

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **46 (1990)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

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.e-periodica.ch>

Rezensionen

R. J. Coggins, *Introducing the Old Testament*, The Oxford Bible Series, Oxford University Press, Oxford 1990. XI + 165 S., £ 8.95 (Paperback).

«Study of the Old Testament has long been dominated by what is sometimes called the ‹historical-critical method› . . . In recent years people have asked whether this approach is the only proper one, and whether there may not be alternative understandings which are equally valid» (Umschlagrückseite).

In zehn Kapiteln, die durchweg als Frage formuliert sind («What kind of society was Israel?») führt der Verfasser – er ist Senior Lecturer in Old Testament Studies am King's College in London – den Leser, auch den mit dem AT nicht vertrauten, in geschickter Weise an für das Verständnis des ATs wichtige Fragestellungen heran, indem er herkömmliche wie neuere Methoden und Ansätze vermittelnd in seine Darstellung einbringt. Dazu zwei Beispiele:

Die Frage nach der Gestalt der altisraelitischen Gesellschaft wird nach der Präsentation der geläufigen Erklärungsmodelle vor allem unter Beizug verschiedener soziologischer Fragestellungen und ihrer vorläufigen Ergebnisse angegangen. Es zeigt sich dabei: das von der Bibel gezeichnete Bild von Israels Einzigartigkeit «must be drastically narrowed down» (59). Der Verfasser hält für möglich, dass der Ursprung Israels, da «there is no reference to Israel in any non-biblical text as a group or society living anywhere other than in Canaan» (63), in einer Erhebung einer unterdrückten Unterklasse gegen ihre Beherrscher zu sehen ist («peasant's revolt»). Allerdings warnt er vor einer verkürzten und unmittelbaren Anwendung soziologischer Methoden auf die Bibel, da die von ihr vermittelte Überlieferung vorwiegend religiös geprägt und deshalb unvollständig ist.

Im instruktiven anthropologischen Kapitel zeichnet der Autor nicht, wie vielleicht zu erwarten, die Grundlinien einer alttestamentlichen Anthropologie, sondern wendet sein Interesse verschiedenen älteren und neueren Methoden aus dem Bereich der Anthropologie zu, die auf das AT angewendet wurden und werden. Eingegangen wird auf die vergleichende Anthropologie («comparative method»), die in ihrer Vorgehensweise der Ethnologie entspricht, ferner auf die Zugänge mit Hilfe der Vorstellungen von Tabu, Opferkult und Heiligkeit, schliesslich auf die strukturalistische Anthropologie mit ihren Grundstrukturen von der «idea of binary oppositions» (91) und den «rites de passages» (ebd.) als «fundamental change of status» (ebd.). Kennzeichnend für die neueren Ansätze ist «the shift away from primarily historical concerns» (97) hin zur Aufdeckung für Gesellschaft und Literatur konstitutiver «structural similarities» (95).

Die Einführung behandelt ferner den Beitrag der Archäologie zum Verständnis biblischer Texte, deren Verhältnis zur literarischen Beschäftigung mit der Bibel der Verfasser im übrigen als eine stets «uneasy one» (53) sieht, weiter die «liberation theology», für die das AT vor allem als Buch der Befreiung gilt (wichtig dazu der Hinweis des Verfassers, dass die Standpunkte zum Thema Befreiung innerhalb des ATs stark auseinandergehen!), die Anfragen und Einsichten der «women studies», alte und neue Literarkritik («literary criticism: new style») und stellt schliesslich die Frage nach Art und Besonderheit («distinctiveness») der altisraelitischen Religion, auf die die «capacity for self-criticism» (140) der Propheten hinweisen mag. Als Abschluss skizziert der Autor anhand von vier Aussagereihen die Grundstruktur einer möglichen alttestamentlichen Theologie.

Eine ausgewählte Bibliographie, ein Bibelstellenregister und ein Stichwortverzeichnis beschliessen den ansprechenden Band, der durch die Weise besticht, mit der der Methodenpluralismus in der gegenwärtigen alttestamentlichen Wissenschaft einem breiteren Publikum leicht verständlich vermittelt wird.

Martin Keller, Basel

Ruth Scoralick, *Trishagion und Gottesherrschaft: Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten*, Stuttgarter Bibelstudien 138, Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk) 1989. 124 S.

Der 99. Psalm gehört nicht zu den vielbeachteten unter den Psalmen. Ruth Scoralick kommt das Verdienst zu, diesen Psalm in seiner Eigenheit neu zu würdigen und ihn nicht einfach unter der gattungsgeschichtlichen Kategorie der Jahwe-König-Psalmen zu betrachten.

In fünf Kapiteln versucht sie die theologische Aussage dieses Psalms zu entwickeln. Drei Kapitel sind der Einzelexegese der 9 Verse gewidmet entsprechend der von ihr eruierten dreiteiligen Struktur von Ps 99 (VV. 1–3/4–5/6–9). Die Gesamtstruktur des Psalms eruiert sie in einem eigenen Kapitel (II). Den Abschluss der Studie (Kapitel V) bilden traditions- bzw. rezeptionsgeschichtliche Überlegungen, deren Stossrichtung im Untertitel der Schrift angezeigt ist.

Die exegetische Arbeit wird in der Diskussion mit andern Verstehensansätzen dieses Psalms entfaltet. Abgesehen von den gängigen Kommentaren setzt sie sich namentlich mit den beiden Arbeiten von E. Lipinski (*La Royauté de Yahwé dans la Poésie et le Culte de l'Ancien Israel*, VVAW.L XXVII 55, 1965) und J. Jeremias (*Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141, 1987) ausführlich auseinander.

Die Interpretation des ersten Psalmverses wirft mehrere Fragen auf und ist vorentscheidend für das Gesamtverständnis des Psalmes. Diesem Umstand trägt die Autorin Rechnung und bietet eine umfangreiche Diskussion der strittigen Probleme. Auf behutsame Weise versucht sie sich dem Verständnis des Verses zu nähern, wobei sie der methodische Grundsatz leitet, dem Kontext (in diesem Fall besonders V. 2 und V. 3) gegenüber aussertextlichen Erklärungen den Primat zuzugestehen. Sie plädiert u. a. für ein duratives Verständnis der eröffnenden Wendung *JHWH mlk* («Jahwe ist König»), interpretiert *šb krwbjm* als (titulares) zweites Subjekt und bevorzugt die Lesung der Präformativkonjugationen (VV. 1 und 3) in jussivischem bzw. optativischem Sinn. Wenn auch kanaanäische Elemente in die Phraseologie der ersten Psalmeneinheit (VV. 1–3) eingeflossen sein mögen, so wird mit der Jahwetitulatur (V. 1) nicht an einen Wettergott erinnert noch steht eine Chaoskampfthematik im Hintergrund, sondern der Abschnitt hat nach ihr seinen Ort in der Zionstheologie: Jahwes universale Königsherrschaft wird gepriesen, dabei ist eine Affinität zum Völkerwallfahrt-Motiv durchaus möglich. «Jahwe herrscht zwar als universaler König, es bleibt jedoch noch etwas zu wünschen übrig: das ist die universale <Tatsache> in ihrer Anerkennung.» (50) Das Erzittern der Völker als Reaktion auf die Kunde von Jahwe fasst R. Scoralick mit F. Delitzsch als «Zittern zum Heil». Zusammen mit den Adjektiven von V. 2 und dem (die Einheit) abschliessenden *qdwš hw'* wird der Grundton, auf den der Psalm gestimmt ist, hörbar: «das Heilige als mysterium tremendum und fascinosum» (52, vgl. R. Ottos berühmtes Diktum).

Die Strukturbestimmung des Psalms, die sie nach der Erörterung der ersten Einheit einschreibt, fusst u. a. auf Beobachtungen von Wortwiederholungen, namentlich dem dreimaligen refrainartigen, je eine Einheit abschliessenden «heilig» (VV. 3.5.9). Das Verhältnis der drei strukturellen Einheiten wird so bestimmt, dass V. 1–3 als «Einleitung», als «Keimzelle» in den beiden Strophen des Psalmes (VV. 4–5/6–9) zur Entfaltung kommt. Der Psalm erweist sich also stilistisch durchgängig geprägt mit einem planmässigen Aufbau, ist also einheitlich.

Innerhalb der Strophe V. 4–5 bildet 4a die *crux interpretum*, die zuletzt auf die Alternative hinausläuft, ob menschliches oder göttliches Königtum gemeint sei. R. Scoralick plädiert für das zweite und führt als Kriterium u. a. die «Jahwezentriertheit» des Psalms (je 7 × erscheint der Jahwenamen und das ihn substituierende Personalpronomen) und die chiastische Struktur *JHWH mlk* (1a) – *mlk* (4a, 1. Strophe) *šm* (= Jahwe; 6a, 2. Strophe) an.

