

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **33 (1977)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

## **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

Associazione biblica italiana, *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*. Atti del simposio per il XXV dell'A. B. I. Brescia, Paideia, 1975. 254 pp.

A l'occasion du XXV anniversaire de sa fondation, l'Association Biblique Italienne a réuni les meilleurs spécialistes italiens autour du thème: l'homme dans la Bible et dans les cultures environnantes. L. Cagni traite création et destinée de l'homme selon les Sumériens et les Assyro-babyloniens (pp. 9–25).<sup>1</sup> G. Garbini nous décrit la manière de vivre de l'homme dans l'Ancient Orient (pp. 27–34). B. Rocco met en parallèle l'iconographie des temples d'Isis et la littérature sapientielle de la Bible (pp. 35–50). Vient ensuite l'étude du monde grec (C. Diano, pp. 51–67) et du monde romain dans sa période archaïque (L. Alfonsi, pp. 69–74). Sur cette toile de fond on peut traiter du monde hébraïque et de sa culture: J. A. Soggin étudie la signification de Gen. 1, 26–27 (pp. 75–77); A. Segre le sabbat dans l'histoire et la tradition hébraïque (pp. 79–145); G. Bernini formule quelques considérations sur l'anthropologie des Psaumes (pp. 147–153); Sofia Cavalletti examine quelques aspects de l'anthropologie dans les écrits des rabbins (pp. 155–161). On débouche ainsi sur la période néotestamentaire: B. Corsani étudie l'anthropologie qu'on peut dégager des paraboles de Jésus (pp. 163–170); F. Montagnini traite quelques moments originaux de l'anthropologie paulinienne (pp. 181–208). Enfin U. Bianchi nous dresse un tableau fascinant qui met en parallèle l'anthropologie paulinienne et les apocryphes livres d'Adam (pp. 209–223). Pour sa part G. Giavini esquisse l'anthropologie de A. J. Heschel (pp. 225–233). Une table ronde dirigée par P. Rossano termine ce volume, en soulignant quelques approches méthodologiques (pp. 235–246). Très souvent dans ces congrès on apporte une mine de renseignements, quelquefois précieux et même originaux; cependant, presque toujours, on n'arrive pas à garder une unité autour du thème proposé. Ce congrès a su éviter le piège et il l'a fait d'une manière fort brillante. Les biblistes ont écouté d'autres voix; tous les relateurs et les participants ont fait l'expérience d'une étude très serrée. Ce livre est vraiment utile et il rendra des grands services; on y trouvera des notations précises, des aperçus nouveaux, des introductions scientifiques et simples, un guide sûr dans maintes domaines épineux. Si un choix nous est consenti, nous recommandons vivement les contributions de Cagni, Rocco, Segre, Cavalletti, Montagnini, R. Penna et U. Bianchi; mais les autres auteurs méritent également tous beaucoup d'attention. Dans la table des matières, p. 253, on attribue la deuxième relation à G. Giavini; il faut lire par contre: G. Gabini.

Aldo Moda, Torino

Manfred Görg, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*. = Beitr. z. Wiss. vom A. u. N. T., 105. Stuttgart, Kohlhammer, 1975. 295 S. DM 49.–.

Vorliegende Arbeit untersucht ihren Gegenstand unter Berücksichtigung dreier Gesichtspunkte: der Redenfolge Gott-König-Gott, 1. Kön. 3, 5 ff.; der Redenfolge König-Gott, 1. Kön. 9, 1–9; und der Redenfolge Gott-König, 2. Sam. 7, 8–29. Vergleiche mit den zuständigen ägyptischen Texten bilden eines der wichtigen Merkmale dieses Buches. Es herrscht doch auf diesem Gebiet ein ziemlich grosses Durcheinander. Hier ist es dem Verfasser möglich, die Verschiedenheiten und die Ähnlichkeiten der beiden Kulturgebiete in diesem Bereich auszuarbeiten. Das Buch empfiehlt sich wegen der genau und glaubwürdig ausgearbeiteten Ergebnisse.

Ich halte jedoch an meiner früheren These fest, dass keine Gründe vorliegen, um zu behaupten, Gibeon sei zur Zeit Salomos ein israelitisches Heiligtum gewesen (S. 37 ff.). Solch ein Schluss darf aus den Bezeugungen der Chronikbücher nicht gezogen werden, und weitere Quellen besitzen wir nicht. Sollte nun diese Behauptung dennoch richtig sein, dann kann das sich höchstens seit Saul in den Händen Israels befindliche Heiligtum nicht als «*altehrwürdige Kultstätte*» (S. 65, von mir teilweise ausgezeichnet) bezeichnet werden. Und die nächstliegende Parallele zu 1. Kön. 3, 5 b bildet doch wohl Ps. 2, 8, besonders wenn der zweite Text nach LXX gelesen wird. 1. Kön. 3, 5 gehört also ursprünglich zum Krönungsritual der Jerusalemer Könige. – Wenn es üblich ist, von einer Inkubation Salomos in Gibeon zu reden (S. 51), so will man damit nicht die Existenz einer besonderen Gattung fest-

<sup>1</sup> Pour les compléments annoncées p. 12 voir maintenant L. Cagni, *Il mito babilonese di Atrahasis*: Riv. bibl. ital. 23 (1975), pp. 225–259.

stellen (dafür ist der Bericht viel zu kurz), sondern einfach auf eine Tatsache und auf verwandte Erscheinungen aufmerksam machen. – Zu 2. Sam. 7, 9 (S. 189 ff.) scheint mit die formell nächstliegende Parallelstelle Gen. 12, 2 zu sein.

*J. Alberto Soggin, Rom.*

Frank Michaeli, *Le livre de l'Exode*. = Commentaire de l'Ancien Testament, 2. Neuchâtel, Delachaux, 1974. 310 S.

In der seit 1963 neu erscheinenden und ausgezeichneten Reihe «Commentaire de l'Ancien Testament» liegt mit dem anzuzeigenden Buch der 6. Band und zugleich der zweite Beitrag vom gleichen Verfasser vor. Dass sich F. Michaeli, Professor für Altes Testament an der Faculté Libre de Théologie Protestante in Paris, nach seinem ersten Kommentar über die Chronik samt Esra und Nehemia (1967) dem Buche Exodus zugewendet hat, ist besonders zu begrüßen, da dieses biblische Buch bei der Kommentierung immer eher zu kurz gekommen ist. Nach dem Kommentar von M. Noth in Das A. T. Deutsch (2. Aufl. 1961) wäre noch auf Peake's Commentary on the Bible, ed. H. H. Rowley (1962), hingewiesen, in dem D. M. G. Stalker das Buch Exodus bearbeitet hat. Erst neuerdings beginnt im Rahmen des Biblischen Kommentars ein Exodus-Kommentar zu erscheinen, dessen Verfasser Werner H. Schmidt ist (erste Lieferung, Ex. 1, 1–2, 10 und den Anfang von 2, 11–25 umfassend, 1974).

Man geht mit gespannter Erwartung an Michaelis Werk heran und ist nach seiner Lektüre erfreut über die Besonnenheit und Klarheit, mit der hier die in diesem biblischen Buche begegnenden Themen, von deren besonderer Wichtigkeit der Verfasser auf S. 5 (Préface) spricht, behandelt werden. Der Zielsetzung der Kommentarreihe entsprechend wird auch hier der Versuch unternommen, die Methoden der historisch-kritischen Forschung zu verbinden mit einer theologischen Auslegung der Texte. Bei der Vielzahl der Probleme des Buches Exodus ist es schwierig, immer den rechten Mittelweg zu finden. Die Lösung, die der Verfasser bietet, legt grossen Wert auf die theologischen und sachlichen Zusammenhänge. Bezeichnend für diese Entscheidung des Verfassers dürfte der Satz sein: «L'interprétation théologique des faits donne au livre sa véritable dimension et en souligne l'incontestable valeur dans la pensée religieuse d'Israël...» Eine ausführliche Diskussion einzelner (etwa literarkritischer) Probleme bietet er mit Bedacht nicht. Diese behandelt er kurz in der Einleitung (S. 7–19) und verweist im übrigen gern auf weitere Literatur, wobei die jüngste Arbeit zu diesem Thema von R. de Vaux, *Histoire ancienne de Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (1971) im Vordergrund steht.

Die gebotene Übersetzung ist gut und glatt. Sie berücksichtigt neben dem masoretischen Text besonders die Septuaginta, aber auch andere alte Übersetzungen, und legt Wert auf eine möglichst exakte Erfassung des hebräischen Wortlauts, der oft durch Fussnoten verdeutlicht wird. Auf Einzelheiten der Exegese kann nicht eingegangen werden. Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass in jedem Falle eine klare und wohlfundierte Meinung und Erklärung, die auch oft zu einem non liquet führt, vorgetragen wird.

Der Druck ist hervorragend klar. Besonders hervorgehoben und dankbar vermerkt sei, dass es dem Verlag auch möglich gewesen ist, hebräischen Satz häufig und fehlerfrei und gut lesbar darzubieten.

*Georg Sauer, Wien*

Antony F. Campbell, *The Ark Narrative (1. Sam. 4–6; 2. Sam. 6)*. *A Form-Critical and Traditio-Historical Study*. = Soc. of Bibl. Lit. Diss. Ser., 16. Missoula, Montana, Scholars Press, 1975. VII+282 S.

Die Untersuchung L. Rosts zur Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (1962) ist klassisch geworden. U. a. hatte Rost darin eine ursprünglich selbständige Ladequelle (1. Sam. 4–6; 2. Sam. 6) angenommen, die erst bei der Verbindung mit der Thronfolgeüberlieferung zertrennt wurde. Darin hat er weithin, wenngleich nicht uneingeschränkt, Zustimmung gefunden, worüber bei Campbell der sorgfältige wissenschaftsgeschichtliche Überblick S. 6–54 sowie seine Auseinandersetzung S. 251–258 mit Stoebe (1973) Auskunft geben.

Bei der Verschiedenheit der Auffassungen, die hier vorgetragen werden, ist das Unternehmen des Verfassers, diesen Fragenkomplex erneut zu untersuchen, verdienstvoll, selbst dann, wenn Durchführung und Ergebnisse manche Frage offenlassen.

Der Verfasser teilt im wesentlichen die Annahme Rosts von einer einheitlichen Ladegeschichte (es darf erwähnt werden, dass laut mündlicher Mitteilung Rost in der Beurteilung von 2. Sam. 6 später selbst zweifelhaft geworden ist); er geht aber damit über ihn hinaus, dass er darin nicht eine Jerusalemer Heiligtumslegende, sondern eine theologische Erzählung mit theologisch-geschichtlicher Zielsetzung sieht. Ihre priesterlichen Verfasser waren nicht ausschliesslich kultinteressiert, sondern wirkliche Theologen. Der Verlust der Lade, ihr Exil bei den Philistern kennzeichnet das Fortgehen Jahwes, ein Ende, das er in seiner Geschichte mit seinem Volke setzt; ihre Einholung durch David den neuen Anfang in der Erwählung Jerusalems, die in eigentlichem Sinne Landnahme bedeutet.

Sicher sind das theologische Gedanken, die für das vertiefte Verständnis der Konzeption der Samuelisbücher ihre Bedeutung haben. Ich würde freilich statt von Ende lieber von einer Weiterführung der Geschichte auf einer neuen Ebene sprechen. Fragen kann man allerdings, ob die Ladegeschichte bzw. die postulierte Ladegeschichte eine ausreichende und tragfähige Grundlage dafür bildet.

Methodisch durchaus berechtigt nimmt Campbell sich vor, die Struktur der einzelnen Überlieferungen ebenso wie die der Gesamtgeschichte zu klären und dann den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zu durchleuchten, in dem sie stehen. Besonders die formkritische Untersuchung ist umfangreich (S. 55–78) und mit Sorgfalt nach dem freilich manchmal etwas einengenden Schema: structure, genre, setting, intention durchgeführt.

Zu bedenken ist dann freilich, ob nicht eine so auf Verse und Vershälfen durchgeführte Aufgliederung bisweilen den Blick für besondere Nuancen des Textes verdunkeln kann, ob z. B. nicht die starke Herausarbeitung des Gotteskampfmotivs (S. 151 ff.; vgl. auch Kap. III, S. 179–192) zu schematisch bleibt.

Zur theologischen Deutung wäre zu überlegen, ob nicht die theologische Akzentuierung der Ladegeschichte, die Campbell annimmt, einen weiteren Geschichtsrahmen voraussetzt, ohne den sie etwas in der Luft hänge. Die traditionsgeschichtlichen Studien (Kap. V, S. 211–246), die den Überlieferungsduktus z. B. an Ps. 78; Deut. 32 (für die der Verfasser mit sehr früher Entstehung rechnet) am Jahwisten und sonst aufzeigen, machen die Geschichtsverklammerung der Lade und ihren Stellenwert besonders deutlich. Campbell muss annehmen, dass um der besonderen Intention des Verfassers willen die Samuel-Saul-Geschichte einfach übergangen wurde. Indessen will diese Möglichkeit nicht recht einleuchten, denn mindestens Samuel musste als bedeutende Gestalt der Vergangenheit anerkannt werden; und ob schliesslich die Zeit Sauls nur als schwarzes Loch in der Geschichte angesehen werden konnte, ist auch unsicher. Trotz dieser Anmerkungen bleibt dankbar anzuerkennen, mit welcher kritischer Besonnenheit sich der Verfasser die möglichen Einwände gegen seine Konzeption vergegenwärtigt und ihnen zu begegnen sucht. Wie er ja auch durchaus mit der Übernahme von Einzelüberlieferungen durch den Verfasser rechnet, dessen Eigentätigkeit er auf 1. Sam. 4, 3–9. 22; 5, 1; 6, 1. 2–6 beschränkt.

