Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 36 (1980)
Heft: 3

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: 10.12.2025

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

Rezensionen

Gabriel Vahanian, *Dieu et L'Utopie, L'Eglise et la technique.* Editions du Cerf, Paris, 1977.

Das Buch, das gleichzeitig auch englisch erschienen ist, stellt eine Zusammenfassung und Weiterführung der bisher von seinem Autor vertretenen Gedanken dar – unter dem Gesichtspunkt der Utopie. Vahanian, der heute sowohl dem Department of Religion der Universität von Syracuse (N.Y.) als auch der protestantischen Fakultät der Strassburger Universität angehört, ist seinerzeit durch sein Erstlingswerk The Death of God bekanntgeworden, das von 1957–1961 vier Auflagen erlebte und 1962 auch in französischer Sprache erschien. Rudolf Bultmann hat von ihm geschrieben, er habe «während vieler Jahre kein so erregendes Buch gelesen», und es sei «in gewissem Sinne eine Parallele zu Karl Barths Römerbrief». Obschon sein Titel in Amerika und bald auch in Deutschland zum Slogan der Gottestod-Theologen wurde, wollte Vahanian, wie er heute erneut versichert, weder mit einem «atheistischen Christentum» noch einem «kenotischen Atheismus», noch einem «krypto-theistischen Kenotismus» etwas zu tun haben (S. 34). Er ist ein «Ikonoklast», ein Bilderstürmer, um der Ehre Gottes willen, die er freilich etwas anders versteht als John A.T. Robinson in seinem Honest to God, nämlich im Sinne einer «Theologie des Wortes», die keine andere Offenbarung anerkennt als diejenige in der Fleischwerdung des Logos in Christus – so besonders deutlich in seiner zweiten Schrift: No other God (1966, in französischer Neufassung: La Condition de Dieu, 1970) und in mehreren Beiträgen zur Hermeneutik und zur Ekklesiologie in den seinerzeit von Enrico Castelli veranstalteten Römer Gesprächen. Von Anfang an aber verwarf er unter Berufung auf den eschatologischen Charakter der biblischen Verkündigung jegliche Art von kirchlichem Heilsobjektivismus, so dass für ihn die Inkarnation stets im Lichte eines nichtinstitutionalisierbaren «Eschaton» steht.

Unter diesem eschatologischen Aspekt, von dem sein Ikonoklasmus herrührt, befasst sich nun Vahanian in seinem jüngsten Buch mit dem Problem der Technik. Die Technologie besitzt Ähnlichkeit mit der Theologie, weil es ihr, wie dieser, um das Heil des Menschen in seinem Verflochtensein in Natur und Geschichte geht – mit dem Unterschied allerdings, dass, was jene vom Menschen, diese von Gott erwartet. Dass indessen «die Kirche sich in dem Masse entvölkert, als die, welche ihr treu geblieben sind, ihr altes Gesicht des Volkes Gottes wiederherzustellen suchen», rührt nach Vahanian davon her, dass sie dabei dem eschatologischen Wesen ihres Ursprungs nicht Rechnung trägt (Avant-propos). Aus diesem Grunde ist die Technologie zur Ersatzreligion des heutigen Menschen geworden. Aber gemeinsam ist beiden das Utopische, wie sich dies – wiederum in gegensätzlicher Weise – in der Fragwürdigkeit und Unvollendbarkeit der Ziele der Technik und in der der Kirche eigentümlichen Ausrichtung auf das Reich Gottes zeigt, die diese in ihrer Selbstbehauptung ständig «verrät», d.h. preisgibt und in «dialektischer Weise» noch im Preisgeben beweist. Darum muss es nach Vahanian zu einer ikonoklastischen «kirchlichen Revolution» kommen, in der die Theologie die Inkarnation so versteht, verkündigt und realisiert, dass «die Kirche nur Kirche ist in dem Masse, als sie in Verbindung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Gemeinschaftsformen des Menschlichen steht» (S. 176, vgl. S. 156). Wenn Vahanian seine Aufmerksamkeit noch mehr als bis anhin diesem positiven *topos* seiner *Theologia negativa utopica* zuwenden würde, so könnte aus seiner Begriffsdialektik noch eine Realdialektik werden, die dann in

der Tat «weder einer Kapelle noch eines Tempels» bedürfte (S. 146), sondern deren «Kirche» – wie für Wesley – «die Welt» wäre (S. 151).

Fritz Buri, Basel

André Prévost, *L'Utopie de Thomas Morus.* Présentation Texte originale, Apparat critique Exégèse, Traduction et Notes, Editions Mame, Paris, 1978.

