

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 32 (1976)
Heft: 5

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: 12.01.2026

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

Rezensionen

Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas*. = Religionen der Menschheit, 21. Stuttgart, Kohlhammer, 1973. 420 S. DM 74.-.

Der Tübinger Sinologe, den Spezialisten durch sein reiches Schrifttum schon bekannt, legt nun einem breiteren Publikum als Frucht langjähriger Arbeit sein magnum opus vor. Am Leitfaden der Dynastien werden die Erscheinungen des religiösen Lebens inventarisiert. Der Verfasser macht die Geschichte selbst, nicht die Erscheinungen zur Grundlage seiner Gliederung. Dies hat den Nachteil, dass der Leser in der ihm vorliegenden Bestandesaufnahme der Religionen Chinas kaum zum Wesen dessen vordringen kann, was Taoismus, Buddhismus usw. heisst. Die unter den Gesichtspunkt des Historizismus gestellte Geschichte bringt indes eine Fülle von Detailinformationen. Der Verfasser greift soweit wie nur möglich auf primäre und sekundäre chinesische Quellen zurück, unterlässt es aber, zwischen diesen grundsätzlich zu unterscheiden.

Henri Cordier konnte in seiner *Histoire générale de la Chine* (1920), S. 64, schreiben: «La racine profonde de l'ancienne religion chinoise est le désir du bonheur sous la forme la plus parfaite, à savoir l'immortalité.» Dies Grundbedürfnis hat im Taoismus, später mutatis mutandis im Buddhismus den bemerkenswertesten Niederschlag gefunden. Die Frage, ob der Konfuzianismus dem Wesen nach eine religiöse Erscheinungsform sei, bleibt offen. Der Verfasser, der die chinesische Philosophie ganz ausser acht lässt, unterstellt stillschweigend, wir hätten es im Konfuzianismus mit einer Religion zu tun. Es muss daran erinnert werden, dass in der gegenwärtigen Diskussion der Konfuzianismus qua Herrschaftsideologie nur so sachgemäss beurteilt werden kann, wenn politische und ökonomische Analysen der betreffenden Gesellschaft herangezogen werden. Der Verfasser führt wichtige Grundbegriffe ein ohne jegliche Erläuterung und, was schwerer wiegt, ohne dass sie im Laufe der Darstellung erhellt würden. Begriffe wie «Staat», «Staatsreligion», «Feudalismus» usw. bedürfen heute der Reflexion und können nicht mehr auf Schleichwegen eingeführt oder vorausgesetzt werden. Die Theorie des Verfassers über den Wuismus, eine Erscheinungsform des Schamanismus, ist sehr interessant und wird wohl die Diskussion weiter fördern. Andererseits ist dem Legalismus keine Seite gewidmet; ihn als toten Hund zu behandeln (das Wort fehlt auch im Index; der Verfasser setzt aber auf S. 162 wohl voraus, jedermann wisse um die Bedeutung des Legalismus), ist ungerechtfertigt. Der Verfasser gibt im Vorwort offen zu, sein Werk sei eine «Einmannarbeit» gewesen, und er schulde niemandem besonderen Dank. Der letzte Abschnitt des Buches ist mit «Mao Tse-Tung» betitelt; vieles, was der Tübinger Gelehrte ohne besonderes Niveau und mehr privatim gegen den Vorsitzenden der Chinesischen Volksrepublik vorträgt, ist unverständlich. Die marxistisch-leninistische Partei hätte in den Vordergrund der Betrachtung gestellt werden müssen. Am Leitfaden des Schlüsselbegriffes «dang» (heute = «Partei») hätte dem Bedeutungswandel nachgegangen werden können, den dieses Phänomen von der konfuzianistischen zur republikanischen und sozialistischen Gesellschaftsform erfahren hat. Es ist bedauerlich, dass namhafte Vertreter der deutschen Sinologie wohl in der Lage sind, anhand der klassischen Texte dem Leser eine Fülle von Einzelbeobachtungen zu unterbreiten, es aber bei der Darstellung der chinesischen Geschichte (unter welchem Aspekt dies auch immer geschehen mag) an Kohäsion fehlen lassen. Die Data sind da, oft sorgfältig freigelegt, es kommt indes nicht zur Synthesis. Dass bei der Transskription nicht, wie schon längst in Frankreich, das pinyin-System gewählt worden ist, das heute in China üblich ist, ist auch äusserlich ein Zeichen dafür, dass in der für Kenner der Geschichte Chinas lesenswerten Einmannarbeit der buchstäblich staubige Wind Chinas die historizistische Einstellung und Ordnung des Verfassers noch nie beschmutzt und gestört hat.

Andreas Philipp Alder, Kriens

Carl-Martin Edsman, *Die Hauptreligionen des heutigen Asiens*. = Uni-Taschenbücher, 448. Titel des schwed. Originals: *Asiens huvudreligioner av idag*. Übers. von P. Smekal. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1976. IX + 214 S. DM 19.80.

Dieses Lesebuch über die heutige Situation der Religionen Asiens ist eine Übersetzung von der überarbeiteten schwedischen Vorlage von 1971. Das Buch, das eine schöne Ergänzung zu den üblichen wissenschaftlichen Handbüchern der Religionsgeschichte darstellt, ist besonders geeignet für Studenten, die sich am Anfang ihres Studiums der Religionsgeschichte befinden. Es ist aber auch einem grösseren Kreis von Lesern zu empfehlen. Alle, die sich für das heutige Asien interessieren und es zu verstehen bemüht sind, werden dieses Buch zu schätzen wissen.

Eine kurze Einleitung (S. 1–7) trägt den Titel «Was ist Religion?». Darauf folgt der erste Teil des Buches (S. 8–46), eine Übersicht über die heutige Lage der Hauptreligionen Asiens. Behandelt werden der Hinduismus, der Buddhismus, die Religionen Chinas und der Islam. Eine Kenntnis der Hauptzüge dieser Religionen wird hier vorausgesetzt. Die Übersicht schliesst eine kurze Schilderung der Ausbreitung dieser Religionen im Abendland ein. Der Hauptteil des Buches (S. 47–176) enthält sowohl eine reiche Auswahl von sorgfältig ausgesuchten und verkürzten Auszügen aus verschiedenen Quellen als auch kurze Beiträge vom Verfasser selber, die sich auf das Thema «Die Religion in Leben, Ritual und Lehre» beziehen. Der Abschnitt über den Hinduismus (S. 47–80) z. B. enthält Lesestücke, die u. a. den folgenden Themen gewidmet sind: dem täglichen Tempelkult, Dharma oder Religion und Moral im Hinduismus, und religiösen Zeremonien, die bei besonderen Anlässen im Leben gehalten werden. Ausserdem befinden sich hier eine Erörterung der Ergebnisse einer Untersuchung, die 1959/1960 unter der Universitätsjugend in Indien durchgeführt wurde (ein Abschnitt über Religion gehörte zu der Frageliste, die unter den Studenten verteilt wurde), ein Ausschnitt aus einem Gespräch mit dem Philosophen und Staatsmann Sarvepalli Radhakrishnan und ein Dialog zwischen einem christlichen Inder und einem hinduistischen Pilger.

In einigen Fällen gehen wir nicht mit der Auswahl der Lesestücke einig. So zum Beispiel ist es unserer Meinung nach sehr bedauerlich, dass die Abschnitte über Hinduismus, Buddhismus und Islam jeweils mit einem Lesestück, das die Bekehrung zum Christentum zum Thema hat, abgeschlossen sind.

Mit diesem Buch will der Verfasser nicht nur über die Rolle dieser Religionen in Gesellschaft, Kultur und Politik informieren, sondern er möchte auch zum fortgesetzten und vertieften Studium anregen. Zu diesem Zweck ist das Buch sowohl mit einer ausführlichen Bibliographie (zusammen mit einer hilfreichen Einleitung, die Ratschläge für ein weiteres Studium enthält) als auch mit einem ebenso reichhaltigen Sachregister versehen.

Es ist erfreulich, dass dieses Buch, das einen wertvollen Beitrag zum Studium der Religionsgeschichte darstellt, jetzt dem deutschsprachigen Leser zugänglich ist.

John Berridge, Antigonish, Nova Scotia

The Society of Biblical Literature, *Seminar Papers*. 1–2. Cambridge, Mass., Soc. of Bibl. Lit., 1974. 125; 113 S. Je \$ 2.–.

Die amerikanische Society of Biblical Literature hat anlässlich der 110. Versammlung die bis zum 7. August 1974 eingegangenen Manuskripte der Vorträge in diesen zwei Bändchen veröffentlicht. Es handelt sich um nicht definitive Texte. Im 1. Band finden sich die alttestamentlichen, im 2. Band die neutestamentlichen Vorträge.

Man kann die Veröffentlichung nur begrüßen, um so mehr als der Preis bei guter Ausführung angenehm niedrig liegt. Und man möchte den Herausgebern empfehlen, die Materialien der Gesellschaft regelmässig herauszugeben.

J. Alberto Soggin, Rom

Harry M. Orlinsky (Hrsg.), *1972 and 1973 Proceedings of the International Organization for Masoretic Studies*. = *Masoretic Studies*, 1. Missoula, Montana, The Scholars' Press, 1974. 171 S. \$ 2.-.

Am 4. September 1972 wurde in Los Angeles The International Organization for Masoretic Studies gegründet. Das vorliegende Bändchen enthält Vorträge, gehalten in Los Angeles 1972 und in Chicago 1973. Ein folgender Band soll Vorträge von Edinburgh 1974 bringen. Bibliotheken, Institute und Privatpersonen, die sich für masoretische Studien interessieren, sollten die gut ausgestalteten, preiswerten Bändchen abonnieren.

J. Alberto Soggin, Rom

J. Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino*. 2da ed. riveduta ed aggiornata. = *Biblioteca di cultura religiosa*, 14. Brescia, Paideia, 1974. 666 S. L. 8.000.

