

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **9 (1953)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen.

Aarni Voipio, *Sleeping Preachers*. A Study in Ecstatic Religiosity (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Bd. 75, 1), Helsinki, 1951, 86 S.

Seit mehr als 30 Jahren beschäftigt sich dieser finnische Theologe mit dem hochinteressanten finnischen Schlafpredigertum, einem Predigen in ekstatischem Schlafzustand, das ganz überwiegend von Frauen ausgeübt wird. Ueber seine ersten Veröffentlichungen in finnischer Sprache berichtete er 1927 in der «Christlichen Welt», und auf seine Arbeiten verwies in einem Aufsatz über ekstatisches Prophetentum in der «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 1935, S. 31 ff. der finnische Alttestamentler F. Puukko. In dieser neuesten Arbeit legt Voipio nun seine Ergebnisse ergänzt und erneut durchdacht in konzentrierter Form vor. Erst zeichnet er Leben und Wirksamkeit der bekanntesten Schlafpredigerinnen, die er zum Teil noch persönlich kannte, und stellt dann die ganze Erscheinung als Teilgebiet der allgemeinen ekstatischen Phänomene in den weiten Rahmen der heutigen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Forschung, um sie schließlich auch einer — durchaus gerechten und verständnisvollen — theologischen Würdigung zu unterziehen.

Basel.

Walter Baumgartner.

Alfred Bertholet, *Wörterbuch der Religionen*, in Verbindung mit Hans Freiherr von Campenhausen verfaßt (Kröners Taschenausgabe, Bd. 125), Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1952, VI u. 532 S., DM 15.—.

Schon 1941 abgeschlossen, dann als Manuskript beim Verlag im Krieg vernichtet, später vom Verfasser rekonstruiert und nun, ein Jahr nach seinem Tode, erschienen, ist dies Buch ein vorzügliches Hilfsmittel, sich über Namen und Begriffe aus dem ganzen Bereich der Religionsgeschichte einschließlich der Bibel und der Kirchengeschichte sowie der Ethnologie und Volkskunde rasch und zuverlässig zu orientieren. Wünsche für eine Neuauflage: Verweise für Namen, die nur unter einem anderen Stichwort erwähnt sind, wie z. B. «S. Freud, s. unter Psychoanalyse»; vermehrte Aufnahme biographischer Artikel für namhafte Religionshistoriker (Bertholet, Hauer, Heiler, Otto, van der Leeuw) und gleichmäßigere Ausstattung der Artikel mit Literaturangaben.

Basel.

Walter Baumgartner.

Yale Judaica Series Vol. I—VI.

Im Jahre 1944 wurde an der Yale-Universität in New Haven (Connecticut, USA.) die Forschungsgemeinschaft «Judaica Research at Yale University on the Rabbinowitz Foundation» begründet. Unter der Leitung von Prof. Julian Obermann wird laufend die Yale Judaica Series herausgegeben. Die Herausgeber haben sich das Ziel gesteckt, *Uebersetzungen* von antiken und mittelalterlichen jüdischen Klassikern zu veranstalten, gleichgültig ob diese Texte hebräisch, aramäisch, griechisch, aethiopisch oder arabisch

abgefaßt sind. Doch soll der Kreis der zu edierenden Werke auch kritische Monographien und kritische Textausgaben umfassen.

Von diesem weit geplanten Werke liegen dem Rezensenten vorläufig sechs Bände vor:

1. *Saadja Gaon*, The Book of Beliefs and Opinions. Translated from the Arabic and the Hebrew by *Samuel Rosenblatt*. Second Printing (1951). XXXII und 499 S. \$ 5.—. Der stattliche, hervorragend ausgestattete Band enthält die Uebersetzung des großen klassischen Werkes von Saadja, des Kitab al-'Amanat wal-'itikadat. Saadja hatte in diesem Werke zum ersten Male den Versuch unternommen, die jüdische Religion und Lehre als rationales System darzustellen — ein Versuch, der von jüdischen Gelehrten bis in die neueste Zeit hinein immer wieder unternommen wurde. Den Philosophen wird dieses Werk als Zeugnis frühester jüdischer — mutazilistisch geprägter — Philosophie interessieren, der christliche Theologe wird es gerne zur Hand nehmen, um sich über eine frühmittelalterliche jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum zu orientieren. Der Text, der hier geboten wird, ist eine gut lesbare Uebersetzung, wobei in Klammern ergänzende Worte beigefügt sind, die das Verständnis des nicht leichten Textes fördern helfen. Einleitungen, Fußnoten und ausführliche Register erleichtern das Studium. Die hier vorliegende Ausgabe ist die erste ungekürzte Uebersetzung von Saadjas Hauptwerk in eine moderne Sprache; insbesondere sei darauf verwiesen, daß der berühmte Traktat 7 über die Auferstehung der Toten auch noch in einer zweiten, bis jetzt kaum bekannten Fassung geboten wird.

2. Wie groß das Unternehmen der Y. J. S. geplant ist, zeigt sich darin, daß die *Mischne Thora*, das große rechtssystematische Werk des *Maimonides*, übersetzt wird. Von dieser Uebersetzung liegen vier Bände vor:

a) The Code of Maimonides. Book Thirteen. The Book of Civil Laws. Translated from the Hebrew by *Jacob J. Rabbinowitz* (1949). XXIV und 345 S. \$ 5.—.

b) The Code of Maimonides. Book Fourteen. The Book of Judges. Translated from the Hebrew by *A. M. Hershman* (1949). XXV und 335 S. \$ 5.—.

c) The Code of Maimonides. Book Nine. The Book of Offerings. Translated from the Hebrew by *Herbert Danby* (1950). XXI und 236 S. \$ 3.50.

d) The Code of Maimonides. Book Twelve. The Book of Acquisition. Translated from the Hebrew by *Isaak Klein* (1951). XV und 355 S. \$ 5.—.

Auch bei diesen Bänden ist die hervorragende Ausstattung zu rühmen. Der Uebersetzung ist jeweils eine Einleitung vorangestellt, in der kurz die Materie des Bandes behandelt ist. Ausführliche erläuternde Anmerkungen, Register und Glossare schließen die Bände ab. Es ist geplant, in dieser Weise die ganze *Mischne Thora* des *Maimonides* in Uebersetzung zu edieren, so daß das ganze Werk schließlich in 14 Bänden vorliegen wird. Leider ist der Rezensent nicht in der Lage, die hier gebotenen Uebersetzungen mit dem Grundtext zu vergleichen — ein Mangel, der ihm selber sehr schmerz-

lich bewußt ist. Aber es ist nun leider so, daß es — zumal für jüngere Forscher — fast unmöglich ist, sich eine Handbibliothek zusammenzustellen, welche die entscheidenden jüdischen Texte enthält. Allzu vieles ist hier zerstört worden oder verschwunden, das dringend benötigt würde. Man kann hier nur wünschen, daß es bald möglich sein wird, solche Texte in zuverlässigen und billigen Handausgaben zu erhalten; daß jemand sich der zwar entsagungsvollen, aber höchst verdienstlichen Aufgabe unterzieht, solche Texte herauszugeben, und damit der jüngeren Generation das so dringend benötigte Handwerkszeug wieder zur Verfügung stellt. Gerade die hier angefangene Y. J. S. kann sich da große Verdienste erwerben, wenn sie sich nicht nur damit begnügt, Uebersetzungen zu veranstalten, sondern bald auch kritische Textausgaben hinausgehen zu lassen.

