

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 28.01.2026

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

Rezensionen

E. Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity. New Testament Essays.*
= Wiss. Untersuchungen zum N.T., 18. Tübingen, Mohr, 1978. XVII + 289 S. DM 83.–

Die Oscar Cullmann, dem «Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes», gewidmete Schrift enthält siebzehn Aufsätze, die mit einer Ausnahme an verschiedenen Orten bereits veröffentlicht wurden. Es geht dem Verfasser vor allem darum zu zeigen, dass das Neue Testament nicht nur «Meinungen christlicher Schriftsteller» enthält, sondern «die Botschaft Gottes, wie sie durch gläubige Propheten vermittelt wird» (S. V f.). In dieser Haltung ist der Verfasser wohl in seinem Deutschlandaufenthalt durch O. Michel und J. Jeremias bestärkt worden, die ihn beide «in die fremde neue Welt deutscher Theologie» eingeführt haben.

Aus den ersten acht Aufsätzen erhält man den Eindruck, dass der Verfasser einer Demokratisierungstendenz der neutestamentlichen Zeugnisse damit zu wehren sucht, dass er Paulus mit seinen Mitarbeitern in ihren besonderen Beauftragungen von der christlichen Gemeinde abhebt. In der Nachfolge der alttestamentlichen Propheten amten die neutestamentlichen Propheten in der Interpretation alttestamentlicher Texte und machen so den Charakter ihres Herrn offenbar, der der Prophet der Endzeit ist (S. 144). Paulus stand mitten drin im «Kampf der Propheten» (S. 115), die sich alle auf die Stimme Jesu zu berufen pflegten.

Der zweite Teil der Schrift legt dar, wie in der frühchristlichen Hermeneutik Prophetie als Exegese praktiziert wurde. Besonders einleuchtend war es für den Rezensenten zu sehen, wie die neutestamentlichen Schriftsteller dem alttestamentlichen Text und den diesen Text benützenden jüdischen Midraschim so frei gegenüberstanden, dass sie diese Texte nicht sklavisch «zitierten», sondern frei im Blick auf die Christusgeschichte anzuwenden wussten. Diese Methode der urchristlichen Zeugen gibt die Bahn frei für einen mobilen Umgang mit heiligen Texten im Glauben an den «in alle Wahrheit leitenden heiligen Geist». Paulus zeigt sich jedenfalls gerade bei der Verwendung heiliger Schrift frei vom Buchstaben. Ellis betont, dass nicht nur neutestamentliche «Prophetenschulen» wie die des Matthäus (so Stendahl), sondern auch Einzelne sich berufen wussten, so frei mit den Texten umzugehen, dass sie ihre zeitgemäße Botschaft prophetisch formulieren konnten. Dabei scheint mir wichtig zu sein, dass man diese neutestamentlichen Propheten nicht nur zur Gemeinde, sondern gerade auch zur Welt reden lässt (1. Kor. 14, 25). Dann entgeht man der Gefahr, die neun légei Kýrios (Theós)-Zitate des Neuen Testamente (S. 182–187) mit ihrer Tempeltypologie, dem Hinweis auf den Neuen Bund und das «Haus Israel» antijüdisch und ekklesiozentrisch zu missbrauchen.

Besonders wichtig ist Ellis die Mission vor der Auferstehung Jesu. Er ist der Meinung, dass Jesus, der im Geiste des Alten Testaments lebte, exegetische Diskussionen mit den jüdischen Theologen seiner Zeit geführt hat und seine Jünger von ihm im Interesse einer vorösterlichen Mission Sprüche mitgeteilt bekamen, die sie schriftlich fixierten und weitergaben. Die Haltung der Naherwartung spricht nicht, wie die Qumransekte zeigt, gegen solche literarische Fixierung der für wichtig gehaltenen heiligen Texte. Damit glaubt Ellis, einen grundlegenden Pfeiler der formkritischen Methode der Evangelienforschung, die Voraussetzung einer mündlichen Überlieferung, zum Einsturz gebracht zu haben.

Von besonderem Interesse ist der bislang noch nicht veröffentlichte Aufsatz über «Prophetie und Hermeneutik im Judasbrief». Judas, der Bruder Jesu, ein prophetischer Missionar der Jerusalemer Kirche mit besonderer Verantwortung für syrische und kleinasiatische Christen, warnt in seinem Zirkularschreiben zwischen 55 und 65 n. Chr. vor Fehlentwicklungen des christlichen Glaubens, die zu einer unmoralischen Haltung führten. Wie der Verfasser des Hebräerbriefs als Hellenist in seinem Schreiben ein Warnungs- und Trostwort finden konnte, so Judas als Hebraist den in Gefahr geratenen Christenbrüdern gegenüber. So liefert «der Judasbrief ein sprechendes Zeugnis für ökumenische Bruderschaft» (S. 236).

Werner Bieder, Basel

Johann Friedrich, *Gott im Bruder. Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Tradition in Matth. 25, 31–46.* = Calwer Theol. Monogr., 7. Stuttgart, Calwer, 1977. XXI + 307 + 189 S. DM 48.–.

In dieser Tübinger Dissertation von 1976 bietet der Verfasser eine umfassende kritische Sichtung der modernen wissenschaftlichen Auslegungsmöglichkeiten der Rede über das Weltgericht in Matth. 25, 31–46.

Ein erster Hauptteil befasst sich zunächst mit der im Text feststellbaren Redaktion sowie mit den ihm zugrundeliegenden Traditionen (S. 7–270). Wortstatistische Untersuchungen schälen einige Wendungen als wahrscheinlich matthäische Redaktion heraus (S. 9–45). Die Prüfung einiger Parallelen im Neuen Testament ergibt keine literarische Abhängigkeit des Textes von andern neutestamentlichen Passagen (S. 46–110). Die Erforschung der zugrundeliegenden Traditionen weist auf eine starke Beeinflussung der Rede durch Vorstellungen im äthiopischen Henoch hin (S. 11–173). Bezüglich der richtenden Person zeigt es sich, dass sich die Titel «Menschensohn» und «König» keineswegs ausschliessen (S. 174–219). Nach der Erörterung einiger Einzelprobleme des Textes (S. 220–257) kommt der Verfasser zum Schluss, dass sich in der Rede vom Weltgericht nur wenige redaktionelle Änderungen finden, die der Ermutigung der Gemeinde dienen (S. 258–270). Von da aus beleuchtet der Verfasser die Überlieferungsgeschichte des Textes (S. 271–297). Als Träger der nachösterlichen Überlieferung kommen nach Theissen radikale Wanderprediger in Betracht (S. 272–278), als Träger der vorösterlichen Überlieferung nach Schürmann der vorösterliche Jüngerkreis (S. 279–282). Unter sorgfältiger Zuhilfenahme aller bekannten Kriterien kommt der Verfasser zum Schluss, dass die Rede in Matth. 25, 31–46 in ihrem Grundbestand auf Jesus zurückgeht (S. 283–297). Es folgt ein Überblick über die Geschichte des Textes Matth. 25, 31–46 von Jesus bis zur matthäischen Redaktion (S. 298–304) sowie ein Ausblick auf die noch offenbleibenden Fragen (S. 305–307).