Après une première édition en deux volumes (1967), voici la deuxième édition revue, corrigée et augmentée de cette Introduction à l'Ancien Testament du professeur vaudois de Rome. Elle est publiée maintenant en un seul volume, divisé en six parties, munis de trois appendices et de deux excursus. Dans la première partie Soggin traite les problèmes généraux: définition du genre littéraire des Introductions; canon de l'Ancien Testament; la critique biblique et ses méthodes; description de l'Ancien Testament comme livre d'histoire et comme livre inspiré; genres littéraires de l'Écriture; évolution pré-littéraire des matériaux bibliques (pp. 21–115). La deuxième partie est consacrée au Pentateuque et aux Prophètes antérieurs: la critique et les hypothèses appliquées au Pentateuque; les sources: Jahwiste, Elohist, Deutéronome, école deutéronomiste, code sacerdotal; le droit en Israël; le livre de Josué; le livre des Juges; les livres de Samuel; les livres des Rois (pp. 117–282). La troisième partie étudie les prophètes antérieurs à l'exil (Amos, Osée, Isaïe, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie et Jérémie), après un long détour sur le prophétisme en général (pp. 285–396). La quatrième partie traite les Prophètes de l'exil et de l'après-exil: Ezéchiel; le deutéro-Isaïe; Aggée; Zacharie; le troisième Isaïe; Abdias; Malachie; le deutéro-Zacharie; Joël; Jonas (pp. 397–472). Dans la cinquième partie c'est le tour des Hagiographes (les Psaumes; les Proverbes; Job; Ruth; les Lamentations; Qohélet; le Cantique; Esther; Daniel; les Chroniques; Esdras et Néhémie) avec une longue introduction à la littérature de sagesse (pp. 473–553). Enfin la sixième partie est consacrée aux livres deutéro-canoniques: Tobie; Judith; additions à Esther et à Daniel; livre de la Sagesse; le Siracide; Baruch et la Lettre de Jérémie; la prière de Manassé; les deux premiers livres des Maccabées; Soggin y ajoute le troisième livre des Maccabées et le troisième livre d'Esdras, généralement considérés pseudoépigraphes (pp. 555–613). Les excursus concernent la notion d'alliance dans la théologie deutéronomiste (pp. 181–187: critique très perspicace et serrée des opinions courantes) et quelques passages deutéronomiques dans les livres du Pentateuque (pp. 188–190). Les appendices traitent des inscriptions palestiniennes de la première moitié du premier millénaire (pp. 615–625) et des manuscrits des premiers siècles après l'exil (pp. 627–632). Suit une synopse chronologique très utile (pp. 633–645). Une index analytique et la table des matières terminent l'ouvrage (pp. 647–666), dont le recenseur ne peut que dire du bien. Cette Introduction se distingue par sa clarté, sa sobriété, son objectivité, son information ample et sûre; le professeur vaudois a su mettre à profit son expérience pédagogique tant dans le cours de son exposé que dans le riche choix bibliographique, mis à jour jusqu'à la fin de 1972. Ici et là on peut trouver sans doute des positions personnelles; mais l'ensemble est harmonieux. Pour ces raisons (et bien d'autres qu'on découvre seulement en pratiquant ce livre) cette introduction de Soggin mérite une attention sérieuse non seulement en Italie (où actuellement elle est sans doute la meilleure), mais aussi à l'étranger.

Aldo Moda, Torino

Rainer Schmitt, *Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament.* = Orbis Biblicus et Orientalis, 7. Freiburg, Univ.-Verl., & Göttingen, Vandenhoeck, 1975. 112 S.

Dieser kleine, aber gründliche Band erfüllt seine Aufgabe, indem er zeigt, dass das Passah das Fest war, bei dem jährlich die Dankbarkeit für Jahwes gnädiges Erwählen und erlösendes Handeln zum Ausdruck kam. Und zwar verpflichtete sich die Gemeinde, indem das Halten des Gebots auf den Gnadenerweis folgte. Besonders während des Exils erwachte im Volk die Hoffnung auf ein neues Exoduserlebnis und auf Gottes Treue in der Zukunft. Merkwürdig mutet es den Leser an, wenn er die Werke von R. de Vaux (und eins von mir) in der englischen Übersetzung zitiert findet, statt im Original, oder in einer deutschen, ein Schönheitsfehler, der aber das wichtige Werk nicht beeinträchtigt.

J. Alberto Soggin, Rom

Gian Luigi Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione del contrari e richiamo alle origini.* = Analecta bibl., 65. Rom, Bibl. Inst. Press, 1975. XXXIV + 455 S. L. 17.000.

Das Problem der göttlichen Gerechtigkeit wird hier für das betreffende biblische Buch grundlegend untersucht. Der Beitrag ist wichtig für das Studium des Problems an sich, für die Erforschung der Weisheit Israels, des Judentums in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten und selbstverständlich des grossen Denkers Ben Sira. Die aus der Weisheit stammende Fragestellung erklärt, wieso hauptsächlich auf die Schöpfung Bezug genommen wird: für Ben Sira scheinen «Schöpfungsordnungen» zu bestehen, von denen das Böse einfach abweicht, so dass es historisch und anthropologisch zu erklären ist. Zu diesem gut überdachten Schluss gelangt der Verfasser nach gründlicher Untersuchung, bei der kaum ein Text des Sira unberührt bleibt.

Das Buch empfiehlt sich, wenn auch die Tatsache, dass es auf italienisch geschrieben wurde, seine Verbreitung wohl eher hemmen wird.

J. Alberto Soggin, Rom

Hans Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition.* Witten, Luther-Verl., 1973. 261 S. DM 70.-.

Der Verfasser setzt sich in dieser Arbeit – seiner Bochumer Habilitationsschrift – am Beispiel des alttestamentlichen Gesetzes innerhalb der synoptischen Überlieferung mit der vor allem von E. Stauffer aufgestellten These einer zunehmenden Durchdringung dieser Überlieferung durch qumranisches und jüdisches Gedankengut auseinander. Es geht ihm um die Frage: «Inwiefern wurde in der synoptischen Tradition durch ihre verschiedenen Schichten hindurch der Standpunkt Jesu durchgehalten bzw. nicht durchgehalten?» (S. 11). In fünf ausführlichen Kapiteln sucht er diese Frage zu beantworten. 1. Kapitel: Das Programm: Matth. 5, 17–20 (S. 15ff.); 2. Kapitel: Die Antithesen als Konkretisierung (S. 40ff.); 3. Kapitel: Der Sabbat (S. 113ff.); 4. Kapitel: Rein und Unrein (S. 142ff.); 5. Kapitel: Die Autorität Jesu (S. 196ff.). Er gelangt zu folgendem Ergebnis: 1. Von Rejqumranisierung im Lauf der synoptischen Tradition kann nicht die Rede sein; das Spezifische qumranischer Haltung war nicht die Thoraradikalisierung, sondern ihre priesterliche Prägung. 2. Es trifft zu, dass die Thora im Lauf der synoptischen Tradition grösseres Gewicht erhält. Darum würde man besser von «Rethoraisierung» als von «Rejudaisierung» sprechen. «Sein (sc. Stauffers) Anliegen ist berechtigt im Blick auf jene, die allzu leicht den matthäischen Gesetzeserfüller Jesus mit dem historischen Jesus identifizieren. Gegenüber der Schule Goppelts, in der der Unterschied zwischen ... dem Gesetz des Alten Testaments und der Predigt Jesu doch etwas eingeebnet wird, vermag Stauffer ein Korrektiv zu bieten. Aber er geht zu weit, viel zu weit!» (S. 238). Hübner sieht den Unterschied zwischen dem historischen Jesus und seinem Bild in der synoptischen Überlieferung, namentlich bei Matthäus, nicht so radikal wie Stauffer. Es ist für ihn mehr ein Unterschied des Grades als des Prinzips: «Er (sc. Matthäus) hat Jesu Anliegen im Gewand der Thora-

bejahung gewahrt» (S. 239). Zu diesem Resultat kommt Hübner unter sorgfältiger Anwendung der form- und redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise. Es fällt auf, dass er in der Annahme von redaktionellen Bildungen eher zurückhaltend ist und solche nur nach eingehender Abwägung aller Möglichkeiten postuliert. – Alles in allem handelt es sich um eine Vertrauen erweckende Arbeit, die durch ein Literaturverzeichnis (S. 240ff.) und ein Autorenregister (S. 257ff.) zusätzlich erschlossen wird.

Martin Künzi, Bleienbach, Kt. Bern

François Bovon, *Les derniers jours de Jésus. Textes et événements*. (Coll. «Flèches».) Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974. 93 p. Fr. 8.–.

«Jésus a été condamné pour avoir émis des prétentions messianiques et, sans nul doute, pour avoir provoqué de l'agitation parmi la foule» (p. 37). Tel est le point de départ méthodologique de cette étude, qui se veut une présentation populaire, qui cependant n'exclut pas la critique (p. 5). Bovon peut aider la lecture du procès et de la passion de Jésus dans une perspective historique, attentive aux aspects littéraires et théologiques; évidemment il veut rendre son public conscient des graves difficultés de ces récits, souvent lus d'une manière fort naïve; tout au long de son livre on découvre le souci de faire comprendre que les évangiles ne sont point des narrations biographiques, mais théologiques. Il y réussit par le biais de quatre brefs chapitres suivis d'une conclusion (pp. 81–82): les sources dont nous disposons (pp. 13–32); la méthodologie à suivre (pp. 34–37); le déroulement des faits (pp. 38–74); questions des temps et des lieux (pp. 75–79). Le livre se termine par une bibliographie (pp. 83–87; pourquoi Bovon est-il si court vis-à-vis des ouvrages si importants de Cullmann?; cf. p. 5) et par une série d'index (pp. 89–93) qui en font un instrument de travail fort utile et recommandable, surtout pour un large public.

Aldo Moda, Torino

Heinz Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*. Freiburg, Herder, 1975. 155 S.

«Der Kreuzestod Jesu von Nazareth ist wieder ein Thema»: so beginnt der katholische Exeget Heinz Schürmann sein Buch, in dem drei exegetische Studien und ein Ausblick zusammengefasst sind. Dass von dem international anerkannten Erfurter Exegeten dieses Thema aufgegriffen wurde und in so klarer Weise an Hand der drei Kapitel: «Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?», «Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl» und «Das Gesetz des Christus (Gal. 6, 2)» mit grosser Akribie untersucht und abgehandelt wurde, ist ein ermutigendes Zeichen des gemeinsamen Verständnisses zwischen den Konfessionen. Dabei setzt sich der Verfasser kritisch mit der Forschung der letzten 30 Jahre auseinander und bleibt eng am biblischen Zeugnis. Ziel seiner Darstellungen – und das zieht sich durch das ganze Buch hindurch wie ein roter Faden – ist der Versuch, den «proexistenten Christus» herauszuarbeiten als «die Mitte des Glaubens von morgen». Darum gipfeln alle Einzelausführungen in dem mit Leidenschaft geschriebenen «Ausblick». Gerade aber von der Voraussetzung dieser Proexistenz Christi als Leitfaden der exegetischen Überlegungen her ergeben sich die Rückfragen an die Exegese. Wird nicht das dogmatische Vorverständnis zur Barriere für einen letzten Consensus? Schlagen nicht doch zuletzt gesellschaftliche Prinzipien durch, die so nicht von allen nachvollzogen werden können? Aber der Versuch, die Gegenwartsbedeutung des Kreuzes Jesu und des Abendmahles herauszustellen, bleibt das bleibende Verdienst dieser Sammlung.

Kurt Klein, Traunstein

Michi Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts Luk. 9, 51–10, 24. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. = *Analecta Bibl.*, 60. Rome, Bibl. Instit. Press, 1974. X + 176 S. L. 5.500.

