

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 29 (1973)
Heft: 6

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: 24.04.2026

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

Theismus, der allerdings Rückfälle in die alte Spottlust nicht ausschloß. Das gehört mir zu der «schillernden Art und den schillernden Worten» des Dichters Heine. Aber das Bekenntnis zum persönlichen Gott «schillert» nicht, denn es ist durch das Feuer der Leiden hindurchgegangen.

Wilhelm August Schulze, Mannheim

Rezensionen

JES PEDER ASMUSSEN, JØRGEN LÆSSOE & CARSTEN COLPE (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, I. Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1971. XVI + 525 S., 92 Abb., 5 Kartenskizzen. DM 110.–, Subskriptionspreis DM 88.–.

Nach einem über eine nur kompendienhafte Darstellung der Hauptgebiete der allgemeinen Religionsgeschichte hinausgehenden Lehrbuch besteht im deutschen Sprachgebiet seit langem ein Bedürfnis. Seit A. Bertholet und E. Lehmann 1925 den *Chantepie de la Saussaye* ganz neu bearbeitet herausgaben, sind nicht nur auf allen Gebieten neue Forschungsergebnisse dazugekommen, sondern auch ganze neue Gebiete erschlossen worden.

Die skandinavische Religionswissenschaft nimmt eine Sonderstellung innerhalb der Theologie ein. Sie ist einerseits nicht berührt worden vom Mißbrauch der «arischen» oder germanischen Religionsgeschichte seitens pseudowissenschaftlicher Ideologen, und andererseits auch weniger von einer die Religionsgeschichte abwertenden extremen biblischen Offenbarungstheologie. Zudem hat die skandinavische Schule der Exegese durch Betonung des kultischen Elementes der Traditionen den Anschluß an die religionswissenschaftliche Forschung bewahrt.

Das vorliegende Werk ist die deutsche Übersetzung einer 1968 erschienenen neugefaßten 2. Auflage der erstmals 1948 erschienenen Dänischen Illustrierten Religionsgeschichte.

Die Verfasser der einzelnen Abschnitte haben sich großer Freiheit erfreut. Die Herausgeber haben auf Vorschriften betr. homogene Auswahl und Gestaltung verzichtet und offenbar weniger Gewicht hierauf als auf fachmännische Kompetenz in den Einzelgebieten gelegt.

So muß man den Nachteil, nämlich eine gegenüber *Chantepie de la Saussaye* auffallende Uneinheitlichkeit in Umfang, Auswahl und Darstellungsart der einzelnen Abschnitte gegen den Vorteil, nämlich die souveräne, manchmal eigenwillige Darstellung jedes Teilgebietes durch einen sprachlich und fachlich bestens ausgerüsteten Fachmann – oder auch «Fachfrau» – auf die Waagschale werfen.

Der vorliegende erste Band enthält außer einem Vorwort des Herausgebers (C. Colpe) eine Einleitung von J. P. Johansen.

Bei der Religion der Naturvölker ist auf alle unnützen Theorien über den Ursprung der Religion, die nur zu überflüssigen «Ismen» geführt haben, verzichtet worden. Sowohl in dem unverändert übernommenen Artikel des 1948 verstorbenen V. Grønbech wie in dem von Johansen bearbeiteten zweiten Teil wird versucht, die Phänomene nicht in der Distanz des modernen Wissenschaftlers, sondern im lebendigen Nachfühlen und Miterleben zu erfassen. Die heute zum Teil in Frage gestellten Begriffe Totem und Mana werden in ihrer Differenziertheit sichtbar und gerade dadurch gegen voreilige Angriffe gesichert. Denn das «Ende» dieser Begriffe kann wohl nur verkündet werden, wo sie schematisch und darum allzu eng gefaßt werden.

Bei dem Artikel von Johansen ist wohl nur der Titel (Primitive Religion II) falsch, denn es handelt sich um eine Phänomenologie von Kultus, Mythos und Mystik, die in schöner Nachempfindung der Gegenstände auch für die Hochreligionen von Bedeutung ist. Die Untersuchung über den Kultus und seine Beziehung zum Mythos knüpft wohl an – sehr illustrative – Texte aus primitiven Religionen an, ist aber wie die nachfolgende systematische Untersuchung über verschiedene Formen der Mystik von allgemeiner Bedeutung.

E. Holtved bietet zahlreiches, etymologisch erhärtetes Primärgut aus der Religion der sibirischen und nordamerikanischen Eskimos. Bei dem heute neu zur Diskussion gestellten Manabegriff weist er das Vorhandensein der Sache – ohne entsprechenden Begriff – im Eskimodenken nach und erklärt sie als einen von den Ahnen geäußerten Kraftvorrat. Die verschiedenen Seelenbegriffe des Eskimos werden sachlich und etymologisch erklärt. Vielleicht zu schnell verweist der Verfasser bei den rituellen Handlungen, die darauf abzielen, das Universum im Gang zu halten, auf asiatische und indische Einflüsse, wo es sich eher um allgemein mythisches Geistesgut handeln dürfte.

L. Honko bearbeitet die Religion der finnisch-ugrischen sowie der slawischen Völker. – Das finnisch-ugrische Material enthält viel Primärgut. Für den heute in Diskussion stehenden Begriff des Totemismus bildet Honkos Ablehnung des Individualtotembegriffes einen ebenso wichtigen Beitrag wie die Darstellung des finnischen Bärenkultes, der sowohl eine Vorstufe des echten Totemismus wie ein selbständiger religiöser Ausdruck sein kann. – In ähnlicher Weise zeichnet sich die Darstellung der altslawischen Religion durch große Besonnenheit in der Religionsvergleiche aus. So zögert der Verfasser sogar, den altslawischen Gewitter- und Eidesgott Perun mit dem baltisch-litauischen Perkun zu identifizieren. Leider fehlt in diesem Band eine Darstellung der baltisch-litauischen Religion, die als Verbindungsglied zwischen slawischer und germanischer Religion erst viele Fragen zu beantworten ermöglichen würde. Da von der altslawischen Religion bis in die Gegenwart v. a. niedere Numina, Spukgeister u. ä. lebendig erhalten geblieben sind, erscheint Honkos Vermutung berechtigt, daß der altslawische Olymp nur im Bewußtsein der höheren Gesellschaftsschichten lebendig gewesen sei, während beim einfachen Volk die alte Religion aus Totenkult und Geisterverehrung bestanden habe.

Frau F. Le Roux-Guyonvarc'h gewinnt ein lebendiges Bild der keltischen Religion durch Vergleichung der lateinischen Nachrichten mit inselkeltischem

Material. Bei dem von den Römern mit Jupiter gleichgesetzten Druidengott Taranis-Dagda und dessen Brudergott Ogme stellt sie eine Licht-Dunkel-Dualität fest, wobei der zweite die dunkle Seite des lichten ersten darstellt. Die als Parallele herangezogene Dualität Mitra-Varuna überzeugt freilich nicht, da hier das eigentliche Dunkel fehlt. Der Vorzug der Arbeit liegt in der keltischen Philologie und Etymologie.

L. Ejerfeldts Darstellung der germanischen Religion geht von der Tatsache aus, daß die nordische Mythologie uns aus einer Zeit überliefert ist, die schon durch christliches Gedankengut geprägt war. Unter dieser Voraussetzung versucht der Verfasser, germanisches Eigengut herauszuschälen und vermeidet so den Irrweg der älteren Forschung, die germanische Mythologie als vorwiegend christlich geprägt verstanden hat, wie auch den schlimmeren Irrweg einer romantischen oder völkischen Germanenschwärmerei, die eine solche Verbindung ignoriert hat und schuld gewesen ist, daß in den letzten Jahrzehnten die Beschäftigung mit der germanischen Religion selten geworden ist. Etwas sehr freigebig verfährt der Verfasser mit religionsgeschichtlichen Parallelsetzungen.

A. Huidtfeldts Arbeit über die Religionen der indianischen Hochkulturen sucht deren Zustand kurz vor der Eroberung dieser Länder zu zeichnen. Von besonderer Wichtigkeit erscheint hier das aus Mayaquellen erschlossene doppelte Kalendersystem, das den Rahmen alles Kultes darstellt. Die beigegebenen Zeichnungen aus Mayaquellen und ihre Erklärungen sind nicht zuletzt darum von allgemeinen Interessen, weil solche Zeichnungen jüngst von weltanschaulich sektierischer Seite als Zeugnisse für vorgeschichtlicher Weltraumfahrten verwendet worden sind.

H. L. Jansens umfangreiche Arbeit über die ägyptische Religion zeigt die Fülle neuer Erkenntnisse auf diesem Gebiet gegenüber älteren Darstellungen. So wird heute etwa Seth nicht einfach mehr als Gegenspieler des Osiris angesehen, sondern auf Grund neu erschlossener Quellen als dessen andere Seite. Von neuen Erkenntnissen über den ägyptischen Kult sei auf die ausführliche Schilderung des Sedfestes verwiesen. Der Verfasser versucht, die ägyptischen Götter sowohl persönlich als auch unpersönlich verstanden zu zeichnen. Die Arbeit ist besonders ergiebig in bezug auf einen geschichtlichen Überblick und eine systematische Darstellung der Quellen. Gelegentlich verführt die Begeisterung über das eigene Forschungsgebiet den Verfasser zu ungerechter Beurteilung anderer Gebiete, so etwa, wenn er gegenüber der ägyptischen Ablehnung der Kultprostitution ohne Einschränkung oder Differenzierung behauptet, diese sei von den Israeliten am Jerusalemer Tempel praktiziert worden.

Die umfangreichste Darstellung im vorliegenden Band ist die von J. van Dijk über die sumerische Religion. Denn hier haben die vergangenen Jahre wohl am meisten neues Material und damit neue Erkenntnisse beschert. Aber die vorliegende Auswertung der vielen neuen Quellen bleibt für den Leser darum etwas unbefriedigend, weil sie ihm einfach als Forschungsergebnis mitgeteilt wird, ohne daß ihm die Quellen in extenso vorlägen. Der Verfasser spürt dieses wohl selbst, wenn er schreibt, «daß es für einen modernen Menschen ein Wagnis ist, auf dem Seil dieses Geistes balancieren zu wollen.

Der Raum läßt nicht zu, alle Hinweise auf die sumerische Literatur mitzuteilen, die in einer wissenschaftlichen Darstellung des Gegenstands notwendig wären». Wenn auch die heutige Sumerologie sich vor Übertreibungen ihrer Prioritätsansprüche – ähnlich wie sie im letzten Jahrhundert von der jungen Assyriologie erhoben worden sind – wird hüten müssen, so scheinen doch einige Prioritäten gesichert zu sein. So dürfte die älteste uns bekannte Bezeugung des für alle späteren Mysterien wichtigen hieros gamos die sumerische Hochzeit zwischen Himmel und Erde, und später zwischen Inanna und Dumuzi sein. Auch der griechisch-israelitische Begriff der Amphiktyonie wird vom Verfasser auf sumerischen Ursprung zurückgeführt. Die Deutung des Wesens der sumerischen Götter schlechthin als «Personifizierung kosmischer Phänomene» und die Darstellung des Götterstaates als eine Projektion des irdischen sumerischen Staates erscheinen heute als allzu rationalistische Ausdrucksweise.