Alles in allem handelt es sich um eine äusserst sorgfältige, gründliche Aufarbeitung der mit Matth. 25 zusammenhängenden exegetischen und methodischen Probleme. Allerdings werden gerade in dieser Arbeit die Grenzen der wissenschaftlichen Bemühungen um einen solchen Text spürbar. Der Verfasser weist selbst auf die schwierige Lage der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft hin, «die sich darin äussert, dass viele Untersuchungen methodisch unreflektiert vorgehen» (S. 304). Mit seiner Arbeit möchte er einen Beitrag zur Überwindung dieser Schwierigkeit leisten. Es fragt sich aber, ob nicht die heute angewandten Methoden in manchen Fällen die neutestamentlichen Texte überfordern, mit andern Worten, ob die neutestamentlichen Texte so viel hergeben können, wie der heutige Exeget bisweilen wissen möchte. Vgl. z. B. die Erforschung der Überlieferungsgeschichte, die zum Teil nur zu Vermutungen und Hypothesen führt (S. 272).

In einem zweiten Hauptteil bringt der Verfasser Anmerkungen (S. 1–137), ein Literaturverzeichnis (S. 138–179) sowie einen instruktiven Anhang mit Tabellen zur Auslegungsgeschichte usw. (S. 180–196). Ein Nachteil dieser Anordnung besteht darin, dass die Anmerkungen vom Text der Abhandlung getrennt sind; Anmerkungen unmittelbar beim Text, auf den sie sich beziehen, sind wesentlich leichter lesbar. Doch soll diese Bemerkung den Wert des beeindruckenden Buches nicht schmälen.

Martin Künzi, Bleienbach, Kt. Bern

Hans Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie.*

= Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T., 119. Göttingen, Vandenhoeck, 1978. 195 S. DM 44.–.

Das alte Problem, ob die paulinische Theologie einen Entwicklungs- und Veränderungsprozess durchgemacht habe, scheint gegenwärtig, wie Andeutungen verschiedener Exegeten zeigen, wieder an Brisanz zu gewinnen. Hübner legt zu dieser Frage eine Monographie vor. Ihr Gegenstand ist das paulinische Gesetzesverständnis, hauptsächliche Untersuchungsgegenstände sind einerseits der Gal., andererseits der Röm. Die These lautet, dass zwischen dem Gal., den Hübner relativ früh, jedenfalls vor dem 1. Kor. ansetzt, mit seinem ausgeprägt antinomistischen Gesetzesverständnis, und dem Röm. ein erheblicher Wandel in der paulinischen Gesetzeslehre festzustellen ist. Hübner vertritt diese These durch eine Reihe meist ausserordentlich dichter und theologisch prägnanter Exegesen. Die Auseinandersetzung mit ihm lohnt

sich. Da Hübner sich beim Gal. weiter von den überkommenen Auslegungen entfernt, wird sie dort einzusetzen haben.

Nach Hübner ist Paulus vor seiner Bekehrung Schammait gewesen. So wird seine Auffassung, dass das Gesetz in allen seinen Vorschriften gehalten werden muss (Gal. 3, 10) und dass die Beschneidung das Halten des ganzen Gesetzes impliziert (Gal. 5, 3), verständlich. Die Beschlüsse des Apostelkonzils bedeuteten demzufolge für ihn eine prinzipielle Aufhebung der Tora, auch für Judenchristen, wobei allerdings Paulus wunderlicherweise dem gesetzestreuen Jakobus die Kirchengemeinschaft nicht aufkündigte. Die Funktion des Gesetzes ist es, Übertretungen zu provozieren und den Menschen zu versklaven (Gal. 3, 19 f.). Dies bedeutet keinen Zynismus gegenüber Gott, denn Urheber des Gesetzes ist nicht Gott, sondern die Engel. Die Einführung des Mittlers Mose in Gal. 3, 20 zeigt, dass die Engel nicht nur als vermittelnde Instanz, sondern als Urheber des Gesetzes zu denken sind (diá = hypó). Um mit Gal. 3, 12 (das Gesetz verheisst Leben) zu Rande zu kommen, unterscheidet Hübner zwischen der Intention des Gesetzes und der Intention des Gesetzgebers (= Engel). Im Unterschied zum Röm. wird im Gal. das Gesetz nicht als Prärogative Israels betrachtet (Röm. 9, 4); im Gegenteil, das die Menschen versklavende Gesetz stellt die Juden den Heiden, die unter die Weltelemente versklavt waren, gleich (Gal. 4, 8–10). Im Röm. äussert sich Paulus anders: Das Gesetz hat hier eine noetische Funktion: es verhilft zur Erkenntnis der Sünde als Übertretung (Röm. 3, 19 f.; 4, 15; 7, 7 ff.). Soweit Hübners Thesen.

Die Trennung zwischen der Intention des Gesetzes und der Intention des Gesetzgebers ist mir unverständlich. Was kann die Intention des Gesetzes sein, wenn nicht die des Gesetzgebers? Und worin kann sich die Intention des Gesetzgebers aussprechen, wenn nicht im Gesetz? Nicht nur Gal. 3, 12, sondern auch 3, 22, wo *nómos* durch *grafé* aufgenommen wird, machen eine völlige Trennung des Gesetzes von Gott schwierig, trotz des zugegebenermassen schwierigen Passus über die aktive Rolle der Engel bei der Gesetzgebung in 3, 19 f. Ebenfalls ist es nicht möglich, Gal. 3, 19 von seinen Parallelstellen im Röm. so zu unterscheiden, dass hier von der Provokation der Sünde, dort aber nur von ihrer Erkennbarkeit durch das Gesetz gesprochen würde. Während in Gal. 3, 19 *tón parabáseōn chárin* diese Alternative offenlässt, spricht Röm. 5, 20 eindeutig von der Mehrung der Sünde (*paráptōma* als Gesamtbegriff der *parabáseis* des alten Äons, aber durchaus im Sinn von Sündentat!), und auch Röm. 7, 9 lässt sich nur so deuten, dass die *entolé* die «latente» Sünde «aktualisiert» hat. Ein Unterschied zwischen Gal. 3, 19 und den Aussagen des Röm. besteht also nur in der Hinsicht, dass im Röm. die «offene» Aussage von Gal. 3, 19 präzisiert wird, und zwar in verschiedenen möglichen Richtungen. Auch zwischen Gal. 3, 22 und Röm. 11, 32 scheint mir eine fundamentale Konvergenz zu bestehen. Sowohl die Aussagen des Gal. als auch diejenigen des Röm. sind weniger einlinig verrechenbar, als dies Hübner möchte.

Bei der Frage nach der Erfüllung des Gesetzes trägt Hübner wiederum seine aus einem früheren Aufsatz bekannte These vor: Ho... *pás nómōs* in Gal. 5, 14 ist nicht identisch mit *hólos ho nómōs* in Gal. 5, 3.¹ Vielmehr ist *pás* ironisierend gemeint, ein «linguistischer Tiefschlag gegen das jüdische Gesetzesverständnis» (S. 38), und muss in Anführungszeichen gesetzt werden. Das «eine Wort» aus Lev. 19, 18 tritt an die Stelle der Tora; die Tora wird auf das Liebesgebot reduziert. «Das ganze Gesetz des Mose ist gerade nicht identisch mit dem 'ganzen' Gesetz, das für den Christen gilt» (S. 38). Erst im Röm. geht es um Zusammenfassung und Erfüllung der Tora, auch wenn Paulus die Reinheitsvorschriften stillschweigend davon ausnimmt (Röm. 14, 14) und es ihm faktisch somit nicht einfach um Konzentration, sondern ebenso um Reduktion und (partielle) Abrogation der Tora geht.

