Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 47 (1991)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

Rezensionen

Lennart Boström, *The God of the Sages.* The Portrayal of God in the Book of Proverbs, Coniectanea Biblica OT Series 29, Stockholm 1990. 260 S.

Die bei T. Mettinger eingereichte Stockholmer Dissertation untersucht die wichtige Frage nach dem Gottesverständnis im Proverbienbuch. Boström ist überzeugt, dass das theologische Denken der Weisen Israels eine wichtige Hilfe für unser Verständnis des ganzen Alten Testaments darstellt.

Ein einleitendes Kapitel gibt einen weitgefächerten Überblick zur Forschungslage alttestamentlicher und altorientalischer Weisheitsliteratur. Mit Vorsicht und Zurückhaltung fällt Boström eigene Entscheidungen: Anstatt zwischen anthropologisch und theozentrisch argumentierenden Proverbien zu trennen, traut er den Weisen ein einheitliches Denken von verschiedenen Aspekten her zu. Sogar bei Prov 1–9 fragt sich Boström ernstlich, ob die gängige Spätdatierung gerechtfertigt sei und erklärt die Unterschiede zu Prov 10ff. mit verschiedenen Interessen bzw. Verwendungszwecken.

Kap. 2 untersucht Schöpfungs-Aussagen und zeigt schön, dass diese Texte sich eigentlich nicht für die (als selbstverständlich vorausgesetzte) Schöpfung interessieren, sondern für deren Konsequenzen: Aussagen über die Weltschöpfung (ausschliesslich in Prov 1–9) zielen auf die Bedeutung der Weisheit. Und alle Aussagen zur Menschenschöpfung (nur in Prov 10ff. belegt) mahnen überraschend zur sozial-ethischen Verantwortung gegenüber den Armen, was ausserhalb der Weisheitsliteratur in dieser Verknüpfung kaum begegnet.

Kap. 3 untersucht das Ordnungs- und Vergeltungsdenken. Statt einem «Tat-Ergehens-Zusammenhang» sieht Boström das Ergehen eher als Folge einer allgemeinen Haltung bzw. des Charakters (die Weisheit erzieht also ganzheitlich). Die damit verbundenen Folgen werden von den Weisen verschiedenartig und oft sehr allgemein formuliert, was Boström als Offenheit weisheitlicher Beobachtung gegenüber vielfältigen Aspekten deutet (Alltags-Erfahrung, Tradition, Theologie). Solche Flexibilität (manchmal auch pädagogisch beabsichtigte Einseitigkeit und Übertreibung) verhindert eindeutige Kausalisierung, starre Systematisierung oder Dogmatisierung in der vorexilischen Weisheit, ja lässt auch Erfahrungen vom Unglück des Gerechten zu (23,17f.; 24,16). Boström übt deshalb weise Zurückhaltung mit dem Begriff «Ordnung», der im weisheitlichen Vokabular fehlt (136f.).

Solche Zurückhaltung hätte auch dem 4. Kap. gut getan, das von den Begriffen Transzendenz und Souveränität Jahwes ausgeht. Ist es glücklich, von Jahwes Transzendenz zu reden, wenn z. B. Prov 24,11f. nicht von Jahwes Rettung der zum Tod Verurteilten spricht, sondern «nur» von Jahwes Vergeltung gegenüber den zur Rettung aufgerufenen Mitmenschen (147)? Und ist die «Weisheit» in Prov 8 eine mit dem *mal'ak Jahwe* vergleichbare Brücke zwischen dem transzendenten Gott und den Menschen (155)? Was hilft Boströms facettenreiche Definition von Souveränität (169) zum Verständnis der Proverbien? Wie sehr Boström riskiert, sich mit solcher Begrifflichkeit vom Alten Testament zu entfernen, zeigt seine Bemerkung, dass Jahwes Souveränität durch Israels Sünde und fehlende Reue eingeschränkt werde (S. 179 zu Hos 11,8f.).

Sieht das 4. Kap. Jahwe als «Hochgott», so unternimmt das letzte Kapitel den Versuch, den «persönlichen Gott» in den Proverbien nachzuweisen. Nach Resümierung der Untersuchungen von H. Vorländer und R. Albertz ist man aber erstaunt, dass Boström jede Erwähnung von Jahwes Einsatz gegen falsche Gewichte (11,1 usw.) sowie überhaupt für die Rechte der sozial Schwachen hier einordnet. Während etwa in den Klagepsalmen der Leidende zu «meinem Gott»

spricht, werden in den Proverbien jedoch weder «mein Gott» noch die Leidenden angesprochen, sondern Mächtige und Wohlhabende. Dabei fehlen Ausdrücke wie «ihr Gott»; allerdings weist Boström auf 23,11 hin, wo die Mächtigen auf Jahwe als *go'ēl* der Armen aufmerksam gemacht werden.

Durch die ganze Monographie ziehen sich sorgfältige Vergleiche mit den Aussagen des übrigen Alten Testaments sowie mit der altorientalischen Weisheitsliteratur, die in extenso vorgelegt wird. Leider vernachlässigt der häufige Vergleich blosser Gedanken den lebenspraktischen Bezug, der den Weisen so wichtig war; z.B. richtet sich 24,11f. nicht an den «seemingly uninvolved spectator» (200), sondern setzt Jahwes Verpflichtungen an die israelitische Rechtsgemeinde voraus. Boströms Darstellung wirkt öfters recht abgehoben und lebensfern und lässt sozialgeschichtliche Überlegungen auch dort vermissen, wo die Texte dazu Material hergäben.

Eine Bibliographie, die auch erfreulich viele deutsche Titel enthält, sowie ein Bibelstellenregister schliessen die gediegene Arbeit ab, die – besonders in ihrer ersten Hälfte – viele dankenswerte Beobachtungen und Anregungen vermittelt. *Edgar Kellenberger,* Liestal

David P. Moessner, *Lord of the Banquet.* The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative, Fortress Press, Minneapolis, 1989. 358 pp.

David Moessner has offered Lukan scholarship a resolution to one of its central enigmas, that is, the role and function of the Travel Narrative (Luke 9:51–19:44). The erudition of detail reflected in Moessner's argument coupled with the comprehensive nature of his solution make his proposal one that will endure neither benign ignorance nor a facile reply. In short, the problem of the Central Section of Luke's Gospel – a problem which Moessner characterizes as one of "dissonance of form from content" – is a problem essentially because the resolute journey toward Jerusalem upon which Jesus embarks in 9:51 looks precious little like a journey at all. This entire Central Section of Luke is primarily composed of the sayings of Jesus and gives almost no indication that anything like a journey structures the overall narrative. In fact, the format of a journey looks in many cases like little more than a narrative fiction for gathering together certain historical/traditional materials from the corpus of Jesus tradition.

Moessner's thesis, however, a thesis which he relentlessly pursues bit by bit with a masterful marshalling of the various types of literary, historical, and theological evidence, is that the journey motif in the Third Gospel is not simply a convenient format for collecting certain miscellany of Jesus tradition. Rather, Moessner shows that the journey motif is in fact a clue to Luke's larger literary and theological purposes. Indeed, the motifs of journeying, eating and drinking, and hospitality as occurring within the individual units of tradition are intertextual signals to a correspondence, eschatologically interpreted by Luke, between the Deuteronomistic Moses and Jesus, who is the prophet like Moses.

Taking Parts I and II together, Moessner's work proceeds by (1) summarizing the various critical views of the Central Section, a summary which indicates rather clearly the striking tendency of Lukan scholarship to isolate the journey motif from the theological aims of Luke, (2) showing that the figure of the prophet is integral to the Third Gospel, (3) arguing that Luke structures his two-volume story along the lines of a prophecy-fulfillment framework as conveyed in the language and lineage of prophets, and (4) demonstrating that the prophetic career of Moses in Deuteronomy is explicitly alluded to by Luke in 9:1–50. In particular, Moessner argues that Luke "sets forth a fourfold exodus typology of the prophetic calling of Jesus which conforms closely to that of Moses in Deuteronomy" and that moreover "this typology in fact becomes the organizing principle for the form and content of the whole of the Central Section" (60).