Die redigierende Hand der Evangelisten zeigt sich bekanntlich besonders häufig am Anfang und am Ende einer Perikope. Das gilt ebenso für die Anfangs- und Endabschnitte einer

Komposition. Um den wichtigsten Themen des lukanischen Reiseberichts auf die Spur zu kommen, unterwirft Miyoshi daher den Anfang des Reiseberichts einer eingehenden redaktionsgeschichtlichen Analyse. Sein Hauptergebnis lautet: Im Reisebericht haben wir es mit einer Prolepse der späteren Weltmission zu tun (S. 153f.). Wir skizzieren die Hauptgründe für diese These:

1. Von wesentlicher Bedeutung ist das Himmelfahrtsmotiv, das gleich in Luk. 9, 51 auftaucht. Den hier auffallenden Plural «die Tage seiner Hinaufnahme» interpretiert Miyoshi im Sinne einer Zusammenfassung von Passion, Ostern und Himmelfahrt, also in Analogie zum johanneischen *doxasthênai* (S. 8. 19). Doch entspricht diese Interpretation dem heilsgeschichtlich differenzierenden Denken des Lukas? Bezeichnet der Plural nicht eher mit Flender den Zeitraum der himmlischen Herrschaft des Erhöhten? Ich vermissem an diesem Punkt eine eingehendere Auseinandersetzung mit Flender. Miyoshis These besteht sicher zu Recht: die Zeit des Erhöhten, die Zeit der Völkermission, wird in den Reisebericht hineinprojiziert. Das bedeutet aber nicht, dass Passion, Ostern und Himmelfahrt in eins zusammengeschaut werden. – Miyoshi meint auch in der Mitte des Reiseberichts das Himmelfahrtsmotiv entdecken zu können: 13, 32. Doch hat mich die Interpretation der Aussage «und am dritten Tage werde ich vollendet» im Sinne der Erhöhungstheologie nicht überzeugt (S. 22ff.). Zweifellos taucht das Motiv dann aber am Ende des Reiseberichts auf, nämlich im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (19, 11–27). «Die Reise nach Jerusalem ist hier eine Lehre über die Bedeutung der Himmelfahrt geworden» (S. 25). Leider geht Miyoshi auf das Gleichnis selber nicht weiter ein. Denn wenn in ihm – im Unterschied zu Matth. 25 – die Knechte über Städte gesetzt werden, kommt darin zum Ausdruck, dass sie an der königlichen Herrschaft Jesu teilnehmen werden (vgl. auch 22, 29f.). – Es ist sicher richtig, dass Jesu Reise nach Jerusalem im Himmelfahrtsgeschehen zu ihrem letzten Ziel gelangt. Es ist auch richtig, dass die Erhöhungstheologie den Reisebericht – und nicht nur ihn – proleptisch überlagert. Diese Einsicht darf jedoch nicht dazu führen, die Passion Jesu diesem Ziel einfach ein- und unterzuordnen. Jerusalem stellt eine eigene Etappe auf dem Weg zur Himmelfahrt dar, hat eigenes Gewicht. Der lukanischen Einleitung zum Gleichnis in 19, 11 geht es doch gerade um die Abwehr des Gedankens, das Jerusalemgeschehen mit dem Eschaton – und das gilt auch für die Himmelfahrt – unmittelbar zu verbinden. Jerusalem ist der Ort des Leidens Jesu. Nur im Bedenken des heilsgeschichtlich differenzierenden Denkens des Lukas darf man das *anabaínein* Jesu nach Jerusalem (19, 28) auch im Hinblick auf seine Himmelfahrt deuten (S. 21). Miyoshi zeigt sich zu einseitig auf die Erhöhungstheologie fixiert.

2. Die drei Nachfolgesprüche Luk. 9, 57–62 werden durch zwei Jüngersendungen mit gleicher Einleitungsformel (9, 52; 10, 1) eingeklammert (S. 46). Damit ist das Sendemotiv als das entscheidende bestimmt. Nicht zufällig formuliert Lukas den zweiten Spruch (im Unterschied zu Matth. 8, 21) im Hinblick auf die folgende Senderede: «Du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes» (9, 59f.). Es handelt sich also um Nachfolge zur Sendung. – Ausführlich diskutiert Miyoshi die Frage der Ursprünglichkeit von 70 oder 72 Boten in 10, 1 (S. 78ff.). Nach Num. 11, 24ff. überträgt Jahwe den prophetischen Geist des Mose an die um das Zelt versammelten 70 Ältesten. Doch kommt der Geist auch über zwei im Lager zurückgebliebene Männer, so dass insgesamt 72 prophezeien. Josua sucht das Auftreten der beiden Geistbegabten zu hindern (Num. 11, 28). Die lukanische Parallele dazu findet Miyoshi in der dem Reisebericht unmittelbar vorangehenden Erzählung vom fremden Exorzisten (Luk. 9, 49–50), dessen Treiben die Apostel zu hindern suchen. Dieser Fremde, der nicht zum Zwölferkreis gehört, öffnet in seinem Auftreten die Komposition des Lukas in ihrem weiteren Gang nach vorne: das Evangelium wächst über den Zwölferkreis hinaus. Die Nachbarschaft der beiden Perikopen und eine gewisse Parallelität zu Num. 11 veranlasst Miyoshi zu der Annahme, dass Lukas in 10, 1 von 72 Boten gesprochen hat. – Die Aussendung der 72 im Sinne einer Prolepse der Völkermission lässt sich weiter erhärten. Die Universalität ihrer Mission kommt in dem *eis pânan pólîn kai tópon* (10, 1) zum Ausdruck. Das Wort über die reiche Ernte (10, 2) wird nur auf dem Hintergrund der Weltmission verständlich. Wichtiger noch ist der Kyrios-Titel in 10, 1. Lukas findet ihn zwar auch schon in seinem Sondergut, setzt ihn aber, vor allem in Einleitungs-

versen, durchaus von sich aus (S. 60). Der Titel meint im Reisebericht den «erhöht-werdenden König» (S. 81), der nach Jerusalem reist. Die 72 Boten proklamieren die Gegenwart seiner Herrschaft. Mit dem Einschub von eph' hymâs in 10, 9 (aus 11, 20) entlehnt) «erklärt Lukas, zu wem speziell die Basileia Gottes gekommen ist: Sie kommt zu den Kranken, Schwachen und Verstossenen» (S. 90). In diesem Zusammenhang sind zwei weitere Beobachtungen Miyoshis bedeutsam: einmal die für Lukas bezeichnende Reihenfolge von Krankenheilung und Verkündigung (vgl. 10, 9; 24, 19; Apg. 1, 1); sodann typisch kompositionelle Zuordnungen: «Dem Bericht der Heilung einer verkrüppelten Frau am Sabbat, womit Jesus die Unbegrenztheit des Heils über das Sabbatgebot lehrt, wird ein Gleichnispaar angeschlossen, das die universale Kirche der Zeit des Lukas widerspiegelt (Luk. 13, 10–21). Der Szene eines Wassersüchtigen am Sabbat schliessen sich die Mahlgleichnisse an (Luk. 14, 1–24), in denen die Einladung der Armen, Krüppel, Lahmen und Blinden (V. 13 und V. 21) betont wird» (S. 92f., Zitat vom Rezensenten sinngemäss verbessert). In diesem Zusammenhang ist auch der Einschub des eph' hymâs in den Verkündigungsauftrag der Jünger zu sehen: Er bezieht die Reichsbotschaft auf den vorangehenden Befehl zur Krankenheilung. – Auch die Rückkehr der 72 Boten (10, 17–20) interpretiert Miyoshi aus der Perspektive der späteren Weltmission: «Die Dämonenaustreibung der Missionare ist sozusagen eine Teilnahme am Wirken des erhöhten Herrn, in dessen Namen sich jedes Knie der himmlisch-feindlichen Mächte beugt» (S. 119).

3. Wichtig sind die Hinweise auf die Elias-Christologie am Anfang des Reiseberichts 9, 51ff.: «Im Gegensatz zum alttestamentlichen Elias, der Feuer vom Himmel herabfallen liess und seinem Nachfolger Elisha den Abschied von den Familienangehörigen gestattete, verbietet der Elias des neuen Bundes, Feuer vom Himmel herabfallen zu lassen, und fordert die Nachfolge ohne Aufschub. Der neue Elias fordert also von seinen Nachfolgern mehr als der Elias des alten Bundes.» Denn er ist «der König der Basileia Gottes». Der dreifache Nachfolge-Dialog (9, 57–62) entspricht dem alttestamentlichen Vorbild (2. Kön. 2, 1–15). «So wird die Nachfolge Jesu die Nachfolge des Erhöhten, die sich in der Verkündigung der Basileia Gottes verwirklicht (Luk. 9, 60b).» Lukas hat Johannes dem Täufer die Funktion des Elias genommen und sie Jesus zugeordnet (S. 155). Leider verfolgt Miyoshi die Bedeutung des Elias nicht durch das ganze Evangelium hindurch. Hier hätte noch sehr viel mehr herausgeholt werden können. – Die Elias-Christologie ist mit Samaritanen verknüpft. Wie Jesus in seiner Vaterstadt abgewiesen wurde (4, 16ff.), so nun auch zu Beginn des Reiseberichts in einem Dorf der Samaritaner (9, 52 ff.). Und doch ist es gerade ein Samaritaner, der nach seiner Heilung zu Jesus zurückkehrt und ihm dankt (17, 11ff.). Miyoshi urteilt: «Die Reise Jesu nach Jerusalem mitten durch Galiläa und Samaria ... ist eine Vorwegnahme, eine Praefiguratio, der Missionsreise des Erhöhten in der Jüngergemeinde in der ganzen Welt» (S. 88). Er hätte seine These durch eine Analyse der textlich schwierigen Stelle 17, 11 weiter fundamentieren können: das Samaria unglücklich nachgestellte *kaì Galilaías* könnte ein Redaktor hinzugesetzt haben. Er wäre ebenso verantwortlich für die Veränderung eines ursprünglichen *dià mésou* in *dià méson*. Daraus ergibt sich: Die Reise Jesu führt mitten durch das halbheidnische Samaritanen hindurch.

4. Die Abgrenzung des behandelten Stoffs (9, 51–10, 24) ist meines Erachtens nicht glücklich gewählt. Denn der den Reisebericht einleitende Kompositionskomplex reicht von 9, 51 bis 10, 42. Sein erster Abschnitt steht unter dem Gedanken der Jüngersendung (9, 51–10, 20); es folgt das christologisch orientierte Mittelstück mit dem Selig Jesu über seine Jünger, die in ihm den Christus erkennen (10, 21–24); die Komposition mündet sodann in eine Paränese, nämlich den Aufruf zum barmherzigen Tun im Hören auf das Wort des Herrn (10, 25–42). In diesem paränetisch bestimmten Endabschnitt der Komposition findet sich – gleichsam als Gegenstück zum Eingangsteil mit der Abweisung Jesu im Samaritanerdorf – das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (10, 30ff.). Miyoshi hat es leider nicht in seine Überlegungen einbezogen. Das liegt daran, dass er die kompositionelle Struktur des Reiseberichts nicht wirklich erfasst hat. – Ebenso vermag ich nicht der These zuzustimmen, dass der Reisebericht bis 19, 44 reiche, da die Himmelfahrtstheologie auch den Abschnitt 19, 28–44 in starkem Masse präge (S. 21f.). Dieses Argument ist nicht stichhaltig. Denn die Erhöhung Jesu überlagert das ganze Evangelium, so auch seinen Jerusalemteil, wie man z. B. an 22, 69 mitten in der Passionsgeschichte studieren

kann. Dieser Jerusalemteil beginnt aber mit der Reiseformel 19, 28. Das an der theologischen Struktur der Komposition aufzuweisen, kann hier nicht meine Aufgabe sein.

