

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 41 (1985)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

Rezensionen

Léon Epsztein, *La Justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*, Les Éditions du Cerf, Paris 1983. 274 S., FF69.50.

Dieses kleine, handliche Bändchen gehört zu einer Reihe von Studien, die die Kommentare der Jerusalem-Bibel ergänzen sollen, indem sie eine allgemeine Einführung in die Lektüre der Bibel bereitstellen. Die Mitarbeiter dieser Reihe werden vorgestellt als «unbestrittene Meister und Gelehrte»; man findet darunter bekannte Namen wie W. F. Albright, J. Jeremias, E. Lohse und R. de Vaux. Léon Epsztein (geb. 1911 in Polen) aber stammt nicht aus der Zunft der Theologen und Archäologen. Er hat Wirtschaftswissenschaft und Politische Wissenschaft studiert und 1962 in Soziologie promoviert (*L'Économie et la morale aux débuts du capitalisme industriel en France et en Grande-Bretagne*, Paris 1966). Mit der jetzt vorliegenden Arbeit: *La Justice sociale...* will er bezüglich des Verhältnisses zwischen den ökonomischen und ethischen Bedingungen zu den «Quellen» zurückgehen, aus denen sich der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit unserer Tage speist (13).

Fragt man nach der Beheimatung, die der Soziologe E. für seine Arbeit am AT gefunden hat, so wird man zwei Einflüsse namhaft machen können: Neben dem Einfluss des (liberalen) Judentums wird man vor allem auf den des Pariser Alttestamentlers H. Cazelles hinweisen müssen, dessen Name in kaum einem Kapitel fehlt, eine besondere Rolle aber in den entscheidenden Abschnitten spielt (z. B. im Schlussteil) und von dem mit Abstand die meisten Titel in der Bibliographie erscheinen (nämlich insgesamt 19; andere Exegeten kommen auf höchstens 7 Titel). H. Cazelles hat denn auch ein kurzes Vorwort zur Arbeit geschrieben.

Darin notiert er, dass E. nicht für die Fachgelehrten schreibt, sondern für die breitere Allgemeinheit, dass er auch nicht über eine besondere Kenntnis der alten Sprachen (man merkt es z. B. an der sehr uneinheitlichen Transkription hebräischer Wörter und am falschen Verständnis von Ex 22,21 auf S.187) und der biblischen Wissenschaft verfügt. Wenn man alles dieses berücksichtigt, kann man nur staunen über die Fülle des Materials, die der Verf. zusammengetragen hat. Er hat ein Lesebuch (im besten Sinne!) zusammengestellt, das umfassend und recht erschöpfend in die komplexen Fragestellungen einführt; auch der Fachgelehrte findet an der Bibliographie und an den Registern eine Hilfe, die ihm auch weniger bekannte (zumal französische und englische) Literatur erschliesst.

Der 1. Teil der Arbeit steckt den Umkreis Israels anhand der mesopotamischen Gesetze (Kap1) und der ägyptischen *Maat* (Kap 2) ab. Darin bleibt der Verf. überholt-traditionell, dass der Eindruck entsteht, als seien aus der Nachbarschaft Israels (Überschrift: «les pays voisins de l'ancien Israël») nur Mesopotamien und Ägypten erwähnenswert. Ugarit kommt später nur am Rande vor (83, 178, 189 u. 214), die hethitischen Gesetze begegnen nur im Verweis (218 mit A. 5), Mari und Hamat werden nur einmal kurz erwähnt (150), von Ebla noch keine Spur etc. Das alte Weltbild ist noch in Ordnung: Mesopotamien und Ägypten sind die Pole, und Israel ist die Drehscheibe (15: «Israël était la plaque tournante du monde connu à l'époque»).

Der 2. Hauptteil der Monographie ist das eigentliche Zentrum: «La Justice sociale et la sociologie biblique». Er wird eröffnet mit einem Teil, der den Zugang der Exegeten darstellen soll (Kap. 3), der aber im wesentlichen nur ein (allzu kurzer) begriffsgeschichtlicher Abriss zu *mišpāt* und *šē dāqāh* ist (81–89). Davon abgehoben wird die «étude rationelle de la Bible» (Kap. 4, 1), die der Verf. mit Maimonides und Spinoza beginnen lässt, bevor sie erst mit R. Simon (1678) in den christlichen Umkreis eintritt (von z. B. Origenes und reformatorischer Textforschung und Textkritik keine Spur); mit Reuss–Graf–Kuenen–Wellhausen schliesst dann praktisch auch schon wieder der Abriss der historisch-kritischen Forschung. Weiter geht es mit dem soziologischen

Zugang zum AT (Kap. 4,2), mit den Vertretern des historischen Materialismus (Kap. 5,1) und den Arbeiten, die dem historischen Materialismus nahestehen (Kap. 5,2).

Im 3. Hauptteil wird die soziale Gerechtigkeit mit drei Strömungen im alten Israel in Beziehung gesetzt, zuerst mit dem Nomadismus (Kap. 6): – er sei die Erklärung dafür, dass sich in Israel in einer Intensität ohnegleichen der Durst nach Gerechtigkeit manifestiere (141); denn der Nomadismus sei geprägt von der «structure égalitaire» (144) und vom «sentiment de solidarité», das den Schutz der Schwachen und Bedrückten befehle (145). Das bezeichnet der Verf. als «concept dynamique» (141). Der Prophetismus (Kap. 7) habe in der sedentären Zeit Israels (soziologisch gesprochen: in der hierarchisierteren und sozial differenzierteren Zeit) diesen Dynamismus unter Anpassung und Beweglichkeit durchgehalten (167 f.); die dynamische Verteidigung der Gerechtigkeit gehöre überhaupt zu den Fundamental-Prinzipien des ganzen Judentums (166 f.; 170) – die Kirchenväter beispielsweise werden nur anhangsweise erwähnt (170). Kap. 8 beschäftigt sich mit den sozialen Gesetzen im Pentateuch, gegliedert nach einzelnen Themen (Arme, Witwe und Waise, Fremde etc.) und untergliedert nach Bundesbuch, deuteronomischem Gesetz und Heiligkeitgesetz.

Abgerundet wird die Arbeit mit einem Schlussteil («Conclusion»), der den Weg der Darstellung noch einmal kurz nachvollzieht. Der Verf. ist der Meinung, die biblischen Gesetze seien viel «humanitärer» als alle anderen orientalischen Gesetzeskorpora (218), was mit der göttlichen (nicht königlichen) Herleitung des Gesetzes zusammenhänge (219) – und letztlich mit dem monotheistischen Prinzip (z. B. 177, 222, 224).

Was vorliegt, ist eine Arbeit zum «l'esprit de la Bible juive» (224) – ob nicht die christlichen Leser der Jerusalem-Bibel, für die doch diese Lesehilfe gedacht ist, in vielem zu kurz kommen? Jesus wird S. 178 nur einmal mit Namen genannt, Paulus kein einziges Mal, von den neutestamentlichen Gerechtigkeitslinien im Anschluss an das AT findet sich keine Spur.

Martin Rose, Neuchâtel

Christa Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie «Das antike Judentum», Beiheft zur Alttestamentlichen Wissenschaft 156, Berlin 1983. XI + 485 S.*

Die atl. Wissenschaft zielt auf das Verstehen theologischer Gehalte der Überlieferungen des ATs. Die Macht, mit der sich gegenwärtig in dieser Wissenschaft Themen der Sozialgeschichte Israels zu Wort melden, lässt vermuten, dass die theologische Interpretation bislang allzusehr an den alltäglichen Lebenszusammenhängen der Überlieferungen vorbeiging. Das so Verdrängte bricht verzerrt nun wieder durch. Die von C. Schäfer 1979/80 vorgelegte Heidelberger Diss. könnte Symptom dieses Prozesses sein. Die Autorin will Max Webers 1917–19 erschienene «Aufsätze zur Religionssoziologie des antiken Judentums» (RS III) für die Rekonstruktion einer sozialwissenschaftlich verantworteten Sozialgeschichte Israels fruchtbar machen. In Webers idealtypischem Verstehensverfahren gewinnt sie den methodischen Schlüssel, um die Rekonstruktion detaillierter Geschichte Israels vor einer Überlagerung durch metahistorische soziologische Theoreme wie vor der Naivität soziologischer Theorielosigkeit zu bewahren, wird doch in idealtypischem Verstehen die Differenz zwischen historischem Faktum und Interpretationsmodell als konstitutiv gewahrt. Es ist verdienstvoll, gegen eine allzu einlinige Verschleifung von Interpretation des ATs mit heutigen Sozialgegensätzen diese Differenz festzuhalten. Doch verkürzt die an dem Typengegensatz von Stadt und Eidgenossenschaft orientierte Interpretation von RS III als Sozialgeschichte des Interessengegensatzes von Stadt und Land Max Webers Intentionen. So ist es bedauerlich, dass die Autorin auf eine Analyse dieses methodisch so vielschichtigen Werkes verzichtet, sondern aus verstreuten Belegen die Idealtypen von Stadt, Herrschaft und Eidgenossenschaft herausfiltert. Dabei wird immerhin deutlich, dass Webers

Vorstellung antiker Stadtherrschaft Palästinas aus griechisch-römischer Geschichte gewonnen ist und darin ihre Grenze findet. Die Autorin blendet aber die Weber leitende Erkenntnisintention aus, der nicht auf eine sozialhistorische Rekonstruktion um ihrer selbst willen zielte, sondern diese thematisierte, um den Zusammenhang von religionsgeschichtlicher Entwicklung und antagonistischem Gesellschaftsprozess zu erfassen. Die Autorin räumt ein, Weber werde nicht um seiner selbst willen thematisiert, sondern RSIII diene als Zugangsweg zur Erfassung israelitischer Gesellschaftsgeschichte (7). Man mag fragen, ob der Untertitel der Monographie nicht also irreführend sei, ist doch ihr Ertrag zur Interpretation von RSIII gering. Weber der «empirischen Schlamperei» zeihend (422), will die Autorin in einem zweiten Bogen der Untersuchung die Idealtypen der antiken Stadtherrschaft und Eidgenossenschaft an alttestamentlicher Überlieferung zur Frühgeschichte Israels überprüfen und reformulieren: Die israelitische Stadt der Richterzeit sei als «primitive Demokratie» zu rekonstruieren, deren Wirtschaftsleben durch die patriarchale Hauswirtschaft geprägt sei. Diese bis in die Königszeit fortbestehende egalitäre israelitische Stadtorganisation sei also nicht dem Typus antiker Stadtherrschaft, sondern dem von Chr. Sigrist aus Webers Typus der «Eidgenossenschaft» entwickelten Typus «segmentärer Gesellschaft» zuzurechnen. Damit reduziert die Autorin den Weberschen Antagonismus von Stadtherrschaft und Eidgenossenschaft im frühen Israel auf den Typus der segmentären Gesellschaft als für Stadt- und Landsiedlungen gleichermaßen gültig. Öffentliches Leben, kultische Vorgänge und Rechtspraxis im vorstaatlichen Israel werden als von dieser, auf überfamiliäre Herrschaftsinstitution verzichtenden Gesellschaftsform geprägt interpretiert. Die gesellschaftlichen Rollen von *nāšī'*, Kriegsführer und Richter werden in der Dialektik von «alltäglicher Anarchie» und charismatischer Führung als «soziale Positionen der besonderen Situation» im Gegensatz zum institutionalisierten Amt interpretiert. An dieser Stelle vermisse ich schmerzlich die Diskussion mit W. Thiel, dessen einschlägige Arbeiten nicht berücksichtigt wurden.

Was ist der Ertrag dieses zweiten Bogens der Monographie? Die Autorin hat überzeugend gezeigt, dass sich ein Antagonismus von Stadtherrschaft und Eidgenossenschaft allein als Schlüssel zur Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels am Überlieferungsbefund nicht bewährt. Die Reduktion der Rekonstruktion in die Einlinigkeit des Typus der segmentären Gesellschaft klammert aber Fragestellungen aus, auf die Weber, wenn auch zu reformulierende Antworten gegeben hat. Wie kann ein so einlinig als segmentäre Gesellschaft gezeichnetes Israel zu hierarchisch zentralisierter Königsherrschaft gelangen, die segmentäre Gesellschaft sich also am Ende selbst aufheben? Will man sich nicht nur auf exogene Gründe wie Bedrohung durch die Philister beschränken, so wird man doch mit Max Weber sensibel auf die sozialen Bruchlinien und Differenzierungsprozesse achten und nicht die Frühgeschichte Israels statisch einem Modell subsumieren.

Die Arbeit ist ein beachtlicher Stein auf dem Wege der Forschungsgeschichte, die uns zur Zeit herausfordert, stärker das gesellschaftlich vermittelte Alltagsleben Israels als «natürliches Substrat» aller Rede Israels von Gott zu berücksichtigen, wurzeln doch die Leid- und Schmerzerfahrungen in eben diesem Alltagsleben, gegen die Menschen Israels im Wissen um den transzendenten einen Gott angeglaubt und protestiert haben. Max Webers Religionssoziologie gewinnt ihre theologische Tiefe dort, wo sie den Zusammenhang von schmerzvoller Empirie historisch-gesellschaftlicher Antagonismen, der Theodizeefrage und Israels Arbeit am Gottesbegriff aufweist.

Eckart Otto, Hamburg

Antonius H.J. Gunneweg, *Sola Scriptura*. Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Zum 60. Geburtstag herausgegeben von Peter Höffken, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 253 S., DM 58.-.

Aus Anlass des 60. Geburtstages von Antonius H. J. Gunneweg wurde diese Aufsatzsammlung von seinem Schüler Peter Höffken herausgegeben, um über die bisherige Arbeit des bekannten Bonner Alttestamentlers Rechenschaft zu geben. Der Aufsatzband gliedert sich in zwei Teile, im ersten Teil sind exegetische und im zweiten hermeneutische Beiträge gesammelt.