In der Schluss-Strophe (VV. 6–9) wird auf geschichtliche Traditionen Israels Bezug genommen. Damit wird die Huldigung des Jahwe-Namens mit seinem Wirken in der Geschichte

verknüpft. V. 8 reminisiert dabei an die geläufige Bekenntnisformulierung Ex 34,5ff. In V. 6 ist namentlich die Zusammenstellung der Namen Mose, Aaron und Samuel und die (strittige) Zurechnung von Mose unter die Priester auffallend und alttestamentlich singulär. Von der Parallele Jer 15,1 her will R. Scoralick die Fürbittfunktion der drei Gestalten nicht ausschließen, rückt aber «die generelle Umschreibung eines Verhältnisses der Nähe» (96) zu Jahwe hin in den Vordergrund. Mit der Aufnahme des Wolkensäule-Motivs dürfte auf verschiedene Momente angespielt sein (Führung, Sinaioffenbarung, Sprechen Jahwes aus der Wolke) und in poetischer Diktion das (wiederholte) Offenbarungsreden Jahwes bezeichnet sein. Im Nebeneinander von Verzeihen und Rächen (V. 8) erweist sich, dass Jahwe selbst es ist, der aus seiner persönlichen Freiheit heraus immer wieder in die Geschichte eingegriffen hat. «Er hat durchgetragen und vergeben, aber auch – aus dem Ernst seines Engagements für Gerechtigkeit heraus – gestraft.» (112) Seine in diesem Psalm so betonte Heiligkeit schliesst aus dem Engagement für Gerechtigkeit in der liebenden Zuwendung, den Ernst des Gerichts nicht aus, sondern ein.

Das Schlusskapitel bietet das Fazit der Studie. Hat R. Scoralick bereits in der Einführung die beiden Datierungsalternativen aufgezeigt – vorjesaianische, jerusalemische Theologie unter Umprägung kanaanischer Theologumena oder neuaktualisierende Wiederaufnahme traditioneller Formen und Inhalte in nachexilischer, priesterlich geprägter Zeit –, so plädiert Ruth Scoralick nun für einen nachexilischen Ursprung und versteht den Psalm als «eine <relecture> des Pentateuch (Gen-Dtn) und der Vorderen Propheten (Jos-2 Kön)» (113). Hierin sind nach ihr auch Elemente aus Jes 6 (namentlich 6,3) bewusst eingearbeitet, ja das Trishagion ergibt die prägende Struktur des Psalmes. Über die Zionstheologie hinaus sollen aber auch deuteronomische Reminiszenzen vorliegen.

Überzeugt hat mich an dieser Studie die methodische Prämisse, dem Psalmganzen im Zuge der Interpretation seiner Einzelteile den Primat zuzugestehen, die Zurückhaltung der Autorin gegenüber text- und literarkritischen Emendationen und überhaupt ihr behutsames exegetisches Arbeiten, bei dem sie darauf achtet, nicht vorschnell Interpretamente beizubringen und auch exegetische Optionen offenzuhalten. Zu Recht betont sie wieder stärker die Eigenheit und Einmaligkeit des einzelnen Psalms – in diesem Fall von Ps 99 etwa im Gegenüber zu anderen Jahwe-König-Psalmen wie Ps 93 und Ps 97 –, nicht ohne aber auch die verbindenden Momente zu beachten. Wichtig sind auch ihre formalen und stilistischen Analysen, namentlich wo es ihr gelingt, sie für die Aussage funktional auszuwerten. Neuere Studien zur althebräischen Poetik und Parallelismusforschung bleiben allerdings – mit Ausnahme von Studie von Y. Avishur – leider unberücksichtigt (um nur etwa das neue Standardwerk von W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. – A Guide to its Techniques*, JSOTS 26,² 1986 [1984], zu nennen). Abgesehen von der unglücklichen Redeweise von «Einleitung» und zwei Strophen (m. E. sollte von drei Strophen gesprochen werden auch wenn ihre Gewichtung richtig ist, da sonst formal-strukturelle Beobachtungen und inhaltliche Aussagen miteinander verquickt werden) ist es nicht unproblematisch, von den vorliegenden Anspielungen im Schlussteil des Psalms her den Bogen so weit zu spannen und von einer «relecture von Tora und (Vorderen) Propheten» zu sprechen. Wird damit nicht zuviel gesagt? Diese Einschätzung bestimmt ihre Datierung, wobei sie aber hinsichtlich der bei Psalmen meist schwierigen Datierungsfragen zurückhaltend ist und auch einer frühen vorexilischen Datierung ein gewisses Recht zubilligt.

Ruth Scoralick hat hier eine wichtige und gut lesbare Psalmexegese vorgelegt. Es gelingt ihr, poetische Gestalt und theologischen Gehalt des 99. Psalms in ansprechender Weise zu verbinden. Das macht die Studie etwa auch zur Vorbereitung einer Predigt über diesen Psalm dienlich.

Beat Weber, Basel

Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Auflage im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann, herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988. XXIV S. und 1795 Sp., geb. DM 148.–

Die vorliegende Neuauflage des bewährten exegetischen Hilfsmittels war seit Jahren angekündigt und wurde sehnlichst erwartet. Sie unterscheidet sich von der vorangegangenen Auflage von 1958, die seitdem, lediglich auf Druckfehler und Versehen durchgesehen, wiederholt nachgedruckt worden war, vor allem durch die *Erweiterung des Einzugs- und Anwendungsgebietes*. Sie betrifft vor allem die Einbeziehung bisher nicht berücksichtigter frühchristlicher Schriften, durch die das Werk sich stärker als früher auch für das Studium der Alten Kirche empfiehlt. (Das hat zu über 250 gänzlich neuen Artikeln geführt.) Aber auch die Septuaginta und die nachbiblische Literatur des hellenistischen Judentums sind im Text der Artikel in höherem Masse herangezogen worden.

Durch eine drastische Reduzierung der Literaturangaben (die angesichts der Literaturnachträge im ThWNT und der Angaben im EWNT vertretbar war) konnte der Umfang des Werkes in der bisherigen Größenordnung gehalten und eine unzumutbare Preissteigerung vermieden werden.

Besonders begrüßenswert ist die Verbesserung des Druckbildes, das die Grundbedeutungen der Vokabeln hervorhebt und das Auffinden neutestamentlicher Belegstellen erleichtert. An dieser Stelle sind freilich Studierende davor zu warnen, die Lektüre des ganzen Artikels für entbehrlich zu halten: Belege können mehr als einmal auftauchen, wenn für eine konkrete Stelle mehr als eine Bedeutung in Frage kommt (vgl. 1617f. s.v. τέλος zu Röm 10, 4).

Durch die Vorbereitung der Neuauflage im Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster war die Anpassung des Wörterbuchs an den neuesten Stand der Textkritik gewährleistet. Die Entlastung des Wörterbuchs durch den Apparat des Nestle-Aland²⁶, was die Bezeugung von registrierten Varianten betrifft, leuchtet als sinnvoll ein.

Angesichts der Unmenge an Zahlenangaben und griechischen Wörtern ist die geringe Zahl der Druckfehler anzuerkennen. Nach längerer Benutzung ist mir nur an einer Stelle eine wirkliche Störung der Information begegnet: im Artikel μακρός ist (wohl durch Homoioteleuton nach «Fremdw. im Rabb.») versehentlich die Wortbedeutung «d. Weichlichkeit, d. Schwäche» aus dem Artikel μαλακία eingedrungen (991).

Wenn die Herausgeber in ihrem Vorwort von der Absicht weiterer Überarbeitung sprechen, so ist das in mehrfacher Hinsicht zu begrüßen:

1. Die vorgeschlagenen *deutschen Äquivalente* sind gegenüber der 5. Auflage (zum von dort übernommenen Wortschatz) in der Regel beibehalten worden (vgl. Vorwort VII). Das wird dem heutigen Diskussionsstand der Übersetzungstheorie und den Erfahrungen der Bibelübersetzungen in den letzten Jahrzehnten nicht gerecht. Eine künftige Überarbeitung sollte durch die Mitarbeit von Germanisten gewährleisten, dass die vorgeschlagenen Äquivalente nach Möglichkeit zum *aktiven Wortschatz* der heutigen deutschen Sprache gehören. Dem müssten z.B. folgende Übersetzungsvorschläge der vorliegenden Auflage zum Opfer fallen: «Geheiss» für ἀγγελία (11), «anhangen» für ἀντέχω (145), «verharren» für ἐπιμένω (600), «ertöten» für θανατώ (714), «sehet» (statt «seht») für ἰδοῦ (753), «d. Edlen» (statt «d. Adligen») s.v. μεγιστάν (1010), «Volks-haufe» für ὄχλος (1214). Kleine Korrekturen in dieser Hinsicht, wie z.B. «d. (Knaben-) Erzieher» statt bisher «d. Knabenführer» für παιδαγωγός (1220) sind in der jetzigen Neubearbeitung noch zu selten. Eine durchgängige Überprüfung des gesamten in den vorgeschlagenen Äquivalenten benutzten deutschen Wortschatzes entspräche der Aufwertung der Zielsprache in der neueren Übersetzungstheorie und würde der Tatsache Rechnung tragen, dass ein solches Lexikon als «Wortspender» für Generationen von Übersetzern und Auslegern wirkt.

2. Nicht zu unterschätzen ist ferner der Bedarf an *Überprüfung von Belegen* für angegebene Wortbedeutungen. Einige Beispiele mögen das verdeutlichen:

ἀποβολή (177) ist in Jos. ant. 4,314 nicht «übetr. auf die Verwerfung der Juden durch Gott» verwendet, sondern hat dort seine Normalbedeutung «Verlust» (nämlich an Städten und Heiligtümern). Die für Röm 11,15 (als einzige Stelle) vorgeschlagene Bedeutung «Verwerfung» ist damit vorneutestamentlich nirgends belegt und für diese Paulusstelle zu bezweifeln, weil sie einen Widerspruch zwischen Röm 11,1 und 11,15 erzeugt.