Die Arbeit Miyoshis gibt gute Anregungen. Seine Hauptthese verdient positive Würdigung. Seinen redaktionsgeschichtlichen Analysen kann man weitgehend zustimmen. Ich bin freilich der Meinung, dass Q und Sondergut schon vorlukanisch zusammengewachsen sind. – Miyoshis Arbeit wimmelt aber von Fehlern und sprachlichen Unvollkommenheiten. Er hat leider versäumt, seine Arbeit von einem deutschen Korrektor überprüfen zu lassen. Man darf dem Bibelinstitut empfehlen, um der Reihe *Analecta Biblica* willen, seinerseits solche Arbeiten künftig sprachlich zu überprüfen.

Wilhelm Wilkens, Lienen/Westf.

Friedrich Gustav Lang, *2. Korinther 5, 1–10 in der neueren Forschung*. = Beitr. z. Gesch. d. bibl. Exegese, 16. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973. VIII + 207 S. DM 39.–.

Die bei Ernst Käsemann entstandene Tübinger Dissertation ist der gelungene Versuch einer auslegungsgeschichtlichen Bestandesaufnahme mit dem Ziel, mehr Licht in den noch immer dunklen Text 2. Kor. 5, 1–10 zu bringen. In dieser Perikope bündeln sich gleich mehrere Probleme paulinischer und dogmatischer Theologie. Letzterer beispielsweise dient 2. Kor. 5 als klassischer Schriftbeweis für die mit dem Tod beginnende ewige Seligkeit, während die Exegese mit diesem Text tief in das religionsgeschichtliche und eschatologische Problemfeld der paulinischen Theologie hineingerät. Der auf die letzten 150 Jahre beschränkte, mit Johann Friedrich Flatt (1827) einsetzende und (in der eigenen exegetischen Skizze sehr stark) mit Ernst Käsemann endende Forschungsbericht vermag «sechs Grundmöglichkeiten» der Auslegung herauszustellen, zwischen denen zu entscheiden ist. Trennt man jedoch die nur auf den Zeitpunkt des «Überkleidetwerdens» fixierten Interpretationsmöglichkeiten als unsachgemäss ab, bleiben noch vier erwägenswerte. Die Antithese von V. 3f. wird forensisch verstanden: In seiner Sehnsucht nach Heilsvollendung wünscht Paulus Sünde und Gericht endgültig zu entgehen. Und zwar handelt es sich (a) entweder um den soteriologischen Gegensatz von Heil und Unheil des einzelnen oder (b) um die kollektive Eschatologie im Sinne des Gegensatzes von alter und neuer Welt. Sieht man die Antithese in V. 3f. dagegen polemisch gegen das korinthische Vollendungsbewusstsein gerichtet, so bezieht sich die Strittigkeit entweder (c) auf das Selbstverständnis und die Jenseitshoffnung des einzelnen, gleich ob der Leib (Paul Hoffmann) oder die somatische Existenz (Chr. Demke) die Kernfrage ist; oder (d) die Strittigkeit betrifft primär das zwischen Paulus und den Korinthern kontroverse Weltverhältnis (Ernst Fuchs).

Um zu prüfen, welche dieser Möglichkeiten den Vorzug verdient, stellt Lang zuletzt zwei Fragen: (1) «Worum geht es in der Polemik des 2. Kor., und welche Funktion kann 5, 1–10 und speziell den Antithesen in V. 3f. darin möglicherweise zukommen? (2) Welchen Sinn hat die Bildsprache in der ganzen Perikope und speziell der Begriff *oikía* in V. 1?» (S. 172). Die knappe Antwort lautet zu (1): Es geht nicht um eine von den Gegnern propagierte Abwertung des Leibes überhaupt. Sondern die Gegner stehen auf sichtbarer Demonstration ihres Geistbesitzes, welche die Leiblichkeit einschliesst. Paulus dagegen unterscheidet an sich selber zwischen *zōē* und *Iēsoû*. Er kann in Wahrung des eschatologischen Vorbehaltes das Leben (noch nicht) einseitig realisiert sein lassen (S. 177). Zu (2): Wegen mangelnder direkter paulinischer Parallelen bleibt das Bildmaterial ambivalent (S. 183). «Der Verdacht liegt nahe, dass dem Paulus das Bild von den Gegnern zugespielt wurde und er nur polemisch davon Gebrauch macht» (S. 183), und zwar, um die in Korinth aufgetauchte Spielart von kirchlich oder persönlich realisierter Eschatologie zu überwinden. «Aus alledem ergibt sich, dass Paulus in der Haus-Terminologie nicht den Leib als von der Seele unterschiedenen Bestandteil der Existenz in Diesseits und Jenseits thematisiert. Es geht vielmehr um die eschatologische Gegenüberstellung von gegenwärtigem, irdischem, hinfälligem und künftigem, himmlischem, ewigem Lebensbereich, der im Bild vom Haus jeweils als existenzgründend und existenzbergend dargestellt ist. Anklänge an alttestamentlich- apokalyptische Traditionen weisen dabei auf ein

überindividuelles, kollektives Verständnis; ob mehr kirchlich oder mehr kosmisch pointiert, sei dahingestellt» (S. 184f.).

In einer «Auslegungsskizze» (S. 193–199), die 2. Kor. 5 von 4, 18 her einen klaren Aussagewillen abzugewinnen vermag, kann der Verfasser diesem Ergebnis in einer leider nur sehr kurzen, aber doch eindrucksvollen Exegese zur Evidenz verhelfen. *Erich Grässer, Bochum*

Ottfried Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2, 6–11. Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms.* = Wissenschaftl. Unters. z. N.T., hrsg. von M. Hengel, J. Jeremias, O. Michel, 17. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1976. VII + 118 S. DM 39.–

Das schmale Bändchen hat sich vorgenommen, die bisherige Standardexegese von Phil. 2, 6–11 als «verfehlt» zu erweisen, welche die Menschwerdung und den Gehorsam des Erniedrigten das entscheidende Ereignis in der Theologie des vorpaulinischen Christushymnus sein lässt und es im Sinne hellenistischen Welt- und Menschenbildes (Versklavtsein unter die kosmischen Mächte) deutet (Käsemann, Bornkamm, Friedrich, Eichholz, Gnülka, E. Schweizer, Schrage, um nur die wichtigsten zu nennen). Demgegenüber tritt die These, dass sich Phil. 2, 6–11 der Gattung der alttestamentlichen Geschichtspsalmen verpflichtet weiss und «in dem Heilsereignis des Todes und der Erhöhung Jesu den zur Huldigung aller Geschöpfe vor dem Kyrios der Welt führenden Anbruch der eschatologischen Königsherrschaft Gottes» besingt (S. 67).

Zum Erweis dieser Gegenthese setzt die Untersuchung bei den beiden neuralgischen Punkten der Auslegung an, bei V. 8c und 10b. V. 8c («ja zum Tod am Kreuz») galt der bisherigen Exegese als ein kolometrisch und sachlich nachklappendes Interpretament des Paulus. Für Hofius trägt dieser genuin zum Christuslied gehörende Vers den eigentlichen Akzent: der Weg des Inkarnierten läuft auf das Kreuz als auf sein eigentliches Ziel zu (S. 64). Bei der Trias in V. 10b (himmlische, irdische, unterirdische Mächte) stand bisher die dämonologische Interpretation fest. Nach Hofius lassen weder die Begriffe noch lässt der Textzusammenhang eine Deutung auf gottfeindliche Mächte zu. Vielmehr stehe hinter der Bezugnahme der Vv. 10 und 11 auf Jes. 45, 23 «das Theologumenon von der universalen eschatologischen Huldigung vor Jahwe» (S. 65).

Die Folgerungen für das Gesamtverständnis des Hymnus sind beträchtlich: Nicht die Inkarnation, sondern die Erniedrigung und Erhöhung des Gekreuzigten ist das Thema des Liedes. Wer die Knechtschaft Jesu durch sein Menschsein erläutert sein lässt und seine Erniedrigung als gehorsame Anerkennung der kontingenten menschlichen Existenz versteht (Gnülka), begeht einen «Grundirrtum» (S. 70, Anm. 48). Mit einer Analyse des angeblich gleichgelagerten Textes Hebr. 1, 1b–14 sucht der Verfasser sein Ergebnis zu stützen, demzuliebe auch eine unregelmässige Kolometrie gerne in Kauf genommen wird (1. Strophe: 6 ab/7 abcd/8 abc; 2. Strophe: 9 ab/10 ab/11abc).

Die Methode ist es, die das Ergebnis wenig überzeugend erscheinen lässt. Das reichlich herangezogene «alttestamentliche und altjüdische» Material – falls es wirklich den Hintergrund erhellt – macht doch eine ebenfalls aufweisbare hellenistische Präformation nicht gegenstandslos? Es ist jedenfalls methodische Willkür, wenn zum morphé-Begriff festgestellt wird, er lasse sich nicht durch begriffs- und religionsgeschichtliche Erwägungen, «sondern einzig und allein (!) aus dem Duktus des Christushymnus selbst» erschliessen (S. 58), und wenn man gleichzeitig den Hymnus kräftig alttestamentlich präformiert sein lässt. Wird beim religionsgeschichtlichen Vergleich, dem jüdischen und dem hellenistischen, mit zweierlei Mass gemessen? Der Verdacht legt sich um so näher, als man sieht, dass die hellenistische Sprachlichkeit bei Hebr. 1, 1ff. einfach verschwiegen wird, dass auf die Diskussion mit der gnostischen Deutung des Philipper-Hymnus von K. Wengst «verzichtet» und die von H.-M. Schenke mit zwölf schwachen Anmerkungszeilen abgetan wird (S. 36, Anm. 58). Wie neben Phil. 2, 8bc als entsprechende Sachaussagen Hebr. 2, 9, 14f.; 9, 26; 10, 5ff. gestellt werden können (S. 64), ist unerfindlich. Es wird aber in der Tendenz deutlich, wenn gleichzeitig Kol. 1, 15–20 als wirklich ähnlicher Hymnus nicht einmal erwähnt wird. Denn dadurch könnte ja durch die Hintertür wieder hereinkommen,

was Hofius durch die Vordertür hinausgeworfen hat: «Hellenistischen Sprachgebrauch» (vgl. S. 33). Warum das weniger ein Hineinzwängen des Hymnus «in das Prokrustesbett eines vor-gefassten religionsgeschichtlichen Urteils» (S. 85, Anm. 43) sein soll als die hellenistische Parallelen bemühenden Interpretationen, verstehe ich nicht. Ich verstehe auch exegetisch nicht das Verfahren, das aus dem Vergleich mit Hebr. 1f. und 12, 2f. den Aspekt der Kreuzesschande in den Philipperhymnus einliest. Von sich aus ist er hier nicht vorhanden. Denn *doûlos* ist tatsächlich «äusserster Kontrast zu Gott und seinem Herr-Sein» (S. 61). Diese Machtlosigkeit impliziert aber nicht *eo ipso* auch «Entehrung» (gegen S. 63), zumal der die Kenosis Jesu regierende Begriff in 2, 3 von Paulus richtig mit *sapeinophrosýnē* (Demut) angegeben wird. Also auch exegetisch bleibt die bisherige Auslegung (Käsemann, Bornkamm), die *doubleia* = Menschsein als solches versteht, mehr im Recht. Jedenfalls, «dass im Hymnus eine feste Anschauung (!) von der Heilsbedeutung des Sterbens Jesu bereits vorausgesetzt ist» (S. 17), dieser gegen die bisherigen Auslegungen geführte Nachweis scheint mir nicht gelungen. Der im übrigen vorgeführte religionsgeschichtliche Dualismus (Alttestamentlich-Altjüdisches ist diskutabel, Hellenistisches weniger) wird hoffentlich keine Schule machen. *Erich Grässer*, Bochum