In Part III Moessner presents evidence for Jesus as a Deuteronomistic prophet and does so by presenting the four tenets, developed by O. H. Steck, of "a Deuteronomistic conception of the prophetic sayings within the Deuteronomistic comprehensive view of Israel's history" (84). This fourfold Deuteronomistic framework, as characteristic of the Palestinian Judaism of about 200 B.C.E. to 100 C.E., Moessner then compares with Josephus and the Qumran covenanters, two literary traditions which are roughly contemporaneous with Luke, and finds that the same Deuteronomistic framework is a constant within these writings as well. Thus, Moessner explicates the dominant view (of Luke's day) of Israel's prophetic history in order to provide a critical control with which the text of Luke may be compared.

By a painstaking exegetical and literary analysis of the Central Section and with abundant evidence drawn from both larger and smaller literary units, Moessner argues very powerfully for the presence, within the Central Section, of the four characteristic features of the Deuteronomistic view of Israel's prophetic history. These features, stated in Lukan terms, are:

a) The present generation is an evil, crooked one and as such demonstrates its solidarity with their "fathers";

b) God has sent Jesus as a prophet to Israel, like all the prophets before him;

c) Nevertheless, this generation rejected Jesus the prophet, even killing him out of their stiff-necked resistance;

d) Therefore, God will "rain" destruction upon Israel as in 722 and 587 B.C.E. because they did not hearken to him. (See summary catalogue, p. 211).

In Part IV Moessner contends, and it is difficult to appreciate the persuasive force of this magisterial summary of the journey of Jesus to Jerusalem without experiencing the tedious, but necessary detail of the first three parts of Moessner's work, that Jesus is the rejected journeying-guest prophet who not only recapitulates the calling of Moses epitomized in Deuteronomy, but in fact eschatologically consummates the work of Moses and all the prophets by undertaking in his journey the New Exodus from the glory of the mountain of revelation to his exaltation in the glory of God in the Kingdom of God. Not to be overlooked here is the significance (reflected in the title *Lord of the Banquet*) Moessner attaches to the motifs of "eating and drinking" in Luke. The predictions/commands of Moses (e.g., Dt 12, 16, 26:1–11) that the children of Israel will "eat and drink before the Lord" at the central place of God's choosing when they enter the land not only resonate powerfully with the Lukan identification of Jesus as the prophet like Moses, but typologically correspond to the repeated references to worship and "joy" in the Third Gospel, the Lukan emphasis upon meals, and the journeying motif in Luke. Thus, Moessner demonstrates the literary and theological connection between "eating and drinking" and the journey notices in Luke. This significant connection thus argues that Luke sees the journeying of Jesus to Jerusalem as the eschatological consummation of the Exodus, when God's people were to "eat and drink" before him. The Last Supper and the breaking of the bread of the Acts communities are thus consummate expressions of the presence of the Kingdom.

Moessner thus boldly asserts – and I admit that I find myself persuaded – that the portrait of Moses in Deuteronomy is the organizing principle for the portrait of Jesus in the Central Section of Luke. And Moessner does not fail to extend his findings regarding the Central Section of Luke to the larger questions of the theology of the Third Gospel and that of Luke-Acts. In this latter connection, Moessner's discussion of the cross of Jesus in Luke as having soteriological significance not only contradicts Conzelmann's conclusion that there is no direct atoning significance drawn from the death of Jesus in the Third Gospel, but also opens up the rationale of the divine necessity of Jesus's death for eschatological release in terms of Luke's converging picture of the Moses of Deuteronomy and Luke's Deuteronomistic view of Jesus as the "rejected prophet."

Moessner also hints at how these lines of thought might be extended to issues of the larger purpose of Luke-Acts, the career of Paul, and/or the ending of Acts.

It is truly difficult to imagine that so significant a work in Lukan studies began, and was largely consummated as, a doctoral dissertation (at Basel). The brilliance and compelling force of Moessner's proposal marks not only a significant milestone in Lukan studies, but itself holds promise that Moessner will himself pursue the further development of its implications. In what could well be an exciting new period of Lukan studies, this creative proposal has offered Lukan scholarship a new way forward for research in terms of both the composition and theology of Luke. Robert B. Sloan, Waco (Texas)

Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews.* A Commentary on the Epistle to the Hebrews (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Philadelphia: Fortress 1989.

Einen Band aus der Kommentar-Reihe «Hermeneia» in die Hand zu nehmen und durchzublättern, ist angesichts der typographischen Erlesenheit und der buchtechnischen Sorgfalt ein ästhetisches Vergnügen. Es wird zwar, jedenfalls im vorliegenden Fall, ein wenig dadurch getrübt, dass nicht jede Fussnote schon auf derjenigen Seite beginnt, zu der sie gehört (z. B. S. 2: Anm. 18); aber das lässt sich angesichts der sonstigen Gediegenheit leicht verschmerzen, die hier zudem – wie in der Basler ThZ wohl vermerkt werden darf – durch eine jeweils mit der Innenseite des Buchdeckels verbundene Reproduktion an Reiz gewinnt, welche aus Erasmus' 1516 bei Froben erschienenem «Novum Instrumentum» die Hinführung auf den Hebräerbrief sowie den Beginn des griechischen Textes und der Übersetzung bietet (s. xxviii [H. Koester]; vgl. zur dort genannten Faksimile-Ausgabe dieser frühesten Edition eines Novum Testamentum Graece ThLZ 112, 1987, 493f. [U. Gäbler]). «Hermeneia» will indes nicht nur ästhetisch hohen Massstäben gerecht werden (s. 438 [K. Hiebert]), sondern auch wissenschaftlich; das jedenfalls ist die Absicht der Herausgeber (s. xi [F. M. Cross, H. Koester]), und insbesondere der 1979 von H. D. Betz vorgelegte Band zum Galaterbrief, der 1988 in deutscher Übersetzung erschien, zeigt, dass es nicht bei Postulaten bleiben muss. Die Latte ist also hoch gelegt. Und, um es gleich zu sagen, mit der Hebräerbrief-Auslegung von Harold W. Attridge (= A.), der an der University of Notre Dame lehrt und zum New Testament Editorial Board von «Hermeneia» gehört, wird sie weder untersprungen noch gerissen.

Der Band wird eine wichtige Position überdies auch im Kreis anderer in jüngerer Zeit erschienener Kommentare zu diesem Schreiben einnehmen können. Davon gibt es eine ganz beachtliche Zahl: Allein im deutschsprachigen Gebiet sind, nachdem H. Braun 1984 (HNT) hier mit seiner – (wie mir scheint:) nützlichen – «Anhäufung von exegetischem Material» (ThLZ 111, 1986, 598 [W. G. Kümmel]) noch relativ isoliert dastand (vgl. indes A. 414 zum angelsächsischen Raum), nun in dichter Folge die Auslegungen durch S. Ruager (1987; Edition C), H. Hegermann (1988; ThHK), F. Laub (1988; Stuttgarter Kleiner Kommentar) und C.-P. März (1989; Die Neue Echter Bibel) herausgekommen, und von der lang erwarteten Kommentierung durch E. Gräßer liegt jetzt der erste Band vor (1990; EKK), während von A. Strobels Interpretation (1975; NTD) in den nächsten Wochen eine überarbeitete Auflage erscheinen soll. Vielleicht darf man dieses Zusammenkommen in dem Sinne verstehen, dass zunehmend die Theologie des Hebräerbriefverfassers als wichtig – oder doch als für unsere Zeit wichtig – erkannt wird (vgl. Gräßer 38). In jedem Fall dient es der Erfassung dieser Theologie. Zu bedauern ist natürlich, dass die neueren Kommentierungen so kaum aufeinander eingehen können und dass insbesondere A. auch Hegermanns Auslegung nicht mehr einsehen konnte, die seiner eigenen insofern nahesteht, als hier wie dort mit erheblichem Nachdruck Philo und das hellenistische Judentum für das Verständnis der

