

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 28 (1972)  
**Heft:** 2

### **Buchbesprechung:** Rezensionen

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 25.02.2026

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

## Rezensionen

ROBERT WEBER O.S.B. (Hrsg.) u.a., *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. 1–2. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969. S. I–XXXI, 1–955; [I–IV], 957–1980. DM 56.–.

Die seit dem Mittelalter als Versio vulgata bekannte lateinische Bibelübersetzung stammt nicht allein von Hieronymus, sondern auch von anderen und ist ein Sammelwerk aus verschiedenen Epochen. Während seiner Tätigkeit in Bethlehem 383–406 n. Chr. revidierte Hieronymus zunächst die altlateinischen Texte der Evangelien und übersetzte sodann die meisten hebräischen Bücher des A.T. Unbekannte haben die übrigen Teile des altlateinischen N.T. revidiert, aber bei den Makkabäerbüchern und den Weisheitsbüchern des griechischen A.T. wurde die altlateinische Tradition beibehalten. Eine neue Revisionsarbeit begann um 800 n. Chr. in Frankreich unter der Leitung von Alkuin. Darauf beruhte der Text, der seit ca. 1200 an der Sorbonne als maßgeblich galt und 1592 unter Clemens VIII. gedruckt und für kommende Zeiten fixiert wurde.

Eine auf die älteren Handschriften basierte Ausgabe der Vulgata zum N.T. erschien 1889–1954 in Oxford, und eine zum A.T. wird seit 1926 in Rom herausgegeben, ist aber noch unvollständig. Dazu kommt die groß angelegte Ausgabe der *Vetus latina*, von der in Beuron einige Teile erschienen sind.

Analog zu ihrer von A. Rahlfs besorgten Handausgabe der Septuaginta hat die Württembergische Bibelanstalt eine von R. Weber redigierte Handausgabe der Vulgata gedruckt. Mitarbeiter an den großen Editionen von Oxford, Rom und Beuron haben dazu beigetragen, und der neue Text gründet sich auf die bis jetzt erschienenen Bände dieser Unternehmen, daneben auf neue Kollationen von Handschriften.

Für kirchliche Bibellektüre ist diese zweibändige Ausgabe der Vulgata ein wenig schwer, und man wird die Interpunktionsvermissen; aber für philologische Textstudien ist sie ein außerordentlich willkommenes Hilfsmittel. Sie vergegenwärtigt den lateinischen Bibeltext der Spätantike und des Frühmittelalters mit den wichtigsten Varianten in so zuverlässiger und ansprechender Weise, wie es heute überhaupt möglich ist.

Bo Reicke, Basel

WALTER BEYERLIN, *Die Rettung der Bedrängten, in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*. = Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., 99. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. 174 S. DM 28.–.

Weil mehrere Anstöße zur vorliegenden Untersuchung geführt haben (Vorwort), lassen sich auch ihre Ergebnisse unter verschiedenen Aspekten begreifen. Beyerlin will einmal die Gültigkeit formgeschichtlicher Kriterien überprüfen und nachweisen, daß der Einteilungsbegriff «Klagelieder» nicht überall ausreicht und daß man vielfach eher von Bittgebeten sprechen muß; daß Mischgattungen nicht unbedingt Zeichen später Entwicklung sind, die

sich vom ursprünglichen Wurzelgrund gelöst hat; daß die Frage nach der Gattung durch die Analyse der Funktion ergänzt werden muß und daß zu beachten ist, wie Formulierungen aus magischem Bereich durch den Glauben Israels neu und persönlich gefüllt werden. Das sind wichtige und hilfreiche Überlegungen, die sich jede Psalmenauslegung zu eigen machen wird. Sie werden hier auf der Grundlage der «Feindpsalmen» entfaltet, die, meist den Klagepsalmen zugerechnet, in charakteristischer Weise andringende Feinde abwehren wollen; nach der Sicht des Verfassers bildet ein nicht genug beachteter Sektor kultischen Lebens, eine sakrale Rechtshilfesituation ihren Hintergrund. Mit Recht beschränkt sich die Darstellung auf die Psalmen, in denen das unvermischt mit anderen Motiven zum Ausdruck kommt (3. 4. 5. 7. 11. 17. 23. 26. 53. 63), und bespricht alle Psalmen, deren Rettungsaussagen ohne klaren Situationsbezug sind (z. B. 9–10; 12! 25. 54. 55. 56. 59. 62 u. v. a.), nur am Rande (S. 18–37).

Vorgänger auf diesem Weg sind H. Schmidt (Gebet des Angeklagten, 1928) und jetzt L. Delekat (Asylie und Schutzorakel, 1967), deren Bestimmung der Gebetssituation nicht zureicht, wie der Verfasser überzeugend nachweist. Er selbst nimmt zur Lösung die kultische Situation eines in Jerusalem regelmäßig tagenden Jahwegerichtes an, mit festem Ritual, vor dem ein Angeklagter, der seine Unschuld nicht beweisen konnte, zunächst Schutz und dann durch eine Jahweerklärung (Theophanie) Recht und Rettung fand, was u. U. die Bestrafung des falschen Klägers einschloß. Aus einzelnen Psalmenaussagen wird ein ziemlich differenziertes Ritual dieser Grundsituation, bei dem verschiedene Phasen möglich waren, entschlossen.

Es ist mit solchen Arbeiten natürlich gegeben, daß man das Gewicht exegetisch erhobener Aussagen verschieden beurteilen kann. Deswegen soll nur eine Frage aufgegriffen werden.

Außerhalb der Psalmen findet Beyerlin eine Textgrundlage im Losordal 1. Sam. 14, 24–30; 36–46. und im Verfahren Num. 5, 11–31. In 1. Sam. 14 ist die Versündigung der Gemeinschaft durch die Folgen eindeutig, es geht um die Feststellung des unbekannten Täters. In Num. 5 wird durch die Folge des Verfahrens Schuld oder Unschuld des beklagten Weibes manifest; es liegt also auch auf einer anderen Ebene und ist ein Residuum frühen magischen Denkens, das in 1. Kön. 8, 31–31, auf den Tempel projiziert, nachwirkt. In Ex. 22, 7–8 geht es um die eidliche Erklärung, die einen Eidgaranten braucht; in Deut. 17, 8–13; 19, 16–20<sup>1</sup> geht es um die Festsetzung einer Berufungsinstanz, die wohl dieselbe Methode der Tatfeststellung anwendet wie das Vorgericht. Es ist also fraglich, ob die angezogenen Stellen eine tragfähige Grundlage für ein Institut in dem Umfang abgeben, wie es aus den Psalmen erschlossen wird.

Schließlich noch einige grundsätzliche Fragen. Wie soll man sich den Vollzug eines solchen Gerichtes denken, bei dem es so viele Möglichkeiten, Vor- und Hauptentscheidungen gab? Was wurde ernst genommen, die gewissenhafte Beweisaufnahme der priesterlichen Rechtsperson oder die Theophanie? In welchem Verhältnis stehen die leidenschaftlichen Aussagen über die feind-

---

<sup>1</sup> H. J. Stoebe: Wort und Dienst, N.F. 3 (1952), S. 120.

liche Bedrohung zu dem angenommenen Tatbestand? Die Prozeßgegner müssen ja sehr sachlich und gutartig gewesen sein, wenn sie einwilligen, die Sache nach Jerusalem zu bringen. Waren sie so bedrohlich, hätten sie Mittel gehabt, diese Berufung zu verhindern oder den Appellanten auf dem Wege verschwinden zu lassen. Vielleicht könnte eine semasiologische Untersuchung des Bedeutungsumfanges der in den Psalmen von den Feinden gemachten Aussagen hilfreich sein. Und schließlich: bedeutet diese Institutionsbezogenheit nicht zuletzt eine Verengung? Vielleicht begreifen wir in unserer Zeit wieder mehr von der Bedrohtheit des Lebens und der Feindlichkeit der Welt. Sie wäre nur halb so bedrohlich, wenn sie sich klar abgrenzen und auf bestimmte, schließlich mit gutem Willen zu klärende Fälle beschränken ließe. Ist es nicht doch naheliegend, daß, unbeschadet der Geschichte der gebrauchten Vorstellungen, die Psalmen aus dieser Lebenssituation reden und damit dem Menschen von heute unerhört lebendig werden.

Auch wenn man dem Verfasser in seiner Hauptthese nicht folgen kann, schließt die Kritik den Dank für seine sorgfältige Arbeit und die weiterführende Fragestellung ein.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

OTTO BÖCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe.* = Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T., Fünfte Folge, 10. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1970. 387 S. DM 57.-.

Die Entstehung des Christentums «im Rahmen der antiken Religionen» (R. Bultmann) brachte es ganz selbstverständlich mit sich, daß sich auch seine Anhänger von dämonischen (und engelischen) Mächten umgeben wußten. Dämonen besitzen ihre eigenen «heiligen» Räume und Zeiten, ihre Elementarität und Individualität; Dämonen begegnen an dunklen und einsamen Orten, in wilden Tieren oder Ungeziefer, in Feinden oder Übeltätern, in den Kräften der Sexualität, der Krankheit oder im Tod. Die Abwehr der dämonischen Mächte nahm darum einen erheblichen Teil des religiösen Lebens in Anspruch. Auch den Verfassern der biblischen Schriften war diese Welt der schädlichen Geistern wohlvertraut. Wer den Verstehenshorizont des Urchristentums erhellen will, kann daran nicht vorbeisehen. Dies im Unterschied zu einer die biblischen Schriften gegenüber ihrer religiösen Umwelt vielfach isolierenden wissenschaftlichen Tradition moniert zu haben ist das Verdienst von Otto Böcher. Seine Mainzer Habilitationsschrift, deren erster Teil hier anzuseigen ist, erschließt darum ein Gebiet neutestamentlicher und religionswissenschaftlicher Forschung, das viel zu lange ein Schattendasein geführt hat.

Der erste Hauptabschnitt des Werkes («Die von Dämonen durchwaltete Welt der Antike», S. 18–160) stellt das umfassende und in sich geschlossene Weltbild des Dämonischen vor Augen. Dazu werden vom Verfasser nicht nur Belege des Alten und Neuen Testaments sowie der jüdischen und hellenistischen antiken Literatur zusammengetragen und untersucht, sondern auch Vergleiche zu den Sagen- und Märchenmotiven des deutschen Volksglaubens gezogen. Letzteres mag erstaunen, öffnet jedoch den Umkreis der

Vorgeschichte christlichen Denkens auf bislang kaum berücksichtigte Bereiche hin. Systematisch bedeutsam erscheint zudem in Böchers Arbeit einerseits die Erklärung dämonistischer Phänomene aus der Ambivalenz des Heiligen (S. 19–33), andererseits die – im Anschluß an van der Leeuw – vorgetragene religionspsychologische Ableitung der Dämonenfurcht aus der Bildwelt sexueller Träume, welche neues Licht auf die Prävalenz des Sexuellen in der Antike wirft (S. 33–40, auch S. 124–137). Großen Raum nimmt dann die Darstellung der «Funktion der Dämonen» ein (S. 117–160): ihre «schädigende Infektion» aufgrund körperlicher Entblößung oder sexueller Begegnung, ihre Anwesenheit in Krankheiten oder in Totem; daneben weist Böcher auf den höchst interessanten religionsoziologischen Zusammenhang von Dämonenfurcht und Fremdreligion hin (S. 137–152), worüber vielleicht noch ausführlicher hätte berichtet werden sollen.