Marius Victorinus Afer, *Commentarii in Epistulas Pauli ad Galates, ad Philippenses, ad Ephesios*, ed. Albrecht Locher. (Bibliotheca Teubneriana.) Leipzig, B. G. Teubner, 1972. VXI + 208 S. DM 30.–.

Marius Victorinus Afer, gest. ca. 363, wirkte lange Zeit in Rom als gefeierter Lehrer der Rhetorik und Philosophie. Sein Ruhm war so gross, dass ihm die Ehre einer Säule auf dem Trajansforum zuteil wurde. Um 355 trat er als alter Mann offiziell zum Christentum über: «mirante Roma, gaudente Ecclesia» (Aug. Conf. 8, 2, 4). Das Edikt Julians gegen die Ausübung des Lehramts durch Christen veranlasste ihn, seine Professur niederzulegen. Bald darauf ist er gestorben.

Marius Victorinus gehört sowohl der profanen wie der kirchlichen Literaturgeschichte an. Er hat die philosophischen Schriften Ciceros ausgelegt und die Kategorien des Aristoteles ins Lateinische übertragen. Besonders wichtig ist er für den lateinischen Sprachraum geworden als Vermittler des neuplatonischen Gedankengutes. Er hat dadurch stark auf Augustin eingewirkt (Aug. Conf. 8, 2, 3).

Als Christ hat er dann gegen Arius geschrieben und als erster Lateiner Kommentare zu den Paulusbriefen verfasst. Erhalten sind die Kommentare zu den Briefen an die Galater, Philipper und Epheser. Diese Kommentare hat nun Albrecht Locher zum ersten Mal kritisch ediert in der Bibliotheca Teubneriana. Die Ausgabe ist mit einer Einleitung versehen, beigelegt ist ein Faksimile einer Seite aus dem Codex Vaticanus Ottobonianus. Die neue Edition, die einen sehr guten Eindruck macht, ist eine verdienstvolle Tat. Sie erst ermöglicht eine genauere Untersuchung der Bedeutung und Wirkung dieser Kommentare. Kritisch anzumerken ist höchstens, dass Locher die drei Kommentare nach der Reihenfolge bei Migne angeordnet hat. Die richtige Reihenfolge sollte lauten: Galater-, Epheser-, Philipperkommentar, denn Lib. ad Phil. 2, 6 (Locher S. 85) blickt auf den Epheserkommentar zurück.

Marius Victorinus hat in den drei Kommentaren eine gründliche wissenschaftliche Arbeit geleistet. Er hat verschiedene lateinische Handschriften und auch das griechische Original zu Rate gezogen. Er ist aber auch als Paulusexegete Philosoph geblieben. Seine Kommentare sind an vielen Stellen mit stark spekulativen Elementen durchmischt. Das erschwert ihr Verständnis sehr. Hieronymus, der als Jüngling bei Marius Victorinus in Rom Rhetorik studiert hat, fällt darum später ein negatives Urteil über ihn als Theologen (s. die von Locher S. XV angeführten Testimonia). Harnack hat Marius Victorinus einen Augustinus ante Augustinum genannt (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3, S. 31ff. – 1. und 3. Aufl. Er hat sich für diese Ansicht, die nicht unbestritten geblieben ist, auf Stellen gestützt, die seiner Meinung nach die Rechtfertigung aus dem Glauben allein betonen und die Prädestinationslehre vertreten. Es ist zu hoffen, dass die kritische Ausgabe von Locher dazu beitragen wird, die noch keineswegs abschliessend beantwortete Frage nach der Wirkung von Marius Victorinus auf Augustin und andere neu aufzurollen.

Rudolf Brändle, Buus, Kt. Basel-Land

Reinhard M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre.* = *Philosophia Patrum*, 2. Leiden, E. J. Brill, 1974. XII + 377 S. Fl. 78.-.

Der Autor hat sich im vorliegenden Band die Aufgabe gestellt, die komplexe Vorstellung der Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa durch Analyse der einschlägigen Texte zu erhellen. Entscheidend für Hübner ist die Erkenntnis, dass die Behauptung v. Harnacks, die nach ihm oft wiederholt wurde, der gregorischen Erlösungslehre liege der platonische Allgemeinbegriff «Menschheit» zugrunde, jeder Grundlage entbehrt. Damit aber wird der weitverbreiteten Überzeugung, der Nyssener sei das klassische Beispiel der physischen Erlösungslehre in der griechischen Kirche, der Boden entzogen (s. den instruktiven Forschungsbericht Hübners auf S. 3–25). Die Elemente innerhalb der gregorischen Soteriologie, die den Gedanken der physischen Erlösungslehre nahelegen, sind bedingt durch die Polemik gegen Eunomius und vor allem Apolinarius. Mit Recht schreibt Hübner: «Man konnte nicht anders reden, wenn man in der damaligen Zeit die wahrhafte Menschwerdung des Logos verteidigen wollte» (S. 145). Auch die anderen Väter, die als Vertreter der «physischen Erlösungslehre» in Anspruch genommen werden wie Irenäus und Markell von Ankyra, haben ihre Gedanken nicht als spekulative Übungen, sondern in Kampfsituationen formuliert (S. 116). Überzeugend zeigt Hübner, dass Gregor von Nyssa versucht, der Konsequenz eines physischen Verständnisses zu entgehen, indem er die Formel von dem durch seinen «Erstling» Christus geheiligten «Teig» der ganzen Menschheit eindeutig als bildliche Aussage über die universale Erlösung charakterisiert. Hübner weist auch nach, dass Gregor Taufe, Eucharistie und Busse nicht als physische Vermittlungsmechanismen des transzendenten Heils versteht. Der Leib Christi wird auch für Gregor durch Glaube und Tugend aufgebaut.

Im zweiten Teil seiner grossangelegten Untersuchung geht Hübner auf den theologiegeschichtlichen Hintergrund der gregorischen Konzeption des Leibes Christi ein. Er behandelt die Soteriologie des Athanasius, soweit sie für Gregor wichtig geworden ist. Ferner geht er ausführlich auf Markell von Ankyra ein, weil Gregor aller Wahrscheinlichkeit nach von ihm die Gleichsetzung von Menschheit Christi und Gesamtmenschheit als Leib Christi übernommen hat. Hochinteressant ist die Analyse eines Textes aus dem *Sermo maior de fide* im Lichte der Formeln der homiletischen Paschaliteratur. Hübner zeigt, dass in all diesen Texten das gnostische Erlösungsschema der Hinaufführung des gefallen Menschen, des verlorenen Schafes durch den Erlöser, aufgegriffen und orthodox umgeformt wurde (S. 290–301). Somit kann als Ergebnis festgehalten werden: die «physische Erlösungslehre» hat ihren Ursprung in der antidoketischen, antignostischen Deutung der Parabel vom verlorenen Schaf (vgl. die Überschrift auf S. 290).

Kritisch anzumerken ist, dass Hübner eine komplizierte, oft schwer verständliche Sprache schreibt. Kritik mag auch in Einzelheiten geübt werden (bedenkenswerte Einwände von E. P. Meijering in *Vig. Christ.* 29, 1975, S. 154f.). Im ganzen aber verdient Hübners gründliche Arbeit hohe Anerkennung. Seine Untersuchung wird in Zukunft zu erhöhter Vorsicht mahnen im Gebrauch der altvertrauten Etikette «physische Erlösungslehre».

Rudolf Brändle, Buus, Kt. Basel-Land.

Charles D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls.* = *Soc. Bibl. Lit. Diss. Ser.*, 17. Missoula, Montana, 1975. XIV + 200 S.

Die erste Veröffentlichung von aramäischen Zauberschalen-Texten erfolgte bereits 1853. Seither ist die Zahl solch schlichter Terrakotta-Schalen mit spiralförmig angeordneten Tinte-Aufschriften aus dem Raum Babylon auf über hundert angestiegen, so dass sich eine Zusammenfassung des zerstreuten Materials nahelegte. Die vorliegende Arbeit lässt die syrischen und mandäischen Texte beiseite und beschränkt sich auf jene jüdisch-aramäische Herkunft, die dem 5. bis 7. Jahrhundert n. Chr. entstammen. Aufgenommen wurde freilich nur, was mittels Photo-

graphien oder Faksimiles nachprüfbar war. So entstand eine Sammlung von 72 Texten unterschiedlicher Länge (4 bis 18 Zeilen), denen eine Übersetzung und ein vornehmlich philologischer Kommentar beigegeben sind. Eine forschungsgeschichtliche Einleitung, ein alle vorkommenden Vokabeln umfassendes Glossar und ein Namensverzeichnis vervollständigen die schöne und nützliche Arbeit, die unter der Anleitung von C. H. Gordon entstanden ist. Auf einen grammatischen Abriss konnte im Blick auf W. H. Rossels Werk von 1953 (*A Handbook of Aramaic Magical Texts*) verzichtet werden.