In den beiden Aufsätzen «Urgeschichte und Protevangelion» (83–95) und «Schuld ohne Vergebung?» (116–128) arbeitet G. das theologische Profil der biblischen Urgeschichte Gen 1–11 heraus. In der Studie «Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche» (25–35) fragt G. nach den formalen Eigentümlichkeiten der Stammessprüche in Gen 49, Dt 33 und Ri 5. Er findet in sehr vielen Sprüchen Wortspiele und Tiervergleiche, die G. als Formen der Selbstdarstellung der Stämme deutet. Dieser Selbstdarstellung der Stämme Israels «entspricht die Selbstprädizierung und Namensoffenbarung Jahwes in der Theophanie-Begehung der Amphiktyonie» (34). Die sachgemäße Beurteilung der Mosegestalt steht im Zentrum der beiden Studien «Mose in Midian» (36–44) und «Mose – Religionsstifter oder Symbol?» (45–52). Nach G. dürfen die Moseerzählungen aufgrund der zahlreichen Widersprüche, Wiederholungen, wunderhaften Züge, Überschneidungen und der Zusammenfügung verschiedenster Traditionen nicht als Tatsachenberichte angesehen werden. Mose sollte deshalb auch nicht als Religionsstifter bezeichnet werden. In fünf Aufsätzen setzt sich G. mit exegetischen Probleme aus dem Bereich der Prophetie auseinander. In «Erwägungen zu Amos 7, 14» (9–24) verteidigt er unter Hinweis auf Am 7, 15 und die Anrede des Amos durch Amazja mit *hozeh* die präteriale Übersetzung von Am 7, 14. Nach G. möchte Amos mit 7, 14 folgendes sagen: «Nicht ich habe mich zum Nabi gemacht, nicht ich habe mich zum Propheten erkoren – ich war nur ein Schäfer, ein Maulbeerenpflücker, aber Jahwe...» (23). In der Studie «Heils- und Unheilsverkündigung in Jesaja VII» versucht G. am Beispiel der *Šear-jašub*-Perikope sowie dem Immanuel-Abschnitt das Verhältnis von Heils- und Unheilsverkündigung in Jes 7 genauer zu bestimmen. In zwei Aufsätzen setzt sich G. aus unterschiedlicher Sicht mit dem Jeremiabuch auseinander. In «Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch» (61–82) wendet sich G. gegen die psychologische Deutung der Konfessionen Jeremias und deutet sie als Interpretationen seiner Verkündigung und Person. In ihnen ist mit Hilfe von typischen Motiven und Vokabeln der Klagepsalmen Jeremias Schicksal als ein exemplarisches interpretiert. Die Frage nach der Heilsverkündigung des Jeremia steht im Mittelpunkt der Studie «Heil im Gericht. Zur Interpretation von Jeremias später Verkündigung» (107–115). In «Prophetie und Politik» (129–142) warnt G. vor einem leichtfertigen Umgang mit der Prophetie, denn die prophetische Botschaft ist primär an das damalige Israel gerichtet, sie ist nicht wiederholbar, sondern vielmehr zu aktualisieren. Eine Wortuntersuchung zum *ru^ah*-Begriff bietet G. in «Aspekte des alttestamentlichen Geistverständnisses (96–106). Der erste Teil schliesst mit der Untersuchung «Herrschaft Gottes und Herrschaft des Menschen» (143–157), in der G. ungemein eindrücklich aufzeigt, wie sehr Israel in seiner Geschichte mit dem Konflikt gekämpft hat, als Gottesvolk und zugleich als Nation unter Nationen leben zu müssen.

In den Studien «Über die Prädikabilität alttestamentlicher Texte» (159–183) und «Sola Scriptura» (184–198) weist G. alle diejenigen biblisch-theologischen Entwürfe zurück, die nach der Geltung des ATs fragen, weil das AT selbst «als eine bunte Sammlung sehr verschiedenartiger, sich ergänzender, wiederholender, überlagernder, korrigierender, widersprechender, entschärfender und verstärkender Texte sich gegen jeder Generalisierung sperrt» (180). Nach G. lässt sich sinnvoll nur nach der theologischen Geltung atl. Texte fragen. «Und diese Frage ist sinnvoll zu beantworten nur auf Grund einer bis zum Ende durchgeführten Exegese von Texten, d. h. durch eine Exegese, die sich in einen kritischen Dialog mit dem im Text sich aussprechenden Selbst- und Welt- und Gottesverständnis begibt» (180 f.). Nur so kann zwischen Schrift und Kerygma, historischer Exegese und Verkündigung, Vernunft und Glaube und überhaupt zwischen Mensch und Gott um Gottes und des Menschen willen sinnvoll unterschieden werden. In

«Religion oder Offenbarung. Zum hermeneutischen Problem des Alten Testaments» (199–226) und «Theologie des Alten Testaments oder «Biblische Theologie?»» (227–234) wendet sich G. gegen den Irrtum, das ganze AT sei von einem teleologisch strukturierten Geschichtsdenken und von einem historischen Interesse geprägt. Israels Geschichtsdenken war vielmehr gegenwartsorientiert und das Interesse an dem, was «wirklich passiert» ist, trat sehr stark zurück. Deshalb lehnt G. auch die «Biblische» Theologie ab, die im AT eine offenbarungsgeschichtliche Kontinuitätslinie hin zum NT glaubt finden zu können. «Alttestamentliche Theologie ist vielmehr als solche, nämlich als alttestamentliche und als Theologie, von ihrem eigenen Ansatz her gesamtbiblisch-neutestamentlich orientiert. Sie arbeitet nicht auf ein gesamtbiblisches Ziel hin, sondern misst, wertet und urteilt vom gesamtbiblisch-neutestamentlichen Zeugnis her» (234). Der Aufsatzband schliesst mit einer Exegese und eindrucklichen Predigt zu Ps 1 (235–242), einer Bibliographie von A. H. J. Gunneweg (243–246), einem Bibelstellen- (247–250) und Autorenregister (251–253).

Diese Aufsatzsammlung kann in ihrer Bedeutung für die Exegese und Hermeneutik des ATs sowie für die Theologie insgesamt nicht hoch genug eingeschätzt werden, denn die Studien von G. sind Musterbeispiele exegetischer Arbeit. Sie sind sehr klar und präzise in der Gedankenführung, schöpfen aus einer reichen Literaturkenntnis und werden durch das Ausziehen der Linien bis in die Gegenwart zu einer spannenden Lektüre. Es ist das grosse Verdienst von G., die wichtige hermeneutische Arbeit am AT reichlich befruchtet und vorangetrieben zu haben. Dafür gebührt ihm aufrichtiger Dank, weil er damit vor allem denen hilft, die über atl. Texte predigen müssen. Aufgrund dieser Studien wäre es äusserst interessant und reizvoll, wenn diesem Aufsatzband eine Sammlung von Predigten von G. folgen könnte! – Kritisch bleibt m. E. zu der Aufsatzsammlung zu fragen, ob nicht eine thematisch-inhaltliche Anordnung der Studien einer chronologischen vorzuziehen gewesen wäre!

Heinz-Dieter Neef, Tübingen

Rita Jean Burns, «*Has the Lord indeed spoken only through Moses?» A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, Marquette University 1980.

Es hat im AT über Jahrhunderte hinweg eine lebendige Tradition über Mirjam gegeben, die heute aus dem Bewusstsein fast ganz verschwunden ist. In der Fachliteratur beschränkt sich die Behandlung der Mirjam-Texte meist auf wenige Bemerkungen. Es erscheint mir daher angebracht, auf eine amerikanische Diss. hinzuweisen, die relativ schwer, nämlich nur auf Mikrofishes in deutschen Bibliotheken zugänglich ist.

Die bereits 1980 erschienene Arbeit behandelt sorgfältig die 7 Texte im AT, die den Namen Mirjams erwähnen, nämlich Ex 15, 20 f.; Num 12; Num 26, 59; I Chr 5, 29; Dt 24, 8 f.; Mi 6, 4 und Num 20, 1. Nach einer Einleitung und Aufgabenstellung wird in 4 grossen Abschnitten die Problematik der verschiedenen Stellen sowohl nach exegetischen wie inhaltlichen Gesichtspunkten behandelt.

Am Anfang steht die älteste Stelle, Ex 15, 20 f., unter der Themenstellung «Miriam's Celebration». Die hier geschilderte Handlung ist durch und durch kultisch. Mirjam zelebriert eine Siegesfeier zu Ehren Jahwes nach der Errettung der Israeliten am Schilfmeer. Sie – und nicht Mose – leitet diese kultische Siegesfeier. Wie sie zu ihrer Position gekommen ist, sagt der Text nicht; zu vermuten ist eine reichere Mirjamüberlieferung, die auch über ihren Aufstieg berichtete. Der 1. Abschnitt der Arbeit kommt zu dem Ergebnis, «that Miriam was remembered as a *religious leader in Israel's early community. Moreover it firmly attests that the arena for her activity was specifically the cult. She is portrayed as the one who first articulated the religious dimension of the escape from the Egyptians at the sea*» (62).

Der 2. Abschnitt steht unter der Fragestellung, ob Mirjam eine Prophetin war. Nach einem Überblick über Prophetinnen im AT wird der Zusatz Ex 15,20 behandelt, in dem Mirjam als *n^ebiāh* bezeichnet wird. Dieser Titel muss ein Anachronismus sein, da der Schriftsteller (vermutet wird E) Bezeichnungen aus seiner Zeit in die alte Zeit überträgt, obwohl Mirjam nirgendwo spezifische Aufgaben einer Prophetin erfüllt. Es folgt die Erzählung in Num 12, die eine komplizierte Traditionsgeschichte hinter sich hat. Inhaltlich geht es um Opposition gegen Mose, wobei sowohl Aaron wie Mirjam eine Rolle spielen. Jedoch steht in dieser Erzählung – die auch der ganzen Arbeit den Titel geliefert hat (V. 2) – Mirjam an erster Stelle, während Aaron in V. 1 Zusatz ist (das Verb steht im fem. sing.) und lediglich eine Nebenrolle spielt. Da der Text von Num 12 überarbeitet ist, wird versucht, verschiedene Stadien des Textes herauszuarbeiten. Als erstes wird der Abschnitt V. 6–8c behandelt, der das Ziel hat, die einzigartige Autorität Moses als Offenbarungsträger herauszustellen. Eine spätere Überarbeitung (V. 2–9) hat eine Kontroverse zwischen aaronitischen Priestern (repräsentiert durch Aaron und Mirjam) und Leviten (repräsentiert durch Mose) hineingearbeitet. In 12,2–9 ist Mirjam gezeichnet als Offenbarungsträgerin, aber nicht als Vertreterin einer prophetischen, sondern einer priesterlichen Gruppe. An diese Kontroverse wird eine ältere Geschichte bezüglich eines Vorwurfs Mirjams wegen der kuschitischen Frau des Mose angehängt; Anlass dazu ist wohl, dass in beiden Fällen sowohl Mose wie Mirjam verwickelt waren (V. 1. 10a. 13–15). Aaron wurde hinzugefügt wegen seiner priesterlichen Funktionen (V. 1. 10–15); er ist es denn auch, der offiziell Mirjams Strafe, den Aussatz, als rituelle Unreinheit anerkennen muss. “Regarding the biblical portrait of Miriam as prophetess, I conclude that, although Miriam figures prominently in Nm 12,2–9 as an oracular figure, her role there is not specifically a prophetic one. Neither is her activity which is described in Ex 15,20–21 specifically prophetic» (122 f.).

Das 3. Kapitel steht unter der Fragestellung: Mirjam – Schwester Aarons und Moses? Dass die Zusammenstellung von Mirjam, Mose und Aaron als Geschwister nicht ursprünglich, sondern das Endstadium einer langen Tradition ist, ist bekannt. Die erste Zusammenstellung war die Mirjams mit Aaron. Es werden die Stellen Ex 15,20; Ex 6,20; Num 26,59 und I Chr 5,29 untersucht. Aaron wird in der späteren Tradition mit allem zusammengebracht, was kultischen Hintergrund hat. So wird ihm auch Mirjam zugeordnet, weil sie kultische Funktionen hatte (146). Mirjam ist sonst nirgendwo in einen genealogischen Zusammenhang eingeordnet, sie wird weder als Mutter noch als Tochter noch als Ehefrau irgendeines Mannes bezeichnet. Alles spricht dafür, dass sie ihre Autorität ursprünglich nicht einem genealogischen Zusammenhang verdankt.

Der letzte inhaltliche Abschnitt befasst sich mit den drei restlichen Texten, Dt 24,8–9; Mi 6,4 und Num 20,1. Das erste Beispiel erwähnt Mirjam im Zusammenhang einer Belehrung über den Aussatz. Offensichtlich war die entsprechende Mirjamüberlieferung aus den Wüstenerzählungen bekannt. – Mich 6,4 zeigt schliesslich Mirjam als eine bekannte Führerpersönlichkeit aus der Wüstenzeit auf. In einer Gottesrede (erste Person) wird ausdrücklich bestätigt, dass Gott Mirjam gesandt habe (174). Wenn auch dieser Text Micha aus dem 8. Jh. überwiegend abgesprochen wird – auch die Verf.n weist ihn einem «dtr-writer» aus dem 6. Jh. zu – bestätigt dies nur umso mehr, wie lange die Mirjam-Tradition lebendig war. – Num 20,1, die Notiz über Tod und Begräbnis Mirjams in Qadeš, bestärkt sie in ihrer Bedeutung. Mit Verweis auf M. Noth wird betont, dass ein Grab immer Aufschluss über die Bedeutung einer Persönlichkeit gibt. Zudem ist Mirjam die einzige Gestalt in der Wüstengeneration, über deren Tod berichtet wird, ohne dass er als Strafe Gottes gedeutet wird.

