

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 42 (1986)
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: 02.02.2025

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

Rezensionen

Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard Müller u. a., Bände 10, 11 und 12, Berlin, W. de Gruyter, 1982–1984. 813, 800 und 801 S.

Es ist wohl angebracht, bei einem so breit angelegten enzyklopädischen Werk wie der TRE jeweils mehrere Bände zusammen zu besprechen. Dieses Verfahren gestattet dem Rezensenten, von der Einzelmaterie (die Auswahl wäre ja ohnehin sehr subjektiv) etwas Abstand zu nehmen und mehr auf die grösseren Linien und Zusammenhänge hinzuweisen. Denn auch ein langfristiges Unternehmen wandelt sich, langsam aber stetig.

1. So ist zunächst zu erwähnen, dass der *Herausgeberkreis* in den letzten drei Jahren eine z. T. neue Zusammensetzung erhalten hat. Seit dem Tod von G. Krause im August 1982 zeichnet G. Müller als alleiniger Hauptherausgeber. Deswegen und wegen seiner neuen kirchlichen Verpflichtungen hat er die Bearbeitung der Reformationgeschichte G. Seebass überlassen, während die Kirchengeschichte des 17. und 18. Jh.s jetzt von J.K. Cameron und diejenige des 19. und 20. Jh.s von J. Mehlhausen betreut werden (auch M. Schmidt ist ja im Jahre 1982 gestorben). Ferner sind G. Wingren für das Fachgebiet Ethik durch B.L. Hebbethwaite (Cambridge) und W. Müller-Lauter für das Fachgebiet Philosophie durch W. Janke ersetzt worden.

2. Sieht man drei Bände der TRE zusammen vor sich, beginnt man an der *Handlichkeit* des Werkes zu zweifeln. Drei Bände von je 800 Seiten für die Stichwörter von «Erasmus» bis «Gesellschaft», davon der letzte Band nur für die Wörter von «Ga» bis «Ge», das ist viel! Vergleicht man die 3. A. der RE damit, die für die TRE das Modell gewesen ist, so umfasste dort allein der 6. Band die Stichwörter «Feldzeichen» bis «Gott». Also benötigt die TRE für das gleiche Material bereits mindestens den doppelten Umfang der RE³, was ja auch durch die Zahl der bisher erschienenen Bände bestätigt wird. Dabei steht noch in den Lieferungen von Band 10: «Die TRE erscheint in ca. 25 Textbänden». Das grenzt an bewusste Irreführung. Denn schliesslich ist es ganz klar, dass das Gesamtwerk, wenn in diesem Stil weitergefahren wird, annähernd 50 Bände umfassen wird. Es ist immerhin auch zu bemerken, dass der *Preis* der Bände natürlich Jahr für Jahr steigt. Waren es am Anfang (1976) noch ca. DM 200.–, so sind es jetzt schon DM 300.–.

3. Bei aller Fülle des Angebotenen muss doch auch auf die Schwierigkeiten bei der *Auswahl* der Materie hingewiesen werden, denn selbst eine Enzyklopädie muss auf Vollständigkeit verzichten. Bei einem Vergleich mit der RE³ ergibt sich zunächst einmal die Tatsache, dass viele neue, moderne Stichwörter eingeführt worden sind. Hier eine Liste: Erwachsenenbildung, Erzählung, Eskimoreligion, Esoterik, Etruskische Religion, Euthanasie, Existenzphilosophie, Expressionismus, Faschismus, Fernsehen, Film, Flüchtlingsfürsorge, Formgeschichte, Frauenbewegung, Freude, Friede, Furcht (die drei fehlten in der RE!), Frühjudentum, Fundamentalismus, Futurologie, Geburtenkontrolle, Geisteswissenschaften. Hier hat offenbar die RGG³ als Vorbild gedient; diese bietet aber darüber hinaus noch wesentlich mehr! Ferner möchte man gerne genauer wissen, welche Kriterien bei der Auswahl der vorzustellenden Gestalten der Kirchengeschichte obwalten. Heilige sind offenbar – zu Recht, denn es gibt Heiligenlexiken – weggelassen (und trotzdem taucht der hl. Georg in Bd. 12 auf). Die Alte Kirche ist nach wie vor gut vertreten; ich bin der letzte, der sich darüber beklagt, besonders da im allgemeinen kompetente Bearbeiter sich der Darstellung annehmen (hier gilt ein spezieller Dank dem Team um S. G. Hall). Aber auch da sind natürlich gegenüber der RE³ (die dank Harnack auch einen speziellen Akzent auf die Patristik legte) einige Verschiebungen zu beobachten, die zwar zu erklären, aber schwer zu rechtfertigen sind (z. B. die Byzantinistik verschwindet mehr und

mehr aus dem Gesichtskreis). Je mehr man sich der Neuzeit nähert, desto unklarer wird die Auswahl (hier fällt z. B. der traditionelle Nachdruck, der – im Unterschied zur RGG³, – auf das deutsche protestantische Erbe gelegt wird, eher nachteilig auf). Zudem ist der TRE auf diesem Gebiet mit dem neuen Unternehmen «Gestalten der Kirchengeschichte» eine Konkurrenz erwachsen.

4. Die von mir so genannten «Längsschnitte», d. h. Artikel, die einen Abriss der Geschichte eines wichtigen Themas durch alle Jahrhunderte geben und gewöhnlich von verschiedenen Autoren bearbeitet werden, habe ich bisher immer als eine Stärke der TRE gerühmt. Es muss aber auch einmal auf die damit verbundene Problematik hingewiesen werden. Das Gelingen dieser Artikel setzt voraus, dass sie vom Herausgeberkreis sehr sorgfältig geplant werden, damit a) ihr Umfang nicht zu monographischem Ausmass anschwillt und damit den Leser von der Lektüre abschreckt (Beispiele: Eschatologie [109 S.]; Ethik [127 S.]; Geschichte/-schreibung/-philosophie [130 S.]), b) eine ausgewogene Berücksichtigung der verschiedenen Epochen gewährleistet ist (Beispiele: im Art. «Eschatologie» entfallen auf das NT 29 S., auf die Alte Kirche ganze 6 S.; im Art. «Freiheit» werden Alte Kirche und Mittelalter grosszügig übergangen), c) durch die Auswahl der Mitarbeiter ein Mindestmass an Kohärenz erstrebt werden kann. Im Bd. 12 sind drei «Längsschnitte» enthalten, die den genannten Anforderungen gut entsprechen: es handelt sich um die den Themen «Gebet», «Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben» und «Gericht Gottes» gewidmeten Beiträge.

Es liegt mir überhaupt fern, mit meiner Rezension den Eindruck bloss negativer Kritik zu erwecken. Wie in allen bisherigen, so ist auch in den hier besprochenen Bänden vorzügliche Arbeit geleistet worden. Rühmenswert ist das nach wie vor schnelle Erscheinen der Bände (ca. ein Band pro Jahr). Und eine grosse Zahl von Beiträgen bieten wirklich das, was man sich von der TRE erwartet: solide, auf den neuesten wissenschaftlichen Stand gebrachte, konzentrierte Information über alle die Theologie interessierenden Personen und Institutionen, Ereignisse und Themen. Speziell zu erwähnen sind hier wieder die verschiedenen Ländern und Städten gewidmeten Artikel (z. B. Finnland, Frankreich); auch mehrere zusammenfassende Arbeiten zu Fragen der biblischen Exegese fand ich in den letzten Bänden besonders interessant (z. B. synoptische Evangelien, Formgeschichte).

Willy Rordorf, Neuchâtel

M. D. Hooker and S. G. Wilson (Ed.), *Paul and Paulinism: Essays in honour of C. K. Barrett*
London, SPCK, 1982. xxvii+404 pp.

Colleagues and former pupils offer this collection of 29 essays to professor Barrett on the occasions of his 65th birthday and retirement from his divinity chair in the University of Durham. Perhaps the following critique may serve to highlight the contents of one of the more significant anniversary volumes in recent memory.

W. D. Davies, «Paul and the Law: Reflections on Pitfalls in Interpretation» (4–16), submits a provocative piece in which Paul's attitude towards the Law is shown to be more complex than is often acknowledged. Attention must be paid to the range of meanings *torah* held for Paul (not just commandment). The doctrinal package of justification by faith and irrelevance of the Law is an oversimplification alien to Paul. Law and grace are not in simplistic antithesis, but the demands of each are dynamically related to life «in Christ.» While Paul respected certain continuities in *torah* these are submerged in relevance to the implications of experiential grace in his new life.