Inhaltlich handelt es sich bei den Texten in erster Linie um Abwehrzauber gegen allerhand dämonische Mächte, wobei unter Beibehaltung altbabylonischer Elemente auf synkretischer Grundlage vor allem der Jahwe-Name in magischer Absicht verwendet wird. Vgl. etwa Nr. 12, 1: «Im Namen des Herrn der Erlösung», Nr. 19, 2: «Im Namen des Herrn und des Ich-bin-der-ich-bin», oder Nr. 41, 9/10: «Im Namen des YHYHYHYHYHYHYH... (3 × 7mal!)».¹ Vielerlei oft namentlich genannte Dämonen sollen dadurch gebannt, gebunden, verschnürt, geblendet etc. werden, damit man Besitzverlust, Unglück, Krankheit und Tod von sich und seinem Haus abwenden kann. Als Beispiel sei hier, leicht gekürzt, der Text Nr. 14 wiedergegeben: «Diese Schale ist bestimmt zur Versiegelung von Hljn, dem Sohn des Scharqoi, und von Newanduk, seiner Frau, der Tochter des Kapnai, und von Zadoi, seinem Sohn – damit sie versiegelt seien durch die Barmherzigkeit des Himmels. Ich banne und ich verfüge und ich bekräftige (den Bann gegen) die Lilits (vgl. Jes. 34, 14), die Unholde, die Dämonen, die Geisterscharen, die Plagen, die Satane, die bösen Träume, die mächtigen Teufel, die männlichen Lilits und die weiblichen Lilits, gegen die drei, vier, die fünf von euch, die ihr nackt ausgezogen und ohne Kleider seid. Euer Haar ist zerzaust und hängt über eure Rücken. Es ist euch zur Kenntnis gebracht, euch, deren Vaters Name Palchas, und deren Mutters Name Lilit Pachladad ist. Ihr! Erscheinet nicht dem Hljn, ..., der Newanduk ... und dem Zadoi. Es gibt keine Gemeinsamkeit bei Tag und keine Gemeinschaft bei Nacht ... Amen. Amen. Sela Halle-luja! Zuverlässig.» – Manches in den Texten bleibt dunkel. Man bedauert deshalb, dass der Verfasser auf einen inhaltlichen Kommentar fast ganz verzichtet hat. Aus diesem Grund bleiben bei seiner Übersetzung auch manchmal Fragen offen.

Welche religiösen Vorstellungen sich hinter den Schalen verbergen, ist immer noch ein Rätsel. Man fand sie u. a. unter Türschwellen vergraben. J. A. Montgomery vermutete in seinem grundlegenden Werk 1913 (*Aramaic Incantation Texts from Nippur*), dass die Schalen eine Art Fallen seien, in denen die Dämonen gefangen würden, doch wird diese Ansicht weder von den Texten noch von der offenen Schalenform gestützt. Neulich erwog C. H. Gordon, und der Verfasser schliesst sich ihm vorsichtig an (S. 15), ob nicht eine stilisierte Nachbildung der Schädelform vorliege, denn schon Montgomery hatte anstelle von Schalen gelegentlich Menschenschädel gefunden. Dem widerspricht indessen, dass analoge Texte schon im 3.–5. Jahrhundert n. Chr. auf Bleitafelchen geschrieben worden sind.

Auffällig ist die Verwendung des Gottesnamens zu eindeutig magischen Zwecken bei Juden, die damit gegen das dritte Gebot verstossen mussten. Auch wenn es sich um Aberglauben und Äusserungeng der niedern Volksreligion handeln wird, ist das Phänomen doch beachtlich, denn es scheinen weite Kreise sich solchen Praktiken hingegen zu haben. Man wird dabei an die Fremdgötternamen in den jüdisch-aramäischen Elephantine-Papyri aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. erinnert und mag aus all dem ermesen, welche Gefahren in jenen Jahrhunderten das Judentum zumindest in der Diaspora bedroht haben.

Max Wagner, Basel

Gersion Appel, *A Philosophy of Mizvot. The Religious-Ethical Concepts of Judaism, Their Roots in Biblical Law and the Oral Tradition*. New York, Ktav, 1975. X + 288 S. \$ 12.50.

Zu den wichtigsten und noch heute in rabbinischen Kreisen oft studierten Werken der jüdischen Religionsphilosophie und Bibelforschung des Mittelalters gehört das aus dem 13. oder

¹ Interessant ist die Gottesbezeichnung bloss durch den Buchstaben Alef (19, 2; 27, 2. 5: hier 6 Alef hintereinander); vgl. Off. 22, 13, ferner Jes. 44, 6 (S. 637).

14. Jahrhundert stammende *Sefer Hachinuch* («Buch der Erziehung»). Der Autor ist nicht mehr mit Sicherheit auszumachen, weil das *Sefer Hachinuch* während rund zweihundert Jahren anonym erschienen ist. Zumeist gilt als Verfasser der aus Barcelona stammende Rabbi Aaron Halevi. Appel denkt eher an einen Schüler dieses Weisen. Den Grund für die Anonymität sieht er im wieder aufgeflammt Disput um die Zulässigkeit der philosophischen Schriften des Moses Maimonides (1135–1204), aus dem sich der Autor, der sich in seinen Gedanken weithin von Maimonides beeinflusst sieht, herauszuhalten suchte. Beweisen lässt sich die These Appels nicht, doch ist sie beachtenswert.

Appel hat eine leicht lesbare und gut verständliche Einführung in die Philosophie des *Sefer Hachinuch* geschrieben, ohne freilich in die Tiefe zu gehen. Das Buch eignet sich für den Einstieg in die Kenntnis der Grundideen des jüdischen Glaubens schlechthin. Immer wieder stellt Appel die Aussagen des *Sefer Hachinuch* in den breiten Rahmen der jüdischen Religionsphilosophie, sucht die Position des Verfassers zu gewichten und gegen divergierende Meinungen abzugrenzen. Maimonides und Nachmanides werden dabei ebenso berücksichtigt wie Saadia und Joseph Albo. Trotz der klaren Übersicht wäre eine vergleichende Tabelle der diversen Thesen zu den jeweiligen Diskussionspunkten für den Leser sehr nützlich gewesen. Er hätte die Nuancen und die Gemeinsamkeiten leichter erkennen können.

Worum geht es im *Sefer Hachinuch*? Ziel der Schrift ist es, der Jugend, die (schon damals!) nach dem Sinn des Judentums fragt, eine Studienhilfe zu geben. Jedes Gesetz der Tora wird in der chronologischen Reihenfolge seines Vorkommens im Text interpretiert. Trotz der fundamentalistischen Grundannahme, dass die in der sinaitischen Theophanie verkündeten Gebote im letzten menschlichen Verständnis entzogen seien, weil menschliches Wissen nie die ganze Fülle der göttlichen Weisheit zu ergründen vermöge, gilt es nicht zu verzagen, sondern unablässig die Lehre Gottes nach ihrer bleibenden und verpflichtenden Gültigkeit hin zu erforschen. Gemäss der Maxime šib'im pānim lattōrā, «siebzig Gesichter hat die Tora», kann das Gotteswort auf die vielfältigste Weise verstanden werden. Jeder Gelehrte, der sich ehrlich um eine adäquate Deutung bemüht, erkennt einen wesentlichen, vielleicht zuvor noch unbekannten Teil der Wahrheit. Im *Sefer Hachinuch* sind es insbesondere die der Vernunft zugänglichen, durch rationale Erwägungen verifizierbaren Erklärungen, die im Vordergrund stehen, wenngleich freilich auch Hinweise auf einen mystischen Sinn nicht ganz fehlen.

Ethische, historische und psychologische Aspekte werden gleicherweise angeführt, um die Aktualität einer Satzung zu erhärten. Der Verfasser des *Sefer Hachinuch* steht damit in einer Tradition, die weit in die Antike zurückreicht und sich intensiv mit der Suche nach den ta'amē hammišwōt, den «Motiven der Gebote», befasst. Der Jude sollte die Vorschriften seiner Religion nicht blindlings befolgen, sondern wissen, weshalb er sie befolgte. Hinter der intensiven und mit immer neuen Impulsen vorangetriebenen Suche nach jenen Motiven stand wohl das Wissen um die latente Gefährdung des Glaubens in der sich ändernden Zeit. Wie konnte ein Gesetzbuch, das einmal in seinem vollen Umfang festgelegt war und für alle Zukunft als verbindlich erachtet wurde, vor dem Zerfall und der Versteinerung bewahrt werden? Nur dadurch, dass jede Generation sich von neuem auf den bleibenden Sinn der Einzelgebote besann, ihre Zeitbezogenheit zu belegen vermochte und damit auch die Behauptung, sie seien heillos veraltet, Lügen strafte. Es ist daher nur logisch, dass Gersion Appel seiner Darstellung der Philosophie des *Sefer Hachinuch* einen Schlussabschnitt mit dem Titel beifügt: *The continuing quest*. Noch mehr als früher, da die jüdische Gemeinschaft in der Geborgenheit des Getto ihre geistige Aktivität entfalten konnte, ist in unseren Tagen das kritische Fragen nach dem Sinn der jüdischen Lehre von grösster Wichtigkeit.

Roland Gradwohl, Bern

Christoph Zürcher, *Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556*. = Zürich. Beitr. z. Reformationsgesch., 4. Zürich, Theol. Verlag, 1975. 304 S. Fr. 29.–.

Dieses Buch ist eine höchst bemerkenswerte historische Dissertation über ein nicht leicht zugängliches kirchengeschichtliches Thema. Aufgrund der gedruckten Werke Pellikans, des

handschriftlichen Nachlasses und des erstmals zusammengestellten Briefwechsels gelingt dem Verfasser ein klares und überzeugendes Bild des Wirkens und der Bedeutung Pellikans.

Der 1. Teil gibt eine ausführliche, bisher nicht vorhandene Darstellung der Zürcher Zeit Pellikans. Er schätzte diese Stadt als Verkörperung der Gelehrtenrepublik und der Gemeinde Gottes, zu ihr und der Schweiz als Heimat blieb sein Verhältnis distanziert. Als Pädagoge zeigte sich Pellikan in seinen Bildungsideen: Betonung der Naturwissenschaften und der deutschen Sprache. So versuchte er, seinen gedruckten lateinischen Bibelkommentaren (die als einzige biblische Gesamtauslegung der Reformation ein Standardwerk des zwinglisch geprägten Reformiertentums wurden, mit drei Auflagen im 16. Jahrhundert) deutsche Kommentare folgen zu lassen, die jedoch nur handschriftlich ausgearbeitet und von ihm nicht mehr ediert wurden. Dem Kommentarwerk ist der 2. Teil des Buches gewidmet. Darin wollte Pellikan vor allem über die philologische Arbeit der Prophezei hinaus homiletisch-erbauliche Textauslegung liefern. In der Deutung des A.T. vertrat Pellikan die «Zürcher Bundestheologie» und die Einheit beider Testamente (S. 127ff.). – Im 3. Teil, «Die späte Hebraistik», stellt der Verfasser u. a. Pellikans Arbeit an den rabbinischen Bibelkommentaren, dem Talmud und der mystisch-kabbalistischen Literatur dar, mit einem thematischen Beitrag über die Stellung der humanistisch-reformatorisch geprägten Kreise zum Judentum (v. a. S. 196–215). Teil 4 endlich beschreibt die Beziehungen Pellikans zu Erasmus, von dem er trotz des äusseren Bruches ihrer engen Freundschaft nach einem Streit über die Abendmahlsfrage und dem darauffolgenden Weggang von Basel 1526 in seinem irenischen Charakter und biblisch-pädagogischen Wirken zeitlebens geprägt blieb und so «als treuer Sachwalter des erasmischen Geistes in Zürich» bezeichnet werden kann (S. 277).