ἔνοχος (541) ist in X. mem. 1,2,64 nicht ähnlich wie in Mt 5,21f. verwendet (sondern mit τῆ γράφῃ verbunden).

προσανατίθηναι (1425) ist in X. mem. 2,1,8 als angebliche Parallelstelle zu Gal 2,6 nicht mit τινί τι konstruiert. Damit entfällt die sprachliche Basis für die verbreitete Kontrastierung von Gal 2,6 mit Apg 15,28 (wo ἐπιτίθηναι τινί τι gebraucht ist).

3. Auch die erneute Lektüre griechischer Quellen auf neutestamentlich relevante Belege hin (bzw. der entsprechende Einsatz des *Thesaurus Linguae Graecae* in EDV-Form) dürfte Verbesserungen ermöglichen und notwendig machen. So fehlt beispielsweise in Artikel χράομαι (1763) der für die Exegese von I Kor 7,21 hoch bedeutsame Beleg für *absolutes* χρῆσαι in Teles 6,27 (als Aufforderung zum *Nutzen günstiger Umstände!*).

Angesichts der vergleichsweise dürftigen personellen Ausstattung dieses Überarbeitungsprojekts (insbesondere, wenn man es mit textkritischen Projekten des gleichen Instituts vergleicht) sind solche Desiderate nicht als Vorwürfe gegen die für diese Auflage Verantwortlichen zu verstehen. Sie sind jedoch geeignet, meine schon mehrfach vorgetragene Forderung nach einem *Archiv für Bibelübersetzung* zu unterstreichen. Die genaue philologische Erhellung des neutestamentlichen Urtextes und die Suche nach möglichst treffenden Übersetzungen in lebende Sprachen sollten eigentlich wichtig genug sein, um alle übersetzungsrelevanten Beobachtungen und Vorschläge aus der exegetischen Literatur zentral zu sammeln und abrufbar zu machen, sei es für die Verbesserung gedruckter Hilfsmittel oder für modernere Formen der Konsultierung bei Bedarf.

Klaus Haaker, Wuppertal

Samuel Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung*. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, Forschungen zur Literatur des Alten und Neuen Testaments 147, Göttingen 1989. 451 S., Ln. 120.– DM.

In der vorliegenden Zürcher Habilitationsschrift wird «der paulinische Sprung vom Plateau des Nomos zu demjenigen des Christus» in der Diskussion mit dem griechischen Verständnis von Freiheit als «theologischer Paradigmenwechsel» interpretiert, indem das Gesetz seinen Ort wechselt: Die Freiheit gegenüber dem Gesetz ist das Herzstück paulinischer Freiheitslehre.

Nach dieser Ortsbestimmung wird die stoische Freiheitslehre in ihrem eigenen geistesgeschichtlichen Horizont dargestellt und nicht nur als Steinbruch für synkretistische Gemeinplätze oder blosse Negativfolie des Freiheitsverständnisses von Paulus. Freiheit ist für den Stoiker Reintegration in den Kosmos, indem sich der Philosophierende auf sein wahres Selbst bezieht und indem dadurch die Sinnwidrigkeit des Faktischen für ihn zur Führung durch Gott in der Kosmosbehauptung umschlägt. Der Weise vollzieht die Kosmodizee in seinem eigenen Leben, so dass ihm alles zum Guten gereicht in der Symphonie des Universums. Die durch menschliche Fehlleistungen gestörte Weltharmonie wird von Gott gleichsam permanent repariert; und wenn der Mensch in der Wahrnehmung des universalen Nomos sich auf sein wahres Selbst besinnt, nimmt er bewusst an der göttlichen Bewegung der Umwandlung des Widerständigen ins geordnete Gefüge des Kosmos teil und vollendet mit Gott die Einheit des Kosmos (was in uns Erinnerungen an New-Age-Visionen wachruft über den Graben des historischen Abstandes hinweg).

Im 3. Kap. werden die Freiheitsvorstellungen in der Gnosis und im Judentum vorgestellt, wodurch gleichzeitig eine empfindliche Lücke im ThWNT geschlossen wird. Welche Vorgaben lassen sich vom Judentum aus für das Freiheitsverständnis des Paulus veranschlagen?

Die Freiheit als Grundkategorie paulinischer Theologie wird ausführlich im 4. Kap. vorgestellt, erläutert am Beispiel der Suspension von *exousia* (I Kor 8–10), des Sklaven als eines Freigelassenen (I Kor 7), am Gesetzes-Problem (II Kor 3), der christlichen Freiheit in Jesus Christus (Gal 4.5), des Verhältnisses von Herrschaft und Freiheit (Röm 6), der Befreiung vom Gesetz zum Geist (Röm 7.8) und der Freiheit als Hoffnung der Schöpfung (Röm 8, 18ff).

Am Beginn der abendländischen Freiheits-Geschichte steht zweifellos die griechische *eleutheria* (und nicht die alttestamentliche Kontrasterfahrung von Knecht und Herr statt von Knecht und Freiem). Und ihr Fortgang ist geprägt durch die Verschmelzungsversuche dieser Freiheit mit der christlichen Freiheit im Herrschaftsbereich Jesu Christi, die sich in der Neuzeit in die Dichotomie (Selbstbewusstsein, Logos, Gott) und Natur (Zwang, Bios, Welt) verwandelt hat. Können uns die stoisch-humanistische und die paulinisch-christologische Interpretation von Freiheit und Natur heute in den ökologischen Krisen unserer Risiko-Gesellschaft weiterhelfen: (Stoa) Freiheit als höchste Form kosmischer Theologie; (Paulus) Freiheit der Kinder Gottes als Hoffnung aller Schöpfung?

Eine profunde Arbeit, an die ich nur wenig Rückfragen zu stellen hätte, vorab diejenige: ob nicht der Sprung von Griechentum und Paulus für uns heute solche historisch-gesellschaftlichen Dissonanzen impliziert, dass wir deren damalige Antworten bestenfalls als Motivationsschub zu ganz neuen Erfahrungen und Definitionen der Freiheit verstehen können? Diese Grundfrage sprengt sicherlich den Rahmen dieser bemerkenswerten Publikation.

Uwe Gerber, Darmstadt

Udo Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken*, Stuttgarter Bibelstudien 137, Stuttgart (Verlag Katholisches Bibelwerk) 1989. 108 S.

Udo Schnelle, Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Erlangen, bereichert die Reihe der Stuttgarter Bibelstudien mit einer kleinen, aber lesenswerten Abhandlung zu einem in der letzten Zeit in der neutestamentlichen Exegese breiter verhandelten Thema. Ging man insbesondere seit Bultman weithin von einer grundsätzlichen Einheit und Geschlossenheit der paulinischen Theologie aus, so werden von verschiedenen Exegeten in neuerer Zeit auffallende Wandlungen, situationsbedingte Veränderungen und gar Widersprüche im paulinischen Denken festgestellt. Schnelle nimmt diese Problemanzeige auf und weist in seiner Studie in drei Bereichen an einschlägigen Texten feststellbare Wandlungen nach, so im Bereich Eschatologie, Gesetz und Israel.

Um einen Wandel des Denkens auch zeitlich einigermaßen einordnen zu können, sind die (echten) Paulusbriefe in eine relative Chronologie zu bringen. Der Verfasser ordnet sie wie folgt: I Thess, I Kor, II Kor, Gal, Röm, Phil, Phlm. Dieser Vorschlag ist an mehreren Punkten in der Forschung umstritten, aber durchaus bedenkenswert. Besonders und m. E. positiv zu vermerken ist dabei, dass alle sieben Briefe als literarische Einheiten verstanden werden, auch II Kor und Phil, wo Teilungshypothesen von vielen angenommen werden.

Nach dieser Vorarbeit wendet sich Schnelle den drei ausgewählten Themenbereichen zu und behandelt je die entsprechenden Texte der jeweiligen Schriften entsprechend ihrer relativen Chronologie im Blick auf Akzentverschiedenheiten, Unterschiede und Umbrüche.

In der Eschatologie konstatiert er einen relativen Wandel von I Thess 4, 13–18 zu I Kor 15 und einen bedeutenden Einschnitt zwischen diesen Aussagen und jenen in I Kor 5, 1–10 und Phil. I Thess und I Kor sind verbunden durch die Erwartung der endzeitlichen Totenauferstehung bei

der Parusie, während in II Kor und Phil die individuelle Hoffnung auf Vereinigung mit Jesus bereits durch den Tod hervortritt.

Im Bereich Gesetz wird nach Schnelle ein reflektiertes Verständnis und eine Rechtfertigungslehre erst in Gal und Röm entwickelt. Sie sind I Thess nicht nachzuweisen und in I/II Kor sind höchstens erste Ansätze zu finden. Die Rechtfertigungslehre ist nicht bereits im Damaskusereignis vorgegeben, sondern erst relativ spät in der konkreten Situation der Auseinandersetzung mit Judaisten in Galatien entwickelt worden. Im Gegenüber zu ihrer Forderung nach Beschneidung der Heidenchristen formuliert Paulus die Rechtfertigung aufgrund des Glaubens an Jesus Christus, nicht aus Werken des Gesetzes. Diese wird im Röm weiterentwickelt, aber zugleich durch eine beachtlich positivere Einschätzung des Gesetzes gegenüber den Aussagen im Gal korrigiert.