Es ist kein Schaden, dass dieses vor zwei Jahren zum 500. Geburtstag von Thomas Morus erschienene Werk bis heute in unserer Zeitschrift nicht zur Anzeige gekommen ist, denn sein Gegenstand ist von bleibender Bedeutung, und die Behandlung, die ihm darin zuteil geworden ist, wird nicht so rasch überholt werden können. Aber nicht nur wegen der Bedeutung, die der Utopie des Thomas Morus ganz allgemein in der Geistesgeschichte der Menschheit und auch für die Theologie zukommt, sondern wegen der Verbindung mit Basel, in der sie schon bei ihrem ersten Erscheinen gestanden hat, und die nun auch in dieser Neuausgabe wieder zur Wirkung gelangt, ist es am Platze, dass auch an dieser Stelle auf den vorliegenden Jubiläumsband hingewiesen wird. In Faksimileform sind darin die 164 Seiten der *Utopia Thomae Mori* wiedergegeben, wie sie 1518 von Hans Froben in Basel gedruckt worden sind und sich noch heute im Besitz der Basler Universitätsbibliothek befinden. Diese originale Basler Ausgabe hat der grosse Morus-Kenner André Prévost seiner französischen Übersetzung zugrunde gelegt und sie nun Blatt für Blatt dem lateinischen Text an die Seite gestellt. Im Basler Kunstmuseum befindet sich aber auch das von Hans Holbein in England gemalte Bild von Thomas Morus, das jetzt den bibliophil ausgestatteten Band ziert. Eine dritte Verbindung dieses Mannes und seines Werkes mit Basel verkörpert Erasmus, der dem Lordkanzler Heinrichs VIII. durch sein «Lob der Torheit» Anlass zum Verfassen der Utopie-Dichtung gegeben hat. Deren vorliegende Ausgabe enthält auch einen Brief des Erasmus an Froben, in dem er diesem den Druck der Utopie empfiehlt. Als Morus sich noch der königlichen Gunst erfreute, hatte er Erasmus als seinen Gast nach England eingeladen. Bekanntlich war er auch an der gegen Luthers Schrift über «Die babylonische Gefangenschaft der Kirche» gerichteten Abhandlung Heinrichs VIII. über «Die sieben Sakramente» beteiligt. Aber während Erasmus nach einem langen Wanderleben ruhig in Basel sterben konnte und daselbst als Katholik im Münster begraben wurde, liess Heinrich VIII. seinen Kanzler 1535 hinrichten, weil er sich schon seiner ersten Scheidung und seinem Caesaropapismus widersetzte. Dafür ist er als Vorkämpfer einer seiner Utopie entsprechenden papsttreuen Toleranz 400 Jahre später heiliggesprochen worden.

Diese wenigen Hinweise dürften genügen, um die Bedeutung, die der Utopie des Thomas Morus in der Geschichte und auch heute zukommt, in Erinnerung zu rufen. Die aus jahrzehntelanger Beschäftigung mit diesem Stoff entstandene Neuausgabe durch André Prévost hat in der Fachwelt überall begeisterte Anerkennung gefunden, nicht nur was seine Übersetzung, sondern auch seine fast 400seitige Einführung und die ebenso umfangreichen Anmerkungen und Indexe zu Namen, Bibliographie und Begrifssdefinitionen betrifft, die zu einem Studium dieses säkularen Werkes äusserst hilfreich sind. Der an die 800 Seiten umfassende Band kostet im Buchhandel 180 fFr., aber auf dem Prospekt ist vermerkt, dass man ihn beim Autor (16, av. de Fleurs, 59110 La Madeleine/France) für 145 fFr. direkt beziehen kann.

Fritz Buri, Basel

Horst Seebass, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung.* Gütersloh, Gerd Mohn, 1978. 152 S. Kt. DM 48.–.

Nachdem es um das literarische Problem der Josephsgeschichte (=im folgenden J.) lange Zeit still geworden war, ist in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Arbeiten erschienen, die eine von der traditionellen Urkundenhypothese abweichende Lösung des literarischen Problems der J. vertreten. Die Besonderheit der Studie von H. Seebass besteht darin, dass er versucht, die in diesen Arbeiten gemachten Beobachtungen aufzunehmen, ohne die klassische These vom Vorliegen eines jahwistischen und eines elohistischen Erzählungsfadens aufzugeben. Zentrales Anliegen ist für S. dabei, die in der J. zutage tretende Verschiedenartigkeit des geschichtlichen Zeitbezuges deutlich werden zu lassen. S. macht damit zu Recht auf ein Problem aufmerksam, das in den neueren Arbeiten, die die J. im wesentlichen als Einheit betrachtet, zu wenig beachtet wurde.

Zur Erfassung der literarischen Schichtung der J. geht S. – m. E. vorbildlich! – von der Struktur des vorliegenden Textes aus, wobei er – im Unterschied zu einer ganzen Reihe von neueren Arbeiten – den Gesamtkomplex Gen 37–50 (unter Einschluss von Gen 48–50 und allerdings auch von Gen 38) zum Ausgangspunkt nimmt, um davon die jeweils spätesten Schichten abzuheben. Hierbei ergibt sich insofern eine Sonderstellung der J., als in ihr – anders als im übrigen Pentateuch – kein zusammenhängender priesterschriftlicher Faden zu erkennen ist. S. führt diese Besonderheit auf eine nachpriesterliche Bearbeitung der J. zurück, die die P-Darstellung bis auf kümmerliche Reste hat verschwinden lassen. Dieser Bearbeitung entstammen nach S. alle Stellen, die Joseph als «zweiten Mann Ägyptens» verstehen (wesentliche Bestandteile von Gen [39.]41.45 und 47,13–26, ausserdem einige kurze Bemerkungen in Gen 50). Diese Stellen wollen betonen, dass Joseph durch die Erfindung der Speicherwirtschaft nicht nur sein eigenes Volk, sondern auch Ägypten und darüber hinaus die ganze Ökumene vom Hungertod errettete. Die hinter diesen Stellen stehende Tradition soll im Umkreis der jüdischen Kolonie von Elephantine entstanden sein, und zwar soll es sich dabei um eine Apologie gegenüber der dortigen Chnumpriesterschaft gehandelt haben, wofür nach S. vor allem die Ähnlichkeiten mit der Hungersnotstele von Sehel sprechen.