In «Statements on the development of Paul's view of the Law» (17–26), U. Wilkens traces a line of development in Paul's thought as he wrestled with problems caused by the acceptance of

Gentiles without observance of the Law. Via Gal. Paul reaches an ecumenical level in Rom. Gal 3:13 is a pivot in his doctrine of justification which is not ἐξ ἔργων νόμου but only ἐκ πίστεως Χριστοῦ. In Rom a broader concept is outlined which proves that the Law is not removed by the proclamation of faith, rather it is fulfilled (3:31), being realized in love (13:8–10; cf. Gal 5:14). In addition to the positions of Paul's opponents deduced by W., those working on the reconstruction of the scenario in Galatia will want to consider the input of P. Borgen, «Paul Preaches Circumcision and Pleases Men,» (37–46). B. sees Gal 1:10; 5:11 as suggesting that Paul did *not* imply in earlier missionary preaching that circumcision ought to follow conversion. Instead, Paul had insisted on the believer's tie with Christ's crucifixion in the new spiritual life, but this had been misrepresented by opponents as being the ethical meaning of circumcision. Accordingly, Paul was represented as still preaching circumcision. This misuse of his preaching allowed legal critics to opt for physical circumcision in Paul's name. The inner logic of Paul's argument, however, had meant the end of the Law's reign in this respect, a point forcefully put in more general terms by M. Hooker, «Paul and <Covenantal Nomism>» (47–56). She concludes insightfully that the inadequacy of the Law is ultimately seen in the fact that the one who was condemned by it had been pronounced righteous by God. The condemnatory nature of the Law itself versus the liberty found in faith and the gift of the Spirit is given an excellent exposition by F. F. Bruce, «The Curse of the Law» (27–36).

J. Court, «Paul and the Apocalyptic Pattern» (57–66) gives us a useful word study of the terms ὠδίνες, θλίψις and τέλος in Paul re the parousia. M. Black, «πᾶσαι ἐξουσίαι αὐτῷ ὑποταγήσονται» (74–82), takes this phrase from LXX Dan 7:27 as background for Christian *peshet* of this concept in 1 Cor 15:24, 1 Pet 3:22 and Eph 1:21. While all powers will be (and are) subject to him at his coming, B. demonstrates that the terms ἀρχαί etc. (understood as cosmocratic angelic beings) are taken from an insufficient wordbasis in hellenistic Jewish nomenclature to substantiate the theory that Peter and Paul merely took over these abstract terms with their meaning intact. Although the NT writers did not invent these words, which were in common use for earthly powers and authorities, B.'s work shows that there is sufficient latitude in our sources to warrant the probability that these terms were infused with new meaning and significance in their NT contexts.

P. Benoit, «ἄγιοι en Colossiens 1.12: Hommes ou Anges?» (83–99) concludes that ἄγιοι here may include both Christians and angels. B.'s work is consistent with the possibility that visions of angels (2:18) were given to illustrate the future inheritance of the believer's life in glory, but were vainly misconstrued. J. McHugh, «A Reconsideration of Ephesians 1.10b in the Light of Irenaeus» (302–309), moves beyond standard lexical data. He explores four uses of ἀνακεφαλαίωσις in Irenaeus which more properly illuminate the phrase, resulting in the interpretation «to make everything new, in Christ.» Also worthy of note is N. A. Dahl, «Romans 3.9: Text and Meaning» (184–204). D. presents a careful contextual exegesis following p³⁶ to posit that 3:9a asks the rhetorical question: «What, then, do we plead as a defense?» To ask «What, then, do we hold before us as a defense?» is in effect to suggest the answer that we have nothing that we can plead as an excuse before God.

At Corinth we are provided with a sober and up to date clarification of «Gnosis at Corinth» (102–114) by R. McL. Wilson, taking Yamauchi's work into account, and with a quite helpful treatment of the τέλειοι/πνευματικοί and their ideas re wisdom and glossolalia by J. Painter, «Paul and the *Pneumatikoi* at Corinth» (237–250).

Three important and timely contributions to christology are included. M. Hengel looks at «Erwägungen zum Sprachgebrauch von χριστός bei Paulus und in der <vorpaulinischen> Überlieferung» (135–159). H. takes the problem of how it so quickly became the most frequently used title by Paul; cf. here his earlier «Hymn and Christology,» Stud Bib 1978, III,

ed. E. Livingstone (Sheffield: JSOT, 1980) 173–194, for his theory of hymns and the significance of this for christological development. H. rejects the evolutionary theory of titles, which has *χριστός* arising in hellenistic christianity, and shows that for Paul it is not only a surname and a Jewish messianic title, but designates Jesus as the one who brings salvation through his death/resurrection. Re historicity H. grounds the title in the crucifixion of Jesus as a messianic pretender which in turn established it firmly in pre-Pauline Palestinian communities. Another factor which perhaps contributed to christological development in Paul's case is set out in an impressively well-argued piece by P. M. Casey, «Chronology and the Development of Pauline Christology» (124–134). The perception of Jesus as a unique pre-existent divine being less than twenty years after his death was influenced by a dynamic creative process already present in intertestamental Judaism wherein intermediary figures were the focus of status and functions ascribed to them. Were these qualities transferred to Jesus? While creative thinking was undoubtedly present, especially towards prophetic-type figures, C. gives insufficient credit to the resurrection as stimulating the process anew so that his view of the historicity of that event is left in doubt. Unlike Jewish intermediaries who were limited by monotheistic restrictions, qualities like pre-existence, cosmic lordship, agency in creation, and unique savioric action could be perceived and attributed more easily and quickly to Jesus, particularly in Pauline Christianity (even the non-observance of the Law was bound to be attributed to Jesus).

One of the functions attributed to Jesus during this developmental period was of course that of creator and sustainer of *τὰ πάντα* (Col 1:16–17; Heb 1:2–3; John 1:3–4, 10). M. Barth, «Christ and All Things» (162–172), issues a serious challenge to the position of J. Murphy-O'Connor that *τὰ πάντα* in Paul is to be restricted to all Christians (cf. the latter's «1 Cor 8.6: Cosmology or Soteriology?», RB 85 (1978) 253–267). For B. an anthropocentric christology and soteriology is not a Pauline concept. Rather, for Paul, Jesus Christ is omnipotent Lord over *τὰ πάντα*, which consists not only of humanity but also of the realm of the unseen spiritual and visible material beings of this world (including animals, cf. Jonah 4:11). Given that Paul had the spiritual perception to occasionally detect (perhaps via the *χαρίσματα*) realities of the unseen world and that he had a Jewish understanding of creation, his use of the epithet of «cosmic» Christ should be to contend that Christ was and is not concerned solely with humankind but with the entire universe. B. appears to be on the right track when he insists that Christ's status and function as glorious eternal *κοσμοκράτωρ* is a prominent NT motif which has been diminished by theology riddled with insufficiently articulated and wrong-headed presuppositions. B. is interacting not only with Murphy-O'Connor but also with Vögtle, Schweizer, Bultmann and Dibelius). B. labels this condition of unarticulated presuppositions as «The Problems of Hidden Persuaders.»

One of the most influential of these hidden persuaders to past and present NT discussion is of course the notorious assumption, taken for example by Bultmann as axiomatic, that the universe is closed and immune to interference from God. The understanding of the supernatural in NT texts has been extraordinarily perturbed by the now quite unscientific image of the mechanical universe conceived in terms of pre-quantum physics with its billiard ball Newtonian concepts. The natural laws of physics are not at all violated by a possible interaction of a spiritual being with the material world, rather there is plenty of room in such an interaction for a spiritual being to support and maintain these laws. Therefore B. is correct in chiding theologians for an ivory-towerish attitude to academic disciplines which impact incontrovertibly on their own discipline. The result for theology in the case of the closed universe presupposition has inevitably been an overly rigid dichotomy of matter (including Christians) and spirit. Theologians using this thoroughly discredited view of nature have tended to isolate God and/or the spirit world from the material world, e.g. in the *τὰ πάντα*.

B. rightfully will have none of this and challenges great exegetes to bear the burden of their presuppositions. In addition, B. leads the way toward scientific exegesis by explicitly articulating his own presuppositions as a formal part of his essay. This is no doubt a noteworthy procedural challenge to the methodology of many. The awesome spectre of theologians analyzing texts which purport to describe the interaction of God with the material world, while themselves at the same time remaining in ignorance (even in general terms) of the construction of that material world and of the open-ended structure it affords to the possible active entrance of an invisible God, can only be relieved by a mandatory departure from insular academic traditions. For such theologians especially one might suggest two recent treatments: P. Davis, *Other Worlds: Space, Superspace and the Quantum Universe* (London: Dent, 1980); J. Trefil, *From Atoms to Quarks: An Introduction to the Strange World of Particle Physics* (London: Athlone, 1980).