So wollen die vorstehenden Überlegungen nicht in Frage stellen, dass hier ein Bild von grosser Geschlossenheit, wenn auch mit einer gewissen Starrheit gezeichnet ist. Es bietet einen wichtigen Beitrag zur Klärung der mit der Ladeüberlieferung gestellten Fragen. Man wird ihn bei jeder Auseinandersetzung mit diesem Komplex ernsthaft zu überdenken haben.

Hans Joachim Stoebe, Basel

John D. W. Watts, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habbakkuk and Zephaniah*. (The Cambridge Bible Commentary.) London/Cambridge, Cambr. Univ. Press, 1975. X+190 S. £3.90 1,90.

In einer Zeit, da einfach formulierte, doch wissenschaftlich genaue Kommentare vonnöten sind, ist die Reihe, zu der dieser Kommentar gehört, zu begrüssen. Unser Band ist überall zuverlässig und sein Gebrauch ist auch für den Wissenschaftler lohnend. Der Preis ist vielleicht um einiges zu hoch, angesichts der Sammlung und für ihren Vertrieb innerhalb der Kirchen aus der sog. dritten Welt.

J. Alberto Soggin, Rom

Peter Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*. = Studia judaica, 7. Berlin, de Gruyter, 1975. XIV+280 S. DM. 78.–

Dies ist ein wichtiger Beitrag zum Studium der Engellehre des Spätjudentums. Der 1. Teil bietet einen Überblick über die nachexilische Engelvorstellung und ist für den Alt- und Neutestamentler

gleich wichtig; der 2. Teil behandelt die Rivalität zwischen Engeln und Menschen und interessiert eher den Spezialisten für rabbinische Studien.

J. Alberto Soggin, Rom

M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin.* = Van Gorcum Theologische Bibliothek, 25. Assen, van Gorcum, 2. Aufl. 1975. 184 S. Gld 43.

Kein Geringerer als Otto Eissfeldt hat diesem Buch bei seinem ersten Erscheinen nachgerühmt, es habe «eine neue Epoche der wissenschaftlichen Arbeit an den Testamenten» eröffnet (Theol. Lit.-zeitg. 1954, Sp. 477). In der Tat hat der inzwischen international renommierte Verfasser die These vom christlichen Ursprung der Zwölfertestamente kenntnisreich und scharfsinnig verfochten. Allerdings hat es nicht an Gegenstimmen gefehlt, und J. Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der 12 Patriarchen (1970), hat eine methodologisch klare Gegenposition aufgebaut. Davon erfährt der Leser der jetzt vorliegenden 2. Auflage leider nichts. Auch das Verzeichnis der Spezialliteratur (S. 170f.) ist nicht auf den neusten Stand gebracht worden. In einem neu hinzugekommenen dreiseitigen Vorwort weist der Autor lediglich auf weiterführende eigene Arbeiten und solche seiner Schüler hin. Angesichts des hohen Preises (die Erstauflage kostete Gld. 9,50) ist es zu bedauern, dass der Informationswert dieser «klassischen» Monographie nicht mehr allen Wünschen entspricht.

Helmut Merkel, Erlangen

George W. E. Nickelsburg (ed.), *Studies on the Testament of Joseph.* = Septuagint and Cognate Studies, 5. Missoula, Montana, Scholars Press, 1975. VIII + 153 S.

In diesem Sammelband werden die Arbeitspapiere eines im Herbst 1975 abgehaltenen Symposiums der Society of Biblical Literature Pseudepigrapha Group vorgelegt. Die an Umfang und Gewicht nicht gleichwertigen Beiträge bieten Material für alle relevanten Fragen. R. I. Pervo (The Testament of Joseph and Greek Romance, S. 15ff.) zeigt, dass Test. Jos. nicht zum Genus des griechischen Romans gehört, sondern als Zyklus von haggadischen Auslegungen von Gen. 39, 10 zu verstehen ist, wozu auch hellenistische Motive verwendet wurden. W. Harrelson (Patient Love in the Test. Jos., S. 29ff.) hält Test. Jos. 10, 5–20, 6 für das ursprüngliche Test. Jos. aus dem frühen 2. Jahrhundert vor Chr. A. B. Kolenkow (The Narratives of the Test. Jos. and the Organization of the Testaments of the XII Patriarchs, S. 37ff.) zeigt strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den Testamenten des Ruben, Simeon und Joseph und plädiert von daher für die ursprüngliche Einheitlichkeit der Test. XII. Dasselbe Problem – die Kontroverse zwischen M. de Jonge und J. Becker über die Einheitlichkeit der Testamente – steht im Hintergrund der umfangreichen Ausführungen H. W. Hollanders, eines Schülers von de Jonge (The Ethical Character of the Patriarch Joseph, S. 47ff.); er ist von der Einheitlichkeit des Abschnitts 1, 3–2, 6 überzeugt und hält ihn für die Einleitung zum ganzen Test. Jos. R. A. Martin (Syntactical Evidence of a Semitic Vorlage of the Test. Jos., S. 105ff.) hält das ganze Test. Jos. für eine Übersetzung. M. de Jonge und Th. Korteweg steuern eine Liste von Varianten bei, in denen eine künftige Editio maior der Test. XII von einer früheren Ausgabe de Jonges abweichen wird (S. 125f.). Die letzten Beiträge (D. J. Harrington, E. W. Smith, Jr., B. Geller, J. D. Purvis) tragen das Material über Joseph in apokryphen, rabbinischen und samaritanischen Quellen zusammen. Der Herausgeber hat ein sehr instruktives Vorwort geschrieben (S. 1ff.), das eine Reihe von weiterhin offenen Fragen aufzeigt.

Helmut Merkel, Erlangen

Göran Forkman, *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity.* = Coniect. Bibl. N.T. Ser., 5. Lund, CWK Gleerup, 1972. 257 p.

This dissertation, submitted to the theological faculty of Lund, analyzes the disciplinary procedures in use within the Qumran sect, rabbinic Judaism, and early Christianity. Since the Old Testament was accepted as an authority in all three groups, the first chapter of Forkman's work studies instructions in the Old Testament (primarily the Pentateuch) concerning disciplinary measures against deviant behavior, the idea of religious holiness, and other theological issues necessarily involved in community action against offenders. In a sense, the sub-title is poorly chosen («Expulsion» etc.). The author is actually concerned with a variety of types of discipline and not expulsion alone.

The teachings of Jesus offered very little instruction to the Church suggesting what to do

with wayward members. The Lord preached a message of radical repentance in preparation for the Kingdom of God soon to come. This interest meant that he was concerned mainly with the conduct of individuals rather than the procedures to be followed by groups. The material in Matth. 18. 15–17 on reproof and expulsion of a brother who sins originated in a congregation of Greek-speaking Jewish Christians. Forkman agrees with the many commentators who have pointed out that the pericope shows closer agreement with the procedures followed in the Qumran sect than with those of rabbinic Judaism.

Qumran also provides the closer parallel to the procedures for discipline Paul expected the Church to follow. The Dead Sea scrolls reveal that the sect's chief purposes in meeting out penalties were to preserve order, authority, and the purity or holiness of the group. Forkman finds the fragment contained in II Cor. 6. 14–7. 1 reflecting a concern for holiness almost identical with that witnessed in the scrolls. Qumran also provides parallels to the practice of writing down the name of someone who has been reprovved (II Thess. 3. 14). The same is true of the acts Paul has taken and wants the Church to take against the fornicator of I Cor. 5. 1ff., and of the procedure he has in mind in II Cor. 13. 1f. Forkman, however, supposes Paul has taken these judicial procedures not from any Essene sources, but from the *ḥaburoth* of the Pharisees, which, he argues, in the years prior to A.D. 70 exhibited features far more similar to Qumran practices than the extant rabbinic material attests.

The writer points out that the comparative differences in their respective judicial procedures are far more significant than any recognizable similarities. After sifting through each community's literature to study what deviations led to discipline, how discipline was carried out, and what were the theological considerations behind disciplinary action, Forkman concludes that each community's judicial process reflects what that group held to be most important. The offences they determined was just cause for expulsion were defined in each case in accordance with the system of values and the order of priorities typical of each community. Thus the chief concern at Qumran was with offences against the holiness of the sect. In rabbinic Judaism after A.D. 70 the main concern was with the unity of Israel as a people. In early Christianity it was with heresy, apostasy, and gross misdeeds.

Assessing the contributions the book makes to historical research, the reader recognizes its main strength in its treatment of the Synoptic material and the Pauline letters. Its study of the Catholic Epistles is briefer than what one might have hoped for. An examination of the very relevant material in the Apostolic Fathers is unfortunately missing.

*Sidney Sowers*, West Richland, Washington

Jack Finegan, *Encountering New Testament Manuscripts*. London, SPCK, 1975. 203 S. £ 5.95.

This is a lavishly produced and spaciously laid out book, well illustrated with 24 photographs of various MSS. (mostly papyri) usually at actual size. What the book boils down to is a discussion of a few passages in the fourth gospel as they appear in 12 manuscripts. Finegan introduces us to these manuscripts, giving a few paragraphs on their provenance, contents and characteristics before transcribing and translating the sections under discussion.

The «encounter» occurs in three chapters. In the first, Finegan takes the oldest papyrus of John (P<sup>52</sup>) and follows the reading contained in this fragment (John xviii. 31–3, 37–8) through the later papyri 60 and 66. In the second chapter he looks at P<sup>28</sup> (available in the author's university, and not used by the UBS Greek N. T., 2nd ed.) and shows how its contents (John vi. 8–12, 17–22) compare with the same text in P<sup>66</sup> and P<sup>75</sup>. Then, in a third sequence Finegan examines at length John i. 1–18 with special reference to the significant variants in vv. 3–4 and 18 in P<sup>66</sup> P<sup>75</sup> B Aleph D W<sup>supp</sup> A 666 and 1345 (for i. 18 only). As he guides the novice through these MSS. noting their variants, Finegan allows us to see how a textual apparatus is built up. There is obviously value in allowing students to see behind the bare annotations of an apparatus to the MSS. supplying the variants, but nearly 100 pages of this book go towards building an apparatus for the few verses noted earlier. This extravagance is due largely to Finegan's unnecessarily repetitive and painstakingly deliberate method of taking the reader through each new text. For example when Aleph is introduced we have not only a photograph of the MS. but a rewriting of John i. 3–4, 6, 15 and 18 in capitals, in normal Greek typescript and in English for both Aleph\* and Aleph<sup>c</sup> before the variant readings are discussed – this takes ninepages.

As to the actual conclusions drawn from the variants in the apparatus to John i. 3–4 and 18, Finegan accepts *oudén*, not *oudè hén* at i. 3 because of the support of P<sup>66</sup> (even though elsewhere in John this papyrus prefers *oudè hén* to *oudén*); he accepts the break after *gégonen* as original on the grounds that this reading is likely to be the cause of the other variant readings in these verses (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* is uncertain here); in v. 4 he accepts *ên*; in v. 18 he argues for *monogenès theós*, because it is the *lectio difficilior* accounting for the other v. *hyiós* and *ho monogenès theós*.

Finegan accepts throughout the traditional division of MSS. into Alexandrian, Western and Byzantine groups, which is unnecessary and confusing especially given his choice of MSS. and verses. For example Aleph normally deemed to be Alexandrian is Western in John i–v; and W<sup>supp</sup> is both Alexandrian *and* Western in these chapters. Why does Finegan need to straightjacket his MSS. in these subdivisions? Or why does he choose MSS. which wear ill such straightjackets in John? In fact, Finegan's dilemma in categorizing MSS. in this way serves to show how difficult it is to maintain these divisions and the very results of the apparatus built up in John i show how unfaithful the MSS. selected are in their textual relationships in this chapter.

As for the rest of the book, an opening chapter introduces readers to ancient book production, writing practice and materials, and deals with the external appearance of MSS. Useful sections cover colophons, prologues, stichometry and colometry. A following chapter gives a brief history of New Testament textual criticism including the listing of MSS., and a history of the scientific study of the ext. In the latter an expanded section on how variants, especially accidental changes, came about would have been useful. In these chapters, as throughout the rest of the book, Finegan rarely ventures his own opinions or comments, being more the reporter than the critic. There are no footnotes, but useful bibliographical details (mostly up-to-date) appear in the text.

In an epilogue «The Future Task» the author following Colwell is more concerned with how one is to locate a new MS. in the textual tradition than how to provide us with clues to evaluate variant readings, even though he admits a judgement on individual variants is the goal to which textual endeavours are directed.