Ernst Saxer, Dübendorf, Kt. Zürich

Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), *Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Neue Forschungen*. Göttingen, Vandenhoeck, 1975. 314 S. Kart. DM 50.–.

Der Sammelband enthält ein Dutzend sachkundiger Beiträge, von denen der vorletzte wie auch die Einleitung aus der Feder des Herausgebers stammen. Drei Untersuchungen sind englisch geschrieben, nämlich Abraham Friesen, *Social Revolution or Religious Reform? Some Salient Aspects of Anabaptist Historiography*; John H. Yoder, *Anabaptism and History. "Restitution" and the Possibility of Renewal*; Walter Klaassen, *The Modern Relevance of Anabaptism*. Dazu hat James M. Stayer eingangs über «Die Anfänge des schweizerischen Täuferiums im reformierten Kongregationalismus» berichtet, wobei er feststellt, dass «die Mennoniten und Baptisten die ersten Erwachsenentaufen (sc. von 1525 an) als den Beginn ihrer konfessionellen Geschichte ansehen». Martin Haas, der Redaktor der Zeitschrift «Zwingliana», zeigt den «Weg der Täufer in die Absonderung» und gibt seinem Beitrag den Untertitel «Zur Independenz von Theologie und sozialem Verhalten». Dabei führt ihn der täuferische «Wildwuchs» zur Umkehrung der bisherigen kirchlichen Werte. Als Beispiel wählt Haas die Stellung der Täufer zum Abendmahl, da er S. 76 schliesst: «So weigerten sich die Täufer auch, zum Abendmahl zu gehen; denn da liefen alle Sünder ohne Strafe des Bannes herzu, ohne dass sie Busse oder Reue zeigten. Die offenen Sünder aber hatten am Tisch des Herrn nichts zu suchen.»

Der deutsche Mennonitenpfarrer Heinold Fast stellt unter der Überschrift «Reformation durch Provokation» die «Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz» fest. Ausgehend von Fritz Blankes «unübertroffener Schilderung einer täuferischen Predigtstörung» durch Blaurock in Zollikon, führt Fast solche Erscheinung auf die «den Täufern zu langsam fortschreitende Reformation Zwinglis» zurück. Ein nächstes Kapitel, geschrieben von Christof Windhorst, beschäftigt sich mit dem «Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe», und zwar «zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar Hubmaier». Dem «Verständnis der Taufe bei Hans Hut», dem fränkischen Nachfahren Müntzers und Hans Dencks, dient Gottfried Seebass' «Das Zeichen der Erwählten». Werner O. Packull schildert die «Entwicklung des süddeutschen Täuferiums», das nach ihm ursprünglich «bis auf einige Ausnahmen, seinen theologischen Anstoss nicht von der Reforma-

tion, sondern von einer populären mystischen Tradition erhielt». Ihm schliesst sich «Melchior Hoffmanns Weg von Luther zu den Täufern» an, den Klaus Deppermann als «den radikalen Laienprädikanten der Reformationszeit» umfangreich und tiefgründig vorstellt. «Lehre und Praxis Melchior Hofmans», folgert Albert F. Mellink in seiner Abhandlung über «Das niederländisch-westfälische Täufern im 16. Jahrhundert», «verliehen den mannigfaltigen Strömungen des niederländisch-westfälischen Täufern das charakteristische Gepräge».

Zwischen den englischen Beiträgen beschäftigt sich der Herausgeber mit der «Missglückten Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich» unter dem Titel «Nationale Erhebung und religiöser Niedergang», die in dem Geständnis ausklingt: «Die 'nationale Erhebung' brachte ihnen (den Mennoniten) nicht religiöse Erneuerung, wie sie im Eifer des Ausbruchs hofften, sondern religiösen Niedergang.» Dennoch bleibt es dabei, was Walter Klaassen gegen Ende seiner Ausführungen über «The Modern Relevance of Anabaptism» konstatiert: «Anabaptists were among the first in the modern world to plead for religious liberty.» Er exemplifiziert es mit dem Urteil: «Alexander Solzhenitsyn's courageous stand for literary and religious liberty in the Soviet Union electrified the world.» Und er macht sich ein katholisches Wort über das zweite vatikanische Konzil zu eigen, das besagt: «It is certain that the Second Council will produce a strong statement of religious liberty, consonant with the understanding of religious liberty in the Anabaptist tradition.»

Fritz Schmidt-Clausing, Berlin

John W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*. Princeton, Univ. Press, 1975. X + 272 S. \$ 11.50.

Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self*. Princeton, Univ. Press, 1975. XIV + 391 S. \$ 18.50.

Niels Thulstrup (Hrsg.), *Kierkegardiana*, 9. Kopenhagen, Rosenkilde og Bagger, 1974. 396 S.

Statt vieler Einzelverweise könnte für die ersten beiden Arbeiten als Gesamturteil aufs neue in Anspruch genommen werden, was nicht nur im angelsächsischen Sprachraum einstweilen immer noch die Beschäftigung mit Kierkegaard zu belasten scheint: Kierkegaard ohne die von ihm selbst durch ein langes (!) Studium sich angeeigneten theologischen Voraussetzungen verstehen zu wollen, ist einfach unmöglich. Sicher hinderte hier auch jene Sprachgrenze (aber nicht erst vom Dänischen, sondern schon aus dem Fundus des deutschen Sprachraums), mit der nach «ausen» ebenso das «movers» Luthers zu oft verdunkelt blieb und darum auch für eine Kierkegaard-Interpretation hier so wenig zur Hand gewesen war. Kierkegaard war eben aus der Reihe der Väter nicht zu lösen, und wie oft sollte man es sagen: und damit auch niemals philosophisch zu systematisieren (oder gar in eine graphische Anschaulichkeit, wie bei Taylor, zu bringen) gewesen. Wie «absurd» (um einen existenz-«philosophischen» Begriff zu gebrauchen), über «Pseudonymous Authorship» zu referieren, ohne «selber» von der subjektiven Zwiespältigkeit der niedergeschriebenen Zeugnisse und seiner eigenen Verfasserschaft zu wissen und gerade dieses aber dann auch in der Darstellungsweise über Kierkegaard zu beherzigen. Auch Elrod, der hier tiefer zu sehen schien («Kierkegaard never refers to his Thought as a Philosophy», S. 258), konnte jener völlig misszuverstehende Satz unterlaufen (der für den Rezensenten nach der englisch-sprachigen Quelle nicht nachprüfbar war: *Philosophical Fragments*, Princeton Univ. Press, 1962, S. 14): «Kierkegaard accepted the Socratic principle that selfknowledge is knowledge of God» (S. 155). Denn gerade Kierkegaard war – und nicht nur hier – schon im voraus jeder «heidnische» Synergismus fremd gewesen. Hingegen eröffnete das Scheitern jeder Selbsterkenntnis überhaupt erst das «confinium» (und dieser Hinweis fehlte völlig) zur religiösen Dimension des Lebens. Damit war auch am Ende nur noch schmerzhaft zu erfahren, was stoisch qualifiziert oder allein durch die «Predigt» (Gottes) gefüllt werden konnte.

So bestätigen leider solche Veröffentlichungen über Kierkegaard nur wieder den tiefen Argwohn gegenüber der «Zeit», durch die Kierkegaard nicht nur seine Aussagen bedroht, sondern sich auch in die quälende Nähe prophetischer Klage gedrängt sah: Vergeblich... (Jes. 49, 4).

Denn hier gilt auch unter der Forderung eines Opfers die «Gleichzeitigkeit» der unmittelbaren Rede (jedweder geschichtlichen Gebundenheit), nämlich allein durch das «Selbst», das solange nicht definierbar ist, bis aus dem Totalitätsanspruch jener Frage nach der arché (die auch durch eine für den einzelnen erzwungene Behauptung Gottes anstelle eines ewigen philosophischen «Nichts» von jeder theologischen Verschulung wieder eingeholt werden würde) verwirklicht wird: Dann aber werde ich erkennen, gleich wie ich erkannt bin (1. Kor. 13, 12).

Doch wer wäre wessen Wegbereiter, wenn der jetzt studierenden Generation dieses Wehen des «Geistes» vorenthalten würde. Geschichtliche Katastrophen begannen immer mit einem Bewusstseinsschwund des Menschlichen und über des Menschen Tod. Kierkegaards kaum jemals ausgesprochener «Kulturpessimismus» (verwandt mit der biblischen Traurigkeit Jesu über Jerusalem) wird sich jedenfalls in wenigen Jahrzehnten als erschreckend hellsichtig erweisen. Deshalb sei auch aus dem Vielerlei jener Studien, die in der Kierkegaardiana IX jetzt zusammengetragen wurden, nur auf Anton Hügli: Kierkegaard und der Kommunismus verwiesen. Es war (aus den bedrückenden gegenwärtigen politischen Umständen) der einzige Beitrag, der die notwendigen Perspektiven weitete, um auch jener Gefahr zu entgehen, dass Kierkegaard sehr bald nur noch in Lehrbücher mit wohldosierten und gerade noch erlaubten Gedanken verbannt sein würde.

Aber schliesslich dient niemandem nur dieses zum Trost, eben schon vor der Zeit alles warnend gezeigt zu haben: «Wie oft» . . . , oder gar zur Rechtfertigung, es selber schon längst erlitten zu haben. Denn diese Verschiebung war völlig *un-Kierkegaardianisch*: Nicht die «Auseinandersetzung mit Kierkegaard» ermöglichte den Neu-Beginn eines erkenntnistheoretischen Tief-Sinns – Kierkegaard stand da immer als nicht biographisch auflösbare Person im Wege –, sondern, was keinen Menschen ruhen lassen durfte: Was bin ich Mensch? Und dieser Absturz, schon jenseits von Gut und Böse, konnte nur noch mit dem Eingeständnis jedweder philosophischen Unzureichendheit – nämlich allein mit der Annahme Gottes – aufgefangen werden.

Thomas Buske, Berlin

Wilfried Härle, *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths kirchlicher Dogmatik.* = Theol. Bibl. Töpelmann, 27. Berlin, de Gruyter, 1975. 428 S. DM 92.–.

In den letzten Jahren sind eine ganze Reihe von Untersuchungen zu Teilbereichen der Barthschen Ontologie erschienen. Die vorliegende Arbeit untersucht die Ontologie Barths im Ganzen, in der Erwartung, dass deren Erhellung einen wichtigen Beitrag zur Verständigung über Barths Theologie erbringt. Mit ehrenswerter Akribie und einem umfangreichen kritischen Apparat analysiert der Verfasser die Hauptthemen der Barthschen Theologie und deutet ihren ontologischen Sinn, wobei die christologische Frage nicht abgesondert, sondern passim thematisiert wird.