I. H. Marshall, «Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence,» (173–183), sets out evidence which challenges the hypothesis that alleged differences in content are sufficient to compel the identification of 2 Thess as non-Pauline. Alternatively, M. demonstrates the probability that while both the letters are distinctive they are nevertheless united to the Pauline corpus. There are constant Pauline factors which both have in common (like use of christological titles, references to the Spirit, and the in Christ/Lord/him formula). Both attain their distinctive commonality due to the life setting which they address (with Best, HNTC, 1976), particularly re *parousia* concepts. While there is less Pauline theology in 2 Thess it can best be understood as an explanatory appendix to 1 Thess, not as a second stage deutero-Pauline composition. In the reviewer's opinion M. has raised a convincing question mark against the commentary tradition of Schmiedel (HNT, 1892), Holtzmann (MeyerK, 1929), Friedrich (NTD, 1976) and Trilling (EKKNT, 1980), which argue for the hypothesis of inauthenticity of 2 Thess.

The editors are to be commended for their part in compiling this stimulus to Pauline research. The indices are a valuable resource of Pauline reference material and there is an interesting bibliography of the honoree's published works from 1942–1980. Perhaps an excerpt from one of these is apropos in illuminating his life's work: «Other studies have their place, but Christian theology is founded on the study of texts, and exegesis is founded on a precise understanding of grammar – logic in relation to language» (ExpTim 90 [1978] 71). Indeed, his high standards of careful and sober scholarship have served us well. It is a pleasure to join those enrolled on the *Tabula Gratulatoria* in wishing Charles Kingsley Barrett a profitable retirement. *In multos annos!*

Paul Elbert, Cochran, Georgia

L. de Lorenzi (éd.), *Dimensions de la vie chrétienne: Rom 12–13* («Benedictina» 4), Abbaye de St. Paul h.l.m., Rome 1979. Pp. 294.

Voici les conférences du V. Colloquium Oecumenicum Paulinum (1974), suivies des discussions (très utiles: 33–49, 72–83, 130–150, 163–178, 195–220, 256–259), enrichies d'index qui sont des véritables instruments de travail (261–294). Deux touchent Rom 12: C. Evans, *The True Worship* (7–33; on remarquera surtout la recherche d'un milieu culturel, en particulier pour les termes *λόγικος* et *θυσία*: 14–25) et J. Sánchez Bosch, *Le Corps du Christ et les charismes* (51–72; à noter que la péricope est sans doute paulinienne; voir en particulier les vv. 6–8 dans leur théologie de la grâce et dans leur construction littéraire). Trois autres concernent Rom 13: U. Wilckens, *Der Gehorsam gegen die Behörden des Staates im Tun des Guten: Zu Röm 13, 1–7* (85–130; sans doute la contribution la plus remarquable; on notera en particulier les deux éléments de la thèse: d'une part le texte ne peut être lu comme canonisation des

pouvoirs publics et d'autre part on doit le lire comme une exhortation signée par une situation historique très particulière); S. Lyonnet, *La charité plénitude de la Loi* (151–163; la péricope de 13, 8–10 doit être reliée avec 13, 1–7); A. Voegtle, *Paraklese und Eschatologie nach Röm 13, 11–14* (179–194; une conférence mirable; on n'est point en présence d'un bloc étranger à l'ensemble de l'épître; cette petite péricope ne conclût pas seulement le chap. 13, mais l'ensemble des chap. 12–13, comme on peut voir par les liens avec 12, 2, mieux encore exprime d'une façon complète l'eschatologie paulinienne et ses liens avec la paraclèse éthique dans son caractère réalisé). Deux autres traitent l'ensemble des chapitres 12–13: C. K. Barrett, *Ethics and Eschatology* (221–235: une synthèse très efficace) et F. Festorazzi, *Originalità della morale cristiana secondo san Paolo* (237–256; voir surtout la perspective hérméneutique: 254–256).

Aldo Moda, Torino

Jean-Marie Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus* («Etudes Bibliques»), Gabalda, Paris, 1979. Pp. 305.

En étudiant les trois péripécopes qui composent le dernier chapitre du troisième évangile, J.-M. Guillaume apporte un éclairage considérable pour distinguer ce que Luc, dans les récits sur le Ressuscité, doit à des traditions antérieures et ce que sa propre contribution donne à entendre des événements qu'il raconte; avec un sens aigu de la composition littéraire, en s'inspirant aux méthodes de la *Traditionsgeschichte* et de la *Redaktionsgeschichte*, très informé sur la bibliographie qu'il domine avec assurance, G. nous donne une analyse des textes puissante et fine; qu'on y ajoute un style très clair, des paragraphes brefs, une progression linéaire, des tableaux admirablement composés, une préparation solide en tous domaines et une juste équilibre dans les solutions proposées. La première partie examine la péricope du tombeau vide (vv. 1–12) en deux moments: les femmes au tombeau (la péricope du tombeau vide dans la tradition-source, dans la relecture lucanienne, dans le Sitz-im-Leben de cette relecture ou rédaction lucanienne: 15–42; Lc 24, 9–10 et le thème des femmes-témoins dans la rédaction de Luc, avec examen de 8, 1–3, de 23, 49, de 23, 55 et de 24, 10–11: 43–52) et Pierre au tombeau (critique textuelle de 24, 12, analyse du verset et rapport avec Jn 20, 3–10, le Sitz-im-Leben de Jn 20, 3–10: 53–66). La deuxième partie étudie les disciples d'Emmaüs en cinq moments: une composition lucanienne (69–82), parallèles bibliques et hellénistiques et genre littéraire (83–92), données traditionnelles et historiques sous-jacentes au texte actuel (les données traditionnelles utilisées par Luc; Emmaüs: état de la question selon la critique textuelle et les résultats archéologiques: 93–110), le kérygme (111–128), la scène de la commensalité (le geste de Jésus dans l'épisode des disciples d'Emmaüs est-il un rite eucharistique?; le thème de la commensalité de Jésus ressuscité avec les siens; le thème lucanien de la commensalité de Jésus avec les siens; conclusions sur le thème lucanien de la commensalité: 129–159). La troisième partie concerne l'expérience pascale des Douze en deux moments: l'apparition aux disciples (Luc 24, 36–49; l'exposé de Luc en regard du parallèle johannique, particularités respectives de vocabulaire et de schème en Jean et Luc, tableau synoptique, problèmes de critique textuelle dans le texte lucanien; Jn 20, 19–23 et 24–29; conclusion sur l'apparition aux Douze: source commune à Luc et à Jean, tradition orale ou document écrit?, tradition de type johannique ou synoptique: 163–202) et l'ascension (les écrits de Luc, une oeuvre en deux parties; critique textuelle; critique littéraire; parallèles bibliques et extrabibliques et genre littéraire: 203–262). Une conclusion dégage le message de la Résurrection dans l'oeuvre le Luc et dans la tradition apostolique, les sources et l'apport lucanien (263–274). Suivent les index analytique, des références bibliques, des auteurs cités et la table des matières (275–305). Voici quelques conclusions marquantes: 1) au niveau de la critique textuelle: authenticité des versets où la tradition manuscrite dite occidentale comporte un texte court, en étudiant chaque cas singu-

lièrement: 6 a, 12, 36 b, 40, 51, 52; 2) au niveau de la composition: G. retient comme sources de ce chapitre une tradition présynoptique sur les femmes au tombeau, une tradition hiérosolymitaine proche de Jean sur l'apparition de Jésus aux Onze et l'envoi en mission, une tradition ancienne sur Pierre au tombeau, une (peut-être deux) tradition sur l'ascension, quelques informations particulières (Emmaüs, Cléopas), une tradition kérygmatisque, difficile à cerner et très complexe, donnant lieu aux formules de confession, telles 23 c, 34, 46; 3) au niveau de la rédaction lucanienne: le récit des femmes au tombeau remonte à une version prémarcienne, la tradition sur Pierre au tombeau est conservée par Luc sous sa forme ancienne, touchant Pierre seul et élargi ensuite avec Jean à deux disciples, le v. 34 est très ancien, pré-lucanien, antérieur même à 1 Co 15,4, dans le récit de l'ascension on trouve plusieurs traits non lucanien qui renvoient à une tradition présynoptique. Thèse de doctorat soutenue à Strasbourg en 1976 sous la direction de J. Schmitt, le travail de G. se rencontre sur plusieurs points et pur d'autres s'en démarque de la thèse romaine (sous la direction de C.M. Martini) de R.J. Dillon (*From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Luke 24*, Rome, 1978); on aura donc intérêt à lire les deux ouvrages en parallèle; pour un premier essai dans cette ligne voir la recension de J. Guillet, RSR 69 (1981) 429–433.

Aldo Moda, Torino

A. Barbi, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa*. Tradizione e redazione in Atti 3, 19–21, presentazione di E. Rasco («Analecta Biblica» 64), Biblical Institute Press, Roma, 1979, pp. 199.