As a critical introduction to the direct reading of New Testament MSS. this book will be of value especially for students. Those who wish to enliven their interest in the critical apparatus of a Greek testament will be able to use it with some confidence. *James K. Elliott, Leeds*

Albert Fuchs (Hrsg.), *Jesus in der Verkündigung der Kirche.* = Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, A, 1. Linz, Selbstverlag, 1976. 205 S.

Der vorliegende Band ist der erste einer neuen Reihe, die von dem Linzer katholischen Neutestamentler Albert Fuchs betreut und herausgebracht wird<sup>1</sup>. Er enthält ausser einem Vorwort des Herausgebers (S. 7f.) und einem von dessen Assistentin Chr. Eckmair erstellten Anhangteil mit Bibliographie, Abkürzungsverzeichnis und Autorenregister (S. 191–205) neun Beiträge von acht Verfassern aus Frankreich, Österreich, Schweden und der Schweiz. Den Abhandlungen gemeinsam ist die Frage nach dem historischen Jesus und seiner Spiegelung im neutestamentlichen Kanon; jüdische Voraussetzungen wie die Gestalt des Täufers Johannes sind dabei eingeschlossen.

Harald Riesenfeld (Uppsala) fragt nach der Einheit des Neuen Testaments (S. 9–25); er stellt einer Kerygmatheologie, die den «Gründer des Christentums... in die Prolegomena des Christentums abgeschoben» habe (S. 11), die Person des historischen Jesus gegenüber und begründet in Jesu Selbstbewusstsein die Einheit des neutestamentlichen Denkens.

Nicht weniger als vier Beiträge behandeln den Themenkreis des Täufers und der Taufe Jesu: Bo Reicke (Basel) stellt Johannes den Täufer in den Zusammenhang der jüdischen Baptisten (S. 76–88) und analysiert die Verkündigung des Täufers nach Lukas (S. 50–61). Intention und Adressaten der Täuferpredigt in Matth. 3, 7–10 untersucht Albert Fuchs (Linz; S. 62–75), und Lars Hartman (Uppsala) steuert unter der Überschrift «Taufe, Geist und Sohnschaft» traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Mark. 1, 9–11 parr. bei (S. 89–109).

Der Jesuitenpater Xavier Léon-Dufour (Paris) entfaltet in seinem Beitrag «Das Sprechen

<sup>1</sup> Zu beziehen beim Herausgeber, Prof. Dr. A. Fuchs, A-4020 Linz, Harrachstrasse 7.

von Auferstehung» (S. 26–49) im Anschluss an die neutestamentlichen Ausdrücke Auferstehung, Erhöhung und Leben Vorschläge für ein modernes Sprachmodell der Rede vom Auferstandenen.

Eine literarkritische Untersuchung der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat (Mark. 2, 23–28 parr.) bietet Hermann Aichinger (Linz), der die Hypothese seines Lehrers Albert Fuchs von der Existenz eines Deuteromarkus als einer redaktionellen Überarbeitung des alten Markusevangeliums «auf einer theologisch fortgeschrittenen Stufe» (S. 148f., Anm. 133) weiterführt (S. 110–153).

Günter Stemberger (Wien) befragt zur Stephanusrede in Apg. 7 die jüdische Tradition (S. 154–174); er hält eine jüdisch-hellenistische Synagogenpredigt als Vorlage für möglich (S. 174). Schliesslich fragt Franz Zeilinger (Graz) nach den Trägern der apostolischen Tradition im Kolosserbrief (S. 175–190), wobei er das strittige Problem der paulinischen Authentizität offenlässt.

Der Wert des vorliegenden Sammelbandes und der geplanten Reihe besteht vor allem darin, dass hier der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft die Möglichkeit geboten wird, auf internationaler und ökumenischer Ebene exegetische Erkenntnisse kennenzulernen und zu diskutieren. Insbesondere die schwedische Exegese des Neuen Testaments kommt ausführlich zu Wort, bei Riesenfeld und Hartman; auch Reicke ist Schwede, und die Ausführungen Léon-Dufours wurden 1974 erstmals in Uppsala vorgetragen. Wer, wie der Rezensent, an den jüdischen Grundlagen des Christentums besonders interessiert ist, wird den Band begrüßen als wichtige Hilfe für Deutung und Verständnis Johannes des Täufers. Nicht zuletzt ist die Tatsache dankenswert, dass der bedeutsame, materialreiche und besonnene Beitrag von Reicke, «Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer» (S. 76–88), als Vortrag erstmals 1952 in schwedischer Sprache publiziert, endlich auch auf deutsch vorliegt. An Gestalt und Botschaft des Täufers und Lehrers Jesu wird nicht vorbeigehen können, wer nach dem historischen Jesus fragt.

Otto Böcher, Saarbrücken

Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments, 2. Vielfalt und Einheit des apostolischen Zeugnisses*. Herausgegeben von J. Roloff. Göttingen, Vandenhoeck, 1976. S. 313–669.

Schon nach einem Jahre liegt der zweite Teil der neutestamentlichen Theologie von Goppelt vor.<sup>1</sup> Diese Leistung ist dem Herausgeber hoch anzurechnen, hatte er doch angesichts der grossen Lücken im Nachlass mit verstärkten Schwierigkeiten zu kämpfen. So fehlen im Gesamtaufriß z. B. die Theologie des Markus und der Deuteropaulinen, innerhalb des Paulus bleiben die Rechtfertigungslehre und die Ekklesiologie skizzenhaft, und Johannes ist auf einen einzigen Paragraphen beschränkt. Dennoch gibt das Vorliegende einen umfassenden Einblick in die Grundprobleme des apostolischen Zeugnisses im Raume des N.T. Angesichts der Fülle des vorliegenden Materiales beschränken wir uns darauf, die jeweiligen Einstiege in die Sachprobleme zu skizzieren und dadurch die systematische Kraft der Darstellung hervortreten zu lassen.

Gab der erste Hauptteil (=erster Band) das wieder, was von Jesus her auf die Gemeinde zugekommen war, so zeichnet der zweite Hauptteil über die Urgemeinde (S. 325–355) die ersten Reflexionen, die in der Bindung an diese Person für die nachösterliche Situation durchgeführt wurden. Dabei hütet sich Goppelt, in abstrakter Weise zeitlich oder örtlich verschiedene Theologien wie z. B. die der palästinensischen oder hellenistischen Gemeinden auseinanderzureissen. Schon in den Anfängen der Urgemeinde begegnen sich sehr heterogene Ansätze zur Artikulierung des Themas «Herr ist Jesus» und des sich daraus ergebenden Selbstverständnisses der Gemeinde (vgl. vor allem S. 351 ff.).

Der dritte Hauptteil (§§ 27–41) umfasst Paulus und das hellenistische Christentum. Das Grundproblem der paulinischen Theologie ergab sich aus der Tatsache, dass das Evangelium aus dem Raum des alten Bundesvolkes Israel in die hellenistische Welt übertragen wurde. Dabei ergab sich nicht nur eine sprachliche, sondern vielmehr eine sachlich-theologische Aufgabe: Wie musste das Evangelium gestaltet werden für die Kirche aus Juden und Heiden, ohne dass Jesus zu einer synkretistischen Nebelgestalt wurde und ohne dass die Kirche eine essenische oder pharisäische Ghettogrösse blieb? Paulus hat das aufgebrochene Schlüsselproblem gelöst, indem er ein neues Verhältnis zwischen

<sup>1</sup> Rezension des ersten Teils in *Theol. Zeitschr.* 32 (1976), S. 107f.



Jesus und dem Alten Testament erarbeitete (§ 30). Die Unterscheidung zwischen dem A. T. als «Gesetz» und «Verheissung» erlaubte ihm, eine neue Korrespondenz zwischen alttestamentlichem Verheissungsgeschehen und neutestamentlichem Erfüllungsgeschehen aufzuweisen, deren entscheidendes hermeneutisches Prinzip die Typologie ist. Die §§ 32–35 über die Christologie basieren auf dem wegweisenden Satz: «Die Christologie ist Ansatz und Kriterium der Auseinandersetzungen und Ausführungen, nicht aber ihr Thema» (S. 391). Damit wird einerseits die Freiheit gewonnen für das Verständnis und die vielseitige Funktion der verschiedenen Hoheitstitel (Gottessohn, Herr) und der Bekenntnisformeln, wobei das alttestamentliche Bekenntnis zum alleinigen Jahwe eine entscheidende Rolle spielt. Andererseits kommt bei der Christologie das Gesamtwerk und -leben Jesu zur Geltung, wobei das Kreuzesgeschehen nicht (wie bei Bultmann) isoliert dasteht, sondern in das Ganze integriert wird. Bei der weiteren Frage, wie das Christusgeschehen durch die Botschaft des Evangeliums und durch den Geist weiterwirkt (§§ 36–38), greift Goppelt auf einen auch in anderen Zusammenhängen ausgesprochenen Grundsatz zurück: Die «horizontale» Linie der Tradition und die «Vertikale» des Offenbarungsgeschehens sind nicht auseinander zu reißen, sondern bedingen und ergänzen sich je und je. Es wäre hilfreich gewesen, wenn diese Linie auch in dem allzu fragmentarischen Kapitel über die Rechtfertigung ausführlicher hätte durchgezogen werden können, um so mehr als Goppelt selbst betont, dass diese nach wie vor ein Brennpunkt der Auseinandersetzung um die paulinische Theologie ist.

Nachdem nun Paulus durch seine Grossleistung die aus Juden und Heiden gebildete Kirche auf ihren gemeinsamen Weg gewiesen hat, brechen in der zweiten und dritten Generation verschiedene regionale und sachliche Einzelprobleme auf, die in den übrigen Schriften des N. T. angepackt werden. Besonders gut geraten ist die Gegenüberstellung der beiden Lösungen, die der 1. Petr. und die Off. zum Problem geben, wie sich die Gemeinde angesichts der fortschreitenden Entfernung zwischen Kirche und Gesellschaft zu verhalten habe. Fern von aller unterwürfiger Hörigkeit, aber in deutlicher Absetzung von der Emigration der Essener, weist 1. Petr. den Weg zur kritischen Mitarbeit in Staat und Gesellschaft, allen Diffamierungen zum Trotz. Die Off. hingegen ruft zum klaren Durchhalten angesichts des unterdessen antichristlich gewordenen Staates auf. Jakobus und Matthäus spiegeln die Auseinandersetzung mit der jüdischen Gemeinde wider, vor allem im syrischen Raum. Der Hebr. und Lukas ringen um das Problem einer weitlaufenden Geschichte unter dem Vorzeichen des geschehenen und geschehenden Heils. Das Joh. und die Johannesbriefe stellen der entstehenden Gnosis die Christusgestalt als den fleischgewordenen Logos gegenüber.

Die klaren grossen Linien und deren Verfolgung bis in Einzelheiten hinein zeigen, dass Goppelt mit seinem Nachlass der Theologie weit mehr geschenkt hat, als viele es zu seinen Lebzeiten von ihm erwartet haben.

*Christian Maurer, Bern*

Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens.* = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 113. Göttingen, Vandenhoeck, 1975. 267 S. DM 39.–/45.–.

In dem vorliegenden Buch stellt der Wiener Neutestamentler die urchristliche Sexualmoral in ihrer geschichtlichen Entwicklung dar. Er sammelt und deutet die einschlägigen Belege des Neuen Testaments, der patristischen und der gnostischen Literatur; religionsgeschichtliche Zusammenhänge werden aufgezeigt, Sekundärliteratur zum Thema ausführlich berücksichtigt. Stärker als in der bisherigen Forschung kommen psychologische und soziologische Fragestellungen zu Wort. Dennoch kann Niederwimmer mit Recht seine Monographie als eine «unzeitgemässe Betrachtung» bezeichnen (S. 9): seine Interessen, Methoden und Ergebnisse sind bestimmt von den Befunden der antiken Texte, nicht von den Problemen moderner Sexualethik.

Nach einer knappen Einleitung (S. 9–11) behandelt der Autor im ersten Kapitel «Die eschatologische Moralkritik Jesu» (S. 12–41); den Widerspruch zwischen Radikalisierung des jüdischen Sexualrigorismus einerseits und seiner Negierung andererseits löst Niederwimmer durch den Hinweis auf die Einheit der eschatologischen Motivation. Kapitel 2 untersucht «Traditionen aus dem palästinensischen Judenchristentum» (S. 42–63), Kapitel 3 «Traditionen aus dem Bereich des judenchristlichen Missionschristentums» (S. 64–157); zu den letztgenannten zählt der Autor insbesondere die Paränese des Paulus (1. Kor. 7) und die deuteropaulinische Verknüpfung von Ehe und Heilsgeschehen (Eph. 5, 22–23). «Die Gemeinden im Prozess der Katholisierung» werden im letzten, vierten Kapitel (S. 158–219) dargestellt; in Auseinandersetzung mit dem judenchristlichen Sexualrigorismus und der

ambivalenten frühgnostischen Sexualmoral findet die junge Kirche ihre sexualethische Ordnung: Der Ehe der vielen steht der Eheverzicht der asketischen Elite gegenüber.

In einer instruktiven Zusammenfassung (Epilegomena, S. 220–223) zieht der Autor ein Fazit seiner Untersuchung, die er als einen Beitrag zur Analyse der «fatalen» Traditionselemente christlicher Sexualmoral verstanden wissen will, «um damit den Wiederholungszwang zu Ende zu bringen» (S. 223). Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 224–243), ein Abkürzungsverzeichnis (S. 244–246) sowie Register der Autoren (S. 247–250), Quellenbelege (S. 250–265) und Sachen (S. 265–267) beschliessen den Band.