Der zweite Hauptabschnitt («Die Reaktion des von Dämonen bedrohten Menschen», S. 161–316) behandelt die antidämonische, religiöse Praxis. Hier kommt zuerst die «Exorzisation Besessener und Kranker» durch Handauflegung, Machtwort oder Wiederholung hilfreicher Riten zur Sprache, die allerdings nur selten förmlich zur Dämonenbekämpfung geübt wurde. Viel häufiger, ja gleichsam an der Tagesordnung des antiken Menschen sind die aktiven Reinigungshandlungen mit den vier Elementen (oder ihren Varianten), die als Wohnung und Attribute der Dämonen galten (S. 182–238). Unter den lustrierenden Praktiken sind nach Böcher solche mit Wasser (Tauchbäder, Waschungen, Besprengungen etc.) bei weitem am häufigsten; hier sieht der Verfasser darum zu Recht den Hintergrund sowohl der jüdischen Proselytentaufe und der Taufriten apokalyptischer Gruppen des antiken Judentums (Johannestaufe, Qumran), als auch der christlichen Taufe. Neben den aktiven Reinigungshandlungen spielen die «passiven Handlungen» exorzistischer Askese eine große Rolle (S. 238–311). Der antike Mensch suchte Freiheit von dämonischer Bedrohung durch den Verzicht auf alles, was den Dämonen förderlich sein konnte: auf Kleidung und Hygiene, Speise und Trank, auf sexuelle Begehung und Schlaf oder den Gebrauch der Sinne und den Aufenthalt an dämonieverdächtigen Orten.

Als abschließenden Ausblick bringt der Verfasser einige Hinweise auf die Nähe und Unterschiedlichkeit des neutestamentlichen und frühchristlichen Denkens zu diesem Bereich seiner religiösen Umwelt (S. 316–319). Man darf gespannt sein, was darüber in dem hoffentlich bald folgenden zweiten Teil der Untersuchung zu lesen steht. Es sei zuletzt noch verwiesen auf das mit großem Fleiß besorgte ausführliche Verzeichnis der benützten Literatur, sowie die Stellen- und Sachregister (S. 320–387).

Gert Hummel, Saarbrücken

WERNER GEORG KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen.* = Grundrisse zum N.T., hrsg. von G. Friedrich, N.T. Deutsch. Ergänzungsreihe, 3. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 312 S. DM 16.80.

Der Verfasser begrenzt seine Darstellung der neutestamentlichen Theologie auf die «Hauptzeugen», das sind Jesus, Paulus und Johannes, in der Über-

zeugung, daß es «sachgemäß und möglich (ist), sich anhand dieser Verkündigungsformen ein klares und ausreichendes Bild von der zentralen Verkündigung des Neuen Testaments zu machen» (S. 15). Die Begrenzung engt ohne Zweifel den ursprünglichen und mehrschichtigen Reichtum des neutestamentlichen theologischen Denkens ein, erweist sich aber für den Durchschnittsleser insofern pädagogisch zweckvoll, als durch das Ausscheiden von für den Nicht-Fachmann verwirrenden Problemen die vorherrschenden Linien eindrucksvoller zur Geltung kommen und eine «Mitte des Neuen Testaments» einfacher und selbstverständlicher gewonnen werden kann. Bei den «Hauptzeugen» ist der Verfasser bestrebt, «die verschiedenen Formen theologischen Denkens im Neuen Testament nach ihrem eigenen Zusammenhang und nicht aufgrund eines von außen herangetragenen Schemas» darzustellen: es geht um das «die betreffende theologische Denkform beherrschende Grundanliegen» (S. 126). Auf der Grundlage dieser Vorentscheidungen bekommen wir auch ein abgerundetes, eindrucksvolles Bild von der theologischen Gedankenwelt der neutestamentlichen «Hauptzeugen».

Nach einer kurzen Schilderung der prophetischen Verkündigung und eschatologischen Bußbewegung des Täufers wendet sich der Verfasser der Botschaft Jesu zu, welche er mit den Mitteln kritischer Methoden aus den Synoptikern herausarbeitet. Ihren Grundton findet er in der dialektischen Spannung der eschatologischen Erwartung eines «zeitlich sehr nahen Kommens der Gottesherrschaft» (S. 30) und der Frohbotschaft von der «Gegenwart der kommenden Gottesherrschaft in Jesu Wirken und Verkündigen» (S. 33). Diese Botschaft ist von der Person Jesu nicht abzutrennen, denn Jesus hat sich «so sehr im Dienste Gottes als der Wirker der schon anbrechenden Gottesherrschaft gewußt, daß er den ihm von Gott auferlegten Weg in den Tod gegangen ist und darin seine Sendung vollendet hat» (S. 84).

Das Bild der palästinischen und hellenistischen Urgemeinde mit ihrem Oster- und dem darauf fußenden Christusglauben sowie ihrem Kirchenbewußtsein leitet über zur Theologie des Apostels Paulus, «aus dessen Aussagen uns die theologisch reflektierte Botschaft der ältesten Christenheit Glauben fordernd anredet» (S. 219). Auf Grund der echten Paulusbriefe (der Epheserbrief und die Pastoralbriefe werden als unecht aus der Betrachtung ausgeschieden) erhalten wir ein scharf umrissenes und eindrucksvolles Bild von dem «bedeutendsten und einflußreichsten Denker des Urchristentums» (S. 121). Es ist unmöglich, hier auf Einzelheiten der Darstellung einzugehen, doch sei wenigstens darauf hingewiesen, daß für den heutigen Menschen schwer verständliche oder wegen der weitverzweigten Diskussion nur mit Mühe zugängliche Begriffe und Gedankengänge (wie z. B. «Gottesgerechtigkeit», «Indikativ und Imperativ» usw.) mit klaren Strichen greifbar nachgezeichnet werden, ohne daß ihre Problematik allzu vereinfacht würde. Auch bei Gedankengängen, welche für moderne Christen fremdartig oder nicht mehr nachvollziehbar sind (so etwa der Gedanke von der Befreiung des Christen von den dämonischen Mächten), wird die bleibende Bedeutung derselben herausgestellt.

Zuletzt wird «die Christusbotschaft des vierten Evangeliums und der Johannesbriefe» behandelt. Das vierte Evangelium erhebt den Anspruch,

«das vollkommene Christuszeugnis zu bieten», sofern es «unter Voraussetzung der Kenntnis der synoptischen Tradition das vollkommene Bild des Jesus zeichnen (will), wie ihn der Glaube sieht» (S. 234). Entscheidend dafür ist, daß «Johannes die Gestalt und Verkündigung nicht nur als Glaubender schildert, sondern bewußt vom Glauben der Gemeinde her gestaltet» (S. 236), und das heißt genauer: «vom Glauben der Urgemeinde nach Ostern und Pfingsten» her (S. 280).

Diese drei «Hauptzeugen» der neutestamentlichen Theologie stimmen «in der doppelten Botschaft» überein, «daß Gott sein für das Weltende verheiße-nes Heil in Jesus Christus hat beginnen lassen und daß Gott in diesem Chri-stusgeschehen uns begegnet ist und begegnen will als der Vater, der uns aus dem Gefangensein in der Welt erretten und zu tätiger Liebe freimachen will» (S. 294f.). Diese «Mitte des Neuen Testaments» kann allerdings der urteilend forschende Historiker nur dann erkennen, wenn er sich nicht nur die vom Verfasser angewandten kritischen Methoden aneignet, sondern sich auch der ihn anredenden, von ihm Glauben fordernden Offenbarung Gottes in Christus beugt. Mit dieser Feststellung, welche die historisch-kritische Methode in ihre Schranken weist, endet diese Theologie des Neuen Testaments.

Es wäre unangebracht, Einzelheiten der Darstellung herauszugreifen und einer kritischen Lupe zu unterwerfen. Aber es ist klar, daß der urteilend forschende Historiker die subjektiven Voraussetzungen seiner Methode – z. B. bei der Rekonstruktion der Botschaft Jesu – nicht vollkommen auszumerzen vermag, auch wenn er bestrebt ist, nicht mit von außen herangetragenen Schemata zu arbeiten. Zudem ist der Historiker – wenn er Theologe ist – vom gläubig hörenden Christen nicht reinlich abzugrenzen, noch weniger dürfen die beiden gegeneinander ausgespielt werden. Doch sollen diese kritischen Bemerkungen nicht den Wert dieser den Gemeindegliedern dienenden neutestamentlichen Theologie schmälern: für dieses den schwierigen Stoff mei-sternde Werk wird dem Verfasser jeder aufrichtige Leser – auch der Fach-mann – herzlich danken.

Karl Karner, Sopron, Ungarn

CHRISTOPH BURGER, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Unter-suchung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. = Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., 98. 185 S. DM 28.–.

Die Christologie ist in den zurückliegenden fünfzehn Jahren stärker ins Blickfeld der Forschung getreten, weil die Jesus beigelegten Titel die Eigenart der Überlieferungen und deren Geschichte zu erhellen versprechen. Burger greift einen weniger zentralen Titel auf. Seine Arbeit, betreut von Prof. F. Lang, hat der Tübinger Fakultät 1968 als Dissertation vorgelegen. Es geht ihr weniger um Jesu Davidsohnschaft als um die Entfaltung der entsprechen-den Gedanken. Burger untersucht zuerst ältere Bekenntnisformeln (S. 25ff.). Mit E. Schweizer findet er in Röm. 1, 3f. eine Zwei-Stufen-Christologie: Der Davidssohn gelange durch die Erhöhung zur eigentlichen Würde (Gottes-sohn). Markus (S. 42ff.) gewinne seiner Überlieferung (11, 1ff.; 12, 35–37) durch Umdeutung und einen redaktionellen Eingriff in die Jericho-Perikope 10, 46ff. eine analoge Zwei-Stufen-Christologie ab: Der Heilbringer (Davids-

sohn) sei der Gottessohn. Matthäus (S. 72 ff.) weite die von Markus hergestellte Linie aus: Der Davidssohn als Heilbringer. Selbst in die Vorgeschichten sei der Titel erst redaktionell eingebbracht worden, u. z. am deutlichsten beim Stammbaum, der die Israelverheißung (Abrahamssohnschaft!) aktualisieren sollte. Lukas (S. 107ff.) verwendet Davidssohn mit Zurückhaltung: Jesus gilt als Davidide, wird aber möglichst unpolitisch gezeichnet. Seine Vorgeschichten und die Reden der Apostelgeschichte gehen mehr auf die Sache als auf den Titel ein, gelegentlich unter Verwendung älterer Tradition (zum Beispiel des jüdischen Hymnus Luk. 1, 68ff., der durch täuferische Tradition vermittelt worden sei). Für Johannes (S. 153ff.) galt Jesus nicht als Davidide. Dagegen wird der gekreuzigte Erhöhte (gegen F. Hahn: nicht so sehr der Wiederkommende im apokalyptischen Sinn) in der Apokalypse mit traditionellen Mitteln als davidischer Messias bezeichnet (S. 159ff.). Die jüdische Vorgeschichte der Titulatur (S. 16ff.) tritt fast durchweg gegenüber der innergemeindlichen Bedeutungsgeschichte zurück.