Zum Thema Israel notiert Schnelle den schärfsten Kontrast zwischen I Thess 2, 14–16 und Röm 11, 25–27: Die beiden Aussagen seien unvereinbar, die Stellung des Paulus zu Israel habe sich radikal verändert, er habe seine Haltung revidiert.

Abschliessend vermerkt Schnelle noch kurz begrenzte Veränderungen im Bereich der Anthropologie, der Ethik und des Missionsverständnisses. Dann stellt er die festgestellten und unterschiedlich gewerteten Wandlungen auf die Basis theologischer Grundlinien, die sich durch die gesamte paulinische Theologie ziehen und urteilt: «Die tragenden Elemente des paulinischen Denkens werden erst dann voll sichtbar, wenn zugleich die Wandlungen mitbedacht werden. Wandel und Kontinuität im paulinischen Denken sind nicht als Gegensätze aufzufassen, sondern in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu begreifen und zu interpretieren» (97).

Diese Studie impliziert wie jede exegetische Untersuchung auch Hypothesen, die nicht von allen geteilt werden. Mehrfach können auch Einzeltexte etwas anders beurteilt und gewertet werden. Teils könnten die Wandlungen auch noch schärfer herausgearbeitet und deutlicher gewichtet werden. Da und dort liessen sie sich auf dem Hintergrund der Situation des Paulus und der Adressaten sowie von besonderen Herausforderungen durch Gegner verständlicher machen. Interessant wäre nach der Erarbeitung der Wandlungen auch die Rückfrage, ob auf diesem Hintergrund die relative Chronologie der Briefe plausibel ist.

Eine Studie von rund 100 Seiten kann nie alle Wünsche erfüllen und alle Probleme lösen. Die vorliegende Arbeit ist ein wertvoller Beitrag auf dem Weg der Erkenntnis und Lösung einer wichtigen Frage der Briefe und Theologie des Paulus.

Peter Dschulnigg, Luzern

Knud E. Løgstrup, *Norm und Spontaneität*. Ethik und Politik zwischen Technik und Dilettantokratie, Tübingen 1989.

In seinem ersten ethischen Werk «Die ethische Forderung» von 1956 versuchte der dänische Theologe und Religionsphilosoph K. E. Løgstrup (1905–1981) auf humaner Basis die Forderung der Verkündigung Jesu Christi darzustellen. Das Gebot der Nächstenliebe ist jedem klar aufgrund unserer Interdependenz; es gilt deswegen radikal und universal; es bleibt aber insofern stumm, als die Konkretionen dem einzelnen Menschen überlassen bleiben. Indem Løgstrup auf vorgegebene ethische Grundlagen des menschlichen Lebens rekurriert, kann er zeigen, dass wir von diesen humanen Erfahrungen aus unsere Entscheidungen zu treffen haben. Es gibt, so argumentiert er gegen die modifizierte barthianische Königsherrschaft-Christi-Ethik von Søren Kierkegaard u. a., keine christliche Materialethik, was umgekehrt aber nicht zu einer dezisionistischen Situationsethik führen muss. W. Pannenberg hat 1962 Løgstrups «radikale Forderung» in eine Linie mit G. Ebelings Situationsethik der ethischen Nötigungen gestellt und dann beide dahingehend kritisiert, dass eine ethische Forderung nur vom entscheidenden Menschen, nicht aber als Bestimmung der Situation definiert werden könne: «Die christliche Ethik jedenfalls steht im Gegensatz zu solcher Situationsethik, weil sie nicht von der Situation, sondern von der schöpferischen

Eigenart der Liebe auszugehen hat: Der Mensch, dem Liebe widerfährt, hat nichts von ihr zu fordern, sondern wird beschenkt» (Die Krise des Ethischen und die Theologie, ThLZ 87 [1962] 7ff.). Damit ist gegeben, dass jegliches Ethos «nur aus dem Ganzen des Daseinsverständnisses» Verbindlichkeit gewinnen kann und eben nicht aus der «Krise des Ethischen» rekonstruiert werden darf. Pannenberg lobt deswegen die ontologischen Tastversuche in Form von Ebelings Wort-Geschehen und Løgstrups ontologischer Fundierung der Moral, hält aber beide deswegen für zu kurz angesetzt, weil sie nicht in einem ontologischen Entwurf aller Wirklichkeit verankert sind. (Hier stehen eben Løgstrups Rekurs auf die phänomenologische Philosophie von Husserl, Heidegger, Lipps und Ebelings Rekurs auf Schleiermacher gleichsam quer zu Pannenburgs Rückgriff auf Hegel.)

So weist Løgstrup auch in «Norm und Spontaneität», das bereits 1972 auf Dänisch erschienen war, auf die Radikalität der Forderung hin, die keinerlei Anweisung, Vorschrift o. ä. über die Verantwortung hinaus enthält. Was der christliche Ethiker machen muss, das ist die notwendige Diskussion mit anderen Ethiken, ausgehend von den Phänomenen und Daseinsäusserungen menschlicher Existenz, aber zurückgehend auf die ontologischen, metaphysischen Verwurzelungen und eine angewandte Ethik entfaltend (gegen eine reine Situationsethik). In der ausgedehnten Diskussion mit den vier Phasen der englischen Moralphilosophie wird deren Prinzipien-Gebundenheit kritisiert (51ff.). Erst die «radikale Forderung» überwindet sowohl den Prinzipien-Streit als auch den naturalistischen Fehlschluss und schliesslich auch die Antimetaphysik zugunsten einer Metaphysik/Ontologie der Forderung der Nächstenliebe und ihrer Erfüllbarkeit, die mit dem Dasein als Geschenk gegeben sind. Aus dieser dialogischen und zugleich kosmischen Gemeinsamkeit sind demokratische Gleichberechtigung und Menschenrechte abgeleitet, was sich aber nur phänomenologisch beschreiben lässt.

Løgstrup löst das Begründungsproblem der Moral also durch den Rekurs auf die Daseinsäusserungen, denen Moral entspringt. Insofern entgeht er einem Dezisionismus einerseits und einer deduktiven oder schöpfungsordnungstheologischen Materialethik andererseits. Dazwischen liegt die ontologische Verhältnisbestimmung von Forderung einerseits und Handlung andererseits, nämlich als Relation der Anwendung. Damit wird Ethik nicht abstrakt universalistisch und notwendig dilettantisch betrieben, sondern gerade umgekehrt informativ, interdisziplinär, argumentativ an ganz konkreten Problemen wie etwa Erziehung (183ff.), Liebe und Sexualität (198ff.), Politik und Wirtschaft (238ff.). Bevölkerungsexplosion (349ff.), Gleichgewicht des Schreckens (356ff.), Biologie und Ethik (375–380). Besonderes Gewicht liegt auf der Erörterung des Phänomens der Macht (158ff.), weil wir Macht als Unterdrückung und Ausbeutung vollziehen können, aber auch als demokratischen Delegationsprozess. Eine der wichtigsten Anfragen ist, ob nicht eine solch angewandte Ethik letztendlich systembewahrend und moraltechnologisch bleibt? Der Kollege Mortensen hat in einem einfühlsamen Beitrag zum Lebenswerk von K. E. Løgstrup Anfragen in diese Richtung gestellt (ZEE 33 [1989] 186–193). Um Løgstrups ethisches Konzept noch klarer zu sehen, hat seine Frau posthum «Ansätze einer Orientierungsethik» herausgegeben, denen vermutlich ein Akademievortrag aus den Jahren nach 1970 zugrundeliegt (ZEE 33 [1989] 193–202).

Uwe Gerber, Darmstadt

Hans-Jürgen Benedict, *Ziviler Ungehorsam als christliche Tugend*, Frankfurt 1989.

Das Grundanliegen dieser Aufsatzsammlung: eine christliche Ermutigung zum zivilen Ungehorsam zu geben, ist angesichts der Ereignisse der letzten Monate noch dringlicher geworden, da die uns im Westen betreffende Politik weiterhin Katastrophe um Katastrophe produziert, gegen die protestiert werden muss. Die Abrüstung reicht noch aus, um viele Erdplaneten zu zerstören; AKWs machen als Damoklesschwert des Restrisikos uns täglich das mögliche Ende deutlich;

Flüsse kippen weiterhin um; die entstehenden Gefahren der neuerdings explosionsartig grassierenden Gentechnologie sind den meisten Bürgern/innen noch unbekannt. In allen diesen Fällen hilft allein ziviler, gewaltloser Widerstand, verbunden mit kritischem Wissen und utopisch träumendem Denken (Einleitung).

Woher ist diese Tugend legitimiert? Der Verfasser geht auf Jesu gewaltlose, alternative Lebenspraxis zurück, die Jesus mit messianischem Anspruch lebte und für die er mit seinem Tode einstand (37). Die kritische Rückerinnerung an Jesu gewaltloses Dasein-für-andere (Bonhoeffer) befähigt immer wieder Menschen, aus etablierten, naturwüchsigen Mustern der Konfliktaustragung auszubrechen und ein Stück jener gewaltfreien Kultur vorwegzunehmen, die in allen eschatologischen Hoffnungsbildern und in der noch so bruchstückhaften Praxis der Verwirklichung des Reiches Gottes lebt. Die Kirche hat sehr früh diese Vision Jesu von Liebe und Versöhnung aufgegeben und herrschaftliche Funktionen mitübernommen. Christen wie Martin Luther King oder Dietrich Bonhoeffer haben demgegenüber immer wieder alternativ, zivil-ungehorsam, protestierend gewirkt.