Während S. bei diesen Stellen mit einer in der klassischen Pentateuchtheorie nicht vorgesehenen nachexilischen Bearbeitungsschicht rechnet, versteht er die übrigen nichtpriesterlichen Bestandteile der J. weitgehend im Rahmen der traditionellen Quellenhypothese. Im Gegensatz zu der Mehrzahl der neueren Arbeiten zu der J. trennt S. wieder einen jahwistischen ins 10. Jahrhundert zu datierenden Faden von einem elohistischen, den er um 800 ansetzt. Hierbei nimmt S. an, dass bei E ausschliesslich Joseph im Vordergrund steht – wenn auch Ruben, Simeon und die Söhne der Bilha und Silpa (37,2 soll nach S. zu E gehören) hier noch erwähnt werden, während bei J neben Joseph auch Juda eine überragende Stellung einnimmt (zur J-Fassung der J. haben nach S. auch Gen 38 und 49 gehört, also zwei Kapitel, in denen Juda im Mittelpunkt steht). Als früheste Traditionsstufe rekonstruiert S. schliesslich die J. der J und E gemeinsam zugrundeliegenden Quelle G, deren Darstellung im wesentlichen E entspricht. Auch sollen auf dieser Stufe bereits die aus der (Sippen-)Weisheit stammenden Elemente der J. vorhanden gewesen sein.

Aufgrund der Angaben von G wagt es S., ein Bild des historischen Joseph zu entwerfen, das er in seinen wesentlichen Zügen folgendermassen umreisst: Der «Held» der J. war ursprünglich eine präisraelitische Charismatikerpersönlichkeit aus der Zeit um 1300

v. Chr., die im Ostdelta Funktionen bei der Getreideverwaltung und bei der Kontrolle der einwandernden Nomaden besass und mit einer Tochter des heliopolitanischen Priesters Potiphera verheiratet war. Nach seinem Tode wurden seine Gebeine von seinen Verwandten nach Sichem überführt, von wo die Josephstradition bald allgemein-israelitische Bedeutung erlangte (hierbei wurden die Verwandten mit den Eponymen der Stämme Israels identifiziert).

Das besondere Verdienst der Arbeit von S. besteht darin, dass sie wieder stärker das traditionsgeschichtliche und literarische Wachstum der J. in den Mittelpunkt der Auslegung stellt, wenn hier auch manche Behauptungen mehr auf Postulaten als auf klaren Beweisführungen beruhen. Problematisch ist vor allem S.s Rekonstruktion der jahwistischen Schicht unter Einbeziehung von Gen 38 und 49. Bei beiden Kapiteln berücksichtigt S. zu wenig die literarischen Befunde, die der Inkorporierung in eine alte Schicht der J. entgegenstehen: So existiert nirgendwo eine literarische Brücke zwischen der Vorstellung vom Zusammenleben Judas mit seinen Brüdern in der J. und der Auffassung von Gen 38, dass Juda in keiner Beziehung zu seinen Brüdern steht (die auf S. 12 Anm. 24 vorgenommene textkritische Postulierung einer solchen Brücke ist methodisch nicht zu rechtfertigen). Und ebensowenig lässt sich für den von priesterlichen Stellen umschlossenen Jakobssegen 49,2–28 bα eine direkte literarische Verbindung zu den alten Stellen der J. finden (der S. 70 Anm. 23 angenommene Ausfall einer Notiz vor 49,2 ist wieder reines Postulat). Ausserdem leuchtet mir bei der Analyse des vorpriesterlichen Bestandes nicht ein, weshalb S. das von der traditionellen Pentateuchkritik zur Unterscheidung von J und E herangezogene Kriterium des Namensgebrauchs für Josephs Vater (J: Israel, E: Jakob) a limine ablehnt, zumal auch er keine unmittelbar einleuchtende Erklärung für den Namenswechsel (vgl. S. 100 Anm. 27) anbieten kann.

Vor allem hat S. – offensichtlich unter dem Gewicht der Tradition der Urkundenhypothese – bei der Bearbeitung des vorpriesterlichen Materials seinen redaktionsgeschichtlichen Ansatz nicht durchgehalten. Am deutlichsten wird dies bei seiner Besprechung der in die 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts datierten JE-Synthese (des sogenannten Jehowisten), die ein über die blosse Sammlung hinausgehendes zeitgeschichtliches und theologisches Profil nicht erhält. Auch hier hätte zunächst die Intention dieser vorspriesterlichen Komposition herausgearbeitet werden müssen, bevor der vorhandene Stoff auf zwei Quellen verteilt wird. Angesichts der von der neueren Forschung herausgearbeiteten planvollen Anlage des «jehowistischen» Bestandes sind nämlich bei der literarischen Analyse die Prioritäten genau umgekehrt zu setzen, als S. dies (S. 93) tut: Bei Brüchen innerhalb dieses Stoffes ist zunächst an eine Bearbeitungs- und eine Grundschicht zu denken, und erst dann, wenn beide Schichten sich als zwei in sich zusammenhängende Fäden erweisen, darf mit zwei selbständigen Quellen gerechnet werden.

Bei den Ausführungen von S. über die nachexilischen Bestandteile der J. ist m. E. vor allem die Beobachtung bemerkenswert, dass Joseph nicht generell als zweiter Mann in Ägypten verstanden wird, sondern in einer Reihe von Zusammenhängen wesentlich niedrigere Verwaltungsfunktionen wahrnimmt. Allerdings ist S. gegenüber zu fragen, ob man die zentrale Belegstelle für diese Vorstellung von Joseph als zweitem Mann Ägyptens, nämlich den Hauptbestand von Gen 41, von der elohistischen Schicht der J. trennen kann. Auch erweist sich die Analyse von Gen 39 (vgl. S. 79) als zu kompliziert. Insbesondere überzeugt nicht, dass S. die theologischen Aussagen dieses Kapitels (vgl. vor allem die Beistandsformel und die Segensaussage) einer nicht recht fassbaren Bearbeitung (v. 2 aα.b–3.4 b–5.21 aα.23 aβ.b) zuschreibt und somit Gen 39 nur noch den Skopos

belässt, den Chef der königlichen Leibwache als ausgesprochen gerechten Ägypter herausstellen zu wollen (vgl. S. 37f.).