Nächst der sorgfältigen Analyse der antiken Belege und der kritischen Aufarbeitung der Sekundärliteratur verdankt die Forschung der Abhandlung Niederwimmers vor allem die Erkenntnis, dass die Entwicklung der urchristlichen Sexualmoral vom asketischen Enthusiasmus zum pragmatischen Kompromiss verlaufen ist, nicht umgekehrt; darin verdient der Autor uneingeschränkte Zustimmung. Die Bedeutung des «heterodoxen» antiken Judentums und seiner eschatologischen Erwartung kann für die Botschaft Jesu kaum überschätzt werden; sexualasketische Tendenzen bestimmen das palästinensische Judenchristentum ebenso wie die frühe Heidenmission, bis hin zur Verknüpfung von Taufe und Gelübde künftigen Sexualverzichts (in welchen Zusammenhang nach Meinung des Rezensenten bereits die 144000 versiegelten = getauften Zölibatäre von Apk. 7, 2–8; 14, 1–5 gehören dürften). In der Verwerfung dieses Junktims liegt die entscheidende Leistung der entstehenden Grosskirche; der sich herausbildende Stand des anachoretischen oder monastischen Asketen ermöglichte dem durchschnittlichen Getauften die Eheschliessung. Das «Nebeneinander von Ehe und Eheverzicht ist... ein charakteristisches Ergebnis des Katholisierungsprozesses» (S. 222f.).

Otto Böcher, Saarbrücken

Frans Neyrinck, *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List*. = Bibl. Eph. Theol. Lov., 37. Gembloux, Duculot, 1974. 330 S. Bfr. 800.–.

Es ist hier ein ausserordentlich wertvolles Arbeitsinstrument vorzustellen, für das dem Verfasser und seinen Mitarbeitern sehr zu danken ist. Der Band enthält drei Teile: Der erste umfasst eine konzise Forschungsgeschichte des Problems der «kleineren Übereinstimmungen» (S. 11–48). Den bestehenden Positionen wird keine neue zugefügt. Der zweite Teil (S. 51–195) enthält eine komplette synoptische Auflistung der kleineren Übereinstimmungen. Geradezu unschätzbar und den eigentlichen Wert des Bandes ausmachend ist aber der dritte Teil (S. 199–288): Hier wird unter dem Titel «Klassifikation der stilistischen Übereinstimmungen mit Vergleichsmaterial aus der Dreifachüberlieferung» etwas geliefert, was mehr ist als eine Vorstufe zu der seit langem fehlenden synoptischen Stilstatistik. Neyrinck greift total 35 sprachliche, vokabularische oder syntaktische Eigentümlichkeiten der kleineren Übereinstimmungen heraus und vergleicht sie mit entsprechendem Material aus Matthäus und Lukas. Hier kann man etwa erfahren: Wo kommt in den kleinern Übereinstimmungen und auch sonst redaktionell bei Matthäus und Lukas ein Genitivus absolutus vor? Wo haben die Grossevangelien gegenüber Markus die Reihenfolge von Objekt und Verb umgestellt? Wo ist ein historisches Präsens durch ein anderes tempus ersetzt worden? Weitere Gesichtspunkte sind z. B. *kaí* und *dé*, Partizip, Asyndeton, Ersetzung von *hóti* recitativum, coniugatio periphrastica, Aktiv und Passiv etc., kurz alles Kleinigkeiten, die in der Konkordanz sich überhaupt nicht oder nur sehr mühsam feststellen lassen und die doch, gerade weil sie nur zum Teil Ergebnis bewusster Sprachgestaltung sind, entscheidenden Aufschluss über den Stil eines Evangelisten geben. Neyrinck hat also durch sein Buch der Synoptikerforschung wirklich einen Dienst erwiesen, nicht nur auf dem Gebiet der kleineren Übereinstimmungen.

Ulrich Luz, Göttingen

Reinhold Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte*. = Theologie und Wirklichkeit, 3. Bern, H. Lang, 1974. 227 S. Fr. 33.60.

Dem Verfasser geht es nicht um die Frage des Antisemitismus überhaupt. Er leistet vielmehr einen Beitrag zur Frage der antijudaistischen Beurteilung des Johannesevangeliums. Dazu hat er die neuere johanneische Forschung geschildert und eine Exegese der Leidensgeschichte im Joh. geboten.

Der 1. Hauptteil des Buches ist der neueren Auslegungsgeschichte gewidmet. Leistner setzt mit F. Chr. Baur und der Tübinger Schule ein. Man hätte schon etwas früher beginnen können. K.G.

Bretschneider hatte schon 1820 den klassischen Beitrag des Rationalismus zum Verständnis des Joh. geleistet. F. Chr. Baur hielt an der ideellen Tendenz Bretschneiders fest. In seiner Kritik an Baur zeigt Leistner, dass jener «die leitenden Kategorien für seine Arbeit nicht im Stoff selbst fand» (S. 25). Leistner geht dann zur Darstellung der religionsgeschichtlichen Schule über und zeigt an W. Bauer, dass die auf dieser «Sicht beruhende These von dem scharfen johanneischen Antijudaismus nun die Einzelexegese bestimmt» (S. 42). Deshalb musste eine Aussage wie Joh. 4, 22 ausgeschieden werden. Auch der existentielle Interpretationsversuch R. Bultmanns, der «Juden» und «Welt» gleichsetzte, bringt keine Lösung. Leistner verweist auf A. Schlatter, der die geschichtliche Füllung beibehalten hat, sowie auf die Qumranforschung und auf jüdische Autoren zum Johannesevangelium. In den bisher erschienenen Forschungsberichten wurden jüdischen Autoren nie so viel Raum gewährt.

Der 2. Hauptteil des Buches Leistners behandelt die johanneische Leidensgeschichte. Dieser exegetische Teil zeichnet sich durch Begriffsbestimmungen und die Beachtung des unmittelbaren Zusammenhangs, in dem ein Begriff steht, aus. Weil bei ihm die Begriffe nicht als dicta probantia von einer vorgefassten Hintergrundsbestimmung her ausgelegt werden, gewinnen seine Aussagen an Objektivität. Der Vergleich mit Parallelerikopen zeigt, dass das Joh. den älteren Bericht hat. «Die Inkonsequenz des johanneischen Berichts erscheint also nicht geringer, sondern sogar noch grösser, wenn man seine Angaben für unhistorisch hält» (S. 81). Das Joh. legt in seinem Bericht auf das politische Moment stärkeres Gewicht als die Synoptiker. Jesu Wirken löste eine Volksbewegung aus (Joh. 11, 45–53). Beim Einzug in Jerusalem (Joh. 12, 12f.) handle es sich um eine «geplante Ovation» (S. 91). Deswegen war es die Aufgabe eines jüdischen Verhörs herauszubringen, ob Jesus unter die Zeloten einzuordnen und den Römern auszuliefern war. So erklärt sich die Tatsache, dass im Joh. ein regelrechter Prozess vor dem Synedrium fehlt. R. Bultmann hatte den fehlenden jüdischen Prozess einfach ergänzt. Leistner fragt, «woher Bultmann die Sicherheit nimmt, diese Daten als 'selbstverständlich' zu ergänzende hinzustellen» (S. 99). R. Bultmann meint auch, das jüdische Volk gebe sich selbst preis. «Joh. 19, 15c als eine pauschale Selbstbezeichnung des jüdischen Volkes zu verstehen, ist nur möglich, wenn man den gesamten Kontext, wie wir ihn untersucht haben, ausser acht lässt» (S. 132).

Im Anhang seines Buches zeigt Leistner, dass das Joh. hoi Ioudaioi nicht pauschal, sondern differenziert gebraucht. Daran ist zu erkennen, dass das Joh. keinen pauschalen Antijudaismus intendiert.

Leistner ist der Nachweis gelungen, dass die These vom Antijudaismus des Joh. mit einer geistesgeschichtlichen Richtung zu sammenhängt, deren Wurzeln im Rationalismus der Aufklärung liegen. Geht man an das Joh. mit einem gnostisierenden Vorverständnis heran, so führt das zu antijudaistischen Behauptungen. Das geschichtliche Verständnis des Joh. führt jedoch in der Leidensgeschichte zu dem Urteil, dass die Römer am Tod Jesu wesentlich beteiligt waren. Die beiden Teile des Buches von Leistner sind eng aufeinander bezogen und zeigen dasselbe Ergebnis. Dem 4. Evangelium ist ein geschichtliches Verständnis angemessen. Für die Exegese ist der unmittelbare Zusammenhang am wichtigsten, aber der synoptische Vergleich und die Einordnung ins Judentum sind unumgänglich.

*Edeltraud Leidig, Witterswil, Kt. Solothurn*

Raymond E. Brown, Karl P. Donfried & John Reumann (eds.), *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*. Minneapolis, Augsburg Publ. House, & New York, Paulist Press, 1973. ix + 181 pp. \$ 1.95.

The volume is an exegetical statement of the two-year bilateral discussions of the United States Lutheran–Roman Catholic Dialogue to reevaluate the role of Peter in the New Testament. It is a prolegomenon to an ecumenical assessment of papal primacy, the fifth joint study after those on creed, baptism, eucharist and ministry. The interconfessional task force of eleven prominent scholars, mostly Lutheran and Roman Catholic, but including invited specialists of other traditions, delineates in chapter two the presuppositions for its study, which adheres strictly to historical-critical method. «Whether historical or not, what the New Testament writers report about Peter represents at least Christian thought about Peter– it represents what writers or their sources believe to have happened and thus the role which was given to Peter at the time the particular New Testament books were written» (pp. 19–20).

This «quest of the historical Simon» then proceeds in subsequent chapters to analyze virtually every reference pertaining to Peter in «roughly chronological» order. Acts is an exception, treated after the Pauline Letters and separately from Luke because of affinities between Paul and Acts of events concerning Peter (p. 10). Acts does not have an «historical value equal to that of Paul's letters when they are both describing the same events» (p. 10). The writings of the New Testament are «documents in which faith has shaped the presentation» (p. 8). Mark is assigned chronological priority among the Gospels, which «give us a picture that has developed beyond the historical ministry of Jesus» (p. 10); John is regarded the latest. As would be anticipated, this compact report is most careful and comprehensive on Matth. xvi. 16b–19 (pp. 83–101). Here theological tradition does not prejudice the exegesis. It was already asserted on page 8 that «papacy in its developed form cannot be read back into the New Testament». (See also footnote 351 on page 168.) First Peter is distilled with minimal consideration.

The exegetes take cognizance of the plurality of accents about Peter in the various New Testament traditions (pp. 11–12, 18–9, 166) and cautiously evince this «creative gospel development» on the basis of «historical levels of significance» and «layers of tradition». There is a sense of movement maintained throughout the writing. By chapter ten a «trajectory of images of Peter» emerges, traced from his association with Jesus down through his meaning for the early Christian community as it evolved in the New Testament era. Here the conclusions are modest but not without substance. Decisiveness is lost in the genre of consensus. Unavoidably expectation is sometimes thwarted by «no position taken», but this is generally offset by skilled discussion of alternative interpretations and representative literature to evoke reader opinion. This is not an ordinary book of dilute ecumenical dialogue or «evangelical simplicity». It is an important balanced précis of a distinguished symposium. It is sensitive to confessional traditions as well as biblical concerns. In a text of this nature there are issues for quibbling, but nothing is precipitated to seriously detract from the scholarship, which is straightforward, objective and thorough. The collaboration is well documented, collating many critical studies since Oscar Cullmann's epochal «Peter. Disciple, Apostle, Martyr» (1953). Considerable integral information is condensed into the footnotes, which one is especially pleased to discover aptly at page bottoms.

However the neglect of Orthodox scholarship is regrettable and the select bibliography for the Petrine epistles is miserably inadequate. For example there is no mention of the two important monographs by John Elliott, *The Elect and the Holy* (1966) and William Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (1965). A subject index would have enhanced the volume as a reference. The gamut of readers intended is broad - from informed lay discussion groups to academic theological seminars. The remarkably low price makes the book available for wide circulation; it is already in five foreign editions.

There is more to be said about Peter in the New Testament. The trajectory of Peter's image in the New Testament is not coterminous with his historical career (p. 168). What is the relationship between these two ascriptions? Geographical considerations require as careful a study. Most importantly, the theological task remains.

*Dale Brownell, Basel*

Gösta Wrede, *Unio Mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler*. = Acta Univ. Upsal., Studia doctrinae christianae upsaliensia, 14. Stockholm, Almquist & Wiksell International, 1974. 294 S. SKr. 70,50.