Den grössten Teil nehmen Reflexionen zum Pazifismus, zum Gebot der Feindesliebe und zur Abrüstung, zur Option kirchlicher Friedenserziehung und zu Friedens-Aktionen ein. Die Ordinationspredigt des Verfassers von 1980 befasste sich mit der Berufung zur Verkündigung des Friedens. Und zum Abschluss nimmt sich der Verfasser selbstkritisch unter die ironische Lupe mit einem mutigen Schlussakkord: «Frieden schaffen ohne Waffen ist möglich. Lasst uns in der Nachfolge des wehrlosen Jesus dafür Zeichen setzen!» (253).

Mehr erfahren hätte ich gerne an explizit theologischer Reflexion auf den zivilen Ungehorsam als christlicher Tugend. Dann wären auch nicht theistische «Reste» unvermittelt stehen geblieben etwa in Form des Bibelverses: In bestimmten Situationen «muss man Gott mehr gehorchen als den Menschen» (42). Ansätze einer kritisch protestierenden Theologie der Friedfertigen hätte ich gerne gelesen und diskutiert. Diese Hinweise sollen den Impetus dieser Ungehorsam- und Protest-Ethik unterstützen und nicht schmälern.

Uwe Gerber, Darmstadt

Werner H. Ritter, *Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext*. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Eine grundlegende Studie, Arbeit zur Religionspädagogik (Hg. G. Adam/R. Lachmann), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 340 S., kt. 88.–DM.

Nachdem Erfahrung in der Religionspädagogik unter dem Einfluss der dialektischen Theologie Jahrzehnte lang diskriminiert war, haben zu Beginn der siebziger Jahre eine Reihe von Autoren diesen Begriff neu aufgenommen und ins Zentrum ihrer Überlegungen gerückt. Damit das Reden von Erfahrung nicht eine der Moden bleibe, wie sie in der Religionspädagogik nicht selten sind, legt Ritter hier eine überaus gründliche Monographie des Begriffs vor. Mit ihr hat er sich an der Universität Regensburg (phil. I) habilitiert. Er setzt mit der Interpretation des Erfahrungsverständnisses der Erlebnispädagogen R. Kabisch und O. Eberhard ein und zeigt dann, wie es im Gefolge der Dialektischen Theologie und der Luther-Renaissance durch G. Bohne, M. Rang, O. Hammelsbeck und H. Kittel zum Abbruch dieses Erfahrungsbezugs in der Religionspädagogik gekommen ist. Er analysiert ausführlich den Alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes und das neuzeitliche wissenschaftliche Erfahrungsverständnis (einsetzend bei F. Bacon und R. Descartes), beschreibt die Reaktion des christlichen Glaubensverständnisses auf diese Entwicklung, den theologischen Exodus aus der Erfahrung und den Rückzug auf Offenbarung und Autorität. Er geht auf die Verwissenschaftlichung und Verobjektivierung von Erfahrung in der westlichen Technokratie ein, deckt Aporien dieser Tendenzen auf und fragt grundsätzlich nach einem kritisch vertieften, integralen Erfahrungsverständnis, das sowohl den Einsichten von

Popper und Albert, wie auch denen von Habermas und Apel gerecht wird. Sorgfältig diskutiert er Möglichkeiten der Zuordnung von Erfahrung im allgemeinen und religiöser Erfahrung und von religiöser und christlicher Erfahrung und kommt dann idealtypisch zu drei Modellen der Zuordnung. Mit dieser Typologie interpretiert er das Erfahrungsverständnis heutiger Religionspädagogen, für die dieser Begriff wichtig ist, und stellt fest, dass K. Dienst, H. Schmidt und F. Weidmann dem *disjunkten*, D. Zillesen, E. Feifel und P. Jansen (mit kritischen Vorbehalten von W. Ritter auch Th. Eggers) dem *relationalen* und K.E. Nipkow und P. Biehl dem *integrativen* Modell entsprechen.

Um zu einem theologisch zureichenden Erfahrungsverständnis zu kommen, fragt er im letzten Teil seines Buchs nach den Auffassungen der Systematiker. Er geht auf K. Barth ein, nach welchem «Erfahrung von Gottes Wort zwar möglich, aber hinsichtlich ihrer Wahrheit und Wirklichkeit nicht Erfahrung, sondern mehr als Erfahrung» ist, zeigt dann, wie ein Paradigmenwechsel hinsichtlich dieses Begriffs durch D. Sölle und andere eingeleitet und durch Schillebeeckx, Ebeling und andere herbeigeführt wurde. Er blickt auf die Entstehung des Bruchs zwischen Offenbarung und Vernunft (= Erfahrung) bei Thomas von Aquin zurück, macht die konstitutive Bedeutung von Erfahrung bei Luther klar und tritt dafür ein, den christlichen Glauben mit Jüngel und Ebeling als «Erfahrung mit der Erfahrung» zu verstehen.

Aus diesem dogmatischen Konzept zieht Ritter Konsequenzen für den Religionsunterricht, in dem es nach seiner Meinung sowohl um die pädagogische An- und Aufnahme der Erfahrungswelt der Schüler, wie auch um die angemessene Berücksichtigung der Erfahrungsgehalte christlichen Glaubens geht. Konkret bedeutet dies: weniger eine statisch-abstrakte Lehre vermitteln, dafür mehr zu einem lebensrelevanten, praktisch-experimentellen Umgang mit Gott und der Welt befähigen; – sich nicht bloss im Modus Reden–Hören bewegen, sondern andere Modalitäten einbeziehen: Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie, Kreativität, Meditation, Spiel, Diskurs. Bei einem solchen erfahrungsbezogenen Religionsunterricht sind die nicht- und ausserchristlichen Erfahrungen nicht bloss Negativ-Folien, auf deren Hintergrund sich die christlichen Glaubenserfahrungen umso strahlender abheben, sondern sie sind als Erfahrungsversuche mit Gott und der Welt ebenfalls ganz ernst zu nehmen. «Erfahrungen sind damit religionspädagogisch nicht bloss <Anknüpfungspunkte> oder <Einstiegsmöglichkeiten> hin auf das Eigentliche, sondern sie sind in einem fundamentalen Sinn das <Eigentliche> und also die <Gegenstände> der Religionspädagogik. Andere haben wir nicht.»

Ritter hat mit seiner gelehrten und gescheiterten Monographie die Diskussion über den wichtigen, aber auch komplizierten Erfahrungsbegriff wesentlich bereichert und Wege gewiesen, wie seine Einsichten in die Praxis umzusetzen sind. Hoffentlich werden sich die Leser von den vielen Wiederholungen ähnlicher Gedankengänge, die für ihn auf seinem Denkweg offenbar nötig waren, nicht ermüden lassen.

Walter Neidhart, Basel

Wolfgang Bender/Uwe Gerber, *Die selbstgestrickte Schöpfung. Gentechnologie – was ist sie? was kann sie?* Stuttgart, Quellverlag, 1990.

Die gemeinsam am Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Hochschule Darmstadt unterrichtenden Theologen Wolfgang Bender (kath.) und Uwe Gerber (prot., der auch Prof. für Syst. Theologie in Basel ist) haben in diesem nicht ganz 200 Seiten starken Buch eine Einführung in die ethische Problematik der Gentechnologie geschrieben, die sich nicht an Spezialisten wendet, sondern an verantwortlich denkende ZeitgenossInnen. Ethik wird hier pointiert als Bereitstellung von Informationen, Aufzeigen von Problemfeldern und kritischer Vermittlung mit den eigenen religiösen und ethischen Traditionen verstanden und praktiziert, die den Leser und die Leserin mit der hochbrisanten Problematik der biologischen und medizinischen Erforschung

und des Eingriffs in Erbsubstanzen konfrontiert und so zur selbständigen Beurteilung und zu ethisch-politischer Verantwortungswahrnehmung anleitet.

