

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 29 (1973)
Heft: 1

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: 24.02.2026

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

Weil dem aber so ist, haben die Ärzte auch eine Aufgabe an den Seelsorgern; sie haben sie immer gehabt, sie haben sie heute mehr als je. Denn die Theologen sind heute in der Gefahr, das geringzuachten, wozu sie da sind; Zeugnis zu geben von der Wirklichkeit Gottes und sein Wort zu verkünden. Sie stehen in der Gefahr, sich überall da zu engagieren, wo nicht ihr Auftrag liegt. Die Versuchung dazu ist sehr verständlich; sie kommt aus der Befürchtung, daß die Kirche an der Zeit vorbeilebt, sie als die ewig gestrige dastehen könnte, und man möchte schließlich auch den Finger am Puls der Zeit haben. Mit alledem kommt die Kirche im besten Fall mit hängender Zunge abends da an, wo die Welt morgens aufgebrochen ist; das heißt aber, sie kommt nirgends mehr an. Da haben die Ärzte die Seelsorger zurechtzuweisen und sie daran zu erinnern, was ihr Amt und Auftrag ist, und was um dieses Auftrages willen die Ärzte von den Seelsorgern erwarten. Sie haben dabei Entscheidendes zu sagen, denn sie stehen dem Leidenden, dem in Krankheit Leidenden wenigstens, doch näher, und es hat Gewicht, wenn sie sagen, was der Leidende und was die Welt vom Seelsorger erwartet.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

Rezensionen

RENÉ LABAT, ANDRÉ CAQUOT, MAURICE SZNYCER & MAURICE VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites présentés et traduits.* (Le trésor spirituel de l'humanité.) Paris, Fayard-Denoël, 1970. 583 S.

Wenn man nach Literatur gefragt wird, die, einem Studenten vielleicht, dazu helfen soll, sich in die religiöse Vorstellungswelt des Vorderen Orients einzuarbeiten, ist man gewöhnlich in einiger Verlegenheit. Man verweist dann wohl auf Religionsgeschichten des Vorderen Orients, etwa im Handbuch der Orientalistik. Sie bieten, durchaus in lebendiger, verständlicher Weise so etwas wie ein Skelett der Vorstellungen, wobei Religion und Glaubenswelt des fremden Volkes leicht etwas Statisches wird. Oder aber, man erinnert an Textsammlungen, voran an Großmanns Texte und Bilder, oder an Pritchards *Ancient Near Eastern Texts*. Diese verdienstvollen Sammlungen sind dadurch charakterisiert, daß sie ihre Auswahl aus der ganzen Breite der Literatur des Alten Orients treffen und daß ihr Zielpunkt das Alte Testament ist, für dessen Verständnis sie Hilfsmittel sein wollen. Sie bieten gewiß auch eine große Zahl von religiösen Texten, die aber entsprechend der Zielsetzung der Auswahl nicht aus sich heraus systematisch gegliedert und aufgeschlüsselt sein können, und bei denen auch geschickte Anordnung und Aufteilung nie den Eindruck verwirrender Fülle ganz zu nehmen vermag. War es im ersten Fall zu viel Skelett, so ist es hier zu viel Fleisch. In diese Lücke tritt nun in glücklicher Weise die neue Auswahl, die unter dem Titel «Les Religions du Proche-Orient asiatique» in der von Jean Chevalier besorgten Sammlung «Le Trésor Spirituel de l'Humanité» erschienen ist. Da es die Absicht ist,

einen in sich geschlossenen, durch Geschichte und geographische Voraussetzungen bestimmten Kulturraum zur Darstellung zu bringen, beschränkt das Buch sich auf babylonische, ugaritische und hethitische Texte und scheidet die ägyptische Welt aus. Wenn auch das Alte Testament nicht explizit im Blickpunkt steht, wird die Relevanz, die die Sache auch für das Alte Testament hat, nicht in Frage gestellt, werden vielmehr dazu maßvoll besonnene Überlegungen angestellt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der erste Teil, «Les grands textes de la pensée Babylonienne», dargeboten von René Labat, den breitesten Raum einnimmt. Es gelingt Labat, ein lebendiges Bild der geistig religiösen Bewegtheit zu zeichnen. Das wird durch eine doch recht breite Auswahl der Texte erreicht, die wenn auch nicht in allen Fällen vollständig, so doch in allem wiedergegeben werden, was für das Verständnis wesentlich ist; dazu kommt die Darbietung der Texte unter bestimmten übergeordneten Gesichtspunkten und Fragestellungen (z.B. Les origines et la gloire du créateur; rivalité pour la toute-puissance usw.); und als drittes sind die sorgfältigen und guten Einleitungen im ganzen eines Komplexes wie zu seinen einzelnen Abschnitten zu nennen. Sie geben ebenso über die Geschichte und Wirkung der Texte Auskunft, wie sie die Fragen einsichtig machen, die hinter ihnen stehen. So kann das Bild einer lebendigen geistigen Bewegung vermittelt werden.

Der zweite Teil: «Les Textes Ougaritiques» (André Caquot et Maurice Sznycer) beginnt ebenfalls mit einer generellen Einleitung in alle Fragen, die sich mit Ugarit verbinden (Entdeckung, Entzifferung Schrift, ebenso aber auch religiöse Probleme, Beziehung zum Alten Testament). Das wiederholt sich mit spezieller Abzweckung vor den einzelnen Komplexen. So wird in gleicher Weise eine recht eingehende religionsgeschichtliche Einleitung und Klärung wie ein guter Kommentar überhaupt geboten. Ein besonderer Nachdruck liegt auf den Gedichten des Baal-Zyklus.

Anders muß die Anlage des dritten Teiles («Les Textes Hittites», Maurice Vieyra) sein, was sich aus der Besonderheit der Quellen und der Dokumentation ergibt. Über die vielfachen Probleme, die damit zusammenhängen, berichtet eine von Seite 421 bis 524 reichende Einführung. Die Darbietung der hattischen, der hurritischen sowie der Mythen fremden Ursprungs kann natürlich nur einen begrenzten Raum einnehmen, wobei hier den verbindenden und erklärenden Texten eine besondere Bedeutung zukommt.

Zusammenfassend darf gesagt werden, daß es den Herausgebern gelungen ist, ein Werk zu schaffen, das sein eigenes und besonderes Gesicht hat, in das man gerne schaut; ein Buch, das man mit Freude zur Hand nimmt und dem man sich gern anvertraut.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

ULRICH MANN, *Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion*. Stuttgart, E. Klett, 1970. 708 S. DM 37.50.

Dieses Buch berührt in mehrerlei Hinsicht peinlich. Es beginnt bei der Sprache (eigentlich schon beim Titel): von einer «aushausigen» Göttin ist da die Rede (S. 284), von «gewaidfrohen» Königen (S. 388), für Felsen wird

der Ausdruck «Gefels» bemüht (S. 442), für etwas Fehlendes der Ausdruck «die Fehle» (S. 558), vom «eingeseelten Gott» und von Gott als «Rauner aus der Tiefe» ist von den ersten Seiten an passim die Rede. Oder was soll man mit so einem Satz (und Gedanken) anfangen (Mann spricht von der Psychologie des männlichen Glaubens): «In der Psyche des Mannes müßte die Hochzeit des Lamms stattfinden durch das bräutliche Verhältnis des Bewußtseins zur unsichtbaren Kirche» (S. 604)?

Die mythologische Sprache dieses Zitates führt vollends auf das Inhaltliche: Manns zentrales Anliegen ist es, die Wahrheit des Mythos zu erweisen. Bei dieser Bemühung ist nun sein Buch selber zum Mythos geworden. Und da Mythos heute bestenfalls in total veränderter Gestalt in Kunstwerken, Träumen oder neurotischen Phantasien weiterlebt, in traditioneller Gestalt aber nicht mehr lebensfähig ist, muß Mythos in einem wissenschaftlichen Werk notwendig eine Totgeburt werden: Leichengeruch schlägt einem aus jeder Seite von Manns Buch entgegen. Wissenschaftlicher ausgedrückt könnte man mit Erich Fromm sagen, das Buch verkörpere nekrophile Tendenzen. Das zeigt sich einmal daran, daß Mann durch Hunderte von Seiten nur von Ausgrabungen vergangener (also toter!) Kulturen berichtet und sie analysiert. Zum andern zeigt sich das an der total rückwärtsgewandten Blickrichtung des Buches. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist folgende Beobachtung: während der Autor für die Beschreibung des dritten vorchristlichen Jahrtausends immerhin 75 Seiten und für die des zweiten 82 Seiten aufwendet, erledigt er das erste nachchristliche Jahrtausend auf knappen 7 und das zweite auf 12 Seiten; und das in einem Werk, das eine Bewußtseinsgeschichte bzw. Geschichte des Gottesbewußtseins zu sein vorgibt.

Unbrauchbar ist Manns Geschichtsbegriff. Mann reduziert Geschichte auf «Geschick»: «die Geschichte ist... der Bereich des Unberechenbaren» (S. 179), «die Geschichte sorgt für den immer neuen ontologischen Schock» (S. 255). Revolution kann er nur von den «revolutiones» der Planetenbahnen her verstehen, sie sind «ursprüngliche Bewegungen, ... von der Arché schlechthin, dem Ursprung aller Dinge bestimmt...» (S. 620), und Mann kommt von dem Bild nicht los. Wenn auch «Geschick» als ein Element in den Geschichtsbegriff eingehen muß, so liegt doch das Wesen der Geschichte darin, daß der Mensch qua Gesellschaft sein Geschick bezwingt, die Geschichte immer mehr zu seinem Produkt und sich immer mehr zum Subjekt der Geschichte macht.

Bei alledem wird wahrscheinlich untergehen, was den Theologen unter den Lesern des Buches mit Recht Pein bereiten sollte, nämlich die positive Neufassung der Begriffe Mythos und Religion. Erfrischend ist, wie Mythisches, Religiöses und Rituelles in der Bibel beim Namen genannt werden (die Auferstehung ist ein Mythos etc.), ohne daß der Autor die Bibel sofort entschuldigt und behauptet, die Bibel «entmythologisiere» und meine ganz etwas anderes damit, wenn sie fremde Mythen absorbiere. Hier liegt eine Leistung Manns – allerdings mit unzureichenden Mitteln vorgetragen. Von hier aus würde sich die von K. Barth inaugurierte Meinung entkräften lassen, das Christentum sei keine Religion, die nach Ansicht des Rezensenten doch nur die rationalisierte Absicht widerspiegelt, das Christentum für Marxsche

und Freudsche Religionskritik unangreifbar zu machen, und ein Dialog mit anderen Religionen würde sich einleiten lassen, für den derzeit das Christentum auf viel zu hohem Roß sitzt. Dieser Leistung Manns ist C. G. Jung Pate gestanden (Jung wird viel zitiert, und das Buch ist «In Memoriam Carl Gustav Jung» geschrieben). Jung zeichnet aber durchaus verantwortlich für Irrationalismen, archaisierend-mythologische und rückwärtsgewandte Tendenzen.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile: Mythologik und Theogonie. – Der Teil «Mythologik» bringt in sieben Meditationen im wesentlichen Überlegungen zur Säkularisationsthese, zur Deutung von Mythos und Symbol, und stellt die Forderung einer «synoptischen» Deutung auf. Die synoptische Deutung sollen die vier Deutungswissenschaften Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Tiefenpsychologie und Theologie vornehmen. – Der Teil «Theogonie» handelt in sieben thegonischen Tagen vom tanzenden, schweifenden, stürmenden, raunenden, leidenden und feiernden Gott. Die einzelnen Tage verfolgen den Gang der Geschichte des «Gottesbewußtseins» (als Genetivus subjectivus und Genetivus objectivus gemeint) von der Vorzeit über die Blütezeit der altorientalischen Reiche (wo Mann sich am meisten verbreitert), des Griechentums und Judentums bis in die Neuzeit. Ein besonderes Augenmerk richtet der Autor neben der religiösen auf die künstlerische und psychische Entwicklung innerhalb der Kulturen. Theogonie ist dabei der Vorgang der Gottesgeburt in dem Sinn, daß Gott sich immer mehr in den menschlichen Bereich «einbildet», vor allem, daß er sich in die menschliche Seele «einseelt».