Mir bleibt Hübners Exegese von Gal. 5, 14 und damit auch die präzise Bestimmung des Unterschiedes zum Röm. unklar: Im Unterschied zum genannten Aufsatz (S. 241 f.) scheint Hübner jetzt den Gedanken einer Reduktion der Tora zu akzeptieren. Da der heis *lógos* das alttestamentliche Gebot von Lev. 19, 18 meint, ist der *nómōs*, um dessen ganzheitliche Erfüllung es in Gal. 5, 14 geht, doch wohl das alttestamentliche Gesetz und nicht etwa ein «Gesetz Christi», das mit dem Alten Testament nichts zu tun hat. Meint Hübner das auch,

¹ H. Hübner: *Kerygma und Dogma* 21 (1975), S. 239 ff.

trotz des oben zitierten (missverständlichen?) Satzes? Dann aber verstehe ich nicht, wieso Gal. 5, 14 nicht eine abgekürzte Formulierung des in Röm. 13, 8–10 ausgeführten Gedankens sein kann, wobei selbstverständlich die (die Gesamtheit der einzelnen Vorschriften betonende) Wendung *hólos ho nómos* und die (das gesamte Gesetz im Gegensatz zu seinen einzelnen Anordnungen meinende) Wendung *ho ... pás nómos* nicht sinngleich sind.

Wie kommt es zu diesem Wandel im paulinischen Gesetzesverständnis? Hübner weiss, dass auf dem Feld der Historie nur Vermutungen möglich sind. Er rechnet damit, dass Paulus, vielleicht aufgrund des Gal., von Jerusalem über sein Missverständnis des Apostelkonzils belehrt worden ist und daraus die Konsequenzen gezogen hat (S. 53 ff.). Dass der grundsätzliche Antinomist Paulus mit gesetzestreuen Judenchristen Abmachungen trifft und Kirchengemeinschaft hält, war auf die Dauer ein nicht möglicher Widerspruch (ob ihn Paulus wirklich nicht selber bemerkt hätte?), der ein Eingreifen Jerusalems erforderte. Paulus korrigiert sein Missverständnis und schreibt den Röm., in der Tat mit dem heimlichen Adressaten Jerusalem.

Es geht mir nicht darum, innere Spannungen im paulinischen Gesetzesverständnis oder Differenzen zwischen dem Gal. und dem Röm. zu leugnen. Die letzteren sind m. E. darin am ausgeprägtesten, dass Paulus im Gal. von der Erwählung Israels und dem positiven Sinn von Beschneidung und Gabe des Gesetzes nicht spricht. Er braucht dies nicht zu tun, weil er die heidenchristlichen Galater anspricht, für die die Beschneidung nicht dasselbe sein kann wie für einen geborenen Juden. Er spricht vom Gesetz im Gal. so einseitig, weil die zusätzliche Übernahme des Gesetzes durch schon gerechtfertigte Heidenchristen gleichsam als Zusatz zu Christus anders gesehen werden muss als die durchaus zugestandene Möglichkeit des Bleibens im Gesetz für schon beschnittene Judenchristen. Paulus anerkennt nicht nur die gesetzestreuen Jerusalemer als Brüder, sondern greift auch in Gal. 2, 11 ff. nicht die Jakobusleute an, sondern den «heuchlerischen» Petrus. Also bleibt der Hinweis auf die besondere Situation und ihre Erfordernisse die beste Möglichkeit, die unbestreitbaren Eigenarten der Gesetzestheologie des Gal. zu erklären.

In einem dritten Hauptabschnitt vertieft Hübner seine Thesen. Erst im Röm. entwickelt Paulus eine polemisch-antijüdische Theologie des grundsätzlichen Ruhmverzichts; in Gal. 6, 4 rechnet er noch mit der Möglichkeit eines christlichen *kaúchēma* gegenüber Gott im Jüngsten Gericht. Gal. 6, 13 f. enthält aber bereits die These eines grundsätzlichen Ruhmverzichts («Ruhm ... im Kreuz»), wie sie dann vor allem im 2. Kor. zum Tragen kommt, vgl. Röm. 5, 3. 11. Abgesehen davon, dass im Röm. – von der Thematik des Röm. her verständlich – besonders der negative Zusammenhang zwischen (Selbst)-Rühmen und Gesetzesfrömmigkeit herausgestellt wird, kann ich zwischen Gal. und Röm. hier keine «Entwicklung» sehen. Wohl aber bleibt Gal. 6, 4 eine singuläre Stelle, m. E. schon innerhalb des Gal.

Auch in der Rechtfertigungslehre sieht Hübner eine Entwicklung vom Gal. zum Röm.: *dikaiosýnē theoû* kommt im Gal. noch nicht vor. Im Unterschied zum Röm., wo auch blosses *dikaiosýnē* den Doppelaspekt von Macht und Gabe enthält, meint *dikaiosýnē* im Gal. nur die Gabe. Paulus denkt nach Hübner im Gal. noch nicht aus dem Horizont der *dikaiosýnē theoû*, sondern primär vom Freiheitsgedanken her. – Man wird sich diese These überlegen müssen, obschon ihre Basis schwach ist: Die *dikaiosýnē theoû*-Stellen im Röm. sind ebenso wie die *dikaiosýnē*-Stellen im Gal. verhältnismässig spärlich. Der Machtaspekt von *dikaiosýnē* tritt auch im Röm. nur in dem besondern Argumentationszusammenhang von 6, 12 ff. zutage. Die religionsgeschichtlichen Parallelen zu den Rechtfertigungsaussagen vor allem in Qumran sprechen dagegen, *dikaiosýnē theoû* erst als Zusatztheologumenon zu einer schon vorhandenen Rechtfertigungstheologie zu verstehen.

Genug der Fragen: sie mögen als Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber Hübners anregendem Buch verstanden werden. Und sie sollen nicht verdecken, dass ich vieles aus dem Buch gelernt habe und auch vielem zustimmen kann.

Ulrich Luz, Göttingen

Lothar Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses.* = Innsbrucker theol. Stud., hrsg. von den Professoren der Theol. Fak. der Univ. Innsbruck, 1. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1978. 364 S. DM 68.–.

«Auf dem Hintergrund des profangriechischen, jüdischen und vorigenisch-christlichen Begriffs 'Eucharistia' ermittelt die Arbeit historisch-kritisch den Neuansatz sakralen Denkens bei Origenes, der in der Vermittlung von alttestamentlicher Worttheologie und platonischer Logosvorstellung besteht. Origenes greift dazu den in der frühen Kirche vergessenen Begriff der Eulogia (LXX) auf und bezeichnet damit den Logos (Philon). Da die der Eulogie und dem Logos adäquate Vermittlungsweise die Verkündigung ist, deutet der Alexandriner das traditionelle eucharistische Wortgeschehen als kultisches Verkündigungsgeschehen (Aktualpräsenz des Christusereignisses) und die eucharistischen Gestalten als Verkündigungssymbole (Verbalpräsenz des Christusereignisses in den Symbolen): Die Eucharistie wird so zum Symbol der Eulogie und nimmt an deren katabatischem, anamnetischem und anabatischem Charakter teil. Das theologische Prinzip leuchtet auf: Wo Origenes eucharistische Wirklichkeit antrifft, kann er eulogisch deuten, wo eulogische Wirklichkeit, dort eucharistisch. Die im Symbol anwesende Wortwirklichkeit ermöglicht der menschlichen Seele, mit dem Logos zu kommunizieren. Die Arbeit leistet einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der Spiritualisierungstendenz eucharistischen Denkens; einerseits besteht diese in einer Übertragung traditioneller sakraler Vorstellungen auf Wortwirklichkeiten innerhalb ('Verwortung') und ausserhalb der kultischen Eucharistiefeier ('Eucharistisierung' der Verkündigung und Schrift), andererseits in einer Verinnerlichung, da das Christusereignis – und so Verkündigung und Sakrament – erst in der Seele des Menschen ihr Ziel erreichen. Platonische Erkenntnismetaphysik, alttestamentliche Worttheologie sowie ungelöste christologische Fragen wirken ebenfalls spiritualisierend.»

