

stentums, für die B. ja schon umfangreiche Vorarbeiten geleistet hat, verdient m. E. Zustimmung. Die (mehrfach erwähnte) Tatsache, daß weder die eine noch die andere Seite in dem Konflikt das Johannesevangelium je direkt zitiert, braucht kein Einwand gegen die Hypothese zu sein. Der sprachlichen und inhaltlichen Entsprechungen sind so viele, daß an der engen Zusammengehörigkeit von Evangelium und Briefen kein Zweifel bleibt. Nur zwei Fragen seien erlaubt. Die eine betrifft das vorausgesetzte Johannesevangelium. Schon zu „The Community of the Beloved Disciple“ wurde bemerkt, daß B. sich schwer tut, innerhalb des Johannesevangeliums literarische Schichten anzunehmen, auch wenn er selbstverständlich mit Traditionen unterschiedlichen Alters rechnet. Wenn er Beweise für die Annahme solcher Schichten, nicht zuletzt einer nachjohanneischen Redaktion, verlangt, so kann auf die entsprechenden Arbeiten der deutschsprachigen Forschung der letzten Jahre (H. Thyen, G. Richter, J. Bekker u. a., neuerdings selbst R. Schnackenburg) verwiesen werden, die etwa bezüglich der Abschiedsreden von Kap. 15–17 durchaus zu übereinstimmenden oder ähnlichen Ergebnissen kommen. Gerade von hier aus wäre dann ein Brückenschlag zu den Briefen möglich und hilfreich.

Die andere Anfrage betrifft die Verwandtschaft der in den Briefen vorausgesetzten Gegner mit anderen bekannten Gruppen der Umwelt des frühen Christentums bzw. der frühen Christenheit selber. B. verweist hier (55–68) auf eine ganze Reihe von bekannten Irrlehren, vor allem doketische und gnostische Gruppen, die von außerhalb des Neuen Testaments her bekannt sind. Verhältnismäßig kurz werden demgegenüber (56 f.) Gruppen genannt, die sonst im Neuen Testament bekämpft werden. Die authentischen Paulusbriefe werden dabei ganz übergangen, und aus dem Corpus Paulinum im weiteren Sinne nur Kolosserbrief und Pastoralbriefe genannt (56). Die Frage ist, wie weit es Verbindungen zwischen der enthusiastischen Strömung gibt, mit der sich Paulus in Korinth auseinandersetzen hat, und ob nicht die Erhabenheit über die Gebote, die die Gegner der Johannesbriefe kennzeichnet, Ausdruck auch eines solchen enthusiastischen Grundgefühls ist. Zwischen einer solchen Ethik und einer Christologie, die die Heilsbedeutung des geschichtlich gekommenen Jesus abwertet oder leugnet, könnte dann ein Zusammenhang nicht nur in der johanneischen Gruppe bestehen. Läßt man Paulus ganz außer acht, so besteht die Gefahr, daß man das johanneische Christentum als geschichtliches Ereignis nicht mehr einzuordnen vermag. Die Forschung erörtert bereits solche Fragen (u. a. auf dem letztjährigen Internationalen Neutestamenterkongreß) und beweist damit noch einmal, daß der große Kommentar B.s höchste Beachtung verdient.

J. BEUTLER S. J.

DIE FRAU IM URCHRISTENTUM. Hrsg. *Gerhard Dautzenberg* u. a. (Quaestiones Disputatae 95). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983. 358 S.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes entstammen einer Tagung des Schülerkreises R. Schnackenburg 1980, auf der Fragen erörtert wurden, die die moderne Frauenbewegung an die Exegese des NT richtet. Als Gesamtergebnis wird dabei festgehalten: „Das Verlangen der Frauen nach voller Gleichberechtigung von Männern und Frauen im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben findet neutestamentlich eine im Christusgeschehen gründende Rechtfertigung; zugleich wird aber deutlich, daß bereits in neutestamentlicher Zeit gesellschaftliche Tendenzen und Mechanismen wirksam wurden, welche eine zunehmende Verdunkelung der Gleichheit von Männern und Frauen zur Folge hatte.“ (5)

*J. Blank* untersucht in einem ersten, umfangreichen Aufsatz die Aussagen und Erzählungen über Frauen in den Evangelien und kommt in einer Analyse von Mk 5, 21–43 zu dem Schluß: „Im Glauben gewinnen Mann und Frau, theologisch gesehen, ihre volle Gleichheit. Wenn der Mensch die Dimension der *Pistis* erreicht, dann gewinnt er das Heil, und dieser Vorgang ist von der geschlechtlichen Differenz völlig unabhängig.“ (15) Dabei ist die Sicht der einzelnen Evangelien verschieden. Mt sieht die Frau vorwiegend aus männlicher Perspektive. Für Lk gehört die Frau „zu den Verachteten und Zurückgesetzten, ... in keinem Evangelium treten sie (die Frauen) so stark hervor wie bei Lukas.“ (39) Das johanneische Sondergut führt diese Tendenz fort (Joh