neutestamentlichen Schrift fruchtbar gemacht werden. Man sollte darum diese Kommentare am besten nebeneinander benutzen, und das hat etwa für 2,14f. den Vorzug, dass man durch Hegermann auf den Zusammenhang mit 2,9 und 2,17 (Hegermann, S. 77 heisst es fälschlich «2,18») und auf Weish 1(ff.) als zu bedenkenden Hintergrund-Bereich verwiesen wird (vgl. [dagegen] A., S. 92 samt Anm. 156f.), während A. den Topos von der Todesfurcht als bei Philo und in der nichtjüdischen Antike verbreitet und vorbereitet belegt (80.93 samt Anm. 21.165–167). Dass er dabei gelegentlich griechisches und lateinisches Vergleichsmaterial ausdruckt und durch eine englische Übersetzung begleitet sein lässt (vgl. 80 Anm. 21 und 93 Anm. 166, ferner xi [F. M. Cross, H. Koester]), weist auf eine besondere Stärke des Bandes hin: Nicht nur ist die nichtjüdische und nichtchristliche Antike breit miteinbezogen, sondern das geschieht auch noch in benutzerfreundlicher Weise, die manchen Gang zum Bücherschrank oder in Bibliotheken erspart (anders verfährt z. B. Gräßer, der 148 Anm. 278 lediglich auf Fundorte von Parallelen zum Motiv «Todesfurcht» verweist).

Aufgebaut ist der also fraglos Beachtung verdienende Kommentar eher taditionell: Dem sympathischen «Preface» (xiii) und einer Liste von «Reference Codes» (xv–xxvii) folgt die thematisch vorgehende, wichtige Positionen vorweg benennende «Introduction» (1–32); die eigentliche Auslegung, bei der abschnittweise vorgegangen wird und einer neuen Übersetzung mit beigefügten textkritischen Anmerkungen jeweils eine kurze «Analysis» und dann eine ausführliche Vers-für-Vers-Exegese («Comment») angeschlossen ist, umfasst nahezu 400 Seiten («Commentary»: 35–410); in die Kommentierung eingelassen sind 14 – durchweg interessante – Exkurse, und am Ende des Bandes stehen «Bibliography» (413–424) und «Indices» (425–437), die freilich sämtlich («Passages», «Greek Words», «Subjects», «Modern Authors») unvollständig sind und bei denen das Stellenregister den Hebräerbrief selbst gänzlich ausser Betracht lässt. Abgesehen von diesem *monitum* und davon, dass man in der Einleitung (einen) eigene(n) Abschnitt(e) zur Auslegungsgeschichte und zur Hermeneutik vermissen mag (anders: Gräßer 30–38), leuchtet diese Strukturierung des Kommentars ein. Angenehm berührt auch die methodische Vorsicht A.s, der nicht nur hinsichtlich der Frage nach dem Autor des Hebräerbriefs darum weiss: «The beginning of a sober exegesis is a recognition of the limits of historical knowledge» (5; vgl. 12). Und so vertritt er in vielerlei Hinsicht eher gemässigte Auffassungen, z. B.: Der anonyme Verfasser habe wahrscheinlich jüdische Vorfahren (5), könne indes nicht näher identifiziert werden; dem Schreiben, das zwischen 60 und 100 n. Chr. entstanden sei (9; vgl. 31), gehöre Kap. 13, mitsamt dem brieflichen Abschluss (anders wieder: Gräßer 17f.), integral an (2f. 13f. 384f. 405); das – in lockerer Anlehnung an die diesbezüglichen Studien A. Vanhoyes zu gliedernde (vgl. 13–20) – «Wort der Ermahnung» (13,22), das in eine konkrete, wenn auch komplexe, durch «external pressure... and a waning commitment to the community's confessed faith» (13) gekennzeichnete Situation hineingesprochen werde, sei fraglos rhetorisch geprägt (13.20f.) und unter diesem Aspekt «clearly» als «an epideictic oration» zu klassifizieren (14; anders: W. G. Übelacker, Der Hebräerbrief als Appell I... [CB.NT 21], Lund 1989, bes. 235: «am Modell der deliberativen Rhetorik orientiert»; doch vgl. auch ebd. 118–121), «celebrating the significance of Christ and inculcating values that his followers ought to share» (14); obwohl als «creative heart of the doctrinal reflection of Hebrews... its christology» (27; vgl. 25) zu gelten habe, seien die christologischen Aussagen doch durch gewisse Antinomien bestimmt, so von der zwischen einer «‹high›... perspective» (etwa) in 1,1–3 und einer anderen, welche (z. B. in 1,5ff.) die Erhöhung akzentuiere, und so hinsichtlich der Frage, ob schon der irdische Jesus als Hoherpriester zu gelten habe (13) – Antinomien, die letztlich traditionsgeschichtlich bedingt seien (s. bes. 146) –; als religionsgeschichtlicher Hintergrund – insbesondere von 2,10ff. – sei «not a specific Gnostic redeemer myth, but its elder cousin, an early form of the common Christian salvation myth» (81; vgl. 101) anzunehmen, und besonders eng sei die Verwandtschaft zwischen dem Hebräer- und

dem Ersten Petrusbrief (30f.). Wenn auch nicht in bezug auf diese letztere Relation, so würde man doch bei den übrigen genannten Thesen, so moderat sie sind, jeweils gern in ein Gespräch mit A. eintreten.

Während das in dieser kurzen Rezension kaum möglich sein wird, mag es doch sinnvoll sein, an einem Themenkomplex, dem des Hohenpriestertums, anzudeuten, dass der an diachronen Beobachtungen so reiche Kommentar am ehesten dort zu Nachfragen reizt, wo es um die Synchronie und um die Integration von Diachronie und Synchronie geht: (1) A. hält es für «probable..., that the image of Christ as a heavenly High Priest was traditional within the early Christian community addressed by Hebrews» (102; vgl. 26.30); indes: nicht nur ist es alles andere als sicher, dass IgnPhld 9,1; MartPol 14,3 und Polyk(2Phil) 12,2 den Hohenpriester-Titel «independent of Hebrews» belegen (so 102 [samt Anm. 263]; vgl. dagegen nur J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter I..., Darmstadt 1970, 239: Benutzung von 1Clem, der auch nach A. [6f.] von Hebr abhängig ist), sondern die Verteilung der Belege für «Sohn» (1,1.5.8; 3,6; 4,14; 5,5.8...) und «Hoherpriester» (2,17; 3,1; 4,14f.: 5,5.10...) lässt es auch als gut möglich erscheinen, dass der Verfasser des Hebräerbriefs bei einer den Adressaten bekannten Würdebezeichnung, Sohn (Gottes), einsetzt und Implikationen des ihnen geläufigen Bekenntnisses durch die – traditionsgeschichtlich vorbereitete, aber noch nicht auf den Begriff gebrachte – Vorstellung vom Hohenpriestertum Jesu interpretiert (vgl. 147[!] und, was die Formulierung der «Bekenntnis» und «Hoherpriester» verbindenden Stelle[n] [3,1 und] 4,14 angeht, G. Bornkamm, Studien zu Antike und Urchristentum..., München 1963, 190: «man kann [die Apposition Ιησοῦν und] die Apposition Ιησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ unmittelbar als Bekenntnisformel verstehen»). (2) A. rechnet 4,14–5,10 noch zum Vorangehenden (17f u.ö.); indes: die Kombination der mahnenden und warnenden Passagen 3,7–4,11 (Schluss *a minore ad maius*) und 4,12f. könnten wie die entsprechenden Verbindungen 10,26–30; 10,31 und 12,18–28; 12,29 nahelegen (vgl. nur Bib 71, 1990, 393 [M. Bachmann]), auf den Abschluss eines Zusammenhangs hinweisen, und mit 5,1–10 wird nun schon ausdrücklich das Bild vom Hohenpriestertum Christi thematisiert (s. bes. 5,1.5), das dann im folgenden im Zentrum steht. (3) A. fasst in 5,7 εὐλάβεια nicht im Sinne der Furcht, sondern versteht den terminus von «his», Jesu, «reverence» (137; vgl. 151f., ferner JBL 98, 1979, 90–93 [A.]); indes: das Pronomen fehlt im Text, und wenn das unter Geschrei und Tränen erfolgende flehentliche Bitten auch «the traditional image of pious prayer» (150 [samt Anm. 171f.]) heraufbeschwören mag, so doch ebenfalls das der Bedrohung (vgl. nur Ps 22(21),12; 116(114),3; 1QH 5,12; 2Makk 11,6f.: 3Makk 1,16; 5,5f.25), auf das zudem die von A. (138 samt Anm. 17) benannte ringkompositorische Struktur von 5,1–10 führt, nach der 5,7f. als Entsprechung zu 5,2f. zu begreifen ist, wo es um das geht, was den Hohenpriester mit den Menschen als den «Unwissenden und Irrenden» – welche durchweg «Furcht vor dem Tode» (2,15) bestimmt sind – verbindet (vgl. nur ZNW 78, 1987, 244ff. [M. Bachmann], bes. 253.257–259 samt Anm. 46).