Diesem Ziel entsprechend gibt das erste Kapitel einen klar und leichtverständlich geschriebenen Überblick über die wichtigsten Begriffe und Erkenntnisse der für die Gentechnologie zentralen Biologie. Im zweiten Kapitel werden die möglichen Anwendungsgebiete der Gentechnik von der Medikamentenherstellung, über Einsatzmöglichkeiten im Umweltschutz, in der Pflanzen- und Tierzucht bis zu medizinischen Anwendungen beim Menschen skizziert, während das dritte Kapitel in einem kurzen geschichtlichen Abriss die Dynamik des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts vor Augen führt und damit überleitet zum vierten Kapitel, zur ethischen Befragung der Gentechnologie: Hier werden zuerst verschiedene Positionen dargestellt: die befürwortend-szientistische des Biologen Watson, die radikal ablehnende des Biologen Chargaff, um dazwischen die vermittelnd-kritische der EKD-Synoden zu Wort kommen zu lassen. Diese Positionen werden auf ihr Menschenbild und ihre Wertesystem hin befragt. Im fünften Kapitel werden die ethischen Grundsätze diskutiert und entwickelt: im Anschluss an Kant und Habermas ist die Basis eine an den demokratischen Werten orientierte Ethik der sozialen Selbstbestimmung, die sich nun der Frage stellt, wie solche komplexen, Wissenschafts-, Wirtschafts- und Politiksysteme übergreifenden Forschungs- und Anwendungszusammenhänge wie die der Gentechnologie überhaupt noch öffentlichen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen zugänglich gemacht werden können. Kritisch werden die Tendenzen und Ideologien namhaft gemacht, die das für überflüssig, für unpraktikabel oder utopisch halten, um anschliessend die Notwendigkeit solcher politisch-ethischer Diskurse und Entscheidungsprozesse nur umso entschiedener zu verteidigen, indem gezeigt wird, welche fundamentalen ethischen und religiösen Fragen hier tangiert werden, Fragen, die nicht allein der Logik von Marktgesetzen und Verwertungsinteressen unterworfen werden dürfen. Neben den klassisch-ethischen regulativen Prinzipien werden Ansätze christlicher Ethik entfaltet, die sich auf die in der Gottebenbildlichkeit begründete Menschenwürde, auf die Schweitzersche Ehrfurcht vor dem Leben oder auf eine neue Schöpfungstheologie berufen, und auch die neueren feministischen Stimmen kommen zu Wort. Etwas kurz leider wird die eigene Position der Autoren im Anschluss an Bonhoeffers nichtreligiöser Interpretation christlicher Lebensgestaltung als «Dasein für andere» skizziert. Sehr konkret und anschaulich ist das sechste und letzte Kapitel, in dem in case studies an spezifischen Fällen aufgezeigt wird, wie die gentechnologischen Lösungsvorschläge aus einem Komplex viel umfassenderer sozialer, wirtschaftlicher und ökologischer Zusammenhänge heraus nur einen Aspekt herausgreifen und die eigene technologische Lösung (herbizidresistente Pflanzen, Hochleistungsmilchkühe) nur aufgrund einseitiger und problematischer Vorgaben als solche anpreisen können. Sehr deutlich nehmen die Autoren schliesslich gegen die «verbrauchende Forschung» an menschlichen Embryonen und gegen die gezielten und in ihren Wirkungen unabschätzbaren Eingriffen in die menschliche Keimbahn Stellung. Das Buch ist als Ganzes hilfreich für jemanden, der sich mit den vielfältigen Problemen vertraut machen will. Es nimmt durch eine klare, unakademische Sprache die Schwellenangst, sich mit dieser Thematik zu befassen und ermutigt und hilft, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Hinweise auf weiterführende Literatur, ein Glossar mit wichtigsten Fachbegriffen sowie ein Namens- und Sachregister beschliessen den Band.

Niklaus Peter, Basel

Derek Tidball, *Skilful Shepherds*. An introduction to pastoral theology, Inter-Varsity Press, Leicester 1986. 368 S., £ 8.95

Tidball versteht sich selber als evangelikalen Theologen und will mit seinem Buch die Pastoraltheologie, die mit ihrer Lernbereitschaft gegenüber der Psychologie nach seiner Meinung von

der Säkularisierung angefressen ist, zu ihren biblischen Quellen zurückzuführen. Er setzt sich mit seinen Gegnern differenziert und ohne Simplifikationen auseinander, so dass im Gespräch mit ihm die eigentlichen Gegensätze zwischen evangelikaler und nicht-evangelikaler Theologie sichtbar werden.

Pastoraltheologie ist für ihn die Wissenschaft, die es mit der Beziehung zwischen dem sich selber genügsamen Wort Gottes und der pastoralen Praxis (Amt des Pfarrers und pastorale Aufgaben der Gemeinde) zu tun hat. Weil er sich nach dem in der Bibel bezeugten Wort Gottes orientieren will, entfaltet er zuerst pastoraltheologische Aspekte des Alten Testaments, besonders die geistliche Dimension der Führerschaft von Mose, das Hirte-sein Gottes und das Hirte-sein des irdischen Königs und die seelsorgerlichen Momente im Wirken von Deuterocesaja. Auch die neutestamentlichen Autoren befragt er unter dem Gesichtspunkt, dass ihre Schriften die Antwort Gottes auf eine bestimmte pastorale Situation der Gemeinde oder eines einzelnen sind. In seinen Textauslegungen benützt er auch Hypothesen der historisch-kritischen Forschung – freilich eklektisch. Die Texte werden aufgenommen, sofern sie und damit sie die Sicht des Verfassers bestätigen. Widersprüche zwischen den Texten und der Auffassung des Verfassers werden entweder übergangen oder apodiktisch erledigt. Bei Mt 5, 17 ff. erwägt Tidball z. B. nicht, dass dieser Text auch die Observanz gegenüber Toravorschriften einschliessen könnte. Und Petrus wird Mt 16,16 ff. «Fels» genannt als Repräsentant derer, die Jesus als Messias bekennen. «So bietet der Text keine Basis für den Glauben an den Primat des Petrus innerhalb einer Hierarchie», behauptet Tidball, als ob es nicht andere Möglichkeiten der Auslegung gäbe. Unter dem Titel «biblische Grundlegung» bietet der Verfasser also viel neutestamentliche Exegese, aber die Steine für das Fundament werden von vorne herein so zugehauen, dass sie gut zu seinem pastoraltheologischen Gebäude passen.

Hoch interessant war für mich der zweite Teil des Buchs, ein Überblick über die Geschichte der Pastoraltheologie. Hier behandelt er bedeutende Kirchenführer und Seelsorger, die in der deutschsprachigen Literatur kaum mit Namen genannt werden (z. B. John Pecham, Richard Baxter, John und Charles Wesley, Ch. H. Spurgeon u. a.). Ausführlich geht Tidball auf die pastoraltheologische Diskussion in unserem Jahrhundert ein: auf den psychologisch orientierten Neuanfang von S. Hiltner, an dem er die reduktionistische Tendenz kritisiert («am theologischen Hund wedelt ein psychologischer Schwanz»), die post-Hiltnerschen Autoren, die unter dem Einfluss von C. Rogers die Empathie des Therapeuten und sein unbedingtes Annehmen des Klienten mit der unbedingten Liebe Gottes zum Menschen verwechseln, und die evangelikale Gegenbewegung, welche die Pastoraltheologie aus ihrer psychologischen Gefangenschaft herausführen will. Als einer ihrer Väter gilt für Tidball E. Thurneysen, dessen «Lehre von der Seelsorge» 1962 ins Englische übersetzt wurde. Auch Jay Adams würdigt Tidball als Vorkämpfer (Adams «made an enormous contribution to the revival of a biblical pastoral theology »), aber meldet diesem gegenüber auch Kritik an: er überschätze die direktiv-konfrontierende und unterschätze die stützend-tröstende Seelsorge, er habe einen moralischen Sündenbegriff und verkenne die Tiefe und die Innerlichkeit der Sünde, er übersehe in seinem Kampf gegen die Tiefenpsychologie, dass er selbst massiv von der Verhaltenspsychologie beeinflusst sei, und er denke zu gering vom Handeln Gottes als Schöpfer, der in seiner Güte dem Nichtbekehrten Gaben schenke, der seinem Volk durch den heidnischen König Cyrus Gutes tue und uns heute manchmal durch Psychologen wertvolle Erkenntnisse über den Menschen zuteil werden lasse.

Im dritten Teil des Buchs bietet Tidball Falldarstellungen. Hier wird klar, in welchem Masse er nichttheologische Erkenntnisse berücksichtigt (beim Problem von Glaubenszweifeln z. B. die Theorie der Plausibilitätsstrukturen), wie er aber auch eindeutige Grenzen zieht: Wenn es um Sündenvergebung geht, ist der Seelsorger nach Tidball Diener der Gnade Gottes, nicht Lieferant psychologischer Hilfe. Vergebung unterscheidet sich radikal von Selbstannahme. Der Seelsorger

hat es mit Sünde gegen Gott, nicht bloss mit einem innerweltlichen Sachverhalt zu tun. Bei der Vergebung handelt Gott als Subjekt, indem er sich am Kreuz Jesu mit dem Sünder identifiziert, und das ist etwas ganz anderes als was ein Therapeut gegenüber seinem Klienten leisten kann. Vergebung kann vom Menschen nur im Glauben empfangen, nicht durch Arbeit an der eigenen Seele erlangt werden. Das sind orthodoxe Sätze über die Rechtfertigung, aber Tidball betont doch, dass Vergebung erfahren werden und nicht bloss intellektuell als Faktum bejaht werden muss. Darum ist für ihn auch die Frage nach den (psychologisch beschreibbaren) Wirkungen der Vergebung zu stellen. In der Antwort darauf schränkt er theologisch allzu vollmundige Aussagen über Vergebung ein: die grundlegenden Elemente unserer Persönlichkeit und unseres Temperaments werden durch Bekehrung und Wiedergeburt nicht verändert. Der in Christus neu gewordene Mensch, das bedeutet: eine neue Disposition, ein neues Verständnis, eine neue Orientierung. Aber der Mensch ist, psychologisch gesehen, was er vorher war. Es gibt Menschen, die mit Selbstvorwürfen und anderen psychologischen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, obwohl sie Vergebung erfahren haben. «Not all of a person's difficulties will be cured by his experience of forgiveness... The Christian is not immune from mental illness, and it is both foolish and dangerous to pretend that he is.»