4, 1–26). Blank versucht, die Samariterin als Repräsentantin des „karamasoffschen Lebensdurstes“ (Dostojewskij) zu verstehen, deren (weibliche) Sexualität und Lebensdurst von Jesus in der „religiösen Dimension“ erschlossen wird (80–82). Fazit: Die Verdrängung des weiblichen Elements in der Großkirche hängt mit dem „abendländisch-römischen Patriarchalismus zusammen“ (90), der Jesus fremd war. – Ergänzend befaßt sich R. *Mahomey* mit der Rolle der Mutter Jesu im NT. Die Tendenzen bei Mt und Lk bestätigen sich. Bei Mt ist Josef der Handelde, das Jungfrauenmotiv erscheint „nur“ im Kontext eines „pointierten christologischen Interesses“ (103). Bei Lk hingegen ist die Rolle Marias führend. Bei Joh tritt sie bis auf zwei Szenen zurück, die allerdings im Gefolge der lukanischen Mariologie zentrale Bedeutung gewonnen. – H. *Ritter* untersucht die Rolle der Frauen in den Osterberichten. Es entspricht dem bisherigen Befund, daß sie als Erstempfänger der Auferstehungsbotschaft eine besondere Bedeutung haben. – R. *Geiger* vergleicht Mt 5, 32/Mk 10, 1f parr mit der Scheidungspraxis und dem Scheidungsrecht in der Umwelt des NT (Rom, Griechenland, Judentum). Die rigide Scheidungspraxis des NT versperrt legale Auswege aus der Ehe „und schützt so den schwächeren Teil, dessen Existenz davon abhängig werden kann, daß nicht der nächstbeste Anlaß zum Vorwand genommen wird, ihn wegzuschicken.“ (157) – Die Stellung der Frau in der urchristlichen Gemeinde ist das Thema der folgenden Beiträge. A. *Weiser* untersucht die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission und weist nach, daß trotz nur sporadischer Äußerungen im Nt die Frauen „in sehr bedeutensamer Weise am Missionswerk der Urkirche beteiligt waren“ (181). G. *Dautzenberg* untersucht die Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden. Der Befund ist spannungsreich: Frauen treten im Gemeinde- und Familienleben hervor (1 Kor 11, 2–16, 1 Kor 7), im Widerspruch zu vorhandenen Rollenklischees (Gal 3, 28), andererseits werden patriarchalische Ordnungsvorstellungen nicht über den Raum der Gemeinde hinaus wirksam. Dies strahlt wiederum zurück in den Gemeindefraum (vgl. Schweigegebot 1 Kor 14, 33ff.).

H. *Merklein* knüpft mit einer Untersuchung an über Paulus' Bewertung der Sexualität. Die theologische Auswertung von 1 Kor 7 basiert auf der Annahme, 1 Kor 7, 1 sei eine „korinthische Parole“, der Paulus erwidern will. Ehe ist nicht nur *remedium concupiscentiae* (242), die paulinische Regel („Jeder bleibe in dem Stand, in dem er berufen wurde“) geradezu das Gegenteil einer Regel, die eine bestimmte Relation als heilsbedeutsam festschreiben will – auch nicht die Ehelosigkeit, von der Paulus nur meint, „daß in der Regel die Unverheirateten der allein heilsentscheidenden Bindung an den Kyrios leichter und spannungsfreier entsprechen können.“ (249) – C. *Bußmann* geht auf das Männerargument ein, nachdem das Mann-Sein Christi die christologische Begründung für die Unterordnung der Frau zu sein habe. Die Entwicklung vom „verheißungsvollen Auftakt“ (261) in Gal 3, 28 bis zum Durchbruch des patriarchalischen Modells (Eph 5, 22ff) hängt jedenfalls nicht mit einer christologischen Argumentation zusammen. K. *Müller* schließt einen umfangreichen Beitrag über „die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema“ an. Durch eine sittengeschichtliche Einordnung von Kol 3, 18 – 4, 1 soll die Haustafel gegen ihr negatives Image als „Realbilanz der Kirchengeschichte“ (J. Kahl) in Schutz genommen werden. – G. *Lohfink* steuert anschließend einen Beitrag über „weibliche Diakone im Neuen Testament“ bei. Nach einleitenden Bemerkungen über die Genesis der Ämterstruktur- und Theologie in der Urkirche wertet er 3 Texte aus: Röm 16, 1–2 – die Diakonisse Phöbe; Röm 16, 7 – die Apostelin Junia (und nicht etwa der Apostel Junias); 1 Tim 3, 11 – das Institut der weiblichen Diakone. Den Untergang dieses Amtes deutet Lohfink nicht platt als Symptom für einen maskulinen Vormarsch, sondern als Ausdruck der werdend-veränderbaren Gestalt der Kirche, in der Gott am Werke bleibt. – Eine Vertreterin feministischer Theologie, M. *Bußmann*, kommt zum Schluß zu Wort. Im Anschluß an die Arbeiten M. Dalys und C. M. Halkes wird der Ansatz feministischer Theologie in der Erfahrung gesehen, „gesellschaftlich zur Gruppe der Diskriminierten zu gehören.“ Ihr theologisches Anliegen ist die „Entarnung“ der patriarchalischen, androzentrischen Rede von Gott auch in der Genesis des jüdischen Gottesbildes (344). Da der „Person-Gott die Entwicklung des patriarchalischen Gottesbildes einseitig gefördert hat“ (345), plädiert sie gegen die substantivische (weil tendenziell maskuline) und für