Dass evangelische Theologen sich an der Erforschung der mittelalterlichen Mystik beteiligen, ist in der gegenwärtigen Generation nicht gerade häufig, obwohl die reformatorische Theologie in ihrem Ursprung und zumal in ihrem Zentrum, der Rechtfertigung, schlechterdings nicht ohne die theologische Reflexion der Glaubenserfahrung der Mystik und zumal Taulers denkbar ist. Die doktrinale Ablösung der Theologie vom Glaubensvollzug ist vielleicht eine Ursache für das schwache Interesse an diesem Gebiet. Doch gerade auf diesem Hintergrund unserer heutigen Situation ist es interessant, wie die Studie des schwedischen Lutheraners G. Wrede an einem Punkt mystischer Theologie einsetzt, der sich mit den Interessen heutiger Theologie trifft, nämlich im Bereich der Anthropologie und vor allem der Erfahrung: «Der Zweck ist nur gewesen, zu verstehen versuchen, welche Erfahrungsunterlage in Taulers persönlicher Mystik immanent gewesen ist, wie es seine Texte bezeugen. Der

Zweck ist auch gewesen, festzustellen zu versuchen, was die Erfahrung für Taulers Auffassung und Ausformung solcher Aussagen, die Anspruch darauf erheben transsubjektiv zu sein, bedeutet hat.»

Damit hat sich der Autor eine zweifache Aufgabe gestellt. Die eine ist die ideen- und begriffsgeschichtliche Einordnung von Taulers Mystik, die andere besteht in einer religionspsychologischen Einordnung der darin enthaltenen Erfahrung von Einung (*unio mystica*). Die Textgrundlage ist bei den uns überkommenen rund achtzig Predigten Taulers natürlich nicht sehr breit. Doch es gehört zur Eigenart der Predigt, dass sie eine Zwischenstellung zwischen Begriff und Erfahrung hat. Daher kann man sowohl auf die Begriffsbildung wie auf den Erfahrungsvollzug schliessen.

Es ist ein recht geschicktes Verfahren, wenn der Verfasser nun in drei Schriften, und zwar jedesmal von einem Hauptzitat ausgehend, nacheinander die Themenkreise Gott, Mensch und *Unio Mystica* behandelt. Allerdings führt das auch zu einigen Überschneidungen und Wiederholungen. In den ebenso sachkundigen wie detaillierten Einzelanalysen wird dann die Grundauffassung Taulers erhoben und zugleich mit der mystisch-theologischen Tradition konfrontiert. Vor allem geht es dabei um das Verhältnis zu Eckhart und Thomas sowie um die Frage nach der Vermittlung der neuplatonischen Tradition, wobei zweifellos Augustin mit seinem Werk «*De Trinitate*» eine ganz besondere Bedeutung hat. Dabei will der Verfasser zeigen, wie Tauler in wesentlichen Punkten seiner Auffassung unmittelbar auf Proklos, Augustin und Ps.-Dionysios (warum dieser nach einer französischen Übersetzung zitiert wird, bleibt unerfindlich) hinter Eckhart und Thomas zurückgreift, oder wie er – z. B. beim «*Seelengrund*» – auch eigene Auffassungen entwickelt. Zur Ideen- und Begriffsgeschichte wird eine ganze Reihe von neuen Thesen aufgestellt.

Im dritten Teil wird dann die Weise der Einung von Gott und Mensch in der *Unio Mystica* überprüft. Dabei stellt Wrede heraus, wie die Identitätsmystik Eckharts bei Tauler durch eine teleologische Komponente, wie sie sich bei Augustin findet, ersetzt wird. Wichtig sind in diesem Abschnitt auch die Abgrenzungen gegenüber einem verengten Verständnis von Mystik, wie es in der evangelischen Theologie von Nathan Söderblom, Friedrich Heiler, Tor Andrae u. a. vertreten worden ist. Die Entgegensetzung von innerem Erlebnis und äusserer Verantwortung kann für die Mystik Taulers jedenfalls nicht behauptet werden.

Die Arbeit ist rein deskriptiv und analytisch, d. h. die theologische Problematik wird bewusst ausgeblendet und an einer Stelle nur beiläufig als für die Untersuchung unerhebliche Frage berührt: «Was bedeutet der Glaube an Christus und die Versöhnung durch Christus für die ethische Einwilligung' des Menschen?» Die berechtigte Sorge lutherischer Theologie beim Stichwort der Willensfreiheit müsste an dieser Stelle vielleicht doch ein wenig weiterführen, etwa auch im Blick auf neuere Arbeiten über dieses Thema im Verhältnis von Thomas und Luther. Allerdings hat der Verfasser diesen schon früher mehrfach bearbeiteten Zusammenhang von Luther mit Tauler bewusst ausgeschlossen.

In seinem akribisch deduzierenden Stil, dem eine sprachliche Überarbeitung zum Vorteil gereicht hätte, bietet dieses Buch nicht gerade eine Einführung in ein vernachlässigtes Gebiet. Doch bedeutet es immer eine hoffnungsvolle Anregung, sich diesem Gebiet wieder zuzuwenden, vielleicht sogar mit manchen Problemen, denen wir heute im Leben der Kirche mit einiger Hilflosigkeit gegenüberstehen.

Reinhard Slenczka, Heidelberg

Scott H. Hendrix, *Ecclesia in via. Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513–1515) of Martin Luther*. = Stud. in Medieval and Reform. Thought, 7. Leiden, Brill, 1974. X + 297 S. Gld. 64.–.

In der vorliegenden Lutherstudie befragt Hendrix den frühen Luther nach seinem Kirchenverständnis in Gegenüberstellung zu den Aussagen über die Kirche in den mittelalterlichen Psalmenkommentaren. Für beide sind die drei ekklesiologischen Zentralthemen gleich: die Kirche als *Congregatio Fidelium* – die Beziehung zwischen *Ecclesia Militans et Triumphans* – Kirche und Synagoge.

Ausgangspunkt für das Mittelalter war Augustins Konzeption: Den inneren Kreis der *ecclesia catholica* bilden die *boni et iusti et praedestinati*, die durch die *caritas* zusammengehalten werden. Zum äusseren Kreis gehören die *mali* (wohlgemerkt: innerhalb der *ecclesia catholica*). Für die *ecclesia militans* zeigt Hendrix auf, dass sie *imago triumphantis* ist, wobei die Betonung auf *imago* liegen muss. Das Problem «Kirche und Synagoge» erfährt eine inter-

essante Aufgliederung in: altercatio synagogae et ecclesiae – concordia synagogae et ecclesiae – synagoga fidelis.

Nicht unbedingt neu, sondern stark traditionell geprägt ist Luthers Grundaussage über die congregatio fidelium in den Dictata, derzufolge die fideles mit den Getauften identifiziert werden, die wiederum auch die iusti und boni und sancti sind. Zur Kirche als Gemeinschaft der Getauften gehören auch die mali = die Getauften, die gesündigt haben, aus dem Stand der Gnade gefallen sind und nur noch Rudimente von Glauben haben, was ebenfalls kein neuer Gedanke ist. Neu ist in Luthers Dictata allerdings die Feststellung: die fideles leben im Glauben und im Geist und halten sich an die unsichtbaren geistlichen Güter des Glaubens. Nur von hier aus kann im Sinne Luthers vom Verborgeneitscharakter der Kirche gesprochen werden: Er bezieht sich nicht auf die Gläubigen als Personen, sondern auf ihr in Glauben und Geist gründendes Leben.

Dass dies allerdings auch partim «sichtbar» ist, hätte m. E. der Verfasser stärker herausarbeiten müssen. In den kurzen Abschnitten der Seiten 196/8 wird es nicht deutlich genug, ebensowenig das Gegenüber von wahrer und falscher Kirche, was den Dictata nicht fremd ist. Wohl arbeitet Hendrix präzise heraus, dass die Kirche aus boni et mali besteht, dass zu ihr falsche fideles gehören (semichristiani), aber das ist nicht identisch mit dem, was Luther dann später ecclesia Dei und ecclesia Diaboli nennt.

Im Unterschied zu den mittelalterlichen Psalmenkommentaren sieht Luther in der ecclesia militans ein testimonium triumphantis, wobei – entsprechend oben – die Betonung auf testimonium liegen muss. Dass Luther in den Dictata von der «Kirche aus Juden und Heiden» spricht, ja sogar von der «Kirche in der Synagoge» und der «synagoga fidelis», ist teilweise eine Übernahme mittelalterlichen Gedankengutes, geschieht aber «from the church back to the faithful synagogue» (S. 274). Luther hat überhaupt in den Dictata das ekklesiologische Konzept mittelalterlicher Psalmenexegese weitergeführt bis hin zu der Feststellung: die Gläubigen «are potentially independent of any particular ecclesiastical structure or hierarchy since Christ alone is their true king and monarch as long as the church is in via» (S. 287).

Dass Luthers ekklesiologische Überlegungen im Fortgang seines Lebens sich gewandelt haben, weiss jeder Luther-Forscher. Es ist zweifellos Hendrixs grosses Verdienst, endlich einmal erforscht zu haben, in welcher Abhängigkeit vom Mittelalter Luther in den Dictata steht und wo typisch Reformatorisches in den Ansätzen bereits da ist.

Armin-Ernst Buchrucker, Frankfurt

Otto Erich Strasser-Bertrand, *Die evangelische Kirche in Frankreich*. – Otto Jan de Jong, *Niederländische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert*. = Bernd Moeller (Hrsg.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, 3, M 2. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. 100 S. DM 29.80.

Der vorliegende Faszikel des bekannten Handbuches enthält zwei Kapitel, die als national-historische Längsschnitte konzipiert sind und jeweils von den Anfängen der Reformation bis zur Gegenwart reichen. Beide Beiträge sind sehr knapp angelegt, aber die Autoren versuchen dennoch, mehr zu geben als blosser Tatsachenaufzählung.

Auf etwas über 50 Seiten schildert der Berner Kirchenhistoriker O. E. Strasser-Bertrand die Entwicklung des französischen Protestantismus in einem hauptsächlich personengeschichtlich abgestützten Umriss. Erwartungsgemäss liegt das Hauptgewicht einerseits auf den religiösen und religiös-politischen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts und andererseits auf der Zeit seit der Französischen Revolution. Die äusseren Abläufe werden im ganzen recht anschaulich geschildert, im Bereich der kultur- und ideengeschichtlichen Zusammenhänge erfährt man allerdings nicht viel mehr als Stichworte, Namen und Titel literarischer und gelehrter Werke. Die sozialhistorischen und ökonomischen Faktoren bleiben durchwegs im Hintergrund und treten fast nur im Unterabschnitt über das «Refuge» etwas deutlicher konturiert hervor. Die inneren Konflikte, die der französische Protestantismus im Laufe des 19. Jahrhunderts durchmachte, erfahren eine zwar kurze, aber doch einprägsame Charakterisierung, und auch der französische Beitrag zur ökumenischen Bewegung wird gebührend gewürdigt.

Der Überblick über die niederländische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert von O. J. de Jong (Utrecht) behandelt ebenfalls in erster Linie die Leistungen und Wirkungen ein-

zelter Persönlichkeiten. Das Gerüst des chronologischen Ablaufs bestimmt die Darstellung auf Kosten der problembezogenen Erörterungen noch stärker als im vorangehenden Kapitel. Obwohl die Entwicklung der katholischen Kirche hier auch mitbehandelt wird, bleibt sie doch eher am Rande, und das Gesamtbild wird von den verschiedenen protestantischen Strömungen, Bewegungen und Traditionen beherrscht. Obwohl de Jong die Wirkungsgrenzen des Calvinismus klar erkennt und nachzeichnet, will er doch auch dem geistigen Erbe des Erasmus, das über Coornhert zu den Arminianern und Remonstranten führt, kein dominierendes Gewicht zuerkennen. Über die Impulse, die der niederländische Protestantismus im 16. Jahrhundert von Zwingli und Bullinger empfangen hat, wird nur wenig mitgeteilt. Sehr anschaulich erscheinen dagegen auch in diesem Beitrag die theologischen Richtungskämpfe des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts. Man erkennt, dass sie nicht nur als Spiegelungen deutscher und schweizerischer Einflüsse verstanden werden können, sondern dass sie stets auch aufs engste mit der allgemeinen kulturellen und politischen Entwicklung der niederländischen Nation verbunden sind. Es ist sehr zu begrüßen, dass der Verfasser den Einblick in diese teilweise recht komplizierten und ausserhalb der Niederlande wenig bekannten Zusammenhänge ermöglicht hat.

Die beiden Kapitel dürften ihre Funktion als zusammenfassende Einführungen durchaus erfüllen. Sie enthalten neben den darstellenden Teilen sehr sorgfältig ausgearbeitete bibliographische Kommentare und Anmerkungen, die auch über den neuesten Forschungsstand informieren. Wo immer Lücken offengelassen werden mussten, findet man Hinweise auf Werke, die weiterführende bibliographische Orientierung bieten. *Hans R. Guggisberg, Basel*

A. J. Krailsheimer, *Armand-Jean de Rancé, Abbot of la Trappe (1626–1700). His Influence in the Cloister and the World*. Oxford, Clarendon Press, 1974. XVI + 376 S. mit 8 Tafeln. £ 7.75.