Nachdem nun vieles, was vorher genuin babylonisch-assyrisches Religionsgut zu sein schien, von Sumer beansprucht wird, hat es J. Læssøe mit seiner Arbeit über die babylonische und assyrische Religion nicht leicht. Er beschränkt sich darum quellenmäßig meist auf das *Enuma eliš* und das *Gilgameschepos*. Zwischenhinein werden aber dennoch viele neue Lichter aufgesetzt. So finden wir etwa das feine Verständnis des babylonischen Kultus als «Arbeit» (man denke an das talmudische Verständnis der 'aboda) und das dialektische Verständnis des Mensch-Gott-Verhältnisses, wo die Gottesmacht einerseits als überragend erscheint, andererseits aber durch kultische oder magische Menschenhandlung gezwungen werden kann.

Der vorliegende Sammelband ist symptomatisch für die Situation der religionsgeschichtlichen Forschung in der Gegenwart. Es sind schöne und tiefgründige Monographien über Religionsgebiete vorhanden, und sie finden auch in vermehrtem Maße Interesse. Was fehlt, ist 1. ein gewisser Consensus über Methode, Umfang und Bedeutung der Religionsvergleichung und 2. eine vermehrte Zusammenarbeit mit der an den Religionen interessierten psychologischen Forschung der Gegenwart, die uns die Ausdrucksweise der Religionen als Urphänomene und nicht mehr als bloße Personifikationen oder Aitiologien verstehen gelehrt hat.

Schließlich seien noch zwei desiderata – für den zweiten Band oder eine zweite Auflage – angemeldet: 1. Die Literaturangaben sollten vereinheitlicht werden. Jetzt erstrecken sie sich umfangmäßig von der Vollständigkeit über knappe Auslesen bis zum Fehlen einer eigenen Literaturangabe und Verweisung auf andere Werke, die eine solche bieten. – 2. Das Werk ist mit zahlreichen Illustrationen versehen, die z. T. als Primärpublikationen die Darstellung durch das Wort wesentlich erhellen können. Das Buch ist zudem auf gutem Papier gedruckt und sorgfältig ausgestattet. Darum ist es aber leider auch recht teuer. Es wäre zu wünschen, daß auch eine billigere Ausgabe geschaffen würde, damit das Werk auch wirklich in die Hände der an den Religionen interessierten Menschen und nicht nur in die Bestände der Institute und Bibliotheken käme.

Bruno Balscheit, Läuelfingen, Kt. Baselland

HANS GERHARD KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode.* = Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten, 30. Berlin, de Gruyter, 1971. XIV + 374 S. DM 88.-.

Hinsichtlich der Religion und Geschichte der Samaritaner blieb unsere Kenntnis bislang weit hinter den Möglichkeiten zurück, die das reichlich vorhandene Material bietet, 1. weil die Samaritaner (wie das Judenchristentum) zu den Unterlegenen der Geschichte gehören, und 2. weil die jüdische Polemik gegen sie scheinbar durch 2. Kön. 17, 24–41 gestützt und auch im Neuen Testament nicht korrigiert wird (vgl. u. a. Joh. 4, 22). Von daher verwundert es nicht, daß der samaritanische Bereich auch in vermeintlich umfassenden Werken übergangen oder nur gestreift wird. Die Samaritanerforschung blühte allerdings in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dann folgte aber ein weitgehender Stillstand, bis nach dem 2. Weltkrieg durch John Bowman in Leeds die Impulse Paul Kahles aufgenommen wurden. Von seinen Schülern ist besonders John MacDonald zu nennen (jetzt in Glasgow), dessen Editionen des Memar Marqah und der Chronik II für die Ausweitung der Forschungsarbeiten grundlegend sind.

H. G. Kippenberg hat die erste großangelegte deutsche Arbeit über die Samaritaner vorgelegt. Gegenüber MacDonalds «Theology of the Samaritans» hat sie den Vorteil der Beschränkung auf die Zeit vor dem Aufkommen des Islams, dessen Einfluss auf die Samariter noch einer gründlichen Untersuchung bedarf. Diese zeitliche Begrenzung dient also der möglichst klaren Erfassung des genuin Samaritanischen und erleichtert zugleich die Auswertung der Arbeit für die Fragen der frühjüdischen und frühchristlichen Religionsgeschichte. – Die Einleitung (S. 1–29) gibt eine zuverlässige Einführung in die vorhandenen Vorarbeiten und Hilfsmittel. Im ersten Hauptteil (S. 33–171) werden dann die geschichtlichen Zeugnisse über die Garizim-Gemeinde zusammengetragen und interpretiert. Der zweite Hauptteil (S. 175–349) behandelt – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – wichtige Themen der samaritanischen Religion, v. a. die Heiligtumstraditionen (Kap. VII–IX), die Josephstradition (d. h. zugleich die samaritanische Auffassung vom Königtum, Kap. X) sowie die Erwartungen des Taheb (Kap. XI) und des Propheten wie Mose (Kap. XII), die nach Kippenbergs Nachweis zu unterscheiden sind. Ein letztes Kapitel (XIII) bespricht die samaritanische Vorgeschichte der simonianischen Gnosis am Begriff der «großen Kraft».

Der Verfasser betont im Vorwort, daß seine Arbeit nur Versuch und Vorarbeit sei. Das kann nicht anders sein, wenn man bedenkt, daß die Sprache der samaritanischen Quellen noch weithin unerforscht ist. Von daher mögen noch manche Korrekturen zu erwarten sein¹. Die Genauigkeit der Analysen und die traditionsgeschichtlichen Erwägungen Kippenbergs setzen jedoch methodisch neue Maßstäbe in der Samaritanerforschung. Dabei wird freilich deutlich, daß ein einigermaßen gesichertes Gesamtbild nur erreichbar sein

¹ Vgl. z. B. Z. Ben Hayyim in Zs. Deutsch. Pal. Ver. 86 (1970), S. 87–89 zu Kippenbergs Aufsatz ebd. 85 (1969), S. 76–103.

wird, wenn ein größerer Kreis von Forschern als bisher auf diesem Gebiet arbeitet. Andernfalls besteht die Gefahr, daß weiterhin die wenigen Kenner ihr gesichertes Urteil in Teilbereichen durch bloße Vermutungen zu einem Gesamtbild abrunden, das durch seine Subjektivität fragwürdig bleibt².

Klaus Haacker, Tübingen

CHARLES F. D. MOULE, *La genèse du Nouveau Testament*. Version française par R. Mazerand. Titel des Originals: *The Birth of the New Testament*. (Collection *Le monde de la Bible*, publ. par F. Bovon & R. Martin-Achard.) Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971. II + 221 S.

In der Form einer gelehrten und geistreichen Übersicht behandelt der Verfasser die theologische und historische Situation, in der sich Tradition und Literatur des Neuen Testaments entwickelt haben. Herausgeber und Übersetzer sind zu dieser französischen Auflage zu beglückwünschen.

Bo Reicke, Basel

[OSCAR CULLMANN.] *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*, Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. H. Baltensweiler & B. Reicke. Zürich, Theol. Verl., & Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972. VIII + 344 S. Fr. 52.-.

Der Titel dieser prächtigen Festschrift ist gut gewählt. Er reflektiert die Arbeit des bedeutenden Gelehrten und Lehrers Oscar Cullmann, der am 25. Februar 1972 in Basel seinen 70. Geburtstag hat feiern können. Dem Neuen Testament und der Geschichte der ersten Kirche ist sein umfangreiches Werk gewidmet. In den rund fünfzig Jahren seiner bisherigen Tätigkeit haben in seiner Arbeit die Beschäftigung mit dem Neuen Testament und der Patristik sich immer wieder wechselseitig befruchtet. Der vorliegende Band beschränkt sich auf das Gebiet des Neuen Testaments. Aber auch in dieser Beschränkung ist der Titel «Neues Testament und Geschichte» sinnvoll. Es ging und geht dem Jubilaren um die Erfassung des historischen Geschehens und seiner Deutung im Neuen Testament.

Die beiden Herausgeber Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke, die mit der Publikation dieses Bandes Professor Cullmann große Freude und einem

² Zu S. 87ff. wäre noch heranzuziehen gewesen A. Spiro, *The Ascension of Phinehas*: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 22 (1953), S. 91–114 (auch separat gedruckt). – Auf S. 102 scheint bei der Besprechung von Panarion 78, 23, 6 der Text in Chron. II Judges § H übersehen worden zu sein; MacDonalds Edition der Quelle lag zwar bei der ursprünglichen Abfassung noch nicht vor, ist aber S. 353 nachträglich ins Literaturverzeichnis aufgenommen worden. – Bei der Angabe der Quellen im Literaturverzeichnis wäre eine sachliche Anordnung statt der alphabetischen oder wenigstens eine gesonderte Zusammenstellung der samaritanischen Quellen sinnvoll gewesen. Artikel, in denen samaritanische Inschriften mitgeteilt werden, wären ebenfalls besser hier als im Rahmen der Sekundärliteratur aufgeführt worden.

weiten Leserkreis viel Anregung verschafft haben, betonen in ihrem Geleitwort mit Recht, daß die vorliegende Festschrift als Ergänzung der Bände von 1962 (*Neotestamentica et Patristica*) und 1967 (*Oikonomia*) zu verstehen ist. Die drei Bände bilden zusammen eine gewichtige Trias. Konsequenterweise finden sich im Band von 1972 nur Namen von Mitarbeitern, die in den beiden früheren keine Gelegenheit hatten, dem Jubilaren einen Beitrag zu widmen. Aus dem gleichen Grund wurde auch darauf verzichtet, ein neues Gesamtverzeichnis aller Publikationen zu erstellen. In «Neues Testament und Geschichte» finden sich deshalb nur Corrigenda und Addenda zur Bibliographie in «*Neotestamentica et Patristica*» sowie eine Fortführung der Bibliographie bis 1971 – beides sorgfältig zusammengetragen durch Assistent Heiko Heck.