In dem abschliessenden Teil «Conclusions» (189 ff.) wird versucht, Schlussfolgerungen für ein «Portrait of Miriam» zu ziehen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Mirjam eine überragende Rolle als Führerpersönlichkeit in der Wüstenüberlieferung gespielt hat. Dabei

verwenden die Schriftsteller verwandtschaftliche Terminologie, um den parallelen Status Mirjams als Kollegin von Mose und Aaron auszudrücken. Besonders deutlich wird dies in Mi 6, 4, wo nicht nur alle drei Namen gleichberechtigt nebeneinandergestellt werden, sondern wo auch ausdrücklich ihre gottgewollte Sendung und Legitimation betont ist («Ich habe vor dir hergesandt Mose und Aaron und Mirjam...»). Die eigentliche Führungsposition ist dagegen relativ schwierig auf einen Begriff zu bringen. Ihre Bezeichnung als «Prophetin» ist anachronistisch, aber auch «Priesterin» erfasst nicht ganz Mirjams Funktionen. Obwohl sie kultische Funktionen ausübte, ist es nicht sicher, ob im alten Israel überhaupt je Priesterinnen möglich waren – im Gegensatz zu der weiblichen Form von *nābi'* (Prophet) gibt es im Hebräischen kein Femininum von *kohēn* (Priester)! Ausdrücklich wird sie vorgestellt als Vermittlerin des Wortes Gottes («mediator of God's word»). Möglicherweise vereinigte sie in ihrer Person noch die verschiedensten Funktionen, die erst eine spätere Zeit in unterscheidende Begriffe zu fassen versuchte. Wie z. B. auch Samuel oder Abjathar übte sie sowohl kultische wie wort-vermittelnde prophetische Tätigkeiten aus.

Die Frage nach der historischen Mirjam wird sehr vorsichtig angegangen. Schon M. Noth vermutet hinter der Mirjam der Überlieferung aller Wahrscheinlichkeit nach eine historische Figur; diese ist nur in der Zeit der Wüstenwanderung und nur in Qadeš lokalisierbar. Dass eine alte Tradition von Rechtsüberlieferung und Rechtsprechung in Qadeš bestand, wird auch andernorts bezeugt (vgl. z. B. Gen 14, 7; Ex 15, 25). Zusammenfassend sagt die Verf.n: «The biblical portrait of Miriam as a leader who functioned as a cult official and as a mediator of God's word may have had roots in the memory of an historical person who officiated as a mediator of the divine will in the cult of Kadesh» (201f.).

Die vorliegende Arbeit hatte mit der besonderen Schwierigkeit zu kämpfen, dass es (noch) fast keine Literatur zum Thema gab (ausser den in der Einleitung genannten Arbeiten von Elisabeth Schüssler Fiorenza und Letty M. Russell). Eine Durchsicht der einschlägigen exegetischen Literatur über die Wüstenüberlieferung der Israeliten und der Kommentare zu den entsprechenden Stellen ergibt ein deprimierendes Bild: meist wird Mirjam in die Anmerkungen verwiesen. Die Arbeit zeichnet sich auch dadurch aus, dass die deutschsprachige exegetische Literatur weitgehend rezipiert und zitiert wird. Umgekehrtes wäre zu wünschen, besonders auch in bezug auf neuere Fragestellungen: Würden deutschsprachige Exegeten und Theologen von dem, was in den USA z. Zt. erscheint, vor allem im Bereich der Women Studies und der Feministischen Theologie genauso Kenntnis nehmen, wie dies umgekehrt geschieht, könnte dies für beide Seiten nur von Nutzen sein!

Die Rolle von Frauen in der Zeit der Entstehung «Israels» weiter zu untersuchen, scheint mir eine besonders lohnende Aufgabe. Dabei ergeben sich möglicherweise Parallelen zu den Anfängen des Christentums und der jungen Kirche. Das kürzlich erschienene Buch von Elisabeth Schüssler Fiorenza über die christlichen Anfänge (In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York 1983 – erscheint voraussichtlich 1984 in deutscher Übersetzung) zeigt, dass bestimmte Entwicklungen sich fast wiederholen: Nach einem hoffnungsvollen Anfang, was die Rolle und Funktion von Frauen betrifft, erfolgte ein massiver Rückschlag zugunsten traditioneller Vorstellungen. Solche Entwicklungen und ihre Hintergründe und Motive zu erhellen, dürfte noch viel Arbeit erfordern. Einzelstudien wie die vorliegende Arbeit leisten dazu einen wichtigen Beitrag.

Helen Schüngel-Straumann, Bonn

Udo Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (Göttinger Theologische Arbeiten 24), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 279 S.

Die in den Göttinger Theologischen Arbeiten erschienene Diss. entfaltet im Grunde genommen die von Georg Strecker unter dem Titel «Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus» in der Käsemann-FS «Rechtfertigung» (Tübingen/Göttingen 1976, 479–508) erstmals veröffentlichten und in dessen Aufsatzband «Eschaton und Historie» (Göttingen 1980, 229–259) nochmals angebotenen Thesen. Darnach gehört die Rechtfertigungslehre mit ihrem besonderen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes und ihrer Ablehnung des Gesetzes als Heilsweg einer mit dem Gal eröffneten Spätphase des paulinischen Denkens an. Die Frühphase wird im I Thess und in II Kor greifbar. Hier übernahm Paulus die mit dem Taufverständnis der hellenistischen Judenchristenheit verbundenen christologischen und soteriologischen Vorstellungen. Auch später greift er z. B. mit Röm 3,25; 4,25 und I Kor 6,11 auf die Taufüberlieferungen dieser observanten Gemeinden zurück und entwickelt im Gal in Abwehr der judaisierenden Eindringlinge erstmals seine «Kampfeslehre», berührt sie darauf im Phil und gibt ihr endlich im Röm eine endgültige, vertieft reflektierte Gestalt.

Nach einer knappen forschungsgeschichtlichen Einführung in die anstehenden Probleme mit ihren vielleicht eher willkürlichen als exemplarischen Hinweisen auf die Positionen von W. Heitmüller, W. Wrede, A. Schweitzer, R. Bultmann, K. und M. Barth, O. Cullmann, R. Schnackenburg und G. Delling wendet sich die vorliegende Untersuchung einer methodisch überlegten, technisch behutsam zugreifenden und inhaltlich sehr fruchtbaren Analyse und Exposition der einschlägigen Taufstellen und -perikopen im Argumentationsgefälle ihrer Kontexte zu. Die Umsicht und die Exaktheit, mit welchen die Exegese im einzelnen voranschreitet, fasziniert den interessierten Leser und macht die Lektüre wenigstens der beiden Hauptkapitel zu einem echten Genuss. Diese beiden Kapitel, themabezogen überschrieben mit «Taufe und Gerechtigkeit bei Paulus» und «Taufe und Christusgegenwart bei Paulus», beanspruchen nicht nur den Grossteil des äusseren Umfangs, sondern auf ihnen liegt auch in substantieller Hinsicht das ganze Gewicht des Buches. Sie füllen S.33–145; dazu kommen die Anmerkungen auf S.175–245. Das abschliessende Kapitel über die Bedeutung der Taufe für die paulinische Theologie versucht auf lediglich 18 S. die exegetischen Einzelresultate zu bündeln und den soteriologischen, ethischen und ekklesiologischen Konzeptionen des Apostels zuzuordnen. Diese Ausführungen wie der 5seitige Ausklang unter der Überschrift «Paulus als Pneumatiker» sind wohl auch in sachlicher Hinsicht zu kurz geraten. Teilweise wiederholen sie bereits Zusammengefasstes oder verebben in altbekanntes Gelände. Die dabei hervortretenden tendenziösen Markierungen, etwa die Abhebung von der Heilsbotschaft des Kreuzes als einer sich selbst durchsetzenden Verkündigung und die nun recht brutal durchbrechende Betonung der Taufe als ausschliesslicher Ort der leiblichen, sogenannten geschichtlichen Heilserfahrung, fordern zum Schluss zum aufgesparten Widerstand heraus. Mindestens aber rufen sie An- und Rückfragen nach den theoretischen Vorentscheidungen, in deren Konsequenz hier paulinische Theologie verstanden werden soll. Ich frage mich, ob vielleicht die nun doch augenfällige Vernachlässigung der paulinischen *pistis*-Aussagen mit einer Ausblendung des radikalisierten eschatologischen Denkansatzes des Paulus zusammenhängen mag. Weist die beobachtete Festmachung der christologischen, soteriologischen und paränetischen Elemente an der hellenistischen Taufpraxis auf rezeptionstheologische Daten und auf kommunikationstheoretische Aspekte? Paulus ist ein endzeitfiebriger Missionar und will als solcher verstanden werden: Man darf sein Pferd nicht am Schwanz aufzäumen. Wenn *par tout* die Taufe in ihren effektiven Wirkungen gesehen werden soll, wenn sie es ist, die neue Wirklichkeit schafft, wenn dabei das Heilsgeschehen am Kreuz erst in und durch die Taufe individuell und geschichtlich erfahrbar wird, ja gar nur auf solche Weise der Inkarnationsgedanke ernst genommen ist, dann steht das Verständnis des Sakramentalen zur Diskussion und kann nicht mit einer rhetorischen Abweisung des «Symbolischen» und «Spirituellen» umgangen werden. Da müssten wirkliche Analogien in jüdisch-gnostischen und in

Kulten der Mysterienvereine nachgewiesen werden. Da wäre zu überlegen, wie ein voraussetzendes magisches Substanzdenken zum enthusiastischen Selbstverständnis der endzeitlichen Frühgemeinden passt. Und im Blick auf die paulinische Gemeinde gefragt: Verwirklicht sich hier das Christusheil als die im Kreuz und in der Auferweckung Jesu offenbarte *charis* Gottes am einzelnen Gläubigen nicht doch durch dessen Eingebundensein in den pneumatischen Christusleib? Taufe ist doch kein geschichtlicher Akt, sondern eine kultische Handlung; erfahren wird ein vollzogener Ritus, kein soteriologisches Ereignis. Wie dem auch sei! Ich habe mich dauernd gefragt, in welcher Weise der Autor bei Paulus die Kategorien der Geschichte und der Erfahrung reflektiert hat, so dass er sie bei ihm nicht nur einzubringen, vielmehr gar miteinander zu verbinden wagt.

Die hier versuchten Anerkennungen und Ausstellungen wollen den reichen Gehalt des Gebotenen unterstreichen. Auch das abschliessende Literaturverzeichnis erweist sich als reich und hilfreich. Leider haben sich eine Anzahl kleiner Ungereimtheiten eingeschlichen (vom Rez. notiert). Ein Autorenverzeichnis hätte erlaubt, jene Stellen bequem nachzuschlagen, an welchen sich die Untersuchung mit ihnen auseinandersetzt. Der Übersichtlichkeit und der Transparenz, die unter der Wahl des Maschinenskriptdruckes und der Anordnung der Anmerkungen in einem gesonderten Hinterteil etwas leiden, wäre es wohl bekommen.

Victor Hasler, Bern

Victor Guénel (Éd.), *Le Corps et le Corps du Christ dans la première Épître aux Corinthiens*, Lectio divina 114, Du Cerf, Paris 1983. 296 S.

Am Fusse der mittleren Pyrenäen liegt 20 km nördlich von Lourdes die nicht 50 000 Einwohner zählende Stadt Tarbes am Fluss Adour. Im September 1981 versammelte sich in ihr die «Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible» (= ACFEB) zu ihrem 10. Kongress. Dieser widmete sich dem Verständnis des Leibes und des Christusleibes im I Kor. Ausser namhaften katholischen Exegeten folgten der Einladung u. a. auch der Neutestamentler M. Bouttier aus Montpellier, der Linguist J. Calloud, der Historiker P. A. Février, die Psychoanalytikerin F. Wilder, der Psychologe J. Bétouliers und der Philosoph A. Cugno. Der vorliegende Band vereinigt die Arbeitspapiere des Vorbereitungskomitees, Vorträge, Tischvorlagen und Protokolle einzelner Seminare und Arbeitsgruppen. Im ganzen sind es 17 kleinere und grössere Beiträge, die beweisen, dass der Kongress gewillt war, die exegetischen Probleme nicht nur traditionell, sondern auch mit Hilfe von neuen Theorien und profanen Methoden, vor allem aber im Horizont einer modernen und vielfältigen Hermeneutik anzugehen.

In einer Textstudie zum Brotwort I Kor 11, 24 stellt J. Duplacy aus Dijon (27–46) findig und minuziös die Textvarianten zusammen. Kritisch stellt er die meist übergangene Frage nach dem Gewicht der im liturgischen Gebrauch bewahrten Textform und plädiert gegen den ägyptischen Kurztext im NTG²⁶ für den byzantinischen Langtext mit *klómenon*. Dieser sei ursprünglicher als jener und verfüge um 300 um eine viel breitere Bezeugung. Vermutlich ist der Kurztext im 2. Jh. aus dem Langtext entstanden, weil die Gemeinde dem paganen Vorwurf, im Gottesdienst Menschenfleisch zu verzehren, entgegentreten musste. – Der Alttestamentler D. Lys erläutert in einem ausholenden semantischen Beitrag (47–70) mit Hilfe eines statistischen Diagramms (50 f.) die zahlreichen atl. Äquivalente in der Masora und LXX zu *sōma* und *sarx*. Daraus resultiert: Nie verbindet sich der Begriff des Fleisches mit dem der Sünde! Und: Nie bezeichnen *bā-šār/sarx/sōma* eine kollektive Grösse. Darum erhebt sich die Frage, wie lange noch die 1936 von Wh. Robinson behauptete hebräische Konzeption einer korporativen Persönlichkeit vertreten werden kann. Auch auf die Einsetzungsworte fällt neues Licht: Jesus hat nicht dazu aufgefordert, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken. Er hat nicht gesagt: «Dies ist mein Leib.» Vielmehr: «Mein Leib, das ist dieses Brot und also die Gemeinschaft der Jünger, die es unter sich teilen und es essen.» – Auf S. 88–93 zeigen die Beobachtungen von C. Wiéner zu I Kor 6, 12–20