Max Josef Suda, Wien

GEORGE WESLEY BUCHANAN, *The Consequences of the Covenant*. = Suppl. to Novum Testamentum, 20. Leiden, E. J. Brill, 1970. XX + 342 S. Gld. 84.–.

Dieses Buch stellt eine Reihe von Forschungen des Verfassers zur biblisch-nachbiblischen Religionsgeschichte zusammen und versucht, sie unter dem Leitbegriff des Bundes zu einer einheitlichen Sicht zu verbinden. Der Verfasser ist sich des unfertigen Charakters dieses Entwurfes bewußt und bezeichnet ihn als Vorarbeit für ein geplantes umfangreicheres Werk (S. XVI). Das 1. Kapitel («The Theology of Conquest») möchte zwei so verschiedene Bereiche wie den Heiligen Krieg und das Erleiden göttlicher Strafe in Exil und Bedrückung als zwei Seiten derselben Sache, nämlich des Bundes, erweisen. Je nach dem Stand der (quantitativ verstandenen) Gerechtigkeit des Volkes vor Gott sei entweder die «aktive Ethik» des Kampfes (Exodus [!], Richter, Makkabäer, Zeloten, Bar Kochba) oder die «passive Ethik» des sündentilgenden Leidens (Jeremia, Assumptio Mosis, Bergpredigt, Paulus) geboten. Das Heilsgut, um dessen Gewinn es dabei geht, bestimmt Buchanan in zwei folgenden Kapiteln (II «The Kingdom of God» und IV «Life under the Covenant») als das Leben im Land der Verheißung (= «Land des Lebens»), im Schoße der Gemeinde und frei von Fremdherrschaft. Ihre Brisanz haben diese Thesen in der Behauptung, daß dies auch der Sinn der Reich-Gottes-Predigt Jesu gewesen sei. Wir stehen damit vor der Frage, ob das kirchliche Verständnis des Reiches Gottes – nach der Erkenntnis seines eschatologischen

Charakters vor einem Menschenalter – nun einer zweiten Korrektur unterzogen werden muß, jetzt im partikularistischen Sinne im Anschluß an die Landverheißung an Israel. Der Verfasser versteht seine These als Erneuerung der Sicht von H. S. Reimarus, insbesondere seines Postulates, daß Jesus mit dem Begriff der Gottesherrschaft genau dasselbe gemeint haben müsse wie seine jüdischen Hörer (S. 42f.). Die seitherige Forschung habe Reimarus bekämpft oder totgeschwiegen, nur um eine nationalistische Deutung des Gottesreiches auszuschließen (S. 55). Buchanan spitzt diese Konzeption, ausgehend von 1. Chr. 17, 12–14, dahingehend zu, daß «Reich Gottes» primär ein geographischer Begriff sei (S. 90: «a certain geographic area in the Near East as the Kingdom of God»; vgl. S. 109 und 148; Kapitel III «The Land of the Conquest» erörtert die verschiedenen Grenzbeschreibungen in der Bibel). Diese Ausführungen befremden freilich weniger durch ihre gut jüdische Konkretheit und ihren Realismus als vielmehr durch die Kühnheit, mit der die These durchgehalten wird – obwohl vom Verfasser zitierte rabbinische Belege (S. 58; 62–66) klar für Dalmans Übersetzung («Herrschaft», nicht «Reich»), also für die temporale Auffassung des Begriffs sprechen. Diese schließt natürlich im Judentum die politische Dimension nicht aus, sondern ein. Daß der Begriff der Gottesherrschaft aber auch bei Jesus politisch zu verstehen sei, wird mit der Behauptung begründet, daß das Neue Testament keine gegen die jüdische Tradition abgrenzende Interpretation dieses Begriffs enthalte (S. 69). Texte wie Luk. 17, 21, Röm. 14, 17 und 1. Kor. 15, 50 sind dabei vernachlässigt, ganz zu schweigen von Matth. 8, 11f. par. Luk. 13, 28f. oder Matth. 21, 43. Joh. 18, 36f. bedeutet, daß für Johannes das Reich kein jüdisches sein würde («die Juden» = «die Welt»; vgl. 81f.); der «Starke» von Matth. 12, 29 «was probably the Roman government which could not be taken without first developing an effective intelligence operation to weaken and sabotage the government from within» (S. 83f.). Die Überprüfung exegetischer Urteile des Verfassers wird leider dadurch erschwert, daß wiederholt der jeweils besprochene Text nicht angegeben¹ und ein Zitat in unbefriedigender Form vorgelegt wird². Immer wieder setzt sich die Gesamtkonzeption des Verfassers gegen die angeführten Texte durch. Das gilt vor allem im Blick auf die Eintragung des Bundesgedankens in Zusammenhänge, die ihn nicht enthalten (S. 115–118 u.ö.). Es kann nur bedauert werden, daß die

¹ Matth. 16, 7 auf S. 39, Matth. 11, 2–5 (V. 6 ist unterschlagen!) auf S. 40, Mark. 10, 21 auf S. 80, Mark. 8, 34 auf S. 85 Anm. 1, Matth. 24, 14 auf S. 86, 1. Kor. 15, 50 auf S. 90 oben (der Sinn der Stelle wird offengelassen), 1. Petr. 1, 23 auf S. 132, zu der Stellenangabe auf S. 88 Anm. 4 ist V. 31 hinzuzufügen.

² Unverständlich ist die Stellenangabe Act. 8, 12 auf S. 87 Anm. 1. Auf S. 131 Anm. 1 lies 15 statt 35, S. 132 Anm. 14 5 statt 4, S. 308 Anm. 2, 7 statt 17. Auf S. 72 fehlt die Begründung einer (ins Konzept des Verfassers passenden) textkritischen Entscheidung zu Apk. 1, 6. Auf S. 113 wird 1 QH 7, 14f., auf S. 114 Röm. 5, 17 falsch übersetzt. Fragwürdig sind die Verweise auf Ez. 37, 1–23 und Joh. 10, 28 auf S. 111. Röm. 5, 10 auf S. 114, Act. 3, 15 auf S. 115, Deut. 32, 31 auf S. 130, Ez. 33, 35 auf S. 131, Hebr. 10, 20 auf S. 131f. und Matth. 25, 31–46 auf S. 143.

immense Quellenkenntnis des Verfassers nicht mit der nötigen methodischen Strenge gepaart ist. Die Geschichtskonstruktion eilt der Verifizierung weit voraus. Dabei werden die Texte wohl vor allem deshalb oft ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet, weil der Verfasser sich die Auseinandersetzung mit Kommentaren und sonstiger Sekundärliteratur großzügig vereinfacht oder ganz erspart hat³. Angesichts dieser Mängel der Arbeit erscheint es als unzumutbares Ärgernis für den Käufer, daß das Buch mit einer Unmenge weithin entbehrlicher Urtext-Zitate in Originalschrift versehen ist, die es zu einer Art Repetitorium der hebräischen Sprache machen – bis hin zu einem Nebeneinander von Umschrift und Urschrift: «a ḥaver (חבר)» (S. 200). Angesichts der Teuerung im Buchwesen sollten Autoren und Verlage in diesem Punkt verantwortlicher denken. Zur Charakteristik des Ganzen kann man abschließend sagen, daß der Verfasser (wie in seinem Beitrag zur Gedenkschrift für E. R. Goodenough⁴) eine aktuelle Problematik, in diesem Falle die Landverheißung, aufgegriffen und die vorsichtigen Überlegungen anderer Forscher mit einer kühnen These überholt hat, die mit großer Sicherheit vorgetragen, aber unzureichend begründet wird.

Klaus Haacker, Tübingen

DAVID W. WEAD, *The Literary Devices in John's Gospel*. = Theol. Dissertationen, hrsg. von B. Reicke, 4. Basel, Fr. Reinhardt Komm.-Verlag, 1970. viii + 130 S. (maschinenschr.). Fr. 14.80.

Die gegenwärtige Stilkritik ist von der Befragung der Quellenstücke (Formgeschichte) zur Besinnung auf die schriftstellerische Arbeit der neutestamentlichen Autoren (Redaktionsgeschichte) übergegangen. Dadurch wurde das Feld frei für die Diskussion der längere Zeit vernachlässigten «rhetorischen» Frage: Welche Stilmittel ein Autor bei seinem Werk eingesetzt hat. Im Blick auf das vierte Evangelium bedeutete der große Kommentar R. Bultmanns nur einen bescheidenen Anfang in dieser Hinsicht. Denn die Untersuchung der johanneischen Satzformen erfolgte unter Voraussetzungen (Annahme einer Spruchquelle, Forderung von Umstellungen, Postulat einer starken kirchlichen Redaktion), welche die Frage nach dem einheitlichen Stil des Werkes nicht förderten. Und doch hatte schon Karl Kunds in 1925 auf ein einheitliches Stilmerkmal des Johannesevangeliums aufmerksam gemacht: auf die der späteren altkirchlichen Pilgeranschauung verwandte gute Kenntnis topologischer Einzelheiten (Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium).

David Wayne Wead, jetzt Professor of Theology am Minnesota Bible

³ Die exegetische Logik des Verfassers zeigt sich in Argumenten wie diesem: «If the fruit of the tree of the knowledge of good and evil did not suggest sexual intercourse so readily it would not be necessary for scholars to deny that this was the meaning intended» (S. 175 Anm. 1).

⁴ G. W. Buchanan, *The Samaritan Origin of the Gospel of John: Religions in Antiquity*, ed. J. Neusner (1968), S. 149–175. Vgl. K. Haacker, *Die Stiftung des Heils, Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie* (1972), S. 128 Anm. 653.

College, greift in seiner 1968 in Basel unter B. Reicke und O. Cullmann gearbeiteten Dissertation die stilkritische Frage auf. Sein Einsatzpunkt macht ihn, wie überhaupt die Redaktionsgeschichte, von den bisher vortragenen literarkritischen Hypothesen relativ unabhängig. Daher ist sein Ergebnis auch im wesentlichen überzeugend. Die vom vierten Evangelisten angewandten Stilmittel sind im einzelnen nach Wead: Der immer wieder dem Leser bewußt gemachte nachösterliche Standpunkt des Evangelisten (Kap. 1, S. 1–11), der es diesem erlaubt, sein inzwischen gewonnenes umfassenderes Wissen in die Darstellung aufzunehmen. Die mit dem Begriff *σημείον* angedeutete Verweisung auf Jesus (Kap. 2, S. 12–29). Anders als bei *ἐργον* interpretiert der Evangelist sieben Geschehnisse zu Hinweisen um, weshalb das Wort *σημείον* oft mit *ποιεῖν* und der Konsequenz des *πιστεῖν* verbunden erscheint. In das eigentlich rhetorische Feld führt die Untersuchung der doppeldeutigen Wendungen (Kap. 3, S. 40–46). Nur in dem einen Fall, daß «Lamm Gottes» für «Knecht Gottes» eingesetzt worden sei (ist diese Hypothese notwendig?), verschiebt sich die Logik. Hier würde die Doppelbedeutung nicht vom Autor, wie sonst stets, schriftstellerisch eingesetzt, sondern nur vorausgesetzt worden sein! Kap. 4 (S. 47–70) befaßt sich mit den Fällen von «irony» und deren antiken Hintergründen in der im Schauspiel gewonnenen Möglichkeit, verschiedene Ebenen der Bewußtmachung voneinander abzuheben. Dabei fällt auch auf die johanneischen Mißverständnisse neues Licht. Schließlich geht Wead in Kap. 5 (S. 71–94) den johanneischen Metaphern nach, die zu den Ich-bin-Formeln geführt haben. Fast jedesmal läßt der Evangelist die Ich-bin-Formel aus dem (oft alttestamentlichen) Bildmaterial herauswachsen, wobei christliche Impulse (etwa das Herrenmahl) einwirken. Allerdings scheinen mir dadurch noch nicht alle seinerzeit von E. Schweizer aufgestellten Thesen (*Ego eimi*) zur Erklärung der Ich-bin-Form unnötig geworden zu sein. Auch ließe sich vermutlich der von Wead begründete Gesichtspunkt noch erweitern. Denn es scheint, als zeichne der vierte Evangelist manche Einzelheit (etwa bei Jesu Taufe oder innerhalb der Leidensgeschichte) wie ein Künstler von einem sehr bestimmten Blickpunkt aus, wodurch er der älteren Tradition ganz neuartige Gesichtspunkte abzugewinnen vermag. Auf jeden Fall schulden wir Wead Dank dafür, daß er uns auf dem Gebiet der johanneischen Stilkritik einen Schritt vorangebracht hat, der zugleich für die Einheitlichkeit dieses Werkes zeugt.