Mit diesen Worten des Buchprospekts ist der Inhalt der vorliegenden Arbeit umrissen. Lies ist Dogmatiker. Das ist der Sprache wie der Terminologie und auch dem Aufbau seines Buches anzumerken. Seine Sprache ist nicht leicht zu lesen, und nicht immer ist klar, welchen Inhalt die verschiedenen Termini abdecken.

Die Diskussion wird m. E. ihren Ausgang zu nehmen haben bei der Frage, ob Origenes in den beiden in unserem Zusammenhang wichtigsten Texten, Matth.-Kommentar XI, 14 und Matth.-Kommentar Ser. 85–86, die Eucharistie wirklich spiritualisiert. Möglich ist auch ein anderes Verständnis, wonach an den beiden erwähnten Stellen nicht die Eucharistie, sondern die Erörterung der Gesamtoffenbarung Gottes im Mittelpunkt steht. Gottes Offenbarung vollzieht sich für Origenes in zwei Stufen: Gerechtigkeit und Liebe. Die Offenbarung hat für ihn Strukturähnlichkeit mit Inkarnation und Eucharistie. Darum kann Origenes auch bei neutestamentlichen Texten, die expressiv verbis von Eucharistie sprechen, von der Offenbarung Gottes handeln.¹

Rudolf Brändle, Basel

Heiko Augustinus Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegstreit zum Glaubenskampf*. Tübingen, Mohr, 1977. XX + 500 S. 9 Abb. DM 68.–.

Von Obermans geplantem dreibändigen Werk zum Thema «Spätscholastik und Reformation» liegt hiermit der 2. Band vor (zum 500jährigen Jubiläum der Tübinger Universität). Der 1. Band, der sich mit der Theologie Gabriel Biels (dem Tübinger Schulhaupt der «via moderna») befasste, um die Luther vorausliegende Tradition zu entschlüsseln und in den Rahmen der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit einzubetten, erschien 1965 («Der Herbst der mittelalterlichen Theologie»). In der nun veröffentlichten Fortsetzung geht es darum, den Weg von G. Biel bis zu den Anfängen der Reformation in Wittenberg, Zürich und Oberdeutschland aufzuzeigen, besser: die Bedeutung der via moderna in speziellerer Sicht für die Reformation offenkundig zu machen. Das geschieht in drei Teilen: «Initia universitatis»; «Die erste Tübinger Schule»; «Reform und Reformation». Ein vierter Teil («Fundamente und Perspektiven») bringt Summenharts Traktat über die Zehnten und verschiedene weitere Quellenbeilagen.

Hauptanliegen Obermans ist es, das Ineinander von Spätscholastik und Reformation zu analysieren, besonders in diesem 2. Band. Darum baut er seine Arbeit auf das auch in der

¹ Hingewiesen sei auf einen Aufsatz von H.-J. Vogt, der demnächst in Freiburger Zeits. f. Philos. u. Theol. erscheinen wird.

Sicht des Rezessenten notwendige Zusammen-Denken der mehr und mehr sich isolierenden Fachgebiete: Spätmittelalter, Renaissance, Reformation. Oberman stellt sich dieser Aufgabe als Kirchenhistoriker, integriert in seine Darstellung aber die teilweise sehr schillernden politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und administrativen Entwicklungen. Dass er in diesem Zusammenhang schon auf «Anfänge der Gegenreformation» (S. 304) hinweist, gehört zu den zahlreichen Spezialissima seiner Forschung, z. B.: Der Konstanzer Weihbischof Fabri «dokumentiert auf einzigartige Weise die Entwicklung von der mittelalterlich-katholischen Kirche zur römisch-katholischen Kirche» durch Einführung des Konstanzer Pfaffenfriedens von 1523 und durch die Mobilisierung zahlreicher Universitäten. Oberman bringt überhaupt – wie stets – viele Einzelheiten und öffnet dem Leser den Zugang zu bisher völlig unbekannten Quellen. Die Anmerkungen in seinem Buch belegen auf Schritt und Tritt seine phänomenale Sachkenntnis.

Oberman sieht die Reformation nicht in allem auf Luther hin ausgerichtet und will sie auch nicht in allem von Luther her bestimmt sehen. Luther ist gewiss Auslöser der Reformation gewesen und in vieler Hinsicht Kulminationspunkt der Reformation. Aber es hat neben ihm klar erkennbare eigene und eigenständige reformatorische Impulse gegeben, vor allem in Oberdeutschland und im Schweizer Raum.

Beim Studium des Buches drängte sich für den Rezessenten eine kritische Frage in den Vordergrund: Ohne Zweifel wollen die «Moderni» im Vorfeld der Reformation Welterfahrung und Glaubenserfahrung als je zwei eigene Bereiche anerkennen und öffnen damit den Weg der neuesten Naturwissenschaft, die sich am Experiment orientiert. Aber steht damit notwendigerweise in Zusammenhang die Befreiung der Theologie von der metaphysischen Umklammerung? Sie kann es, muss es aber nicht. *Armin-Ernst Buchrucker*, Frankfurt a. M.

Istvan Botta, *Melius Péter ifjúsága. A magyarországi reformáció lutheri és helvét irányai elkölönirésének kezdete.* = Humanizmus és reformáció, 7. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978. 218 S. (Die Jugend von Peter Melius. Anfang der Trennung der lutherischen und helvetischen Richtung der Reformation in Ungarn.) Mit einer deutschen Zusammenfassung. Die Geschichte der Reformation in Ungarn enthält noch viele ungeklärte Probleme. Die ungarischen Kirchengeschichtler haben es deshalb oft mit überlieferten Auffassungen zu tun, die den tatsächlichen Zuständen nicht entsprechen. Ein solches Problem ist die Scheidung der lutherischen und der helvetischen Richtung. Die leitenden Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts sind allzu leicht in die eine oder andere Richtung eingestuft worden.¹

Die vorliegende Arbeit gründet auf jahrzehntelangen Forschungen. Es ist zu begrüßen, dass der Herausgeber der Schriftenreihe «Humanismus und Reformation» der Ungarischen Wissenschaftsakademie, T. Klaniczay, diese Arbeit veröffentlicht hat. Denn, obwohl es sich in dieser Studie nur um ein «Nebenprodukt» des eigentlichen Forschungsobjektes Bottas handelt, macht der Leser die Bekanntschaft mit einem ausgereiften Reformationsforscher, dessen künftige Forschungsergebnisse mit Spannung erwartet werden können. Er beschäftigt sich mit der Jugendzeit eines der grössten Kirchenleiter der reformierten Kirche in Ungarn, der unter dem Namen Peter Melius Juhasz bekannt ist. Die primären Forschungen des Verfassers über Gál Huszár, der gewisse Beziehungen zu Melius gehabt hat, führten ihn auf die Spur, völlig neue Einzelheiten über Leben, konfessionelle Identität und theologische Auffassung dieses Mannes zu entdecken.