Es ist hoch erfreulich, dass von evangelikaler Seite solche Auffassungen geäußert werden! Eine deutsche Übersetzung dieses Buchs wäre dringend erwünscht, für evangelikale Theologen, damit sie diese Art von Seelsorge und pastoraler Praxis kennenlernen, und für Nicht-Evangelikale, damit sie es sich in ihrer Polemik gegen die Evangelikalen nicht zu leicht machen, sondern die eigentlichen Fragen aufgreifen.

Walter Neidhart, Basel

Gaetano Benedetti/Udo Rauchfleisch (Hg.), *Welt der Symbole*. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. 253 S., DM 29.–

Diese Basler Ringvorlesung informiert umfassend über Bedeutung und Funktion von Symbolen in verschiedenen Wissenschaften: *H. Saner* gibt einen Einblick in das philosophische Verständnis von Symbolen der Immanenz und der Transzendenz. *H. Löffler* behandelt verschiedene Aspekte des sprachlichen Symbols und erläutert die Symbolbedeutung des Rituellen und der verdeckten Sprache. *C. Benedetti* referiert über Zeichen und Symbole in der Logik. *K. Wolff* bietet eine in die Tiefen der Mythengeschichte vordringende Deutung des Hakenkreuzes. *W. Pöldinger* erläutert die Funktion der beiden Gehirnhälften und deren Beziehungen zum Symboldenken. *H. Oesch* berichtet aus der musik-ethnologischen Forschung über zwei Stammeskulturen in Malaysia, in denen jedes natürliche Objekt und jeder Vorgang zwei Dimensionen hat, die profane und die kosmisch bedeutungsvolle, so dass es fraglich ist, ob man mit dem Begriff Symbol diese Kulturen interpretieren kann. *M. Schuster* beschreibt Pubertätsriten für Knaben in einem Stamm auf Neu Guinea, in denen das Sterben und Neu-geboren-werden der Initianden so wirklichkeitsnah erlebt werden, dass das Wort symbolisch für diese Riten ebenfalls als problematisch erscheint. *K. Seybold* zeigt an den symbolischen Handlungen der alttestamentlichen Propheten, wie diese mit Elementen aus Magie und Mantik versuchten, ihre Botschaft vom künftigen Handeln darzustellen und damit das schwer zu Glaubende glaubhaft zu machen. *Fr. Meyer* erläutert in einem geschichtlichen Längsschnitt, wie Symbol und Allegorie von den darstellenden Künsten verwendet und verstanden wurden. *P. Blome* berichtet über die reiche Symbolsprache in den Machtkämpfen der römischen Politik in der Zeit zwischen Sulla und Augustus. *W. Binder* interpretiert das Allegorie- und das Symbolverständnis von Goethe und begründet, warum für diesen Naturphänomene wie die Rose oder der Regenbogen Symbole des Unendlichen, des Höchsten waren. *H. Sievers* bietet Beispiele von Zahlensymbolik in den Werken von J. S. Bach. *R. Eckes-Lapp* gibt einen Überblick über das Symbolverständnis von Freud und seinen ersten

Schülern, über dessen Weiterentwicklung von Silberer und C. G. Jung und über das Symbolverständnis heutiger Analytiker wie Lorenzer und Rycroft. Die Herausgeber *G. Benedetti* und *U. Rauchfleisch* referieren in ihren Beiträgen über den Umgang mit Symbolen in der Psychologie bei Verhaltensgestörten und Psychotikern, auch über die Rolle des Todessymbols. In rhetorischer Hinsicht ein Höhepunkt in dieser Reihe ist die Vorlesung von *A. Künzli*. Er analysiert den Gebrauch von sichtbaren und verbalen Symbolen in der heutigen Politik und deckt ihre die Komplexität reduzierende Kraft, aber auch ihre simplifizierende und zum Totalitären neigende Tendenz auf. Der Kniefall von W. Brandt in Warschau war wirksam, weil er eindeutig und der Situation entsprechend war. Die Zeremonie von Kohl und Reagan auf dem Friedhof in Bitburg hatte nicht dieselbe Wirkung, weil sie einen inneren Widerspruch der CDU-Politik überdecken musste.

Walter Neidhart, Basel

Okko Herlyn, *Beten. Welchen Sinn hat es, mit Gott zu reden?* R. Brockhaus Taschenbuch 451, Wuppertal/Zürich 1990. 91 S.

Rudolf Bultmanns Titel von 1925; «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?», hat mich immer befremdet, hat mir immer nach Verzweckung Gottes geschmeckt – bis ihn mir kürzlich eine Examenskandidatin ein Stück weit erschloss: Hier solle nicht «Sinn» über «Gott» gestellt, sondern nach den Implikationen der Rede von *Gott* gefragt werden.

In Herlyns Buch erinnert lediglich der Titel an R. Bultmann, aber aus dem (u. U. distanzierend tönenden) «von» ist das (verbindliche) «mit» geworden. Und die Frage nach dem «Sinn» steht deutlich im Zeichen der Dialogik: Der Verfasser versucht, in der Form des Gesprächs mit einem Menschen, dem der Sinn des Betens nicht erschlossen ist, neu den Zugang zur Rede mit Gott aufzutun. Er unternimmt dies als erfahrener Pfarrer, der gut beobachtet und Beobachtungen scharf reflektiert, und er übt die apologetisch-dialogische Methode nicht zum Schaden des theologischen Profils.

Herlyn selbst hat mir gegenüber geäußert, es handle sich bei diesem kleinen Buch «sozusagen um die volkstümliche Ausgabe» zu seiner Dissertation: «Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein «religionsloses Christentum»» (Neukirchen 1979). Ebenso gut kann man es eine Systematisierung seiner früheren Arbeit hinsichtlich des Gebets heissen. Religion und Gebet sind ja nicht auf der ganzen Linie Alternativen. In welchem Sinn Gebet Alternative zu Religion ist, wird nun klar herausgearbeitet.

Das Erste ist im biblischen Sinn eben das Reden Gottes, dann und darauf bezogen Gebet das Zweite, nämlich Antwort. Und Erhöhung wiederum *Antwort Gottes*, die oft genug durch das geschriebene Gotteswort ergeht. «Das Gebet ist sozusagen von allen Seiten von Gottes Wort umschlossen» (77): nicht das Gebet des religiösen Menschen, aber dasjenige, das «vom Nicht-Können zum Dürfen» unterwegs ist (34 ff.), das vielleicht mit dem armen «Ach» von Ps 3, 2 beginnt (36). – Auf diesem Boden ergeben sich überraschende Einsichten, z. B. vom Reichtum des Wortes Gottes her in den (echten) Reichtum des Betens und die (verkehrte) Armut unserer Gebete (52 ff.). – Knapp, aber treffend spricht der Autor die «Umstände des Betens» an, wobei ich freilich (dies ein alter Diskussionspunkt zwischen Herlyn und mir) hinsichtlich des Tischgebets anders akzentuieren würde: nicht Gesetz, sondern möglicher Ort, gewiss, aber immerhin ein solcher, den liebzumachen ich sinnvoll fände.

Herlyns behutsames Eingehen auf den fragenden Menschen wird durchgehalten (vgl. 88). Dies bedeutet freilich, dass bis zuletzt auch das Gegenüber zu Wort kommt, das sich mit dem Sinn des Betens schwertut. Wahrscheinlich ist dies im Blick auf manche Leser eine Tugend dieses Buches. Ich kann mir allerdings auch Noch-nicht-Beter vorstellen, die sich von meditativen Darlegungen zum Thema Gebet, welche sich weniger apologetisch geben und dem Leser mehr

zumuten – ich habe etwa Romano Guardinis Schriften vor Augen – ebenso oder noch stärker ansprechen lassen. Dies mindert indes gerade den systematisch-theologischen Gehalt von Herlyns Arbeit nicht.

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

Theologische Realenzyklopädie, hg. G. Müller u.a., Bände 16–18, 1987–1989. Verlag W. de Gruyter, Berlin. 795, 814 u. 778 S.

Mit Vollendung von Bd. 16 ist C. H. Ratschow aus dem Herausgeberkreis ausgeschieden; er hatte die Schaffung einer neuen grossen Realenzyklopädie angeregt und dafür den Verlag de Gruyter gewonnen, auch das Konzept für das neue Werk entworfen. Er ist für das Fachgebiet Dogmatik durch W. Härle ersetzt worden. Ebenso ist G. Lanczkowski, seit Bd. 2 Fachbearbeiter für die Religionswissenschaft, zurückgetreten; seine Nachfolge hat H.-J. Klimkeit angetreten.

Der Zufall will es, dass die Bde. 16–18 der TRE – wohl auch etwa die Mitte des Gesamtwerks – ganz besonders zentralen Themen gewidmet sind, die einander auch noch in logischer Folge ablösen: während der Bd. 16 und auch noch ein Teil des 17. Bandes um Themen, die Israel und das Judentum betreffen, kreisen, steht als Hauptartikel in der Mitte beider Bände «Jesus Christus» (mit 186 S.); der Bd. 18 ist dann zur Hauptsache dem Thema «Kirche» und dem, was damit zusammenhängt, gewidmet (insgesamt 550 S.).