3. Falasha Anthology. Translated from Ethiopic Sources with an Introduction by *Wolf Leslau* (1951). XLIII und 222 S. \$ 4.— Dieser Band macht uns bekannt mit einem der merkwürdigsten Teile des Judentums, mit den Falaschas in Abessinien. Der Verfasser unternahm 1947 eine Forschungsreise zu diesem Volk, über das er in der illustrierten Einleitung einen interessanten Bericht gibt. Wir lernen hier ein Judentum kennen, das von der ganzen Entwicklung unberührt blieb, die zur Mischna und zum Talmud führte; es sind Juden, die noch heute Priester kennen, die opfern, die das Passahlamm essen usw. Aber auch ein Judentum, das in mancherlei Beziehung vom Christentum beeinflusst ist: die Falaschas kennen Mönche! — Der Band enthält in seinem Hauptteil eine Auswahl von Falascha-Schriften in Uebersetzung: ein Buch über Sabbatgebote; über «Abba Elijah»; ein «Buch der Engel»; ein «Buch Baruch»; eine «Apokalypse des Gorgorios»; ein «Testament Abrahams»; eine Erzählung «Der Tod des Mose»; dann eine Sammlung von Gebeten. Auch diesem Bande sind umfangreiche Anmerkungen, bibliographische Angaben, ein Glossar und Register beigegeben.

Man wird dem ganzen Unternehmen der Yale Judaica Series nach dem guten Anfang einen ebenso guten Fortgang wünschen und das bis dahin Gebotene mit Gewinn und Dank entgegennehmen.

Bern.

Hans Bietenhard.

Walther Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. 57 = V, 2), Akademie-Verlag, Berlin 1952, XXVIII + 672 S.

Trotz der uferlosen Literatur über ihn ist die geistige Gestalt von Clemens Alexandrinus immer noch ein Rätsel. Philologisch ist seine Erforschung durch Stählin's meisterhafte Edition, auch durch Uebersetzungen und viele Spezialuntersuchungen einigermaßen leicht gemacht; aber die innere Einheit seiner Persönlichkeit und seines Wollens zu bestimmen ist offenbar nicht leicht; die weit auseinandergelassenen Urteile beweisen das. Vorherrschend ist wohl immer noch die Neigung, in Klemens einen «Liberalen» zu sehen, einen liebenswürdigen Idealisten, der das Christentum platonisch interpretiert und intellektualisiert habe, dessen innere Aufgeschlossenheit für die Schönheit und die Aufgaben der Welt durch eine weitgehende Preisgabe der christlichen Substanz erkaufte worden sei. Ich bin

mit dem Verfasser des vorliegenden Buches völlig einig, daß diese Betrachtung nicht ausreicht und daß Klemens in einer tieferen Weise als Christ genommen werden muß. Aber in der Art, wie er dies begründet und das Christentum bei Klemens versteht, kann ich ihm nicht folgen. Ich möchte dies gleich zu Anfang offen aussprechen, weil der Gegensatz, um den es sich dabei handelt, tiefer liegt und nicht einfach mit einem nachprüfbaren «Richtig» oder «Falsch» entschieden werden kann. Das neue Werk des gelehrten Verfassers stellt für ihn selbst ein wichtiges Glied in dem großen Arbeitsplan dar, den er sich seit langem gesetzt und nun schon zum größten Teil vollendet hat. Das Klemensbuch schließt die Lücke zwischen seinen früheren, entsprechend angelegten Büchern über Philo und Origenes. Von dieser alexandrinischen «Trilogie» aus wird die Linie der Frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchung künftig zu Gregor von Nyssa weitergeführt werden, und damit soll der Grund zur Geschichte eines bestimmten mystischen Lebens- und Vollkommenheitsideals gelegt sein, die das ganze Mittelalter durchzieht und, nicht nur im Quietismus, tief in die neuere Zeit hineinwirkt. Gerade weil ich im folgenden gegen diese Einordnung unseres Kirchenvaters und gegen die ganze hier geübte Methode vorzüglich Bedenken anmelden möchte, will ich keinesfalls darüber einen Zweifel lassen, daß es sich in dem Werk um eine Leistung handelt, in der ein ungewöhnliches Maß solider Forschungsarbeit steckt. Seine Fragestellung kommt doch wohl einem weit verbreiteten Bedürfnis entgegen, und besonders bei den katholischen Erforschern des geistlichen Lebens wird das neue Buch freudige Zustimmung finden.