Gottfried Schille, Borsdorf b. Leipzig

T. E. POLLARD, *Johannine Christology and the Early Church*. = Soc. for N. T. Stud., Monogr. Ser., 13. Cambridge, Cambridge University Press, 1970. XII + 359 pp. £ 6 net.

In New Testament research there is an increasing interest in the exegesis of the Old Testament in New Testament times. The Australian scholar T. E. Pollard makes in this book an important contribution to the corresponding revival of interest in patristic exegesis of the Old and New Testaments. In spite of the title "Christ and the Early Church", the book deals primarily with the trinitarian problem rather than the strictly christological problem as such.

The thesis of the book is that St. John's Gospel, with the Logos-concept, opened the way for the misinterpretation of the Christian message as a Word-theology and as a Logos-theology. The same Gospel also provided the basis for a theology in which Jesus Christ is central as the Son of God who became man for us men and our salvation.

According to Pollard, in this way three exegetical traditions developed during the first centuries A.D.: 1. the Alexandrian tradition based on late-Hellenistic philosophy, with the Greek Logos-concept in the center; 2. the Antiochene tradition, based on the Hebraic Word-Wisdom concept; 3. the Western tradition, which rightly had as center the idea of the Son of God as mediator of God's activity in creation, revelation and redemption.

The author is well read in the primary and secondary literature of the period and shows that the history of doctrines can largely be understood as history of exegesis. In spite of this fact, his analysis develops at times more into a general history of Christology, for example in the discussion of Ignatius. In his discussion of St. John's Gospel, he emphasizes correctly its Jewish background, and draws the right conclusion that Philo himself is not part of this background. Pollard overlooks, however, that Philo probably has interpreted traditions common both to Alexandrian and Palestinian Judaism, and in this way throws light upon the background ideas for John.

The distinction between the Alexandrian, the Antiochene and Western exegetical traditions is helpful, although somewhat schematic. Thus it needs to be stated more clearly that the Hebraic Word-Wisdom concept, found in the Antiochene tradition, is also important for the understanding of the Alexandrian Logos concept. And the concept of Sonship, central in John and in the Western tradition, is associated with the Logos-concept in Philo, who influenced the Christian Alexandrian tradition.

Thus, a better use of the rich variety of Jewish exegetical traditions, especially on Gen. 1, would have proved fruitful for the study and made Pollard's analysis of the Christian traditions more precise. For example, Pollard's hypothesis that the Arians set forth a novel theology by fusing elements from the Alexandrian and Antiochene traditions needs further testing. A better clue to the theology of the Arians may be found in Jewish speculations, especially on Gen. 1ff. (cf. p. 234, note 3). Another example can be taken from Athanasius (p. 194): There is a good Jewish parallel in Gen. R. III, to the combination of the idea of Logos and the phrase "God said", explicitly based on Gen. 1:3 and Ps. 33:6.

In spite of some weak points, the book makes del valuable contributions to the history of exegesis, and thereby to the history of doctrine.

Peder Borgen, Bergen, Norway

JOHN CHARLOT, *New Testament Disunity. Its Signification for Christianity Today*. New York, E. P. Dutton, 1970. 260 S. \$ 7.95.

Das Buch wird vom Verlag als das Angebot einer radikalen Grundlage für religiöse Freiheit durch einen jungen Theologen angeboten. Es ist das Recht der Jugend, neue Wege zur Lösung alter Probleme zu suchen, und es

ist ihr Recht, dabei radikal zu sein. Allerdings bedeutet dieses Recht zugleich einen Nachteil, insofern der neue Weg nicht nur die Absage an alte Holzwege sein kann, sondern vom Ausgang und Ziel so weit hinwegführen kann, daß jede Beziehung verlorengeht. Es ist ein Vorzug des Buches, daß der Autor ausdrücklich seine «neue Theorie der Theologie» mit dem Vorbehalt anbietet, daß er für jeden anderen Vorschlag offen ist. Aber auch die Radikalität, mit der alle bisherigen Versuche, die Theologie des N.T. zu formulieren, zurückgewiesen werden, birgt die Gefahr der Übertreibung und der Ungeerechtigkeit.

Diese Gefahr ist vor allem in dem ersten Teil der Arbeit sichtbar, in dem das Problem der Gegensätze innerhalb des N.T. aufgezeigt wird. Es erscheint als eine Schwäche, daß der alten und überholten Problematik des biblischen Textes anhand von Reimarus und Lessing gegenüber dem Anspruch der Inspiration des *textus receptus* Bedeutung für die Gegenwartsproblematik beigemessen wird. Und ebenso ist es jedenfalls für den protestantischen Exegeten überholt, wenn historischen Gegensätzen, deren Zahl sich natürlich leicht vermehren ließe, theologische Bedeutung beigemessen wird (S. 11–38).

Für die theologischen Gegensätze weist Charlot richtig auf den Gegensatz zwischen alttestamentlich-jüdischem Denken und dem Hellenismus hin (S. 64f.), aber er entwertet diese Erkenntnis sofort, wenn er damit christliche Theologie als «insertion into Jewish missionary sermons» deklariert (S. 66) und im gleichen Atemzug es als einen Fehler bezeichnet, «Hebrew categories or the Semitic mind» als dem christlichen Glauben angemessener als irgendwelche anderen zu nennen. Die alttestamentliche Grundlage der urchristlichen Botschaft, die der Verkündigung des Christus den Inhalt gibt, wird übersehen.

Darum kann er auch nicht den wiederum richtig aufgezeigten Wandel der christologischen Aussagen von funktionaler Bedeutung zu solchen ontologischen Charakters (S. 82–87) als den Übergang von einer Gedankenwelt in eine andere verstehen und beurteilen. Die notwendige und damit legitime Interpretation eines Ereignisses von der Umwelt, in der es zuerst proklamiert wurde, in eine neue und anders strukturierte Umwelt muß nicht einen unüberwindbaren Gegensatz hervorbringen.

Es mutet wenigstens gewollt an, wenn die Suche nach einem die Theologien zusammenfassenden Bekenntnis (Röm. 1, 3f.) als aussichtslos bezeichnet wird (S. 105), und das Bemühen, die «zentrale Lehre» des N.T. zu erarbeiten aufgrund der allerdings vagen Formel «God did something through Jesus» (S. 108) als ergebnislos verworfen wird. Ebenso gezwungen erscheint die Zurückweisung der Erklärung, daß sich Widersprüche aus der unterschiedlichen Entwicklung ergeben haben. Für die meisten «historischen Widersprüche» ließe sich aufzeigen, daß sie aus unterschiedlicher literarischer Entwicklung entstanden sind. Aber auch die Notwendigkeit der Interpretation in eine fremde bis gegensätzliche Gedankenwelt, die theologische Differenzen gezeitigt hat, wenn man die Aussagen nicht als Interpretation verstand, zeigt eine Entwicklung, die die Aufgabe dem Exegeten und Theologen zuweist, auf den Ursprung zurückzuzinterpretieren. Das Bemühen um Kriterien für die Bestimmung des zentralen Inhalts der urchristlichen Verkündigung desa-

vouiert Charlot mit der unbewiesenen Behauptung, daß es ein solches Kriterium nicht gibt, weil es ursprünglich weder *ein* Kerygma noch *eine* Gemeinde gab (S. 119). Wenn dies zutrifft, so ist allerdings jedes Bemühen hoffnungslos, irgendeine Einheit innerhalb des N.T. oder des Christentums zu erarbeiten.

Es ist erstaunlich gerade für einen katholischen Theologen, der in München einen theologischen Grad erwarb und an der St. John's University in Collegeville, Minnesota, Neues Testament gelehrt hat, daß die Rückfrage nach den geschichtlichen Wurzeln des christlichen Glaubens jedenfalls für das Thema seines Buches keine Rolle spielt. Daß nicht «irgendein Handeln Gottes durch Jesus», sondern die Erscheinung des Christus den Ansatz für die Urchristenheit bildete, daß von daher die urchristliche Gemeinde ihr Leben bestimmt sein ließ und als erste theologische Leistung diese Erscheinung des Christus durch die Verkündigung von Jesu Wirken inhaltlich füllte, spielt in den Überlegungen keinerlei Rolle.

Statt dessen bietet Charlot eine neue Theorie der Theologie an, die auf der Grundlage der linguistic analysis Theologie als schöpferische Arbeit versteht. Jeder Theologie wird damit ihr Recht zugestanden, und in dieser Anerkennung findet die Christenheit ihre Einheit, ohne mit inhaltlichen Kriterien belastet zu sein. Die Kirche wäre dann allerdings nicht mehr eine geschlossene Gemeinschaft, ohne daß Charlot sagen kann, was sie dann ist (S. 211). Es steht dazu doch wohl nicht nur scheinbar im Widerspruch, wenn als Kennzeichen dieser neuen Theorie der Satz steht: «Finally, this new theory enables one to realize that any theological interpretation of the history of Jesus must rest on faith» (S. 248). Einerseits ist der Theologie damit inhaltlich bereits die Aufgabe gestellt: sie soll Interpretation der Geschichte Jesu sein. Und andererseits ist darüber hinaus auch ein Kriterium genannt, daß diese Interpretation auf dem Glauben beruhen soll. Ist dieses Kriterium nicht formal und damit nichtssagend, so muß damit ein inhaltliches Kriterium gegeben sein: der Glaube an diesen Jesus als den Christus, den Bringer des Gottesreiches. Nimmt man also die neue Theorie als Lösung des Problems der theologischen Unterschiede und Gegensätze ernst, so ist sie strukturell den verworfenen Bemühungen um ein ursprüngliches Bekenntnis im N.T. und um den zentralen Inhalt der urchristlichen Verkündigung gleich.

Das braucht kein Nachteil zu sein. Ein Nachteil ist jedoch mit dem Schwergewicht verbunden, das Charlot der kreativen Funktion der Theologie beimißt. Diese Betonung hat eine individualisierende Tendenz, die in der philosophischen Bindung des Autors begründet ist. Unter den Faktoren, die theologische Arbeit bestimmen, nennt Charlot zwar auch die zeitgeschichtlichen Umstände, die Bedingungen der Umwelt, aber er sieht sie ausschließlich auf das Individuum bezogen: «I have already mentioned the influences which personal factors such as individual situation, experiences, interests, and so on can have on a theology» (S. 225). Und er sieht als das letzte Ziel aller Theologie das Individuum: «As one reaches the final cause of any theology, the individual in his inescapable freedom, one also returns to the ultimate reason why theologies will always be irreducible to each other: because

people are irreducible» (S. 226). Es ist zu fragen, ob «irreducible» nicht tatsächlich «irreconcilable» bedeutet, so daß mit der persönlichen Freiheit, auf die Theologie angeblich aus ist, die Absolutsetzung jeder Theologie bei einer Toleranz gefordert ist, die wiederum individualistische Tugend ist.

Demgegenüber scheint gerade diese individualisierende Interpretation des N.T. (eine entscheidende Kontroverse zwischen R. Bultmann und E. Käsemann!) eine Ursache für die theologischen Differenzen und Gegensätze zu sein. Sie ist aber zugleich der urchristlichen Verkündigung inadäquat, insofern die Urchristenheit das mit Christus begonnene Gottesreich nicht nur proklamierte, sondern es in der Gemeinschaft lebte. Man braucht die Bemühungen um die Einheit der Christenheit, die entscheidend als theologische Aufgabe zu sehen ist, nicht derart zu desavouieren, wie es der Eifer dieses Buches tut. Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates zu «Jesus Christus als Gott und Heiland» ist zwar, wie R. Bultmann bereits 1951 feststellte, keineswegs eindeutig und der Interpretation offen. Aber zeigt dieser Ansatz der Bemühungen um Einheit nicht gerade die Notwendigkeit, nach dem Ursprung christlichen Glaubens zurückzufragen, um dort das Verbindende aller Theologien zu finden? Daß die Aufgabe der Theologie zuerst eine historische Aufgabe ist, übersieht Charlot zugunsten der Kreativität, deren Funktion durchaus an zweiter Stelle anerkannt werden soll.