Botta zeigt mit einer überzeugenden Beweisführung, dass der junge Lehrer Peter Somogyi aus Vágsellye, der zweimalig in die Gefangenschaft des katholischen Erzbischofs Miklós Oláh wegen seiner «reformatorischen Häresien» geraten ist, mit dem späteren Pfarrer aus Debrecen und Organisator der reformierten Kirche identisch ist. Um dies beweisen zu können, führt er

¹ Die bahnbrechende Arbeit von Jenő Sólyom, *Luther und Ungarn* (Budapest 1933), hat anhand biographischer Einzelheiten über leitende Theologen der ungarischen Reformation eine neue Grundlage für diese Forschung geschaffen. Die grosse Monographie Tibor Schuleks über einen der bedeutendsten Kirchenführer des 16. Jahrhunderts, Peter Bornemisza (1535–1584), hat diese Neuorientierung der Forschung beispielhaft gezeigt.

eine genaue Analyse des Namens, der bekannten biographischen Daten (mit Kritik einer irreführenden Datierung der Gefangenschaftszeit P. Somogyis, die bisher die Identifizierung verhinderte), der Studienzeit in Wittenberg (wo Melius im ungarischen Coetus sich als Peter Melius Simigius einschreiben lässt) und – vielleicht am wichtigsten – seiner konfessionellen Orientierung und theologischer Auffassung der Jugendjahre durch. Das letzte ist vermutlich das Überraschendste und doch völlig überzeugend: Peter Melius, der reformierte Kirchenleiter, geboren ca. 1532, ist erst 1559 von seiner lutherischen Auffassung abgewichen. Dies geschieht aber nur an zwei wesentlichen Punkten, nämlich in der Christologie und in der Abendmahlsslehre. Hier schliesst er sich der Lehre von Bullinger an.

Die gesamte konfessionelle Wendung von Melius gehört in eine Zeit hinein, wo mehrere leitende Gestalten der ungarischen Reformation sich zur helvetischen Richtung hinwenden und einige sich sogar der antitrinitarischen Bewegung anschliessen. Botta zeigt den Gesamtzusammenhang dieser Wendung, die besonders durch Fehlinterpretationen der Auffassung Melanchthons verursacht wurde. Solche spielten nämlich in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle, und Melanchthon hat sich zu spät gegen die Ausnützung seiner Ansichten verteidigt. Erst auf die energische Aufforderung der siebenbürgischen Superintendenten und Pfarrer antwortete er in einem Brief, der seine Position völlig klarstellt und keinen Zweifel an seiner Treue zur lutherischen Reformation lässt. Als solchen nach Ungarn gesandten Brief identifiziert Botta den am 4. Februar 1560 geschriebenen und in Corp. ref. 9, 1039–40 als Nr. 6819 veröffentlichten Brief. Aber die Wendung war schon bei vielen geschehen. Nur wenige bleiben dem eigentlichen Melanchthon treu. Die Ausnützung Melanchthons trotz seines Protestes wird damit auch moralisch abgestempelt.

Zu dieser Wendung der ungarischen Reformation hat besonders die Deutung von Melanchthons Kommentar zum Kolosserbrief (1557) beigetragen. Es ist deshalb nicht überraschend, dass die ersten helvetisch gefärbten Äusserungen Melius' in seinem Kol.-Brief-Kommentar aus dem Jahre 1561 erscheinen. Damit ist der ursprünglich lutherische Kirchenmann selbst – mit Hinweis auf Melanchthon – zur helvetischen Richtung übergegangen.

Die gelehrte Souveränität und die logische Präzision, mit der Botta seine Studie durchführt, ist eindrucksvoll und muss eigentlich für das gesamte Phänomen der reformatorischen Richtungen und ihren inneren Auseinandersetzungen von grösstem Gewicht sein. Es wäre zu hoffen, dass er ausser der knapp gehaltenen deutschen Zusammenfassung seines Buches eine ausführlichere Studie internationalen Forschern zur Verfügung stellen könnte. Der Leser des Originals muss wünschen, dass auf diese Veröffentlichung sein eigentliches Hauptwerk über den nicht weniger bedeutenden ungarischen Reformator und Theologen des 16. Jahrhunderts, Gál Huszár, bald folgen wird. Schon das vorliegende Buch zeigt, in welcher Weise die Kenntnis der ungarischen Reformationszeit auf manche Strömungen und konfessionellen Auseinandersetzungen der lutherischen und helvetischen Reformation von Wittenberg über Württemberg, Basel, Zürich und Genf neues Licht wirft.

Vilmos Vajta, Strasbourg

Hans Schwarz, *Our Cosmic Journey. Christian Anthropology in the Light of Current Trends in the Sciences, Philosophy and Theology*. Minneapolis, Augsburg Publ. House, 1977. 379 S. \$ 7.95/12.95.

Die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften ist heutzutage ohne Zweifel eine der vordringlichen Aufgaben der Theologie. Das vorliegende Werk möchte überdies dem desorientierten Christen ein Wegweiser bei der Beantwortung der Sinnfrage sein.

In einem ersten Teil werden die Ergebnisse der Wissenschaften – Physik (Einstein, Heisenberg, Planck usw.), Biologie (Darwin, Monod usw.), Anthropologie (Eibl-Eibesfeld, Lorenz, Teilhard usw.) – aufgelistet, dabei angemerkt, dass diese ihre Voraussetzungen nicht schaffen, sondern immer schon mitbringen. Die implizierte Systematik wird in die Alternative Pantheismus-Theismus aufgelöst, damit gezeigt werden kann, wie die Schrift ein neues Licht auf die natürliche Erkenntnis wirft, sie somit nicht ersetzt, sondern durchleuchtet. Dadurch wird es möglich, in einem zweiten Teil das Ziel unserer «Cosmic Journey» zu beschreiben, was hauptsächlich unter den Stichwörtern «Sünde» und «Vorsehung» geschieht.

Dieser vorgefasste Plan überdeckt nun eine offene Auseinandersetzung zwischen Wissen-

schaften und christlichem Glauben. Inhaltlich wird das an der Nebeneinandersetzung von Abrissen wissenschaftlicher Erkenntnisse und theologischer Traktate sichtbar – letztere mit «Schriftbeweis», Darstellung der Traditionsgeschichte usw. Dass bei einer derart umfassenden Darstellung ärgerliche Karikierungen und Verkürzungen vorkommen, ist fast unvermeidbar – Schiller ist ein «German philosopher» (S. 177), Sigmund Freud wird als Dualist (Lebens- und Todestrieb, S. 171) und der katholische Theologe gar als Hegel-Schüler beschrieben (S. 127) – von den exegetischen Einseitigkeiten ganz zu schweigen – Exegese von Ps. 51 (S. 201) oder die Erwähnung der Wunder im A.T. und N.T. über dem gleichen Nenner (S. 247). In diesem Zusammenhang lässt sich fragen, welche Leser sich der Verfasser wünscht: Gebildete Laien werden aus den traktatmässigen theologischen Erläuterungen kaum Nutzen ziehen, und Theologen werden nicht ohne Missmut beispielsweise die Auseinandersetzung mit der Astrologie (S. 226), die Darstellung des Naturrechts (S. 234) oder das oberflächliche Kapitel über das Gebet (S. 257 ff.) lesen. Die Möglichkeit, eine echte theologische Auseinandersetzung – was eine Beschränkung auf bestimmte Autoren oder Denkansätze gefordert hätte – oder eine persönliche Beschäftigung als direktes Angesprochensein von der Sache darzustellen, wird verspielt zugunsten einer kaleidoskopartigen Theologie, die doziert statt fragt.

Die Hauptquelle für dieses Ungenügen ist in der thetischen Philosophie zu suchen, in welcher das Erkenntnisproblem fast ganz ausgeklammert ist. Das zeigt sich in der Behandlung Kants, der nur zur Unterstützung oder Entkräftigung bestimmter Thesen herangezogen (S. 127, 135 usw.), dessen Denkansatz aber nicht fruchtbar gemacht wird, so dass ein vollkommen ungeklärtes Verhältnis Wissenschaft–Theoriebildung–Glaube das fragwürdige Fundament des Ganzen bildet. Der Autor bleibt denn auch im letzten Kapitel in problematischer Weise «innertheologisch», wobei auch da noch unklar bleibt, wie vom christlichen Sinn der «kosmischen Reise» gesprochen werden kann, ohne auf die Person Jesu und Tod/Auferstehung einzugehen (auch wenn dies in einem anderen Werk desselben Autors bereits geschehen ist).