Act 3, 19–21 accumule les problèmes: quelle relation y a-t-il entre «le temps du rafraîchissement» et «le temps de la restauration universelle»?; qu'est-ce que ce Christ «qui vous a été destiné» et que «le ciel doit garder» jusqu'à ce que Dieu l'envoie, comme si, jusqu'à cet envoi, Jésus n'était pas encore le Christ?; n'y a-t-il pas dans ces trois versets une étrange rencontre entre expressions apocalyptiques et conceptions christologiques archaïques? Trace d'une tradition eschatologique sur le retour d'Elie, passée dans le christianisme à travers le mouvement de Jean-Baptiste?; énoncé d'une christologie primitive, celle d'un Christ élu qui doit venir inaugurer le Royaume messianique?; témoin décisif de l'interprétation lucanienne du retard de la parousie? Barbi dresse un bilan exhaustif (11–33); ensuite, par une analyse très fine du style et des motifs récurrents, il parvient à un résultat important pour l'ensemble de la thèse: ces trois versets portent la marque certaine de Luc et ils ne peuvent être considérés comme des emprunts (34–44); ceci ne signifie pourtant pas qu'ils n'utilisent et transforment des conceptions particulières, plus ou moins absentes du reste du Nouveau Testament, ce qui amène à rechercher le milieu d'origine de ces expressions singulières. Pour «le temps du rafraîchissement» on peut faire état d'une tradition apocalyptique, messianique et royale (IV Esdras et Apocalypse Syriaque de Baruch: les temps du Roi Messie préexistant venu sauver Israël), doublée par une tradition parénétiq ue prêchant la fidélité à la Loi (certains textes rabbiniques). Pour la «restauration universelle» on peut faire état de la tradition sur le retour d'Elie (identifié avec la venue de Jean-Baptiste: Mc 9, 12; Mt 17, 11), toutefois transformée par Luc, qui transfère sur le seul Jésus l'attente eschatologique d'Elie. Pour le Christ «à vous destiné» et «reçu dans le ciel» en attendant d'être envoyé on a affaire avec des conceptions typiquement lucaniennes (celle du serviteur à la disposition de son maître, celle du ciel, lieu propre du Christ, exalté après son ascension). Inutile alors de chercher dans ces trois versets les restes d'une tradition étrangère (45–97). On est en présence, bien plutôt, de l'oeuvre d'un écrivain qui connaît bien son art, conscient de sa théologie, capable d'utiliser les courants et les concepts de son temps, en les exploitant dans une pensée cohérente: on le voit soit en examinant la place de 3, 19–21 dans l'ensemble 3, 12–26 (98–120), soit en suivant la perspec-

tive rédactionnelle de Luc dans les trois thèmes majeures: christologie, eschatologie, pénitence (121–177). Les conclusions dégagent la façon de composer des Actes, montrent la faiblesse des hypothèses d'un Jésus Messie encore en attente, donnent au temps de l'Eglise sa consistance et sa cohérence profonde, éclairent la spécificité de l'eschatologie lucanienne, refusent un *Frühkatholizismus* lucanien infidèle au message néotestamentaire (178–180). Cette thèse romaine est admirable par finesse d'analyse, patience d'investigation, prudence de jugement critique, sûreté de résultats; certes, sur un point ou sur l'autre on peut penser différemment ou nuancer les conclusions: mais l'ensemble est solide et, à notre avis, décisif pour l'interprétation des trois versets. Déjà J. Dupont avait esquissé pour ces versets une solution semblable (Les discours de Pierre dans les Actes et le chap. XXIV de l'évangile de Luc, dans *L'Évangile de Luc*, Gembloux, 1973, 329 ss.); après Barbi F. Hahn l'a éprouvée dans son admirable contribution de 1977, publiée dans *Les Actes des Apôtres*, Gembloux, 1979; ce consensus donne sans doute à penser et est un gage de certitude.

Aldo Moda, Torino

Rudolf Blum, *Die Literaturverzeichnung im Altertum und im Mittelalter*. Versuch einer Geschichte der Biobibliographie von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, Sonderdruck aus dem Archiv für Geschichte des Buchwesens, Buchhändler-Vereinigung GmbH, Frankfurt am Main 1983. 256 Sp., Pp. DM 64.–.

Biobibliographien sind Literaturverzeichnisse, die Schriftsteller mit Angaben über ihr Leben und ihre Schriften mit Titel, Inhalts- und anderen Angaben zusammenstellen. Bibliographien, reine Schriftenverzeichnisse unter dem Stichwort der Autoren oder allenfalls von Schlagworten, sind erst seit dem 16. Jh. bekannt.

Blum setzt sich zum Ziel, nachdem er die Anfänge der Biobibliographie in einer ersten Studie (Kallimachos und die Literaturverzeichnung bei den Griechen, 1977) untersucht hat, nun ihre Geschichte im Altertum und Mittelalter zu verfolgen. Nach ersten Anfängen in den Jahrzehnten um 300 v. Chr. fand die Literaturverzeichnung durch die Arbeit des Bibliothekars des *Museion* in Alexandria, Kallimachos (ca. 303–243 v. Chr.), ihren ersten Höhepunkt. Er inventarisierte die Bestände dieser grössten Bibliothek der Alten Welt, die Abschriften von fast allen überlieferten Werken der griechischen Literatur besass, und verfertigte seine berühmten Schriftsteller- und Schriftenverzeichnisse (*Pinakes*) in 120 Bänden.

Die Lateiner begannen erst in der 2. Hälfte des 2. vorchr. Jh.s sich mit ihrer Literatur wissenschaftlich zu befassen. Varro, Santra, Nepos, Hygin und Sueton sind hier zu nennen. Sueton war unter Trajan (98–117) Inspektor der kaiserlichen Bibliotheken und hat eine Biobibliographie der römischen Schriftsteller verfasst, die wahrscheinlich unter dem Titel «*de viris illustribus*» verbreitet wurde.

Unter diesem gleichen Titel stellte Hieronymus seine im Jahre 393 verfertigte kleine Schrift. Sein Verzeichnis führt 132 christliche und drei andere Autoren (Philo, Seneca, Josephus) in chronologischer Reihenfolge mit knappen biographischen Angaben und Listen ihrer Werke auf. Er beginnt mit Simon Petrus und endet mit sich selbst. Hieronymus ist für einen Teil seines grossen Stoffs Euseb von Caesarea verpflichtet, der den literaturhistorischen Abschnitten seiner Kirchengeschichte Verzeichnisse der von seinem Lehrer Pamphilos gesammelten Werke der Kirchenväter zu Grund gelegt hat. Hieronymus versucht aber, obwohl er Euseb im Vorwort dankend erwähnt, seine Abhängigkeit von ihm zu verschleiern und einen Anschein von Selbständigkeit zu erwecken (Blum Sp. 102).

Blum geht auch auf die Fortsetzer von Euseb ein: Gennadius, Isidor, Ildefons. Über Cassidor stösst er zur Literaturverzeichnung der Byzantiner und Araber vor und kommt schliesslich zur einschlägigen Arbeit des Mittelalters: Siebert vom Gembloux (gest. 1112),

Honorius Augustodunensis, Vincenz von Beauvais u. a. m. Er schliesst mit einem längeren Abschnitt über den Kirchenschriftstellerkatalog des Benediktiners Johannes Heidenberg von Tritenheim (Johannes Trithemius, 1462–1516). Trithemius liess als erster eine Biobibliographie gleich nach ihrem Abschluss drucken, im Jahre 1494 bei Johannes Amerbach in Basel. Trithemius hat 963 Autoren mit Mitteilungen über ihr Leben und ihre Werke, rund 7000, verzeichnet. Er hat seinen Stoff chronologisch geordnet, von den Apostolischen Vätern bis zu Trithemius selbst.

In einem Schlussabschnitt wirft B. einen Blick auf die Entwicklung der Literaturverzeichnung zu Beginn der Neuzeit: es entstehen nach 1500 Verzeichnisse medizinischer, iuristischer u. a. Schriften. Den Abschluss bilden 12 knapp gefasste informationsreiche Exkurse.

B.'s Übersicht ist sehr interessant. Sie ist für jeden, der sich mit der Wissenschaftsgeschichte der Antike und des Mittelalters beschäftigt, Pflichtlektüre. Kritisch einzuwenden ist m. E., dass B. kirchengeschichtliche Urteile manchmal zu schnell fällt oder einfach in älterer Literatur festgeschriebenen Meinungen folgt. Zwei Beispiel: was B. Sp. 81 ff. zur bedeutendsten «christlich-theologischen Schule der Antike» in Alexandria und ihrer sich folgenden Lehrer Clemens und Origenes schreibt, ist allzu stark vereinfacht (s. P. Nautin, *Origène. Sa vie et son Oeuvre*, Paris 1977; U. Berner, *Origenes*, Darmstadt 1981). Die Tatsache, dass Hieronymus nie eine in *Aelia* (Jerusalem) befindliche Bibliothek erwähnt, nimmt B. als Unterstützung für seine These, die in Euseb, H.E. VI, 20 erwähnte Bibliothek sei eher nur ein Archiv gewesen (Sp. 213). Das Schweigen des streitbaren Kirchenschriftstellers kann seinen Grund aber ebenso gut im hässlichen Zerwürfnis mit Johannes von Jerusalem haben.