Neben dem Geleitwort und der Bibliographie enthält die Festschrift 27 Beiträge von Fachkollegen des Geehrten. Die Mitarbeiter stammen aus den verschiedensten theologischen Richtungen, Konfessionen und Sprachgebieten. In den Kreis der Gratulanten treten aus der Bundesrepublik Deutschland Kurt Aland (Münster), Otto Michel (Tübingen), Martin Hengel (Erlangen), Georg Strecker (Göttingen), Günter Klein (Münster), Ferdinand Hahn (Mainz), Rudolf Schnackenburg (Würzburg), Ernst Haenchen (Münster), Heinrich Schlier (Bonn), Willi Marxsen (Münster), Erich Grässer (Bochum), Leonhard Goppelt (München), Anton Vögtle (Freiburg i. Br.) – aus der DDR Gerhard Dellling (Halle) – aus England Charles F. D. Moule (Cambridge) – aus Frankreich Xavier Léon-Dufour (Lyon), Max-Alain Chevalier (Strasbourg), André Feuillet (Paris) – aus Griechenland Markos A. Siotis (Athen) – aus Italien Bruno Corsani (Rom) – aus Schweden Birger Gerhardsson (Lund) – aus der Schweiz Siegfried Schulz (Zürich), Eugen Ruckstuhl (Luzern), Werner Bieder (Basel), Christian Maurer (Bern) und aus den USA Paul S. Minear (New Haven, Connecticut), Markus Barth (Pittsburgh, PA). Diese Fülle von Mitarbeitern, die alle auf das eine Ziel, das bessere Verständnis der neutestamentlichen Botschaft, ausgerichtet sind, entspricht dem tiefsten Anliegen von Professor Cullmann, der sich in seinem ganzen Wirken der Spannung zwischen Universalismus und Konzentration verpflichtet weiß. Das breite Spektrum der Beiträge zeigt die Breite seines Einflusses. Ein beträchtlicher Teil der Mitarbeiter erwähnt *expressis verbis* die vom Jubilaren empfangene Anregung. Eine Reihe von Beiträgen befaßt sich mit Problemen, zu deren Diskussion Oscar Cullmann entscheidende Impulse gegeben hat. Zu denken ist an die Problemkreise Schrift und Tradition (Michel, Grässer, Vögtle), die Taufe im Neuen Testament (Aland), die Christologie (Hengel). Sechs Artikel gehen auf Einzelfragen der Synoptiker ein (Schulz, Gerhardsson, Minear, Strecker, Siotis, Klein). Auffällig ist, daß sich nicht weniger als sechs Artikel mit der johanneischen Theologie befassen (Hahn, Ruckstuhl, Léon-Dufour, Schnackenburg, Chevalier, Feuillet). Das ist zum einen bestimmt Antwort auf die vielfältige Anregung, die die neutestamentliche Wissenschaft gerade auf diesem Gebiet von Oscar Cullmann bekommen hat. Vielleicht ist damit aber auch die Hoffnung angetönt, daß der schon seit geraumer Zeit angezeigte Kommentar zum Evangelium des Johannes von Oscar Cullmann bald erscheinen möge. Zwei Mitarbeiter (Dellling, Haenchen)

wenden sich grundsätzlichen Fragen der Apostelgeschichte zu. Besonderes Interesse verdienen die fünf Beiträge, die sich mit Aspekten der paulinischen Theologie auseinandersetzen (Schlier, Corsani, Marxsen, Moule, Barth). Zwei Untersuchungen zum Hebräerbrief (Bieder, Maurer) und eine Diskussion der Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1. Petrusbrief (Goppelt) runden das Bild ab.

Der vorliegende Band bietet einen hochinteressanten Ausschnitt aus der heutigen Arbeit am Neuen Testament. Seine Lektüre wird den bereichern, der den Spuren von Oscar Cullmanns Wirken nachgehen will und zugleich jeden, der sich über den aktuellen Stand der Diskussion um das Neue Testament informieren will, zufriedenstellen.

Rudolf Brändle, Kilchberg, Kt. Basel-Land

PAUL HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle*. = Neutest. Abh., N. F. 8. Münster/Westf., Aschendorff, 1972. VIII + 357 S. DM 68.—

Der katholische Neutestamentler Paul Hoffmann fragt in seiner überarbeiteten Habilitationsschrift unter der methodischen Voraussetzung der Zwei-Quellen-Theorie nach der «theologischen Konzeption der Logienquelle», wobei er die Q-Hypothese mit Recht nur als «Modell» betrachtet, das einen ersten Zugang zu einem der vorsynoptischen Traditionsstränge ermöglicht. Vorsichtig zurückhaltend versteht er die Umfangbegrenzung auf die Matthäus und Lukas gegen Markus gemeinsamen Stoffe nicht exklusiv und verzichtet auf eine Rekonstruktion der Sammlung als ganzer. Für zweitrangig hält er die Frage, ob es sich um ein schriftliches Dokument oder um «eine sehr feste Überlieferungsschicht» handle, neigt aber zur Annahme einer literarischen Vorlage, die Matthäus und Lukas bereits in griechischer Übersetzung zu Gesicht kam. Er läßt offen, ob eine aramäische Urfassung voraussetzen sei.

Im Vergleich mit den großen scharfsinnigen Entwürfen von Dieter Lührmann und Siegfried Schulz¹ liegt die Stärke des Hoffmannschen Versuchs vielleicht gerade darin, daß er zwar nicht nur Einzelworte, sondern theologische Absicht verratende größere Spruchkompositionen erkennt und die redaktionelle Bearbeitung durch die Großevangelisten vom älteren Überlieferungsgut abhebt, jedoch darauf verzichtet, einzelne Redaktionsstufen der Quelle zu fixieren. Vor allem scheint mir weise, daß Hoffmann im Gegensatz zu Lührmann und Schulz nicht zwischen einer älteren «palästinensisch-judenchristlichen» und einer «hellenistisch-judenchristlichen» Schicht unterscheidet, wie wenn religionsgeschichtliche, geographische und chronologische Kategorien heute noch so einfach zu einer traditionsgeschichtlichen Konstruktion verbunden werden dürften. Das «Kerygma» der Q-Gruppe bleibt damit allerdings weitgehend eine Abstraktion. Dafür gelingt es Hoffmann,

¹ D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle (1969); S. Schulz, Q (1972). – Forschungsüberblick bei H. Conzelmann, Literaturbericht zu den Synoptischen Evangelien: Theol. Rundschau 37 (1972), S. 239–243.

in sorgfältigen Analysen eine erstaunlich einheitliche Theologie der Q-Leute zu eruieren: eine von der apokalyptischen Naherwartung geprägte Sicht der Heilsgeschichte (1. Teil: «Q nimmt in die Sammlung der Jesusworte die Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Gerichts und des kommenden Feuerrichters durch den Täufer auf», S. 33), ein auf der Oster-Offenbarung des Sohnes fußendes Bekenntnis zum Propheten Jesus als dem kommenden Menschensohn (2. Teil: da Jesus zum kommenden Menschensohn erhöht werden soll, kann Q schon den irdischen Jesus nach seiner zukünftigen Rolle nennen; Jesus ist, was er sein wird) und ein prophetisch-charismatisches Selbstverständnis als endzeitliche Israelmissionare und antizelotische Friedensboten des Menschensohns (3. Teil: «Unter Berufung auf die Sendung durch Jesus, in der Erwartung seines Kommens als Menschensohn sagen diese Boten die Nähe des Reiches an und heilen in der Kraft Gottes Kranke», S. 332).

Hoffmanns Buch enthält, abgesehen von einigen unsicheren Auslegungen, eine Fülle grundlegender Einsichten, von denen die Forschung künftig auszugehen hat. So steht mit Recht der Menschensohn im Mittelpunkt. Lührmann hat zwar nachgewiesen, daß die Gleichsetzung Jesu mit dem Menschensohn schon früh erfolgt sein muß und nicht dem Endredaktor zugeschrieben werden kann. Das bedeutet aber nicht, daß die Menschensohnchristologie für den «Redaktor» der Quelle keine Rolle spielt. Problematisch erscheint indessen die im ganzen doch einseitige, verabsolutierende Betonung der Menschensohnchristologie. Hoffmann wäre zu fragen, ob das Bedeutsame in Q nicht gerade in der eigenartigen Verbindung von Eschatologie und Protologie, Apokalyptik und Chokmatik, Menschensohn und Weisheit liege. Hoffmann erkennt sehr richtig, daß Jesus in Matth. 11, 16–30 par. und 23, 34–39 par. als Gesandter der Sophia auftritt. Besteht nun aber das tiefste und letzte Geheimnis Jesu nicht auch in Q darin, daß der Menschensohn die Weisheit selbst verkörpert? Hoffmann selbst räumt ein: Im Jubelruf «tritt Jesus an die Stelle, die in der apokalyptischen Tradition Jahwe oder die Weisheit einnehmen» (S. 139 und mit fast denselben Worten S. 133). Das heißt doch aber: Nicht im Sinne einer statischen Identität, sondern dynamisch funktional «ist» Jesus in Q die göttliche Sophia selbst². Von hier aus wäre schließlich noch einmal neu zu erwägen, ob bei der Legitimierung des Sohnes in Matth. 11, 27 neben der «Oster-Apokalypsis» nicht auch Jesu Präexistenz eine Rolle spielte.

Felix Christ, Basel

DAVID R. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day.* = *Studia Post-Biblica*, 18. Leiden, E. J. Brill, 1971. XIV + 324 S. hfl. 84.–.

Als Neutestamentler hat sich der Verfasser mit dem Problemkreis um den Prozeß Jesu in der Darstellung der Evangelien beschäftigt (Kap. 2), dabei

² So neuerdings wieder A. Feuillet, *Rev. bibl.* 22 (1971), S. 96–98; F. Mußner, *Bibl. Zs.* 16 (1972), S. 133f.; M. Bouttier, *Et. théol. et rel.* 47 (1972), S. 465.

besonders eingehend den Bericht des Lukas untersucht (Kap. 3). Diese gründliche literarkritische Arbeit könnte als wertvolle Korrektur und Weiterführung von P. Winters 1961 erschienenem Buch «On the Trial of Jesus» dienen, auf das auch häufig Bezug genommen wird. Jedoch entwertet Catchpole diesen seinen Forschungsbeitrag selbst durch die überhebliche Art, mit der er nicht nur Winters wissenschaftliche Leistung, sondern auch die der meisten anderen von ihm behandelten jüdischen Gelehrten abtut. Mit Recht verwahrt er sich gegen den Vorwurf des Antisemitismus, vermag aber Juden und Christen nur als Gegner zu sehen: statt jüdische Forscher als Partner im gemeinsamen Bemühen um das Verständnis Jesu in seiner jüdischen Umwelt ernst zu nehmen, lehnt er ihre Arbeit grundsätzlich ab.

Aus dem weiten Gebiet der jüdischen Historiographie mußte wohl ein Teilbereich abgegrenzt werden, jedoch hätte die Konzentration auf die Frage nach dem Prozeß Jesu nicht zu geschichtsfremder Verengung des geistigen Horizonts führen müssen. Dieser Teil der Arbeit (verteilt auf Kap. 1 und 4) ist offenbar erst nachträglich entstanden, wobei er nicht das ihm zukommende Gewicht erhalten hat. Der Stoff ist zunächst chronologisch, dann aber zu sehr nach von außen herangetragenem, systematischen Gesichtspunkten angeordnet, als daß die komplexe geschichtliche Situation jüdischer Jesus-Forschung durchsichtig würde (die spärlichen biographischen Hinweise im Zusammenhang mit der Bibliographie genügen nicht). Die häufigen Vor- und Rückverweise, zusammen mit der nicht deutlich gekennzeichneten Einflechtung eigener Stellungnahme, müssen selbst auf interessierte Leser verwirrend wirken; eine Darstellung nach Forscherpersönlichkeiten (wie in G. Lindeskogs unübertroffenem Werk «Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum», neu zur Subskription gestellt, Darmstadt 1972) hätte Konturen vielleicht klarer hervortreten lassen.

Trotz einer Fülle sorgfältiger Einzelbeobachtungen (eindrücklich etwa S. 27–33 zu H. Graetz die Gegenüberstellung der entsprechenden Abschnitte in der 2., Leipzig 1863, und 3., ebenda 1878, Auflage des dritten Bands seiner «Geschichte der Juden») wird dem Leser keine klare Vorstellung vermittelt von den Äußerungen jüdischer Historiker zum Prozeß Jesu; zurück bleibt vielmehr ein gewisses Unbehagen angesichts der eindeutig antijüdischen Haltung des Verfassers.

Reinhold Mayer, Tübingen

PETER TACHAU, «*Einst*» und «*Jetzt*» im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte. = Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und N.T., 105. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. 166 S. DM 38.–.