den grundlegenden Unterschied zwischen einer ehelichen Gemeinschaft und einer ausserehelichen Verbindung mit der fremden Frau: Das Charisma der Ehe versetzt die Geschlechtlichkeit in das Innere einer liebenden Beziehung, die den neuen Menschen kennzeichnet. – Ausführlicher als die kurze semantische Skizze von J. Calloud zu I Kor 11,17–34 und 12,12–31 (117–129) ist S. 131–160 der strukturelle Beitrag zu «Ein Leib», Nahrung und Geschlechtlichkeit von J. Rouquette ausgefallen. Mit nicht weniger als 14 Diagrammen veranschaulicht er den Gehalt seiner linguistischen Analyse. Im Unterschied zur weder positiv noch negativ zu wertenden Nahrungsaufnahme impliziert die sexuelle Verbindung immer eine ganzheitliche, positive oder negative Beziehung. Zur positiv gewerteten gehört für Paulus immer die Bejahung des vertikalen und hierarchischen Prinzips der Unterordnung und der Zugehörigkeit. – Der sozio-historisch orientierte Beitrag von P.-A. Février (161–186) wirbt für die folgende These: Je weiter sich das Eigenleben der christlichen Gemeinde von der Synagoge entfernte, desto mehr wurden die Gläubigen gezwungen, sich in die sozialen Gruppen ihrer heidnischen Umwelt zu integrieren. Unterblieb diese Integration, dann stand die Gemeinde ausserhalb des geltenden Rechtes und der herrschenden Sitte. Dies musste und wollte Paulus vermeiden. Darum hielten sich seine sittlichen Anordnungen an die hohen Massstäbe der führenden, das Imperium stützenden Schichten. – In altbekannter Meisterschaft geschrieben, übertrifft der von X. Léon-Dufour verfasste Artikel «Corps du Christ et Eucharistie selon saint Paul» (225–255) alle anderen Beiträge. Es behandelt unter «La Communion Eucharistique» die Stelle I Kor 10,16–17 und unter «Eucharistie et Rassemblement» die Stelle I Kor 11,17–34. In 10,16 übersteigt der Begriff *koinōnia* die im Griechischen übliche Bedeutung einer sachlichen Relation und vertieft sich zu einer persönlichen Beziehung. Diese Verbindung besteht aber nicht in einer mystischen Vereinigung wie im hellenistischen Kult des Heidentums. Im Abendmahl wird diese persönliche *koinōnia* sakramental vermittelt. Weder Magie noch gar Theophagie aber kommen ins Spiel. Vielmehr schenkt der gegenwärtige auferstandene Herr dem Gläubigen beim Genuss des Mahles den Heiligen Geist. So wird die Eucharistie nach dem Typos in I Kor 10,1–4 zur geistlichen Speisung. Über eine Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi schweigt sich Paulus aus. Er betont aber die Gemeinschaft mit Christus. So meint er in 10,17 nicht die Tischgemeinschaft der Gläubigen untereinander, sondern das Zusammensein mit Christus. Mit dem einen Brot wird Christus persönlich empfangen. Spätestens hier (233) wird sich vielleicht der geneigte Leser fragen, wie genau hier Paulus wohl interpretiert wurde. Wenn Christus persönlich «empfangen» wird, teilt er sich dann selber in der Gabe des Heiligen Geistes mit? Oder wird hier die Erfahrung der *koinōnia* als Geistgabe und Christusempfang abhängig von der Darreichung des geweihten Brotes aus der Hand des konsekrierenden Priesters? Offensichtlich verschiebt der Eifer des Exegeten für den eucharistischen Christus die Intention der paulinischen Sätze. Nach II Kor 4,14 (232 A.20) erfolgt die Auferstehung der Gläubigen erst in der Zukunft, und in I Kor 12,13 sagt Paulus nichts über eine Mitteilung des Heiligen Geistes durch den auferstandenen Herrn an die Kommunizierenden. Die wiederholte Rede vom eucharistischen Mysterium als Ausdruck religiöser Erfahrung wird zur Hyperbel und greift weit über den ursprünglichen Sitz im Leben der apostolischen Ermahnung und Belehrung hinaus in eine nun bald zwei Jahrtausende dauernde, aber immer tendenziös gebliebene Auslegungs- und Wirkungsgeschichte.

Es mag wohl gut sein, in diesen Monaten der Luther-Jubiläen, der Zwingli-Feiern und der Papstbesuche mitten in Euphorie und Konzilianz nach den vorliegenden Kongressakten zu greifen und sich gerade im Blick auf die immer noch oft schmerzlichen ökumenischen Probleme in sie zu vertiefen. Der hier dazu empfohlene Band der verdienstvollen Reihe der *Lectio Divina* erlaubt es, auf repräsentative Stimmen des katholischen Frankreichs zu hören und sich davon beeindruckt zu lassen, wie bei aller progressiven und pluralistischen Modernität die Treue zum konservativen Element grundsätzlich bewahrt bleibt.

Victor Hasler, Bern

Gerd Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*. Bd. II. Antipaulinismus im frühen Christentum, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 130. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 322 S., Ln. DM 82.–.

Im Unterschied zu Bd. I von L.s geplanter Paulustrilogie (vgl. ThZ 38, 1982, 98–110, bes. 104 ff.) lässt sich der Ertrag des vorliegenden Bd. II sehr kurz zusammenfassen – auch L. braucht dafür nur 2 ½ S. (261–263): Das Jerusalemer Judenchristentum sei der Wurzelboden des Antipaulinismus im frühen Christentum, und zwar sowohl zur Zeit des Paulus (Hauptteil I: Antipaulinismus zu Lebzeiten des Paulus, 59–165) als auch später (Hauptteil II: Antipaulinismus in nachpaulinischer Zeit, 167–260); alle externen Gegner des Paulus in Galatien, Korinth (Philippi und Rom) seien Jerusalemer Judenchristen, und der Antipaulinismus verschiedenster Prägung zwischen 80 und 180 n. Chr. sei «Ableger des zeitlich früheren Antipaulinismus der Jerusalemer» (263). Ist also L. ein F. C. Baur *redivivus*? Ja, denn genau das will er sein. In seiner einleitenden «Geschichte der Erforschung des Judenchristentums als Problemstellung» (13–57) lässt L. nicht den geringsten Zweifel daran, dass nach seiner Meinung «der Tübinger trotz seiner abwegigen Theorie von der Entstehung der katholischen Kirche seinen Gegnern in der historischen Kritik durchweg überlegen war und dass er wie kein anderer vor und nach ihm das Faktum einer antipaulinischen Haltung in den Quellen des ersten und zweiten Jahrhunderts als Problem erkannt hatte» (56; vgl. 23). Schon im 19. Jh. sei Baur verkannt, im 20. Jh. kenne man ihn zumeist nicht einmal dort, wo man sich auf ihn beziehe – diesen nicht unberechtigten Vorwurf wiederholt L. in der Forschungsgeschichte mit zelosigem Eifer. Es fällt dann freilich auf: Abgesehen von der Grundthese spielen Argumente Baur's in den beiden Hauptteilen so gut wie keine Rolle; wie sich dem Autorenverzeichnis (309–313) entnehmen lässt, wird Baur nur noch 4mal erwähnt. Im einzelnen trägt L. manch interessante Einzelheit und viel gelehrtes Wissen vor, um seine Hypothese zu stützen, der Antipaulinismus im 1. und 2. Jh. gehe letztlich auf die Jerusalemer Judenchristen zurück. Sowohl in der deutschen als auch in der englischsprachigen Literatur des 19. und 20. Jh. kennt L. sich überdurchschnittlich gut aus; er weiss das und lässt es auch den Leser wissen. Doch warum in einer Paulustrilogie ein ganzer Band dem Antipaulinismus im 1. und 2. Jh. gewidmet wird, das wird dem Leser leider nirgends verraten; allein der Hinweis auf Indexarbeiten für die pseudoklementinischen Homilien bei seinem Doktorvater und jetzigem Kollegen G. Strecker reicht als Begründung nicht aus. Vielleicht wird der noch nicht erschienene Bd. III das aufklären. Bis dahin jedoch ist es niemandem benommen, zu meinen, die in Bd. II vorgelegte Hypothese hätte auch in einem etwas längeren Aufsatz voll entfaltet werden können.

Martin Rese, Münster

Jacques Ellul, *Apokalypse*. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981. VII, 263 S., DM 38.–.

Das vorliegende Buch ist die von J. Meuth sorgfältig übersetzte deutsche Fassung des 1975 bei Desclée et Cie (Paris-Tournai) erschienenen französischen Originals. Der Autor, 1912 geboren, emeritierter Sozial- und Rechtsgeschichtler an der juristischen Fakultät der Universität Bordeaux, ist Mitglied des Nationalrats der französischen reformierten Kirche; er ist publizistisch schon mehrfach als christlicher Zeit- und Gesellschaftskritiker hervorgetreten.

So wird der Leser von vornherein nicht eigentlich eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zur Johannesoffenbarung erwarten dürfen; eher ist erstaunlich, mit welchem Fleiss der Verfasser sich in Probleme und Sekundärliteratur der Apk eingelesen hat.

Im Gegensatz zu den sich in Details verlierenden Kommentaren der zünftigen Exegeten (insbesondere der historisch-kritisch arbeitenden, 4f.) will E. den Sinn und die «dynamische» Struktur der Apk herausarbeiten, die ihm zufolge «als ein Ganzes verstanden werden muss,

dessen Teile ihre Bedeutung nur in der Beziehung auf den Gesamtzusammenhang gewinnen» (3).

Dieser Absicht dienen – nach einer Einführung (1–3) und zwei grundsätzlichen Einleitungsabschnitten («Das Methodenproblem», 3–12; «Apokalypse und Prophetie», 13–27) – 8 Kapitel: «Die <Struktur>» (28–53; A: «Grundlinien einer Dynamik»; B: «Die Apokalypse und ihr Inhalt»); «Der Schlussstein» (54–89; zu Apk 8, 1–14, 5); «Das Opferlamm – der Himmels Herrscher» (90–115; zu Apk 1. 5. 14. 19. 22); «Die Kirche und ihr Herr» (116–135; zu Apk 2–4); «Die Offenbarung der Geschichte» (136–162; zu Apk 5–7); «Das Gericht» (163–209; zu Apk 14, 6–20, 15); «Die Neue Schöpfung» (210–229; zu Apk 21. 22, 1–5); «Hymnen und Doxologien» (230–256; zu Apk 1. 4. 5. 7. 12. 15. 19. 22). Literaturverzeichnis (257 f.) und Stellenregister (259–263) beschliessen den Band.

Zahlreich sind leider die exegetischen Fehler und Fehlteile. Weder kann man die Apk von der jüdischen Apokalyptik gänzlich trennen (6), noch stimmt es, dass traditions- und redaktionsgeschichtliches Wissen «uns überhaupt nichts einbringt» (9). Dass der teuflische Widder von Apk 13, 11 «im Unterschied zum Lamm zwei Hörner» besitze (85), kann nur behaupten, wer Apk 5, 6 (*sieben Hörner des «Lammes»!*) nicht zur Kenntnis genommen und wer nicht erkannt hat, dass *arnion* eben auch «Widder» bedeutet (ntl. Exegese ohne den griechischen Text birgt ihre Gefahren!); die auf solcher Behauptung aufbauenden Erwägungen über Gewalt und Gewaltlosigkeit (85) fallen – zumindest als «Auslegung» von Apk 13 – in nichts zusammen. Dass «die sieben Siegel... wahrscheinlich die sieben Geister» sind (139, zu Apk 1, 4; 5, 1), ist eine durch nichts gerechtfertigte Vermutung. E. s. Auseinandersetzung mit historisch-kritischen Versuchen, das Buch mit den sieben Siegeln als Testament zu deuten (139, A. 1), ist ebenso peinlich wie anmassend. Nur wer von der apokalyptischen Sammlung und Addition heterogenen Traditionsmaterials nichts weiss, kann behaupten, der Reiter auf weissem Pferd von Apk 6, 2 müsse mit dem Reiter von Apk 19, 11 identisch sein (142 f.). Dass E. finden kann, es sei «freilich schwer einzusehen... , inwiefern das Himmelreich der Wüste entsprechen soll» (161, zu Apk 7, 4), zeigt nur, dass der Verf. von der Wüstentypologie noch nichts gehört hat (Wüstenzeit als Heilszeit, vgl. die Erwartung des Messias aus der Wüste, ferner Mk 6, 32 par.; I Kor 10, 1–11 u. ö.). Im Kontext neutestamentlicher Reflexionen sollte «Gnade» nicht von *gratia* und *gratis* her interpretiert werden, sondern von *charis*, die eben *nicht* «die Welt des Umsonst» (255 f., A. 12) bedeutet.

Schwerer als solche Fehler, die dem im NT dilettierenden Nichttheologen verziehen werden müssen, wiegt die Überheblichkeit, mit der E. eigene Deutungen herausstreicht (z. B. 150, A. 5) und anderslautende Interpretationen abkanzelt (z. B. 143, A. 2: «lächerlich»; 160 f.: «gewisse Ausleger... Diese Deutung scheint mir recht schwach. Andere Exegeten hatten die eigenartige Idee...»). Wer selbst über die Kompetenz des Fachmanns nicht verfügt, sollte mit Experten nicht in dieser Weise umgehen.

Eine abschliessende Wertung des Buches fällt nicht leicht. Für den Exegeten durchaus entbehrlich, belehrt E. s. «Apokalypse» den Prediger und Religionslehrer über die Assoziationen des gebildeten «Laien» zu Themen und Texten des letzten Buches der Bibel. Der Verf. behandelt Gegenwartsfragen; er übt in kluger Weise Zeit-, Zivilisations- und politische Kritik im Gewand einer thematischen Auslegung der Apk des Johannes. Dass Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese nur dann aufgenommen werden, wenn sie die Meinung des Autors stützen, hat E. mit manchen systematischen Theologen gemeinsam. Wenn E. am Schluss seines Buches zu Apk 22, 21 schreibt: «Denn alles ist Gnade – das ist die zentrale Botschaft der Apokalypse des Johannes» (255), dann tut er (nach Meinung des Exegeten) einer liturgischen Formel am Rand der Apk (vgl. noch Apk 1, 4) sicher zu viel Ehre an, zumal es dem Autor der Johannesoffenbarung um ganz andere Probleme geht; aber hat er nicht recht im Blick auf die gesamte Botschaft des NTs und die Predigt der Kirche bis heute?