Rudolf Brändle, Basel

Maria-Sibylla Heister, *Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte*, Göttingen 1984. 227 S. Dieses Buch ist ein Glücksfall für die Kirche. Mir ist keines bekannt, das das heikle Thema der Beziehung von Mann und Frau theologisch-exegetisch in gleicher Freiheit behandelte. Wenn Frauen zu diesem Thema das Wort ergreifen, schwingen leicht negative Emotionen mit, die sich aus der erfahrenen Diskriminierung nur zu gut verstehen lassen. Die Verf.n des vorliegenden Buches muss keine negativen Emotionen abregieren. Sie kann sich unbefangen mit den Texten auseinandersetzen. Sie ist frei vom Zwang, auf ihre Diskriminierung als Frau mit einer Gegendiskriminierung, z. B. gewisser biblischer Texte, zu reagieren. Sie weiss um den Kampf, den es in der Glaubensgeschichte der Bibel kostete, um die diesen Aeon kennzeichnende Knechtung von Menschen durch Menschen zu durchbrechen.

Das Buch gliedert sich in sieben Kapitel: 1. Frauen in den Vätererzählungen; 2. Die Stellung der Frau in der geschichtlichen Zeit des biblischen Israel; 3. Die Frau im sakralen Bereich des biblischen Israel; 4. Die Frau in der prophetischen Verkündigung; 5. Die Frau im Hohenlied Salomos; 6. Menschsein als Mann und Frau in Schöpfungstexten; Umdeutungen in der Rezeption von Schöpfungstexten; 7. Die Rolle der Frau in Texten der Evangelien. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung werden in der Einzelexegese der einschlägigen Texte frei verwertet. Aber diese Exegese ist sich nicht Selbstzweck. Sie wird der Herausarbeitung biblisch-theologischer Grunderkenntnisse dienstbar gemacht.

1. In den erzählenden Texten der ältern Zeit ist die Frau als Mitträgerin der Bundesgeschichte weithin ernst genommen. Sara, Hagar, Rebekka, Rahel u. a. in den Vätererzählungen, Mirjam, Debora, Hanna in der vorstaatlichen Geschichte Israels geben davon Zeugnis.

2. In den alten Rechtstexten wird die patriarchalische Ordnung zwar vorausgesetzt, aber doch in mancher Hinsicht gemildert, ja stellenweise durchbrochen.

3. Am kultischen Handeln ist die Frau, soweit es sich innerhalb der Hausgemeinde abspielt,

mitbeteiligt. Soweit es sich aber in der Öffentlichkeit vollzieht, sieht sich die Frau mehr und mehr davon ausgeschlossen. Im nachexilischen, priesterlich-synagogaal bestimmten Judentum wird die kultisch-rituelle Diskriminierung perfekt. Die Jahwegemeinde ist eine Männergemeinde, die Jahweverehrung in Tempel und Lehrsaal eine Männersache.

4. In den Grundzeugnissen des Neuen Testaments bricht die Liebe, die den Bundesgott mit allen Menschen, betont mit den gesellschaftlich diskriminierten, voll durch. «Für Paulus sind alle Mitglieder der Gottesgemeinde <Amtsträger>.

Auf Grund der Taufe vertreten Mann und Frau öffentlich und *iure divino* in gleicher Weise ihr Charisma.» Nach allen vier Evangelien, betont nach dem dritten und vierten, erhebt Jesus die Frau zur vollen Würde der Jüngerschaft. «In Jesus von Nazareth, in dem der verborgene Gott bis in die Gottverlassenheit hinein der Unsere und bei uns sein will, ist die Gottesliebe Ereignis geworden, die der Menschheit eine Zukunft eröffnet, die neue Möglichkeiten für eine offene und sich wandelnde mitmenschliche Beziehung setzt ...»

5. Nach gewissen späten neutestamentlichen Texten, vorab den Pastoralbriefen, gerät die Befreiungsgeschichte schon früh ins Stocken. Die Amtskirche tritt an die Stelle der Jüngergemeinde. «Biblische Autoren der zweiten nachchristlichen Generation haben mit der Zurückdrängung der Frau in die Rolle der Unterordnung ihre fast zweitausend Jahre lange Entrechtung eingeleitet, in der die Frau das Los aller Entrechteten und Erniedrigten teilt...»

Das vorliegende Buch verbindet in exemplarischer Weise wissenschaftliche Exegese mit der theologischen Entfaltung der ethischen Konsequenzen, die sich aus dem Befreiungshandeln Gottes ergeben: «Allein der Liebe, die aus der Barmherzigkeit Gottes lebt, kann es gelingen, das Mit- und Zueinander von Mann und Frau in gleichwertiger Gegenseitigkeit menschlicher zu gestalten.» Dieses Buch beweist, dass sich von daher die Ressentiments, die bei der Behandlung eines so heiklen Themas fast unvermeidlich aufsteigen, überwinden lassen.

Gewisse Fragen, die sich vom Thema her stellen, bleiben in dieser Arbeit unbeantwortet. So besonders die Frage nach dem speziellen Beitrag, den die Frau als Frau, der Mann als Mann in Erfüllung der gemeinsamen Aufgabe zu leisten haben. Entspricht der psychosomatischen Verschiedenheit der Geschlechter nicht eine Verschiedenheit ihrer geschichtlich-heilsgeschichtlichen Sendung? Paulinisch gesprochen: Haben Mann und Frau nicht je eine spezifische Affinität zu den verschiedenen «Charismata», die die Gemeinde bauen? Diese Fragen bleiben in vorliegendem Buch ohne Antwort. Darin drückt sich die Tatsache aus, dass es heute faktisch schwierig ist, eine überzeugende Antwort zu finden. Angesichts so vieler kurzschlüssiger Antworten, wie sie immer wieder angeboten werden, tat die Verf.n vielleicht gut, die Frage offen zu lassen.

Eduard Buess, Flüh

Harold H. Oliver, *Relatedness. Essays in Metaphysics and Theology*, Mercer University Press, Macon, Georgia 1984.

Die 10 Aufsätze, die der Neutestamentler und Religionsphilosoph an der Boston University H. H. Oliver hier unter dem sein Denken kennzeichnenden Titel «Relationalität» zusammengestellt hat, sind z. T. während und z. T. seit der Ausarbeitung seiner vor drei Jahren erschienenen und in ThZ 38/3 (1982) 191 ff. besprochenen «Relational Metaphysic» entstanden. Einerseits bilden sie eine ausgezeichnete Illustration der in jenem grundlegenden Werk vor allem unter Bezugnahme auf die in der modernen Physik und in Weiterführung amerikanischer Prozess- und Systemphilosophie entwickelten Grundthese, dass das Subjekt-Objekt-Schema des Bewusstseinsdenkens durch ein holistisches Modell zu ersetzen sei, in dem Subjekt

und Objekt einander nicht mehr als selbständige Grössen gegenüberstehen, sondern bloss sekundäre Derivate einer in ihrem Wesen ganzheitlichen Erfahrung der Wirklichkeit als eines universalen seinsmässigen Bezugszusammenhangs darstellen. Andererseits wird diese Sicht in diesen Aufsätzen nun auf weitere Gebiete ausgedehnt und zu zeigen versucht, wie erkenntnistheoretische, metaphysische, religiöse und ethische, kurz alle weltanschaulichen Probleme, mit denen sie ohne diese holistische Sicht beladen sind, gelöst werden können.

Als solche auch heute noch Philosophie und Theologie belastende Probleme fasst Oliver insbesondere den Gegensatz idealistischer und realistischer Systeme, die Unvereinbarkeit von wissenschaftlicher Kosmologie und theologischem Reden von Gott, das Mythosverständnis und die Frage nach der Wahrheit im Rahmen historischer Forschung, den Zeitbegriff im allgemeinen und die im Kultus erfahrbare Wirklichkeit im besonderen, u. a. m. ins Auge. Entsprechungen zu seiner Position dagegen findet er in der Zen-Philosophie, d. h. in der noch nicht zwischen Ich und seinem Gegenstand unterscheidenden «reinen Erfahrung» Nishidas und in der «Fülle der Nichte» bei Suzuki, sowie in der Mystik Meister Eckharts, in der Auffassung des Mythos im Unterschied von Historie bei D. F. Strauss, in der «narrativen Theologie» als einer Konsequenz von Gadammers «Wirklichkeit des Textes» und im Kultdrama der griechisch-orthodoxen Kirche und ihrer «anastatischen Christologie». Das sind nur einige der wichtigsten Themen, die O. in diesen Aufsätzen miteinander in Verbindung bringt und in souveräner Weise behandelt.