Die Göttinger Dissertation behandelt form- und traditionsgeschichtlich das Schema $\mu\omicron\tau\epsilon - \nu\upsilon\nu$ im Neuen Testament, u. a. in den Texten Röm. 6, 15–23; 11, 30–32 (1. Kor. 6, 9–11); Gal. 1, 23; 4, 8–10; Eph. 2; Kol. 1, 21f.; 3, 7f.; Philem. 11; 1. Petr. 2, 10. 25. Dem Rezensenten sind im Zusammenhang mit seinen Bemerkungen zu hebr. *‘attā* «jetzt» (Theol. Zeitschr. 28, 1972, S. 5–12) besonders die ausführlichen Erwägungen über allfällige Vor-

formen im Alten Testament (S. 21–70. 92–94) wichtig. Im Sinne eines Diskussionsbeitrages wäre gegenüber dem Verfasser zu fragen, ob das konstatierte Fehlen der Wendung *w^eattā* «und nun» bei der Antithetik von Not und Rettung in den (berichtenden) Dankpsalmen des Einzelnen nicht einfach damit zusammenhängt, daß *attā* allgemein nicht der erzählend-berichtenden Redeweise angehört, sondern nur der direkten (An-) Rede, wie sie z. B. in Bitten normal ist (Theol. Zeitschr. 28, 1972, S. 7). Entsprechend wäre die festgestellte Vorliebe des Sündenbekenntnisses für *w^eattā* nicht primär inhaltlich durch den Gegensatz zur sündigen Vergangenheit bedingt, sondern stilistisch durch den Übergang vom Bericht des Bekennenden zur Bitte um Vergebung. Ein sachlich begründetes und darum theologisch interessantes *w^eattā* findet sich hingegen, wie der Verfasser ausführlich darlegt (S. 34–41), in Deuterijosajas Darstellung der Geschichte, die Israel mit seinem Gott widerfährt (Jes. 43, 1; 44, 1; 49, 5). *Ernst Jenni*, Basel

HANS VON CAMPENHAUSEN, *La formation de la Bible chrétienne*. Version française par Denise Appia & M. Dominicé. Titel des Originals: Die Entstehung der christlichen Bibel. (Collection Le monde de la Bible, publ. par F. Bovon & R. Martin-Achard.) Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971. 311 S.

Diese ausführliche Darstellung behandelt nicht so sehr Einzelheiten der Kanonbildung als vielmehr die theologische Debatte, die in den ersten Epochen der Kanongeschichte bis zu Origenes geführt wurde.

Bo Reicke, Basel

CARL ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit*. = Die Religionen der Menschheit, hrsg. von C. M. Schröder, 29, 1–2. Stuttgart, Kohlhammer, 1971. XI + 760 S. DM 98.–.

Andresens magistrale Übersicht der alten Kirchengeschichte erinnert wegen der Interessen des Verfassers an H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 1–4 (1961⁴). Sie ist aber viel ergiebiger und nimmt unter den betreffenden religionsgeschichtlichen Lehrbüchern einen sehr würdigen Platz ein. Allerdings erscheint sie nicht für Laien, sondern für Kenner geschrieben, und sowohl historisch, theologisch und philologisch setzt das Buch ein mehr als triviales Wissen voraus. So wird z. B. mehrmals auf Tertullian hingewiesen, aber seine Biographie und Produktion werden nicht dargestellt. Wer aber die Daten einigermaßen kennt, findet die Lektüre genußreich, und zwar ist das besonders der Fall, wenn man neben der Hingabe auch die Ironie des Verfassers spürt.

Die soziologisch akzentuierte Einleitung und die axiologisch orientierte Zusammenfassung (S. 3–16. 687–691) vermitteln kein gerechtes Bild der reich fazettierten Darstellung Andresens. Für den Hauptteil ist vielmehr kennzeichnend, daß bei diesem Forscher die klassische Bildung, das historische Wissen und der Sinn für die Hauptlinien der Geschichte wieder zum Vorschein treten dürfen, namentlich aufgrund einer intensiven, heute leider

nicht mehr selbstverständlichen Beschäftigung mit den geschichtlichen Dokumenten. Um so mehr kann der Leser die Freude des Historikers über den Reichtum des behandelten Materials teilen. Wird die Dogmengeschichte nur im Blick auf das vierte und sechste Jahrhundert relativ eingehend behandelt, so erhält man doch sehr lehrreiche Auskünfte über die politische Umgebung der Kirche, ihre strukturelle Entwicklung, literarische Geschichte, liturgische Gestaltung, Rechts- und Kunstgeschichte.

Originell, aber gut begründet sind die Bezeichnungen für die hier behandelten Hauptperioden: die «frühkatholische» Kirche (während der zwei ersten Jahrhunderte entwickelt); die «altkatholische» Kirche (bis und mit Konstantin); die «reichskatholische» Kirche (bis und mit Theodosius); die römisch-katholische Kirche (hier bis zu Gregor dem Großen behandelt); die byzantinisch-orthodoxe Kirche (bis zu Johannes von Damaskus berücksichtigt). Für den Verfasser zeichnen sich innerhalb dieser Perioden verschiedene Kirchentypen ab. Er sagt ausdrücklich, die Schilderung sei «um die Einordnung des jeweiligen Kirchentyps in die sich wandelnde Geschichtslandschaft bemüht» (S. 608). Obwohl seine lebendigen, konzentrierten Querschnitte auch Sympathien and Antipathien spüren lassen, bemüht sich Andresen um historische Gerechtigkeit. Die gewaltigen Kräfte des geschichtlichen Machtspiels tragen den Leser mit sich und machen das Studium spannend. Gleichzeitig demonstrieren gründliche Literaturhinweise die Verbundenheit des Historikers mit der Forschung in allen Ländern.

Natürlich konnten nicht alle Aspekte berücksichtigt werden, und das Material ist sowieso imposant. In einer Neuauflage würde der Rezensent gerne folgende Zusammenhänge beleuchtet sehen, deren Wichtigkeit er zum Teil durch eigene Studien bestätigen kann. – 1) Es sollte erklärt werden, aus welchen prinzipiellen bzw. aktuellen Gründen die Christen von Domitian bis Diokletian verfolgt wurden. In bezug auf die Prinzipien hätte die politische Lage der Kirche unter Nero und den Flaviern viel zu sagen, ein in der Literatur oft versäumtes Thema.¹ – 2) Die soziale Tätigkeit der altchristlichen, frühkatholischen und reichskatholischen Gemeinden, die mit ihren karitativen Mahlzeiten zusammenhing, war erstaunlich umfassend.² Julian Apostata mußte bekennen, daß Hellenismus und Römerreich kein Gegenstück dazu aufweisen konnten (Jul. Ep. LXXXIX, 305 B-D). Lange aber bildeten die Berührungen mit dem heidnischen Vereinswesen ein Problem für die Kirche.³ – 3) Unter den christlichen Soldaten und Märtyrern, die im vierten Jahrhundert für die Entwicklung des Mönchtums eine Bedeutung erhielten, wäre der bald außerordentlich beliebte Mauritius zu nennen.⁴

Die vielseitige, gelehrte und lehrreiche Schilderung wird durch Zeichnungen und Kartenskizzen, eine Zeittafel, eine Bibliographie und gründliche Register bereichert.

Bo Reicke, Basel

¹ B. Reicke, Neutestamentliche Zeitgeschichte (1968²), S. 179–327.

² Ders, Diakonie, Festfreude und Zelos (1951), S. 21–164.

³ Ebd., S. 308–393.

⁴ D. van Berchem, Le martyre de la legion thébaine (1956); L. Dupraz, Les passions de S. Maurice d'Agaune (1961).

EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*. 1. Introduction. 2. Edition critique du texte grec, traduction, commentaire et tables par Antoine et Claire Guillaumont. = Sources chrét., 170-71. Paris, Ed. du Cerf, 1971. 771 p. fFr. 130.

Spécialiste avec sa femme des questions évagriennes, Antoine Guillaumont entreprend l'édition des principales œuvres du Pontique. Ce qui explique l'importance démesurée du premier tome, consacré à l'introduction historique, doctrinale et critique, couvrant l'ensemble de l'édition (470 pages!).

Des trois ouvrages principaux: *Traité pratique*, le *Gnostique* et les *Kephalaia gnostica*, le premier, ici édité, présente le moins de difficultés doctrinales et critiques, parce qu'il n'a pas été condamné pour origénisme par le concile des Trois Chapitres. Il en existe donc une tradition grecque directe, malheureusement souvent mutilée.

Le *Traité pratique* est une introduction à la vie monastique et un itinéraire (en 100 chapitres), qui mène l'anachorète par la lutte contre les passions jusqu'à l'*apatheia* et l'union à Dieu.

Adalbert Hamman, Besançon

PIETRO CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del sec. VII*. = Pubblicazioni dell'Università cattolica dei S. Cuore III, 4. Milano, Vita e pensiero, 1971. XVI + 586 p. L. 15.000.

Coupe caractéristique dans l'ecclésiologie du VII^e siècle, la présente monographie confronte le primat romain dans ses rapports épistolaires avec les évêques d'Orient et d'Occident, pour en dégager une théologie de l'épiscopat et une théologie du primat papal. L'étude repose sur une analyse sémantique, méthodiquement développée, de l'*ecclesia* et de ses synonymes et des divers titres donnés au *pastor animarum*. Tout aussi symptomatiques sont les affirmations concernant la *sedes apostolica*, la *catholica et apostolica traditio et fides*, l'*apostolica et spiritualis unanimitas et consensus*.

De cette analyse, Pietro Conte dégage des conclusions fermes mais modérées sur l'évêque et son peuple, sur l'infailibilité pontificale. Sagement, il laisse ouvertes les questions non résolues, faute de documentation ou parce que non posées encore à l'époque.

Appendice documentaire et tables fort soignées permettent un recours facile. Le régeste des lettres papales est particulièrement précieux. L'ignorance du Supplément à la Patrologie latine de Migne n'ont pas permis à l'auteur de lire le texte de deux lettres d'Honorius I (n. 67 et 69) qui pour la première fois y ont été éditées par le P. Bailly (PLS IV, 1659).

Adalbert Hamman, Besançon

KARI ELISABETH BØRRESEN, *Anthropologie médiévale et théologie mariale*. = Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi, Hist.-filos. kl., N. S. 9. Oslo, Universitetsforlaget, 1971. 143 S. N. Kr. 35.-.

Just about when everybody thought that Mariology was an issue as good as dead there came a sudden resurgence of interest in exactly this field.

Since the Second Vatican Council many new works, dealing with various aspects of the Marian issue appeared. A surprisingly larger number of them were by Protestant authors. Then there were Marian Congresses such as the recent one in Zagreb and the International Seminar at Fatima in August 1971. At the present time a dialogue between Protestant and Roman Catholic authors is developing. This dialogue will center around the idea of Mary's *mediatrix*-role and the basic text written by Pastor Henry Chavannes of Switzerland, has already been distributed to the future contributors. When complete the dialogue will be published under the auspices of the international journal *Ephemerides Mariologicae*.

Miss Børresen's study is a dissertation written for the Theological Faculty of the University of Aarhus. Her basic object is to examine the works of the great medieval theologians, in particular Alexander de Hales, Albert the Great, Bonaventure, Thomas Aquinas, and others and to describe and analyse the various elements which contributed to the development of the major Marian issues. These doctrines are Mary's sanctification, conception, Mary's role in the incarnation, relation between Christ and Mary and her bodily assumption. As could be expected the author did not discover anything really new, nothing that has not been known to Medievalists already, but her book gives an orderly and systematic, although sometimes repetitious, account and in this sense it does contribute to the ongoing research.