Trotz sorgsamer Analysen und behutsamer Entfaltung der Thesen bleibt der Eindruck, die Tatbestände ließen sich auch anders, systematischer ordnen. Baut Matthäus im wesentlichen die markinische Jericho-Perikope aus, warum entfernt Burger dann den Titel aus dieser? Daß er nicht recht zur rahmenden Wundergeschichte paßt, könnte auch umgekehrt gedeutet werden: Vielleicht hat Jerichos Gemeinde erst sekundär den Heilbringer-Gedanken akzeptiert?

Titulaturen pflegen im unliterarischen Raum zu wachsen, die christologische Assimilation setzt höchstens literarische Zeichen. Der Titel – innerhalb einer Perikope – könnte also das älteste Moment ausweisen. Auch von einer Zwei-Stufen-Christologie des Markus sehe ich nichts: Davids- und Gottessohn liegen bei Markus auf einer «Stufe» und bezeichnen den Vorösterlichen. Selbst in Röm. 1, 3f. ist die Zwei-Stufen-These nicht gesichert. R. Bultmann hatte die Wendung κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης als Paulinismus bezeichnet. Für ihn deklariert der Vordersatz (nicht als Stufe) den Gottessohn als Messias. Indiz für diese Interpretation ist der Tatbestand, daß der Titel Davidssohn in Röm. 1 nicht begegnet (nur bei Burger und seinen Gewährsmännern). So scheint die Annahme der Davidsohnschaft Jesu aus dem messianischen Postulat zu kommen, das zuerst gegen eine davidische Abstammung kritisch stimmte (Mark. 12, 35–37; Joh. 7, 42), bald aber die heils geschichtliche Spekulation über den Davidssproß ausgelöst hat, und zwar an verschiedenen Stellen zugleich.

Gottfried Schille, Borsdorf b. Leipzig

ROBERT T. FORTNA, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel.* = Soc. for N.T. Stud., Monograph Ser., 11. Cambridge, University Press, 1970. XIV + 275 S. £ 4.75.

Nach einer ausführlichen methodologischen Grundlegung zur Quellenanalyse im 4. Evangelium (S. 1–25) nimmt Fortna die Wundererzählungen zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung (S. 29–109) und wendet sich von hier aus der Analyse des übrigen Erzählungsstoffes zu (S. 114–200).

Die Quellenanalyse wird mit Geschick und Sorgfalt durchgeführt, und weitgehend stimme ich ihr zu. Einiges bleibt problematisch, wofür hier etliche Beispiele: – Fortna zeigt in seiner Analyse von Joh. 18, 13–28a (S. 117–122), daß das Verhör vor Hannas in der Semeia-Quelle (SQ) ein Kaiphas-Verhör gewesen ist. Das mag richtig sein. Doch dürften wir es in dem «andern Jünger, der dem Hohenpriester bekannt war», mit einer johanneischen Schöpfung zu tun haben. – Die Analyse der Ostergeschichte 20, 1–20 (S. 134–144) überzeugt mich nicht. Daß eine Frau (Maria) und Petrus in SQ gemeinsam zum leeren Grab geeilt sein sollen, ist doch kaum vorstellbar. Denkbar wäre freilich, daß eine 20, 3–10 zugrundeliegende besondere Petrus-Überlieferung in SQ hinter V. 18 ihren ursprünglichen Platz hatte. – Fortna zeigt eindrucksvoll (S. 203–218), in welch hohem Maße SQ von johanneischen Eigentümlichkeiten frei ist. Dabei sei der Sprachgebrauch von SQ keineswegs farblos-neutral, sondern enthalte für SQ charakteristische Wendungen, die Fortna (auf S. 216f.) zusammenstellt. Diese Liste erscheint mir als das Problematischste der ganzen Arbeit. Das kann hier nur an einem Beispiel gezeigt werden: In 1, 38b. 39 begegnen allein 4 Eigentümlichkeiten aus SQ: Rabbi, «kommt und seht» (vgl. 1, 46; 11, 34), οὐν nach einem Imperativ und ὡς numerale («es war um die 10. Stunde»; vgl. 4, 6; 19, 14). Schon diese Häufung auf engem Raum spricht m. E. eher für die Hand des Evangelisten. Hinzukommt der gehäufte Gebrauch von μένειν (3 ×), der «eine über den äußeren Vorgang hinausgehende Bedeutung» zu haben scheint (Heise). Solche symbolischen Überhöhungen der Aussagen des Erzählungsstoffes sind aber – unbeschadet der Tatsache, daß μένειν im Redestoff anders qualifiziert wird – eher für den Evangelisten charakteristisch als für SQ. – Meine Bedenken gegen die Liste der Eigentümlichkeiten von SQ betreffen auch 12, 1f. und 19, 14a. In der Salbungsgeschichte führe ich gegen Fortna (S. 149–152), abgesehen von der Zeitangabe, die Erwähnung des Lazarus in 12, 1f. auf den Evangelisten zurück, der hier eine theologische Verklammerung mit Kapitel 11 vornimmt. Von hier aus stellt sich die Frage, ob wir es nicht in dem zumeist als Glosse angesehenen Vers 11, 2 mit dem anderen Glied der gleichen Klammer zu tun haben. Kyrios wäre in diesem Falle vom Evangelisten bewußt gesetzt: Der Kyrios, der den Lazarus zum Leben erwecken wird, ist der von Maria zum Tode gesalbte. Fortna dagegen weist 11, 2 (S. 76f.) wie auch 12, 1f. (S. 149f.) SQ zu (vgl. ἦν δέ 11, 2; εἰς ἐκ 12, 2). – Auch 19, 14a (S. 126f.) wird man ganz ausschalten müssen. Weder ἦν δέ noch ὡς numerale sprechen eindeutig für SQ.

Das Quellenmaterial ist nach Stil und Ordnung so einheitlich, daß Fortna die These vertritt, der Evangelist bearbeite ein *vorjohanneisches* Zeichen-evangelium SQ (S. 221ff.). Es beginnt mit 1, 6f. und endet mit 20, 30. 31a. b. In seinem Kern enthält es 7 Zeichen, deren Ordnung der geographischen Folge des Weges von Galiläa nach Jerusalem entspricht. Unter den 4 galiläischen Zeichen zählt Fortna den Fischzug des Petrus (21, 2–14) als drittes (vgl. 21, 14), die Speisung der 5000 mit anschließendem Seewandel (6, 1ff.) als viertes. Die 3 judäischen Zeichen erscheinen in völlig neuer Ordnung: an erster Stelle die Lazaruserweckung (11, 1ff.), dann die Heilung des Blindgeborenen (9, 1ff.) und endlich die Heilung des Lahmen (5, 2ff.). Die Tempel-

reinigung (2, 14ff.), verbunden mit dem Todesbeschuß des Hohen Rates (11, 47a. 53), eröffnet die Passionsgeschichte. Es folgen die Salbung in Bethanien (12, 1ff.), deren Stellung vor dem Einzug in Jerusalem (12, 1ff.) als gegenüber Markus ursprünglich behauptet wird, und der nicht mehr völlig rekonstruierbare Bericht vom letzten Mahl (13, 1ff.). – Die Zeichen waren in SQ nummeriert. Das mag zutreffen. Jedoch erscheint mir die Inanspruchnahme von 21, 14 für diese Zählung mehr als gewagt. Ebensowenig kann ich Fortna (S. 35f.) in der Bewertung der Lesart von P<sup>66</sup> in 2, 11 folgen, aus der er die anderen Varianten zu erklären versucht. πρώτην wird hier doch wohl erst sekundär im Hinblick auf 4, 54 vor ἀρχήν eingefügt. – Das Evangelium SQ steht nach Stil und Ordnung den Synoptikern nahe, zeigt sich von diesen jedoch literarisch unabhängig. An einigen Stellen kennt SQ eine primitivere Form der Überlieferung, im großen und ganzen jedoch erscheint das Material von SQ entwickelter. Das zeigt sich in dem stärker novellistischen Charakter der Erzählungen wie auch in der Steigerung der mirakelhaften Züge (S. 226–228). – SQ ist ein «textbook for potential Jewish converts» (S. 234). Ganz und gar christologisch ausgerichtet, verfolgt es als einziges Ziel, den messianischen Status Jesu durch Zeichen zu legitimieren und zum Glauben an ihn zu rufen (S. 228–234).

Auch wenn die Gestalt des Evangeliums SQ in der Rekonstruktion Fortna's mehr als hypothetisch erscheinen mag, möchte ich im Grundsatz nicht widersprechen. Meiner These eines dem Jetztevangelium zugrundeliegenden *johanneischen* Zeichenevangeliums (in johanneischer Überhöhung des Zeichenbegriffs) wird von Fortna die These eines andersgearteten *vorjohanneischen* Zeichenevangeliums SQ zur Seite gestellt. Das gibt leicht Anlaß zur Verwirrung. Angesichts des johanneischen Gebrauchs des Begriffs «Zeichen» wäre es besser gewesen, vom «Evangelium der Wunder Jesu» SQ zu reden. Meine gelegentlich geführte Polemik gegen die SQ richtet sich also nicht gegen die These, daß der 4. Evangelist Quellen verarbeitet hat, sie richtet sich vielmehr gegen eine voreilige und m. E. nicht zu rechtfertigende Identifizierung einer in Wirklichkeit *johanneischen* Semeia-Konzeption mit der Semeia-Konzeption einer *vorjohanneischen* Quelle. Fortna indes weiß sehr wohl zwischen beiden zu differenzieren. So ist seine Arbeit sehr zu begrüßen. Auf weitere Untersuchungen des Verfassers auf dem Felde der kritischen Durchdringung des 4. Evangeliums darf man gespannt sein.

Wilhelm Wilkens, Lienen

GÜNTER STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean.*  
(Parole de Dieu.) Paris, Ed. du Seuil, 1970. 274 pp.

After the introduction dealing with the meaning of symbolism the book naturally falls into two major parts: the first dealing with the ethical symbolism in John and the second dealing with the application of this symbolism to the divine struggle for victory. In the first part the various dualistic expressions in John (light-darkness, life-death, liberty-slavery, being from above-being from below, love-hate and truth-falsehood) are placed in contrast with one another. In each case Stemberger begins by discussing the main passages that apply to the concept and then explores the significance.

The symbol is a shortened expression which takes into account the background of the person to whom it is written. Thus both the mentality of the author and the reason for the expression to the church of John's day become important. The use of symbolism does not militate against the historicity of the events given symbolic interpretations. The world of John is not the Gnostic world for omit evil is not inherent in the world but comes as the result of a moral decision. Thus in each case the negative part of the dualism is not an opposing equal force but rather a negation of that which is good. The symbolism is also that which moves to the transcendent. The Old Testament symbols for God are applied to the Christ in such a way that they comprehend the totality of life.