Diese Bezugnahmen auf angeblich exemplarische Überwindungen des Subjekt-Objekt-Schemas des Bewusstseinsdenkens enthalten in sich jedoch auch Probleme. Nicht umsonst hat der spätere Nishida die von ihm anfänglich nach dem Vorbild W. James' in psychologischem Sinne vertretene «reine Erfahrung» als noch zu gegenständlich preisgegeben und aus dem gleichen Grunde auch die Mystik Eckharts hinter sich gelassen. D. F. Strauss hat den von ihm im historischen Sinne herausgearbeiteten Mythosbegriff nicht als Grundlage seiner «Christlichen Glaubenslehre» verwendet, sondern ihn – wie schon der Schluss seines «Lebens Jesu» zeigt – durch Hegelsche Spekulation ersetzt, die dialektisch und nicht relational ist. Wohin O.s Relationalismus in ethischer Hinsicht führt, zeigt seine Identifikation von Absicht und Verwirklichung, die wohl einem gewissen Idealismus, aber nicht dem Sinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre entspricht. Narrative Theologie lässt sich – auch wenn ihr Inhalt, wie z. B. in der Gestalt des Auferstandenen «eminenter Art» ist, nicht vom Märchenerzählen unterscheiden, was der Absicht der biblischen Erzähler nicht entsprechen würde. Dass Gott Liebe ist, basiert im NT nicht auf einer universalen Relationalität, sondern auf einem ausgesprochenen ontologischen Dualismus. Leider unterlässt es O., sein relationales Prinzip in politischer Hinsicht zu entfalten, wo es sich – wenn realistisch angewendet – als fruchtbar erweisen könnte.

Ohne Zweifel entspricht O.s Denken einem heute auch im Westen feststellbaren Trend zu einem Holismus von der Art des von ihm vertretenen, in dessen Konsequenz er sich jedoch letztlich selber nicht mehr als Autor seiner Aufsätze verstehen könnte. Damit dürfte er anderen, die sich in dieser Situation auf den heiligen Geist berufen, zur Warnung dienen und in diesem Sinne kann eine Beschäftigung mit seinen beiden Büchern nur empfohlen werden. Es geht darin wirklich um die Grundfragen des Christentums in seiner Geschichte wie in seinem heutigen Verhältnis zu den Weltreligionen. O. ist ein Denker von Format mit einem nicht häufig anzutreffenden weiten Horizont, auch wenn einem darin die Konturen verschwinden und man sich genötigt sieht, die Bezüge, in denen wir uns vorfinden, noch anders als in einem natürlichen oder übernatürlichen Relationalismus zu verstehen. Wenn ich O.s. Z., wie er dankbar anerkennt, auf den Zen-Buddhismus aufmerksam gemacht habe, so möchte ich ihm jetzt im Blick auf eine in Aussicht gestellt systematische Darstellung seiner relationalen

Metaphysik und Theologie raten, auch der Problematik jenes fernöstlichen Partners und aller seiner westlichen Verwandten Rechnung zu tragen, um das Erbe seines christlichen Selbstverständnisses nicht gegen ein spekulatives Linsengericht einzutauschen.

Fritz Buri, Basel

Eugen Drewermann, *Psychoanalyse und Moraltheologie*. Bd. 2: Wege und Umwege der Liebe, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1983. 307 S., DM 29.80.

Nachdem der Verfasser in einem ersten Band die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Tiefenpsychologie an den Themen Angst und Schuld durchgeführt hat, wendet er sich im vorliegenden Band dem Thema Liebe-Sexualität zu. Er interpretiert die Aussagen der Genesis darüber auf dem Hintergrund der entsprechenden griechischen Mythen und im Zusammenhang mit den entscheidenden Aussagen des Evangeliums über die Ehe. Nach seiner Auffassung setzt die reife Liebe zwischen Mann und Frau die völlige Loslösung der beiden Partner von den Eltern voraus. Alle Störungen und Fehlformen der Liebe führt er darauf zurück, dass beim einen oder bei beiden Partnern die Ablösung stecken geblieben ist. Dann wird das archetypische Vater- oder Mutterbild auf den Ehegatten übertragen. Was die Griechen vom Wirken des Gottes Eros erzählt haben, sind alles Äusserungen der kindlichen Übertragungsliebe zum andern Geschlecht. Weil das Wirken der Archetypen in der Seele aber nichts anderes ist als das Suchen des Menschen nach Gott als dem einzigen Grund des unbedingten Vertrauens, ist reife Liebe nach Drewermann nur möglich, wenn beide Partner einen reifen Glauben an den wahren Gott haben.

Aus dieser Sicht ergibt sich für den Verf. eine scharfe Kritik der katholischen Moraltheologie. Sie hat aus der Unauflöslichkeit der Ehe, die nur für Partner mit einem lebendigen und reifen Glauben gilt, eine Sache des Willens und des moralischen Verhaltens gemacht. Sie ist blind für den Sachverhalt, dass das Scheitern einer Ehe wahrscheinlich «ein Hinweis darauf ist, dass hier etwas geschlossen wurde, was nicht von Gott war.» Es muss nach seiner Meinung möglich sein, «aus Treue zu dem eigentlichen Wesen des Partners eine unhaltbar gewordene Ehe zu beenden.» Es kann «vor Gott und den Menschen ein Recht, ja sogar eine Pflicht geben, ein neues und eigenes Leben zu wagen, aus alten Fehlern zu lernen, und, gebe es Gott, um sein Glück in einer neuen wahren Ehe zu kämpfen.» Diese kühnen Postulate veranschaulicht D. am Modell einer tragischen Ehe zwischen einem zwangsneurotischen und einem depressiven Partner, deren Zusammenleben zu einem sadistisch-masochistischen Ergänzungs-Syndrom geworden ist, für die es keine Chancen einer Therapie gibt. Die Kirche sollte nicht nur in solchen Fällen einer Scheidung und einer zweiten Ehe mit einem andern Partner zustimmen, sondern auch in bestimmten Fällen, in denen das Scheitern der ersten Ehe mit einer moralisch verantwortbaren Schuld zusammenhängt. Denn oft ist eine solche Schuld der einzig mögliche Ausweg zu einem befreiteren und darum Gott wohlgefälligeren Leben.

Es ist nicht anzunehmen, dass das katholische Lehramt sich über D.s Buch nur freuen wird. Seine psychoanalytischen Kollegen werden jedoch mit Interesse die Analyse der Probleme der heute 45–55 jährigen deutschen Frau lesen, die in ihrer Kindheit die Abwesenheit des Vaters im Krieg erfahren hat. D. erläutert ihre Situation anhand der Sagen von der Tochter Jeftas und von Iphigenie.

Ob die Psychoanalytiker aber mit seiner Theorie der Perversionen etwas anfangen können, bezweifle ich. Er nimmt den Ansatz von Freud auf, nach welchem Perversionen frühkindliche Entwicklungsstörungen sind. Daraus ergibt sich wieder eine scharfe Kritik an der Moraltheologie. Mit ihrem Interesse für die einzelne sexuelle Verhaltensweise blendet sie Wesentliches aus einem komplexen Vorgang aus und bringt für den perversen Mitmenschen kein Verständ-

nis und kein Mitleid auf. Aber auch der Theologe D. führt Perversionen, weil für ihn wahre Liebe nur für glaubende Menschen möglich ist, auf eine verkehrte Gottesbeziehung zurück. Homosexualität ist eine «Form des Strebens, wie Gott sein zu wollen, der als Schöpfer in sich alle Gegensätze des Lebens umschliesst», und darum ist sie «eine schwere Sünde». Das Sündhafte an der Onanie ist, dass sie von einem Tun am eigenen Körper eine gratis geschenkte Liebe erwartet, die nur Gott dem Menschen geben kann.» «Als Versuch, mühelos etwas hervorzubringen, etwas zu <produzieren>, etwas von sich als Tat hinzustellen, ist sie letztlich ein Unterfangen, wie Gott sein zu wollen.» Ähnlich werden die andern Perversionen gedeutet als je wieder besondere Formen einer Revolte gegen Gott.

Nicht nur atheistische Tiefenpsychologen werden solche Deutungen ablehnen, weil sie nicht zugeben, dass der Theologe etwas über das «Letztliche» weiss, das für sie nicht erkennbar ist. Auch andere werden fragen, ob D. nicht mit Kanonen auf Spatzen schieesse.

Drewermann ist ein Grenzgänger. Als solcher lebt er gefährlich. Er wird von beiden Seiten aus beschossen. Sein Buch bietet mit den Analysen von Romanfiguren und von Sagenhelden und mit der kühnen Verschmelzung von Freud'schen und von Jung'schen Denkmodellen viel Anregung zum Weiterdenken und viel Stoff zur Kritik.