Hans-Werner Bartsch, Frankfurt

A. P. ORBÁN, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens.* = *Graecitas christianorum primaeva*, ed. Chr. Mohrmann, 4. Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1970. XX + 243 S. Gld. 42,50.

Die vorliegende Arbeit ist eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, die dem Problem der «christlichen Sondersprache» in der alten Kirche für die Substantive κόσμος, αἶών, saeculum und mundus samt den dazugehörigen Adjektiven nachgeht. Dabei macht der Verfasser nirgends deutlich, welche Auswahlkriterien ihn bei der zeitlichen Abgrenzung der herangezogenen frühchristlichen Autoren geleitet haben. Während er für die beiden lateinischen Begriffe und ihre Derivate noch Cyprian heranzieht, schließt er seine Analyse der beiden griechischen Begriffe mit Klemens von Alexandrien ab und übergeht dabei sogar etwas ältere Zeitgenossen des Alexandriners, wie Theophilus von Antiochien und Irenäus von Lyon.

Die Untersuchung zeigt, besonders in ihren patristischen Teilen, die Fruchtbarkeit des sprachanalytischen Ansatzes der holländischen Schule für die frühe Theologie- und Kirchengeschichte. So kann der Verfasser die unterschiedliche «Weltanschauung» in den verschiedenen Großräumen der alten Kirche (Rom, Ägypten, Syrien-Kleinasien) auf überraschende Art und Weise neu belegen (S. 47ff. 123ff.). Auch die Kluft, die etwa die Apologien von der Literatur der apostolischen Väter gerade im Hinblick auf ihr Weltverständnis trennt, wird durch diese Untersuchung neu beleuchtet (bes. S. 69ff. 136ff. 183ff. 216ff.). Dabei vermeidet es der Verfasser nicht immer, da vorhandene Material nach seinen Absichten einer einseitigen Vorauslese zu unterziehen. So versucht er etwa, den Begriff «saeculum» schon in der

profanen Sprache auf eine abwertende Bedeutung festzulegen (S. 169ff.), übergeht aber den positiven Gebrauch gerade dieses Begriffes in der Ideologie der römischen Kaiserzeit, wie ihn etwa Trajan am Schluß seiner Antwort auf den Christenbrief des Plinius in klassischer Weise aufzeigt (Ep. 10, 97, 2).

Auf weite Strecken ist dem Verfasser eine oberflächliche und einseitige Benutzung der wissenschaftlichen Literatur vorzuwerfen. G. Kittels Artikel κόσμος im Theologischen Wörterbuch 3 wird erst zur Erklärung des Gebrauchs dieses Begriffes bei den apostolischen Vätern, nicht schon für die entsprechende Untersuchung des Neuen Testaments, herangezogen. Die Diskussion des jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauchs von κόσμος und αἰών (S. 9ff. 106ff.) leidet unter der fehlenden Berücksichtigung der gesamten neueren Forschung zum Problem Judentum-Hellenismus (z.B. Martin Hengel). Besonders gravierend fällt die einseitige, wissenschaftlich kaum mehr haltbare und eigenartigerweise auf jede Fixierung auf einen bestimmten «Sitz im Leben» verzichtende Gnosisdiskussion des Verfassers (S. 17ff.) ins Gewicht. Bezugnahme auf die neueren Forschungen zum Problem der Entstehung der Gnosis hätte den Verfasser vor manchen fast peinlich zu nennenden Ausführungen zurückgehalten¹. Unangenehm fällt auch die unreflektierte Einbeziehung der Pastoralbriefe in das paulinische Schrifttum auf (bes. S. 117ff.); der Hebr. wird erst in zwei Fußnoten auf S. 113 und S. 119 sehr vorsichtig vom echten Corpus Paulinum abgegrenzt.

Alles in allem eine nützliche, aber oft etwas weitschweifige und schülerhafte Arbeit.

Rudolf Freudenberger, Ulm

WOLFGANG ERK (Hrsg.), *Waldenser Geschichte und Gegenwart*. Mit Beiträgen von Valdo Vinay, Tullio Vonay, J. A. Soggin u. H.-J. Quest. Frankfurt am Main, O. Lembeck, 1971. 263 S.

Es ist die Absicht dieses Sammelbändchens, «die Geschichte und die gegenwärtige Arbeit der Waldenser» (S. 9) im deutschen Sprachbereich besser bekanntzumachen. Die meisten Beiträge stammen von Valdo Vinay, Professor für Kirchengeschichte und Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Waldenserkirche in Rom, der sicherlich der beste Kenner dieser Materie ist. Sie behandeln «die Bedeutung des Anschlusses der romanischen Waldenser an die Reformation und das innere Leben ihrer Kirche in den darauffolgenden Jahrhunderten: Glaubensbekenntnisse, liturgische Tradition, Kirchenbegriff und Kirchenverfassung, theologische Ausbildung; die Entstehung der evangelischen Diaspora in Italien während des Risorgimento um die Mitte des vorigen Jahrhunderts und ihre Ausbreitung bis zum heutigen Tag» (S. 9). Besondere Beachtung dürften der Aufsatz über die Beziehung zwischen Katholiken und Protestanten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Bericht über die Arbeit in Agape und Rieti finden. — Ein Literatur- und Adreßverzeichnis öffnet dem Leser die Tür zu weiteren Studien auf diesem leider meist zu wenig beachteten Gebiet der Kirchengeschichte.

Paul Handschin, Basel

¹ Vgl. den Forschungsbericht von K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus: Theol. Rundschau, N. F. 34–35 (1969–1970.).

ALFRED EHRENSPERGER, *Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815)*. = Stud. zur Dogmengesch. und System. Theol., 30. Zürich. Theol. Verlag, 1971. 313 S. Fr. 36.50.

Zwischen 1770 und 1815, also jenseits von Orthodoxie und Pietismus und diesseits einer unter Schleiermacherschem Einfluß beginnenden liturgischen Restauration, findet sich eine Epoche liturgischen Bemühens und Experimentierens von beachtlichem Reichtum. Ehrensperger hat sich in seiner Dissertation vorgenommen, dieses Phänomen vorwiegend deskriptiv zu erhellen und es so – «gegen den Strom der allgemeinen Meinung schwimmend» (S. 291) – positiv zu würdigen.

Jenes neue Lebensgefühl der Aufklärung, das alle Lebensbereiche bestimmt, versteht sich ja bei aller kritischen Behandlung der Tradition nicht als destruktiv, sondern als konstruktiv. Wiewohl die Theologie, gemessen am Gesamtbild dieser Bewegung, nachhinkt und dabei die Praxis noch einmal hinter den theoretischen Konzeptionen zurückbleibt, ist doch auch hier ein dynamisches Engagement am Werk: Man will den unvollendet gebliebenen reformatorischen Anfang weiterführen, nicht zuletzt in bezug auf die Gottesdiensttheorie. Man empfindet eine starke Verpflichtung gegenüber dem «Geist der Zeit» und fragt deshalb kritisch danach, wie die «öffentlichen Gottesverehrungen», deren herkömmlicher «geistloser Mechanismus» fragwürdig geworden ist, für die Gegenwart definiert und begründet werden können (vgl. S. 47ff.). Demnach kann «Religionscultus» nicht mehr als Selbstzweck, sondern lediglich als Mittelzweck zur Förderung eines Endzwecks verstanden werden. Solcher Endzweck liegt in Moralität und Glückseligkeit, der «inneren Gottesverehrung» also. Folgerichtig fordert man unter den anthropozentrischen Gesichtspunkten von «Belehrung» und «Erbauung» eine je und je flexible Liturgie, die allein durch ihre pädagogische Absicht gerechtfertigt ist. Solcherlei Gottesdienstverständnis hat freilich für die sprachliche und formale Gestaltung entscheidende Konsequenzen. Der seelsorgerliche Gesichtspunkt fördert in erster Linie das therapeutische und hermeneutische Bemühen, um den Endzweck zu erreichen (ein Gottesdienst muß populär, zweckmäßig und ästhetisch sein). Der Wert der Liturgie ist dabei nur ein relativer, erstrebt man doch, sie letztlich einmal ganz erübrigen zu können. Kultus und Religion verhalten sich wie «Schale und Kern» (S. 215). Religion wiederum ist in erster Linie praktische Religion; ein «negativ-dogmatischer» Maßstab im Sinne der Orthodoxie paßt nicht mehr zum «Geist der Zeit». Vernunft und vor allem Moral sind zu fördern; demgegenüber treten dogmatische, ja selbst konfessionelle Unterschiede zurück.

Ehrensperger rühmt den «Mut» dieser Theologen «zum Pragmatischen» (S. 294) und verweist auf die Aktualität der damals aufgebrochenen Fragen für unsere Zeit. Das Eingehen auf die heute gestellten Fragen deutet er an, wenn er am Schluß für den «gesellschaftstherapeutischen Dienst» des Gottesdienstes plädiert.

Der Leser dieses Buches wird vor allem den ungeheuren Reichtum an Material, die Vielzahl der angeführten Stimmen dankbar registrieren. Hier liegt m. E. vor allem der Wert dieser Arbeit. Auch die Anordnung des Stoffes

(von grundsätzlichen Bemerkungen zur Zeit über Definition und Begründung des Gottesdienstes damals hin zu seiner sprachlichen und formalen Gestaltung) bewährt sich. Lediglich der letzte Teil («Zur Beurteilung der Liturgik in der späten deutschen Aufklärung») befriedigt nicht ganz; er wirkt angeklebt und kann in seiner Kürze (S. 291–298) nicht leisten, was er soll; im übrigen zerstört er die Einheitlichkeit der Arbeit. Vielleicht hätte an dieser Stelle ein kurzer Ausblick auf die weitere Entwicklung nach 1815 stehen können. – Dann ist noch zu sagen: Die Arbeit ist zu langatmig. Man wünschte sich bei aller Berechtigung des Deskriptiven eine straffere Systematisierung; die zahlreichen Wiederholungen («Wie wir schon mehrmals feststellen konnten...», S. 250) hat der Verfasser wohl selbst empfunden. – Eine Randbemerkung noch: Nicht zuletzt der Historiker vermißt bei der Fülle der auftauchenden Personen ein Namensregister.

Wulf Metz, Erlangen

KARL HAMMER, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*. München, Kösel-Verlag, 1971. 384 S. DM 58.–

Das Thema ist in den letzten Jahren wiederholt Gegenstand kritischer Untersuchungen gewesen. Das Interesse für die politische Theologie «der Väter» ist namentlich bei den Vertretern der jüngeren Generation nicht gering, und da die «Alten» selber beharrlich darüber schwiegen, was sie in den «eisernen» Zeiten der hinter uns liegenden Kriege an christlicher Kampfpoesie der Öffentlichkeit vortrugen, blieb es vornehmlich Sache der Söhne und Enkel, das theologische und homiletische Waffengehänge der Vorfahren aus den alten Rüstkammern hervorzuholen. So unerfreulich das Thema ist, es kann nicht oft und gründlich genug behandelt werden, um endgültige Klarheit zu schaffen. Die Mesallianz Nationalismus und Christentum hat zuviel Unheil angerichtet.

Hammer beginnt seine Untersuchung mit dem Jahre 1870/71, um überzeugend zu zeigen, daß schon in diesem kurzen deutschen Einheitskriege Germania einen Schwarm theologischer Verehrer besaß. Das Material, das er vorweist und auswertet, reicht aus, um die Linie deutlich zu machen, die von dort direkt nach 1914 führt. Wenn der Verfasser den Betheler Pastor Friedrich v. Bodelschwingh als einen der Hauptbefürworter, Sedan als christlich-nationalen Volksfeiertag einzuführen, nennt, so hätte er ihn, der 1866 und 1870/71 als Feldprediger mitmachte, auch als leidenschaftlichen nationalen Publizisten nennen können, der in seinem «Westfälischen Hausfreund» in regelmäßigen Artikeln unter viel Verwendung von Katechismus-sätzen und biblischen Prophetenworten den Niedergang des zum Untergang bestimmten Österreich und des nicht minder verwerflichen Frankreichs feierte. – Der weitaus größere Teil gilt dem 1. Weltkrieg. Es ist nicht alles, was Hammer vorlegt, völlig unbekannt. Aber was er bietet, wird unter weiteste Perspektiven gerückt, auch mit wertvollen politischen Urteilen versehen. Er geht auch nicht wie ein unerbittlicher Richter vor, der die «Angeklagten» vor seinen Richtstuhl schleppt, um über sie ein hartes Verdammungsurteil zu fällen. Vielmehr versucht er die Motive und das theo-

logische Denken der einzelnen zu verstehen. Allen gesteht er ihre aufrichtige Absicht und Überzeugungsstärke zu. Man möchte sagen: diese Männer, die während des Krieges ihren rechtschaffenen patriotischen Dienst auch als Theologen versahen, übten so etwas wie «politische Diakonie», freilich völlig problemlos und natürlich nur nach einer Richtung hin, wie es ihnen die Tradition gebot. Mit den heutigen politischen Diakonie-Homileten hatten sie nur eins gemein: völlige politische Ahnungslosigkeit.