Die Familie le Bouthillier de Rancé entstammt der Angoulême. Sie kommt Ende des 16. Jahrhunderts nach Paris. Armand-Jean ist Patenkind Richelieus. Er hat noch zwei Brüder und fünf Schwestern. Ein Onkel wird Bischof von Aire, stirbt aber früh, ein anderer Bischof von Boulogne und Erzbischof von Tours (1649–1670). Armand bekommt schon als Knabe nacheinander 5 Abteien als «Kommendatarabt», darunter la Trappe. Der Name («Falle») spiegelt die topographische Lage in einer engen Waldschlucht der Normandie. Mit den Einkünften aus diesen Abteien studiert Armand-Jean an der Sorbonne. Sein Ziel ist, «Abbé am Hofe» zu werden, bis sich eine noch bessere Pfründe oder gar ein Bistum auftut. Er macht ein besseres Examen als Bossuet. 1654 erwirbt er den Doktorgrad. Er soll Koadjutor seines Erzbischof-Onkels werden. Doch Mazarin ist der von seinem Vorgänger protegierten Familie nicht hold, er verhindert die Koadjutor. Armand-Jean hat schon sehr früh Beziehungen zu Port Royal und den Jansenisten. Er besucht 1658 «sein» Kloster la Trappe erstmals. Vier Jahre später erlebt er seine «Bekehrung» im Sinne eines rigoristischen Mönchtums. Nun gibt er nacheinander seine Abtwürden von 4 Klöstern auf, nur die von la Trappe behält er bei. Um «richtiger» Mönch werden zu können, tritt er ein ins Noviziat der Zisterzienser in Perseigne. Nach diesem Jahr zieht er als «tatsächlicher» Abt nach la Trappe.

Hier führt er rigoristische Reformen durch. La Trappe wird das Ziel vieler weltlicher und geistlicher Pilger. Im Wald um la Trappe siedeln sich viele Eremiten an. Ein grosser Briefwechsel entsteht. Rancé schreibt ein klassisches Französisch. Der Autor gibt davon zahlreiche Kostproben. Im Zeitalter des raffinierten Genusses unter Ludwig XIV. wirkt der von Rancé propagierte Rigorismus anziehend. La Trappe hat Postulanten genug. Nur ein Zehntel der Bewerber kann aufgenommen werden. Viele gehörten bereits anderen Orden an. Sehr oft gibt es mit diesen Streit wegen «Abwerbung».

Drei Schwestern Rancés und eine Nichte werden auch Nonnen, zwei verheiraten sich mit Grafen. Es eröffnen sich so immer neue Korrespondenzmöglichkeiten mit «den besten Kreisen» Frankreichs. Auch mit «Damen von Welt» korrespondiert der Abt, mit Mme de Guise, einer Enkelin Heinrichs IV., mit Mme de Sablière, einer ehemaligen Hugenottin, mit Louise-Hollandine, einer Tochter des Winterkönigs, die, in Port Royal erzogen, später Äbtissin in Maubuisson wurde. Auch mit einer weiteren pfälzischen Prinzessin, der späteren Anna von

Gonzaga, deren Konversion Bossuet und Rancé gemeinsam herbeigeführt haben, besteht Korrespondenz. Hugenottenbekehrung ist überhaupt – dem Zeitgeist entsprechend – ein wichtiges Ziel der Rancéschen Aktivität. Jakob von England, für den täglich in la Trappe geteet wird, besucht einmal jährlich das strenge Waldkloster, fast jedesmal werden dann Leute seines Gefolges konvertiert. Zwei Tage noch vor Rancés Tode schwört ein Schotte ab. Manche der Nonnen, mit denen Rancé Briefe wechselt, sind Damen der High Society «mit Vergangenheit», so eine ehemalige Mätresse Gastons von Orléans, die mit ihm einen Sohn hat, und eine langjährige Favoritin Ludwigs XIV., die ihm 4 Kinder geboren hat, von denen allerdings 2 sehr jung starben.

Ein Mönch soll heilig sein, nicht gelehrt. Dieses Problem, das zuerst im Benediktinerorden und dann erneut bei Franz von Assisi auftrat, wird durch Rancé erneut aktuell. Er gerät darüber in Streit mit Mabillon. Rancé tadelt den luxuriösen Lebensstil hoher kirchlicher Würdenträger, etwa des Kardinals von Retz, und ganzer Mönchsorden. Diese werfen ihm vor, er liefere mit seinen «Enthüllungen» Munition für die Calvinisten in Genf und Holland.

Ärzte werden in la Trappe nicht zugelassen, nur Chirurgen, das sind damals ungelehrte Praktiker. Das Kloster soll für den Mönch das Grab sein. Rancé ventiliert sogar die Frage, ob Mönche Wasser trinken dürfen, wenn sie Durst haben. Den Wein gestattet er auch in Tagen der Krankheit nicht, nur den Cidre, den französischen Apfelwein. Auch das Aufsuchen des Wärmerraumes im Winter sieht Rancé nicht gern, «asketischer» sei es, wenn der Mönch die Kälte erträgt. Den Damen der Gesellschaft, die ihm auch von ihren Leibesnöten berichten, rät er ab, Badeort wie Vichy zu besuchen. Notfalls sollen sie das heilkräftige Wasser per Fuhr ins Haus kommen lassen.

Den Rigorismus hat Rancé mit den Jansenisten gemeinsam. Er ist – wie Jansen – ein Anhänger Augustins. Er hat – wie Luther – eine Lehre vom deus absconditus. Wilhelm Quesnel, der Bruder des jansenistischen Vorkämpfers Paschasius Quesnel, tritt in la Trappe als Mönch ein. Deswegen sind ihm die Jesuiten böse. Ihr Schüler Molière verulkt Rancé im «Tartuffe». Rancé verweist auf seine Unterschrift unter den Revers des Papstes, die er um des Friedens in der Kirche willen geleistet habe. Dem entspricht sein Verbot, in la Trappe über die molinistisch-jansenistischen Streitigkeiten auch nur zu diskutieren. Trotzdem will er von der jesuitischen kasuistischen Moral nichts wissen und lehnt auch die weitgehende Akkommodation in der China-Mission ab. Er gibt sich neutral, muss aber dadurch erleben, dass er von beiden Parteien befehdet wird. Seine Bücher erregten so seine Zeitgenossen, seine Briefe zirkulierten in Hunderten von Abschriften. Interessant ist auch das Verbot des Orgelspiels in la Trappe. Hier berührt sich Rancé mit Zwingli und dem Frühcalvinismus.

Diese auf eingehenden Quellenstudien beruhende Arbeit gestattet interessante Einblicke in den französischen Katholizismus des 17. Jahrhunderts.

*Wilhelm August Schulze, Mannheim*

Hansjürgen Günther, *Das Problem des Bösen in der Aufklärung*. = Europ. Hochschulschriften, 23, 43. Bern, H. Lang, 1974. 257 S. Fr. 41.40.

«Die radikale Infragestellung oder Bestreitung des Bösen durch philosophische, politische und humanwissenschaftliche Theoreme» (S. 9), die gegenwärtig im Gange ist, habe ihn veranlasst, so erklärt der Verfasser, sich der Epoche der Aufklärung zuzuwenden, einer Zeit, in der schon einmal der Versuch unternommen worden ist, «das Problem des Bösen rational und sittlich zu bewältigen» (S. 158). Aber kann es sich um das wirkliche Böse handeln, wenn der heutige Mensch der Meinung ist, auf eigene Faust mit ihm fertig zu werden, dabei eine Überzeugung sowie einen Anspruch teilend, welche ihren Ort im zuversichtlich-fortschrittsgläubigen 18. Jahrhundert hatten? Mit dieser Frage ist der Theologe auf den Plan gerufen, denn die Art, wie nicht zuletzt von seiner Seite her mit dem Problem des Bösen umgegangen wird, sei «ein Indikator für die Tragfähigkeit einer Theologie» (S. 16). So möchte denn der Verfasser neuere Versuche, «das Böse in biologische Verhaltensmuster, psychopathologische, soziologische, ökonomische oder anderweitige, rational einsichtige Zusammenhänge aufzulösen», keineswegs abschliessend und detailliert beurteilen, sondern wie die Beispiele aus dem 18. Jahrhundert nur als «Vehikel» für die eigentliche Fragestellung seiner Arbeit angesehen wissen:



Warum kommen die «Aufklärung und ihre Epigonen mit einem bestimmten Problem nicht zu Rande», obwohl sie sich einbilden, dieses «Problem bewältigt zu haben» (S. 19f.)? Die tragende These des Buches lautet infolgedessen, dass Aufklärung dort, wo sie den Eindruck verbreitet, dem Rätsel des Bösen gewachsen zu sein, auf Aufklärung über sich selber angewiesen bleibt. Ihr proton Pseudos gründet in einer folgenschweren Täuschung des cartesianischen Menschen hinsichtlich seiner Beziehung zum malum – darin, dass er «sich vom Grund seines Seins losreißt und sich zum Bezugspunkt seiner Welt macht» (S. 22) in der Meinung, das Böse begreifen zu können, während er ihm in Wahrheit gerade kraft dieses Anspruchs verfällt.

Der Verfasser konfrontiert Stimmen der «neueren Aufklärung» mit namhaften Zeugen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, ihrem Anspruch und den Gründen ihres Scheiterns. Dabei interessiert ihn vor allem die Frage, ob «die protestantische Theologie angesichts des neuen philosophischen Ansatzes die biblische und reformatorische Einsicht in die umfassende Macht des Bösen durchgehalten hat» (ebd.).

Seine Arbeit setzt mit Leibniz ein, führt über Wolff und den Vergleich der Positionen beider Philosophen zur Darstellung der Neologie, indem sie deren Neuansätze in ihrer Relevanz für das Problem des Bösen ausführlich erläutert. Ein Exkurs über Vernunft, Natur und Gewissen leitet über zu der sehr klaren Darstellung der Lehre Kants vom radikalen Bösen sowie zu einem Rückblick auf die Entwicklung von Leibniz bis Kant, in dem Ergebnisse zusammengefasst und Fragen formuliert werden, die der Verfasser im VIII. Kapitel an die biblische Überlieferung richtet. Ein Résumé in zehn Thesen sowie der Versuch, für eine theologische Beurteilung der neueren Entwicklung «aktuelle Konsequenzen» zu ziehen, beschliessen das Werk.

«Es gibt Wissen um Gut und Böse nur als Wissen contra Deum» (S. 198), so lautet die dritte der Thesen des Autors. Sie lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Dass sie nicht schriftgemäss wäre, wird man kaum behaupten können. Wie sie als einzelne, so setzt das Buch als ganzes ein Signal, einen prophetischen Kontrapunkt; es unterbricht das Selbstgespräch der Welt über die Wirklichkeit des Bösen aus der verpflichtenden Einsicht heraus, dass es theologischer «Dialektik der Aufklärung» zukomme, Aufklärung aus ihren Träumen zu reißen. Günther hat, was letztlich vom Glauben an die Rechtfertigung des Sünders zu seinem Thema zu sagen ist, ebenso mutig wie lehrreich in gedanklich wie sprachlich vorbildlicher Klarheit zum Ausdruck gebracht. Leider fragt er nicht, warum das verborgene Böse eine Aufklärung fördert, die vorgibt, das Böse begriffen zu haben. Möglicherweise wäre er sonst in seiner Einschätzung der neueren Aufklärung differenzierter verfahren. Schwerlich wird man allen ihren Repräsentanten eine trügerische Selbstgewissheit unterstellen dürfen, vielmehr damit rechnen müssen, dass zumindest einige von ihnen des «Problems» des Bösen gegen die Suggestion der positiven Vernunft neu innegeworden sind, indem sie mit ihm zu kämpfen begonnen haben: nicht obwohl, sondern weil sie darum wissen, dass von seiner Macht nur der Deus iustificans zu befreien vermag.

Dietrich Braun, Berlin

Annemarie Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. = Symposion. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von M. Müller, B. Welte, E. Wolf, 47. Freiburg, Karl Alber, 1974. 340 S.

Wenn auch am entscheidenden Einfluss Martin Heideggers auf die zeitgenössische Theologie nicht gezweifelt werden kann, so hält es doch schwer, den für das christliche Denken wesentlichen Impuls auf einen Nenner zu bringen. Annemarie Gethmann-Siefert macht es sich in der vorliegenden Untersuchung zum Anliegen, die nicht widerspruchsfreien Äusserungen des Philosophen in einen recht konsequent gezeichneten Denkweg zu integrieren, um dann die unterschiedlichen Heideggerrezeptionen der Theologie – dies macht die Hälfte der Darstellung aus – minuziös nachzuzeichnen. In einem Schlussteil werden die sich aufdrängenden Weiterführungen jener Philosophie vorgeschlagen.

Eine zu Anfang aufgestellte Alternative bestimmt die Grundabsicht, welche alle ausführlichen Einzelanalysen durchzieht: Entweder treffen sich Philosophie und Theologie inhaltlich, so dass

Sein und Gott platonisch ineinandergesetzt werden können – oder dann legt die Philosophie bezüglich der theologisch-positiven Wahrheit die Geltung des Glaubensdenkens, d.h. die Wissenschaftlichkeit der Theologie frei (S. 11).