Walter Neidhart, Basel

Gion Condrau, *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio*, Verlag Benziger, Zürich 1984. 511 S., Fr. 125.–.

Das 5. Buch dieses monumentalen Werkes («menschlich Sterben in unmenschlicher Zeit») lässt sich mit ähnlichen, heute viel gelesenen Büchern über Tod und Sterben vergleichen. Der Verf. diskutiert den Begriff «natürlicher Tod» und meldet Bedenken gegen ihn an, beschreibt, wie heutige Menschen, in verschiedenen Lebensaltern je wieder anders, von ihrem Tode wissen oder ihn (noch häufiger) verleugnen. Er berichtet über Todesträume von Gesunden, fasst die Diskussionen über Selbsttötung zusammen, die unter Philosophen (z. B. K. Jaspers) und Dichtern (z. B. Pavese und Hemingway) geführt wurden, nimmt dann mit eindeutigen Argumenten Stellung gegen die Todesstrafe und erörtert nuanciert die Probleme der aktiven und passiven Sterbehilfe. Er berichtet ferner über verschiedene Formen des medizinischen Beistandes bei Sterbenden, über Sterbekliniken und deren Problematik, über die Bestrebungen der Thanatologie und der Thanatotherapie, gegen die er Vorbehalte anmeldet, und über die Postulate von Jo Roman nach unbegrenztem Recht auf Selbsttötung, die er ohne Vorbehalte ablehnt. Sterbehilfe heisst nach seiner Meinung in erster Linie Lebenshilfe.

Ausführlich behandelt er die Frage nach der Wahrheit gegenüber Sterbenden und unterscheidet dabei sorgfältig zwischen Wahrheit und Richtigkeit. Mit Verständnis schildert er die Schwierigkeiten, in einem heutigen Spital, Sterbende zu betreuen, aber er warnt auch vor einseitigen, nur negativen Berichten darüber. Sehr kritisch ist sein Votum über die Bücher und die Tätigkeit von Frau Kübler-Ross. Er lehnt ihre als wissenschaftliche Erkenntnis drapierte Jenseitsvorstellungen ab und informiert ausführlich über andere Psychotherapeuten, die mit der Reinkarnationslehre den Sterbenden beizustehen suchen. Ihre Behandlungserfolge (ruhigeres Sterben) sind keine Beweise für die Wahrheit ihrer Theorien. Auch mit der Verwendung von LSD als Medikament der Sterbehilfe ist C. nicht einverstanden, weil er weiss, dass positive Veränderungen bei Sterbenden auch eintreten können ohne psychedelische Mittel.

Der Betreuer von Sterbenden solle dem Kranken darin voraus sein, dass er die Auseinandersetzung mit dem Tod in seinen Lebensvollzug integriert hat. Bemerkenswert ist, wie hoch C. die Sterbehilfe durch den kirchlich beauftragten Seelsorger einschätzt (489!).

Diesem bereits inhaltsreichen 5. Buch hat der Verf. vier weitere Bücher zugefügt, die Ausdruck seines eminenten Interesses am Thema, seiner beinahe ein Leben umfassenden Sammeltätigkeit und seiner stupenden Belesenheit sind.

Das 4. Buch bietet in Längsschnitten mit vielen Einzelheiten Einblicke in die Behandlung des Themas in den verschiedenen Literaturepochen (von den Griechen bis zur Gegenwart), in der bildenden Kunst und in der Musik. Diese Thematik ist Grund dafür, dass das Werk auch zu einem grossartigen Bilderbuch geworden ist, das zahlreiche technisch einwandfreie Reproduktionen oft zu recht makabren Aspekten des Todes bietet.

Im 3. Buch stellt C. in Kürze und oft nur stichwortartig die Lehren der Religionen über den Tod dar, angefangen von den tibetanischen und den ägyptischen Totenbüchern bis zum heutigen säkularisierten Christentum. Auch über einige Philosophen und ihre Auffassungen berichtet er und legt dabei das Schwergewicht auf die Existenzphilosophen, insbesondere Martin Heidegger.

Im 1. Buch schliesslich analysiert er das von der Naturwissenschaft geprägte Weltverständnis unserer Zeit, das die Rahmenbedingungen für unsere Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben bildet und diese oft so schwer macht.

Wird diese Auseinandersetzung gefördert durch ein so reichhaltiges Buch über den Tod mit seiner Fülle von Informationen und seinen grossartigen Bildern, die zum Betrachten verlocken? Ich hoffe es, denke aber, dass, wenn es einmal ernst bei mir wird, «*multum*» besser wäre als «*multa*». Wie schreibt doch Wolfdietrich Schnurre: «Sein halbes Leben hatte er damit zugebracht, über das Sterben zu philosophieren. Schliesslich war er in der Theorie derart beschlagen, dass er seine ganze zweite Lebenshälfte lang hoffte, in der Praxis gar nicht erst geprüft werden zu müssen.» «Eigentlich erstaunlich, wieviel kostbare Lebenszeit man darauf verwendet, um diesen paar Stunden, die das Sterben schlimmstenfalls dauert, dann auch gewachsen zu sein. Warum nur? Um als Toter eine bessere Figur zu machen vermutlich.»

Walter Neidhart, Basel

Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik*. Grundzüge, mit Geleitwort von Heinrich Fries und Nikos Nissiotis, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1983. XXI+791 S.

Edmund Schlink, ehemaliger Dozent an der Kirchlichen Hochschule Bethel und von 1946 bis 1971 Ordinarius für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Heidelberg, konnte ein Jahr vor seinem Tod am 20. Mai 1984 noch das Erscheinen seiner einbändigen, umfangreich angelegten Dogmatik erleben. Mit Recht sagt der katholische Theologe Heinrich Fries in seinem kurzen Geleitwort: «Sie kann als theologisches Vermächtnis und Lebenswerk angesehen werden» (XVII). Es handelt sich um eine über Jahre ausgereifte, abgegründete *Summa* der Anliegen dieses in der Nachkriegszeit besonders kirchlich bedeutenden Theologen, der bereits 1946 das erste ökumenische Institut Deutschlands eröffnet hatte.

Ein abgeschlossenes Lebenswerk kann im Rahmen einer Besprechung nicht vorgestellt werden. Es wird höchstens darum gehen, auf das ausgeprägte Profil dieses Theologen anhand seiner Dogmatik – da und dort Fragezeichen am Rand hin oder her – mit Respekt hinzuweisen und es erinnernd in den Blick zu nehmen.

Schlink war ein dezidiert ökumenisch orientierter Dogmatiker schon in einer Zeit, da Ökumene im modernen Sinn für europäische Kirchen noch vorwiegend ein Fremdwort war. Das alles charakterisierende Beiwort seiner Dogmatik geht denn auch wie ein roter Faden durch sein Werk, das «Grundzüge» einer ökumenischen Dogmatik in Angriff nimmt. Sein *ceterum censeo* lautet, «eine besondere wissenschaftliche Bemühung» sei nötig, «damit die

Dogmatik nicht nur in ihrem Anspruch, sondern auch in ihrem Vollzug und in ihren Ergebnissen ökumenisch sei. Das Widereinander der in der Christenheit geltenden Dogmen muss mit neuer Intensität, Sehnsucht und Liebe befragt werden. Was weithin ungeklärt an neuer Gemeinschaft erlebt wird, muss bewusst gemacht, und was in Gemeinsamkeit der Aussagen, des Zeugnisses und des Gebetes als Wahrheit erkannt wird, muss auch in Aussagen der Lehre zum Ausdruck gebracht werden. Nach der im Widerstreit verborgenen Einheit muss mit neuen Methoden gesucht werden, um über die behauptete und ersehnte Ökumenizität hinaus zum Vollzug ökumenischer Gemeinschaft in Glauben und Handeln zu kommen» (51 f.). Dabei geht es Schlink nicht um ein allzu rasches Verwischen von dogmatisch kaum versöhnbaren Gegensätzen, «sondern es wird umgekehrt von dem neu bewusst zu machenden Konsensus her ein neues Verständnis jener Gegensätze und ihres Gewichtes im Ganzen des christlichen Glaubens angestrebt» (V). Das Programm einer neuen dogmatischen Konvergenzbasis auf dem Hintergrund der Kirchen- und Dogmengeschichte wird durch alle Teile hindurch strikt eingehalten, wobei sich stereotyp die Einleitung von entscheidenden Abschnitten wiederholt: «Alle Kirchen lehren...», «alle Kirchen bekennen...».