Den ersten Rang in der Analyse nimmt das Sein Gottes ein, da die Aussage «Gott ist» am Anfang der Ontologie Barths steht. Der einzigartige Charakter des Seins Gottes in der Theologie Barths wird erhellet an dessen Verknüpfung der ontologischen Gottesfrage mit der Noetik der Offenbarung, die sich als Noetik des Glaubens aktualisiert. Der Verfasser zeigt, dass die Ontologie Gottes bei Barth sich auf das Axiom gründet, dass die einzige Quelle der Erkenntnis Gottes die Selbstoffenbarung Gottes als Herrn ist. Dadurch ist die Reihenfolge seiner Behandlung gegeben. Die Barthsche Ontologie des dreieinigen Gottes als Akt, Beziehung und Freiheit wird erst nach der prinzipiellen Frage der Barthschen Noetik besprochen. Dann folgen die weiteren Themata der Barthschen Theologie: Bund und Schöpfung, das Sein des Menschen, Analogie und Sein und das Nichtigke. Aufgrund der Analyse der einzelnen Themen wird zum Schluss die Ontologie Barths samt ihren noetischen Implikationen zusammenfassend behandelt und kritisch gewürdigt.

Barths Noetik erscheint dem Verfasser als eine im wesentlichen homogene Grösse. Da Jesus Christus nach Barth der einzige Ermöglichungs- und Realgrund wahrer menschlicher Erkenntnis ist, charakterisiert der Verfasser Barths Noetik als eine exklusiv christologische. Da der

Schlüssel zur Interpretation des christologischen Erkenntnisprinzips nach Barth der Begriff «Gnade» ist, bezeichnet der Verfasser die Barthsche Epistemologie als «Noetik der Gnade», worin er ihre genaueste Charakterisierung sieht. Wenn man aber nach ihm die Gnade als ontologisches Prinzip auffasst, rücken Sünde und Versöhnung unter den Aspekt eines notwendigen, ontologischen Prozesses, wodurch die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz bedroht ist (S. 327).

Als zentraler Punkt der Barthschen Ontologie erscheint im Buche der Gottesbegriff, von dem aus Barth die *analogia entis* ablehnt (S. 181). Der Verfasser erwähnt nicht die Tatsache, dass Barthsche Interpretation des Satzes *una substantia, tres personae* dem einen Wesen (*substantia*) Gottes Persönlichkeit zuschreibt. Bedeutet die Anwendung dieser anthropologischen Kategorie auf Gott nicht, dass das Prinzip der *analogia entis*, gegen welches Barth so scharf auftritt, *eo ipso* anerkannt wird? Der Verfasser widmet keine Aufmerksamkeit der Tatsache, dass die sogenannten *modi* der Gottesexistenz (Vater, Sohn und Geist), wie wir ihnen in der bezeugten Offenbarung begegnen, Barth zufolge nicht tatsächliche Personen sind. Hier muss die kritische Frage an die Noetik Barths gerichtet werden: Wo sonst können wir dann erkennen, dass Gott Person ist?

Zdeněk Trík, Prag

Ernst Wolf, *Sozialethik. Theologische Grundfragen*. Unter Mitarbeit von Frieda Wolf und Uvo A. Wolf herausgegeben von Theodor Strohm. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. 356 S.

Leben im Gesetz der Freiheit: dies zu entfalten im Bereich des menschlichen Bemühens um Recht als Ordnung der Existenz in Mitmenschlichkeit, ist die Absicht der «Sozialethik» Ernst Wolfs. «Freiheit und Liebe aber gehören zusammen; nur der Freie liebt, und nur der Liebende ist frei. Das heisst: In Christus zur Freiheit berufen ist der Mensch in die Liebe Christi gestellt.» Diese Sätze in der Mitte des Buches (S. 114f.) sprechen die systematische und ethische Anstrengungen deutlich aus: reformatorische Theologie nach Karl Barth zu treiben. Der Herausgeber sieht in dem sorgfältig erstellten Werk, für das die letzte Fassung der erstmals 1959 gehaltenen Vorlesung E. Wolfs über «Theologische Grundfragen der Sozialethik» im Wintersemester 1968/69 massgebend war, «im wesentlichen sein wissenschaftliches Vermächtnis». Er fügt hinzu: Damit werde es zugleich zum sozialethischen Vermächtnis der Theologie, die seit 1919 fünfzig Jahre lang Theologie, Kirche, Oekumene und auch die allgemeine öffentliche Willensbildung, insbesondere in der Nachkriegszeit, stark mitgeprägt habe. Nicht, dass hier Neues erschiene; die Thesen Wolfs sind bekannt, Teile des Buchs bereits publiziert. Wichtig ist hingegen, dass nun ein Ganzes vorliegt, ein Gedankengang, der Ort und Bedeutung des einzelnen klarer erkennen lässt; die nachträglich vorgenommene Gliederung ist dafür sehr hilfreich.

Leben im Gesetz der Freiheit: Grundlegende Abschnitte sind der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gewidmet, einer Frage, die betont nicht als kontroverstheologisches Problem zwischen lutherisch und reformiert betrachtet wird (dies zu tun, blieb, wie Wolf anmerkt, dem Berner Matthias Schneckenburger vorbehalten), sondern in der Evangeliumspredigt des 1. Gebots, die das Gesetz zur unausweichlichen Anklage macht, ihre Wurzel hat. Anders: Die Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung aufgrund des Handelns Gottes, das tötet, um lebendig zu machen, bestimmt den konsequent theologischen Ansatz der Ethik beim Problem des «neuen Menschen» (S. 18), der neue Mensch aber lebt im Christusrecht.

Sozialethik legt das Christusrecht aus. Wolf versucht, unter diesem Legitimationstitel dem Phänomen des Naturrechts mit Erik Wolf das «Urrecht» der Personalität und die «Urverfassung» der Solidarität abzugewinnen (S. 113); er versucht, den Ruf zur Nachfolge als Aufruf zu einer «schöpferischen Nachfolge» (S. 160) zu verstehen, zur Suche der Christengemeinde nach richtigem Recht im Lichte der im Kommen verborgen wirksamen Christusherrschaft. Den weltlichen Ort dieser Bewährung sieht Wolf in einer «Trias der Institutionalität des Menschen», nämlich den drei, exemplarischen, Grundinstitutionen Bund, Mitmenschlichkeit (Ehe) und Dominium (Arbeit/Eigentum). Institutionen sind für Wolf nach H.-A. Dombois und der Lehre

von den «theologischen Institutionen» göttliche Stiftungen, die im Grundriss unverfügbar sind. Dem Bund entspricht die Kirche, entspricht aber auch, abbildhaft auf sie bezogen, der Staat; der Bund ist das Vorzeichen, Kirche und Staat sind der Rahmen, in welchem die konkrete Verwirklichung der beiden anderen Institutionen sich vollzieht (S. 178f.).

Die Erwägungen Wolfs zur Gestaltung der Institutionen sind wertvolle Diskussionsbeiträge. Sie tendieren zu einer Lehre vom sozialen Rechtsstaat (S. 254), aber dann eben doch nicht zu einer «Lehre»: geht es doch stets um das lebendige Zeugnis der Gemeinde, die solidarisch mit den Nöten dieser Welt ist. Deshalb kommt Wolf auch nicht über «Andeutungen» (S. 225) hinaus. Sein Ansatz lässt es nicht zu, die institutionelle Wirklichkeit anders als in der streng theologischen Bewegung zwischen ihrer stiftungsgemässen, existenzbegründenden Faktizität und ihrer Prägung durch den mitmenschlichen Dienst der Christen zu begreifen. Sie wird nicht zu einem eigenen, sozialwissenschaftlich fundierten Thema, welches den christlichen Beitrag der Sozialethik zur Bewährung aufgrund seiner wirklichen Folgen für das Gemeinwesen und so also zur wirklichen Vermittlung nötigen würde. An dieser Stelle zeigt sich, dass das Werk Ernst Wolfs nur eben heranführt an die gegenwärtige sozialetische Diskussion, aber das ist nicht wenig.

Hermann Ringeling, Bern

Zeitschriftenschau

Schweiz. *The Ecumenical Review* 28, 3 (1976): Choan-Seng Song, From Israel to Asia, a Theological Leap (252–65); S. L. Parmar, Focus on the Poor (266–75); H. L. Perkins, Issues of Contextual Theology, an Australian Perspective (286–95); A. Blancy, Economic Growth and the Quality of Life (296–307); Survey of Church Union Negotiations 1973–1975 (308–49). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 132, 14 (1976): J. M. Lochman, Theologie und das Rätsel des Leidens (209–12); 15: T. Schubert, Den Tod ins Leben einbauen (226–30); E. Bryner, Kirchen in Georgien und Armenien (230–32). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 66, 2 (1976): B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen, LXXIII (65–98); C. Oeyen, Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität? (107–19). *Reformatio* 25, 7/8 (1976): C. F. von Weizsäcker, Zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers (390–409); J. M. Lochman, Um eine christliche Perspektive für die Menschenrechte (410–22).

Deutschland. *Deutsches Pfarrerblatt* 76, 13 (1976): F. Rusam, Manipulation in der Fortbildung (380–83). 14: D. Stollberg, Manipulation und Einflussnahme. Auf dem Wege zu einem menschlicheren Umgang miteinander (403–4); T. Stählin, Zur Predigt als Kommunikationsprozess (404–8). 15/16: W. Heidland, Die Kritik der Treuen. Zu Grundfragen in der Evang. Kirche in Deutschland (430–36); S. Meurer, Weltbibelhilfe – Entwicklungshilfe (443–45). – *Evangelische Kommentare* 9, 7 (1976): E. Schillebeeckx, Glauben in der Erfahrung des Scheiterns. Die universale Bedeutung Jesu (402–5). *Kerygma und Dogma* 22, 2 (1976): W. Krusche, Die Predigt im Gottesdienst der Gemeinde heute (77–95); P. Brunner, Theologie des Gottesdienstes (96–121); J. Baur, Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums (122–31); K. Rosenthal, Bemerkungen zur gegenwärtigen Behandlung der Trinitätslehre (132–48); M. Keller-Hüschemenger, Eine lutherische-anglikanische Konkordie, die Wittenberger Artikel von 1536 (149–61). *Lutherische Monatshefte* 15, 7 (1976): H. J. Baden, Der namenlose Gott. Rilkes diskretes Verhältnis zur Religion (376–80). *Theologische Literaturzeitung* 101, 4 (1976): W. Ullmann, Wort und Stunde oder Ereignis und Epoche? Rückblick auf 30 Jahre kirchengeschichtlicher Arbeit (241–52). 5: N. Walter, «Historischer Jesus» und Osterglaube. Ein Diskussionsbeitrag zur Christologie (321–38). *Wissenschaft und Praxis*. 65, 6 (1976): E. Bethge, Christlicher Umgang mit jüdischer Tradition (198–207); W. Jetter, Der Kasus und das Ritual. Amtshandlungen in der Volkskirche (208–23); C. Gengel, Das Zusammenspiel von Struktur und Verkündigung (224–40); Y. Spiegel, Arbeit und Leistung als sozialetisches Problem (240–56); G. Brock-