Von Schelling herkommend, welcher im Gegensatz zu Hegel der Religion ein ekstatisches Überschreiten der Philosophie zuschreibt, und ebenso vom Neukantianismus, in welchem nach dem transzendentalen Grund des religiösen Faktums gefragt wird, entwickelt Heidegger nun eine Fundamentalontologie, welche die religiöse Frage einbezieht, aber nicht in ihr notwendig gipfelt. Diese «Auslegung des Daseins als Fundament einer Ontologie der Geschichte» (S. 41), wie sie in «Sein und Zeit» entwickelt wird, kann als Reflexion für die Theologie fruchtbar gemacht werden, die ihrerseits die Transzendenz des Daseins als Glaube versteht, sich aber nicht als eine zweite weltanschauliche Position «neben» die Philosophie stellen kann. So gilt: «Theologie ist als historische Wissenschaft verwiesen auf die Hermeneutik der Geschichtlichkeit des Daseins, die ihr den unthematisch mitgesetzten Seinsentwurf und die von daher gegebene Bestimmtheit ihrer vorwissenschaftlich gewonnenen Grundbegriffe erschliesst» (S. 52–53).

Mit der «Kehre», in welcher «anscheinend der Abbruch der Gesprächsbereitschaft der Philosophie Heideggers mit der christlichen Theologie» (S. 66) liegt, wendet sich der Denker zur Frage «nach dem Sinn von Sein, der über sich hinausfragt auf ein im ursprünglichen Ansatz der Seinsfrage in der Seinsverfassung des Daseins noch nicht erschöpftes Ziel» (S. 69). Dieses Darüberhinaus bedeutet auch ein Hinter-sich-Lassen der Ontologie, wie es in der Philosophiegeschichte durch die Destruktion der Metaphysik bei Nietzsche vorgezeichnet ist. Weil die Philosophie in zu enger Verbindung mit der Theologie eine bestimmte Antwort auf die Seinsfrage gab und so die ontologische Differenz übersah, musste sie der metaphysischen Selbstvergessenheit anheimfallen. Dieser geschichtlich unausweichliche Nihilismus, theologisch als «Tod Gottes» (Nietzsche) oder «Fehl Gottes» (Hölderlin) gedeutet, bezeichnet jedoch nicht das Ende des Philosophierens. Er macht den Weg frei für eine neue Erfahrung der vorgängigen Einheit von Sein und Dasein. Diese Erkenntnis kommt in der Dichtung «zur Sprache», so dass sich Heidegger in einer dritten Phase, geleitet durch die dichterische Erfahrung Hölderlins, die Sprache als Hermeneutin des Sinnes von Sein im Dasein darstellen kann.

Zusammenfassend kann das Verhältnis von Philosophie und Theologie nur bestimmt werden, wenn man alle Anliegen Heideggers in einem ernst nimmt: «Heideggers Topologie des Seins als Analytik der Erfahrbarkeit Gottes in Geschichte, die Behauptung der Unvereinbarkeit von Glauben und Denken und die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie im Sinn einer *analogia proportionalitatis*» (S. 129).

Die theologische Heideggerrezeption muss sich nun insgesamt den Vorwurf gefallen lassen, dass sie diese Synthese kaum angestrebt hat. Rudolf Bultmann, der sich der Analyse in «Sein und Zeit» anschliesst, verfällt der Kritik, die Unvereinbarkeit zu wenig bedacht zu haben und so die Gnade durch die Bindung an die Daseinsanalyse Heideggers ihrer Ursprünglichkeit zu berauben. Heinrich Ott, welcher bei der «Kehre» ansetzt, trifft der Einwand, durch die Übernahme der *analogia proportionalitatis* Philosophie und Theologie zu sehr zu parallelisieren.

Die ganze Aufarbeitung der heutigen Theologie im zweiten Teil wirkt in ihrer Ausführlichkeit manchmal ziemlich uferlos – schliesslich ist die Theologie nicht nur als eine Auseinandersetzung mit Heidegger zu verstehen – und täuscht über eine grundsätzliche Befragung dieses Philosophen hinweg; denn die Verfasserin scheint – und dies lässt die anfangs erwähnte Alternative erkennen, welche eine unzulässige Simplifizierung des philosophischen Grundproblems anzeigt – doch «transzendental» mit «transzendent» zu verwechseln und die «Gleichsetzung» von Sein und Gott univok zu deuten.

In der Fortbestimmung des Heideggerschen Ansatzes, dem von Martin Buber eine «monologische Struktur» vorgeworfen wird, erweitert die Verfasserin in Anlehnung an die dialogische Philosophie (M. Buber), die politische Theologie (J. B. Metz) und die kritische Philosophie (J. Habermas) die Frage Heideggers nach dem Apriori des Daseins. Wenn man die Grundforderung dieser Studie beachtet, aus der Philosophie Heideggers nicht nur einzelne Elemente herauszupflücken, sondern sein ganzes Denken als einen *Weg* versteht, der sich in *Sprache* artikuliert, dann wird diese Bestimmung fruchtbar für das nie zu Ende kommende Gespräch zwischen Philosophie und Theologie sein.

Paul Gürtler, Arlesheim, Kt. Baselland

Klaus Bümlein, *Mündige und Schuldige Welt. Überlegungen zum christlichen Verständnis von Schuld und Mündigkeit im Gespräch mit P. Tillich und K. Rahner.* = Forsch. z. syst. u. ökumen. Theol., 30. Göttingen, Vandenhoeck, 1974. 155 S. DM 28.–.

Das Buch fragt nach der Bedeutung von Schuld und Sünde in einer Welt, welche für sich entschieden ihre Mündigkeit beansprucht. D. Bonhoeffer hatte in seinen späten Briefen den Begriff der Mündigkeit in die theologische Diskussion gebracht, der daraufhin die Runde machte. Der Verfasser ermittelt nun aber nicht diesen Begriff im Rahmen der genugsam bekannten Verschwommenheit bei den verschiedenen Ausdeutungen, sondern ganz präzise an den Tendenzen, die bei A. Camus und E. Bloch festzustellen sind. Er hebt hervor, dass es sich bei Camus um die Humanität vor der Erfahrung des Absurden und bei Bloch um die Humanität eines progressiven Sozialismus handelt, wenn dort von Mündigkeit gesprochen wird. Indessen ist eine solche Mündigkeit dann ohne die Sünde zu verstehen? Wie lässt sie sich in diesen Beispielen begreifen?

Dem philosophischen Ansatz gegenüber wird bei P. Tillich und K. Rahner nach der theologischen Deutung der Sünde und Schuld gefragt, welche mit den Tendenzen jener philosophisch begriffenen Mündigkeit das Gespräch aufnehmen könnte. Oder anders gesagt: Bümlein versucht den Beitrag zu ermitteln, «den Rahner und Tillich für die Frage nach einer verantwortlichen Deutung von 'Sünde innerhalb mündiger Welt' leisten können» (S. 15). Aus diesem doppelten Ansatz erstrebt der Verfasser abschliessend insofern eine Synthese, als er der Sünde wieder einen Stellenwert in der Diskussion über die mündige Welt einräumen und somit der Mündigkeit selbst ein christliches Fundament vermitteln will.

Die Fragestellung ist heute wiederum wichtig, nachdem manche Theologen in den letzten Jahren mit dem Phänomen der Sünde und Schuld überhaupt nichts mehr anzufangen wussten. Gut ist der interkonfessionelle Ansatz Bümleins, der Tillich und Rahner nicht kontrovers, sondern in ihrem gemeinsamen Beitrag zur Frage nach Mündigkeit und Schuld darstellt. Mit Dankbarkeit verfolgt man auch die gewissenhafte Auseinandersetzung des Theologen mit der Philosophie. Es scheint, dass der Verfasser mit Hand anlegt, um den Stein des Sündenbegriffes wieder ins Rollen zu bringen, ohne den nun einmal christliche Theologie nicht gut konzipiert werden kann. Klaus Otte, Arisdorf, Kt. Baselland

Walter Kasper, *Jesus der Christus.* Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1974. 332 S. DM 29.–.

«Eine Besinnung auf die Christologie stellt den heute geforderten Dienst dar, den die Theologie... der heutigen Gesellschaft und Kirche zu deren Identitätsfindung leisten kann» (S. 15). Dieser Satz gibt in seinen verschiedenen Akzenten das christologische Programm des Tübinger Systematikers wieder, wie es in seiner Vorlesungsarbeit der letzten zehn Jahre entwickelt wurde. Im Bekenntnis zu Jesus dem Christus ist sowohl die Identität wie auch die Relevanz christlicher Theologie begründet. Ihren «Sitz im Leben» bestimmt Kasper im Spannungsfeld des Rückblicks auf dieses fundamentum fidei und des Ausblicks auf aktuelle Aufgaben der Christen in Kirche und Gesellschaft heute.

Methodischer Ausgangspunkt ist die «Phänomenologie des Christusglaubens, wie er konkret in den christlichen Kirchen geglaubt, gelebt, verkündet und praktiziert wird» (S. 30); Inhalt und Norm sind «Geschichte und Geschick Jesu» (S. 43).

Dieser Geschichte ist der mittlere Teil des Buches gewidmet. Kasper verfährt in zwei Schritten. Er geht vom «irdischen Jesus» aus, schildert ausführlich sein Auftreten, seine Botschaft, seine Wunder, seinen Anspruch und seinen Tod. Der zweite Gedankengang gilt dem auferweckten und erhöhten Christus. Die beiden Schritte sind biblisch-theologisch – und systematisch – zu unterscheiden, aber nie voneinander zu trennen. Es besteht eine «sachliche Kontinuität im Bekenntnis der vor- und nachösterlichen Zeit» und auch eine «soziologische Kontinuität zwischen vor- und nachösterlichem Jüngerkreis» (S. 122).

Der Gedanke der wesentlichen Kontinuität beherrscht auch den Übergang zum dritten Teil des Buches, in welchem sich Kasper mit dogmengeschichtlichem Ringen der Kirche befasst. Er tut dies durchaus kritisch: Verfremdungen, welche das christologische Bekenntnis auf dem Weg zum christologischen Dogma und darüber hinaus durchmachen musste, sind mannigfaltig und bedenklich; der Vorwurf der Hellenisierung ist nicht aus der Luft gegriffen. Doch wird das Wesentliche des biblischen Ansatzes in der Dogmengeschichte erstaunlich klar bewahrt. Dies gilt besonders auch vom Chalcedonense – nur dass es heute geboten ist, das Dogma nicht zu repetieren, sondern im zeitgenössischen Kontext neu zu interpretieren.

Kasper bietet ein Beispiel dafür vor allem in seiner Auslegung der «hypostatischen Union» und der beiden «Naturen» Christi (S. 290f.). Er versucht, die metaphysische Begrifflichkeit des christologischen Dogmas von der neutestamentlichen Geschichte her und im Blick auf die geistige Situation der Zeit, für welche die Sehnsucht nach Freiheit zum epochalen Thema wird, in Bewegung zu bringen – was konkret heisst: sie zu personalisieren. Nicht das Verhältnis von Naturen, wohl aber Beziehung zwischen Gott und Jesus ist das entscheidende Thema des Neuen Testaments. Dabei ist dann tatsächlich die personale Identität des Vaters mit dem Sohn im Sinne des Dogmas auszusagen, aber eben nicht statisch, sondern als personal-dramatisches Geschehen, konkret: als wesentliche Entsprechung zwischen der Liebe des Vaters und dem Gehorsam des Sohnes im Heiligen Geist. Die Formel «im Heiligen Geist» ist hier nicht bloss als ein Zusatz aus trinitarischer Pflichtübung zu verstehen, sondern als theologische Präzisierung mit aktuellen Folgen: erst eine Christologie in eschatologischer Perspektive erlaubt es, die Einmaligkeit und die Universalität miteinander zu vermitteln – und also die Kirche im Sinne der radikalen Proexistenz Christi auf die Nöte ihrer Welt auszurichten.

Dieses Buch ist ein gutes Beispiel katholischer Vermittlungstheologie im positiven Sinne des Wortes. Immer wieder bemüht sich Kasper um Aufweis dialektischer Kontinuität, um Abbau von falschen Alternativen, um theologische Vermittlung. So etwa in dem bereits erwähnten Schrift- und Traditionsverständnis; aber auch philosophisch im Versuch, metaphysische und geschichtliche, ontologische und funktionale Denkweisen zu verbinden; dogmatisch im Streben, Person und Werk Christi aufeinander zu beziehen; christologisch in der Weigerung, sich einseitig auf eine «Christologie von unten» bzw. «von oben» festzulegen (vgl. dazu S. 293); ethisch im Meiden der Alternative zwischen Individual- und Sozialethik (obwohl die sozialetische Dimension im Buche etwas zu kurz kommt). Dieser Grundzug des Buches bedeutet keine theologische Konturlosigkeit oder Kompromissfreudigkeit, sondern vielmehr Wissen um die «bewegte Mitte» der biblischen Überlieferung (S. 152) und um die dynamisch-transzendierende «Mitte» unseres Menschseins (S. 292). Diesem Sachverhalt ist theologisch verbindlich, aber ohne simplifizierende «falsche Alternativen» Rechnung zu tragen. Dies ist heute eine aktuelle Aufgabe. Wer einsieht, wie sehr wir in der zeitgenössischen Theologie unter «falschen Alternativen» leiden und wie dadurch Theologie und Kirche von ihrer zentralen Aufgabe abgelenkt werden, der wird einen auf diese Weise konzipierten und überzeugend durchgeführten christologischen Entwurf hilfreich finden.