Das letzte Buch des ntl. Kanons hat immer wieder Nichttheologen fasziniert und zu gedruckten «Auslegungen» provoziert; hier seien nur die Philosophen und Dichter Thomas Carlyle (1795–1881), Paul Claudel (1868–1955) und David Herbert Lawrence (1885–1930) genannt. E.s «Apokalypse» ist stärker kirchlich interessiert als die Bücher der Genannten. Der Qualität der vorliegenden Publikation hätte es genützt, wenn ihr Autor das Manuskript einem Neutestamentler zur Durchsicht überlassen hätte; aber auch so verdient E.s Buch das Interesse des theologischen Lesers, dem es um Wirkungsgeschichte und Aktualisierungsmöglichkeit der Johannesapokalypse geht.

Otto Böcher, Mainz

Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. U. Luz u. H. Weder, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. XII, 437 S.

Was durch das Thema dieser Festschrift vorgegeben war, das kommt in den 25 Einzelbeiträgen nicht so eindeutig heraus, wie es sich die Herausgeber vielleicht erhofften. Denn von der «Mitte» und «Einheit» des NT wird wenig sichtbar, von der «Vielfalt» ntl. Theologien um so mehr. An diesem Sachverhalt ändern auch jene Beiträge nichts, die sich dem Thema am entschlossensten gestellt haben: C. K. Barrett, *The Centre of the New Testament and the Canon* (5–21); U. Luz, *Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologien* (142–161). Barrett ist es vorzüglich gelungen, deutlich zu machen, auf welche Schwierigkeiten man sich mit diesem Thema einlässt. Zunächst fragt er anhand der verschiedenen ntl. Schriften literarisch, dann aufgrund der bekanntesten Formeln *sola fide* und *solus Christus* dogmatisch («doctrinally») nach der Mitte des NTs. Dabei zeigt er, wie problematisch die üblichen Antworten auf die erste Frage sind (Jesus; Paulus; Johannes; das, was bei diesen drei übereinstimmt) und wie wenig schon allein die zweite Frage zum Ziel führt. Immerhin, wer sich der Schrift zuwende, der werde in ein Gespräch mit dem Herrn und seinen Aposteln hineingenommen; beide forderten nicht «dogmatische Orthodoxie» (19), die Apostel wiesen auf den Herrn hin und er auf sich selbst, und beide erwarteten den Gehorsam des Glaubens. Luz gibt eine der üblichen Antworten, und zwar sind ihm «die Verkündigung und das Wirken Jesu... sowohl der Ermöglichungsgrund für die Vielfalt der neutestamentlichen Christuszeugnisse als auch das Kriterium für ihre Begrenzung» (146). Was das genauer heisst, versucht er an dem «Modellfall» der «Scheidung zwischen Kirche und christlicher Gnosis» (149) zu zeigen. – Gleichsam ein Gegenstück zum Thema liefert S. Schulz, *Die Anfänge urchristlicher Verkündigung. Zur Traditions- und Theologiegeschichte der ältesten Christenheit* (254–271). Er konzentriert sich auf das, was vor dem NT liegt; sein Ergebnis: «Das älteste Urchristentum ist keine Einheit und zudem nur durch Rückschlüsse und Rekonstruktionen zu gewinnen, da direkte Quellen, Schriften oder Traditionen völlig fehlen» (270). Zum Thema «Frühkatholizismus» äussert sich Schulz aus naheliegenden Gründen diesmal nicht, wohl aber R. H. Fuller, *Early Catholicism. An Anglican Reaction to a German Debate* (34–41). Um die Anfänge hingegen müht sich auch, wenn schon ganz anders I. Yamauchi, *Jesus as Teacher Reconsidered* (412–426). – Was auf dem Gebiet der Ethik zum Thema zu sagen ist, fragen H. Riesenfeld, *Eine Ergänzung zur Mitte der Botschaft: ihre Wirkung – fruchtbares Leben* (187–192), und W. Schrage, *Zur Frage nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik* (238–253). Schrage müht sich um die alles und nichts sagende These, «die Entsprechung zu Jesus Christus (sei) die entscheidende Orientierung neutestamentlicher Ethik» (250); Riesenfeld zeigt sehr konkret, wie die verschiedensten ntl. Schriften das «Fruchttragen» brauchen als «Bild der Wirkung, die die Botschaft bei denen zeitigt, die aufnehmen» (192). – Mit dem Thema unmittelbar zusammen hängen auch die Beiträge von C. F. D. Moule, *Jesus of Nazareth and the*

Church's Lord (176–186); R. Schnackenburg, Paulinische und johanneische Christologie. Ein Vergleich (221–237); P. Stuhlmacher, Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: «Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament» (291–316). Vorsichtig abwägend weist Moule darauf hin, dass alle ntl. Schriften, falls sie sich dazu äussern, die Gegenwart des lebendigen Christus axiomatisch voraussetzen; das sei bei dem Thema zu berücksichtigen, trotz aller heutigen Schwierigkeiten mit dieser Voraussetzung. Schnackenburg nennt die bekannten Übereinstimmungen und Differenzen zwischen den Christologien des Paulus und Johannes, weist auf ihre verschiedene Wirkungsgeschichte hin (evangelisch: Paulus; katholisch: Johannes) und hält fest, man dürfe «aus den Unterschieden... keine Gegensätze machen», längst gebe es «gegenseitige Impulse und ökumenische Annäherungen» (233). Stuhlmacher wendet sich gegen Friedrichs Kritik an seiner sühnetheologischen Deutung des Todes Jesu; dabei geht es um das, was er für die sachliche Mitte des NTs hält, nämlich die Versöhnungsbotschaft. – Wenn auch nur mittelbar mit dem Thema verbunden, jedoch faszinierend ist der Beitrag von W. Trilling, Zum «Amt» im Neuen Testament. Eine methodologische Besinnung (317–344). – Völlig aus dem Rahmen fällt E. Jünger, Zur Lehre vom heiligen Geist. Thesen (97–118); er fasst einen Teil seiner Vorlesung im WS 1981/82 hier zusammen.

Es bleiben 13 weitere Beiträge, die mehr oder weniger nah zum Thema einzelne Fragen aus dem NT behandeln und so dessen Vielfalt eindrucklich vor Augen stellen. *Mt*: F. Hahn, Mt 5, 17 – Anmerkungen zum Erfüllungsgedanken bei Matthäus (42–54); W. Kohler, Der Vater und die Väter. Das Unser-Vater im Horizont einer vaterlosen Gesellschaft (119–130); K. Stalder, Überlegungen zur Interpretation der Bergpredigt (272–290). – *Mk*: E. Ruckstuhl, Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichts (193–220); A. Vögtle, Das markinische Verständnis der Tempelworte (362–383); H. Weder, «Evangelium Jesu Christi» (Mk 1, 1) und «Evangelium Gottes» (Mk 1, 14) (399–411). – *Lk/Apg*: J. Jervell, Die Mitte der Schrift. Zum lukanischen Verständnis des Alten Testaments (79–96). – *Joh/IJoh*: X. Léon-Dufour, Situation de Jean 13 (131–141); P. S. Minear, Diversity and Unity: A Johannine Case-Study (zu Joh 19, 31–37) (162–175); H.-J. Venetz, «Durch Wasser und Blut gekommen». Exegetische Überlegungen zu I Joh 5, 6 (345–361). – *Paulus*: F. Bovon, L'homme nouveau et la loi chez l'apôtre Paul (22–33); T. Holtz, Traditionen im 1. Thessalonicherbrief (55–78); N. M. Watson, "... To make us rely not on ourselves, but on God who raises the dead." II Cor 1, 9 b as the Heart of Paul's Theology (384–398).

Insgesamt handelt es sich um eine ausserordentlich interessante Festschrift; sie ehrt den Jubilar, und ihre Lektüre lohnt gerade wegen der Vielfalt der Stimmen.

Martin Rese, Münster

Hans-Jürgen Findeis, *Versöhnung – Apostolat – Kirche*. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (II Kor, Röm, Kol, Eph), Forschung zur Bibel, Bd. 40, Echter Verlag, Würzburg 1983. XI, 610 S., DM 64.–.

Der wiederum recht umfänglich gewordene Band in der von R. Schnackenburg und J. Schreiner herausgegebenen Reihe stellt eine überarbeitete und gekürzte Fassung einer im Sommer 1979 in Münster angenommenen und unter der Leitung von Wilhelm Thüsing entstandenen Diss. dar. Gekürzt wurde sie besonders durch Weglassung eines systematischen Teils, der versucht hatte, die Versöhnungstheologie Karl Barths mit den eigenen exegetischen Resultaten zu vergleichen. Das systematische Interesse des Autors durchzieht denn auch spürbar die vorliegenden exegetischen Kapitel, die zu eigentlichen Monographien zu den Schlüsselstellen II Kor 5, 18–20; Röm 5, 10–11; Kol 1, 20–21 und Eph 2, 16 ausgewachsen sind.

In einer 60 Seiten umfassenden Einleitung gibt der Verf. Auskunft über die systematische und aktuelle Bedeutung des Versöhnungsproblems für die Theologie überhaupt und für das apostolische Selbstverständnis der röm.-kath. Kirche angesichts der Herausforderung unserer Zeit und Welt. Bereits wird das Grundanliegen, das dann die exegetischen Darbietungen wie ein roter Faden durchzieht, greifbar: Nur eine aus der göttlichen Versöhnung im Heilswerk Christi versöhnte Kirche vermag mit ihrer Versöhnungsbotschaft ihre Mission in der Welt zu erfüllen. Dazu bietet ein instruktiver Forschungsbericht, der selbst die exegetische Arbeit des 19. Jh. sorgfältig registriert, belegte Auskunft über die gestrige und heutige Situation. Auf das neu erwachte methodologische Bewusstsein moderner, besonders auch der kath. Exegese wird ein weniger orientierter Leser durch die methodischen Ausführungen aufmerksam gemacht. Der Autor möchte hier ganz vorne mit dabei sein und zeigt darum mit Hinweisen auf wesentliche Literatur, dass und wie er seinen eigenen Beitrag als eine rezeptionsgeschichtliche Studie verstanden wissen will.

Die erste Hälfte des Buches, nämlich S. 61–343, beschäftigt sich mit Paulus. Unter der Überschrift «Der Apostolat des Paulus als Dienst der Versöhnung» widmen sich die S. 61–252 den Versöhnungsaussagen in II Kor 5. In einer minutiösen Einzelanalyse und mit einer bisweilen fast übertriebenen Exaktheit und mit einer auf Vollständigkeit erpichten Handhabung des Instrumentariums, die an die Überspanntheit eines Zahn-Kommentars erinnern, wird die Argumentationsstruktur von II Kor 5, 12–6, 2 offengelegt. Dabei lassen breit referierende Partien zum kommunikativen Charakter des ganzen Brieffragments II Kor 2, 14–7, 4 das besondere methodologische Interesse des Verf.s erkennen. Der lediglich zu vermutenden Empfängersituation in Korinth wird betont eine situationsverändernde Funktion der paulinischen Aussage entgegengestellt. Neue und umstürzende Resultate will die Auslegung nicht präsentieren. Das spricht für ihren seriösen Charakter. Indessen sollen wichtige Akzente nicht übersehen werden, die teilweise Einsichten der neueren Paulus-Forschung erhärten: Paulus unterstreicht, dass alle Versöhnungsinitiative allein von Gott ausgeht. Mit diesem theologischen Grundzug seiner Soteriologie unterscheidet sich Paulus von seinen «Schülern», bei welchen die Christologie sich verselbständigt. Einzigartig bei Paulus ist auch dessen Verständnis des Apostolats und dieses wiederum sehr im Unterschied zu den späteren Entwicklungen: Die göttliche Versöhnung in Christus wird mit der Einsetzung in den Dienst der Versöhnung zusammengebunden. Nicht die Gemeinde, sondern Paulus als ein beauftragter Apostel ist Träger des Versöhnungswortes. Gegen eine widerständige Gemeinde hat er sich darum durchzusetzen. Freilich wird Paulus so nicht zum Stellvertreter Gottes und zum Heilsrepräsentant. Nicht in der Person des Apostels, sondern in seinem «Bitt-Wort» der Versöhnung wird das «Damals» heute gegenwärtig. Wenn vielleicht schon im Blick auf die korinthischen Erfahrungen soviel Autonomie des Gotteswortes historisch zu hinterfragen erlaubt sein dürfte, so erscheint doch auch die nicht weiter reflektierte Aufnahme der längst verbrauchten Begriffe des Eschatologischen und der korporativen Persönlichkeit problematisch. Wenn gar die sog. Pro-Existenz des Gekreuzigten und Auferweckten das «eschatologische Leben» des in Christus neu geschaffenen Menschen «eröffnet» und durch solche kreuztheologische Verankerung selbst die Ordnung des Kosmos ausser Kraft gesetzt sein soll, dann kann noch einmal, und trotz der bewunderungswerten Formulierungskraft des Autors, eine kritische Anfrage, und zwar die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Wirklichkeit nicht unterdrückt werden. Die Versöhnungsaussagen im Röm werden S. 253–343 unter «Die empfangene Versöhnung als Grund des Sich-Rühmens» untersucht. Die Erwägungen gelten vorerst Röm 5, 11 im kontextuellen Zusammenhang mit 5, 1–11. Darauf wird die Perikope als Interpretation von Röm 3, 21–26 erläutert und der sachliche Zusammenhang mit Röm 8 und Röm 11, 12–15 aufgezeigt. Mit gutem Recht wendet sich die Auslegung so gegen die Überbetonung der Rechtfertigung durch Käsemann: Die paulinische Versöhnungstheologie kritisiert nicht nur ein

falsches Sich-Rühmen wie in Korinth, sondern ermöglicht auch positiv die gebotene *kauchēsis* des in Christus neu geschaffenen Menschen.