Was Schlink als dogmatische Verständigungsbasis zwischen den kirchlichen und theologischen Traditionen entwickelt, lässt seine Herkunft von der kirchlichen Dogmatik Karl Barths kaum verleugnen. Die wichtigsten, zentralen Formulierungen liegen auf dieser Linie, zum Beispiel: «Als grundlegende Gottestat lehren die neutestamentlichen Schriften die Geschichte Jesu Christi, insbesondere seinen Tod und seine Auferweckung und die Sendung des Heiligen Geistes. Durch Jesu Auferweckung ist sein irdisches Wirken von Gott bestätigt und sein Kreuzestod als Erlösung der Welt geoffenbart. Durch die Wirkung des Heiligen Geistes wird die Geschichte Jesu als die Erniedrigung und Erhöhung des Christus, des Gottessohnes erkannt... In diesen Heilstaten hat sich Gott als der Herr schlechthin offenbart» (60). «Diese Geburt Jesu von Nazareth bekennen alle Kirchen als die Geburt des Christus, als die Menschwerdung des Sohnes Gottes... Die Menschwerdung hat ihren Grund allein in Gott. Sie ist die freie Tat seiner unergründlichen Liebe zur Welt» (276; 278). Die Lektüre bietet dabei durchgehend das Bild einer besonderen Spielart von Neuorthodoxie, die sich im Blick auf die dogmatische Vielfalt der Traditionen jedoch nicht exklusiv und polemisch, sondern bewusst inklusiv vermittelnd und versöhnend gibt. Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen bedarf nach Schlink nicht nur des gemeinsamen Gebets und einer gemeinsamen Praxis, sondern zielt auch auf ein einigendes Bekennen und damit auf eine verbindende Lehre. Der Aufbau dieser Dogmatik erscheint denn auch klassisch-traditionell. Einleitender Teil: «Das Evangelium als Voraussetzung kirchlicher Lehre» (1–71), «Erster Teil: «Die Lehre von der Schöpfung» (73–210); «Zweiter Teil: «Die Lehre von der Erlösung» » (211–536); Dritter Teil: «Die Lehre von der Neuschöpfung» (537–724); Abweichungen vom herkömmlichen Muster ergeben sich erst durch den «Vierten Teil: «Die Lehre von Gott»» (725–791), und die nachgestellte Prädestinationslehre in einem abschliessenden Teil «Der Liebesratschluss Gottes» (793–804). Die Gotteslehre erhält durch diesen besonderen Ort die Funktion eines vollendenden Abschlusses. Darin spiegelt sich eine auffallende Besonderheit, die diesem Grundriss immer wieder ein starkes Gepräge gibt. Schlink befindet sich in allen Lehrteilen in einem besonders tiefen Austausch mit Traditionen orthodoxer Ostkirchen. Im Blick auf deutschsprachige Theologie des 20. Jh.s wird darin einem gravierenden Mangel abgeholfen. Zu den Wirkungen dieses Dialogs gehört besonders auffallend die Übernahme der zentralen Stellung der Doxologie, die bei Schlink als kulminierende Spitzenstruktur dogmatischer Aussagen immer wieder den Ton angibt, deutlich vor allem in der Lehre von Gott: «Wenn die Aussagen über Gott selbst nicht mehr gewagt werden, das heisst zugleich, wenn die Doxologie in der Kirche verstummt, dann werden auch die Gebete, die Zeugnisse sowie die Lehre und das Bekenntnis kraftlos und in sich

zusammenfallen... In der Doxologie ist Gott Ein und Alles... Die doxologische Grundform lautet nicht: Gott, ich verherrliche dich, sondern: Gott ist herrlich» (727 f.).

In diesem Sinn wäre auf zahlreiche weitere Eigenheiten dieses Entwurfs hinzuweisen. Eine «Ökumenische Dogmatik» erfährt ihren Test vor allem im Rahmen der Ekklesiologie, in der sich besonders viele kontroverstheologische Probleme aufstauen. Generell verfolgt der Verf. dabei die Linie: «Angesichts der aufgezeigten Schwierigkeiten soll hier der Versuch gemacht werden, einen Schritt hinter die verschiedenen Gestalten der Kirchen zurück zu machen und nach den in diesen verschiedenen Gestalten erkennbaren Grundstrukturen kirchlichen Lebens zu fragen. Es wird also unterschieden zwischen bleibenden Grundstrukturen und veränderlichen geschichtlichen Gestalten der Kirche» (557). Demgemäss werden beispielweise die unterschiedlichen dogmatischen Formeln zur Eucharistie auf die gemeinsame «liturgische Handlung», auf «dasselbe Mahl und dieselben Gaben» hin relativiert (508). Diese Methodik führt Schlink zu einigen Schritten auf seine ökumenischen Gesprächspartner zu, die im Raum evangelischer Kirchen Erstaunen wecken müssen. Dass Maria der Titel «Theotokos (Gottesmutter)» ausdrücklich zugesprochen wird, steht eher am Rand (287). Auffällender etwa ist Schlinks Amtsverständnis, das er am Bild des «Hirten» entwickelt. Darin finden sich Aussagen wie: «Das Hirtenamt steht der Kirche gegenüber, denn Christus redet durch dieses Amt zur Kirche als ihr Herr. In dem, was der Hirte im Gehorsam gegen seinen Auftrag tut, begegnet er der Gemeinde als Stellvertreter Christi, des einen guten Hirten... Das Hirtenamt hat... nicht nur eine im Vollzug des Dienstes sich erweisende Autorität, die dann nachträglich von der Gemeinde anerkannt wird; vielmehr ist seine Autorität insofern vorgegeben, als dem Hirten aufgrund seiner besonderen Sendung von vornherein mit der Erwartung begegnet werden darf, dass Gott durch ihn an der Gemeinde handeln wird» (612). Besonders erstaunlich sind die Ausführungen über das Kirchenrecht: «Diese Autorität des Kirchenrechtes ist nicht darin begründet, dass es von Menschen formuliert und in Kraft gesetzt ist» (665). Die «Sendung zur Verkündigung» ist ausdrücklich «geoffenbartes, schlechterdings verpflichtendes und unaufgebbares göttliches Recht» (667).

Nicht nur in diesen Passagen bietet Schlinks Dogmatik Angriffsflächen zur kritischen Diskussion. Ein zeitgenössischer Leser wird an zahlreichen Stellen Anlass zum Stutzen und nicht selten zum Widerspruch finden. Das Problem einer säkularisierten Moderne, in der heutige Kirchen existieren, beschäftigt Schlink in keiner Weise. Dass die «Wirklichkeit» von Engeln und ihre himmlische Anbetung ohne allzu lange Debatte bejaht wird, mag peripher sein (176 ff.). Vor allem Vertreter einer politischen Theologie werden sich an Schlinks Konservatismus etwa im Gewaltverständnis reiben, beispielweise an Aussagen wie: «Das Zusammenleben der Menschen geschieht immer in mannigfachen unumkehrbaren Relationen von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Helfenden und Hilfe Empfangenden, Lehrenden und Lernenden, Weisung Gebenden und Weisungen Befolgenden» (160). «Jesus hat mit seiner Reichgottesbotschaft keinen politischen Anspruch erhoben» (328). Problematisch tönen nicht weniger lutherisch geprägte Lehraussagen über den zürnenden Gott: «... Gottes Zorn erkennen bedeutet, die hereinbrechenden Katastrophen als das uns angemessene Gericht zu erkennen und sich darunter zu beugen» (773).

Eine «Ökumenische Dogmatik» aber will primär nicht an derartigen Einzelheiten gemessen, sondern von ihrer Hauptintention her gewürdigt und verstanden werden. Bei aller Unzeitgemässheit und sogar Problematik vieler Aussagen erfüllt Schlinks Werk durch seine ökumenische Offenheit und Weite eine Aufgabe, die in die Zukunft weist. In seinen eigenen, abschliessenden und typischen Worten: «Öffnen wir uns für die Mannigfaltigkeit, in der die Kirchen den dreieinigen Gott in seiner Vollkommenheit preisen, dann werden die Wände zwischen ihnen transparent und fallen schliesslich dahin. Nicht dass die Doxologie die einzige

Antwort des Glaubens wäre. Sie ist notwendig umgeben von Verkündigung und Lehre, von Bitte und Dank. Aber ihre Kraft für die Einigung ist im Vergleich zu den Differenzen der dogmatischen Lehren und der kirchenrechtlichen Ordnungen oft unterschätzt worden. Erst von der Mitte des doxologischen Bekenntnisses her erhalten diese Differenzen ihren angemessenen Stellenwert im Lebensgefüge der einen Kirche. Öffnen wir uns für den Lobpreis Gottes in der ganzen Christenheit, dann erschliesst sich uns die Gemeinschaft mit den Brüdern an allen Orten und mit den Vätern aus allen Zeiten, die Gemeinschaft mit den Propheten und den Aposteln, mit den Frommen des alten und des neuen Bundes...» (791).

Alfred Jäger, Bethel/Bielefeld