Wer sich dieser Mängel bewusst bleibt, kann dieses Kompendium wissenschaftlicher Theorien für seine eigene Beschäftigung mit der Materie fruchtbar machen.

Paul Gürtler, Reinach, Kt. Baselland

Franz Böckle, *Fundamental moral*. München, Kösel, 1977. 340 S.

Die Fundamentalsmoral Franz Böckles, des Bonner Moraltheologen, ist ein Meisterwerk nachkonziliärer Ethik; es ist nicht nur für den katholischen Theologen von grosser Bedeutung. Für diesen allerdings ist es in erster Linie geschrieben. Böckles Entwurf einer «theologisch begründeten realistischen Vernunftethik» (S. 304) hat seinen besonderen Ort im Rahmen derjenigen moralwissenschaftlichen Konzepte, die gegenüber einer pointiert offenbarungsorientierten Ethik (wie in der evangelischen Theologie z. B. bei K. Barth) eine Autonomie der Ethik im christlichen Kontext vertreten. Das Besondere ist aber darin zu sehen, dass Böckle, von der Voraussetzung ausgehend, dass die christliche Botschaft universale Botschaft für alle Menschen sein will, eine Vermittlung anstrebt: Theologische Ethik soll als «theonom legitimierte, gewissermassen als wahrhafte Autonomie» ausgelegt werden. Das geschieht, indem die Fundamente des moralischen Handelns freigelegt und mit Bezug auf die thomistische Naturrechtstradition neu begründet werden.

Der systematische Kern des ersten Teils (Der Mensch zwischen Anspruch und Erfüllung) ist eine transzendentale Analyse der menschlichen Freiheit (§ 5B), die H. Krings folgt und auch bei W. Schulz Belege findet. Sie besagt, dass der Grundakt der Selbstbestimmung oder der notwendige Selbstvollzug des Menschen als Person ein Freiheitsvollzug als Anerkennung «anderer Freiheit» ist: Vollzug der Freiheit als unbedingtes Sich-Öffnen unter einem unbedingten Anspruch. Weil aber das Problem der wirklichen Freiheit das Problem der Endlichkeit des Menschen ist, kann sie sinn- und gehaltvoll nur als bestimmte und begrenzte Freiheit gedacht werden: geschöpfliche Freiheit, die Gott dem Menschen als autonomem sittlichem Vernunftwesen gewährt. «Das Dasein unter dem Sollensanspruch erweist sich theologisch als die notwendige Verfassung des Menschen, der sich nicht sich selbst verdankt, sondern als Kreatur konstituiert wird» (S. 84).

Das bedeutet also: Gott ist Grund und Grenze geschöpflicher Freiheit als die Bedingung ihrer Möglichkeit; Schöpfung erscheint als ein Akt freilassender und darin beanspruchender Freiheit. «Wir brauchen Gott nicht, um Erlaubnisse oder Verbote zu geben; aber wir sind überzeugt, dass erst die Anerkennung des Schöpfers und das Wissen um unsere Geschöpflichkeit die Pflicht zum vernunftgemässen Vollzug der Freiheit begründet» (S. 20). Das bedeutet weiter: dass der moderne Autonomieanspruch, dessen Entwicklung von der idealistischen Subjektphilosophie zu einer transzental-pragmatischen Theorie der Kommunikation Böckle nachzeichnet, erst durch das biblische «Denken von Gott im Modell der Freiheit» seine Erfüllung findet. Wenn aber tragender Grund und letztes Ziel der freien Selbstfindung die vollkommene Freiheit ist, das Gute schlechthin, Gott (S. 122), so ist angesichts des wirklichen Menschen Befreiung Erlösung von der Macht der Sünde. Sünde, so Böckle in einer subtilen Phänomenologie des Bösen, ist Unglaube, ist «der Widerspruch, in den jeder Mensch gerät, wenn er, der Begrenzte, sich des Absoluten habhaft wähnt» (S. 93); das Kerngeschehen der Sünde ist jener Selbstwiderspruch der sich verschliessenden Freiheit: *aversio a Deo*. Und eben: wenn gerade das autonome, die Kreatürlichkeit verleugnende Selbstverfügen, welches eine von Gott unabhängige Autonomie sucht, des Menschen Unfreiheit ausmacht, ist die christliche Freiheit ein Herrschaftswechsel. Die theonome Existenz wird durch das befreende wie existentiell in Dienst nehmende Handeln Gottes in Christus christologisch geprägte Existenz. «Bindung an die freimachende Freiheit» bedeutet daher auch, dass sich «aus der theologischen Legitimation des Sollens im ganzen keine Absolutsetzung kategorialer sittlicher Urteile» ergibt (S. 84 f.).

Wie Böckle im zweiten Teil (Grundfragen der Normbegründung) entfaltet, geht die Ethik von der kreatürlichen Annahme der Kontingenz aus. Und eben deshalb ist theonome Ethik kommunikative Ethik, weil die menschliche Natur, bestimmt durch die Kommunikation mit dem Absoluten, sich in ihrer personalen Freiheit zu sich selbst und der mitmenschlichen Welt verhält (S. 238).

In einem ersten Abschnitt (Das biblische Fundament) versichert sich Böckle ausführlich der biblischen Prämissen und Kriterien einer christlichen Ethik. Das ist ein zutiefst «evangelischer» Überblick, der zur Lektüre angelegentlich empfohlen sei. Mit H. van Oyen wird das «Bleiben im Bund» eine grundsätzliche Qualität des richtigen Handelns nach alttestamentlicher Theologie (als Theonomie) genannt (S. 182); «Kern und Mitte der Botschaft Jesu ist die Verkündigung der *Basileia Gottes*» (S. 197). Die Ethik Jesu ist, wie die gesamte Verkündigung, nicht zu trennen von seiner Person, die Grundforderung des Evangeliums daher der Glaube (S. 201 f.). Jesu Forderung zur Vollkommenheit ist einheitlich und verbindlich, die Unterscheidung in Gebote und Räte deshalb problematisch (S. 215). Die Rufe (Radikalforderungen) Jesu sind, weil an die Wurzel der Verantwortung gehend, nicht in die kategoriale Form zwischenmenschlicher Gesetze übertragbar. Sie sind vielmehr «fordernde Verheissung und verheissende Forderung»; sie rufen in der Antithetik zum Gesetz nach kritischer Prüfung der in Frage stehenden Werte und bedürfen aus dieser Antithetik heraus erst noch der Konkretion in sittlicher Abwägung: Die systematische Frage nach dem «*usus legis*» ist die nach der Ausarbeitung des Themas «Gesetz–Evangelium–Gesetz» (S. 210 f.; 215). So begriffen aber ist das «Gesetz des Christus» letztlich Christus selbst als die lebendige Norm christlichen Handelns und der Existenzvollzug aus dem Glauben und der Hoffnung in der Liebe das Proprium christlicher Existenz (S. 225 f.).