The second part of the book deals with the struggle against evil in the present world. The nature of the Johannine approach is optimistic treating the victory as already being assured. Water, contrary to much of the ancient world, is seen as an element dealing with the salvation of the people of God. The struggle for victory and judgment are already assured.

Christ is the center of Johannine theology. This is especially true in moral areas. To choose Christ is to choose to follow a definite path. To do and to be are the same thing for John.

While we have not always agreed with Stemberger in his applications of symbolism to the Gospel of John, we have found the book rewarding and would recommend the reading to any serious student of John.

David W. Wead, Milligan College, Tennessee

HERMANN DEMBOWSKI, *Grundfragen der Christologie, erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi.* = Beiträge zur evangelischen Theologie, 51. München, Chr. Kaiser Verlag, 1969. 358 S. Fr. 33.50.

Die Herrschaft Christi erschließt sich nach Dembowski für den Glaubenden «durch ihre Verborgenheit unter dem Gegenteil in ihrer Wirklichkeit als Dienstschafft und erweist sich seine Macht als ohnmächtige Macht der Liebe». Indem sich Christus an Menschen bindet, «begegnet er heute als der lebendige Herr, der über Menschen, Gemeinde und Welt regiert». «In seiner Koexistenz und Proexistenz gründet und befreit Jesus Christus, der Letzte, den Glaubenden, und aus dieser Gründung und Befreiung begabt, begrenzt und fordert er ihn im Vorletzten» (S. 345).

Diese Sicht der Herrschaft Christi beruht auf zwei grundsätzlichen Voraussetzungen: 1. Gott ist nicht mehr (S. 119), 2. Auferstehung und Erscheinungen des Auferstandenen sind identisch (S. 132). Und hier erheben sich die Fragen. Gewiß, «abgesehen von der Bindung an Jesus Christus in Person» (S. 138) können wir nicht zu Gott kommen. Aber durch ihn kommen wir zu Gott. Nach dem Neuen Testamente ist es unmöglich, von Christus als von «Gott nach Gott» zu reden und die Theologie auf die Christologie zu reduzieren (S. 136). Tun wir das, so sollen wir lieber von der Herrschaft der modernen Philosophie als von der Herrschaft Christi sprechen.

Wenn weiter die Auferstehung nur ein theologischer Postulat der Erscheinungen des Auferstandenen ist, dann kann man nur schwer die Konsequenz

abweisen, daß die Gemeinde die eigentliche creatrix der Auferstehung und der Herrschaft Christi ist und daß auch Sokrates (trotz dem Verfasser auf S. 145ff.), Bach und Beethoven eine solche Auferstehung erlebt haben. Die Auferstehung betrifft gewiß auch uns, aber primär beruht sie auf dem, was sich zwischen dem Vater und dem Sohn abgespielt hat, nämlich auf der Rechtfertigung des Herrschaftsanspruchs Jesu. Wer dieses «primär» auf «sekundär» reduziert, der verläßt den Boden des Neuen Testaments, und das ist immer bedenklich.

Die Frage Dembowskis ist theologisch legitim, die Lösung aber scheint uns verhängnisvoll zu sein. Denn nicht die Vorstellungen der neutestamentlichen Umwelt, und ebensowenig die von Feuerbach, sollen bei der Herrschaft Christi maßgebend sein. Ist das nicht der Anfang einer Entwicklung, an deren Ende es hieße: *Etsi Christus non daretur?*

Ľudovít Fazekáš, Levice, ČSSR

BJØRN SANDVIK, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament.* = Abhandl. z. Theol. d. A. u. N.T., 58. Zürich, Zwingli-Verlag, 1970. 170 S. Fr. 19.–.

Mit großer Akribie geht diese Untersuchung der Stellung des Heiligen Abendmahles in der urchristlichen Gemeinde nach. Dabei wird vorausgesetzt und begründet, daß und inwiefern das Herrenmahl das Lebenszentrum der Gemeinde immer schon gewesen ist und ist. Es ist ein Novum in der westkirchlichen Tradition, daß der Ausgangspunkt der Untersuchungen die Liturgie ist. Liturgische Texte und Formeln werden angeführt und besprochen. So ist es zwingend, daß die Eucharistiegebete in breiter Weise zur Sprache kommen.

In einem ersten Teil widmet der Verfasser sich dem Maranatha-Ruf und geht seinem Vorkommen in den Auferstehungsmahlzeiten und in den Paulusbriefen sowie in der Offenbarung des Johannes nach. Er setzt das Maranatha in Beziehung zum Anathema und leitet davon ab den «Gerichtscharakter des Herrenmahles» bei Paulus und in den Sendschreiben (Apk. 2–3).

Im zweiten Teil der Abhandlung geht Sandvik dem Hosannaruf nach, untersucht seine Bedeutung in der Didache und im Neuen Testament und stellt dabei fest, daß Psalm 118 bereits in der urchristlichen Gemeinde als «Abendmahlstext» in Gebrauch ist.

Den breitesten Raum (2 Kapitel und über 90 Seiten) nimmt die Untersuchung über den Gebrauch des «Tempelbegriffes» ein. Ausgehend von Ps. 118, 22, wird ihm nachgegangen durch das ganze N.T. hindurch sowie in den Texten der apostolischen Väter, in Qumran und im Vorstellungskreis des Laubhüttenfestes. Dabei geht der Verfasser den Schwierigkeiten und Spannungen, die in dem Doppelgebrauch dieses Begriffes gegeben sind, nicht aus dem Wege.

Als Ziel gibt Sandvik in der Einleitung an, daß aus den liturgischen Texten eine Abendmahlstheologie zu konstruieren sei. Wohl gäbe es eine klare Tauflehre im N.T. Eine Abendmahlstheorie aber fehlt. Bedauerlich ist, daß er leider

mit keinem Wort auf Joh. 6 eingeht. Sehr überzeugend werden aber die Abendmahlsparänesen abgehandelt, an denen aufgezeigt wird, was von der Teilnahme ausschließt. Die Zusammengehörigkeit von Abendmahl und Tod Christi, von Abendmahl und Wiederkunftserwartung, von Abendmahl und Kirche, von irdischer Gemeinde und dem Heiligtum im Himmel werden aufgezeigt.

Bedenken müssen allerdings gegenüber dem Gebrauch und der Auswertung der Didache 9 und 10 angemeldet werden (S. 59). Hier scheinen mir die Bedenken Conzelmanns nicht entkräftet zu sein. Auch die Interpretationen der Tempeltexte erscheinen manchmal mehr von der Entdeckerfreude her geschehen zu sein, und der Gefahr der Überinterpretation ist man nicht entgangen.

Aber die gesamte Studie ist des Studierens und Nachdenkens wert. Hier scheinen mir Wege beschritten – manchmal sehr kühn –, die man weitergehen sollte und die im Ringen um das Verständnis des Abendmahles der Theologie neue Impulse geben können und in einer Zeit, da man meint der Vernunft allein trauen zu sollen, eine Dimension aufzeigt, die dem Lebenszentrum der Gemeinde neue Kraft verleihen kann. Darum legt man dieses Buch, das nicht leicht zu lesen ist, mit Dankbarkeit aus der Hand und wird es immer wieder in die Hand nehmen.

*Kurt Klein, Traunstein, Oberbayern*

NICOLE PEREMANS, *Erasme et Bucer d'après leur correspondance*. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 194. Paris, Les Belles Lettres, 1970. 162 pp. Fr. 20.–.

This competent monograph describes the origins and manifestations of the controversy, 1529/30, between Erasmus and the Strasbourg reformer, Bucer, in which the aging humanist unequivocally opposed the radical spirit of the Reformation in South Germany and Switzerland. The core of the study consists of a careful explication of Erasmus' 'Epistola contra pseudevangelicos' (Nov., 1529), Bucer's response, 'Epistola apologetica' (April/May, 1530), and Erasmus' 'Responsio ad Fratres Germaniae Inferiores' (August, 1530).

Throughout the book the author demonstrates her mastery of the relevant primary and secondary literature. Although the conclusions are not exceptional and are meant to be fair, her final judgment tends to support the view of many Protestant critics that Erasmus was prevented by egoism and other subjective obstacles from penetrating beneath the Reformation's turbulent surface to its pure evangelical depths.

*Charles H. O'Brien, Wittenberg University, Springfield, Ohio*

CORNELIS REEDIJK (ed.), *Actes du Congrès Erasme, Rotterdam, 27–29 octobre 1969*. Amsterdam, North-Holland Publ. Co., 1971. Hfl. 25.–.

Besides the program and other short items from the congress, this volume contains eleven scholarly articles by S. Dresden, F. Schalk, C. Thompson, O. Herding, L. Halkin, J. Margolin, K. Kumaniecki, M. Bataillon, R. Stup-

perich, R. Marcel, and C. Reedijk. Except for Stupperich's discussion of Erasmus' 'new theological orientation' in his *Ratio seu Methodus*, the essays and analyses of texts are mainly focused on Erasmus as an author rather than as a theologian. The uniformly high quality of these contributions reflects the excellence of the congress at which they were delivered, a model of its kind. *Charles H. O'Brien*, Wittenberg University, Springfield, Ohio

**NIELS THULSTRUP**, *Kierkegaards forhold til Hegel og til den spekulative idealisme indtil 1846*. Köbenhavn, Gyldendal, 1967. 354 S.

Was Niels Thulstrup, jetzt Professor an der Universität Kopenhagen, in dieser 1966 erörterten Doktorarbeit vorlegt, ist das Resultat einer langwierigen und gründlichen Beschäftigung mit dem Denken seines großen Landsmannes Søren Kierkegaard. In neun Kapiteln untersucht der Verfasser das Verhältnis Kierkegaards zu Hegel und zum spekulativen Idealismus. Er beginnt damit, den «Hegelianismus in Dänemark bis zum Sommer 1835 und Kierkegaards Verhältnis dazu» (Kap. 1) und «Kierkegaards möglicher Kontakt mit Hegel und der Hegelianismus vom Sommer 1835 bis zum November 1837» (Kap. 2) nachzuzeichnen. Die folgenden Kapitel behandeln «Die Periode November 1837 – September 1838» (Kap. 3), «Die Periode September 1838 bis zum 3. Juli 1840» (Kap. 4), «Der Begriff Ironie» (Kap. 5) und «Vom Begriff Ironie bis zum Entweder-Oder» (Kap. 6). Danach werden bearbeitet «Hegel in den Manuskripten Kierkegaards vom November 1842 bis zum Dezember 1845» (Kap. 7) und «Kierkegaards indirekte und direkte Auseinandersetzung mit Hegel in seiner literarischen Tätigkeit vom Entweder-Oder bis zur Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift» (Kap. 8), worauf dann im Schlußkapitel die Folgerungen gezogen werden (Kap. 9). Wie die Inhaltsübersicht zeigt, geht der Verfasser in seiner schrittweise durchgeführten Untersuchung chronologisch und analytisch vor. Sie umspannt den Zeitraum vom Sommer 1835, als der junge Student Kierkegaard zum ersten Mal eine «geistige Statusabrechnung» vornahm – bis zum Winter 1846, als er die Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift veröffentlichte, «einen Abschiedssalut der ganzen spekulativen, idealistischen Theologie und Philosophie, die soviel versprochen und so wenig gehalten hatte – von dem, was sich Kierkegaard von ihr erwartete» (S. 19f.).