The bibliography is insufficient, and the remark that «la bibliographie concernant Marie est énorme» (which we all know) is not an excuse to leave out important modern works. However, the basic question is whether repeating already much overworked material will further theological scholarship. Surely, we could not have run out of problems facing theology in this age; even Mariology must be dealt with in the light of modern research, and the issues that were created by the fact of the church living in the modern world.

Stephen Benko, Fresno, California

HARTMUT HILGENFELD, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften*. = Stud. zur Dogmengesch. und system. Theol., 29. Zürich, Theol. Verlag, 1971. 478 S. Fr. 48.-.

Dieses Buch schließt eine Lücke in der Forschung. An Studien zu Luthers Abendmahlslehre fehlt es nicht, aber das Verhältnis von Luthers Ausführungen zur mittelalterlichen Lehrentwicklung ist bis jetzt, abgesehen von Dieckhoffs Buch von 1854, nicht untersucht und dargestellt worden. In fünf umfangreichen Kapiteln behandelt der Verfasser die Auslegung der Abendmahlsworte durch Luther im Vergleich zur Tradition, die Lehre von der Realpräsenz in der scholastischen Theologie und bei Luther, das Verhältnis von Realpräsenz und Christologie in der scholastischen Theologie und bei Luther, die Beschreibung des Verhältnisses der Elemente zu Leib und Blut Christi in der scholastischen Theologie und bei Luther, das Genießen des Abendmahls nach der scholastischen Theologie und nach Luther.

Die mittelalterliche Überlieferung wird «von Luther her befragt und nur so weit dargestellt, als sie zur Erhellung von Luthers Ausführungen dient... Es wird vor allen Dingen Wert auf sachliche Parallelen oder Antithesen gelegt; ob Luther die herangezogenen Schriften immer gekannt hat, muß dahingestellt bleiben» (S. 11).

Der Vergleich mit der mittelalterlichen Tradition wirkt sich erhellend aus für viele Probleme, die für die Luther-Forschung entstanden sind, u. a. am Unterschied zwischen der Gestalt, die Luthers Abendmahlslehre 1519/20 aufweist, und derjenigen, die sie im Abendmahlsstreit gewinnt. Die Beziehungslosigkeit in den ersten Abendmahlschriften zwischen der *Communio* mit Christus samt den Heiligen und der (kaum erwähnten) Realpräsenz sei z. B. durchaus traditionell (S. 299).

Mit Recht weist der Verfasser auch auf verschiedene Akzente und Entwicklungen in Luthers Abendmahlslehre hin. Während z. B. noch in der Schrift 'Daß diese Worte'... «die Realpräsenz unter Brot und Wein als eine durch das Verheißungswort ausgezeichnete Spezialart der Allgegenwart der Person aufgrund der *unio personalis* anzusehen ist, wird nach dem erneuten Studium der Tradition 1527/28 zunächst noch die Ubiquität des Leibes Christi gelehrt, sie steht aber im Großen Bekenntnis in keinem inneren Zusammenhang mit der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl. In den späteren Aussagen über die Realpräsenz verzichtet Luther ganz auf seine Ubiquitätslehre. Die ockhamistische Tradition hat ihn anscheinend zur Änderung seiner eigenen Ansicht über die Realpräsenz veranlaßt» (S. 225).

Von besonderem Interesse sind auch die Ausführungen über die christologischen Voraussetzungen Luthers in seiner Abendmahlslehre. Während in der ockhamistischen Theologie Christologie und Realpräsenz unverbunden nebeneinander stehen, geht es Luther und den Schweizern wie schon Albert und Gruner um eine Verhältnisbestimmung – wobei Luther zur Ubiquität kommt aufgrund der von ihm betonten Personseinheit. Aus soteriologischem Interesse ordnet Luther die Handlungen und Widerfahrnisse Christi nicht den jeweiligen Naturen, sondern der Person zu und geht damit über «die Perichorese als traditionelles extremes Lehrstück für die Verbindung der beiden Naturen» (S. 361) hinaus, «weil auch sie an dem Unbeteiligtsein der göttlichen Natur an der Passion nicht rütteln will» (ibid.). Daraus schließt der Verfasser: «Luthers Zuordnung der Handlungen und Widerfahrnisse an die Person hat die traditionelle Übereinstimmung des christologischen und trinitarischen Personbegriffes gesprengt und wäre vom Standpunkt der orthodoxen Christologie als häretisch anzusehen» (ibid.). Als «große Schwäche von Luthers Position im Abendmahlsstreit» (S. 316) wird erwähnt, daß die Zusammengehörigkeit der drei verschiedenen Aspekte der Einsetzungsworte im Abendmahl («sie bewirken die Realpräsenz in Brot und Wein, sie sagen die Gegenwart von Leib und Blut im Abendmahl an, sie sprechen Leib und Blut Christi dem Glaubenden zu», S. 315) nicht genügend hervorgekehrt wird.

Ein Register und thesenartige Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Kapitel oder des ganzen Buches wären hilfreich gewesen, um den Gedankengang dieser sehr lehrreichen Studie besser zu erfassen.

Marc Lienhard, Strasbourg

OLIVIER REBOUL, *Kant et le problème du mal*. Préface de Paul Ricœur. Montréal, Presses Univ., 1971. XVIII + 273 S. \$9.00.

Der Zugang des Verfassers zu dem bisher in der philosophischen Diskussion nur ungenügend berücksichtigten Problem des Bösen im Werk Kants ist hochinteressant. Reboul eruiert drei bestimmende Aspekte in Kants Philosophie: 1. Da ist zunächst der des typischen «Aufklärers». 2. «Mais la rupture avec le dogmatisme ne veut pas dire rupture avec toute métaphysique possible» (S. 38). Der «Aufklärer» Kant ist ja zugleich «métaphysicien classique» bzw. «rationaliste» im Leibnizschen oder Wolffschen Sinne. Wenn auch der Bezugspunkt sich geändert hat, so gilt doch festzuhalten: «Kant n'a pas nié la métaphysique, il l'a ramenée du ciel sur la terre, et sa question première n'est plus: qu'est-ce que Dieu, mais: qu'est-ce que l'homme?» (S. 39). 3. Was nun die Frage nach dem radikalen Bösen betrifft, so haben wir es besonders mit Kant als «croyant» zu tun, der wie Luther eben um die Grunderfahrung des radikalen Bösen weiß.

Nun ist aber immer wieder zu betonen, daß dieser «dreifache Kant» ein und derselbe Kant ist; sein Werk ist ein Ganzes. Eine Schilderung der Entwicklung des Philosophen von der «Nova dilucidatio» (1753) an durch das Gesamtwerk hindurch (S. 43–77: «Genèse et évolution de la doctrine du mal») führt dies deutlich vor Augen. Der Autor geht dankenswerterweise auf jenen kleinen, entscheidenden Aufsatz Kants aus dem Jahre 1763 ein, «Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen», wo das Böse erstmals nicht mehr nur als Negation und Abwesenheit, sondern als «positivité» verstanden wird (S. 76). Er läßt eine Analyse des radikalen Bösen folgen (S. 79–119), um danach auf das Problem der menschlichen Freiheit einzugehen (S. 121–162). Dabei stellt sich die entscheidende Frage: «Que doit être le concept de la liberté pour qu'il permette de comprendre l'homme à la fois comme volonté autonome et comme responsable du mal radical, l'homme comme être moral et comme être pécheur?» (S. 122). Hier führt Kants Religionsphilosophie weiter (vgl. S. 163–210), wobei nun freilich eine Grenzüberschreitung der «philosophie des limites» vorgenommen wird. Das geschieht insbesondere dann, wenn der Philosoph nicht mehr nur die Frage nach der Definition des Bösen und seinem anthropologischen Ort stellt, sondern nach dessen Ursprung fragt. An dieser Stelle wird Kants christliches Erbe relevant, das durch eine großartige Hermeneutik der traditionellen «mythes» und «symboles» in die praktische Philosophie eingebracht wird: «Alors le mal, qui était encore une sorte d'intelligible et même d'a priori par rapport à toutes nos maximes mauvaises, devient l'incompréhensible, l'insondable, le sans fond et sans fondement» (P. Ricœur, Préface, S. XIV). Diese Feststellung gilt unbeschadet eines scheinbaren Widerspruches in den geschichtsphilosophischen Schriften.

Für Kant existiert, im Gegensatz zu den großen Rationalisten vor und auch nach ihm, das Böse in seiner ganzen Radikalität. Es ist aber weder aus der göttlichen Vorsehung abzuleiten (was dem Gottesbegriff schlechthin widersprechen würde) noch als eine Konsequenz unserer Endlichkeit zu verstehen. Vielmehr ist vom «Unergründlichen» zu sprechen. Damit führt der Königsberger Philosoph in seine intelligible Leibnizsche Welt «un

élément de scandale, une réalité du négatif, une possibilité pour la raison d'aller contre la raison» ein (S. 258). Dieses als «inintelligible» bezeichnete Böse muß nun wesensmäßig «l'injustifiable» sein. Dennoch ist der Mensch deswegen nicht der Verzweiflung anheimgegeben, denn Kant redet von der Hoffnung. Hier wird wiederum jene charakteristische Spannung deutlich, die sein Gesamtwerk durchzieht, ihm seine Schwierigkeiten, aber auch Tiefe verleiht. Die «Widersprüche» in Kants Werk sind nicht durch irgendwelche äußere, auch nicht durch zeitgeschichtliche Faktoren zu erklären, vielmehr als «inhérentes à la condition humaine» zu erweisen.

Rebouls Darstellung überzeugt. Auch ist dem zuzustimmen, wenn am Schluß der Untersuchung versucht wird, Kant Beitrag zur Lösung des schwierigen Problems in dem Wort «authenticité» zusammenzufassen. Vielleicht darf man sogar sagen, daß auch Rebouls Buch unter der einschlägigen Sekundärliteratur «authenticité» ausstrahlt. Es entspricht nicht zuletzt darin dem Gegenstand seiner Untersuchung.

Wulf Metz, München

PHILIPP ALBERT STAPFER, *Briefwechsel 1789–1791*. Mit Einführung und Kommentar aus dem handschriftlichen Nachlaß, herausgegeben von Adolf Rohr. Aarau. Sauerländer, 1971. 304 S.