In einem zweiten, systematischen Teil, der aber auch, was dem Buch nicht zum Schaden gereicht, mehr historisch gerichtet ist, geht Hammer den theologischen Grundansichten nach, aus denen die Kriegstheologie letztlich ihre Nahrung sog. Hier könnte manches viel prinzipieller ausgeführt werden. Es ist richtig, was er hier im einzelnen ausführt. Aber vielleicht hätte er noch weiter, als er es tut, auf die Ursprünge der Volkstumstheologie eingehen sollen, wie sie etwa aus dem Taufbecken von Herder hervorgegangen ist und nach dem Abklingen des spekulativen Idealismus im Zusammenklang mit den nationalen Strömungen des 19. Jahrhunderts besondere Gestalt gewann. In dem Kapitel «Nationalismus und Antisemitismus» wäre der 1881 gegründete «Verein deutscher Studenten» zu nennen gewesen, dem in großer Zahl gerade Theologen angehört haben und der in seinen christlich-nationalen Zielsetzungen viel ideologisches Gedankengut eines christlichen Antisemitismus investiert hat.

Sehr gut ist der Dokumententeil. Wünschenswert wäre gewesen, wenn Hammer den im Text genannten und von Karl Barth öfter erwähnten Oktober-Aufruf der 93 Gelehrten (unter ihnen viele Theologen) im Wortlaut abgedruckt hätte. Nach ihm wird heute vielfach gefragt. Daß Hammer auch eine Liste mit biographischen Kurzangaben der von ihm genannten Personen bringt, ist im Interesse jüngerer Leser zu begrüßen. Aber sie ist leider unvollständig und auch in den Angaben von sehr unterschiedlichem Gewicht. So fehlt z. B. der im Text und im Dokumententeil erwähnte Eduard Le Seur (Bruder des bekannten Paul Le Seur, der übrigens nie freier Evangelist war). Das ist deshalb zu bedauern, weil Eduard, gerade, als er die im Dokumententeil aufgeführte Predigt verfaßte (aber niemals hielt), schon seit zwei Jahren amtsentlassen war. Ebenso fehlt Paul Piechowski, Führer der Religiös-Sozialen in Berlin. Auch er wurde amtsentlassen und nach dem Medizinstudium Arzt, nach 1945 ganz kurze Zeit linker Stadtrat in Berlin-Neukölln.

Das soll keine kleinkrämerische Bemängelung des sonst trefflichen Buches sein, für das man nur dankbar sein kann. Vielleicht erhalten wir recht bald ein gleiches Buch über Kriegspredigt und Kriegstheologie im 2. Weltkrieg. Das wird viel schwieriger aber auch delikater sein. *Karl Kupisch, Berlin*

HARRIS W. MOBLEY, *The Ghanaian's Image of the Missionary. An Analysis of the Published Critiques of Christian Missionaries by Ghanaians 1897-1965.* = Studies on Religion in Africa. Supplements to the Journal of Religion in Africa, 1. Leiden, E. J. Brill, 1970. XII + 108 p. Gld. 36.-.

Der Verfasser, seines Zeichens Anthropologe und Soziologe, hat einige Jahre in Ghana zugebracht, um das Material zusammenzubringen, das ihm

die Abfassung der vorliegenden Studie gestattet. Er setzt sich zum Ziel, ein Bild des Missionars in Ghana vor dem Leser erstehen zu lassen, das aus den kritischen Beobachtungen afrikanischer Gebildeter geformt ist. Er stützt sich dabei auf die publizierten Äußerungen der Ghanäer des 20. Jahrhunderts.

Im 2. Kapitel gibt Mobley eine Orientierung über die Kritiker, deren Zeugnisse er zu Gehör bringen will. Im 3. Kapitel wird die Kritik unter dem Gesichtspunkt des Missionars entfaltet, der in seinem eigenen Missionscompound wohnte, sich so von den afrikanischen Brüdern trennte und auf diese Weise die afrikanischen Pfarrer beeinflusste, es ihm gleichzutun. Im 4. Kapitel wird die missionarische Interpretation des Christentums einer kritischen Prüfung unterzogen. Von einer engen Ekklesiologie aus nahm man die einheimischen Glaubensvorstellungen und Sittenwirklichkeiten zu wenig ernst. Das 5. Kapitel beschäftigt sich mit dem missionarischen Institutionalismus. Die Überbetonung der individuellen Einheiten (Kirche ist die Summe der einzelnen Bekehrten) gegenüber christlichen Familiengruppen erschwerte die Aufgabe, bei den sozialen Implikationen des Evangeliums von der Autorität Christi aus nach solchen Auswirkungen und Gestaltungen zu fragen, die nicht den europäischen Konventionen und Sozialsystemen, sondern im afrikanischen Kontext den Entwicklungsmöglichkeiten christlicher afrikanischer Gemeinschaften zu entsprechen. Die denominationellen Rivalitäten waren ein starkes Hindernis für die missionarische Wirksamkeit des von den Kirchen verkündeten Evangeliums. Viele Pädagogen ließen sich zu quantitativem Erwerbungs-eifer verführen.

Ein besonders beschämendes Kapitel in der christlichen Missionsgeschichte ist die unleugbare Tatsache, daß der Missionar sich oft genug mit kommerziellen und politischen Interessen verband, zum mindesten den Anschein nicht widerlegen konnte, daß er sich durch den westlichen Kaufmann für dessen eigene Ziele mißbrauchen ließ. Der Afrikaner erlitt die Auswirkungen einer gottlosen Trinität: der Händler ist der Vater, der Missionar der Sohn, die fremde Regierung der heilige Geist. Die Kehrseite der Medaille zeigte sich dann allerdings darin, daß der Missionar von der europäischen Kolonialregierung angeklagt wurde, er lasse die Afrikaner sich zu viel ihres Rechtes für Freiheit und Menschenwürde bewußt werden. Im Vorwurf, «die Afrikaner zu gescheit werden zu lassen», klingt jedenfalls noch etwas an von den *Rechtsfolgen des christlichen Evangeliums*, das die Gläubigen nicht einfach ihren Schatz im Himmel anlegen läßt, um den Händlern und den Verwaltungsbeamten die Mineralien und den Landerwerb auf Erden zu überlassen.

Die Studie Mobleys hat eingehend nachgewiesen, daß das Urteil von M. J. Field (*Search for Security*, 1960, p. 50. 54) einseitig ist, wonach die Ghanäer aus lauter Höflichkeit über die europäischen Missionare nicht die Wahrheit auszusprechen wagten. Andererseits muß aber auch gesagt werden, daß das Bild, das Mobley entwirft, seinerseits einseitig ist. Die Summierung der kritischen Stimmen ergibt kein historisch richtiges Bild von dem, was die europäischen Missionare in Ghana gearbeitet haben. Aber es wäre verkehrt, eine apologetische Verteidigung der Missionsarbeit in früheren Tagen den kritischen Vorwürfen der Ghanäer entgegenzustellen. Viel wichtiger ist es, mit den Afrikanern zusammen im relativen Ja zum säkularen Nationalismus

und in der Überwindung der gegenseitigen Mißverständnisse (p. 160) nach der Bewältigung neuer sozialer Aufgaben zu fragen. Hier könnte sich eine neue Form internationaler interrassischer missionarischer Kooperation im Horizont der christlichen globalen Verantwortung abzeichnen.

Werner Bieder, Basel

WOLFGANG GÜNTHER, *Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910–1963)*. Stuttgart, Evang. Missionsverlag, 1970. 279 S. DM 14.80.

In seinem wertvollen und instruktiven Buch, ursprünglich als Dissertation bei W. Maurer in Erlangen vorgelegt, unternimmt es Günther, den spannenden Verlauf der Auseinandersetzung über die Integration von Mission und Kirche nachzuzeichnen. Zur Debatte stand einst wie jetzt das Wesen der Mission und das Wesen der Kirche. Konnten diese beiden Größen am Anfang des Weges noch deutlich auseinandergehalten werden, so ist ihre weitgehende Kongruenz im heutigen Zeitpunkt eben eine Frucht jener längeren Besinnung über ihr gegenseitiges Verhältnis.

Die ersten fünf Kapitel sind formal ähnlich aufgebaut; zunächst werden der historische Ort und die Zielsetzung der verschiedenen Konferenzen von Edinburgh bis Willingen (1952) umrissen, dann die jeweilige missionstheologische Ausgangslage umschrieben, schließlich die relevanten Aussagen zum Thema Mission und Kirche analysiert und kommentiert.

Edinburgh war wesentlich geprägt vom Streit zwischen der angelsächsischen Reich-Gottes-Theologie und dem kontinentalen Streben nach einer christianisierten Welt (Volkskirche!). Aber der absolute Anspruch des Christentums, das kulturelle Sendungsbewußtsein und die Überlegenheit der Weißen, damit aber auch der geographische Begriff der Mission, zerbrachen schnell. Anzeichen des Zweifels, der Krise hinsichtlich der Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Mission begannen sich schon in Jerusalem 1928 bemerkbar zu machen. Auf diesem Hintergrund mußte die kontinentale Opposition (Knak: «Wir haben einen anderen Geist») bei den Engländern und Amerikanern nun noch mehr Fortschrittsgläubigkeit und soziale Begeisterung wittern als zuvor. Andererseits machte die Vorstellung von der «bodenständigen Volkskirche» überraschend Schule, nachdem sich auf Grund der eingetretenen Entwicklungen die Tätigkeit der Missionen nur noch in Zusammenarbeit mit den örtlichen Kirchen denken ließ. Deshalb wurde die Mission kirchenzentrisch gefaßt, ohne schon in letzter Konsequenz einen neuen, theozentrischen Sendungsbegriff an die Stelle des abendländisch bestimmten Missionsbegriffs treten zu lassen (S. 42).

An der Zusammengehörigkeit von Kirche und Mission rüttelte auch Tambaram 1938 nicht. Zugleich rückte aber jenes «und» ins Zentrum. Man besann sich kaum auf das Wesen der Kirche und meinte meistens die junge Kirche – und dies in der Perspektive ihrer Eingliederung in die weltweite christliche Gemeinschaft, ihrer Erhaltung und Einheit. Dagegen begründete man die Mission der Kirche «aus der Liebe der Kirche zu denen, die ohne Christus

leben» (S. 62). Indem erst noch die traditionelle Scheidung zwischen Wesen und Aufgabe der Kirche übernommen wurde, blieb der Mission nichts anderes übrig, als vorläufig ihr Sonderdasein weiterzuführen. Trotzdem waren nun gerade auch die jungen Kirchen für die Mission in Beschlag genommen: war damit nicht das «Ende der Mission» markiert?

Die Erschütterung des 2. Weltkriegs und die theologische Entwicklung machten ein tieferes biblisch-theologisches Suchen notwendig, welches der Verfasser im Zusammenhang mit der Konferenz von Willingen 1952 eingehend darstellt. Unter dem Eindruck der Ereignisse in China verwandelte sich die Fragestellung von der missionarischen Verpflichtung der Kirche zum Sinnproblem der Mission überhaupt. An dieser Stelle ergab sich ein Durchbruch: «Es ging nicht mehr um eine Unterordnung der Mission unter die Kirche oder der Kirche unter die Mission, auch nicht um eine kopulative Verbindung beider, sondern um die Hereinnahme beider in das Heilshandeln Gottes» (S. 106). Fortan wird die Mission der Kirche am übergeordneten Faktor der *Missio Dei* teilhaben.