Aus Thulstrups Untersuchung geht hervor, daß Kierkegaard seine entscheidende existentielle Problematik im Jahr 1835 formulierte – oder auf jeden Fall wenigstens skizzierte, bevor er sich in nennenswerter Weise in die Gedankenwelt Hegels und der Hegelianer hineinversetzte. Als er dann, während späterer Studentenjahre, auf den Hegelianismus stieß, weckte dieser bei Kierkegaard Hoffnungen. Er wurde jedoch alsbald enttäuscht und gab es auf, sich mit ihm zu beschäftigen – es sei denn, in der Absicht, ihn zu kritisieren. Hegel, so sagt der Verfasser, betrachtet er immer mehr als einen Wolf im Schafspelz, die Hegelianer dagegen schlechtweg als Schafherde (S. 22)! Thulstrup macht klar, daß Kierkegaard gründliche und korrekte Kenntnisse über die Punkte im Denken Hegels und seiner Schüler hatte, die Kierkegaard anzugreifen beabsichtigte, was er sonst von ihnen wußte, war nicht be-

sonders umfassend. Es versteht sich von selbst, daß der, der das Verhältnis zwischen Hegel, Kierkegaard und dem spekulativen Idealismus beschreiben will, im Blick auf alle drei über große Kenntnisse verfügen muß.

Thulstrup hat immer wieder Gelegenheit, zu zeigen, daß er diese Kenntnisse in reichem Maße besitzt. Seine Analyse der schriftstellerischen Tätigkeit Kierkegaards in den Jahren von 1835 bis 1846 – und das ist außerordentlich interessant – bekräftigt die Worte Hirschs, wonach Kierkegaard, noch ehe er ernsthaft Hegel zu lesen begann, sozusagen schon mit ihm fertig war und daß man das auch von anderen Denkern, z.B. Schelling (S.381), sagen könne. Von einer entscheidenden Abhängigkeit Kierkegaards von Hegel kann also nicht die Rede sein. Berücksichtigt man die Voraussetzungen, Ziele und Methoden der beiden Denker, dann läßt sich ihr Verhältnis zueinander nicht durch das Registrieren von Übereinstimmungs- und Differenzserien bestimmen. Statt dessen muß das Verhältnis als «ein Verhältnis zwischen total verschiedenen und unvereinbaren Gedankenwelten» beschrieben werden (S.333). Die Voraussetzung für diese Hauptthese der Abhandlung ist die innerhalb der ganzen Dissertation recht interessante Hegeldeutung des Verfassers. Nach Thulstrup ist für das Verständnis Hegels entscheidend dessen Erlebnis des – göttlichen – Universums, ein Erlebnis, das er in seinem Denken rational zum Ausdruck bringen will. Nun hat man im allgemeinen die Aufmerksamkeit gerichtet auf das Resultat der Nachrationalisierung, auf das durch eine spekulative Einstellung geprägte System. Gegen diese spekulierende Einstellung richtet sich Kierkegaard vor allem: eine solche Haltung kann der existierende Mensch nur einnehmen, wenn er die Bedingungen seiner Existenz total mißversteht.

Einleitend sagt der Verfasser, daß man, wenn man Bekanntschaft schließt mit «einem Teil jener zahlreichen Bücher, die – dem Titel nach zu schließen – einen Denker mit Namen Søren Kierkegaard behandeln», zur Annahme verleitet wird, es gäbe in Wirklichkeit nicht nur diesen einen «privatisierenden» Denker Søren Kierkegaard, sondern eine große Anzahl gleichen Namens (S.13). Hat man aber Thulstrups Buch gelesen, dann besteht kein Zweifel mehr an der Identität jenes «privatisierenden» Denkers. Allerdings hat Thulstrup nicht nur unsere Kenntnisse über die Gedankenwelt oder besser noch über Kierkegaards Entwicklung als existierender Denker vergrößert. Er bringt zugleich auch höchst interessante Gesichtspunkte über Kierkegaards Bedeutung für unsere theologische Situation heute. Das geschieht im letzten Kapitel, wo der Verfasser nach nun abgeschlossener Untersuchung zu den religionsphilosophischen Fragen zurückkehren kann, die er im Zusammenhang mit der Diskussion methodischer Probleme in der Einleitung der Arbeit skizziert hatte. Dort, wo der Verfasser die prinzipielle Bedeutung der Auseinandersetzung Kierkegaards mit dem spekulativen Idealismus zusammenfaßt, geht er infolgedessen ein auf «die Gültigkeit der Gedanken Kierkegaards» und «Kierkegaard in der Rolle des theologischen Richters». Die ganze Darstellung mündet aus in einer Behandlung der «Methoden der Theologen und Kierkegaards Position», wobei der dänische Denker drei theologisch-systematischen Haupttypen der Gegenwart konfrontiert wird. Der erste versucht, den Inhalt des christlichen Glaubens, eventuell im Anschluß an die Philosophie Kants und Schleiermachers, objektiv festzustellen (Aulén,

Nygren). Auch der zweite legt das Hauptgewicht auf das objektive Problem – ohne allerdings das subjektive zu vernachlässigen (Barth, de Quervain). Der dritte Haupttyp konzentriert sich auf – wenn auch nicht den ganzen, so doch auf – einen wichtigen Teil des subjektiven Problemkomplexes (Bultmann). Als Resultat der Konfrontation kommt heraus, daß das Denken Kierkegaards ein kritisches Licht auf die verschiedenen Ausformungen der zeitgenössischen systematischen Theologie wirft und daß dieses Licht «am schärfsten auf jene Gestaltung fällt, deren Repräsentanten oft von sich meinen, sie seien diejenigen, die in richtiger Weise seine Gedanken weiterführen» (S. 443).

Eine Aufgabe, die sich der Verfasser ganz natürlich nicht gestellt hat, die jedoch der Leser seines anregenden Buches für wichtig erachten könnte, wäre, das kritische Licht nun auf Kierkegaard selbst und hier auf seine Behandlung des Problemkomplexes objektiv-subjektiv zu richten. Setzt man Kierkegaard einer weiteren ideegeschichtlichen Perspektive aus als jener, die bis zum spekulativen Idealismus reicht, dann scheint seine geistige Physiognomie typisch pietistische Züge aufzuweisen. Das scheint der Vergleich zu bestätigen, den der Verfasser zwischen Kierkegaard und Barth zieht. Er schreibt, daß «gleichwie Kierkegaard fast überall die ‚Richtigkeit der Lehre‘, d. h. im großen und ganzen die Richtigkeit der ihm bekannten lutherisch-orthodoxen Dogmatik voraussetzte, so wie sie ihm nicht zuletzt aus Hases Darstellung im ‚Hutterus redivivus‘ bekannt war, so kann ein existierender Denker unserer Tage die Richtigkeit beispielsweise der Barthschen Dogmatik – soweit sie ausgearbeitet wurde, einschließlich ihrer anthropologischen Lehre – voraussetzen und sich im übrigen mit dem Problem des Subjektiven beschäftigen, ohne die Vollendung der Dogmatik abzuwarten» (S. 341f.). Was Kierkegaard und vor ihm der Pietismus übersehen zu haben scheinen, ist dies: daß nicht nur die Frage nach der Aneignung und Umsetzung der Lehre im Leben, sondern auch die Frage nach der Richtigkeit der Lehre, recht verstanden, eine existentielle Frage ist.

Benkt-Erik Benktson, Lund

HANS GERHARD FISCHER, *Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945. Ein Beitrag zum Problem der politischen Theologie.* = Historische Studien, 407. Lübeck & Hamburg, Matthiesen Verlag, 1970. DM 36.–.

Die aus einer 1961 geschriebenen Marburger Dissertation hervorgegangene Arbeit steht in der Reihe derjenigen Bücher, die sich kritisch mit dem Ergebnis der «unbewältigten deutschen Vergangenheit» in Kirche und Theologie auseinandersetzen. Es ist dem Verfasser zu danken, daß er in seiner materialreichen Untersuchung die kirchlich-theologische Gesellschaftspolitik der 50er Jahre hinsichtlich ihrer demokratischen Zielsetzungen zusammenfassend dargestellt hat (vgl. S. 27–63) und damit auch den gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Auftrag der Kirche zur Überprüfung seiner verschiedenen Positionen zwingt.

Der Verfasser sieht in seinem geschichtlichen Streifzug durch die damalige politische Theologie in der Bundesrepublik zwei Hauptströmungen am Werk: einen restaurativ-obrigkeitlichen Konservatismus, der von der lutherischen

Tradition herkommt (S. 98ff.), und den Geist der «dialektischen Theologie» der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, der die Erfahrung des deutschen Kirchenkampfes in die umstrittene Stuttgarter Schulderklärung vom Okt. 1945 einbrachte (S. 30ff.) und der unter dem Thema der «Königsherrschaft Christi» zu einer neuen demokratisch-freiheitlichen Betätigung des Christen in der Welt führen möchte.<sup>1</sup>

In seiner Interpretation der kirchlichen Gesellschaftspolitik seit 1945 weist Fischer nach, daß die vielversprechende «Stunde Null» zur Neugestaltung eines demokratischen Bewußtseins sehr bald durch das Wiedererstarken restaurativ-autoritärer Strömungen im deutschen Protestantismus versäumt wurde. Einen besonders kritischen Akzent legt hierbei der Verfasser auf den «Brief des Rates der EKiD an die Amerikanische Militärregierung von Deutschland vom 26. April 1946», der bereits den Rückfall in ein kirchlich-restauratives Staatsdenken erkennen läßt (S. 32–39). Hinter dieser neuen Restaurationstheologie stand nicht nur die nationale Tradition und die antidemokratische Staatsgesinnung des protestantischen Volkes (wie z. B. in der Weimarer Republik), sondern mehr noch die theologische Gesamtkonzeption eines lutherischen Geschichtspessimismus (S. 41ff.) und vor allem die staatsmetaphysische Praktizierung einer «Theologie der Ordnungen» und einer falsch interpretierten Zwei-Reiche-Lehre.

In einem größeren Hauptabschnitt (S. 89ff.) untersucht deshalb Fischer die dem «demokratischen Denken entgegenlaufenden Traditionstrände im deutschen Protestantismus» und die zahlreichen ordnungstheologischen Entwürfe in der evangelischen Sozialethik (P. Althaus, P. Brunner, F. Gogarten; dazu die «Notverordnung» bei H. Thielicke und die «Erhaltungsordnung» bei W. Künneth). Die antidemokratische «ideologische Verzerrung» dieser Ordnungstheologie setzte dort ein, wo die obrigkeitliche Staatsgewalt als «göttliche Stiftung» oder als «metaphysischer» Ordo verstanden wurde. Eine derartige Legitimation der bestehenden Machtverhältnisse führte nämlich erneut in die Verherrlichung der konservativ-autoritären Staatsform, die in den 50er Jahren «die weltanschauliche Basis vieler CDU-Mitglieder» war (S. 173, vgl. S. 64ff.), und lähmte gleichzeitig den demokratischen Aufbau des neuen Staatswesens (S. 118ff.). Dem antidemokratischen Konservatismus stellt der Verfasser die These entgegen, daß die Kirche damit nur diejenigen Kräfte stärkt, «die das Christentum als Hindernis für eine menschenwürdige Gestaltung des Daseins ansehen» (S. 144).