Als vor 90 Jahren R. Luginbühl seine Biographie über Ph. A. Stapfer (1766–1840) schrieb und danach in den «Quellen zur Schweizergeschichte» die Briefe edierte, stand ihm über den helvetischen und nachhelvetischen Stapfer reiches Material öffentlicher und privater Herkunft zur Verfügung. Über den vorhelvetischen Stapfer, den gelehrten Theologen, der Lehrer am neugegründeten Politischen Institut und Professor an der Berner Akademie war, konnte kaum ein Wort ausgesagt werden. Hier hat sich in den letzten Jahren ein Wandel vollzogen. Seit dem Jahre 1931 besitzt das Bundesarchiv bisher unverwertete Stapfer-Briefe, die teils auf einer Auktion in Paris ersteigert, teils von einer französischen Urenkelin Stapfers geschenkt worden sind. Aus diesen reichen Materialien hat Adolf Rohr, der seit langem mit dem Stoff vertraut ist und schon in der Mittler-Festschrift von 1960 eine Stapfer-Studie vorgelegt hat, ein Bündel von 43 Briefen aus den Jahren 1789–1791, das Stapfer selbst noch zur besonderen Gruppe zusammengestellt zu haben scheint, herausgegriffen und mit ihnen eine Reihe von Briefen (von und an den Arzt J. G. Zimmermann von verschiedener Herkunft sowie einzelne andere an Stapfer gerichtete Briefe) vereinigt und legt sie mit einem reichbefrachteten Kommentar, der ohne jahrelanges Mühen undenkbar ist, vor. Es ist zu hoffen, die neuen Materialien des Bundesarchivs erlaubten, für die Zeit von 1792 bis 1798 mit ebenso reichen und wertvollen Novitäten aufzuwarten. Ebenso interessant aber müßte es sein, Stapfers nachhelvetische Briefe zu lesen, jenes späten Stapfer, der u. a. mit dem jungen Guizot bekannt war und dessen Schriften kein Geringerer denn A. Vinet herausgegeben (Paris 1840) und dessen Biographie damals E. de Pressensé geschrieben hat. Doch das ist Zukunftsmusik.

Was der vorliegende Band bringt, reicht kaum hin zu der Erklärung des

Umstandes, daß Stapfer der Erziehungsminister eines revolutionierten Staates hat werden können. Man hat offenbar für diese Stellung einfach einen gelehrten, geistig überlegenen, mit dem hohen und unteren Schulwesen eines großen Teiles des Landes wohl vertrauten Mann erwählt. Von den Bildungsreisen, die dieser gelehrte Mann zwischen dem Abschluß seines Berner theologischen Studiums und dem Antritt seiner Ämter in der Heimat unternehmen konnte, berichten die uns vorliegenden Briefe, und zwar von vier Etappen dieser Reisen, aus Göttingen, aus Holland, aus London und aus Paris. Das Sommersemester 1789/90 und 1790 brachte Stapfer in Göttingen zu. Er kam weder als erster noch als letzter Berner dorthin: Denken wir nur an den großen Haller, an Gotthelf. Die Konfessionsunterschiede hatten sich offenbar so verwischt, daß der reformierte Schweizer jetzt nicht mehr ängstlich nur an einen Studienaufenthalt in Heidelberg, Marburg oder Herford dachte, sondern ohne weiteres die an sich lutherische theologische Fakultät der damals modernsten deutschen Universität wählen konnte. Er fand dort zur Erweiterung seines alttestamentlichen Wissens die besten Orientalisten der Zeit, und diese waren alle «Neologen». Aber auch theologisch wurde Stapfer in Göttingen nicht zum Neuerer. Denn «keine Gelehrsamkeit» mochte er sich «auf Unkosten meiner Religion» erkaufen (9. 1. 1790, S. 187). Oder: «Es ist eine traurige Bemerkung, aber die ich bisher zum Erstaunen bestätigt gefunden habe, daß die christliche Religion keine gefährlicheren Feinde hat als die, denen sie Brot gibt, die Geistlichen selbst» (9. 5. 1790, S. 123). «Dieser Sohn ist nicht ein Jüngling, er ist ein ganz ausgebildeter Mann», schreibt J. G. Zimmermann an den Vater Stapfer, «er ist nicht ein Philosoph, er ist ein Weiser; er ist nicht ein Feind des Weltheilandes und seiner Lehre, wie es jetzt der tonangebende Haufen der Theologen und Theologaster in Deutschland ist, sondern ein Christ und ein Gottesgelehrter, wie es anjetzt unter unsern gelehrten Theologen in Deutschland nur äußerst wenige gibt» (23. 4. 1790, S. 113). «Ein gesetzter fester Charakter, eine freie, edle Denkungsart, die ihn auszeichnet» (Chr. G. Heyne, 18. 3. 1790, S. 104). Neben den alt- und neutestamentlichen Wissenschaften interessierte Stapfer die Geschichte der Ausbreitung des Christentums, er benutzte mit Eifer die Kupferstichwerke der Göttinger Bibliothek, aber auch experimentalphysikalische und astronomische Vorlesungen fesselten ihn, dazu der persönliche Verkehr mit den großen Göttinger Lehrern, an die er empfohlen war und die ihn auch in den Professorenklub mitnahmen, endlich das Geschick der Berner Kommilitonen, die ihn nach Göttingen begleitet haben. Man wird darüber streiten können, ob das nur sehr notizhafte Tagebuch über die Reise von Göttingen über Holland nach London der Publikation wert war oder ob ein kurzes Ineinander von Zusammenfassung und Kommentar den Dienst nicht auch hätte leisten können. Ein sehr aufmerksamer Reisender ist Stapfer jedenfalls gewesen. Den Höhepunkt erhalten seine Briefe – die meisten sind übrigens an seine Mutter, eine geborene Waadtländerin, gerichtet und darum in französischer Sprache gehalten – wohl in London und Paris, an Gehalt nicht nur, sondern auch an stilistischer Gestaltung. Stapfer besuchte in London das Theater, das Parlament, das British Museum. Die Ausführungen über des jüngern Pitt Beredsamkeit oder über den Bruch zwischen Burke und Fox

haben einen bei weitem überindividuellen Quellenwert. Stapfer reflektierte damals mit seinen englischen Gastgebern viel über die Revolution. Er verehrte in England das Land der gesetzmäßigen Freiheit.

Auf der Heimreise über Frankreich traf er eben in den Tagen der Flucht des Königs in Paris ein. Er war tief beeindruckt von den kraftvollen Maßnahmen, die in jener gefährlichen Krise in Ruhe getroffen wurden. Eine Gegenrevolution hielt er fortan für unmöglich. Mehrmals besuchte er die Nationalversammlung und den Jakobinerklub, was ihm die Anzeige eines bernischen Geheimagenten an den Berner Rat eintrug, er sei ein Verbündeter der Jakobiner und halte so aufrührerische Reden wie möglich gegen die Regierung von Bern. Stapfer konnte in Bern glaubhaft dartun, daß man ihn unbegründet angeschwärzt hatte. Revolutionär war er in der Tat nicht: Berns Aristokratie erschien ihm als fallreif als geschlossene Aristokratie, eine offene Aristokratie wie die englische, die er so sehr bewundern gelernt hat, hielt er nach wie vor für zeitgemäß. Und als nun dieser «einzige, aber wie mich dünkt, radicale Fehler der Verfassung, daß sie neml[ich] eine *geschlossene* Aristokratie ist», schüchtern durch die Aufnahme einiger neuer Bürger zum Verschwinden gebracht wurde, hörten seine Klagen vollends auf (an J. G. Zimmermann, Bern, 2. 2. 1793, S. 238).

Vielleicht ließe sich diese oder jene editionstechnische Bemerkung anfügen. Indessen möchte ich einfach mit dem Ausdruck der Freude schließen, daß Adolf Rohr mit großer Sorgfalt so hervorragende Quellen durch den Druck zugänglich gemacht hat. Sie sind geeignet, weit über unsere Grenzen hinaus Beachtung zu finden.

Eduard Vischer, Glarus

NORMAN LAMM, *Faith and Doubt. Studies in Traditional Jewish Thought*. New York, Ktav Publishing House, 1971. X + 309 S. \$10.00.

Das Buch besteht aus einer Sequenz mehr oder weniger eng zusammenhängender Studien. Sie machen einen interessanten Niederschlag der Begegnung zwischen jüdisch-orthodoxer Tradition und heutiger nordamerikanischer Kultur und Gesellschaft aus. Es erstaunt, wie jüdisch, orthodox und nordamerikanisch zugleich das Buch geprägt ist. Der Verfasser, Professor und Rabbi, vermag in zentralen Überlieferungen des Judentums Analogien zu Problemen der nordamerikanischen Moderne zu entdecken.

Im Hintergrund machen sich da und dort Züge einer apologetischen Haltung noch bemerkbar – begreiflich, bedenkt man den lange innegehabten Minoritätenstatus der jüdischen innerhalb der amerikanischen Kultur. Nicht als Apologetik, sondern als berechtigter Protest ist die Zurückweisung des Vorwurfes zu verstehen, die Pharisäer seien Legalisten (S. 253f). Christliche Theologie muß selbstkritisch fragen, warum die jüdische immer noch den Eindruck hat, Jesus werde auf Kosten der Pharisäer groß gemacht.

Das interessante Kapitel «Oekologie und Theologie» zeichnet die jüdische Gottesvorstellung in den Bereich jenseits der Alternative zwischen Transzendenztheologie und paganistischer Naturvergötterung (S. 173). Ein unbeholfener Versuch christlicher Gruppen, durch Rückkehr zu letzterer die Umweltzerstörung aufzuhalten, wird scharf apostrophiert (S. 163). Naiv

biblizistisch mutet das Zitat von Gen. 1, 28 an; Wort und Kategorie «Herrschaft» im Auftrag Gottes an die Protoplasten wird nicht kritisch hinterfragt (wie bei H. Marcuse und Th. W. Adorno).

Nach einer anregenden Studie, die jüdische Sabbattheologie mit Soziologie der Muße vereint (s. etwa S. 192 und 189), sprechen sich die beiden letzten Kapitel von Thora und Halacha her für den radikalen Schutz der Privat- und Intimsphäre des Menschen aus. Sie lehnen, kritisch gegenüber Tendenzen der nordamerikanischen Gesellschaft, die Errichtung einer «computerized data bank» (zu deutsch: einer zentralen, jedermann betreffenden Personalaktenagentur) ab (S. 299). Hingegen werden die Rechte der Sozietät gegenüber dem Individuum vernachlässigt; drückt sich darin der – alttestamentliche Überlieferungen ignorierende – abstrakte Antikommunismus aus, der dem heutigen nordamerikanischen Juden ganz besonders nahe zu liegen scheint? Eine konservative Weltanschauung verrät auch die Kritik neuer Bemühungen um eine christliche Sexualmoral, die als Warnung vor «moralischem Nihilismus» und als Rückgriff auf die Kategorie des «Religiösen» vorgebracht wird (S. 266 u. 261).

Von der Fülle theologischer Probleme der ersten Kapitel sei kurz angedeutet: die Berufung auf die ethisch-halachische Verpflichtung des Menschen als Ort der Unterscheidung zwischen strengem Monotheismus und Monismus (S. 55). Die Weigerung, Gottes Wesen (atzmut, essentia Dei) Personhaftigkeit zuzuschreiben (S. 155), führt zur Lehre vom Deus absconditus (S. 155f.), die letztlich als religiöser Monismus bezeichnet werden muß.

Die Kreativität des Menschen wird hoch veranschlagt; sie bedeutet keineswegs eine Konkurrenzierung Gottes (S. 144). Die Bezeichnung Gottes als «Eigentümer» des Menschen (S. 181) zeigt freilich die große Differenz zwischen Lamms Gottesverständnis und N. Berdiajews Theoanthropologie des Schöpferischen.

Recht interessant, jedoch ohne Verführung zur Astralmythologie in der Weise Erich von Dänikens, lesen sich die theologischen und philosophischen Notizen zu einer Makrokosmologie (Kapitel 3 und 4). In diesem Zusammenhang widerstreitet der Autor mit Maimonides dem Anthropozentrismus Saadias (S. 131).