Die folgenden Kapitel über Achimota, Neu-Dehli, Mexico werden vom Stichwort «Bildkrise der Mission» beherrscht. Nach Ansicht Günthers endete Achimota 1957/58 mit einem Fehlschlag, da die Anstöße von Willingen wegen der hochgespielten Frage nach dem *Proprium* der Mission nicht wirklich aufgenommen werden konnten. Immerhin brachte Neu-Dehli 1961 durch die Integration des Internationalen Missionsrates in den Weltkirchenrat den «organisatorischen Ausdruck des inzwischen erreichten theologischen Verständnisses des Verhältnisses von Mission und Kirche» (S. 121). Aber erst in Mexico City 1963 vollzog sich unter dem Slogan «Mission in sechs Kontinenten» die vollständige Integration von Mission und Kirche, damit aber auch – wenigstens theoretisch-theologisch – das Ende der Bildkrise.

Die Zusammenfassung des heutigen missionstheologischen Denkens unter dem Gesichtspunkt der *missio Dei*, *fili* et *spiritus sancti* sowie dessen Anwendung auf die Praxis von Taufe, Abendmahl und Dienst verdient besondere Hervorhebung (S. 133 ff.). Haben Freytag u.a. auf die Gefahr des Panmissionismus aufmerksam gemacht, so dürfte nun umgekehrt ein mit «kirchlicher Domestizierung der Mission» nur ungenau ausgedrücktes Unbehagen doch nicht von ungefähr kommen. Man vermißt in Günthers abschließendem Teil etwas von der herrlichen Dynamik des missionarischen Geistes, der die Grenzen der Kirche sprengt und den Ekklesiozentrismus verwirft. Müßte nicht das, was der Verfasser auf S. 151 andeutet und was er etwa durch Bezugnahme auf die *Action Apostolique Commune* hätte unterstreichen können, schließlich zu einer Transzendierung der zwischenkirchlichen Hilfe als legitime Umschreibung der äußeren Mission führen? Es heißt zwar: «Bestimmt man dagegen die Kirche so, daß sie qua definitione gar nicht anders als missionarisch sein kann, wird man zwischenkirchliche Hilfe und Mission nicht gegeneinander ausspielen können» (S. 150). Gesucht bleibt aber nach wie vor die nicht nur missionarisch definierte, sondern strukturierte und handelnde Kirche. Interessante Fotos; Anmerkungen und eine ausführliche Bibliographie gestalten das Werk zu einem wichtigen Instrument der Forschung.

Klauspeter Blaser, Bremgarten, Kt. Bern

KARL BARTH & RUDOLF BULTMANN, *Briefwechsel 1922–1966*, hrsg. von Bernd Jaspert. = Karl Barth, Gesamtausgabe, V, 1. Zürich, Theologischer Verlag, 1971. XII + 376 S., 8 Tafeln. Fr. 29.50.

Die zwei Sterne der deutschsprachigen Theologie waren seit 1909 miteinander bekannt, als Barth in Marburg studierte. Zu einer regelmäßigen Korrespondenz kam es seit 1922, zunächst weil sich Bultmann überraschenderweise für Barths zweite Römerbriefauslegung interessierte. Ein gemeinsames Anliegen war in diesen Jahren der Kampf gegen vorherrschende Autoritäten unter den Kollegen. Um 1930 reagierte Barth heftig gegen Bultmanns philosophische Verankerung, aber die Freundschaft wurde dann wegen der notwendigen politischen Opposition wieder intim. Eine neue Störung setzte nach 1945 wegen der Entmythologisierung ein, aber die Menschlichkeit und der Humor beider Partner konnten immer wieder siegen. Diese amüsante Freundschafts- und Theologiegeschichte wird durch 98 Karten und Briefe beleuchtet, und dazu kommen 40 Dokumente verschiedenen Ursprungs, welche die Korrespondenz beleuchten. Mit außerordentlicher Sorgfalt hat der Herausgeber durch Parenthesen, Fußnoten und Register die Namen und Daten erklärt.

Bo Reicke, Basel

FRANZ PEERLINCK, *Rudolf Bultmann als Prediger. Verkündigung als Vollzug seiner Theologie*. = Theologische Forschung, 50. Hamburg-Bergstedt, H. Reich, 1970. 266 S. DM 20.–/24.80.

Es ist eine alte Frage, ob Bultmanns Existenztheologie und Entmythologisierungsmethode für die praktische Arbeit des Verkündigers etwas leiste, oder ob sie dieser nicht vielmehr nur hinderlich sei. Vor allem Karl Jaspers hatte sich in dieser Beziehung sehr ungeniert, kritisch und negativ geäußert in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann (*Kerygma und Mythos*, 3, S. 46). Ein solcher Vorwurf der praktischen Unbrauchbarkeit mußte natürlich einen Theologen schwer treffen, der seine Arbeit explizit als Theologie der Verkündigung verstehen wollte. Diesem Vorwurf versuchte Bultmann darum seinerzeit durch die Veröffentlichung einiger seiner Marburger Predigten zu begegnen (1956). Heute nun liegt eine ausführliche Arbeit von Peerlinck vor, die das Verhältnis dieser Predigtbeispiele zur darin wirksamen Theologie genau und präzise untersucht und den Erweis erbringt, «daß gerade in den Predigten sichtbar wird, was Bultmann unter Entmythologisierung versteht, und was Entmythologisierung leistet» (S. 260). Wenigstens an Bultmann ist damit gezeigt, daß Existenztheologie nicht unpraktische Kathederwissenschaft geblieben ist, sondern «ihren Gipfel» (S. 240) sogar gerade in der praktischen Verkündigung gefunden hat. Ob dasselbe von Bultmanns Schülern ebenfalls gesagt werden kann, wäre von Fall zu Fall zu prüfen.

Auffallend ist dabei, daß sich ausgerechnet ein katholischer Theologe für diese «echt protestantische» Seite an Bultmanns Theologie interessiert hat. Peerlinck hat seine Arbeit unter Leitung des aufgeschlossenen Katholiken Prof. Schillebeeckx an der Universität Nymwegen geschrieben. Und nicht weniger auffallend sind die Geleitworte, die Bultmann persönlich der Arbeit, die er als «wertvollen Beitrag zum ökumenischen Gespräch» bezeichnet,

voranstellt: «*Wir sind darin einig*, daß die Predigt die Verkündigung des Wortes Gottes ist, wie es in der Bibel bezeugt ist, und daß es als Anrede verstanden werden muß, die das Herz trifft, und daß in solcher Anrede Jesus Christus selbst zu uns spricht. *Auch sind wir darin einig*, daß die Aufgabe der Predigt die Auslegung der Bibel ist, und daß die Sprache der Bibel in der Weise übersetzt werden muß, daß sie den modernen Menschen verständlich wird, und daß die Predigt deshalb auch an der jeweiligen Situation der Hörer orientiert sein muß» (S. 9, Auszeichnungen nicht im Text).

Inwiefern Bultmann selbst dieses knappe, inhaltsreiche Memorandum für jeden Prediger in seiner praktischen Verkündigung durchgehalten hat, das zeigt Peerlinck in aller wünschenswerten Deutlichkeit und Ausführlichkeit, die oft sogar zur Ausschweifigkeit ins unwesentliche Detail werden kann. Nachdem er in einem ersten Teil das zur Verfügung stehende Predigtmaterial, 25 Predigten total, gesichtet hat, stellt der Autor zuerst deren Struktur und anschließend deren immanente Theologie dar. Darauf vergleicht er die derart erarbeitete Theologie-für-Laien mit Bultmanns bekannter Theologie-für-Theologen und gelangt zur Feststellung einer «sachlichen Identität» beider (S. 238). Im letzten Teil versucht Peerlinck, Bultmanns Predigten noch genauer zu dessen Theologie in Beziehung zu setzen, indem er die praktische Verkündigung sogar als Krönung und «Gipfel» der theologischen Arbeit darstellt. Gerade an diesem letzten und vom gestellten Thema her wichtigsten Teil wird allerdings auch besonders fraglich, was bei der Lektüre der vorangehenden Teile vorerst nur vage Vermutung bleibt: ob Peerlinck die diffizilen, *systematischen* Fragen, die das Verhältnis von Theologie und Verkündigung betreffen, überhaupt angemessen in den Blick bekommen hat, Fragen, die im Umgang mit Bultmanns Theologie besonders gravierend sind. Bultmanns Verständnis von Theologie als Wissenschaft im Unterschied zur konkreten Anrede der Verkündigung, ein wahrhaftig wichtiges Problem, wird leider nirgends aufgegriffen. Der Autor scheint Bultmann den Theologen doch zu sehr zugunsten von Bultmann dem Prediger zu vernachlässigen. Doch darf die Arbeit trotz diesem Mangel sicher als wertvoller Beitrag zum Gespräch über Bultmann taxiert werden. *Alfred Jäger, Wolfhalden*

PAUL SCHÜTZ, *An den Menschen. Vom Verstehen zum Verwandeltwerden.* = Gesammelte Werke, 4. Hamburg, Furche-Verlag, 1971. 471 S. DM 48.—, Subskr. 42.—.

Dieser 4. ist der letzte Band der Gesammelten Werke von P. Schütz¹. Über Nichtaufnahme von Werken des Autors in seine Gesammelten Werke vgl. Band 4 S. 470f. Band 4 enthält im Ersten Teil («Kritische Theologie») 15 teils verstreut veröffentlichte, teils unveröffentlichte Abhandlungen, im Zweiten («Kommunikation als Experiment») 14 Predigten aus den Jahren 1925–1952, im Dritten («In der Welt») 7 «Reden und Artikel» und eine große

¹ Vgl. die Rezensionen der anderen Bände in Theol. Zeitschr. 21 (1965), S. 468ff.; 22 (1966), S. 74f.; 23 (1967), S. 378f.

Zahl kürzerer «Meditationen», von denen die meisten in 'Christ und Welt' erschienen waren.

Anrede an und Gespräch mit dem Menschen bestimmen den Band nach Gattung und Inhalt der Beiträge und machen ihn im guten Sinne menschlich. «Das einheitliche Anliegen der hier vorgelegten Stücke ist die Sorge um den bedrohten Menschen», schreibt der Autor zu Recht (S. 11). Konzentriert theologisch denkend, steht Schütz in angelegentlichem, nie eitlem Gespräch mit Dichtern und Philosophen, Natur- und Gesellschaftswissenschaftlern, Politikern wie Theologen (welche letzteren im Namenregister durchaus eine Minderheit bilden). Durch die Weite des Fragehorizonts und seinen theologischen Tiefgang zugleich ist das Buch so reich, daß es schwerfällt, hier nicht dem Autor und seiner Weisheit selbst über Seiten das Wort zu lassen. Immerhin kann und soll der Hinweis darauf diesmal im Mittelpunkt stehen. Zustimmung zu jedem Satz impliziert das nicht.

Vier Themenkreise seien kurz angeleuchtet:

a) Schütz macht sich zum theologischen Sprecher der neuen Zuwendung zur griechischen Tragödie. «Weil wir nicht (sc. mit Ödipus) leiden, sondern mit Sokrates wissen wollen, deshalb lügen wir uns mit allgemeiner Billigung begeistert vor, das Wissenwollen sei unser Schicksal, und es gebe kein Zurück» (S. 23; «Ödipus contra Sokrates!», S. 18ff.).

b) Gott?! «Es ist nachgerade langweilig, zwei Menschenalter nach Nietzsche die Spatzen von den Dächern unseres Jahrhunderts Gott verpfeifen zu hören. Es ist vermutlich der Tod des Gottes..., der nie den Kosmos zu seinem brennenden Dornbusch gemacht hat» (S. 148). Abwesenheit Gottes mutet an Ausschließung an. Der Mensch, der 'nicht viel Wirklichkeit ertragen' kann (T. S. Eliot), «kann vor allem nicht den wirklichen Gott ertragen» (S. 319). So hat der Christ heute nicht das gute Gewissen, noch Wasser in den 'hochgehenden Rhein' der 'Mündigkeit der Welt' zu tragen. «Er wird am Damm Sandsäcke schichten, dort wo Gefahr im Verzug ist» (S. 374). – Aber diese Theologie ist menschlich: «Wenn die Kirche erst wieder anfangen wird, um den Menschen wirklich zu wissen, wird sie auch wieder anfangen, um Gott zu wissen» (S. 195). Durch ihr Wissen vom Menschen sind Dichter bisweilen die besseren Theologen.

c) «Das Ausgelassene» ist ein zeitkritischer und theologisch-ethischer Hauptbegriff des Autors. Eine Technik, die den Menschen überbietet, läßt den Menschen als Einzelnen jedenfalls aus (vgl. S. 317). Eine Theologie, die Gott anthropologisch integriert, läßt Gott aus (vgl. S. 454f.). Pneumatologie ist in der Theologie weithin ausgelassen (vgl. S. 189). Dabei hätte Theologie weniger das *aggiornamento* als das Ausgelassene zu suchen (vgl. S. 186f.); den Katholizismus seit dem II. Vatikanum sieht der Verfasser in der Gefahr, einen (immer noch) unguten Klerikalismus und einen kurzsichtigen Säkularismus zusammenzuleimen (S. 166ff.).

d) Schütz weist auf des alten Karl Barth Ruf nach einer Theologie des Heiligen Geistes hin (S. 445). Man kann P. Schütz nicht bestreiten, daß diese sein Thema ist. Zu ihren Elementen zählen die Verbindung des Dritten auch mit dem Ersten Glaubensartikel und die Zusammenschau von Eschaton und Kosmos, damit der Horizont der Verwandlung, nicht nur des Ver-

stehens (noetisch) und nicht nur der Entwicklung (ontologisch), auch die Überbietung des Wissens durch das Leiden (durchaus nicht auf Kosten des Denkens), auch die Verbindung von Kerygma und Dialog. «Die Schöpfung hat erst begonnen», ist des Autors letztes Wort (S. 471).