A.s Kommentar erledigt also nicht alles Fragen, sondern gibt Stoff zu intensiverem Nachdenken, und so wird man den Band aus diesem Grund – und weil es sich um ein schönes Buch handelt – weiterhin in die Hand nehmen wollen.

An Literatur, die reichlich verzeichnet und verwendet ist, habe ich besonders vermisst: L. D. Hurst, The Christology of Hebrews 1 and 2, in: ders./N. T. Wright, The Glory of Christ in the New Testament..., Oxford 1987, 151–164; W. Horbury, The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews, JSNT 19 (1983) 43–71; J. L. P. Wolmarans, The Text and Translation of Hebrews 88, ZNW 75 (1984) 139–144. Natürlich gibt es auch kleinere Versehen; bei meinem Stichproben ist mir u. a. aufgefallen, dass: S. 8 Anm. 58 die Josephus-Angaben Ant 4.6.1–8, Ant 4.7.1–7 und Ant 4.9.1–7 nicht ganz korrekt sind [richtig: Ant 3.6.1–8, Ant 3.7.1–7 und Ant 3.9.1–10.7]; es S. 19 fälschlich 12,25–30 [statt 12,25–29] heisst; S. 150 Anm. 171 der Hinweis Ps 22(21):34 nicht stimmen kann [besser: Ps 22(21):2.3.6.25].

Michael Bachmann, St. Märgen/Basel

J. Marius J. Lange van Ravenswaay, *Augustinus totus noster.* Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 203 S., kart. DM 46.–

In dieser historisch-hermeneutischen Studie setzt sich J. Marius J. Lange van Ravenswaay das Ziel, die Interpretationsprinzipien der Augustin-Auslegung des Genfer Reformators zu erforschen. Leitender Gesichtspunkt für seine Untersuchung ist die Überzeugung, dass Calvin bestrebt war, den *ganzen* Augustin in sein Werk aufzunehmen.

Nach methodischen Vorbemerkungen und einem Überblick über den Forschungsstand entwickelt der Verfasser die Beziehungen zwischen dem reformatorischen Theologen und dem Kirchenvater in exemplarischer Weise an einem dogmatischen Fragenkomplex, der Prädestinationslehre, einem Gebiet, in dem Calvin stets besondere Übereinstimmung mit den Auffassungen des Bischofs von Hippo Regius beanspruchte. Das Ergebnis des Vergleichs lautet, kurz zusammengefasst, dass von einer «Total»-Übernahme der augustinisch-antipelagianischen Theologie durch den Genfer Reformator im Bereich des Prädestinationsproblems nicht gesprochen werden kann. Auf dieser Grundlage untersucht der Verfasser die für die Fragestellung besonders bedeutsamen Schriften Calvins vom Kommentar zu Senecas *«De clementia»* 1532 bis zur endgültigen Ausgabe der *«Institutio»* 1559. Neben der unübersehbaren Erweiterung und Vertiefung der Augustin-Kenntnisse zeichnet sich dabei eine immer stärkere Tendenz zur Harmonisierung in den Stellungnahmen des reformatorischen Theologen ab, in der die Aussagen des Kirchenvaters mit der eigenen Lehre zur Deckung gebracht werden. Es schält sich ein regelrechter Dreischritt: Heilige Schrift – Augustin – Calvin, heraus, der das dogmatische Werk prägt. Augustintexte werden in erläuternder, begründender und zusammenfassender Funktion eingesetzt. Allerdings verschweigt der Verfasser nicht, dass die Harmonisierungsversuche Calvins gelegentlich krampfhaft wirken.

Anhand des angeführten Dreischritts zeigt der Verfasser, dass der Genfer Reformator nach dem Kriterium der *«doctrina vera»* Schrift und Tradition selektiv verwendet, wobei innerhalb der *«successio veritatis Christi»* Augustin eine bevorzugte Stellung eingeräumt wird. Er ist der *«fidelissismus et optimus testis ex tota antiquitate»*. Nach dem Modell Augustins begreift sich auch Calvin, wie Lange van Ravenswaay deutlich macht, als Prophet, der in Fortführung der Prophetengestalten des alten Bundes die Botschaft Gottes expliziert. In diesem Rahmen identifiziert sich der reformatorische Theologe persönlich mit Augustin.

Abschliessend arbeitet der Verfasser heraus, dass Calvin sein Augustinverständnis und seine Augustinauslegung im wesentlichen auf dem Weg des Selbststudiums gewonnen hat. Gegen François Wendel und andere Historiker bestreitet er, dass der Genfer Reformator bereits am «College de Montaigu» in eine substantielle Auseinandersetzung mit dem Kirchenvater eingetreten sei. Weder Johannes Major noch der spätmittelalterliche Augustinismus haben eine aufweisbare Bedeutung für Calvins Augustinauffassung. Am ehesten ist in diesem Kontext an eine Beeinflussung durch Philipp Melanchthon zu denken, wenngleich eine direkte Abhängigkeit nicht nachzuweisen ist.

An der gründlichen und sorgfältigen Untersuchung berührt der Schluss merkwürdig, in dem der Verfasser gegen seine eigenen Forschungen kritiklos den Anspruch Calvins bejaht, den ganzen Kirchenvater in seine eigene Lehre integriert zu haben und als *«totus noster»* reklamieren zu können. In Übereinstimmung mit dem in einer Anmerkung zitierten Jaroslav Pelikan ist eher festzustellen, dass der Genfer Reformator unter den Aussagen des Bischofs von Hippo Regius sehr bewusst auswählt. Begreiflicherweise wäre in diesem Kontext auch das hermeneutische Problem zu erörtern, ob das Programm, einen «Lehrer» *ganz* aufzunehmen, überhaupt durchgeführt werden kann und überhaupt sinnvoll ist. *Gunter Zimmermann,* Oftersheim

Walter Kirchschläger, *Die Anfänge der Kirche.* Eine biblische Rückbesinnung, Verlag Styria, Graz 1990. 207 S.