Auch bei seinen traditionsgeschichtlichen Analysen dürfte S. sich grundsätzlich auf dem richtigen Weg befinden, wenn er im Unterschied zur Forschung der letzten Jahre wieder auf die zahlreichen geschichtlichen Bezüge der J. (vor allem auch auf die stammesgeschichtlichen Bezüge der alten Josephsüberlieferung) aufmerksam macht. Allerdings ist auch hier zu fragen, ob er nicht die Möglichkeiten historischer Rückfrage zu optimistisch beurteilt. So wird man das elohistische Josephsbild kaum in so direkter Weise wie S. zur Rekonstruktion der historischen Josephsgestalt benutzen können. Ähnliches gilt für die These, dass die Tradition von einer siebenjährigen Hungersnot aus dem Umkreis der jüdischen Kolonisten von Elephantine stamme: Die hier postulierten Tradentenkreise, deren Intentionen und deren Möglichkeiten, auf die Gestaltung des Pentateuch einzuwirken, sind noch zu wenig erforscht, so dass man hier mit grösserer Zurückhaltung Schlüsse ziehen sollte.

Ein Vorzug der S.schen Arbeit besteht schliesslich darin, dass sie sich sehr intensiv mit dem zur J. beigebrachten ägyptologischen Material auseinandersetzt (vgl. hierzu v. a. die neben dem Register der Bibelstellen und dem der hebräischen Wörter beigefügten Register ägyptischer Wörter, von Ortsnamen und von ägyptischen Götter- und Personennamen), obwohl hier die Möglichkeit, in der J. ägyptologische Bezüge zu finden, nicht überschätzt werden darf: Die Leser bzw. Hörer der J. sind wohl nicht in allen Fällen in der Lage gewesen, die von S. postulierten Anspielungen auf ägyptische Sachverhalte wahrzunehmen (vgl. v. a. S. 42–49, wo S. versucht, aus den dem Elohisten zugeordneten Angaben von Gen 41,40 a α.42.44f.48 a α.b, die genaue Stellung Josephs innerhalb des ägyptischen Verwaltungssystems zu erschliessen, das den Israeliten kaum so im Detail bekannt gewesen sein dürfte!).

Obwohl man somit in vielem anderer Meinung sein kann als S., wird die weitere Erforschung der J. an den zahlreichen Anregungen, die diese Arbeit für sie enthält, nicht vorübergehen dürfen. Hierbei liegt ihr Wert vor allem darin, dass sie die Forschung zwingt, die J. nicht nur als historisches Kunstwerk zu würdigen, sondern auch sich wieder stärker durch detaillierte literarkritische und traditionsgeschichtliche Arbeit den in ihr enthaltenen unterschiedlichen zeitgeschichtlichen Bezügen zuzuwenden.

Hans-Christoph Schmitt, Augsburg

Peter Lüssi, *Atheismus und Neurose. Das Phänomen* GL→N. Eine Untersuchung im Bereiche der Tiefenpsychologie über die (Mit-)Verursachung neurotischer Krankheitszustände durch religiöse Glaubenslosigkeit. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. 315 S. DM 45.–.

«Nicht religiös zu sein – ist das gefährlich?», so lautet der erste Satz dieses Buches (S. 7). Seine im Untertitel präzisierte Fragestellung signalisiert eine Tendenzwende in der religionspsychologischen Arbeit der letzten 10 bis 15 Jahre, die wiederum der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung entspricht. War bisher vor allem neurotischer oder neurotisierender Glaube im Visier tiefenpsychologischer Untersuchungen, so stellt Lüssi (Zürich) jetzt die genau umgekehrte Frage: Kann es nicht auch sein, dass verdrängter oder völlig fehlender Glaube zu neurotischen Störungen der Persönlichkeit führt? Oder positiv: «Braucht der Mensch religiösen Glauben, um gesund zu sein?» (S. 7). Diese zweifellos interessante Frage nicht nur zum Thema allgemeiner Erörterungen, sondern zum Gegen-

stand einer religionspsychologischen Forschungsarbeit gewählt zu haben, ist verdienstvoll. Doch bei näherem Zusehen habe ich eine ganze Reihe kritischer Fragen und Einwände.

Die in ihrer Art gründliche Untersuchung hat zwei etwa gleichlange Stücke. Im ersten Teil klärt der Verfasser seine Hauptbegriffe und seinen methodischen Ansatz. Im zweiten Teil stellt er die Ergebnisse dar, die ihm sein auf Vollständigkeit bedachtes (S. 12) Durchforschen einschlägiger Fallberichte in der deutschsprachigen tiefenpsychologisch-psychotherapeutischen Nachkriegsliteratur eingebracht hat. Zum Schluss spricht er selbst von einer «ziemlich dürftigen Ausbeute an Erkenntnis» (S. 269/270) und formuliert das Gesamtresultat «vorsichtig etwa so (...): Aufgrund von Indizien aus der psycho-therapeutischen Praxis verschiedener Tiefenpsychologen besteht eine erhebliche Wahrscheinlichkeit für die Annahme, in einzelnen Neurosefällen spiele Glaubenslosigkeit tatsächlich eine wesentliche Krankheits-ätiologische Rolle. Kurz und grob gesagt heisst das positiv: *Das Phänomen GL→N gibt es,* und negativ: Das *Phänomen GL→N lässt sich kaum eindeutig verifizieren und ist nicht häufig*» (S. 270). Die Ehrlichkeit im Urteil finde ich sympathisch, doch neigt der Verfasser stark dazu, die Mängel seines Ergebnisses auf die strukturellen Probleme seines Untersuchungsmaterials zurückzuschieben und kaum auf Ziel und Methode der Arbeit selbst. Dazu nun einige Bemerkungen.