Es gibt jedoch – und das ist der hoffnungsvolle Ausblick dieser Arbeit – innerhalb der politischen Theologie genügend Gestaltungskräfte, die «das Erbe des Kirchenkampfes» zu einer demokratischen Gesellschaftsordnung hinführen wollen (vgl. S. 144ff. zu K. Barth, Fr. Delekat, H. Gollwitzer, A. Rich, H. D. Wendland, E. Wolf u. a.). In den kommenden 70er Jahren könnte somit, vor allem in der jungen Generation, der Ertrag des Kirchenkampfes (der so oft verdrängt worden ist) eine neue Alternative für ein freiheitlich-politisches Handeln der «Christengemeinde» in der «Bürgergemeinde»

---

<sup>1</sup> Vgl. zuletzt S. v. Kortzfleisch in *Ev. Verantwortung*, Mai-Ausgabe 1970, S. 1ff.

im Sinne eines demokratischen Staatsbewußtseins eröffnen.<sup>2</sup> Fischers Untersuchung bietet anhand seiner zeitkritischen Darstellung eine wertvolle Orientierungshilfe in der gegenwärtigen Diskussion um den politischen Auftrag der Kirche.

Wolfgang Tilgner, Lüdenscheid, Deutschland

VILMOS VAJTA, *Interkommunion – mit Rom?* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 106 S. Fr. 9.–.

Die Absicht, die der Lehrbeauftragte für ökumenische Fragen an der theologischen Fakultät Strasbourg mit dieser Schrift verfolgt, faßt er selber wie folgt zusammen: «Unser Schritt ist nicht 'revolutionär' im Sinne der Absage an gültige kirchliche Ordnungen. Er könnte aber 'revolutionär' wirken, wenn er neues Gebiet in der eucharistischen Erfahrung der getrennten Christenheit betreten würde. Der Ruf dieser Studie ist in diesem Sinne zu verstehen. Er will Spaltungen heilen, indem er die gegebenen Spaltungen ernst nimmt.»

Deshalb möchte Vajta zunächst mit dem vielschichtigen und darum verwirrenden Begriff «Interkommunion», der die ohnehin schwierige Diskussion zusätzlich belastet, aufräumen und schlägt vor, sich zunächst auf die Frage der gegenseitigen Zulassung zur Abendmahl- oder Eucharistiefeier zu beschränken. Ausgangspunkt ist ihm die These, daß Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft nach neutestamentlich-altkirchlichem Verständnis zusammengehören. Also kann Abendmahlsgemeinschaft von Gliedern getrennt lebender Kirchen richtigerweise nicht spontan-enthusiastisch vorweggenommen werden. Vielmehr gilt es, die Spannung, die darin besteht, daß sich Katholiken, Orthodoxe und Protestanten nach ihrem eigenen Selbstverständnis als in der *einen* wahren Kirche stehend bekennen, durchzustehen. «Interzelebration» verdeckt nach Ansicht des Verfassers die ekklesiologische Tatsache mangelnder Kirchengemeinschaft zugunsten eines Nebeneinanders, das grundsätzlich fehl am Platz ist und nicht verantwortet werden kann.

So bemüht sich Vajta in sorgfältiger Untersuchung einschlägiger Texte, den kirchlich-theologischen Voraussetzungen nachzugehen, die in der Kirche Roms und des Ostens wie in den Kirchen der Reformation schon jetzt – oder doch in Weiterverfolgung vorhandener, besonders nachkonziliärer Ansätze – gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl ermöglichen könnten. Weil das Fehlen des Weihsakramentes in den letzteren das größte Hindernis hiefür ist, konzentriert sich schließlich die Untersuchung auf die Frage, wie diesem Problem beizukommen ist.

Rein kirchenrechtlich gesehen, bleibt das Amtsproblem unlösbar. Soll aber das institutionelle Denken den Vorrang behalten? «Müßte hier nicht – fragt Vajta unter Berufung auf Klaus Denner und Hans Küng – die Institution von der Geisteswirklichkeit her neu durchdacht werden?... Es müßte vermutlich aus dem neutestamentlichen Befund eine charismatische Struktur der

---

<sup>2</sup> Ähnlich K. Scholder in: Kirche und Nationalsozialismus. Tutzinger Hefte (1969), S. 270ff.; dazu auch R.-P. Callies, Kirche und Demokratie (1966).

Kirche neu erhoben werden, damit das Institutionelle in den Dienst des Charismatischen gestellt werden kann und nicht das letztere ausschließt.»

Also heißt die Lösung: Neuentdeckung der gemeinsamen Sendungsfunktion der Konfessionen durch vermehrte ökumenische Erfahrung, wie sie schon mancherorts bei besonderen Zusammenkünften und in besonderen Gruppen (Mischehen) ohne geistlichen Substanzverlust erlebt wird. Vajtas Schrift bezieht sich immer wieder auf drei Modellfälle von 1968, wie sie sich – verschieden genug – in Lausanne, Uppsala und Meddelin (Columbien) ereignet haben. Da sich Hoffnungen, Forderungen und Vorstöße in Richtung auf «Interkommunion» von verschiedensten Seiten mehren, gewinnt Vajtas Arbeit noch an Aktualität, zumal sie bei aller Sorgfalt theologischer Erörterung in den Appell ausmündet: «Dort, wo die Frage nach eucharistischer Gemeinschaft echt erklingt, dürften die Kirchenleitungen primär ihr seelsorgerliches Amt als entscheidend betrachten und ihre formellen Bedenken fallen lassen. Die Frage der Abendmahlsgemeinschaft muß aus der Sackgasse herauskommen, in der sie stecken geblieben ist!»

Garfield Alder, Luzern

KLAUS-MARTIN BECKMANN (Hrsg.), *Rasse, Kirche und Humanum. Ein Beitrag zur Friedensforschung.* = Veröffentlichungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirchen in Deutschland, 1. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1969. 372 S. DM 24.–.

Die in diesem Band vorliegenden Beiträge sind das Ergebnis eines Studienauftrages, den die Evangelische Kirche im Rheinland, angeregt durch die u. a. in Südwestafrika tätige Rheinische Mission, ihrem sozialwissenschaftlichen Institut erteilte. Die meisten von ihnen sind Originalbeiträge; dazu wurden ein Vortrag des katholischen Erzbischofs von Durban, Hurley, Auszüge aus einer Rede des ermordeten südafrikanischen Ministerpräsidenten Verwoerd von 1963 und der Nachdruck eines Aufsatzes von T. Parsons, aufgenommen.

In drei Teile gliedert sich das Buch. Während im 1. Teil («Rasse» und soziales Vorurteil) vorwiegend soziologische und biologische Aspekte angesprochen werden (u. a. von A. Silbermann und W. Teschner), bringt der 2. Teil «Beispiele aus der Welt von heute», nämlich aus Nordamerika (D. Ritschl), Südafrika (H. Verwoerd, S. Groth und P. Beyerhaus), Indien (J. B. Sperling) und Brasilien (H. Strauß). Im 3. Teil («Rasse» und Christentum) behandeln u. a. H. Stegemann «‘Rasse’ und Volk in biblischer Sicht» und G. Menzel den «Anteil der Mission an der Entwicklung der Rassenfrage» (vor allem in Südafrika).

Zu J. B. Sperlings Beitrag sei bemerkt, daß neben seiner Kritik an der christlichen Einstellung gegenüber den rassistisch-sozialen Problemen Indiens auch auf die positive Arbeit des Christlichen Instituts für das Studium von Religion und Gesellschaft in Bangalore hätte hingewiesen werden sollen.

Im Mittelpunkt der Untersuchungen steht der «weiße» Rassismus. Zwei Themenkreise treten in den Vordergrund: die Apartheid Südafrikas und der Antisemitismus in Deutschland. Zum 1. ist besonders der Aufsatz von

S. Groth sehr instruktiv, der das Verhältnis der reformierten Kirchen zu den schwarzen Afrikanern seit dem «Großen Treck» bis hin zu den Anfang 1969 vorliegenden Spannungen zur Ökumene darlegt. P. Beyerhaus untersucht Alternativen zur gegenwärtigen Apartheidspolitik und lenkt damit den Blick auf die praktischen Probleme einer zukünftigen Gestaltung Südafrikas. Zur Geschichte des Antisemitismus sei vor allem auf die umfangreichen Ausführungen W. Tilgners verwiesen, der die Entwicklung von den völkisch-nationalen und christlich-konservativen Anfängen im 19. Jahrhundert bis zum antijüdischen Rassismus der nationalsozialistischen Aera nachzeichnet. Der Bemerkung K.-M. Beckmanns in seinem Artikel über die Rassenfrage in der ökumenischen Diskussion: «Die Bekennende Kirche ging aus dem Protest gegen die Anfänge der Judenverfolgung in Deutschland... hervor» (S. 351), stehen Tilgners Darlegung S. 321f. und die hier zitierte Bemerkung Barth's zu Bethges Buch von 1967 über Bonhoeffer gegenüber, daß nämlich Bonhoeffer 1933ff. als erster die Judenfrage zentral und energisch ins Auge gefaßt habe und, da das sonst kaum geschah, wahrscheinlich «weder in Barmen noch nachher in Dahlem (hat) dabei sein mögen» (S. 313, Anm. 168).

Es ist bedauerlich, daß in einem Band wie dem vorliegenden der ebenfalls noch auf europäischem Nährboden entstandene Rassismus gegen die arabischen «gojim» unerwähnt bleibt. Er geht auf die alttestamentliche Unterscheidung von 'am und goj zurück, die von den säkularisierten, politisch rechts orientierten Gruppen des Zionismus jedoch aus ihrem theologischen Zusammenhang gelöst wurden (zu dieser Gefahr vgl. H. Stegemann S. 236). Bereits in den zwanziger Jahren hatte Martin Buber diesen Rassismus als dem europäischen Antisemitismus geistesverwandt erkannt und verurteilt. Heute spielt er jedoch keine unbedeutende Rolle im israelischen Selbstbewußtsein. Eine vorurteilslose Untersuchung dieses Phänomens ist dringend erforderlich, gerade im Rahmen eines «Beitrages zur Friedensforschung»; das Trauma der Vergangenheit rechtfertigt nicht Blindheit gegenüber der Gegenwart.

Von diesem Mangel abgesehen, bietet das Buch eine umfassende Materialsammlung, die es erleichtern kann, dem raschen Wandel auf der Szenerie der rassischen Auseinandersetzungen mit Verständnis zu folgen und zu einem vor dem christlichen Gewissen vertretbaren Urteil zu kommen.