eine offenere Gottesprädikation: „Sein, Seiendes, Seiend-Werden. Diese alles Sein bringende Kraft ... kann nicht mit Begriffen ausgedrückt werden, die die Transzendenz und Andersartigkeit Gottes einseitig herausstellen.“ (345) Von dieser Prämisse her entwickelt die Autorin Ansätze für eine feministische Bibelauslegung, eine weibliche Identität zwischen Eva und Maria, und für eine Erneuerung der vermannlichten (= hierarchischen) Kirche.

K. MERTES S.J.

## Historische Theologie

BACHT, HEINRICH, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomius – Der Mann und sein Werk* (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 8). Würzburg: Echter 1983. 326 S.

Wer im Lehrbetrieb unsrer heutigen Universitäten versucht, die Studierenden mit den Grundlagen des spirituellen Lebens der alten Christen vertraut zu machen, stößt sehr bald an eine kaum noch zu überwindende Barriere. Trotz des oft großen Interesses, ja sogar Hungers nach gesunder geistlicher Nahrung, bleiben die reichlich vorhandenen Quellen wegen der mangelnden Sprachkenntnisse verschlossen. Über den Rückgang der Fähigkeit, die alten Texte im Original zu lesen, nur zu lamentieren, wird jetzt nicht und noch weniger in Zukunft weiterhelfen. Wir brauchen vor allem gut besorgte und erläuterte Übersetzungen, wenn der Zugang zu diesen Gütern nicht bald nur mehr einer kleinen Gruppe von Spezialisten vorbehalten sein soll. Jeder, der sich der mühevollen und entsagungsreichen Arbeit der Übersetzung und Kommentierung eines Werkes der alten Christenheit unterzieht, verdient den Dank dieser und der kommenden Generationen der Studierenden, der Lernenden sowohl wie der Lehrenden. Höchstes Lob aber ist zu zollen, wenn eine Schrift der alten Kirche nicht nur in eine moderne Sprache übertragen wird, sondern wenn in die Übertragung und Kommentierung das Ergebnis jahrzehntelangen Nachdenkens und Forschens über den Text eingegangen ist. Eine solche Arbeit ist hier anzuzeigen.

B. hat 1972 den 1. Band seiner „Studien zum frühen Mönchtum“ erscheinen lassen. Er enthielt vor allem den lateinischen Text und die erste vollständige deutsche Übersetzung des „Liber Orsiesii“, des „geistlichen Testaments“ eines Pachomianers der ersten Stunde, der knapp zwei Monate nach dem Tod des Apa Pachomius (346) für mehr als ein halbes Jahrhundert als Generalabt die Leitung aller Pachomianerklöster übernahm. Jetzt legt B. nach über einem Dezzennium weiterer Arbeit den zweiten, dem Begründer des kōnobitischen Mönchtums Pachomius selbst gewidmeten Band seiner „Studien“ vor. Er enthält in Teil I (9–63) eine Würdigung der Persönlichkeit und des Werkes des Pachomius, in Teil II (65–286) Text, Übersetzung und Kommentar der Pachomiusregel. – Zunächst gibt B. sorgfältige Rechenschaft über die Forschungssituation in der Frage der Quellen zur Pachomiusbiographie (10–13). Hier ist es vor allem das komplizierte gegenseitige Verhältnis der griechischen, lateinischen, koptischen und arabischen Versionen der Pachomiusvita, welches die Fachleute beschäftigt. Wenn die Diskussion auch ergeben hat, daß der griechischen Vita Prima und bestimmten koptischen Fragmenten der höchste Quellenwert zukommt, so hat doch die Suche nach der am Ursprung stehenden Fassung noch zu keiner unwidersprochenen Lösung geführt (13). – Bevor sich B. der Lebensgeschichte und dem Werk des Pachomius zuwendet, bringt er (14–18) höchst aufschlußreiche Ausführungen über die „besonderen soziokulturellen Voraussetzungen“, die gerade in der Thebais – einem von national-ägyptischer Stadtkultur geprägten Gebiet und nicht etwa einer Wüste! – die Ausbildung eines kōnobitisch organisierten koptischen Mönchtums ermöglicht haben. Dieses Mönchtum erscheint hier durchaus nicht zufällig als die Kernzelle einer wieder erwachenden national-ägyptischen Kultur auf christlicher Grundlage, die uns ein Jahrhundert später in der koptischen Volkskirche mit ihren spezifischen religiösen und theologischen Zügen entgegentritt. Vf. stützt sich in diesem Abschnitt besonders auf die Ergebnisse der unveröffentlichten Dissertation des Benediktiners E. K. Brammertz (Das ägyptische