Auf die alttestamentlich-jüdischen Artikel (u.a. Isaak, Israel, Jahwe, Jahwist, Jakob, Jericho, Jerusalem, Jesaja, Jesus Sirach, Joel, Josua, Josephus, Josia, Josua, Judaistik, Judentum, Judith, Kabbala) will ich nicht eingehen; ich finde vor allem die Darstellung über Jerusalem erhellend, die sowohl den archäologischen Gegebenheiten wie dem theologiegeschichtlichen Aspekt Rechnung trägt; auch der Abriss über die Geschichte des Judentums von F. Dexinger ist ausgezeichnet (es ist allerdings schade, dass der Artikel über den osteuropäischen Chasidismus hier eingeschoben werden musste).

Eine Perle ist die Serie von Artikeln zu «Jesus Christus». Ganz speziell gilt das vom exegetischen Beitrag von Ed. Schweizer, der in gewohnter Zuverlässigkeit eine Forschungsgeschichte seit A. Schweitzer bietet und dann einen persönlichen hermeneutischen Ansatz durchführt: «Der Gang von den vorneutestamentlichen Formeln, Hymnen und Erzählungen zu den ausgearbeiteten Entwürfen der Briefe, der Offenbarung, der Evangelien, die dann an dem geschichtlich vom irdischen Jesus noch Erkennbaren zu messen sind, ist also hermeneutisch begründet» (676). Es sei hier angemerkt, dass es auch entschieden angenehmer für den Leser ist, bei ausführlichen Artikeln die Literaturangaben je zu den einzelnen Abschnitten zu finden, anstatt in seitenlangen, unübersichtlichen Anhängen am Schluss. Das systematische Pendant zum exegetischen Befund wird von John Macquarrie (von Marianne Mühlberg übersetzt) beigeleitet; es war sehr sinnvoll, die neuere Theologiegeschichte und den dogmatischen Teil dem gleichen Verfasser anzuvertrauen. Der exegetische und systematische Artikel ergänzen sich glücklich und bieten alles Grundsätzliche; die Geschichte der Christologie und Kunst runden das Bild ab; die Artikel Jesus Christus im Judentum (3 S.) und in den andern Religionen (5 S.) sind freilich etwas kurz geraten in Anbetracht der Wichtigkeit ihres Gegenstandes.

Und nun zum Hauptthema von Bd. 18: die Kirche. Den Auftakt macht K. Berger, indem er die neutestamentlichen Ansätze auf dem alttestamentlichen Hintergrund verständlich macht. Der Artikel ist ein Musterbeispiel einer Lexikoninformation: klar gegliedert, gründlich, konzis, anregend; bei aller Absicht, vollständig zu sein, die Hauptlinien nie aus dem Auge verlierend. Daran schliessen sich im gleichen Sinn und Geist die geschichtlichen Skizzen von G. May (Alte Kirche), J. Finkelger (katholische Kirche), A. Kallis (orthodoxe Kirche), U. Kühn (protestantische Kirchen) an. W. Härle, dem neuen Verantwortlichen für Systematik, fiel die Aufgabe zu, den dogmatischen Teil zu verfassen. Er entwickelt die Ekklesiologie aus gut lutherischer

Perspektive: «Kirche ist die durch das Wort Gottes begründete Gemeinschaft der Glaubenden» (285). Sehr erhellend sind die Betrachtungen zu verborgener und sichtbarer Kirche, zu allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt, zur Gemeindestruktur und zum Problem Volks- und Freikirche. Der ethische und der praktisch-theologische Beitrag wirken angesichts des schon Gesagten fast eher wie Anhängsel. Der eigens thematisierte geschichtliche Längsschnitt «Kirche und Staat» ist auch sehr illustrativ; der über 100 S. umfassende Beitrag über «Kirchenbau» mit vielen Illustrationen ist jedoch in diesem Rahmen entschieden zu lang. Lobend seien noch die liturgischen Beiträge zum «Kirchenjahr», «Kirchenlied» und zur «Kirchenmusik» erwähnt. Sicher hat es sich gelohnt, für die Bearbeitung eines Teils der Art. «Kirchenordnungen» und «Kirchenrecht» P. F. Bradshaw und J. Gaudemet beizuziehen und zu übersetzen (beides besorgt von K. Schäferdiek).

Nicht vergessen sei der Hinweis auf die Länderartikel (oft mit Karten) auch in den besprochenen Bänden (Indien, Indonesien, Irland, Italien, Japan, Jugoslawien, Kanaan, Kanada), sowie die Darstellung des Islam und der iranischen Religionen. Dagegen ist m.E. der Katechumenatgeschichte (speziell der Katechismuspredigt: 42 S.!) ein zu grosser Raum zur Verfügung gestellt worden.

Man hätte mit den gewonnenen Seiten die Auswahl der Porträts von historischen Gestalten mit dem Namen Johannes etwas weniger eng fassen können.

Und noch eine Kritik: den Art. *Hermetica*, der für die richtige alphabetische Einordnung zu spät eingetroffen war, als Anhang zu Bd. 18 zu drucken, war eine ausgesprochen schlechte Idee, denn an diesem Ort ist er unauffindbar. Solche Nachträge gehören an den Schluss des Gesamtwerks in einen Teil «Supplementa».

Willy Rordorf, Neuchâtel

Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 7. P–Q, Basel, Verlag Schwabe & Co., 1989. 933 S., SFr 248.–/DM 298.–

Offengestanden: die Fülle des Gebotenen versetzt den Rezensenten in nicht geringe Verlegenheit, denn das hier zusammengetragene Globalwissen hat kaum Platz in einem einzelnen Gehirn. Man ist fast versucht, in diesem *opus magnum* eine Selbstdarstellung des Weltgeistes zu sehen. Entsprechend dem Gang des Alphabets waren hier die wichtigsten Stichworte wie Philosophie und Psychologie zu behandeln. Das ist denn auch in der umfassendsten Weise geschehen. Dabei hat man sich für die Auffassung Hegels entschieden, dass sich der Begriff der Philosophie nicht nur in einer dürren Definition darstellen lässt, sondern nur «in der ganzen Abhandlung dieser Wissenschaft». Herausgekommen ist ein vielgliedriger Artikel von über 700 Sp., der alle Aspekte des Titels von den alten Griechen bis zur Neuzeit, einschliesslich Russland und Ostasien sowie die institutionellen Formen der Philosophie behandelt. Den Theologen interessiert natürlich besonders, wie unter «christliche Philosophie» die Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie im 19. und 20. Jh. behandelt werden. Wenn Paul Tillich recht hat mit seiner Behauptung, dass zwischen Theologie und Philosophie «weder ein Konflikt nötig, noch eine Synthese möglich» sei, so impliziert diese Aussage doch eine nahe Begegnung beider Wissenschaften, die in den Artikeln des HWPh leider keinen adäquaten Ausdruck findet. Zwar werden Namen wie E. Brunner, K. Barth, R. Mehl und W. Pannenberg genannt, doch fehlt jeder Hinweis darauf, dass es in unserem Jh. eine ausgiebige Auseinandersetzung zwischen Existenzphilosophie und Theologie, beginnend mit Sören Kierkegaard, über Karl Heim zu Gerhard Ebeling und vielen anderen gegeben hat. Bultmann ist nicht existent für den Verfasser H. M. Schmidinger, ebensowenig W. Weischedel und H. Gollwitzer mit ihrem Streitgespräch von 1965 über Glauben und Denken. Beide Namen fehlen in der sonst ausgiebigen Bibliographie. Hier wäre eine Ergänzung des offenbar katholisch orientierten Artikels aus evangelischer Sicht

notwendig gewesen. Da die Textfassung nunmehr irreparabel vorliegt, ist als Desiderium für den Artikel «Theologie» jedenfalls die Berücksichtigung der hier monierten Aspekte zu fordern (Begegnung der Theologie mit der Ich-Du-Philosophie–Wiederaufnahme des Schleiermacherschen Erfahrungsbegriffs bei Ebeling usw.).

Einige weitere nunmehr leider kaum mehr zu füllende Lücken – beim Art. Paradox III. hätte auch das in der Diskussion um die moderne Quantenphysik von den Physikern Einstein, Podolsky und Rosen vertretene Gedankenexperiment des EPR Paradoxon erwähnt werden können, wodurch die Unvollständigkeit der von Niels Bohr und Heisenberg vertretenen Quantenphysik erwiesen werden soll.

Ein Versehen liegt vor bei Anm. 11 auf Sp. 4.: der Herausgeber der Calvinausgabe hiess nicht Niesch, sondern Niesel. Beim Art. Praedominium wäre statt «Triumpf» des Zeus «Triumph» zu schreiben gewesen. Im Übrigen verdient die sorgfältige drucktechnische Ausführung des Riesenswerkes besondere Anerkennung.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

In Basel wird in Zusammenarbeit mit der *Metzlerschen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart* eine Edition der Werke und des *Nachlasses von Franz Overbeck* vorbereitet.

Für die Nachlassedition sucht die Editionscommission *Briefe von und an Franz Overbeck, Buchexemplare mit Marginalien von der Hand Overbecks und Nachschriften seiner Vorlesungen.*

Wir bitten um Angabe von Standorten oder evtl. Zusendung von Kopien an die Editionscommission:

c/o Marianne Stauffacher-Schaub
Missionsstrasse 12
CH-4055 Basel

Basel, im August 1990

Editionscommission

Der Präsident:

Prof. Dr. theol. E. W. Stegemann