Olaf Schumann, Djakarta

ERNST BENZ, *Der Heilige Geist in Amerika*. Düsseldorf-Köln, Eugen Dietrichs Verlag, 1970, 231 S. DM 24.-.

Das vorliegende Buch ist aus einer persönlichen Begegnung des Verfassers mit dem Christentum pfingstlichen Charakters in Florida und Puerto Rico hervorgegangen. Die Erlebnisse werden indessen nicht im Sinne einer Abhandlung über die Pfingstbewegung verarbeitet, sondern in aufmerksamer, anschaulicher und lebendiger Weise als solche weitergegeben: «Pfingstgottesdienste in Tallahassee» (Kap. II), «Eine Negergemeinde in Tallahassee» (Kap. IV), «Heilung durch den Geist in der Episcopal Church» (Kap. V) u. a. Ernst Benz läßt den Leser auf diese Weise sogar bis zu einem gewissen Grad engagiert an den verschiedenen Gottesdiensten teilnehmen. Darin liegt zweifellos der Wert des Buches neben den immer zahlreicher werdenden

Büchern und Schriften zur Pfingstbewegung, zur Zungenrede und zu den Geistesgaben.

Auf S. 98 seines Buches kommt der Verfasser auf die Geschichtsschau des pfingstlerischen Heilungsevangelisten A. A. Allen zu sprechen. Dieser sieht die Geschichte der Kirchen als die Geschichte eines Erlöschens der ursprünglichen Freude des Heiligen Geistes. E. Benz übernimmt diese Sicht nicht. Er lässt aber den Leser doch sein mitgehendes Interesse an den pfingstlichen Erscheinungen, die ihm in Deutschland so gut wie unbekannt blieben (S. 9, 12), spüren. Dadurch ist die Darstellung frei von jeder besserwissenden Enge, aber doch begleitet von durchleuchtender Kritik. Zu dieser verständnisvollen Würdigung tragen bestimmt auch die Einsichten bei, die sich E. Benz in seinem großen Werk, «Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt» (1969), erarbeitet hat. Die Grenzen, die gezogen werden müssen, werden deutlich sichtbar, so die Verfälschung des Heiligen Geistes in die (Christliche) Wissenschaft durch Mary Baker Eddy (VII, Heilung durch Christian Science) und die pseudoreligiöse Interpretation des LSD-Rausches (IX, LSD oder das «chemische Pfingsten»).

Der Verfasser bedenkt die pfingstlich enthusiastischen Erscheinungen hier und dort, besonders auch im letzten Kapitel (X, Über den Vorzug und Nachteil der Pfingstbewegung) auf dem Hintergrund unseres eigenen protestantisch, kirchlichen Lebens. Von daher ist die gut verständliche Lektüre nicht nur für den kirchenkundlich interessierten Leser, sondern ebenso für den Theologen im Kirchendienst und jeden am Leben der Kirche beteiligten recht anregend.

Oswald Eggenberger, Mönchaltorf

FRANZ XAVER ARNOLD, KARL RAHNER, VICTOR SCHURR, LEONHARD M. WEBER und Mitarbeiter, *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Bd. 1; 2, 1–2; 3; 4. Freiburg, Herder, 1964–69. 448; 343 + 425; 677; 759 S. – Bd. 2, 1–2, zweite Aufl. 1971. 343 + 426 S.

Es braucht Mut, in einer Zeit, in der auch in der katholischen Kirche vieles im Fluß ist und zahlreiche Fragen kontrovers beantwortet werden, ein fünfbandiges Handbuch der Pastoraltheologie herauszugeben. Die Interpretation der Konzilsdekrete, auf die sich das Handbuch oft beruft, ist ja ebenfalls umstritten. Für die 69 Mitarbeiter des Werkes war offenbar die milde Reformtheologie von K. Rahner eine gemeinsame Grundlage. Sie erlaubt für die Fülle von Themen, die in dieser Disziplin erörtert werden, eine durch ihre Geschlossenheit eindrückliche Architektonik.

*Band I* gibt Auskunft über die Geschichte der Pastoraltheologie, die seit 1777 zum ersten Mal als selbständiges Lehrfach an einer Hochschule betrieben wird, noch im 19. Jahrhundert aber vielfach bloß Regelsammlung für die Praxis war und für die erst im Zusammenhang mit der kirchlichen Erneuerung in unserem Jahrhundert bemerkenswerte Neuentwürfe vorgelegt wurden. Heute tendiert die Pastoraltheologie danach, praktische Theologie zu sein. Es geht ihr darum «das Wirken, die Wirkformen, die Selbsterbauung der einen und ganzen Kirche und nicht nur die Tätigkeit des einzelnen „pastor“

darzustellen». Ihr Ziel ist die Planung des Vollzugs der Kirche für die Gegenwart und die Zukunft, oder nach der Definition von K. Rahner: «Sie behandelt den je aktuellen Selbstvollzug der Kirche, wie dieser und soweit dieser in einer wissenschaftlichen Reflexion im voraus zu ihm selbst aus dem Wesen der Kirche und aus der theologischen Analyse der Gegenwartssituation heraus erkannt werden kann als geschehender (kritisch) und geschehen sollender (normativ).»

Kriterien für diese Reflexion bezieht sie aus der Erkenntnis des bleibenden Wesens der Kirche. Das ist eine Aufgabe der Dogmatik. Grundlegend ist darum die Ekklesiologie, die K. Rahner dem Werk voranstellt. Er handelt von der Kirche als der Präsenz der Wahrheit und der Liebe Gottes, beschreibt sie als Mysterium, als Ursakrament, als Realsymbol und als das Volk der Getauften, die in der Gemeinschaft mit den durch Christus legitimierten Hirten (Hierarchie) verharren. Subjekt der heilsvermittelnden Tätigkeit ist die ganze Kirche, aber in Verschiedenheit der Funktionen ihrer Glieder. Neben dem Amt hat das freie Charisma Raum. Das Amt gliedert sich seinerseits in verschiedene Ämter, über die sich Rahner im einzelnen äußert. So findet man in diesem Lehrbuch der praktischen Theologie, was den evangelischen Leser verwundern mag, eine ausgeführte Lehre über das Papsttum und die Kurie. Es wird sogar – recht mild – von möglichen Überschreitungen der Kompetenzen des Papstes und von einem schlechten Gebrauch der päpstlichen Vollmacht geredet. «Wenn praktische Theologie den ganzen Selbstvollzug der Kirche betrachtet und der Papst der höchste Träger des Amtes ist, das für diesen Selbstvollzug unerlässlich ist, und wenn seine Lehrvollmacht zu seinen wesentlichen Vollmachten gehört, dann ist sachlich dieses Problem eine Frage der praktischen Theologie.»

Als Grundfunktionen der Kirche werden erläutert die Verkündigung des Wortes in Mission, Gemeinde und Unterricht, die Feier der Eucharistie und der andern Sakramente, die Disziplin, der christliche Lebensvollzug und die Caritas.

N. Greinacher bringt die soziologischen Aspekte der Kirche zur Sprache. Die Relativierungen, die von seiner Sicht aus zu erwarten wären, sind katholisch domestiziert. Immerhin bietet er z.B. zum Verhältnis des Klerus zu den Laien aus der Vergangenheit einiges, was zur kirchenkritischen Funktion der Soziologie gehört.

*Band II/1* bietet Überlegungen zur Anthropologie, die der Selbstvollzug der Kirche zu beachten hat, und zur Geschlechtlichkeit des Menschen. Diese wird gut barthianisch in Analogie zum Wesen Gottes gesehen. («Weil Gott nicht einsam ist, ist auch der Mensch nicht einsam. Er ist auch und gerade in seiner Leiblichkeit nicht einsam. In Gottes eigenem Wesen findet ein Gegenüber statt...») Dann werden formale Grundstrukturen der Heilsvermittlung behandelt, verschiedene Frömmigkeitstypen werden skizziert, und das in der Theologie kaum beachtete Problem Elite–Masse wird aufgegriffen. Es folgen grundsätzliche Erwägungen zum Thema Kerygma und Dogma, in denen vor einer Geringschätzung des Dogmas gewarnt wird. Bedeutsam scheint mir das Kapitel über die Differenz zwischen der gelebten Moral und den von der Kirche gelehrteten Moralgesetzen, ein Problem, das die Ethiker vielfach über-

sehen. Eine breite Gegenwartsanalyse bemüht sich, dem Leser Verständnis für die Struktur der industriellen Gesellschaft zu vermitteln. Hier werden der Säkularisierungsprozeß und die Frage nach der theologischen Deutung der heutigen Tendenzen diskutiert. K. Rahner sagt wieder einmal das nahe Ende der Volkskirche und ihre Entwicklung zu einer «Gemeindekirche» voraus, deren Mitgliedschaft auf Freiwilligkeit beruht und die theologisch und in ihrer Praxis den Pluralismus in beschränktem Ausmaß anerkennt. Originell und kühn ist der Beitrag des Tiefenpsychologen A. Görres über die Pathologie des katholischen Christentums. Als scharfer Diagnostiker deckt er auf Grund von demographischem Material und Beobachtungen aus dem ärztlichen Sprechzimmer «katholizistische Fehlhaltungen» auf, u.a. auf dem Gebiet der Gewissensbildung und der Sexualmoral. Er hält z.B. den Vorwurf, die katholische Frömmigkeit bewirke einen gewissen Spontaneitätsverlust und eine Intelligenzhemmung, teilweise für berechtigt, weil die allzu konsequente Erziehung zur Bravheit den Wissensdrang und den Freimut des Kindes lähme. Es wäre zu wünschen, daß ein ebenso engagierter und psychologisch versierter Kritiker eine Arbeit über die etwas anders gelagerten «protestantistischen Fehlentwicklungen» schreibe!

*Band II/2* enfaltet zunächst eine globale Strategie für den Selbstvollzug der Kirche, behandelt Probleme der Zentralisation und der heute nötigen Dezentralisation und legt den Missionsauftrag der Kirche in unserer Zeit dar. Dabei wird der dialogische Charakter der Mission gefordert. Die «Theologie des anonymen Christentums» in den zu missionierenden Völkern muß ausgebaut werden! Ein Kapitel behandelt das Verhältnis zu andern christlichen Konfessionen und empfiehlt die Anerkennung der in einer evangelischen Kirche gespendeten Taufe und eine bescheidene Revision des Mischehenrechts. Sakramentsgemeinschaft ohne Anerkennung der apostolischen Sukzession durch die Protestanten wird hingegen abgelehnt. Ausführlich beschäftigt sich der Band mit den heute herrschenden Ideologien (lehrreicher Exkurs über die Geschichte des Ideologiebegriffs) und mit dem Problem der Ideologiekritik. Der Verfasser bringt viel Verständnis auf für die Gründe, die das Christentum ideologieverdächtig gemacht haben, geht aber eindeutig von der Voraussetzung aus, daß das Christentum selbst keine Ideologie ist. Das Thema «Grundstrukturen im heutigen Verhältnis der Kirche zur Welt» gibt K. Rahner Gelegenheit zu einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt auf Grund seiner Sicht der Einheit der Schöpfungs- und der Erlösungswirklichkeit. «Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern *durch* das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Weltsituation.» Diese Erkenntnis wird dann in einer Reihe von Artikeln auf das Verhältnis der Kirche zu den verschiedenen Bereichen der Kultur (Wissenschaft, Kunst, Massenmedien, Freizeit, soziale Dynamik, Politik, Staat) übertragen. Hier wäre auf manche interessante Einzelheit hinzuweisen, z. B. auf die entschiedene Problematierung der «christlichen» Parteien.