Auch die S. 344 ff. und 446 ff. folgenden Untersuchungen zu den Versöhnungsaussagen im Kol und im Eph vermögen das hohe Niveau durchzuhalten. Bei der Analyse von Kol 1 («Die Versöhnung des Kosmos und die Versöhnung durch den Kreuzestod») gelangt die rezeptions-theologische Methode besonders zum Tragen. Die situationsrelevante Rezeption von Gemein-detradition und von paulinischer Schultradition dient dem Autor des Kol zur Überwindung der Irrlehre, in welche sich die Christen in Kolossae verloren hatten. Der Analyse geht es vorerst um die Abhebung des Rahmens der All-Versöhnungsaussage in Kol 1,20 a. Die *kephalē*-Aussage in Kol 1,18a zeigt, dass in der Versöhnungslehre des Autors Christus als Haupt und die Kirche als Leib zusammengehören. Als Haupt entmachtet Christus die kosmischen Unheilmächte; das eingebrachte Kreuzesmotiv aber verunmöglicht spekulative Ausflüchte und verpflichtet die Glaubenden zur Wahrnehmung einer missionarischen Aufgabe. So kann sich in der Verkündigung des Evangeliums die sich im All realisierte Versöhnung geschichtlich in der Welt durchsetzen. Die Argumentation in Eph 2 erfolgt vom Standpunkt eines Judenchristen in nachpaulinischer Zeit aus. Seinen heidenchristlichen Brüdern zeigt er nicht mehr, wie es Paulus getan hatte, die heilsgeschichtliche Einpfropfung in den Wurzelstock des alten Heilsvolkes, sondern betont die Einbürgerung der ehemaligen Juden und der ehemaligen Heiden in die weltweite Kirche als einer universalen menschlichen Gemeinschaft, die der durch Christus herbeigeführte Friede ermöglicht.

Das Literaturverzeichnis beansprucht weit über 50 Seiten. Bisweilen wurden in der Arbeit zitierte Titel übergangen, manchmal folgen sie nicht in der rechten Reihenfolge, allzuoft sind sie, besonders was die Zeitschriftenaufsätze betrifft, nicht einheitlich und nicht vollständig angeführt. Etwa 30mal fehlen die neuesten und heute greifbaren Auflagen. Druckfehler halten sich in Grenzen. Diese Äusserlichkeiten aber schmälern den hohen sachlichen Wert der vorgelegten, mit Hingabe, Verstand und Akribie geschriebenen Auslegungen in keiner Weise. Die um die exegetische Erfassung des ernstesten, weil auch für die heutige Kirche und Welt entscheidenden Versöhnungsgedankens bemühte Forschung wird den hier gebotenen Beitrag zu würdigen wissen.

Victor Hasler, Bern

Marc Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Le centurion, Paris, Labor et Fides, Genève, 1983. 741 S.

Im Unterschied zu den übermässig vielen Lutherbüchern aus deutschen Verlagshäusern, unter denen besonders die katholischen durch ihre, von dieser Seite bisher nicht gewohnten Einsichten hervorstechen, sind aus andern Sprachen und Ländern bisher nur wenige bekannt geworden. Umso grösser ist die Verpflichtung jener Autoren, jeweils ihrer Leserschaft zum 500. Geburtstag des Reformators eine möglichst allumfassende Kenntnis von Luther, seiner Zeit und Botschaft zu vermitteln. Marc Lienhard, lutherischer Dozent an der Strassburger Universität für Humanwissenschaften, hat diese Verpflichtung, dem französischen Sprachraum Luther heute aus seiner Zeit zu vermitteln, besonders ernst genommen, und es ist ihm aufgrund jahrzehntelangen Umgangs mit Luther und darum ausgewiesener Kenntnis sowie seiner Verwurzelung in französischen sozio-historischen Fragestellungen ein in jeder Hinsicht, auch sprachlich hochbefriedigender Wurf gelungen, der die Beschäftigung der welschen Schweiz und der Protestanten und Katholiken in Frankreich mit Luther noch lange anregen dürfte. Zu wünschen wäre es jedenfalls. Denn, überblickt man die Geschichte der bisherigen Lutherrezeption in der französischsprachigen Welt, so ist da seit Calvins Zeiten manches Manko zu entdecken, das wohl ebenso auf konfessionelle wie nationale, gewollte und ungewollte Eifersucht und Missverständnisse jeweils zeitbedingter Art und überkommene Feindbilder zurückzuführen ist.

In drei gewichtigen Teilen stellt L. I. Luthers Leben und Wirken in seiner Zeit (12 Kap.), II. Luthers Schriften und Theologie samt ihrer Traditionsgeschichte (4 Kap.) sowie III. bis heute hängige Streitfragen der Forschung (6 kürzere Kap.) vor. Im umfangreichen I. Teil (300 S.) wird zwar keiner wichtigen Frage und Kontroverse Luthers mit seinen Kontrahenten ausgewichen, aber deren Gewichte gegenüber der traditionellen Historiographie werden doch neu verteilt, ganz in Übereinstimmung mit der übrigen Luther-Forschung, die er als elsässischer Bilingue umfassend beherrscht. Es dürfte kein Zufall sein, dass der Verf. Luthers Kontroversen mit Karlstadt, Müntzer und Erasmus mehr Platz einräumt als derjenigen mit Zwingli, ein ganzes Kapitel der Judenfrage widmet und dem theologisch-exegetischen Durchbruch der 1510er Jahre am Anfang ebenso grosses Gewicht gibt wie dem letzten Lebensjahrzehnt Luthers, was in der deutschsprachigen Literatur gewöhnlich mehr auseinander- als ausgewogen ausfällt. Grösse und Grenzen Luthers werden folglich in diesem Werk ohne den gewohnten Hauch von entweder Apologetik, Hagiographie oder Polemik, dafür so objektiv und engagiert wie möglich von einem überzeugten modernen Lutheraner dargestellt.

Karl Hammer, Basel

Hans-Walter Krumwiede, *Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther*. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 222 S.

Selbst wenn die enorme deutsche Bücherflut zum Luther-Jahr nichts weiter erreicht und hinterlassen hätte als eine fast ebenso starke, neue Hinwendung zum «echten», «historischen» Luther, wie eine gleichzeitige Abwendung von den historischen Weiterentwicklungen, Missbildungen und Verzerrungen Luthers zum «Luthertum» bis ins 20. Jh., sie wäre nicht umsonst produziert worden und sollte – von einigen überflüssigen Nebenprodukten abgesehen – weiterhin zur Kenntnis genommen werden, besonders im weniger lutherisch geprägten Ausland!

Vorliegende Späterscheinung zum Luther-Jahr des Göttinger Kirchengeschichtlers Krumwiede erweist diese Linie besonders deutlich, da sie sich einem Thema widmet, das nicht nur durchs 450jährige Luthertum, sondern auch durch die von ihm geprägte Historiographie dann auch bei Luther selbst meist verzeichnet überliefert worden ist: Dass Luthers Beharren auf dem Glaubenthema bei ihm selber durchaus nicht in eine «Zwei-Reiche-Lehre» oder in neue Weltflucht der gläubigen Seele hätte einmünden müssen, wie es vor allem Orthodoxie und Pietismus, aber auch andere Lutherrezeptionen der Neuzeit getan haben, sondern stets mit positiver Weltgestaltung und -zuwendung zu tun hat, kann man gerade an Krumwiedes Arbeit wieder neu lernen, da sie selbstverständlich Luther selber noch viel ausführlicher zu Worte kommen lässt als viele populäre Neuerscheinungen.

Der Verfasser setzt ein bei der Römerbriefvorlesung 1515 f. und entdeckt schon hier den Zusammenhang von Glaubensgerechtigkeit und Ethik (I), geht der «Gebundenheit des freien Christenmenschen und der Erneuerung der Kirche» in den Hauptschriften von 1520 nach (II) sowie dem «Aufbau der evang. Gemeinde in Bürgeraufständen und Bauernkriegen 1521–26» (III) und der «Gründung der evang. Landeskirche und der Nachfolge der Christen zur Gestaltung der Welt» (IV). So zeichnet er ein in allen vier Kapiteln ebenso wissenschaftlich fundiertes wie gemeinverständlich geschriebenes, kontinuierliches Bild der Entwicklung vom jungen zum späten Luther, das uns in dieser Dichte und Ausrichtung auf gerade dieses Thema von Kirche und Welt beim Reformator noch gefehlt hat.

Auch wenn der Ausblick auf D. Bonhoeffers Neuentdeckung Luthers entsprechend kurz ausgefallen ist, er genügt, um alle modischen Bonhoeffer-Rezeptionen der letzten Jahrzehnte in die Schranken zu weisen, die «aus dem späten Bonhoeffer einen Propheten der irdischen Mit-

menschlichkeit ohne Hoffnung auf eine Neuschöpfung machen woll(t)en» (215). Was jede Bonhoeffer-Lektüre klar erweist, aber durch einen Gutteil der Sekundärliteratur wieder verschüttet wurde, nämlich, dass er sich ebenso stark auf Luther wie auf K. Barth abstützt in seiner Ethik, wird hier wieder zurechtgerückt. Ob Krumwiedes Rechtfertigung Luthers in der Judenfrage auf den wenigen Seiten zuvor ebenso geglückt ist, mag hingegen bezweifelt werden. Wichtig ist aber jener Ertrag des Buchs, Luthers durchgehenden *cantus firmus* in der Bezogenheit von Glaubenszuversicht und Weltgestaltung, der bei ihm ebenso stark wahrzunehmen ist wie etwa bei Zwingli – vielen stets wiederkehrenden Verlautbarungen zum Zwingli-Jubiläum zum Trotz sei es betont, die in Luther in althergebrachter Manier den Antipoden einer so nie von ihm proklamierten Zwei-Reiche-Lehre suchen und bekämpfen! – und den andern Reformatoren, neu herausgearbeitet zu haben.

Karl Hammer, Basel

Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünewald, Mainz 1982, 406 S.

Von Gott zu reden als der «Antwort auf die Fraglichkeit des Menschen und der Welt schlechthin» (15), in «sachgemässer Antwort auf den modernen Atheismus» (28), das ist die Aufgabe, die sich der Verf. stellt. Und zwar tiefer greifend als die «vielen reduktionistischen theologischen Programme» (28), die Tradition in weitem Griff aufnehmend, und jenseits der Aporien der bisherigen Lösungsversuche, die anzeigen, dass es «uns an der Sprache und den ausgebildeten Kategorien» fehlt, um «eindeutig von Gott reden zu können» (90).

Das Buch, das nicht nur für den engen fachtheologischen Bereich bestimmt ist, entfaltet in einem ersten Teil, der natürlichen Theologie, «die Frage nach Gott heute», handelt von den drei Personen der Trinität im zweiten Teil, «die Botschaft vom Gott Jesu Christi», um im dritten Teil, «das trinitarische Geheimnis Gottes», die eigentliche Antwort zu geben, denn es ist «die trinitarische Selbstoffenbarung Gottes», die die «überbietende Antwort auf die Frage» ist, «die der Mensch nicht nur hat, sondern ist: die Frage nach Gott» (381).

Der Verf. will den Atheismus ernst nehmen, den Menschen in seiner grundsätzlichen Frage, ohne ihm bereits die christliche Antwort zu unterstellen, und er will Jesus Christus die Antwort sein lassen auf die Frage, ohne das Evangelium von der Frage her zu präjudizieren. Er hat hier auch manchen Gedanken von Karl Barth aufgegriffen. Daher nennt er auch Jesus Christus die «Selbstdefinition Gottes» (157), daher spricht er viel von Freiheit, vor allem von der Freiheit Gottes, interpretiert etwa die *analogia entis* als *analogia libertatis* (131), setzt er gegen die griechische Metaphysik vom Kosmos die neuzeitliche Philosophie von der Freiheit (129). So wird auch einsichtig, warum die Trinitätslehre solches Gewicht bekommt.

Andere Positionen werden gründlich, offen und kritisch aufgearbeitet. Manches verdankt der Verf. auch Luther oder Barth. Schriftzeugnis und Tradition werden sorgfältig beachtet. Hier zeigt sich aber auch die Problematik: letztlich scheint diese Arbeit doch immer wieder einzubiegen in traditionelle Fahrwasser. Der Verf. will das Verhältnis von natürlicher Theologie und Offenbarung anders fassen, als die Tradition es tut. Er sieht auch, worin die Bestreitung jeder natürlichen Theologie ihr Recht hat. Aber es wird eigentlich nicht recht klar, inwiefern seine Lösung wirklich anders ist, inwiefern die Bedenken überwunden werden. Es wird auch nicht recht klar, warum es denn die natürliche Theologie als Vorspann eigentlich geben muss. «Freiheit» wird zu einem zentralen Begriff, aber er trägt nicht. Das Licht der göttlichen Befreiungsgeschichte durchdringt nicht die vielen, so gründlichen und beachtlichen Erwägungen. Die «Befreiungstheologie» wird dann eben auch nicht rezipiert. Bezugsrahmen bleibt der einzelne, der jenseits aller Bedingungen nach einem alles übersteigenden Sinn fragt.

Johannes Dantine, Wien

Eilert Herms, *Theorie für die Praxis*. Beiträge zur Theologie, Christian Kaiser Verlag, München 1982. 396 S., DM 48.–.

Erfahrung ist im vergangenen Jahrzehnt zum Schlüsselwort exegetischer, systematischer und praktisch-theologischer Bemühungen unterschiedlicher Richtungen auch in der evangelischen Theologie geworden. Nicht immer wurde dabei die Gefahr vermieden, blossen Phänomenbeschreibungen theologischen Mehrwert abgewinnen zu wollen und assoziative Erfahrungsbeschwörung schon für eine fundamentaltheologische Neuorientierung zu halten. Doch als Schlagwort, das Konkretion suggeriert, ohne sie zu bieten, verliert der Erfahrungsbegriff seine wichtige potentielle Funktion, zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen sowie zwischen der Theologie und der kirchlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Öffentlichkeit zu vermitteln. Ohne kritische Klärung des Erfahrungsbegriffs fehlt es einer sich auf Erfahrung beziehenden und berufenden Theologie nicht nur an klarem Problembewusstsein, sondern auch an Kriterien für sachgemässe Problemlösungen und an der Kompetenz methodisch kontrollierbarer Kommunikation in Kirche und Gesellschaft.