Ein zweiter Abschnitt (Natur–Erfahrung–Vernunft) unternimmt es, die Bauelemente für einen plausiblen *ordo bonorum* im christlichen Sinnzusammenhang aufzuweisen. Leitend ist dafür wieder der Grundsatz, dass die Moral der Offenbarung die wahre Vernunftmoral sei (S. 292). Weil dies ein Satz thomistischer Tradition ist, lässt er es zu, die scholastische Naturrechtslehre mit den Einsichten der heutigen Humanwissenschaften und den anthropologischen Voraussetzungen der zeitgenössischen Frage nach der Grundstruktur kommunikativen Handelns produktiv zu verbinden. Tatsächlich hat sich, wie Böckle, der die kritische Erneuerung der Naturrechtstradition selber entscheidend vorangetrieben hat, feststellt, in der Naturrechtsdebatte der Nachkriegszeit die Einsicht weitgehend durchgesetzt, dass die Geschichtlichkeit und kulturelle Offenheit des Menschen von wesentlicher Bedeutung sind. Unter dieser Voraussetzung kommt der von Thomas bevorzugten Formel «*secundum rationem esse vivendum*»

vergleichsweise grösseres Gewicht als dem «secundum naturam» zu (S. 248 f.). Wohl bleibt der Rekurs auf die Natur wichtig, um den Bedingungsspielraum anthropologischen Seins als grundlegend für sittlich relevante Einsichten zu erfassen, d. h. nach W. Korffs Untersuchungen, die «Unbeliebigkeit anthropologisch gründender Vernunft» zu bestimmen (S. 267). Diese aber ist es, welche die formalen Tendenzen, die «natürlichen Neigungen» des Menschen zu sachhaft-bedürfnisgerichtetem, konkurrierendem und selbstlos-fürsorgendem Verhalten in ein materiales Kulturmuster integriert. Je nachdem, welche dieser Tendenzen bevorzugt werden, ist auch eine gewisse Pluralität von Ethiksystemen möglich (S. 267). Andererseits scheint jedoch gerade mit Hilfe der Humanwissenschaften ein «intersubjektives Einverständnis über sittlich relevante Erfahrungsevidenzen» erreichbar zu sein, «könnte eine Kontinuität von Werteinsichten erreicht werden, hinter die der Mensch nicht mehr zurück kann, wenn er sein Leben vernünftig human gestalten soll» (S. 284).

Zwei Prinzipien sind es nach Böckle, die zum Aufbau einer Wertordnung geeignet sind: Fundamentalität und Dignität. Das Leben ist der fundamentalste Wert, sinnerfülltes Leben aber bedarf eines Entwurfs, wie der Glaube ihn bietet (S. 286 f.). Genauer unterscheidet Böckle zwischen Gütern und Werten: Werte sind streng genommen sittliche Qualitäten des Willens, Werthaltungen (Tugenden) wie Gerechtigkeit, Treue und Solidarität. Güter hingegen sind prä-sittliche Werte wie grundlegend das Leben und die Menschenwürde als der jedem Menschen aus sich selbst zukommende Wert (S. 23) sowie die individuellen und institutionellen Grundrechtsgüter, die ihnen schützend zugeordnet sind. Wie Böckle angesichts der gegenwärtigen Grundwertediskussion, aber auch gegenüber einer Begründung der Ethik bloss auf die formalen Konditionen des Dialogs geltend macht, muss daher vor allem die Güterordnung diskutiert werden. Das geschieht durch kritische Einsicht, die den Wert der – kontingenzen und deshalb stets «relativen» – gegebenen Güter feststellt, während dann das sittliche Urteil konkret und im Hinblick auf die Folgen des Handelns (teleologisch) abwägt, was getan werden soll (S. 258; 306 f.). Aber eben: Es gibt durchaus einen geistes- und kulturgeschichtlichen Prozess, in welchem die Güter und Werte präzise erfasst und definiert werden, einen Prozess, der de jure, wenn auch nicht de facto irreversibel erscheint und seinen Niederschlag in den Grundrechten der Kulturstaaten findet (S. 284). Zu diesem Prozess des Verstehens trägt – in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von Geistesgeschichte und Theologiegeschichte – die Glaubenserfahrung der gesamten Kirche bei.

Böckle ordnet ihm in einem dritten Abschnitt (Der Beitrag der Kirche) auch die Kompetenz des Lehramts zu, sie so relativierend.

Das Problem der christlichen Ethik sei nicht die Exklusivität der vom Glauben geprägten Normen, sondern ihre Kommunikabilität, formuliert Böckle (S. 290). Verstehbarkeit muss jedoch nicht bedeuten, der Inhalt der christlichen Moral sei menschlich und nicht unterscheidend christlich. Er sei vielmehr menschlich und unterscheidend christlich zugleich, denn der Sinnhorizont des Glaubens eröffne einen dynamischen Erkenntnisprozess, bei dem Glaube und allgemeine menschliche Erkenntnis letztlich untrennbar zusammenwirken; die theologische Anthropologie ist die Vermittlung (S. 297 f.).

Das führt über die «autonome Ethik» nach A. Auer, J. Fuchs, B. Schüller u. a. hinaus, aber auch über W. Trillhaas, K. Løgstrup, G. Ebeling u. a., wie man nun hinzufügen kann. Die Probleme der Ethik sind heute ökumenisch¹; es ist schade, dass Böckle so wenig Bezug auf diese parallele Diskussionslage nimmt. Der Theonomiebegriff Böckles erinnert an P. Tillich, und im Hinblick auf den Prozess des Verstehens und das durch ihn vermittelte universale und irreversible Niveau der Ethik denkt der Rezensent ganz ähnlich².

¹ Das lehrt z. B. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik* (1978). Vgl. auch M. Honecker, *Das Recht des Menschen* (1978), S. 154 f., ähnlich wie D. Mieth, über die Motivation des Glaubens als Grundeinstellung, Grundausrichtung.

² P. Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns: Ges. Werke, 3* (1965); vgl. H. Ringeling, *Neue Humanität* (1975), S. 74 mit Bezug auf T. Rendtorff.

Das «unterscheidend Konfessionelle» kommt gewiss zum Ausdruck, nicht nur im Argumentationsweg, sondern auch in den dogmatischen Prämissen selbst. Was heisst es und wozu führt es, dass letztlich für den Christen die Praxis allein zwar nicht sinnstiftend, andererseits aber damit das menschliche Handeln keineswegs aus dem Heilsbezug ausgeklammert sein könne? «Ihm eignet eine spezifische 'Trägerschaft', d. h., es ist gerade der Einsatz unserer Freiheit, durch den wir unsere Erfüllung mitbereiten, genau wie es diese unsere menschliche Geschichte ist, in der wir auf die verheissene Vollendung zugehen» (S. 296 f.). Aber auch im Irrtum – wenn es denn einer ist – gibt es das konfessionelle Proprium kaum.

Hermann Ringeling, Bern

Manfred Kwiran, *Vom naiven Biblizismus zum reflektierten Glauben. Religionsunterricht in den USA. Geschichte, Theorie, Praxis.* Würzburg, Stephansbuchhandlung, 1978. 298 S. DM 28.–.

Von religiöser Erziehung ausserhalb Deutschlands oder der Schweiz erfahren wir nur höchst selten etwas. So versucht die Zeitschrift «Der evangelische Erzieher» seit einiger Zeit, seine Leser über die Verhältnisse in anderen Ländern und Kirchen zu orientieren, und in der Zeitschrift «Theologia practica» findet sich ab und zu auch ein Beitrag zum Problem. Über die religiöse Erziehung in den USA gibt es jedoch ausser einigen religionspädagogischen Reiseberichten keine fachkundigen Darstellungen in deutscher Sprache. Man ist deswegen gespannt auf die Lektüre des hier anzuseigenden Buches. Der Verfasser, viele Jahre in der religiösen Erziehung in den USA tätig und aus religionspädagogischen Studien in Europa über unsere Verhältnisse orientiert, versucht hier, das fast Unmögliche zu meistern: eine Darstellung der vielschichtigen Geschichte und der ebenso vielfältigen heutigen Wirklichkeit religiöser Unterweisung in den verschiedenen Kirchen und Denominationen der Vereinigten Staaten.