Zunächst suche ich vergeblich danach, dass Lüssi sein *erkenntnisleitendes Interesse* durchsichtig macht. Weil eine systematische tiefenpsychologische Untersuchung zum Thema fehlt, fühlt er sich als Theologe und Tiefenpsychologe «in gewissem Sinne zu sogenannter Pionierarbeit herausgefordert» (S. 7). Aber das kann doch nicht der einzige Grund sein! Ich möchte doch gerne explizit wissen, wie der Verfasser denn steht zur Funktion und zur Bedeutung der christlichen Religion in unserer Zeit und in unserer Gesellschaft. Ist er beunruhigt über «die Abkehr von der traditionellen Religion, das Bedürfnis nach psychotherapeutischer Hilfe, die Suche nach Irrationalem», die er als für unsere Zeit und Gesellschaft typische Phänomene herausstellt (S. 7)? Sieht er vielleicht heute grössere Chancen als früher (wenn ja, wo und wie?), dass die Religion als prophylaktischer und heilsamer Faktor sich erweist angesichts des defizitären Sinn-Angebotes in unserer Gesellschaft? Zumal seine Untersuchung, wenn wir es nicht schon wissen, noch einmal einige Indizien dafür beibringt, welch dynamisch wirksamer Faktor die symbolische Sinnwelt der christlichen Religion darstellt, wenn vielleicht auch nicht für *den* Menschen, so doch für *bestimmte* Menschen (vgl. S. 7).

Ich vermute, dass Lüssis Interessen in diese Richtung gehen und verstehe seine eigentümliche Distanz dazu nicht. Dass in diesem Arbeitsbereich das «Ideal der Objektivität» und «strikter Unparteilichkeit» (S. 7) sinnvoll, ja dass es überhaupt möglich ist, bezweifle ich entschieden. Ein engagierter, auch persönlich motivierter und darin transparenter Zugriff erscheint mir der Sache allemal angemessener. Freilich, wenn man, wie Lüssi, Wert darauf legt, «weder im religiösen noch im tiefenpsychologischen Bereich einer Glaubensrichtung» anzugehören (S. 7), muss man schon an die Objektivität glauben. Denn ein Standpunkt ist notwendig, gibt es doch in beiden Bereichen ausschliesslich Richtungen und Schulen, aber nicht die Religion oder die Tiefenpsychologie «an sich». Ich bin schon neugierig geworden, ob Lüssi selbst als Psychotherapeut oder Pastoralpsychologe tätig ist.

Das hauptsächliche *Material* der Untersuchung sind Fallberichte bzw. Fragmente derselben, die der Verfasser mit grossem bibliographischem Aufwand (vgl. S. 12) aus einem riesigen Arsenal von Büchern und Zeitschriften herausgefiltert hat. Es handelt sich

also um eine empirische Untersuchung, allerdings im Sinne mehrfach gebrochener Empirie. Zu ihrer Erforschung sind bibliographische Fertigkeit fast ebenso wichtig wie psychotherapeutische. Warum eigentlich nicht? Doch «am Ideal der Objektivität orientiert» (s. o.) ist es schon schmerzlich (was auch Lüssi des öfteren beklagt), etwa die hingeworfenen Bemerkungen eines «Daseinsanalytikers» der 50er Jahre über die nur religiös zu verstehende Existenzverfehlung eines bestimmten Patienten als psychotherapeutischen Fallbericht «strikt unparteilich» (s. o.) untersuchen zu müssen.

Der Verfasser hat sein Material offensichtlich nach bestimmten religiösen Stichworten ausgewählt. So kommt es, dass er überwiegend Fallbeispiele aus den 50er und frühen 60er Jahren zugrunde legt. Die damals tonangebenden psychotherapeutisch-psychiatrischen Richtungen wurden zumeist angeführt von bewusst christlichen oder zumindest religiös aufgeschlossenen Therapeuten Jungscher oder «anthropologischer» bzw. «personalistischer» Provenienz (vgl. S. 12f.) mit existenzphilosophischer Tönung (vgl. S. 217ff.). Lüssi sammelt sie übrigens alle im grossen, zu grossen Schoss der Mutter Tiefenpsychologie. Und natürlich sind sie von jeder neueren Entwicklung unberührt, zumal im Bereich der psychoanalytischen Tiefenpsychologie: Sozial- und Ich-Psychologie, Narzissmus- und Symboltheorie usw.

Indem er so weitgehend auf die 50er Jahre beschränkt ist, bietet Lüssi zwar einen interessanten und nicht unkritischen Einblick in jene Epoche der Psychotherapie. Doch wird dabei auch das Grundproblem einer Untersuchung deutlich, die psycho-therapeutische Fallberichte zugrunde legt, nämlich der *interpretatorische Bezugsrahmen* der herangezogenen Therapeuten. In den 50er Jahren haben eben besonders viele Psychotherapeuten in Übereinstimmung mit dem Zeitgeist den epochalen Niedergang von Glaube und Religion zugunsten von Massenideologien beschworen. Solche kollektive, abendländische «Glaubenslosigkeit» sahen sie als eminent krankmachenden Faktor für das Individuum, und entsprechend interpretierten sie die Leiden ihrer Patienten.