Nur wenige haben sich so resolut und auf so hohem Reflexionsniveau um eine konsequente Auseinandersetzung mit diesen Problemen bemüht wie der Münchner Systematiker Eilert Herms. Die 14 hier zusammengestellten Arbeiten, entstanden im wesentlichen während seiner Kieler Jahre zwischen 1974 und 1978, dokumentieren den Weg, den er von Schleiermacher (Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, 1974) und James-Studien (Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James', 1977) zur Konzeption der Theologie als einer Erfahrungswissenschaft (Theologie – eine Erfahrungswissenschaft, 1978) gegangen ist. Wer sich von der begrifflich manchmal spröden, immer aber auf Präzision bedachten Sprache nicht schrecken lässt, erhält Einblick in eine markante theologische Konzeption, die mit eindrucklicher methodischer Konsequenz und in engagiertem Gespräch mit theologischen, philosophischen, soziologischen und psychologischen Positionen der Neuzeit entwickelt wird, ohne ihre prinzipielle Orientierung an der pastoralen Praxissituation der Kirche jemals aus dem Blick zu verlieren. Es dürfte zur Zeit keinen vergleichbar effektiven Versuch geben, die Intentionen von Schleiermachers integralem Theologie- und Wissenschaftsprogramm unter den veränderten Bedingungen der Gegenwart zur Geltung zu bringen.

Die Arbeiten sind nicht historisch, sondern systematisch in drei Abschnitten gruppiert, die jeweils durch eine für den Leser hilfreiche Vorbemerkung über den thematischen Zusammenhang der folgenden Studien eingeleitet werden. Im ersten Abschnitt (31–113) geht es um das «entfaltete christliche Wirklichkeitsverständnis als Grund theologischer Kompetenz». Hier werden in vier Beiträgen die für das Folgende grundlegenden Begriffe «theologische Kompetenz» und «Dogmatik», «Rechtfertigung» und «christliches Wirklichkeitsverständnis» und schliesslich «natürliche Theologie als Theologie der Erfahrung» und «(pastorale) Praxis» eingeführt und erläutert. Im zweiten Abschnitt (115–252) kommt es zur «Entfaltung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses im theologiegeschichtlichen und interfakultativen Dialog». Dies geschieht exemplarisch im Gespräch mit dem Weltanschauungsprozess Schleiermachers und Ritschls, der Ideologiediskussion seit der Aufklärung, der Semiotik von Ch. W. Morris, dem Sinnbegriff Luhmanns und der Realitätsauffassung Freuds. Im dritten Abschnitt (253–375) schliesslich geht es um die «Bewährung der theologischen Kategorienlehre in der Interpretation und Gestaltung pastoraler Praxissituationen». Dabei kommen – Fallstudien vergleichbar – empirische Probleme ekklesiologischer, anthropologischer, seelsorgerlicher und kirchensoziologischer Natur zur Sprache. Abgeschlossen wird das Ganze durch eine Predigt, die gewissermassen die Probe aufs Exempel der hier vorgestellten theologischen Konzeption ist.

In der Einleitung (7–30) erläutert Herms den theologiegeschichtlichen Kontext der Genese

seiner Konzeption Systematischer Theologie, charakterisiert deren Aufgabenstellung und das Verhältnis der in dieser Sammlung zusammengefassten Arbeiten zu dieser Aufgabenstellung und geht schliesslich auf eine Reihe von Einwendungen ein, die gegen seinen Ansatz erhoben worden sind.

Dessen Grundstrukturen und Hauptprämissen lassen sich in aller Kürze wie folgt resümieren: Der christliche Glaube richtet sich als Rechtfertigungsglaube auf das Ganze und nicht nur auf einen Teilbereich der Wirklichkeit. Er impliziert damit ein spezifisches Verständnis von Wirklichkeit im ganzen, das die systematische Theologie zu explizieren und begrifflich präzise fassen hat. Aufgrund des universalen Anspruchs des christlichen Wirklichkeitsverständnisses kann das nicht einfach in Begriffen einer empirischen Theorie über Teilbereiche von Wirklichkeit, sondern muss in Kategorien einer das Seiende überhaupt charakterisierenden Ontologie geschehen. Diese kann, folgt man den konvergierenden Hauptlinien neuzeitlichen Denkens, nur als eine «Ontologie der Erfahrung», und d. h. als eine «Ontologie des selbstbewussten Vollzugs endlicher Freiheit» (12) konzipiert werden. Auch das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens ist dementsprechend als «spezifisches Verständnis von Wirklichkeit als Erfahrung» (14) zu explizieren. Das geschieht exemplarisch in Wilfried Härle/Eilert Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch*, 1979: Erfahrung als der Zusammenhang von Erleben und Handeln endlicher Freiheit bildet so den universalen Horizont, auf den hin der christliche Glaube auszulegen ist.

Wird die Praxissituation endlicher Freiheit so zum Bezugsrahmen der theologischen Explikation des Glaubens, dann ist damit im Ansatz über alles Weitere entschieden. Mit innerer Konsequenz und durchgängig wird Theologie dann Theorie für die Praxis, insofern sie die Glaubenden im allgemeinen und die Theologen im besonderen zu verantwortbarem Gebrauch ihrer Freiheit anzuleiten hat. H. versucht sie dementsprechend als Kompetenztheorie zu entwickeln, welche die Zielsicherheit sowohl des Glaubenshandelns als auch des beruflichen Handelns der Theologen in Abhängigkeit von einer zuverlässigen Theorie über das jeweilige Wirkungsfeld (die Welt als Schöpfung bzw. das gegenwärtige Leben der christlichen Gemeinde) begreift; und das erfordert, sie ihrerseits in einer adäquaten kategorialen Entfaltung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses zu fundieren. Erst auf dieser kategorialen Ebene lässt sich dann auch mit nichttheologischen Disziplinen am Leitfaden des Erfahrungsbegriffs ein sinnvoller Dialog über ein sachgemässes Wirklichkeitsverständnis führen, der sich nicht in beliebiger Problemrezeption, partiellen Analogien und unkontrolliertem Theorieimport erschöpft.

H.s theologische Konzeption besticht durch die Präzision ihrer Aufgabenstellung (25), die Konsequenz ihrer begrifflichen Entfaltung, die Klarheit ihrer Problemdiagnose und nicht zuletzt durch die Bereitschaft, sich empirischer Bewährung auszusetzen. Dass dabei irreführende Alternativen zwischen Theologie und Philosophie, Glaube und Metaphysik, christlicher Wahrheit und Logik gar nicht erst auftreten, spricht für sie. In klaren Umrissen liegt hier ein Konzept systematischer Theologie vor, das in Stil und methodischem Anspruch nach den noch immer dominierenden systematischen Entwürfen der 60er Jahre den Beginn einer neuen Phase protestantischer Theologie markiert, in der semiotische, analytisch-philosophische und wissenschaftstheoretische Erkenntnisse theologisch produktiv verarbeitet werden. Das fordert zum Dialog heraus, für den hier nur drei Fragen notiert seien:

Eine erste betrifft die zugrunde gelegte Ontologiekonzeption. Wird mit dem Plädoyer für eine Ontologie der Erfahrungswirklichkeit als Explikationsrahmen für den Glauben wirklich eine «spezifische Reflexionslücke der klassischen Ontologie» (9 f.) gefüllt und nicht eine z. B. von Kant (KrV B 629) kritisch beachtete Differenz zwischen Erfahrbarkeit und Existenz überspielt? Die Einschränkung von Wirklichkeit auf erfahrbare Wirklichkeit ist jedenfalls nicht selbstverständlich. Nicht alles, was ist, muss allein schon deshalb erfahrbar sein. Denn während von der

Erfahrbarkeit eines realen Gegenstandes auf seine Existenz geschlossen werden kann, gilt der umgekehrte Schluss nicht. Die Entscheidung, den Glauben «in Termen einer Ontologie der Erfahrung» (26) auszulegen, bedarf zusätzlicher Argumente, um nicht zu einer unbegründeten Engführung zu werden.

Es liegt im Gefälle dieser Entscheidung, dass H. das christliche Wirklichkeitsverständnis als spezifisches Verständnis der Praxissituation endlicher, nicht göttlicher Freiheit entfaltet. Gottes Handeln kommt zwar unter dem Gesichtspunkt in den Blick, dass es den Möglichkeitsraum endlicher Freiheit konstituiert. Aber es ist immer nur ermöglichendes, nicht verwirklichendes Handeln bzw. genauer: Möglichkeiten schaffendes, nicht aber die Verwirklichung dieser Möglichkeiten bewirkendes Handeln. Kommt Gottes Wirken aber ausschliesslich als Ermöglichung von Möglichkeiten in den Blick, dann kann zwar von Schöpfung, im strengen Sinn aber nicht mehr von Neuschöpfung gesprochen werden. Auch die Rechtfertigungslehre wird damit einseitig schöpfungstheologisch akzentuiert und mit einem problematischen Eschatologiedefizit belastet. Das heisst: Für eine *actio dei specialis* im Sinne eines Chemnitz oder Quenstedt, die nicht nur Fall der *actio dei generalis* in Schöpfung, Lenkung und Erhaltung ist, bleibt kein Raum. Gottes Geist wird damit eigentümlich funktionslos. Das auffällige Zurücktreten der Trinitätslehre ist symptomatisch dafür.

Welche Konsequenzen dies hat, zeigt sich exemplarisch an der Explikation des Glaubensbegriffes. Die «Praxissituation des Glaubens» unterscheidet sich von der «Praxissituation geschöpflicher Freiheit überhaupt» durch das «Erkennen der Gerechtigkeit Gottes und der Sünde des Menschen» (18). Da diese «Einsicht des Glaubens» aber nicht trinitarisch expliziert wird, tritt der Rechtfertigungsglaube vorwiegend als Selbstbewusstseinsphänomen in den Blick, durch das eine allenfalls kognitive Differenz zwischen Sündersein und Gerechtfertigtsein markiert wird. An dieser Stelle dürfte es wohl zu einem zu frühen Abbruch ontologischer Reflexion gekommen sein. Zwar bemängelt H. zu Recht die traditionellen Unklarheiten in der Bestimmung des Zusammenspiels von göttlichem und menschlichem Handeln im Glaubensgeschehen. Doch seine Unterscheidung der Offenbarung, «die in Wahrheit allein Tat Gottes ist», und dem Glauben, «der Tat und gutes Werk des Menschen ist» (26), suggeriert eine zu einfache Antwort. Gerade als «Anerkennung des in Christus offenbaren Schöpfers» ist der Glaube nicht nur *opus hominis*, sondern eben auch *opus Dei*, und zwar nicht nur so, dass er (wie überhaupt alles) von Gott ermöglicht ist, sondern so, dass er als Kommen Gottes zum Menschen (Gal 3, 23 ff.) durch dessen Einbeziehung in das Christusgeschehen auch konkret verwirklicht wird. Möglichkeit und Wirklichkeit des Glaubens sind durch Gottes Handeln konstituiert, insofern dieser die von ihm selbst in Jesus Christus begründete Möglichkeit des Glaubens im Glaubenden durch seinen Geist realisiert, durch den dieser ἐν Χριστῷ zu existieren beginnt. Wo dies geschieht, gilt mit Luther: *non agimus, sed agimur*. Die Wirklichkeit des Glaubens lässt sich in folgedessen nur zureichend begreifen, wenn man sie im Horizont einer zweifachen Dialektik denkt: einerseits als Handeln Gottes in Jesus Christus für mich und als Handeln Gottes durch seinen Geist in mir, andererseits als *actio generalis* des Schöpfers, ohne den ich nicht wäre, und als *actio specialis* des göttlichen Geistes, ohne den ich (als Gottes Geschöpf) nicht ἐν Χριστῷ wäre. Die Problematik der Glaubensexplikation besteht in folgedessen nicht einfach allgemein in der Bestimmung des Zusammenspiels von göttlichem und menschlichem Handeln, sondern genauer in der Aufgabe, das Zusammenwirken von Gottes schöpferischem und neuschöpferischem Handeln als Zusammenwirken von einerseits dem Handeln des Schöpfers und dem Handeln des Geschöpfes (als *simul creatura et peccator*) und andererseits dem Handeln des Erlösers und dem An-sich-handeln-Lassen des Sünders (als *simul iustus et peccator*) zu begreifen. Die von H. angebotenen modal-metaphysischen Explikationsschemata erhellen zwar den ersten, nicht jedoch den zweiten Problembereich, da sie diesen nur als Spezialfall des ersten zu begreifen vermögen.

Bemisst sich die Qualität eines theologischen Entwurfs an der Fruchtbarkeit der Fragen, die er provoziert, dann spricht die Lust zum (Weiter-)Denken, die diese Aufsatzsammlung hervorruft, für sich selbst.

Ingolf U. Dalferth, Tübingen

Horst Dietrich Preuss (Hg.), *Erfahrung – Glaube – Theologie*. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung, Stuttgart, Calwer Verlag, 1983. 171 S.

Wenn sich die theologischen Lehrer derselben Hochschule aus der Sicht ihrer Disziplin zum Thema Erfahrung äussern, greife ich interessiert zu ihrem Sammelband und weise nach der Lektüre gern auf Beiträge hin, denen ich neue oder vertiefte Einsichten verdanke: So erläutert K. Foitzik eindrücklich das Ineinander von sozialem Lernen und religiöser Erfahrung. («Wenn religiöses Lernen in der frühen Kindheit vorrangig soziales Lernen ist, dann sind dabei weniger Texte, viel mehr aber Menschen gefragt.») K. Raschok berichtet über religiöse Erfahrungen mit Christus-Darstellungen des Wiener Malers Arnulf Rainer. R. Riess interpretiert die verborgenen religiösen Aspekte unserer Zeit. E. Schreiber gibt Einblick in die Diskussion über emotionale Lernziele in der Religionspädagogik, und H. Wagner informiert kenntnisreich über verschiedene Ausprägungen der Schwarzen Theologie und der Theologie des Volkes in Süd-Amerika, Süd-Afrika und in den USA. Ob die Beiträge der Bibliker den Anspruch des Untertitels erfüllt haben, bezweifle ich. J. Hausmann beleuchtet das Verhältnis von Reflexion und Erfahrung bei Menschen in alttestamentlichen Zeiten. H. D. Preuss gibt Anweisungen zum betenden Umgang mit Psalmen ohne genügende Berücksichtigung von Erfahrungen heutiger Menschen mit diesen Texten. A. Strobel erläutert das Miteinander von Geisterfahrung und Wortverkündigung in Apg 2 mit dem deutlichen Bestreben, heutige Geisterfahrungen unter theologischer Kontrolle zu behalten. Erwähnt sei schliesslich der kirchengeschichtliche Aufsatz von F. W. Kantzenbach über verschiedene Auffassungen der Schuld erfahrung in den deutschen Kirchen der Kriegs- und der Nachkriegszeit.