In *Band III* wendet sich F. Klostermann den Strukturen zu, in denen sich die Kirche entfaltet: Bistum, Pfarrgemeinde und funktionale Gemeinde. Sie werden dem Oberbegriff Gemeinde zugeordnet. Mit Berufung auf das Neue Testament, in welchem das Heil immer in der Ekklesia vermittelt und weitergegeben wird, versteht Klostermann die Weltkirche als Gesamtgemeinde und das Bistum als die Gemeinde, die sich um einen Bischof versammelt, mit ihm das Wort hört und das Sakrament empfängt. Eingehend behandelt N. Greinacher Organisation und Planung der diözesanen Aktivitäten und postuliert dabei eine stärkere Demokratisierung. Auch die Pfarrgemeinde ist nicht bloß Verwaltungsbezirk, sondern in ihr wird die Gesamtgemeinde am selben Wohnort Ereignis. Daraus ergeben sich Kriterien für Struktur und Lebensfunktionen der Pfarrei. Weil auch für den heutigen Menschen, trotz der soziokulturellen Veränderungen seines Daseins, sein primärer Kontakt mit einer Familie lebenswichtig ist, behält die Pfarrei für ihn Bedeutung. Sie ist «die christlich-kirchliche Form des primären menschlichen Daseins überhaupt, das seinen Schwerpunkt in der (wesentlich georteten) familiären Beziehung... hat.» Interessant ist, daß A. Müller für die Rollengestalt des Pfarrers gegenüber seiner Gemeinde nicht die eines «Hauptmanns», eines «Führers» oder auch eines «Hirten» im alten Vollsinn des Wortes empfiehlt. «Den heutigen theologischen und soziologischen Konzeptionen wird es wohl am meisten entsprechen, wenn sich der Pfarrer als ‚dienender‘, mit allen andern Gläubigen solidarisch verbundener Bruder versteht.» Dies gilt trotz seiner juristisch festgelegten Leitungsaufgabe in der Gemeinde. Für die verschiedenen Tätigkeiten des Pfarrers, von der Sakramentsverwaltung über die Wortverkündigung bis zur Einzelseelsorge werden Anweisungen gegeben.

Zum Thema Pfarrei gehören deren Einrichtungen und Gebäude (es werden Grundprinzipien für den Kirchenbau aufgestellt und Bemerkungen zum Pfarrhaus gemacht). Auch die Rolle des Laien in der Pfarrgemeinde wird gründlich erörtert.

Ein Monopolanspruch der territorialen Pfarrei als einziger Organisationsform der Seelsorge ist abzulehnen. Neben ihr existieren, wenn auch nicht ganz gleichberechtigt, die funktionalen Gemeinden, deren Glieder durch dieselbe gesellschaftliche Funktion miteinander verbunden sind. Als Beispiele werden behandelt die Studenten-, die Krankenhaus-, die Militär-, und die Ausländerseelsorge.

Das ekklesiozentrische Grundprinzip des Handbuchs kommt darin zum Ausdruck, daß bei der Darstellung des Vollzugs der Kirche unter dem Oberbegriff «Eingliederung des einzelnen in die Kirche» sowohl die Lehre von der Taufe und der Firmung wie auch der Kinder- und der Erwachsenenkatechumenat behandelt werden. Für die kirchlichen Bemühungen um die Kinder sind die eucharistische Erziehung und die Hinführung des Jugendlichen zum Bußsakrament maßgebliche Gesichtspunkte. Die in der ökumenischen Diskussion aufgetauchte Idee, daß die Verkirchlichung der Welt kein erstrebenswertes Ziel ist, hat hier keinen Platz. Von den in diesem Zusammenhang behandelten Themen seien erwähnt der Artikel über Jugendseelsorge (im protestantischen Sprachgebrauch = kirchliche Jugendarbeit im engeren Sinn) mit einem erstaunlichen Verständnis für die Weltlichkeit der heutigen

Jugend und das Kapitel über die Sorge um Priester- und Ordensberufe mit der Aufforderung zur systematischen Werbung – ein Thema, das in der protestantischen Religionspädagogik nirgends berührt wird.

Daß die Verfasser aber weit davon entfernt sind, eine infantile Abhängigkeit der Gläubigen von der Kirche zu erstreben, zeigen die Abschnitte über die Bildung und Erziehung der Christen zur Mündigkeit und die Sorge der Kirche für das Leben des Glaubens heute. Hier findet man u. a. eine Anleitung zum seelsorgerlichen Gespräch, die weitgehend den Auffassungen von A. Rensch auf evangelischer Seite folgt und eine (nicht ganz dazu passende) Auseinandersetzung mit dem Pastoral Counseling mit einer positiven Würdigung der nicht-direktiven Methode.

*Band IV*, dessen Erscheinen F. X. Arnold nicht mehr erlebt hat, setzt die Darlegungen über den Vollzug der Kirche mit einer auch für den evangelischen Leser überaus lesenswerten Ehelehre von F. Böckle fort. Der Verfasser setzt sich differenziert, aber eindeutig ablehnend mit der Enzyklika «Humanae vitae» auseinander. Ein Kapitel befaßt sich mit den Themen Umkehr, Sünde, Bußsakrament. Die Krankenölung und die Überlegungen zu einer neuen Deutung dieses Sakraments führen zur Frage nach dem Verständnis der Krankheit, der Kranken und der Sterbenden in der Kirche und der seelsorgerlichen Hilfe für besondere Formen des Krankseins. Hier fällt z. B. – im Unterschied zu einigen evangelischen Publikationen aus der letzten Zeit – auf, mit welcher Einfühlung die Schwierigkeiten von neigungshomosexuellen Menschen behandelt werden. Ein Paragraph zeigt, welche Arbeitsteilung zwischen Psychotherapie und Seelsorge vorgenommen werden muß und wie Zusammenarbeit zwischen ihnen möglich ist. Das Kapitel über die Naturstände gibt Anlaß zur Revision mancher Clichés über Mann und Frau, wie sie vielfach noch in der Theologie umlaufen. (Wir wissen heute, «daß vieles von dem, was zur „Natur“ des Mannes und der Frau zu gehören schien, in Wahrheit aus der Geschichte der Gesellschaft, in der wir leben, zu verstehen ist, aus der „Rolle“, die dem Mann und der Frau zugewiesen wurden, auch aus Ideologien mancherlei Herkunft».)

Von den übrigen Themen dieses reichhaltigen Bandes seien genannt: eine Ethik des Berufs und der Freizeit im Zusammenhang mit Problemen des Alltagslebens, eine soziologische und eine theologische Besinnung über den Priesterstand und Überlegungen zur Ausbildung, zur Weiterbildung der Priester und zur Seelsorge an ihnen.

Dass dieses monumentale Lehrbuch, dessen Inhalt hier nur skizzenhaft wiedergeben werden konnte, für die katholische Theologie höchst bedeutsam ist, sieht man daraus, daß es bereits in fünf andern Sprachen erscheint und daß Band II schon in zweiter, durchgesehener Auflage vorliegt. Manche Paragraphen stellen auch dem evangelischen Praktologen fruchtbare Fragen und regen ihn zum Weiterdenken an. Vieles daran ist freilich so sehr von der dem Werke zugrunde liegenden Dogmatik bestimmt, daß Leser mit einem andern Kirchen- und Weltverständnis wenig damit anfangen können. Und gerade in diesem Lehrstück sind die Differenzen zwischen katholischen und evangelischen Auffassungen immer noch oder wieder neu beträchtlich.

Walter Neidhart, Basel

ARTHUR RICH, *Aufrisse. Vorarbeiten zum sozialethischen Denken*. Veröffentl. des Inst. für Sozialethik an der Univ. Zürich, 4. Zürich, Zwingli-Verlag, 1970. 247 S. Fr. 28.–.

Dieser Band enthält Aufsätze von A. Rich und wurde dem Verfasser zu seinem 60. Geburtstag von seinen Mitarbeitern am Institut für Sozialarbeit gewidmet. Er gibt einen Überblick seiner wichtigsten Studien, die in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Sie fangen mit einem Geburtstagsgruß für Leonhard Ragaz zu seinem 70. Geburtstag an (1938). Es folgt ein ausführlicher Aufsatz über «Das Judenproblem», leider gänzlich in der traditionellen Auffassung verwurzelt, daß die Juden in der Verwerfung Jesu Christi das Geheimnis Israels nicht verstanden hätten: «Sie vertrauten weiterhin auf ihre edele Abstammung, von Abraham, auf ihr frommes Wesen und auf ihre bewunderswerte Gesetzestreue» (S. 30). So sehr Rich gegen den Antisemitismus kämpft, so bedauerlich ist doch das totale Vorbeigehen am Gehalt der jüdischen Religion und die Zurschaustellung der Juden als Warnung für uns selbst, nur nicht Feinde des Evangeliums zu sein, wie sie selbst es sind. Der Aufsatz ist von 1943, wir könnten uns denken, daß Rich sich inzwischen aus dem primitiven Dogmatismus gelöst hat, der aus diesen Zeilen spricht. Die nun folgenden Aufsätze drehen sich hauptsächlich um einige zentrale Gestalten, mit denen er sich in den fünfziger Jahren auseinandergesetzt hat: Pascal, Marx, Berdajew und Zwingli. Beim Zürcher Reformator wird im einzelnen nach den Einflüssen Luthers und besonders des Erasmus gefragt. Bei Berdajew interessieren Rich die Beziehungen zu dessen Christologie und seinem unwestlichen, schöpferischen Freiheitsbegriff. Von besonderer Aktualität sind die Gedanken über Macht und Recht bei Pascal, dem Rich seine Dissertation über dessen Anthropologie widmete. Marx kommt in verschiedenen Beiträgen zur Geltung: die kryptoreligiösen Motive in seinen Frühschriften, die Frage der Selbstentfremdung in der Industrie, die marxistische Zukunftshoffnung, verglichen mit der christlichen. So enthält dieser Jubiläumsband viele auch noch für die heutige Zeit wertvolle Gedanken, sie sind in der ruhig-überlegten, klarformulierten Art gefaßt, die wir bei unserem Kollegen Rich kennen und bewundern.

Hendrik van Oyen, Basel

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 23, 4 (1971): H.-R. Weber, The Bible in Today's Ecumenical Movement (335–46); R. Pesch, The Markan Version of the Healing of the Gerasene Demoniac (347–76); J. Starobinski, An Essay in Literary Analysis. Mark. 5:1–20 (377–97). *Evangelisches Missions Magazin* 115, 4 (1971): J. Rossel, Theologische Besinnung über Revolution und Mission (150–165). K. van der Horst, Die Rolle des weißen Mannes in der