Doch seit Beginn des Jahrhunderts – vielleicht in den 50er Jahren seltener als in den 20er oder 60er Jahren – gehen viele Psychotherapeuten, besonders die «anständigen» Analytiker der Freudschen Richtung, mit dem religiösen Material ihrer Klienten nur wie mit Fehlleistungen um. Sie haben einen anderen Bezugsrahmen. Wäre das nicht ein hochinteressanter Gegenstand für eine empirische Untersuchung?

Allerdings nicht, wie bei Lüssi, mit dem Ziel einer gewissermassen statistischen Massenbasis – das wäre ein Versuch am untauglichen Objekt. Statt dessen müsste eine mehrdimensionale Analyse und Interpretation einiger ausführlicher Fallberichte zugrunde gelegt werden. Von daher gesehen erscheint mir Lüssis treuherzig-bewegte Klage über das «Malaise tiefenpsychologischer Diagnostik» allgemein und speziell über die mässige empirische Basis seiner Untersuchung wohl verständlich, nämlich dass «einer so grossen Zahl von allgemeinen Behauptungen eine so geringe Anzahl bestätigender Fälle gegenübersteht» (S. 271). Allein, hat er sich den Blick nicht selbst verengt?

Die Qualität und Validität tiefenpsychologisch orientierter psychotherapeutischer Arbeit ist zuletzt kein Problem einer statistischen Massenbasis. Sie lässt sich nur begreifen mit Hilfe eines auch theoretisch zu explizierenden Modells klinischer Evidenz. Zur Erklärung der logischen und psychologischen Hintergründe solcher Evidenzerfahrungen gehört eine psychodynamische Theorie der menschlichen Entwicklung und ihrer phasentypischen Konflikte.

So gesehen legt Lüssi keine tiefenpsychologische Studie vor, sondern eine (meinetwegen) empirisch-psychologische (vgl. S. 65ff.). Der Untertitel ist denn auch vorsichtig.

Genauer handelt es sich um eine Untersuchung, die sich der Methoden der älteren Religionspsychologie bedient, vor allem der Protokollanalyse. Nur dass es sich nicht um die Protokolle der Probanden selbst handelt, sondern um die aus dem Kontext der jeweiligen Veröffentlichungen herausgenommenen Protokolle ihrer Psychotherapeuten.

Kennzeichnend für den Arbeitsstil der älteren Religionspsychologie ist auch die grossangelegte begriffliche und methodische Klärung im ersten Teil der Untersuchung. Irgendwie muss man ja den Gegenstand eingrenzen und «in den Griff» kriegen. Ich muss gestehen, dass mir, trotz einiger Querverweise Lüssis, der Nutzen dieser eingehenden definitorischen Arbeit für das Verständnis der psychotherapeutischen Fallbeispiele kaum eingeleuchtet hat. Ich habe eher den Eindruck, dass manche interessanten Beobachtungen und originellen Einfälle Lüssis trotz dieses be- und verstrickenden Korsetts sich durchgesetzt haben. In manchem erhellend fand ich die Unterscheidungen zwischen neurotisch bedingter Glaubenslosigkeit (N→GL, also der Gegenpol zum Untersuchungsgegenstand GL→N), neurotisierendem Glauben und neurotischem Glauben (S. 114ff.). Oder den Hinweis auf so etwas wie ein «atheistisches Über-Ich» (I. Lepp, S. 192), die vielleicht wirklich pathogene Möglichkeit, dass die traditionelle religiöse Ausdrucksform inner- und interpsychischer Konflikte vollkommen tabuisiert ist und diese sich darum andere Auswege suchen müssen. Steckt hinter manchen formalistischen Einteilungszwängen und etlichen Begriffsklaubereien (z.B. S. 227, inhaltlich geht es um religiös ausgedrückte zwanghafte Skrupulosität!) ein wissenschaftliches Über-Ich, das sich freies Erzählen und Verstehen nicht gestatten mag?

Insgesamt, so meine ich, krankt diese religionspsychologische Studie daran, dass sie einen religiösen Sonderbereich konstituiert. Sie kommt von ihrer Anlage her nicht darum herum, einen «Bereich» religiöser Symptomatik zu isolieren und begrifflich abzustekken. Da ist dann wieder die Rede von Glaubensfunktionen (S. 24ff.) und Glaubensobjekten, primären und sekundären (S. 31ff.). So bleibt es immer die gleiche (Begriffs-)Henne, der die verschiedenen (Phänomen-)Eier unterlegt werden.

Was fehlt, ist ein *dynamischer Religionsbegriff*, der der Funktionalität und Mehrdimensionalität der Religion Rechnung trägt. Ich spreche nicht von einem Religionsbegriff, der auch soziologische oder gar theologische Implikate bewusst einschliesst; eine solche Untersuchung muss sich naturgemäss beschränken. Doch von einer religionspsychologischen Untersuchung mit tiefenpsychologischem Anspruch kann man billigerweise verlangen, dass sie eine psychodynamische Theorie der Religion zugrunde legt. Es genügt nicht, die betreffenden Ansätze bei Freud und Jung darzustellen und zu kritisieren (S. 148ff., 161ff.). Betreffend Freud meint Lüssi, bereits «diese banale Tatsache, dass eben der Glaube allgemein, auch seitens der Nichtgläubigen, keineswegs als ein Leiden gilt», lasse uns Freuds These vom neurotischen Charakter der Religion als unsinnig erscheinen (S. 171).