Walter Neidhart, Basel

Raimar Keintzel, *Krisen der Partnerschaft*. Der Weg zur Reife durch Versöhnung oder Trennung, J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1981. 302 S.

Der Zürcher Psychotherapeut und Eheberater Keintzel wendet sich in diesem Buch an Paare, die eine Krise erleben und vor der Scheidung stehen. Aus der Psychologie der Paarbeziehung bietet er Informationen über Ursachen und Vorgeschichte der Trennungskrisen, Gesichtspunkte zur Entscheidung zwischen einer definitiven und schmerzhaften Trennung oder einem ebenso schmerzhaften Neubeginn der Ehe. K.s Buch unterscheidet sich darin von vielen Büchern von Eheberatern, die heute angeboten und gelesen werden, dass er die Grenzen des durch Psychologie ermöglichten Menschenverständnisses kennt und versucht, was jenseits dieser liegt, in religiösen Begriffen zur Sprache zu bringen. «Der Schmerz, den manche schon beim Auftreten der Ehekrise und erst recht bei einer endgültigen Trennung empfinden, ist in psychologischen Kategorien nicht angemessen zu beschreiben.» «Unsere Zeit ist wortlos geworden für echtes, tiefes Leid. Der Therapeut müsste den sich Trennenden zuallererst Worte anbieten, um ihr wortloses Leid ausdrücken und gestalten zu können, denn nur so können sie es bewältigen. Aber solche Worte fehlen Freud und der Psychoanalyse.» Was Menschen bei einer Scheidung innerlich erleben, ist der Trauer um einen verstorbenen Mitmenschen zu vergleichen und benötigt soviel Zeit und Energie wie Trauerarbeit. Die Trauformel «... bis dass der Tod euch scheidet» schliesst für K. die Scheidung nicht aus, sondern markiert diese Möglichkeit, dass die Liebe zwischen beiden stirbt und dass sie auf diese Weise durch den Tod geschieden werden.

Weil K. die Grenzen des psychologischen Sprachspiels überschreitet, kann er auch auf die Schuldfrage eingehen, die unter Psychologen beinahe tabuiert ist. Nach seiner Meinung meldet sich bei einer Ehekrise die Schuldproblematik sozusagen unvermeidlich. «So wie der gesunde Mensch sich dadurch auszeichnet, dass er schuldig werden kann und zu seiner Schuld steht, so wird der Mensch umgekehrt in seiner ganzen Persönlichkeit geschädigt, wenn er diese Fähigkeit verliert, weil die Umwelt sie in ihm erstickt.» Der Eheberater leistet seinen Klienten einen schlechten Dienst, wenn er ihnen die Frage nach ihrer Schuld als neurotische Reaktion ausredet.

Mit seinen religiösen Aussagen stellt K. jedoch dem Leser keine billige und schmerzfreie Lösung seiner Krise in Aussicht. Er warnt ausdrücklich vor frommen Simplifikationen von Eheschwierigkeiten. «Vergebung kann nicht nur Trennungskrisen verhindern, sondern auch verursachen. Dieser Satz klingt anstößig und soll es auch sein. Er soll die weit verbreitete naive Harmlosigkeit im Umgang mit Vergebung ins Bewusstsein bringen... Die Vergebung wird mit einer Art Schocktherapie verwechselt, die für die Ehe eine Spontanheilung bringen müsste.» Auch das Gebet, mit dem sich der Verfasser in einem Kapitel beschäftigt, ist kein sicher wirksames Heil- oder Schmerzmittel. «In schweren seelischen Krisen einzelner ist es oft nötig, ihnen zu sagen, sie sollten eine gebetslose Zeit ohne Schuldgefühle auf sich nehmen und die Fürbitte für sie anderen überlassen.»

Wie gegenüber den frommen Heilkünstlern der Ehe ist K. kritisch gegenüber den Eheideologien seiner therapeutischen Kollegen. Das Begriffspaar «Haben und Sein», mit dem E. Fromm das Weltgericht vorwegnimmt, ist für ihn ebenfalls eine Simplifikation und keine Orientierung in der Ehekrise.

Das Buch, für das R. Leuenberger ein Geleitwort geschrieben hat, wird durch Aufsätze zweier Juristen ergänzt, die über das Scheidungsrecht in der BRD (A. Fuchs) und in der Schweiz (H. H. Müller) informieren.

Walter Neidhart, Basel

Karl-Ernst Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik*, Band 3: Gemeinsam leben und glauben lernen, GTB Siebenstern 756, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1982. 272 S., kt. DM 19.80.

In den Jahren 1975 und 1977 erschienen die beiden ersten Bände dieses Werkes. Der erste Band fragte nach den gesellschaftlichen Herausforderungen und legte die theoretischen Ausgangspunkte klar. Der zweite Band galt dem pädagogischen Handeln der Kirche. Dabei wurden im Kern vier religionspädagogische Grundaufgaben als Gesamtzielrahmen des religionspädagogischen Handelns in den verschiedenen Lebensaltern und an den verschiedenen Lernorten formuliert. Diese Entwürfe hatten nicht zuletzt darin eine wichtige Funktion, dass sie der religionspädagogischen Diskussion zu einer stärkeren Konsensbildung verhelfen.

Darum durfte man mit Recht gespannt sein, wie sich der 3. Band ausnehmen würde. Wichtige Gesichtspunkte werden in ihm geltend gemacht. Da ist zum einen der Aspekt, dass christliche Erziehung als Lernen zwischen den Generationen zu begreifen und zu reflektieren ist. Im Untertitel wird dies bereits deutlich zum Ausdruck gebracht: Gemeinsam leben und glauben lernen! Das 1. Kap. «Zum Weg der Religionspädagogik in Deutschland» skizziert dieses Moment des Lernens zwischen den Generationen und den damit gegebenen Perspektivwechsel christlicher Erziehung.

Der zweite wesentliche Gesichtspunkt liegt darin, dass N. die Sinnthematik in aller Schärfe herausarbeitet. Er geht damit dem im Zusammenhang der Betheler Bildungssynode vom November 1978 sichtbar gewordenen Interesse an der Sinnfrage weiter nach und intendiert von daher eine Rekonstruktion des Bildungsbegriffes und eine neue Sicht des Bildungsprozesses.

Der dritte entscheidende Aspekt liegt darin, dass die Lebenslaufperspektive aufgenommen wird und die jüngsten Einsichten der Entwicklungspsychologie für die deutsche religionspädagogische Diskussion fruchtbar gemacht werden. Ich selbst halte das Einbringen dieser Perspektive für den wichtigsten Beitrag des Bandes für die deutsche Diskussion. Damit wird ein Zusammenhang angesprochen, der sich für die Fragen der christlichen Erziehung als ein tragfähiger, integrierender Rahmen erweisen dürfte. E. Lange hatte seinerzeit im Zusammenhang der Erhebungen zur Kirchenmitgliedschaft bereits formuliert: «Ich vermute, die Kirche sollte den Lebenszyklus als eine religiöse Aufgabe, *eine* zusammenhängende religiöse Aufgabe ernst nehmen und zu verstehen suchen... und zwar... als eine pädagogische Aufgabe allerhöchster Dringlichkeit, d. h. als eine religiöse Aufgabe im Medium von Bildungsvorgängen.» (Bildung als Funktion und Aufgabe der Kirche, in: Erneuerung der Kirche, hr. von J. Matthes, Gelnhausen/Berlin 1975, 214.) Von daher hatte Lange einen Katechumenatszyklus gefordert, der seine Gliederung von den Lebenskrisen und -übergängen, die ein Mensch zu bewältigen hat, gewinnt.

Durch einen solchen Ansatz beim Lebenslauf und Lebensalltag gewinnt man Wesentliches. Einmal ist das Interesse der Lernenden erreichbar, da es um echte Anliegen der Existenz geht. Zum anderen liegt der Ort der Integration des Lernprozesses nicht im Curriculum, sondern im Lernenden selber. So wird die Korrelation von Tradition und Erfahrung wesentlich. Erfahrung wird so in einer angemessenen Weise Thema der Religionspädagogik. Schliesslich ermöglicht die Tatsache, dass es grundlegende Lebensaufgaben gibt, die für jedermann relevant sind, religionspädagogisches Handeln nicht nur für den einzelnen, sondern auch für Gruppen zu entwerfen.

Im 2. Kap. «Sinnerschliessung im Lebenslauf und Lebensalltag – Wege zum persönlichen Glauben» entfaltet N. den Weg christlicher Ausprägung von Religiosität vom Kindes- über das Jugend- bis zum Erwachsenenalter. Hier sind die Einsichten von D. J. Levinson, R. L. Gould, F. Oser u. a. verarbeitet. Die Darstellung ist v. a. aber den Einsichten von J. W. Fowler (Stages of Faith, 1981) verpflichtet. Der Autor schreibt selbst, es gehe darum, die deutsche religionspädagogische Diskussion enger als bisher zu verbinden mit der Entwicklungspsychologie sowie der Lebenslauforschung (11). Ich denke, dass dies in vortrefflicher Weise gelungen ist.

Das 3. Kap. geht den Fragen der ethischen Erziehung im Generationenkonflikt und Wertewandel nach. Hier werden noch einmal auf 45 S. jene Überlegungen zur ethischen Erziehung, wie sie der Autor in verschiedenen Beiträgen, zuletzt in seinem Buch über «Moralerziehung» (1981) vorgetragen hat, in gelungener Kürze und Präzision dargestellt.

Das 4. Kap. «Elementares Gespräch mit der Bibel im Unterricht» greift ein lange vernachlässigtes, gleichwohl brennendes Problem der Religionspädagogik auf: die Frage der Elementarisierung. N. gelingt es, seine Überlegungen in einleuchtender Weise vorzutragen und an einem Beispiel zu exemplifizieren. Die Ausführungen dieses Kapitels halte ich neben und nach den Überlegungen zur Lebenslaufthematik für den förderlichsten Beitrag für die religionspädagogische Diskussion.

Im 5. Kap. «Lernen in der Gemeinde – Wege zum gemeinsamen Glauben» wird noch einmal die gemeindepädagogische Grundsituation thematisiert. Hier wird entfaltet, dass und wie es um einen übergreifenden Orientierungsrahmen sowohl für den schulischen Religionsunterricht als auch für die ausserschulische kirchliche Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen geht.

Mit den letzten Hinweisen wird deutlich, dass die Veröffentlichung von N. nicht in bestimmte fachspezifische, religionspädagogische «Raster» einzuordnen ist. Vielmehr geht es um die Erörterung von Grundfragen, die den je spezifischen Handlungsfeldern, Arbeitsweisen und -formen vorausliegen. So geht es im ganzen um die grundlegenden Perspektiven von

Erziehungs- und Unterrichtsprozessen, die zweifellos auf gemeinsame Erfahrungen und menschliche Lebensbeziehungen bezogen und angewiesen sind. Mit dem (1) Lernen zwischen den Generationen, (2) der Sinnthematik, (3) dem Sich-Einlassen auf die Einsichten der Entwicklungspsychologie und Lebenslaufforschung sowie (4) der Frage nach der Elementarisierung werden Themen erörtert, die ohne Zweifel weiterer Reflexion bedürfen. Die Veröffentlichung macht deutlich, dass eine gute religionspädagogische Praxis nicht mehr so einfach zu haben ist, wie manche Zeitgenossen in Kirche und Gemeinde sich dies vorstellen. Es stellt sich zudem die Frage, wie Theologiestudenten und Pfarrer mit den hier anstehenden Fragen und Einsichten in Studium und Beruf künftig vertraut gemacht werden können, so dass es ihnen möglich ist, eine Praxis zu gestalten, die sich auf einem solchen Niveau bewegt, das den von N. entwickelten Kriterien der Religionspädagogik korrespondiert.

Man kann dem Autor nur dankbar sein, dass er durch seinen Entwurf neuerlich die Gelegenheit bietet, dass die Religionspädagogen über die anstehenden Fragen miteinander ins Gespräch kommen bzw. im Gespräch bleiben und die fruchtbare Kooperation von Theologie und Pädagogik weiterhin befördern helfen.

Gottfried Adam, Würzburg

Ernst Benz, *Parapsychologie und Religion*. Erfahrungen mit übersinnlichen Kräften, Herderbücherei 1025, Verlag Herder, Freiburg 1983. 127 S., DM 6.90.

Posthum erscheinen hier, mit einem Vorwort von H. Bender, vier Arbeiten des 1978 verstorbenen Kirchenhistorikers und Kenners der Ostkirche: Der am Kirchentag in Düsseldorf 1973 gehaltene Vortrag «Christlicher Glaube und Parapsychologie», in welchem E. Benz aus der Parapsychologie polemische Argumente gegen die in seinen Augen dem Rationalismus verfallene moderne Theologie zusammenstellt, der Aufsatz «Christliche Mystik und Drogen-«Mystik»» (1973) mit seinen vernichtenden Urteilen über die Pseudoreligiosität der Drogenapostel, ein Artikel über «Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung», in dem er u. a. mit Sympathie den Exorzismus nach dem *Rituale Romanum* darstellt, und einem informationsreichen Augenzeugenbericht über Heilungspraktiken im brasilianischen Spiritismus, im Umbanda-Kult und im Candomblé-Kult. Die anti-aufklärerische Einstellung des Verf.s wirkt sich positiv in der Vorurteilsfreiheit aus, mit der er die Praktiken dieser religiösen Gruppen beschreibt.

Walter Neidhart, Basel