P. Schütz redet gern ungeschützt, aber nach allen Seiten. Sein Wagen liegt scharf in der Kurve, aber er durchmißt so den ganzen Kreis.

Eine Miszelle: «Daß es kein einziges echtes Jesuswort gibt», hat K. Barth nicht gesagt (vgl. S. 125), sondern, wie ich aus eigener Präsenz weiß: Auch wenn es kein einziges echtes Jesuswort gäbe, worauf er, Barth, allerdings nicht reflektiere, würde ihn das als Theologen nicht erschüttern, vielmehr finge sein Geschäft als Theologe dann erst an.

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

VITTORIO SUBILIA, *I Tempi di Dio*. = Collana della Facoltà Valdese di Teologia, 11. Torino, Editrice Claudiana, 1971. 364 S. L. 3.400.

Vittorio Subilia, Professor für systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Waldenser in Rom, Redaktor der Zeitschrift «Protestantesimo», Delegierter des Reformierten Weltbundes am Zweiten Vatikanischen Konzil, legt als Band 11 der «Reihe der Waldenser Theologischen Fakultät» eine Einführung in eine biblisch-heilsgeschichtliche Gotteslehre vor. Der ehemalige Schüler Karl Barths und Oscar Cullmanns in Basel verbindet in den drei Teilen über «Gott und die Götzen», «Christus und die Geschichte» und «Geist und Ereignis» kunstvoll den trinitarischen mit dem christozentrischen Aspekt in ständiger Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Forschung und vor allem mit dem Katholizismus und in Weiterführung seiner früheren exegetischen, dogmatischen und ökumenischen Arbeiten. Obwohl der Verfasser im Vorwort feststellt, er habe nicht die Absicht, neue Lösungen vorzuschlagen, wäre zu hoffen, die «Zeiten Gottes» erschienen wie die bisherigen Werke bald auch in deutscher Übersetzung.

Felix Christ, Basel

THOMAS F. TORRANCE, *God & Rationality*. London, Oxford Univ. Press, 1971. XII + 216 S. Sh. 55/-.

Der Edinburgher Dogmatiker entwirft in diesem seinem Lehrer Karl Barth gewidmeten Aufsatzband eine theologische Erkenntnislehre im Geiste seines geistlichen Vaters. Er nimmt dazuhin Anregungen der modernen Quantenphysik und Sprachanalyse auf, die ihn aber nur in seinem Axiom bestätigen können, daß nur dann sachgemäß gedacht wird, wenn von den Strukturen des zu erkennenden Objekts her gedacht wird. Mit Einstein und im Grunde der gesamten abendländischen Philosophie einschließlich des dialektischen Materialismus teilt Torrance die Annahme von der grundsätzlichen Rationalität des Wirklichen. Entscheidend ist, daß wir von der Macht der Wirklichkeit ergriffen werden, nicht so sehr, daß wir unsere eigene Subjektivität ins Spiel bringen. Wenn Torrance auch zugibt, daß in die Form des Begriffs nicht die ganze Wirklichkeit eingeht, so hält er doch für den Zweck der Theologie an der Begrifflichkeit als Sprachmedium fest, da sonst die Möglichkeit des Ver-

stehens verlorenginge. Von dieser Position aus lehnt Torrance sowohl Tillichs Theorie der symbolischen Erkenntnis ab wie Bultmanns existentialen Ansatz, Bonhoeffers religionsloses Christentum und die «Pop-Theologie» der modernen Gott-ist-tot-Theologen. In jedem Fall handelt es sich um unhaltbare reduktionistische Theoreme.

Bei der Lektüre des im ganzen eindrucksvoll geschriebenen Buches bleiben doch eine Reihe von Fragen zurück. – 1. Ist es nicht eine grobe Verzeichnung der Intention Bultmanns, wenn ihm vorgeworfen wird, es gehe ihm vor allem darum, den modernen Naturalismus zu retten und das egozentrische Denken des modernen Menschen unverändert zu lassen, gegen das sich Jesus doch so leidenschaftlich gewandt hat? – 2. Torrance exemplifiziert den Begriff der Rationalität nur an den Naturwissenschaften, nicht dagegen an der Geschichte. Ließe sich am Geschichtsverlauf im gleichen Maße «Vernunft» ablesen wie an den Strukturen des Natürlichen? So wird von ihm nirgends das Problem der Theodizee oder des Absurden diskutiert. Wäre dies geschehen, hätte Torrance kaum dem Begriff der *dialektischen* Vernunft ausweichen können, den er nicht kennt. – 3. Die Stellungnahme zu Bultmann zeigt, daß Torrance nur den Begriff der vernehmenden Vernunft kennt, aber nicht den der *kritischen* Vernunft. Was als «Wort Gottes» theologisch ins Spiel gebracht wird, ist im Grunde seiner Geschichtlichkeit wie seiner Inhaltlichkeit entkleidet und darf nicht Gegenstand der kritischen Vernunft werden. Damit bleibt die Position von Torrance hinter dem heute erreichten Bewußtseinsstand zurück. – 4. Torrances Rückgriff auf das Wort Gottes meint im Grunde nur Rekapitulation des Dagewesenen, aber nicht Hoffnung auf Neues, nicht Erwartung gegenwärtiger Daseinsdeutung und Handlungsmotivation. Es zeigt sich, daß den Erörterungen über Rationalität eine Reflexion über die Vermittlung von Theorie und Praxis ebenso fehlt wie über die politische Dimension.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

KARL-FRITZ DAIBER & WERNER SIMPFENDÖRFER (Hrsg.), *Kirche in der Region*. = Kirchenreform, 4. Stuttgart, Calwer Verlag, 1970. 208 S., 5 Kartenskizzen und 7 Schaubilder. DM 14.-.

Der 4. Band der Reihe «Kirchenreform» will einen Beitrag zur Lösung des Problems leisten, das sich einerseits durch die im Laufe der Jahrhunderte entstandene Organisation der Pfarrei und Ortsgemeinden sowie andererseits durch die Folgeerscheinungen der modernen Industriegesellschaft ergibt. Die Lösung heißt «Kirche in der Region», wobei das Alte in Gestalt der Gemeinde am Wohnort nicht aufgegeben und das Neue, charakterisiert durch die Stichworte «Radiusvergrößerung», «Verstädterung», «Bildungsintensivierung» (S. 163), nicht länger übergangen werden soll. Die Region als eine relative Integrationseinheit in der heutigen differenzierten Gesellschaft kann noch am ehesten möglichst viele Bereiche des Lebens unter den einen Herren stellen (S. 18f.). Beispielsweise der missionarische Auftrag der Kirche ist in einem hochdifferenzierten Sozialsystem «im ganzen Umfang nur durch die Organisation eines leistungsfähigen, funktionsgegliederten Dienstes der

Kirche möglich» (S. 39). Das setzt größere organisatorische Einheiten, also Regionen, voraus.

Damit wird ein anderwärts, im wirtschaftlichen und kulturellen Bereich bekanntes Konzept (vgl. die Bemühungen um die «Regio Basiliensis» oder um das «Ruhrgebiet») auf kirchliche Bereiche übertragen. Trotz des alltäglichen Charakters eines solchen Vorgangs – die Schaffung der Parochie erfolgte auch in Anlehnung an Siedlungs- und Lebensgewohnheiten – stößt die Verwirklichung des Konzepts «einer Kirche in der Region» auf größte Schwierigkeiten. Das Ergebnis der in dem Bande mitgeteilten Versuche – sie bilden neben je einer theoretischen Untersuchung von Daiber und Simpfendorfer den Kern des Bandes, dem ein dokumentarischer Anhang zum Thema beigelegt ist – ist nicht immer «verheißungsvoll» wie in Geislingen (S. 121). Der Grund für das Scheitern des «Konstanzer Regionalplanes» wird im «Bewußtsein der in der Parochie arbeitenden Pfarrer» gesehen (S. 76). Es fehlte ihnen an Identifikationsmöglichkeiten mit dem Plan. Daraus wird die Konsequenz gezogen: «Strukturveränderungen sind ausschließlich durch Bewußtseinsänderungen möglich» (S. 76). Ähnlich wird die weitere Entwicklung in Geislingen als abhängig von der Aufnahme des Modells durch die Beteiligten bezeichnet (S. 121). Die hierin endlich zum Ausdruck kommende Erkenntnis, daß Reformen nicht allein durch Strukturveränderungen möglich sind, wird manchen Reformen überraschen, wie sie Oberkirchenräten zu denken geben sollte, die abseits von der Öffentlichkeit, einschließlich der Öffentlichkeit der Gemeinden, um Reformen von Landeskirchen und größeren kirchlichen Verbänden, wie der der «Evangelischen Kirche in Deutschland», sich bemühen. Falls dieser wünschenswerte Erfolg eintreten sollte, wäre das richtige Buch zur richtigen Zeit erschienen. Die verschiedenen einzelnen Aussagen des Bandes können dabei als Umschreibungen des nicht fertigen Konzepts einer «Kirche in der Region» hinter der Zielrichtung und der Erkenntnis der Notwendigkeit einer Bewußtseinsänderung zurücktreten, obwohl Interessenten auch in den Details manche interessante Anregung, etwa zur Organisation der Seelsorge (S. 124f., 129ff.), finden werden.

Ulrich Nembach, Hiltrup b. Münster

PETR. POKORNÝ & MARTIN STÖHR, *Kirchenstruktur und Weltverantwortung.* = Ev. Zeitstimmen, 57. Hamburg, H. Reich, 1971. 45 S. DM 3.50.

Das Büchlein enthält zwei Vorträge des Prager Dozenten Pokorný aus dem Jahre 1969: «Ethik der Zukunft» (am 8. 8. 1969 bei der Konsultation für das Antirassismusprogramm in Canterbury gehalten) und «Heilige Unordnung. Die christliche Gemeinde nach dem N.T.» (bei der 7. ök. Pfingsttagung der Ev. Akademie in Arnoldshain am 23. 5. 1969 vorgelegt). Der innere Zusammenhang beider Voten besteht darin, daß Pokorný Denk- und Gesprächsanstöße für das biblisch-sozialethische Engagement einer Ethik der Zukunft auf dem Wege des Nachdenkens über die Sendung der Kirche in der säkularen Gesellschaft geben will. Die Ethik der Zukunft mit dem Prinzip der schöpferisch-offenen Hoffnung hat es nicht mehr allein mit der theologischen Begründung zu tun, sondern wird in ihren Ergebnissen, in dem

Effekt der Handlungen, gemessen. «Jedes ethische Bemühen, falls es sozial wirksam sein will, muß sich auf eine Hoffnung beziehen, die wir als Christen von Jesus abhängig machen und mit ihm verbinden» (S. 26). Die Gemeinde lebt in der Offenheit des Suchens unter der Verheißung. Sie ist offen für alle. Der Streit um die Orientierung gehört zu ihrem Leben.