Freuds differenziertere These, die soziale bzw. Menschheitsneurose Religion bewahre viele einzelne vor der Ausbildung einer individuellen Neurose, lässt sich nun allerdings seit Alfred Lorenzers Unterscheidung von Symbol und Klischee bzw. von öffentlichen und privatisierten Symbolen wesentlich besser erfassen. Von Lorenzer her legt sich die Vermutung nahe, die öffentliche Sprach- und Symbolarmut in der Dimension religiöser Erfahrung zwinge den einzelnen vermehrt dazu, sich in der Privatwelt einer Neurose auszudrücken, oder in der halböffentlichen Welt religiöser und psychotherapeutischer Subkulturen (Jugendsekten, Psycho-Boom).

Leider nimmt Lüssi von all dem keine Notiz. So kommt es bisweilen zu schiefen Beweisführungen. Wenn sich bei Ordensmännern unbewusste Gegentendenzen gegen das Beten oder das Brevierlesen als «Nein, Nein» äussern (S. 198f.), so ist es nicht nur ein fragwürdiges (S. 199), sondern m. E. ein falsches Vorgehen, bei diesen «bewusst christlich eingestellten Menschen unbewusste Aggressivität als partielle Glaubenslosigkeit anzusehen» (ebd.). Auch Lüssi meint, es sei ihr Glaube selbst, der ihnen Äusserungen solcher unchristlicher Gefühle verbot (S. 200). Doch was nötigt ihn dann dazu, «das (christliche Moral-)Urteil: Aggressivität=affektive Glaubenslosigkeit, gelten (sc. zu) lassen» und die Folgen, das «Nein, Nein» der Ordensmänner oder das psychogene Stottern eines Priesters, als «bedingt durch verdrängte partielle Glaubenslosigkeit» zu diagnostizieren (ebd.)?

Nur eine blutarme Religiosität und eine abstrakte Religionstheorie können die Aggression so vom Glauben ausschliessen. Es sind doch am ehesten Bedingungen aus ihrer christlichen Sozialisation, die bei den Ordensmännern und bei dem Priester zu einer solchen Aggressivität bzw. deren Tabuisierung und pathogener Verdrängung ins Unbewusste geführt haben. Ich meine, diese Beispiele stellen den Sinn solcher Begriffsbildungen wie «affektive Glaubenslosigkeit» stark in Zweifel.

Auf das beklagenswerte Fehlen einer dynamischen (Religions-)Psychologie weist auch ein letztes Beispiel hin. Mit dem bekannten Psychotherapeuten W. Bitter interpretiert Lüssi die manifeste Platzangst eines jungen Theologen als eine genuin religiöse oder geistige Angst vor der Unendlichkeit des Raumes, wie die Kantsche Antinomie sie der Endlichkeit gegenüberstellt (S. 138). Einer solchen Interpretation muss jede spezifische Erklärungskraft fehlen. *Diese* Angst kann doch lediglich in dem Sinne krankmachend sein wie andere Grundbedingungen des menschlichen In-der-Welt-Seins auch. Bei Krankheitsursachen aber, die streng genommen für alle Menschen gelten, wird der Krankheitsbegriff unsinnig. Es ist übrigens genau dieses Argument, das Lüssi selbst, wie oben erwähnt, gegen den Sinn der Freudschen Wendung von der Religion als «Menschheitsneurose» ins Feld führt (S. 171f.). Nein, die Agoraphobie unseres Theologen muss spezifischere Gründe haben. Warum sollen sie nicht heraus- und durchgearbeitet werden können ohne die Angst, dann falle die religiöse Dimension flach?

Gerne gebe ich den abschliessenden Aufruf Lüssis weiter (S. 271), analytisch vorgehende Psychotherapeuten mögen sich animiert fühlen, das hier vorliegende Problem zu beachten und weiter zu bearbeiten.

Eckart Nase, Kiel

Aldo Moda, *Hans Urs von Balthasar.* Un'esposizione critica del suo pensiero. Ecumenica editrice, Bari 1976, 577 S.

Es handelt sich bei diesem umfangreichen Werk um eine Neuenburger Dissertation, betreut von Jean-Louis Leuba. Moda will nicht nur das Werk Balthasars nachzeichnen und kritisch besprechen, in erster Linie will er dieses Denken im italienischen Sprachbereich bekannter machen, als dies durch die zum Teil vorliegenden Übersetzungen schon geschehen ist. Darum denn auch die umfangreichen Referate und Zitate.

Das Werk ist zweigeteilt: Der erste Teil geht chronologisch vor und thematisiert so in erster Linie das Werden eines theologischen Gedankengebäudes; der zweite, systematisch und zugleich kritisch, eine Gesamtdarstellung intendierend. Dass sich auf diese Weise Parallelen und Dubletten ergeben, versteht sich, ebenso der beträchtliche Umfang des Buches. Im Interesse des Lesers hätten sich einige Kürzungen und ein besseres Abstimmen der beiden Teile aufeinander empfohlen.

Balthasar macht es seinen Bearbeitern nicht leicht. Es ist weniger der Umfang seines Werkes, als vielmehr das Sprengen der klassischen Loci wie auch die Weite seiner Ansätze, die auch Moda zu immer neuen Ansatzpunkten und Kehren zwingen. Zu Recht spricht er schon in der Einleitung «di un pensiero che si muova a spirale» (9), deutlich arbeitet er dieses Denken auch im Kapitel: «La ricerca di un principio architettonico» heraus. Immer wieder stellt er die Christologie als dieses Denken zentrierende Kraft in den Mittelpunkt, allerdings in der für Balthasar typischen Ausfächerung in Ästhetik, Dramatik und Logik und gipfelnd in einer die Herrlichkeit des Sohnes aufnehmenden Ekklesiologie.