Die erste Studie unterscheidet drei Glaubensweisen: cognitive faith, functional faith (operativer Glaube) und affective faith (fides qua). Nur bedingt wird der Zweifel im Bereich der fides qua zugelassen; vom operativen Glauben wird er gänzlich ausgeschlossen (S. 23). Der affektive Zweifel an Gott wird durch den Gedanken neutralisiert, es könnte sehr wohl der Mensch das Objekt von Gottes Zweifeln sein (S. 33). Das läuft auf eine Niederschlagung des menschlichen Zweifels hinaus. Zwischen dem orthodoxen Rabbi im Nordamerika von heute und dem alttestamentlichen Rebellen Hiob klafft eine Kluft. Dieses Anti-Hiobshafte und das mit ihm zusammenhängende Fehlen der messianisch-hoffenden Dimension des Glaubens könnte Anlaß zu einer umfassenderen Kritik von Lamms Studien werden.

Nur eben hingewiesen sei auf die traditionsgeschichtlich geprägten Anmerkungsteile des Buches. Sie zu würdigen, muß dem Judaisten überlassen bleiben.

Ulrich Hedinger, Steinmaur, Kt. Zürich

JOACHIM RITTER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (völlig neu bearbeitete Ausgabe des «Wörterbuchs der philosophischen Begriffe» von Rudolf Eisler), 2. D-F. VI + 586 S. Basel, Schwabe, 1972. Fr. 92.—.

Das große Standardwerk der Philosophiegeschichte, an dem die Kritik mit Recht «seltene Präzision und Dignität» rühmt, liegt nun im 2. Band vor. Auch diesmal finden sich wieder eine große Reihe theologisch interessanter Stichworte.

Unter den Stichworten «Dämonen» und «Dämonologie» findet der Leser reiche Belehrung von den alten Babyloniern bis zu Karl Barth. – Bei «Deismus» wäre die Erwähnung von Werken wie W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (1957), und D. C. Allen, *Doubt's boundless sea* (1964), nützlich gewesen. – Bei «Dreieinigkeit» erscheint nur ein kurzer etymologischer Abriß, da unter «Trinität» weitere Information, wohl auch über die Bedeutung des Trinitätsgedankens für Hegel, folgen wird. – Unter «Eidolon/Eikon» wird die platonisch-philonische Tradition dargestellt, allerdings nicht der Sprachgebrauch im Hellenismus, wo εἰκών Prädikationsformel für den Herrscher ist, und im Neuen Testament, wo Christus an verschiedenen paulinischen Stellen, z. B. 2. Kor. 4, 4 als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet wird. – Die schon bei der Rezension des 1. Bandes bemängelte fehlende interdisziplinäre Zusammenarbeit macht sich auch in diesem Band bemerkbar, etwa wenn beim Stichwort «Erweckung» behauptet wird, «daß in der Gegenwart Erweckung nur noch ein Terminus der Frömmigkeit und der Kirchengeschichtsschreibung ist». Wie aber, wenn Jaspers seine Philosophie als erweckende bezeichnet und O. Fr. Bollnow Erweckung als eine Funktion von Erziehung versteht? – Mahlmann orientiert zwar umfassend über die Eschatologie-Diskussion in der Theologie sowie deren philosophische Abschattung, aber warum läßt er Ernst Bloch ganz aus dem Spiel? Dieser wird auch beim Stichwort «Erwartung» übergangen, obwohl das doch ein Schlüsselbegriff der Blochschen Philosophie ist. – Sehr instruktiv ist das Begriffsfeld «Existenz» behandelt, wobei man sich dann noch einen Artikel über «Existenztheologie» wünschen würde. – Unter dem Stichwort «Einheit der Wissenschaft» behandelt V. Kraft zwar die Wiener Schule (Carnap), leider ohne auf die neueren amerikanischen Versuche einer «unified science» einzugehen und deren Versuch, die für die herkömmliche europäische Wissenschaftstheorie bisher grundlegenden Unterschiede zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu eliminieren. – Emmel referiert über «Einsamkeit» und bringt die frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen mittelalterlicher Mystik und Pietismus, allerdings ohne die weiter zurückliegenden Wurzeln in der Asketik der ägyptischen Eremiten zu beachten sowie die Bedeutung dieses Begriffs für die in der Renaissance einsetzende «Entdeckung des Individuums», etwa bei Petrarca (*De vita solitaria*) und bei Montaigne (*De la solitude*). Sehr informierend wiederum ist die Darstellung der modernen Einsamkeitsproblematik. – Im Art. «Emanzipation» wird über die historischen Zusammenhänge der modernen Demokratisierung gesprochen, jedoch die zentrale Bedeutung dieses Begriffs in der Frankfurter Schule («emanzipatorisches Interesse») nicht berücksichtigt. – Bei «Entwurf»

erfährt der Leser nur etwas über Heideggers Sprachgebrauch, dagegen nichts über Sartres projet. – Ewert informiert über «Einfühlung», allerdings ohne die Bedeutung dieses Begriffs in der modernen Phänomenologie Husserls (= Sinnverstehen) oder Schellers (Ersetzung von Einfühlung durch «Einsföhlung») zu erwähnen. – Unter «Es» hätte nicht nur Groddeck und Freud, sondern auch Bubers Unterscheidung von Ich-Du und Ich-Es erwähnt werden müssen. – Bei «Essay» fehlt die Erwähnung der wichtigen Studie von P. M. Schon, Vorformen des Essays in Antike und Humanismus (1954). – «Fernstenliebe» gibt es nicht nur bei Nietzsche, wie man dem betr. Artikel nach den Eindruck haben könnte, sondern auch in N. Hartmanns Ethik.

Doch genug der Mängelschelte. Zu den großen und wirklich gelungenen Begriffkomplexen gehören u. a. Denken, Dialektik, Entfremdung, Erkennen, Ethik, Form und Materie, Fortschritt, Freiheit. Aus dem Obigen bleibt der gute Rat an die Redaktion, sich in Zukunft stärker einzuschalten, wenn es darum geht, offensichtliche Lücken der Darstellung, vor allem aus der Feder jüngerer Autoren, auszugleichen, wie das jetzt schon teilweise geschehen ist.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

RUDOLF BOHREN, *Predigtlehre*. = Einführung in die ev. Theol., 4. München, Chr. Kaiser, 1971. 576 S. DM 39.–.

Bohrens Predigtlehre ist sowohl Ausdruck dieses freien, leidenschaftlichen, reichen Geistes als auch Ergebnis zäher Arbeit vieler Jahre.

Ich nenne zuerst einige Charakteristika dieser Predigtlehre:

1. Theologische Gediegenheit bei kräftiger Subjektivität. – Bohren gelangt nicht schnell von der Frage: Was geschieht bzw. muß geschehen, wo gepredigt wird? bzw.: Wie kann man das? (s. § 2) zu dem «Wie macht man das?» Und der Dritte Teil, der dem Predigt*inhalt* gilt¹, ist doppelt so umfangreich als die übrigen². Dies in einer Predigtlehre, die mit dem «Predigen als Leidenschaft» (§ 1) beginnt, um mit dem «Hören als Leidenschaft» zu schließen (§ 32).

2. Exemplarisches Lehren. – Der Umfang dieser Predigtlehre bedeutet nicht, daß Bohren ein alles berücksichtigendes Kompendium erstrebt hätte. Etliche Themata einer Homiletik kommen nur am Rand oder in Gestalt von Literaturhinweisen vor (vgl. z. B. S. 61 zur Geschichte der Predigt und der Verkündigung in den Massenmedien). «Dem Stückwerkcharakter der Predigt entspricht ein fragmentarischer Charakter der Predigtlehre, will heißen, die angemessene Form der Predigtlehre ist *der Essay*» (S. 54). Meditation (§ 21) kommt exemplarisch an und mit Ps. 1 zur Sprache, die Rolle des Hörers für die Predigt im Gespräch mit zwei Antipoden, E. Thurneysen und E. Lange (§ 25).

3. Weite Aufgeschlossenheit und unzeitgemäße Kritik. – Bohren ist angelegentlich interessiert an dem, was heute im Schwang und an manchem,

¹ «Die Zeitformen des Wortes: Erinnerung – Verheißung – Gegenwart.»

² Erster Teil: Anläufe; Zweiter Teil: Das Woher der Predigt; Vierter Teil: Der Prediger; Fünfter Teil: Der Hörer.

was heute links (oder rechts) liegengelassen ist. Er würdigt «Verkündigung als Information» (§ 30) und Politisches Nachtgebet (§ 31) und unternimmt ein «Plädoyer für die Zungenrede» (§ 20), für Traum und Vision (§ 27), wie er denn die Predigt versteht als Anleitung, das Wunder zu erwarten (S. 25). Er ficht gegen die Euphorie der Machbarkeit und gegen diejenige der Verlegenheit (S. 32); er folgt nicht der gegenwärtigen Manier, es sich zu schwer mit dem Unglauben zu machen und zu leicht mit dem Glauben fertig zu sein (S. 50). Er sagt denen, die nur die Tat gelten lassen wollen, daß in der Hölle Wortlosigkeit herrscht (S. 66).

4. Bezug auf Ökumene und Gemeinde. – Indem Bohren seine Predigtlehre ökumenisch informiert schreibt, darf er sie «ebenso für Katholiken wie für Prediger der Freikirchen geschrieben haben, vor allem für Laien, die zunehmend als Prediger gebraucht werden» (S. 7). Indem er Predigt in neutestamentlicher Grundsätzlichkeit faßt, soll die Predigtlehre «dem Prediger helfen, selber Sprachlehrer der Gemeinde zu werden, die Christen aus dem Gefängnis ihrer Sprachlosigkeit zu befreien» (S. 56).

5. Der Kontext moderner Literatur. – Es entspricht R. Bohrens Grenzgängerschaft zwischen Zunfttheologie und moderner Literatur, daß er seine Predigtlehre prinzipiell und effektiv «im *Kontext moderner Literatur*» (S. 59) schreibt. Unserem Leiden an der Sprachlosigkeit (Un-Mündigkeit!) der Kirche (s. § 2) entspricht in erhellender Weise das Leiden der Dichter an der Sprachlosigkeit der Welt (S. 59/61). – Dieser Kontext besteht nicht zum Schaden des Bibelwortes, aus dessen Meditation diese Homiletik lebt.

6. Der Ansatz beim Heiligen Geist. – Die heutige Erfahrung, daß «das Wort sich versagt und die Prediger angefochten sind» (S. 65), läßt Bohren die Predigtlehre beim Hl. Geist verankern. Der Zweite Teil, «Das Woher der Predigt», beginnt mit «dem Heiligen Geist» (§ 4), indem das Problem nicht die (richtige!) Lehre vom Wort Gottes ist «als vielmehr ein neues Lautwerden des Wortes selbst» (S. 73). Der Hl. Geist ist, auch nach dem Neuen Testament (S. 83), nicht nur Gabe, sondern auch Geber des Wortes (S. 82). Dies bedeutet etwa: «Wie der Text ist das Gebet für das Predigen konstitutiv» (S. 131; § 7, «Wort und Geist»). Oder: Wenn dem christologischen Ansatz in der Predigtlehre der Prediger als Solist entspräche, so dem pneumatologischen die Mehrstimmigkeit; «der Geist spricht mehrstimmig» (S. 426; vgl. § 29).