Der in Luzern lehrende Neutestamentler erzählt, auch für Nichttheologen verständlich, wie er Entstehung und erstes Wachstum der Kirche sieht. Die Kirche beginnt nicht mit einem einmaligen Gründungsakt Jesu, wohl aber mit der Sammlung und der Strukturierung der Jüngergemeinde durch den irdischen Jesus. Kirchschläger interpretiert viele Aussagen der Evangelien über Jesus als Vorentscheidungen für das, was später aus dem Urchristentum geworden ist. Auch die Leitungsfunktion des Petrus war schon von Anfang an intendiert. «Wenn schon der vorösterliche Jesus im Rahmen dieser Gemeinschaft dem Simon eine Kephas-Aufgabe zuspricht, die dieser nach und aufgrund von Ostern weiter entfaltet, so muss davon ausgegangen werden, dass sich eine solche Absicht Jesu nicht nur auf eine Generation beschränkt haben kann.» Eine besondere Bedeutung für das Werden der Kirche hat das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern. Er hat dabei angeordnet, diese Feier zu wiederholen. «Ohne entsprechende Anweisung durch den vorösterlichen Jesus wäre der neuerliche Vollzug dieses Mahles nach Ostern nur schwer denkbar.» Nur hinsichtlich der Einengung des Dienstes der Verkündigung auf Männer hat sich etwas entwickelt, was in den Anfängen nicht begründet ist. Die Grussliste in Röm16 nennt 11 Frauen und 18 Männer. Die genannten Frauen waren «ohne Zweifel an leitender Stelle in den Hausgemeinden Roms tätig.» Eine geschlechtsspezifische Teilung der Aufgaben wird nirgends angedeutet. Diese Grussliste ist für Kirchschläger «Lesehilfe für Gal 3,27f.»

Die Geschichte, die hier erzählt wird, verläuft harmonisch. Die harten Auseinandersetzungen der Urgemeinde mit der jüdischen Mutterreligion, der Streit um die Erwähltheit und die Ehrentitel, die in der jüdischen Bibel nur für Israel gelten, das sind für den Verfasser wohl Randphänomene.

Walter Neidhart, Basel

Eugen Biser, *Buber für Christen.* Eine Herausforderung! Herder-Taschenbuch 1527, Herder Verlag, Freiburg 1988. 142 S., DM 9,90.

Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber geht mit seinem Lebenswerk schon als Sprachmeister mit der deutschen Bibelübersetzung und der Deutung alttestamentlicher Schriften den Christen an, wie Biser durch seine beschreibende Auswahl zeigt. «Was aber mehr noch zum Disput mit ihm» nötige, sei «der einzigartige Stil seiner Kritik» am Christentum. Er halte sich dabei «nicht nur frei von jeder Polemik», sie «ist auch mit überraschenden Einblicken in die Lebensgeschichte Jesu und deren neutestamentliche Dokumentation verbunden, die der Christ nur mit staunender Betroffenheit zur Kenntnis nehmen kann» (7). Buber habe Jesus «von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden. Dass die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir» – sagt er im Vorwort zu «Zwei Glaubensweisen» (1950) – «immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet- und meinetwillen zu begreifen suchen muss... Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je» (so von Biser zitiert in «V. Kritik des Christentums» [105–129], um die «Rückholung Jesu» [108ff] durch Buber zu unterstreichen.) Was Biser übergeht, ist die dafür so bedeutende Sachklärung zwischen Buber und Lohmeyer. Wie Buber (mit auch daraus) die zukunftsbezogene Glaubensform in Verbindung mit der prophetischen Tradition – und gegen einen einseitigen Paulinismus, mit dem das Christentum «von der Höhe des Glaubens Jesu auf die Stufe einer abkünftigen Glaubensweise herabgesunken sei» (7) – gleichsam als Erfahrungsweisheit gewinnt, zeigt Biser zwar in etwa mit «III. Die Frage nach dem Menschen» (61–85) und «Nachwort: Der Weisheitszeuge» (131–140). Doch würde erst ein Einlesen und Vergleichen bei Buber und Lohmeyer – auch Barth u.a. – die tiefe Gemeinsamkeit in Grundfragen erkennen lassen. Aber dem will diese

sorgsame Vorstellung Bubers mit interpretierten Zitaten aus dem Gesamtwerk dienen. Es ist auf knappem Raum eine ausserordentlich reiche Darbietung Bubers und der aktuellen Bedeutung seines Denkens, die dem Sachkenner wie dem Neuinteressierten für Buber wertvolle Einsichten bietet. *Horst J. E. Beintker,* Jena

David Batstone, *From Conquest to Struggle.* Jesus of Nazareth in Latin America, State University of New York Press, 1991. 224 S.

1992 steht vor der Tür! Vor 500 Jahren hat Kolumbus Amerika entdeckt. Seitdem gibt es dort eine Geschichte der Unterdrücker und eine Geschichte der Unterdrückten. Das drückt sich bis zum heutigen Tag in zwei Christusbildern aus: dem Bild des Gekreuzigten, dessen Gesicht die Züge der geknechteten und gefolterten Indios trägt; und dem Bild des Auferstandenen, dessen Gesichtszüge die des spanischen Herrschers widerspiegeln.

Heisst das, dass jede Christologie die Interessen ihrer Autoren widerspiegelt? Wird «Jesus» von «Christus» her, oder wird «Christus» von «Jesus» her interpretiert? Es kann kein Zweifel sein, dass die Christologie bisher von Europa her bestimmt wurde. Aber auch hier hat man sich ja durch die Rückerinnerung an den historischen Jesus von einer heteronomen Autorität des Dogmas und der Kirche befreien wollen. Theologisch ist dieser «liberale» Weg zwar gescheitert, aber doch hat er uns bleibend in Erinnerung gerufen, dass «Christus» von «Jesus» her und nicht umgekehrt verstanden werden muss.

Das hat man in Lateinamerika ganz neu entdeckt. Konfrontiert mit Armut, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Abhängigkeit musste das Wort «Gott» neu buchstabiert werden. In den Basisgemeinden lernte man es, indem man den irdischen Jesus neu entdeckte, – den Jesus der Synoptiker, der Gott in und mit seinem Leben verantwortete, indem er sich mit den Machtlosen, den Zerschlagenen und den Randgestalten seiner Zeit und seiner Gesellschaft heilend und befreiend solidarisierte.

David Batstone hat uns einen Dienst erwiesen, indem er die moderne Geschichte Jesu Christi in Lateinamerika nachzeichnet. Der Autor war für diese Aufgabe gut vorbereitet. Seine theologische Ausbildung hat ihn neben seinem Heimatland Amerika nach Australien und in die Schweiz geführt. Während der letzten 6 Jahre hat er sich als Direktor von «Central American Mission Partners» intensiv um humanitäre Hilfe für Menschen in Zentralamerika bemüht.

Das Buch ist in fünf Kapitel gegliedert.

Das 1. Kap. erklärt, *warum* es in Lateinamerika zu einer Befreiungstheologie kommen musste, um das Wort Gottes verantwortlich in einer Situation, die für viele von Unterdrückung und Armut bestimmt ist, glaubwürdig zu vertreten. Der Autor zeigt auch, in Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann, welche *neuen* Aspekte die Befreiungstheologie gegenüber einer europäischen Politischen Theologie auszeichnen: ihre pastorale Ausrichtung; ihr Bewusstsein, dass jede Theologie der ideologischen Versuchung ausgesetzt ist; und ihren Einsatz für einen unabgeschlossenen Prozess der Befreiung, in dem Theorie und Praxis wesentlich zusammengehören.

Im 2. Kap. geht es um die theologische Bewertung der «Mission des historischen Jesus». Hier wird dargelegt, wie die Befreiungstheologie einen Weg sucht, der die Grenzen der abstrakten Christologie Bultmanns, sowie der auf schwachen exegetischen Grundlagen ruhenden liberalen Christologie, und der auf die gegenwärtige Situation nicht verändernd wirkenden nordatlantischen politischen Theologie überschreitet. Es geht darum, die konkret verändernden Impulse Jesu damals *und* heute zu erkennen. Verschiedene Christologien von Befreiungstheologen werden befragt: Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, J. Severino Croatta, Segundo Galilea, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo. Gemeinsam ist ihnen, dass sie «Christus» vom historischen «Jesus» her verstehen wollen, um diesen Christus in ihrer Situation hineinzuleben. Batsto-

ne sieht aber auch, wo die verschiedenen Christologien kritisch befragt werden müssen. Wichtig ist allen, dass der Glaube an Jesus Christus nicht in eine weltabgewandte Frömmigkeit oder in eine theorisierende Dogmatik, sondern in die weltverändernde Praxis führt. Dass dabei die «westliche» Befürchtung einer politisierenden oder politisierten Theologie die Intention der Befreiungstheologen nicht trifft, wird deutlich.