In einem 1. Kapitel, «Die historischen Voraussetzungen und sachlichen Hintergründe», geht es dem Verfasser darum, die sehr verschiedenen Beziehungen zwischen Kirche, Staat und Erziehungsinstitutionen in der frühen Geschichte der Vereinigten Staaten zu skizzieren und die sehr unterschiedlichen Entwicklungen der Sonntagsschulbewegung, der Parochialschulen und der «Religion» in den öffentlichen Schulen wenigstens anzudeuten. Das 2. Kapitel dient einer Darstellung der religiösen Erziehung im 20. Jahrhundert, der Inhalte und ihrer Vermittler, der Programme und Methoden vom Kindergarten bis hin zur Erwachsenenbildung und der spezifischen Verhältnisse in den sogenannten Kirchenschulen. Das 3. Kapitel ist dann der Praxis der religiösen Erziehung gestern und heute gewidmet, besonders aber der konservativ-lutherischen Missouri-Synode. Ein breites Literaturverzeichnis und eine Sammlung wichtiger Verfassungskunden der USA mit ihren für uns im Grunde fremden Bestimmungen zur religiösen Erziehung schliessen das Buch.

Nach eigener Aussage des Verfassers geht es ihm nicht so sehr um eine Ideengeschichte oder eine Theologiegeschichte der religiösen Erziehung in den USA, sondern eher um eine Beschreibung der aus Laienaktivitäten gewachsenen Praxis im Rahmen der Gemeinden, aus denen erst spät so etwas wie eine religionspädagogische Theorie entstanden ist. Die Folge dieses Sachverhaltes war selbstredend für lange Zeit ein naiver theologischer Pragmatismus, die Vernachlässigung jeglicher Grundlagenforschung im Blick auf die Adressaten und die Inhalte religiöser Erziehung und nicht zuletzt der auch heute noch anzutreffende Widerwille gegenüber wissenschaftlichen Bemühungen in der Theologie. Inzwischen hat es aber auch in den USA Entwicklungen gegeben, die zur Diskussionen über die religiöse Erziehung geführt haben, unter anderem auch über die Bindung dieser Sparte menschlicher Erziehung an die Kirchen.

Wichtig erscheint mir, auf einige Ergebnisse der Arbeit hinzuweisen:

1. Der Weg der religiösen Erziehung in den USA führt von einer deutlichen Anlehnung an europäische Verhältnisse (Identifikation von Staat und Kirche mit enger Verbindung zwischen kirchlicher und öffentlicher Erziehung in verschiedenen Zuordnungsformen) zu einer zunehmenden Lösung der Bindungen zwischen Kirche und Staat und einer eigenständigen religiösen Erziehung der Kirchen in vielfältigen Formen.

2. Im Blick auf die inhaltliche Strukturierung geht der Weg von einer reinen Stofforientie-

tierung mit entsprechender Memoriermethode und Faktenindoktrination zu einer zunehmenden Beachtung der Adressaten der verschiedenen Altersstufen. Wichtige Begleiterscheinung an dieser Stelle war die Entdeckung der Erwachsenenbildung, die z. B. auch für den Lehrernachwuchs in Sonntags- und Kirchenschulen sorgte.

3. Wie in Europa spielt seit einigen Jahren auch die Problem- und Erfahrungsorientierung eine Rolle, die in letzter Zeit dazu führte, dass die Lern- und Lehrmittel weniger «erwachsen» konzipiert wurden. Hier hat auch die phasenbezogene Auswahl biblischer Inhalte ihren Grund.

4. Wichtig ist auch die Unterscheidung einer konfessionell geprägten kirchlichen Erziehung der nachwachsenden Generation und einer undogmatischen Unterweisung im Rahmen öffentlicher Schulen, wo die Schüler verschiedenste Überzeugungen diskutieren können.

5. Das hier in Sicht kommende Ausbildungsproblem für künftige Lehrer ist noch nicht gelöst, ebensowenig übrigens wie die Verhältnisbestimmung zwischen ethischem Lernen und religiösem Lernen.

6. Interessant ist die Feststellung Kwikans, dass der Lebensstil der Schüler aus kirchlichen Schulen und der aus öffentlichen Schulen kaum zu unterscheiden sind. Hier liegen Probleme, die auch uns bewegen sollten. Welche Funktion kann eine kognitive Vermittlung christlicher Tradition für einen Schüler in einer säkularen Gesellschaft haben? Mit anderen Worten heisst das Problem, wie es möglich werden könnte, Kopf und Herz im Rahmen religiöser Erziehung zu erfassen, Freiheit des Denkens und Befreiung als Grundlage des Mutes zur Liebe.

An dieser Stelle münden die Entwicklungen in den USA und in Europa in die gleiche Problematik ein, die gelöst werden muss, wenn religiöse Erziehung weiterhin oder wieder sinnvoll erscheinen soll.

Schade, dass der Druck des Buches so klein ist, die Vervielfältigung schlecht und das Äussere so unansehnlich. Abgesehen davon ist es dem Verfasser nicht gelungen, die Fülle der englischen Zitate angemessen in seinen deutschen Text zu integrieren, und die Fülle oft gegenläufiger Entwicklungen in den verschiedenen Kirchen hat ihn trotz aller Bemühungen daran gehindert, einen klaren Ductus der Gedankenführung zu erreichen.

Dennoch, wer über amerikanische Verhältnisse in der religiösen Erziehung orientiert sein will, ist auf das vorliegende Buch angewiesen.

Klaus Wegenast, Bern

Zeitschriftenschau

Schweiz. *The Ecumenical Review* 30, 4 (1979): R. L. Shinn, Liberation, Reconciliation and “Just Revolution” (319–32); M. M. Thomas, Social Justice and Just Rebellion (333–38); M. Stöhr, Violence as a Theological Problem (339–45); M. Thurian, Intercessory Prayer and Communion in God and Within the Church (346–54). 31, 1 (1979); J. M. Lochman, Towards An Ecumenical Account of Hope (13–22); J. M. R. Tillard, Towards a Common Profession of Faith (51–59). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 68, 4 (1979): B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen LXXVIII (173–98); J. Visser, Neue Wege in der Pfarrarbeit (199–210); M. Parmentier, Die Gaben des Geistes in der frühen Kirche (211–29). *Judaica* 34, 4 (1978): S. Schreiner, Muhammads Rezeption der biblischen Jona-Erzählung (149–72); H. J. Haag, Midrasch Avkir zu Gen. 2, 4, II (173–84). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 134, 23–24 (1978): J. Moltmann, Die Befreiung der Unterdrücker (354–57; 370–72). 135, 1 (1979): V. Weymann, Neue Zugänge zur Bibel (3–5). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34, 4 (1978): L. Laverdière, Impérialisme missionnaire, sorcellerie et progrès. Les missionnaires et le christianisme dans l’œuvre d’Aké Loba (241–63); A. Plangger, 20 Jahre Mamob Press, II (264–90); J. Muckle, Henry Landsdell, Leskov and Tolstoy. The Russian Travels of a “Missionary Prospector”, 1874–1888 (291–308). *Reformatio* 27, 11/12 (1978): K. Marti, V. Weymann, I. Baumer, K. Bäumlin, Zum Thema «Tod» (625–98). 28, 1 (1979): E. Käsemann, Die Heilung der Besessenen (7–18); G. Altner, Die Herausforderung durch die Krise. Perspektiven christlicher Verant-