Aus der Vielzahl wesentlicher Erkenntnisse dieser Predigtlehre seien zwei mit besonderem Dank genannt: I. Bohren weist auf die Relevanz des *Duals* im israelitischen Zeugenrecht (Deut. 19, 15) und in den missionarischen Texten des Neuen Testaments – der Zwei bzw. «Zwei oder Drei» also – für eine künftige Gestaltung des Predigtendienstes (§ 24, «Strukturfragen», insbes. II). – 2. In der Erörterung der Relevanz des Hörers für die Predigt kommt Bohren, im Gespräch mit Thurneysen und Lange, zu der eigenständigen und tiefgründigen These vom «ersten Hörer und zweiten Text» (§ 25, III): *Gott* ist der erste Hörer der Predigt in Seinem Namen; daraufhin aber sind die Hörer der zweite Text.

Drei kritische Fragen zum Schluß verstehen sich in Analogie zu Bohrens eigenem Verständnis der Predigtkritik als im Dienst des Lobes der Predigt stehend (vgl. § 32):

1. Dankenswert ist Bohrens Betonung, daß in die Christuspredigt die «Erinnerung an die Sünde» gehört (§ 12) und wie gern der Hörer und wie leicht der Prediger dem «nostra maxima culpa» aus dem Weg geht. Wenn ich an dieser Stelle hinsichtlich des exemplarisch Getadelten – Paul Althaus – meine, Bohren sei ihm, jedenfalls im Blick auf das von ihm Zitierte, als ungerechter Kritiker begegnet³, dann setze ich mich dem Verdacht aus, auch ich hätte den Ernst und die Gefahr der Verleugnung der Sünde nicht erkannt. Ich riskiere dies nicht gern, meine es aber gerechterweise tun zu sollen: Ich weiß nicht, ob Bohren im Vergleich zu Althaus der bessere Hermeneut des «nostra maxima culpa» (!) ist.

2. Man wünscht sich von Bohren mehr «Meditation des ganzen Gottesdienstes». Unter diesem Titel steht mit zehn Zeilen wohl der kürzeste Abschnitt des ganzen Buches (S. 385). Nach dieser Meditation verlangt einen wieder im Zusammenhang der «Strukturfragen» (§ 24) – daß der Dual im Verhältnis zum *ganzen* Gottesdienst bedacht wird – und im Zusammenhang der «Modelle» (§ 31), wo man schließlich Bohren, beim «Gottesdienst als Happening» angekommen (S. 543), fast in einem Atemzug sich mokieren («eine Art Supermarkt») und Respekt gebieten (nicht «grundsätzlich einem Konservativismus huldigen»!) sieht, so daß der letzte Eindruck in dieser Sache der einer Verlegenheit ist, einer wie verständlichen auch immer.

3. Mit meiner letzten Frage mag ich mich noch einmal dem Verdacht aussetzen, Entscheidendes nicht genug erfaßt zu haben. Sie betrifft Bohrens Urteil, die rechtschaffene Vorbereitung einer Sonntagspredigt brauche «etwa ein Drittel einer Arbeitswoche» (S. 200; vgl. S. 375). Ich unterschreibe: Wehe dem Prediger, der nicht manches Mal dieses Zeitmaß und mehr für eine Predigt brauchen kann und braucht. Aber ich wehre mich gegen Bohrens generelle Aussage, zunächst namens derjenigen Prediger, die allsonntäglich zu predigen haben, bei ihrem Pflichtenheft aber in der Regel unmöglich annähernd so viel Zeit für die (direkte) Predigtvorbereitung einsetzen können; und solcher Prediger, die um ihrer Vollmacht willen von Menschen mehr in Anspruch genommen werden, als daß ihnen *die* Zeit für die Predigtarbeit bliebe; und namens der Prediger, die neben ihrer anderweitigen Berufsarbeit Verkündigungsdienst tun. Ich vergesse, indem ich mich wehre, nicht, wie Bohren, auch im Sinne der Arbeitsökonomie, dem Gebrauch fremder Predigten positive und hilfreiche Gedanken gewidmet hat (bes. § 11, III). Und ich richte mich *dagegen*, daß Bohrens Buch als gegen und nicht für die betr. Leute geschrieben wirkt – ich wehre mich also *für* dieses Buch. Dabei setze ich voraus, daß die Prediger, für die ich spreche, mehr als ein Drittel der Arbeitswoche mit der Bibel und mit dem Hörer leben, auch daß ihnen Predigen Leidenschaft ist (Bohren § 1!) und daß sie in der Bitte um den Geist (Bohren § 4 u. ö.) stehen. *Kann* sich da ein Text nicht blitzartig erschließen, so daß eine Predigt in wenigen Stunden steht? Und sollte nicht die Homiletik außer dem «Predigtmachen» stärker, als das heute gemeinhin geschieht, *das Predigen* zur Sprache bringen, stärker auch, als das bei Bohren

³ S. 216ff. «Die Melodie von 'Deutschland, Deutschland über alles' ist diesem Prediger offenbar nicht genommen...»

geschieht, obwohl es bei ihm mehr als anderswo angelegt ist? Schlimm, wenn über dem Predigen die Predigtarbeit versäumt und verlernt wird; religiöses Geschwätz kann dann nicht ausbleiben. Aber doch kaum besser, wenn über dem Predigtmachen und Predigthalten *das Predigen* abhanden kommt, das vom Geist gewirkte Austeilen des Wortes an Menschen. Was dann nicht ausbleibt, ist der Kult der protestantischen Predigt und des sie haltenden bzw. halten müssenden (und je länger desto mehr vorlesenden) Pfarrherrn. Rudolf Bohren soll uns ganz Zeuge des «Predigens als Leidenschaft» sein! Fassen wir *das Predigen* – mit oder ohne geschriebene Predigt, in der Kirche oder anderswo, zur Zeit oder Unzeit – ins Auge, so steht gleicherweise die Frage: «Wie kann man das?» vor und über dem «Wie macht man das?».

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

HOWARD J. CLINEBELL, *Modelle beratender Seelsorge*. Mit einem Nachwort von Helmut Harsch. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 8. München, Kaiser, 1971. 288 S. DM 20.–.

Eines der Lehrbücher der amerikanischen Pastoral-Counseling-Bewegung liegt hier in Übersetzung vor. Begründung, Prinzipien und Methoden dieses wichtigen kirchlichen Dienstes werden erläutert. Zahlreiche Menschen leiden heute daran, daß sie ihre personalen Bedürfnisse nicht befriedigen können. Diese Bedürfnisse sind nach Clinebell auf das eine Bedürfnis zurückzuführen, «authentische Liebe in einer verlässlichen Beziehung zu erfahren». Wenn die Kirche in ihren Pfarrern über Berater verfügt, die diese Erfahrung vermitteln können, leistet sie einen entscheidenden Dienst in der heutigen Gesellschaft. «Die beratende Seelsorge ist zwar vorrangig ein Werk der Diakonie, des liebenden Dienens, doch wird durch sie auch das Evangelium proklamiert und Koinonia gestiftet. Für viele Menschen ist Gott tot. Das Wort Gott erscheint ihnen als leeres Symbol... Manchen von ihnen macht die Beratung das Evangelium erst wieder verstehbar... Denn all das kann ihnen nicht eher wieder lebendig werden, ehe sie nicht die bedingungslos annehmende Liebe in einer Begegnung selber erfahren haben» (S. 31). Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes wird in der beratenden Seelsorge durch die bedingungslose Wertschätzung des Klienten in die «Sprache der Beziehungen» übersetzt und erfahrbar gemacht. Dadurch wird Inkarnation ermöglicht. Der Berater ist «ein Mensch, der durch die Art und Weise seines Umgangs mit andern Menschen das frei machende Wort Fleisch werden und in seiner heilenden Kraft unter uns wohnen läßt und die, die mit ihm zu tun haben, dazu führt, daß sie ihre wahre Menschlichkeit entdecken» (S. 269).

Clinebell schildert die gemeinsamen Elemente in allen Beratungsformen, erläutert die verschiedenen Reaktionsweisen des Beraters und informiert über die verschiedenen Formen der Beratung: die informelle Beratung, die Eheberatung in ihren verschiedenen Techniken (als rollenbezogene Beratung, als Familientherapie, als Transaktionsanalyse nach Eric Berne). Diese Betreuungsformen sind stärker der Psychotherapie verwandt. Eher vergleichbar mit dem, was in Europa traditionellerweise Seelsorge heißt, ist die stützende Seelsorge. Zu ihr gehört u. a. die Beratung als Krisenhilfe, z. B.

für Trauernde. Ausführlich erklärt der Verfasser, wann stützende Beratung und wann die analytische, auf Einsicht zielende Technik angebracht ist. Die Hilfsmöglichkeiten des Pfarrers als Berater sind begrenzt. Clinebell macht auf die Notwendigkeit von Überweisungen aufmerksam und zeigt, wie in solchen Fällen vorzugehen ist.

In der konfrontierenden Seelsorge, die besonders bei Menschen mit schwach ausgebildetem Gewissen empfohlen wird, stellt der Berater den Klienten im Sinn der Daseinsanalyse seiner Verantwortlichkeit gegenüber. Es wäre ein Mißverständnis, in ihr eine Neuauflage der autoritären Seelsorge im traditionellen Sinne zu sehen.

Der Leser erfährt auch das Wichtigste über Möglichkeiten der Gruppenberatung und der Beratung bei religiös-existentialen Problemen.

Clinebell ist sich bewußt, daß Beratung nicht durch das Lesen von Büchern erlernt werden kann. Er gibt darum zu jedem Kapitel Anweisungen zu Gesprächsspielen, in welchen die verschiedenen Techniken und Beratungsarten mit wechselnden Rollen ausprobiert und analysiert werden können.

Der Herausgeber Harsch hat Recht, wenn er feststellt: das Buch ist «im gegenwärtigen Entwicklungsstand der deutschen Seelsorgebewegung von hochaktueller Bedeutung» (S. 272). Die amerikanische Seelsorgebewegung ist zunächst bei uns hauptsächlich durch das Buch von H. Faber, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*, bekanntgeworden. Dadurch bekam die nicht-direktive Gesprächsmethode von Rogers ein beinahe kanonisches Ansehen. Man lernt bei Clinebell den Wert anderer Techniken kennen. «Die passive, auf Autorität verzichtende Beratungsmethode von Rogers überfordert viele ich-schwache, depressive und aus den sozialen Unterschichten stammende Ratsuchende» (S. 276). – Ein sinnstörender Druckfehler zieht sich durch ein ganzes Kapitel hindurch: *emphatisch* statt *empathisch* (S. 257ff.).

Walter Neidhart, Basel

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20, 1–2 (1973): H.-J. Venetz, «Christus anziehen», Gal. 3, 26–27 (3–36); H. Stirnimann, Der kirchliche Dienst. Zur Entwicklung der ökumenischen Problematik, Vatikanum II (37–66); W. Weier, Menschliches Fragen als Zeugnis für objektiven Sinn (168–97); E. Rüppel, Das Sein bei Thomas von Aquin (198–223); J. Brechtken, Die Religionskritik des frühen Marx und der christliche Glaube (224–38); A. Antweiler, Allmacht – Macht – Ohnmacht (239–52). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 63, 1 (1973): B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen, LXVII (2–34); K. Stalder, Zur Frage nach dem ordinierten Amt. Ein Bericht (35–61); D. Dimitrijevič, Priesteramt und Amtsstrukturen (92–93). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 129, 17 (1973):