Die Morde an Octavio Ortiz, Oscar Romero und tausenden ihrer Brüder und Schwestern einerseits und die hoffnungstragenden Basisgemeinden anderseits haben das Interesse am *Tode und an der Auferstehung Jesu* besonders gefördert. Davon handelt das 3. Kap. Befreiungstheologen verstehen Tod und Auferstehung als Heilsereignis, dessen Inhalt und Bedeutung allerdings nur im Zusammenhang mit dem konkreten Leben dessen zu verstehen ist, der am Kreuz getötet wurde. Da Jesu Tod kein Unfall war, sondern die Konsequenz eines so und nicht anders gelebten Lebens, gibt es besonders viele Identifizierungsmöglichkeiten mit von Unrecht und Unterdrükkung geprägten Situationen heute. Da Jesus durch Gott von den Toten auferweckt wurde, hat Gott nicht nur das Leben Jesu bestätigt, sondern auch Hoffnung auf eine Befreiung heute freigesetzt.

Das 4. Kap. beschäftigt sich mit der hermeneutischen Frage, wie Jesus als Christus im *heutigen* Lateinamerika wirklich werden kann. Zu dieser Aufgabe ermutigt schon das Neue Testament, welches ja auch verschiedene Christologien enthält. Das Interesse an der Wahrheit wird darum besorgt sein müssen, dass die Kontinuität von Christus zu Jesus bewahrt bleibt. Wichtig ist dabei, dass die befreiende Praxis Jesu in der heutigen Situation wirklich wird.

Im 5. und letzten Kap. («Ecclesial Base Communities: The Indigenization of Christology») untersucht Batstone wie die Christologie in den Basisgemeinden ankommt und verändernd wirkt. Dort werden die Analogien zu Jesus Christus nicht in erster Linie in dogmatischen Aussagen, sondern in Lebensgeschichten gesucht, die häufig aus Armut, Unterdrückung und Folter hervorplatzen. Es wird deutlich gemacht, wie alle Erkenntnis von Interesse geleitet ist, und dass es daher darum gehen muss, die Theologie nicht mehr dazu zu missbrauchen, den *status quo* zu legitimieren oder die Menschen in ihrer Abhängigkeit zu trösten, sondern ihnen zu helfen, ihr Bewusstsein so zu ändern und zu formen, dass sie Hoffnung zu einem neuen Aufbruch schöpfen. Eindrucksvolle Beispiele, wie der Dialog zwischen der Geschichte Jesu und der Geschichte einzelner Menschen und Gemeinden die Situation verändern, illustrieren das Zusammenwirken der Geschichte Jesu und der Geschichte von Menschen, die an ihn glauben.

Für eine Orientierung über die gegenwärtige Christologie in Lateinamerika ist dieses Buch sehr zu empfehlen. *Thorwald Lorenzen,* Rüschlikon

Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 2. Jahrgang/1989.

Es ist in heutiger Zeit der besonders ökonomisch motivierten technologischen Modernisierungsschübe in der ganzen Welt (und deren z. T. fundamentalistischer Ablehnung) verdienstvoll, wenn sich Theologen und Naturwissenschaftler – Frauen sind auch hier leider wieder ausgespart – Diskurse liefern über den Sinn, die Ziele und Tragweite von Naturwissenschaft und über das sog. Modell der exakten Wissenschaften. Dieses im Auftrage der Karl-Heim-Gesellschaft herausgegebene Jahrbuch befasst sich zunächst mit dem «Ursprung»: ob wir Menschen als Evolutionsprodukt zu verstehen seien inmitten eines evolutionären Kosmos. Der Physiker Weidemann zeigt, dass Evolution und Schöpfung dann sich nicht widersprechen, wenn weder Gott noch Glaube zu objektivierten Grössen werden. Evolution ist eher die «Projektion des christlichen Modells der Schöpfung in Raum und Zeit». Diese Schöpfung ist dann kein vergangenes einmaliges Ereignis, sondern kommt aus der Zukunft auf uns zu, läuft gewissermassen durch die Gegenwart hindurch in die Vergangenheit. Gott als die Quelle von Zeit und Sein bleibt in der Zukunft verborgen als

der Schöpfer der Welt, der als Schöpfer dieser Welt aus der Zukunft immer auf uns zukommt (so Prof. Mercier vom Institut für Exakte Wissenschaften in Bern).

Für den gegenwärtigen Dialog von Naturwissenschaft und Theologie bedeutet dies, dass z. B. über das anthropische Prinzip (= dass wir Menschen aus Urstoff sind) nicht eine Art Gottesbeweis oder Naturtheologie etabliert werden können (Prof. Nebelsick, Princeton), dass auf Grund von Kontingenz, Gewordensein, offener Evolution unserer Wirklichkeit nicht Theologie *eo ipso* legitimiert ist. Im Gegenteil: Theologie muss sich in ihrer langjährigen Abstinenz von naturwissenschaftlichen Fragen in neuer Weise der Wahrheits- und Wirklichkeitsfrage stellen und sich selbst darin als Wissenschaft erweisen (Prof. Heron, Reformierte Theologie, Erlangen). Prof. Schwarz (Institut für Evang. Theologie, Regensburg) entwirft eine missionarische Theologie, die «notwendige Struktur der Theologie schlechthin» ist, eine «endzeitliche Ausrichtung» hat, zu «einem sozialen Evangelium als konkretisierter Vorwegnahme und hoffender Verheissung» führt und darin ebenso unverzichtbar für die Welt ist wie Gott selbst (im Anschluss an das Konzept von «Offenbarung als Geschichte» von W. Pannenberg u. a.). Dann folgen vier «Anwendungen»: sprachphilosophische Reflexionen über den Lebenssinn (von Prof. Kutschera, Jan-Hus-Fakultät von Prag), die Verbindung von Naturwissenschaft mit der neuen Erkenntnis der Barmherzigkeit (Direktor Gruenwald vom Institut für Interdisziplinäre Forschung in Santa Monica), der Entwurf eines «Evangelischen Instituts für Kulturwissenschaft» von Friso Melzer und schliesslich eine Predigt von Karl Heim über «Die Sünde wider den Heiligen Geist».

Die Beiträge nehmen Fragen der modernen Wissenschaften auf (wobei man sich Beiträge zu neuesten Technologien gewünscht hätte), diskutieren offen (leider unter Ausblendung des feministischen Blickpunktes) und tragen Lösungsversuche vor zwischen einem geöffneten Theismus und einem Pantheismus (der in seinen letzten Konsequenzen leider nicht reflektiert wird). Anregend für weitere Diskussionen sind alle Beiträge. *Uwe Gerber,* Darmstadt

Olga Neuner/Karl Friedrich Schäfer, *Krankenpflege und Weltreligionen,* Recom Verlag, Basel/Baunatal 1990. 172 S.

In neueren Krankenpflege-Lehrbüchern, die am Leitbild ganzheitlicher Pflege orientiert sind, wird die «Unterstützung des Patienten bei der Ausübung seiner Religion» als mit zur pflegerischen Aufgabe gehörig verstanden. Das setzt voraus, dass das Pflegepersonal elementare Kenntnisse über die verschiedenen Religionen und christlichen Konfessionen besitzt. «Hier möchte dieses Buch ein Ratgeber sein. Es soll dem Pflegepersonal einen ersten Zugang zu den verschiedenen Glaubenslehren ermöglichen und in kurzen Zügen... ihre Bräuche und Sakramente schildern. (...) Schwestern und Pfleger brauchen eine solche Arbeitshilfe, weil sie nicht mehr nur für das leibliche Wohl, die medizinische Betreuung der Patienten da sind, sondern auch seelische Hilfe leisten sollen, eine Hilfe, die zur Genesung beiträgt und auch den letzten schweren Weg leichter macht» (12f.).