Jan Milič Lochman, Basel

Walter Heitler, *Die Natur und das Göttliche*. Zug, Klett & Balmer, 1974. 136 S. Fr. 13.80.

Vielerorts beobachten wir heute, wie junge Theologen und auch junge Mediziner unter dem Schlagwort «Reform» dazu angeleitet werden, sich sowohl in die Soziologie als auch in die Psychoanalyse zu vertiefen. Unter solch intendierender Beschäftigung lässt das Gehör für die Fragen der einzelnen Naturwissenschaften an die Theologie nach. Ende der zwanziger Jahre beschäftigten sich junge Theologen mit dem anspruchsvollen Werk von Bernhard Bavink «Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften»; sie erfuhren von deren Fragen bei Arthur Titius (Natur und Gott, 946 S.), bei Karl Heim, bei Horst Stephan u.a.m.; sie freuten sich über das Ansehen, das ihr Systematiker Karl Girgensohn in naturwissenschaftlichen Kreisen genoss. Wenn sie sich dann auch mit Soziologie beschäftigten und über Psychoanalyse viel wissen mussten – sie konnte in Praktischer Theologie geprüft werden –, dann geschah dies unverkrampft. Diese geschichtliche Besinnung ist notwendig, um das vorliegende Buch des Ordinarius für theoretische Physik, W. Heitler, richtig einzuordnen und seine Bedeutung für den heutigen Theologen zu erkennen. Der Verfasser weist mit Recht darauf hin, dass der wissenschaftlich geprägte Mensch durch «das Wissen um die Welt des Geistes, die auf Göttliches weist, die Harmonie in seiner Gesamtexistenz nach und nach» wieder geschenkt erhalten kann, «die er so dringend braucht – im Gegensatz zu der... Wissenschaft-Religion-Schizophrenie oder der fachwissenschaftlichen Horizontverengung». Hier gelangt die theoretische Physik in die Nähe einer neutestamentlichen Aussage, die seitens der Theologie in ihrer vollen Bedeutung oft verkannt worden ist: Röm. 8, 16. 17. – Dass der Verfasser mit Diabologenem rechnet, kann nicht nur dem Theologen, sondern auch dem Arzt zu denken geben. Dem Satz allerdings «Auch wissenschaftliche Erkenntnis beruht auf Intuition» muss widersprochen werden. Für den naturwissenschaftlichen Arzt ist Intuition nichts anderes als die sublimierteste Form umfassenden Wissens. Dies scheint mir eine Konstante für alle Wissenschaften zu sein.

Heitler schreibt mit grosser Behutsamkeit so, dass ihn der denkende Angehörige jeder Fakultät verstehen kann. Kapitel I über die Mathematik ist der beste Beweis dafür. Wie die Bedeutung von Leibniz für das Christentum beschrieben wird, kann trotz aller Kürze zur theologischen Wissenspflicht gerechnet werden. Ich würde vorschlagen hinzuzufügen, wie Leibniz dem chinesischen Volke wegen dessen mathematischer Begabung die christliche Schöpfungslehre mit Hilfe der Dyadik (Dualsystem, das für alles Rechnen nur die Zahlen 0 und 1 kennt) verständlich machen wollte. Nicht minder anregend sind die weiteren Kapitel bei Heitler: «Das Leblose», «Das Lebendige und seine Gestalt», «Nerven und Gefühle», «Der Geist und der Mensch», «Schöpfung und Entwicklung», «Der verklärte Leib». Die auch für den Theologen verstehbare Sprache, die nichts Wissenschaftliches auf dem Altar der Didaktik opfert, macht dies Buch empfehlenswert. Hier wird eine schleichende Krankheit unserer Theologie zu heilen versucht, die ich als *horror concreti* diagnostiziert habe. Zu diesem *concretum* rechnet der Ordinarius für theoretische Physik auch den auferstandenen Christus. *Hans Gödan, Lemgo*

August Strobel (Hrsg.), *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind? Eine Ringvorlesung der Augustana-Hochschule Neuendettelsau*. Stuttgart, Calwer Verl., 1974. 176 S. DM 12.80.

Allein der Titel dieser Ringvorlesung lässt manchen Christen aufatmen, denn hier wird nicht von vornherein kapituliert, und der Tod wird nicht, wie es Mode geworden ist, als «natürlich» und als «kosmisches Gesetz» vorgestellt. Diese acht Vorlesungen, so verschieden ihr Ausgangspunkt jeweils ist, gehören nicht nur in die Hand des Seelsorgers, sondern zum Beispiel durch Vermittlung der Krankenhauseelsorger in die Ärzdebücherei. Sie bieten eine gute Grundlage zu gemeinsamen Aussprachen. Zu diesem Zweck sowohl als auch zur persönlichen Weiterarbeit müsste in einer zweiten Auflage die nach jeder Vorlesung angegebene Literatur revidiert und ergänzt werden. Die Vorlesungen selbst ergeben einen guten Weitblick. Es geht um «Die Begegnung mit Sterben und Tod in der Literatur der Gegenwart» (Angermeyer), «Der Tod unter dem Aspekt der Hoffnung» (W. Andersen), «... Religiöses Primitivverhalten angesichts des Todes» (H. Wagner), «Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod» (H. D. Preuss), «Der Tod Jesu und das Sterben des Menschen...» (A. Strobel), «... Frömmigkeitgeschichtliche Erwägungen» (F. W. Kantzenbach), «... Die Aufgabe der christlichen Theologie in einer gefährdeten Welt» (H. Schwarz), «Die Antwort christlichen Glaubens und Hoffens auf das Rätsel des Todes» (E. Ellwein †).

Wer wie der Rezensent als Theologe, als Psychologe und als Naturwissenschaftler und Mediziner den Kampf gegen den Tod in Wort und Schrift als Auftrag Christi geführt und dargestellt hat, wird manches in dem vorliegenden Buch anders sehen. In dieser Besprechung geht es jedoch darum zu zeigen, dass in der modernen Theologie dem Tod nicht nur mit Sterbekunst begegnet wird, sondern mit der Kraft biblischer Realität. Dafür bieten diese Vorlesungen viele Beispiele, aus denen ich hier nur einige bringen kann.

Dass Preuss nicht Ps. 90 wählte, sondern Ps. 88, gibt die Möglichkeit, die in Altisrael gesehene Grenze zwischen Gott und Mensch einerseits und dem Tod andererseits zu ziehen, auf die Albrecht Alt und Gottfried Quell schon deutlich hingewiesen haben. Wohl glaubt der Beter zu wissen: «Auf mir lastet dein Grimm» (V. 8). Aber da er betet, glaubt er, dass dieser Grimm weichen wird. Ich verweise auf Christus, dessen Grimm umgekehrt auf Krankheit und Tod lastet (Luther-Übers.). Es ist ein Geschenk, dass dies Buch dies sieht und artikuliert.

Dies erfährt der Leser auch dort, wo *expressis verbis* (Angermeyer) oder umschrieben der Tod als «der letzte Feind, der vernichtet wird» (1. Kor. 15, 26), genannt ist. Es ist erwähnenswert, dass auch auf Hebr. 2, 15 verwiesen wird, wonach Christus die befreite, «die durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein mussten». Andersen ruft ins Bewusstsein zurück, dass Paulus den Tod als Folge der Sünde erkennt, überlässt dem Leser aber die logische Folgerung, dass somit der Tod auch nachträglich nicht als zur Schöpfung gehörend, als «natürlich» gesehen wird (Röm. 5, 12ff.). Bei Röm. 6, 23 ist leider nur der erste Teil zitiert («Der Tod ist der Sünde Sold»), nicht aber der zweite, entscheidende in seiner Endgültigkeit gesehen. Ellwein sah ihn (S. 161), deutete ihn aber jenseitig. «Sold» jedoch ist *opsōnia* (Urtext) und bedeutet die in kleinen Raten ausgezahlte Löhnung des Soldaten. Ihr stellt Paulus die Beendigung dieses Zahlungssystems gegenüber: das *chárisma* Gottes. Charisma bedeutete auch

das einmalige reiche Gnadengeschenk des obersten Kriegsherrn; in unserem Fall ist es das «ewige» Leben. Und dieses unübertreffbare Gnadengeschenk ist bereits uns gegeben. Im Jahrhundert der Reformation war man sich dieser Tatsache noch bewusst: «Nun schliesst er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis...» Der Tod bleibt draussen. Es gibt kein «mysterium mortis» mehr, sondern nur exakte Abwehr. Strobel dagegen meint: «Es gilt offenbar auch gerade vom Neuen Testament her: 'Der Tod ist die letzte Hingabe, die vom Menschen gefordert wird' (A. Jores).» Jores ist Kliniker; aber diese Diagnose ist falsch, da sie nicht die Heilung zum Ziele hat. Im übrigen gibt es zahlreiche Kliniker und Naturwissenschaftler, die am Tod zu zweifeln beginnen und nach dem suchen, was im N.T. offenbar ist. Sie haben zu ahnen begonnen, worauf ich 1958 schon hinwies, dass der Tod endlich ist, dass *er* sterblich ist und nicht wir. Sie kamen durch exakte Schlussfolgerungen darauf und fragen nun die Theologie.

Das vorliegende Buch gibt manch grosse Hilfe, auch wenn wir immer wieder auf einen horror concreti stossen. Doch soll nicht übersehen werden, dass von einer Theologie die Rede ist, die zeigt, dass der Mensch ein «wahrer Agent» des geschichtlichen Fortschritts werden kann (Schwarz).

Hans Gödan, Lemgo

Erich Feifel u.a., *Handbuch der Religionspädagogik, 3. Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung*. Gütersloh, G. Mohn, & Zürich, Benziger, 1975. 482 S. DM 56.–.

Dass der dritte, abschliessende Band des Handbuches (Teile 6–9)<sup>1</sup> unter das Thema «Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung» gestellt wird, sollte jeden Praktiker aufhorchen lassen. Die abschliessenden Teile gliedern sich wie folgt: «Bildung und Erziehung als Aufgabe der Kirche» (Teil 6), «Religionspädagogik der Sakramente, des Gottesdienstes und der Spiritualität» (Teil 7), «Erziehungs- und Bildungsbereiche in kirchlicher Verantwortung» (Teil 8) und «Religionspädagogische Aufgaben in besonderen Lebenslagen» (Teil 9). Das Handbuch hält, was es verspricht, ein Handbuch der Religionspädagogik zu sein. Religionspädagogik wird zu einer umfassenden Kategorie. Es ist für einen Pädagogen eine Wohltat zu sehen, dass in dem eigentlich praktischen Band des Handbuches die Theologie nicht mehr als zweifelsfreie Norm in einen empirischen Bereich einbricht, sondern dass die «Sozialgestalt der Kirche» und damit auch ihre pädagogische Dimension voll anerkannt wird. Christlicher Glaube kann jetzt mit gutem Gewissen auch als Lernprozess verstanden werden, der in verschiedensten Bereichen Gestalt annimmt: Ökumene, Gottesdienst, Sakramente, Religionsunterricht, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Politik, Sozialarbeit, Massenmedien. Der dritte Band ist der einheitlichste von allen, trotz der Fülle der darin aufgewiesenen Perspektiven. Er ist – nicht zuletzt seiner leichten Lesbarkeit wegen – allen im Kirchendienst Tätigen sehr zu empfehlen.

Otto Wullschleger, Aarburg

Dieter Stoodt, *Religionsunterricht als Interaktion. Grundsätze und Materialien zum evangelischen Religionsunterricht der Sekundarstufe*, 1. Düsseldorf, Pro Schule, 1975. 140 S.

Dieses handliche, flexible Bändchen sollte zum Vademecum all derer werden, die mit Religionsunterricht von Jugendlichen zu tun haben, darunter auch Pfarrer, die Konfirmandenunterricht erteilen. In übersichtlicher und knapper Form führt Stoodt an sein therapeutisches, sozialisationsbegleitendes Konzept heran, das er dann in 35 alphabetisch geordneten «religiösen Problem- und Handlungsfeldern» (Alleinsein, Angst, Beten, Dienen, Gehorsam, Kirche, Sexualität, Tod etc.) curricular auszuweisen versucht. Aufgrund der emanzipativ verstandenen «Lebenspraxis Jesu» (= «biblische Qualität») ergibt sich eine vierfache Hilfeleistung: Hilfe zur Selbstfindung, zur Solidarisierung, zu stellvertretendem Handeln, zu alternativischem Denken. Nach diesen Prinzipien sind die Problem- und Handlungsfelder gestaltet. Immer auf der linken Seite steht eine knappe inhaltliche Skizze, rechts daneben ein Lernplanungsschema mit situativen Aspekten, Lehrabsichten und erwarteten Resultaten (Lernzielen). Der Zusammenhang der inhaltlichen Skizzen mit der christologischen Grundintention ist m.E. zu wenig ersichtlich, was sich auf das sonst sehr instruktive Lernplanungsschema auswirkt und zu Rückfragen an das Religionsverständnis und die Christologie des Konzeptes herausfordert. Jedes Feedback ist dem Autor willkommen.

Otto Wullschleger, Aarburg

<sup>1</sup> Zu den Teilen 1–5 Rezension in Theol. Zeitschr. 32 (1976), S. 48–50.