Hans-Joachim Kosmahl, Kiel

JOSEF SMOLÍK, *Die prophetische Aufgabe der Kirche*. = Ev. Zeitstimmen, 56. Hamburg, H. Reich, 1971. 44 S. DM 3.50.

Die Wiederentdeckung der Prophetie und die Beleuchtung der Politisierung des Evangeliums beschäftigen den Prager Theologieprofessor in seinem Aufsatz «Die prophetische Aufgabe der Kirche». Zum Thema des Säkularökumenismus äußert er sich in kritischer Abgrenzung zu der unionistischen Auffassung des Ökumenismus und unter Einbeziehung naturwissenschaftlich-geschichtlicher Ergebnisse und philosophischer Betrachtungsweisen in dem zweiten Aufsatz, «Schöpfung, neue Schöpfung, die Einheit der Kirche». Prophetie und Einheit der Welt beschäftigen die Christen heute, wenn sie nach der Weise ihres Dienstes fragen. Smolík knüpft im Unterschied zu Ragaz an die heutige Exegese an, die die Erfüllung der prophetischen Aufgabe inmitten der Tradition und des Lebens sieht und im Gespräch mit der Tradition davor bewahrt wird, bloße Geschichtsphilosophie zu werden. In der Abkehr von Bultmann ist die universalistische Apokalyptik, die Weltgeschichte und Kosmos nicht trennt, für Smolík der biblische Ausgangspunkt. Eine Fülle von Material erscheint in dem zweiten Aufsatz, der darlegt, daß zur Enthüllung der Naturgesetze der Glaube an Gott den Schöpfer bestimmter Strukturen in der Natur nötig war. Der Vorwurf des Marxisten Jaroslav Hraniča, die Christen verstehen die Geschichte nicht, weil sie sie nicht als naturgeschichtlichen Prozeß begreifen, findet die Beantwortung mit dem Hinweis auf den opferwilligen Dienst der Christen aus dem Gehorsam gegenüber Christi Willen.

Hans-Joachim Kosmahl, Kiel

YORICK SPIEGEL, *Der Pfarrer im Amt. Gemeinde, Kirche, Öffentlichkeit*. = Pfarrer in der Großstadt. Studien und Materialien, hrsg. von Dietrich Goldschmidt und Yorick Spiegel, 3. München, Chr. Kaiser, 1970. 243 S.

Eine Gruppe von Fachleuten führte 1963 bei einem Drittel der Pfarrer in West-Berlin eine eingehende Befragung durch. Der Verfasser interpretiert hier die ausgewerteten Antworten im Blick auf die Frage: Wie versteht der Pfarrer sich selber im Kontext seiner Bezugssysteme, und zwar: 1. seiner Gemeinde (= die Gruppe der im kirchlichen Leben aktiven Gemeindeglieder), 2. der Öffentlichkeit (= politische Behörden, Parteien, nicht-aktive Kirchenglieder) und 3. der kirchlichen Organisation. Die Darlegungen sind in verschiedener Hinsicht für die Diskussion über das Berufsverständnis des Pfarrers wichtig. Dafür ein Beispiel: Ein Vergleich zwischen der Einschätzung des Pfarrers durch die Öffentlichkeit (aus anderen Umfragen) und der Meinung des Pfarrers über seine Position in der Öffentlichkeit zeigt ein

auffälliges Auseinanderklaffen der Urteile. (Ähnliches berichtet James D. Glasse über die Pfarrer in USA¹.) Das hängt mit dem theologischen Berufsverständnis vieler Pfarrer zusammen. Sie sehen ihre Kontakte mit der Öffentlichkeit (bei Amtshandlungen, in der Fürsorge) höchstens für wertvoll an, sofern sie dadurch Menschen für die Gemeinde gewinnen, und sind geneigt, durch eine Spezialisierung ihres Berufs diese Kontakte noch mehr abzubauen. Damit beschleunigen sie «die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft». Dahinter steht ein theologisches Unverständnis für die Frömmigkeit der Mehrheit der Mitglieder der Volkskirche. Der Pfarrer leidet an seinem Beruf, weil er theologisch die Wirklichkeit, in der er tätig ist, nicht aufarbeitet. Er hat in den Amtshandlungen mit Menschen zu tun, zu deren Erwartungen an seinen Dienst er nur ein negatives Verhältnis hat.

Spiegel erläutert fünf Konzeptionen für die Position des Pfarrers in der Gemeinde mit ihren Vor- und Nachteilen: 1. die patriarchalische Stellung des Pfarrers in möglichst kleinen Gemeinden, 2. die klassische Hierarchie, 3. der Pfarrer als theologischer Berater, eine Konzeption mit einem versteckten Herrschaftsanspruch des Pfarrers und ausgesprochen klerikalen Zügen, 4. das Gruppenpfarramt, das gleichberechtigte Pfarrer mit spezialisierten Funktionen vereinigt und 5. das Gruppenamt, zu dem auch gleichberechtigt nicht-theologische Spezialisten gehören. Bei der Notwendigkeit, die monokratische Stellung des Pfarrers in der Gemeinde heute mehr und mehr abzubauen, hat das Gruppenamt am meisten Vorteile, wenn es auch schwierige Probleme der Koordination mit sich bringt.

Walter Neidhart, Basel

HEINRICH STIRNIMANN (Hrsg.), *Kirche im Umbruch der Gesellschaft*. = Ökumen. Beihefte zur Freiburger Zeitschr. für Philos. u. Theol., 3. Freiburg, Paulus-Verlag, 1970. 132 S. Fr. 12.-.

Das 3. Beiheft mit Beiträgen von F. Böckle, E.-J. Kaelin, H. Ruh, K. Stalder und einer von Ph. Reymond zusammengestellten internationalen Bibliographie mit mehr als 600 Titeln enthält Studien zur Pastoralkonstitution «Kirche in der Welt von heute» des II. Vatikanischen Konzils (*Acta Apostolicae Sedis* 58, 1966, 1025–1115) und zu den Akten der Weltkirchenkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen «Kirche und Gesellschaft» 1966 in Genf (Deutsche Ausgabe von Hanfried Krüger, Stuttgart 1967). Die Beiträge wurden im Rahmen von Veranstaltungen der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft im Herbst 1968 gehalten und werden nun dankenswerterweise einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Das Erstaunliche an dem Vergleich der katholischen und evangelischen Äußerung zu demselben Thema war die «große Zahl der Konvergenzen zwischen 'Gaudium et spes' und dem Bericht von 'Kirche und Gesellschaft'» (S. 79). In den Thesen, die aufgrund der Beiträge von Kaelin und Ruh von den Tagungsteilnehmern gemeinsam erarbeitet wurden, werden besonders die Konvergenzen festgehalten, «welche die Beziehungen zwischen Menschheits-

¹ J. D. Glasse, *Profession: Minister* (1968).

geschichte und Heilsgeschichte betreffen» (S. 79). Deswegen werden Gemeinsamkeiten bei den anderen Themen wie «Reich Gottes und irdische Wirklichkeit», «Wirklichkeit Gottes» und «Ethische Konkretisationen» nicht übersehen, sondern nur kürzer gefaßt dargestellt. Das Ergebnis dieses Vergleichs ist in der Tat «überraschend». Eine möglichst allgemeine Kenntnissnahme ist ihm nur zu wünschen. Die Basis dafür mit einer Publikation gelegt zu haben, dafür gebührt besonderer Dank allen Beteiligten. Dank gebührt auch für die angefügte Bibliographie, die wirklich «weiterstreutes» Material nun leicht finden läßt, und für den Beitrag von Böckle.

Er untersucht unter dem Thema «Wirklichkeit Gottes und Sozialethik» das gestellte Problem in seiner Grundsätzlichkeit. Der Freiheit weist er eine ihr gebührende Rolle zu. Der Schlußsatz von Böckle trifft die Sache, wenn es dort heißt, daß nur der christliche «Glaube uns davor bewahrt, daß am Ende nicht doch wieder die Integrität des Individuums einer planend operativen Futurologie zum Opfer fällt». Leider wird diese Tatsache selbst von Theologen zu oft übersehen. Auch sie «planen» zu oft nur.

Ulrich Nembach, Hilstrup b. Münster

HARTMUT JETTER (Hrsg.), *Die Stunde der Seelsorge. Wege zur Seelsorge am heutigen Menschen.* = Beiträge zur Praktischen Theologie, 9. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1970. 102 S. DM 12.-.

Der Band enthält die Vorträge einer Arbeitstagung über Seelsorge, veranstaltet von der VELKD und der Kirche von Schweden 1968. Für die weitere Diskussion scheinen mir folgende Beiträge beachtenswert zu sein: Dietrich Stollberg zieht aus seiner umfassenden Kenntnis der amerikanischen Seelsorgebewegung die Folgerungen für die heute sinnvollen Formen der Einzelseelsorge. Olov Hartman entwirft ein Seelsorgeverständnis, dem nicht das Modell der Predigt, sondern das des Abendmahls zugrunde liegt. Hartmut Jetter berichtet Interessantes über neue Versuche der Seelsorge in Stadtrand siedlungen. Hans-Heinrich Knolle zeigt auf Grund eigener Erfahrungen die Möglichkeiten der Telefonseelsorge und bringt einleuchtende Gründe gegen die Meinung vor, daß für den heutigen Menschen die Erneuerung der evangelischen Beichte eine seelsorgerliche Hilfe sei. Horst Reller faßt die Schwerpunkte des Gesprächs der Tagung zusammen und umreißt die Hauptprobleme, denen die Seelsorgelehre gegenübersteht (u. a. das gesellschaftspolitische Engagement der Theologen, das jedes Interesse an Einzelseelsorge verdrängt).

Walter Neidhart, Basel

HANS WULF, *Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin.* Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1970. 196 S. DM 15.-.

Das Buch «will den gegenwärtigen und zukünftigen Seelsorgern, den Studenten und Pfarrern eine Übersicht geben» (Vorwort) über das, was in letzter Zeit in der Wissenschaft von der Seelsorge gedacht wurde, und will das Behandelte aus den Erfahrungen der Praxis beleuchten. Dieses Ziel hat der Verfasser nur teilweise erreicht. Er hat wohl vieles gelesen, was in Deutsch-

land in den letzten 40 Jahren von Katholiken und Protestanten über Seelsorge geschrieben wurde, und weiß aus dem Gelesenen Passendes zu zitieren. Aber die theologiegeschichtlichen Hintergründe der verschiedenen Seelsorgelehren erfaßt er nur unklar, und die Aporien, die sich bei der Anwendung gewisser Lehren in der Praxis ergeben, kennt er kaum. Sein Wissen über Psychologie und Psychotherapie, über deren Berührungsflächen mit der Seelsorge er ausführlich schreibt, ist oberflächlich. Das Kapitel über «*ekklesiogene Neurosen*» zeigt, daß er die Gründe der Kritik am frommen Milieu, das in dieser problematischen Krankheitsbezeichnung laut wird, nicht versteht. Dabei arbeitet er mit einem Neurosenbegriff, bei dem man vermutet, daß er an geltungssüchtige Psychopathen – oder an geltungssüchtige Normale denkt. Wie wenig er über die neueste Entwicklung der Seelsorgelehre, in der man sich darum bemüht, in Deutschland die amerikanische Seelsorgebewegung zu rezipieren, im Bilde ist, verrät er mit der Behauptung, daß für die Seelsorge in USA «*nichts zu holen sei*». Was er aus der eigenen Praxis berichtet, ist meistens so stark vom individuellen Leben her geprägt, daß es sich kaum auf andere übertragen läßt. Wulf warnt z. B. davor, für Seelsorgefälle eine Kartei anzulegen. Dieses «*bürotechnische Hilfsmittel*» eigne sich nicht, um auf ihm mit Stichworten menschliche Schicksale festzuhalten. Warum soll der Pfarrer im Interesse der zu Betreuenden nicht nach dem Gespräch einige Notizen auf Karteikarten machen, wenn sein Gedächtnis mit dem Altern abnimmt und die Fälle sich häufen? Man wünscht dem Buch von H. Wulf Leser, die sich über die neuesten «*Wege zur Seelsorge*» selbständig bei H. Faber, D. Stollberg, J. Scharfenberg und anderen orientieren.

Walter Neidhart, Basel