Das Buch beginnt mit dem Christentum und gibt eine Einführung in die Spezifika des römischen Katholizismus (23–44), des Protestantismus (44–58) und der östlichen Orthodoxie (58–76). Daran schliesst sich die Besprechung des Judentums (77–102), des Islam (103–124) und des Hinduismus (125–156) an. Abschliessend folgen ein paar knappe Hinweise auf die Anthroposophie (157–163), die Zeugen Jehovas (164–166) und atheistische Positionen (167–170). Die meisten Beiträge stellen einleitend die theologischen Grundlagen der betreffenden Religion dar, um dann ausführlicher über jene Aspekte religiöser Praxis zu informieren, die im pflegerischen Alltag gegebenenfalls zu berücksichtigen wären: Formen gottesdienstlichen Feierns, religiöse Festtage, Speise- und Fastenvorschriften, Zeremonien in Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes (Nottaufe, Beschneidung) oder dem Sterben eines Patienten (Krankensalbung, nach

Mekka ausgerichtete Lagerung eines sterbenden Muslim, rituelle Waschungen von Verstorbenen). Die einzelnen Kapitel schliessen mit einer kleinen Auswahl an Gebeten oder Hymnen aus der jeweiligen religiösen Tradition.

Das Buch gibt auf knappem Raum wertvolle Informationen, die für den Umgang von Pflegenden mit andersgläubigen Patienten hilfreich sein können. Dennoch sind kritische Bedenken anzumelden: 1. Wenn täuferische Freikirchen als «Sekten» bezeichnet (47) und Freikirchen wie die Baptisten oder die Methodisten bloss dem englisch-amerikanischen Protestantismus zugewiesen werden (45), so sind das konfessionskundlich völlig unhaltbare Aussagen. Und wenn etwa bei der Darstellung des protestantischen Gottesdienstes das Luthertum stillschweigend als *die* Gestalt des Protestantismus schlechthin vorgestellt wird (49–51), so ist das ebenfalls irreführend. Dass Muslime schliesslich immer wieder als «Mohammedaner» bezeichnet werden (116–120), ist unsachlich und dürfte Muslime verständlicherweise ärgern. – 2. Bei der Darstellung des Katholizismus wird z. T. eine rituell-liturgische Praxis vorgestellt (24f.27–29), die heute weithin überholt ist. – 3. Sehr problematisch scheinen mir Aussagen im Blick auf jüdische Patienten: etwa wenn pauschal behauptet wird, jüdische Kranke würden ihr Leiden immer als Teil des Leidensweges des ganzen Volkes Israel verstehen und hätten daher grundsätzlich einen «Argwohn gegenüber Andersgläubigen», auch gegenüber dem Pflegepersonal, als potentiell feindliche gesinnten Mitmenschen (86f.). Noch problematischer ist der Hinweis, für Juden sei Gott v. a. der gerechte Richter, weshalb sie im Sterben «überfordert» wären, im Hinweis auf die göttliche Gnade Trost zu finden; vielmehr müsse man das Gespräch «vorsichtig auf die Verdienste des Patienten lenken», in denen dieser dann Trost und Hoffnung finde (87). Werden hier nicht klassische christliche Zerrbilder vom Judentum weitertradiert? – 4. Wenn die Verfasser davon ausgehen, dass das Pflegepersonal den Patienten durch einen «täglichen hoffnungsvollen Zuspruch» und das «für den Kranken oder mit dem Kranken gesprochene Gebet» (20) aufmuntern werde; dass es den eigenen Glauben «auf den Patienten ausstrahlen» (21) und in ihm «Glauben, Hoffnung, Liebe und Reue» erwecken könne (31); dass es durch Chorgesang und Hinweise auf die Verdienste der Heiligen sich der Ausgestaltung christlicher Fest- und Namenstage widmen (41) und in alledem dem Patienten einen zeitweiligen Ersatz für dessen Geborgenheit in seiner Glaubensgemeinschaft bieten werde (38), so ist zu fragen, ob hier nicht ein Idealbild einer religiös motivierten Krankenpflege zugrundeliegt, das an der Wirklichkeit heutiger Spitalpflege in den meisten Fällen vorbeigeht und bei Schwestern und Pflegern, die ihren Beruf aus einem religiösen Engagement heraus leben wollen, leicht einen allzu hohen religiösen Leistungs- und Erwartungsdruck auslösen kann.

Heinz Rüegger, Zürich

Karl Rennstich, *Korruption.* Eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche, Quell-Verlag Stuttgart 1990. DM 32.–

Man fragt sich, wenn man das 288 Seiten starke Buch zur Hand nimmt, ob hier nicht an ein peripheres Thema allzuviel Fleiss und Tinte gewendet werde. Doch wird man bald eines Bessern belehrt. Korruption ist, das belegt hier jede Seite, eine wesentliche Gestalt der Sünde und zeitigt verheerende Folgen: Wenn irgendwo so gilt hier: «Der Sünde Sold ist der Tod» (Röm 6,33).

Der Verfasser untersucht dieses Urphänomen unter drei Gesichtspunkten:

Der erste Teil handelt von der Korruption als *soziologischem, politischem und ökonomischem Problem*. Hier wird eine Menge Literatur verarbeitet, z. T. bestätigt durch eigene Erfahrung aus der Tätigkeit als Missionar. Die Vielgestaltigkeit und Allgegenwart der Korruption wird einem drastisch vorgeführt.

Korruption und Recht: Die Rechtsprechung hinkt in der Regel dem im geheimen wuchernden Übel hinterher. «Das Instrumentarium, welches das Völkerrecht zur Bekämpfung der internatio-

nalen Korruption zur Verfügung stellt, ist äusserst mager und nur auf sehr spezielle Fälle anwendbar.» Korruption ist vielgestaltig wie ein tausendarmiger Polyp. Häufig ist sie verbunden mit Erpressung, Nepotismus, Vergünstigungen aller Art. Wie sehr hier überall das Gemeinwohl dem persönlichen Vorteil geopfert und damit der Tatbestand Bestechung erfüllt wird, ist oft gar nicht erkannt. – Korruption und Medien: Das Verhalten der Medien ist zwiespältig. Z. B. in den USA: Hier spielen die Medien häufig eine bedeutsame Rolle bei der Aufdeckung von Korruption. Umgekehrt weigert sich die Presse, über Verbindungen eines populären Präsidenten mit den Bossen der Unterwelt zu berichten... Korruption und Politik: Erschütternd das Beispiel aus der Gründerzeit des Zweiten Deutschen Reichs: «Bismarck hatte den ‹nervus rerum› erkannt, der es ihm ermöglichte, den widerstrebenden Bayernkönig Ludwig II. zu ‹überreden› – das Geld. ...Der bayrische König war ein Stipendiat Bismarcks...» Tröstlich wirkt in diesem Zusammenhang «die Überwindung der Korruption in der öffentlichen Verwaltung Englands im 19. Jahrhundert». Sie wurde möglich als Folge der Wesleyanischen Erweckung im 18. Jahrhundert und des gleichzeitigen sich entwickelnden Einflusses der Quäker (George Fox). In der Kirche Englands galten Ämterkauf und Nepotismus lange Zeit nicht als Sünde, sie dienten der engen Verbindung von Thron und Altar. Auch hier haben erst Methodismus und Quäkertum ein neues öffentliches Gewissen ermöglicht. – Korruption und Wirtschaft: Hier treten die verheerenden Auswirkungen überall zutage: In Lateinamerika sind «Bürokratie und private Industrie in allen Ländern durch ‹Zahlungen› eng verfilzt». In Italien sei die Korruption «zur Lebensform» geworden. In der Bundesrepubik werden die sich häufenden Fälle der Verwendung öffentlicher Gelder in privatem oder Parteiinteresse noch als «Skandale» empfunden und dementsprechend gebrandmarkt...