Moda verweist auf die vielfältigen Einflüsse, auf die Impulse, die dieses Denken von Adrienne von Speyr und Karl Barth – um nur diese zwei zu nennen – erhalten hat. Expliziter hätte er ausführen können, was implizit deutlich wird: Die ungemeine Integrationsfähigkeit und zugleich die Eigenständigkeit dieser Theologie bis hin zur Cordula-Auseinandersetzung mit Rahner. Hier hätte sich ein Kapitel zur Wirkungsgeschichte gut anschliessen lassen, bis hin zur Frage, weshalb das Denken Rahners dasjenige Balthasars doch etwas in den Hintergrund geschoben hat. Doch ist die Arbeit schon so befrachtet genug und eher zähflüssig. Dankbar ist man für die ausführliche Bibliographie. Sogar dem fremdsprachigen Leser fallen recht viele Druckfehler ins Auge, sie schmälern aber nicht den Gesamteindruck einer sorgfältigen und minuziösen Arbeit, die im italienischen Sprachbereich sicher zum Standardwerk über Balthasar werden wird.

Johannes Flury, Jenaz

Karl Hammer, Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt, Kösel-Verlag, München 1978, 349 S., DM 55.–.

Der Autor vermittelt einen grossangelegten Überblick über die Sendungsideen und -kräfte des 19. Jahrhunderts – wie Nationalismus, Imperialismus, Kolonialismus, Philanthropie und Antisklavereibewegung – in ihrem Zusammenspiel mit den katholischen wie protestantischen Missionsbestrebungen rund um den Erdball. Seine imponierende Gesamtschau wendet sich, wo sachlich gerechtfertigt, wiederholt bis zum Beginn der Neuzeit zurück, um im Schlussteil sich vor allem auf die zum Ersten Weltkrieg hindrängenden Grossmachtsrivalitäten seit 1870 zu konzentrieren. Dabei werden die Zielsetzungen der christlichen Missionierung in den deutschen Kolonien Südwestafrika, Kamerun und Ostafrika (S. 241–277) unverhältnismässig ausführlicher gewürdigt als jene im britischen und französischen Kolonialreich und sogar der Burenkrieg grossenteils vor allem in seinen Rückwirkungen auf die Stellungnahme deutscher Kirchenführer analysiert. Auch der Ausblick auf den Ersten Weltkrieg steht weitgehend im Blickfeld jener Germanozentrik.

Man würde dem Verfasser Unrecht tun, wollte man solche Disproportionen als einen «Mangel» seines Buches bewerten. Er hat sich keineswegs zum Ziele gesetzt, das Thema «Weltmission und Kolonialismus» zu umfassender und abschliessender Darstellung zu bringen. Vielmehr kam es ihm darauf an, bisher zuwenig beachtete Probleme dem Bewusstsein besser zu erschliessen und damit der wissenschaftlichen Forschung wegweisende neue Anregungen zu vermitteln. Und das ist ihm in verdankenswerter Weise gelungen. Bei solcher Zielsetzung tat er gut daran, sich vorab auf jenes Quellenmaterial abzustützen, das ihm besonders vertraut war und ohne allzu zeitraubende Detailstudien aufgefunden werden konnte. Dank dieser Beschränkung ist ein leicht lesbares Buch entstanden, voller Lebensnähe und Lebensklugheit, in dem sich echtes historisches

Denken und vorbildliche wissenschaftliche Methodik spiegeln und zugleich eine Fülle wenig bekannter und doch hochwichtiger Quellenbelege die Kenntnisse der Leser aufs wertvollste bereichern – sei es in Form besonders prägnanter Meinungsäusserungen einstiger Zeitgenossen, sei es durch Herausarbeiten überraschender Details im Zusammenwirken ideeller und materieller Lebenswerte. *Adolf Gasser,* Basel

Theologische Fakultät der Universität Basel
Vorlesungen im Wintersemester 1980/81

Altes Testament

Einleitung in das Alte Testament	Mi. 08–10 Do. 10–11	K. Seybold
Erklärung der Psalmen	Mo. 10–12 Fr. 11–12	E. Jenni
Israel nach dem Exil (Haggai – Sacharja – Esra – Nehemia)	Mo. 14–16	H. J. Stoebe
Proseminar: Die Bücher Jona und Ruth	Di. 17–19	E. Jenni
Seminar: Frühe Bekenntnisformeln im Alten Testament	Di. 17–19	K. Seybold
Übung (zur Vorlesung): Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk	Do. 11–12	K. Seybold
Kolloquium: Die neueste Pentateuchkritik	2stdg.	K. Seybold
Einführung in das Syrische	Fr. 10–11	E. Jenni
Akkadische Lektüre	1stdg.	E. Jenni
Ugaritische Lektüre	1stdg.	E. Jenni
Einführung in die hebräische Sprache I	3stdg.	M. Wagner
Repetitorium der hebräischen Grammatik	1stdg.	M. Wagner
Kursorische Lektüre alttestamentlicher Texte	1stdg.	M. Wagner
Althebräische Inschriften	1stdg.	M. Wagner

Neues Testament

Geschichte des Urchristentums	Di. 10–12	B. Reicke
Theologie des Neuen Testaments	Mi. 10–12	B. Reicke
Markus-Evangelium	Mi. 16–18 Do. 15–16	M. Barth
Die Auferstehung Jesu. Auslegung der betref-	Di. 15–17	H. Baltensweiler