Der zweite Teil behandelt die Korruption *in der Sicht der Bibel Alten und Neuen Testaments.* Das Problem wird hier auf seine Wurzel zurückgeführt. Die Alternative heisst «Gott oder Mammon».

Der Dritte Teil zeigt Korruption als *«Herausforderung für die christliche Kirchen»* auf. Der Verfasser kommt zum Schluss: «Die Korruption hat viele Gesichter und tritt vermehrt in Zeiten eines forcierten Kulturwandels auf, wenn die alten Werte nicht mehr gelten... Sie hat ihre eigentliche Wurzel im Bösen und kommt nach den Worten Jesu ‹Aus dem Herzen des Menschen› (Mk 7,21) Die alten Kirchenlehrer benutzten deshalb den Begriff corruptio, um die Erbsünde oder die Ursünde (peccatum originale) zu beschreiben. Diese spezielle Form des Sündenverständnisses finden wir nur in der christlichen Lehre...»

Rennstichs Buch kommt zur rechten Zeit. Heute, wo die internationale Rechts- und Wirtschaftsordnung sich in einer tiefen Krise befindet, ist die Kirche aufs äusserste herausgefordert. Es musste einer kommen, um die Korruption als eine der Grundursachen der Krise aufzudecken und als wesentliches Thema christlicher Ethik anzusprechen. *Eduard Buess,* Flüh

Timo Veijola, *David* – Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 52. Helsinki – Göttingen 1990, Finnische Exegetische Gesellschaft und Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 184 S. broschiert.

Die in diesem gut gehefteten Band erhaltenen Aufsätze behandeln alle die Frühgeschichte des israelitischen Königtums. Besonders wichtig sind für den Rezensenten unter den verschiedenen, wiedergegebenen Aufsätzen, ihrer zwei: David und Meribbaal, und Salomo, der Erstgeborene Bathschebas. In ersteren zeigt der Verfasser, dass Meribbaal höchstwahrscheinlich der Sohn und nicht der Enkel Sauls gewesen ist; im zweiten bringt der Verfasser gute Argumente für die These vor, nach der das erste Kind Davids und Bathschebas Salomo gewesen ist, so dass die Erzählung, nach der das erste Kind gestorben sei, keinen historischen Wert hat.

Überall bemerkt man beim Verfasser die akribischen Methoden der Göttinger Gruppe; sie erreichen in diesen Analysen besonders gute Ergebnisse; ja, ich würde sagen, dass diese Aufsätze geradezu einen guten Einstieg in diese Arbeitsmethoden bilden.

Auch die weiteren Aufsätze sind wichtig: David in Keila (1984), Theologische Erfahrungen ohne theologische Sprache (1979), Die skandinavische traditionsgeschichtliche Forschung (1983), Davidverheissung und Staatsvertrag (1983), The Witness in the Clouds (1988), und die Rezension von D. M. Gunn, The Story of King David (1979).

Also ein gutes und nützliches Buch. *J. A. Soggin,* Rom

Andreas Urweider

Blick in den Alltag

Betrachtungen im SonntagsBlick
134 Seiten. Kartoniert, Fr. 24.80
ISBN 3-7245-0745-3
Erschienen im September 1991

Autor: Andreas Urweider ist 1946 in Meiringen als Sohn eines Weinhändlers und Schafzüchters geboren. Er studierte Theologie und war darauf fast zehn Jahre Pfarrer in Guttannen. Heute wirkt er in einer Bieler Kirchgemeinde. Seine Beiträge in Presse, Radio und Fernsehen und sein Buch «Frühstücke. Zum neuen Tag» haben in weitherum bekannt gemacht.

Inhalt: «Vor einigen Jahren hat mich die Redaktion des SonntagsBlick angefragt, ob ich bereit sei, in ihrer Zeitung vierzehntäglich ein Wort zum Sonntag zu schreiben. Es gehe doch darum, dass die grossen Themen von Leben, Geburt und Tod alle Leute beschäftigten, aber niemand fasse sie in Worte.
Auf dem Weg mit dieser Zeitung habe ich auch die kleinen Themen nicht ausgelassen, denn sie sprechen so beredt wie die grossen. Ich musste ständig wachsam sein, den Leuten zuhören und das Wort der Schrift im Hinterkopf bewahren. In den Zufälligkeiten unseres Alltags gibt es keinen anderen Sinn als den, den man sucht. Und der Auftrag, ständig auf der Suche zu sein, hat mich viele Wege geführt. Manchmal war ich nahe bei Menschen, manchmal weit weg. Ich halte beides für wichtig. Und ich halte es für wichtig, dass die Kirche, der Glaube, die Religion Rechenschaft ablegen darüber, wo sie sind. Ob sie es wagen, in der Nähe zu sein, oder fern bleiben.
Die vorliegenden Texte umfassen zwei Kirchenjahre. Das Kirchenjahr hat seine eigenen Gezeiten, seine Lichter, sein Dunkel. Ich respektiere es und habe erlebt, dass es mir hilft, mich selber und ein wenig Welt um mich zu deuten. Ich verstehe denn auch diese Tagebücher als deutlich subjektiv, persönlich, und gerade deshalb vielleicht als sprechend.» Andreas Urweider im Vorwort

Kurztext: Mit seinen vierzehntäglichen Kolumnen im SonntagsBlick hat es Andreas Urweider verstanden, auf neue Weise von den grossen Themen Leben, Geburt und Tod, aber auch von den kleinen Themen des Alltags zu reden.

Käufer: Menschen, die Antwort auf die Fragen unseres Daseins suchen.

Friedrich Reinhardt Verlag Basel

Werner Reiser

Der gute Sohn von Bethlehem

Legenden und Meditationen
92 Seiten. Kartoniert, Fr. 16.80
ISBN 3-7245-0739-9
Erschienen im September 1991

Autor: Werner Reiser wurde 1925 in Wald/Zürich geboren. Theologiestudium in der Schweiz. Assistent an der Universität Göttingen. Gemeindepfarrer in Reinach/Aargau, Schaffhausen und bis 1990 am Basler Münster. Lektor für Homiletik an der Universität Basel. Dr. theol. h.c.

Inhalt: Wie die Legenden der drei bisherigen Sammlungen («Die drei Gaben» 1973, «Der Geburtstag von Adam und Eva» 1978, «Der verhaftete Friedensengel» 1985) variieren auch die meisten dieser Erzählungen Geschehnisse um Weihnachten. Das Kind als Mitte der Befreiung zieht religiöse, seelische, soziale und feministische Kräfte an und setzt sie in neue Bewegung. Dasselbe gilt für die Erzählung aus der Passionsgeschichte. Eine «Nicht-Legende» verwendet legendenhafte Mittel zur nüchternen Darstellung der Realität. Die gelockerte und oft heitere Weise vermag auf knappstem Raum vielfältiges menschliches Leben zu entfalten.
Beigefügte Meditationstexte zur Passion und zum Advent sind wie die Legenden für den gottesdienstlichen Gebrauch oder zu musikalischen Aufführungen entstanden und werden gewiss wie bisher von vielen für ähnliche Anlässe in Dienst genommen werden.

Kurztext: Auch diese neuesten Legenden kreisen weitgehend um Weihnachten, wobei religiöse, seelische, soziale und feministische Anliegen aufgegriffen werden. Ernste und heitere Erzählweise widerspiegelt die Botschaft der Befreiung. Beigefügte Meditations- und andere Texte beziehen sich auf den Passions- und Advents-Zyklus.

Käufer: An der zeitgenössischen und aufgeschlossenen Umsetzung des Evangeliums interessierte LeserInnen, TheologInnen und KatechetInnen aller Konfessionen. Sehr geeignet zum Vorlesen, Umarbeiten und Gestalten in Familie, Schule und Kirche.

Friedrich Reinhardt Verlag Basel