Indem der Verfasser das «Vollkommenheitsideal» des Klemens zur Darstellung bringt, stößt er zweifellos in das Zentrum von dessen Theologie, die um die wahre christliche Lebenshaltung und das Problem der christlichen Persönlichkeit in der Welt des Geistigen kreist. Das Buch kann darum mit Recht als eine Art «Bestandesaufnahme» (S. 34) der bisherigen Klemensforschung angesehen werden. Es gibt kaum eine einschlägige Frage, die nicht erörtert würde, und die umfangreichen Anmerkungen, die laufend den Text begleiten, setzen sich mit der weitverzweigten und vielsprachigen Literatur meist recht ausführlich auseinander. Es ist infolgedessen zu bedauern, daß außer dem umfassenden Stellenregister nicht auch ein Sach- und ein Autorenregister beigegeben ist. Bei der großen Breite der — an und für sich gut lesbaren — Darstellung, die Wiederholungen nicht ganz vermeiden kann, hätte dies die Brauchbarkeit wesentlich erhöht. Doch müssen wir vor allem für das Gebotene dankbar sein.

Das Buch enthält eine kritisch-methodologische «Einleitung» über die bisherige Klemens-Forschung und zum «Abschluß» eine Einordnung der klementinischen Vollkommenheitslehre in den geschichtlichen Zusammenhang. Der Stoff selbst wird in fünf Kapitel gegliedert. Sie behandeln 1. die Sünde und ihre Bekämpfung, 2. den Kampf gegen die $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ und die Stellung zur Welt, 3. den Aufstieg zur Vollkommenheit, 4. die Gnosis und 5. unter dem wenig treffenden Titel «Das tätige Leben» die (z. T. schon früher behandelte) Tugendlehre und «das Porträt des Gnostikers» (dies allein gut hundert Seiten stark!). Doch wird, wie gesagt, in diesem Rahmen tat-

sächlich die ganze Theologie des Klemens mehr oder weniger ausführlich mit abgehandelt. So beginnt beispielsweise das erste Kapitel über die Sünde zunächst mit einem umfangreichen Abschnitt über das Gottesbild, dann den Logos, dann die Anthropologie, dann über die Willensfreiheit und den Synergismus und geht erst von hier aus auf Wesen, Ursprünge und Wirkungen der Sünde ein, um mit einer Erörterung über die Taufe und die Kirche fortzufahren und mit Abschnitten über das Gewissen, die Buße und den fortdauernden Kampf zu schließen.

Schon dieses Beispiel aus der Disposition erscheint mir charakteristisch: das Buch ist nicht eigentlich historisch angelegt. Das heißt, es schildert die Gedankenwelt des Klemens nicht so, wie sie sich für diesen selbst erschloß und darstellte, sondern ordnet sie in ein weitläufiges und unbestimmtes Schema ein, das Klemens in dieser Form nicht kennt. Was auf diese Weise gewonnen wird, ist ein ausführliches Repertorium aller ihm wesentlichen Gedanken, und was im einzelnen etwa über Glaube und Gnosis, Evangelium und Gesetz u. dgl. ausgeführt wird, ist z. T. vorzüglich. Auch die öfter gebotenen terminologischen Erörterungen sind zweifellos nützlich. Aber Klemens selbst begegnen wir auf diese Weise nicht. Man sollte meinen — und ich bin mir nicht sicher, ob der Verfasser nicht in der Tat etwas Derartiges meint —, Klemens wäre seinem Wesen nach ein Theoretiker des Aufstiegs und der religiösen Seelenpflege gewesen im Stile der frühbyzantinischen Mönchsschriftsteller, auf die die Linien immer wieder hinausgeführt werden. Ebensovienig begegnen wir seinen Gegnern und den konkreten, drängenden Problemen und Aufgaben, die ihm seine Zeit und Welt stellten. Natürlich weiß der Verfasser sehr wohl, daß weite Partien des Klementinischen Werkes in Auseinandersetzung mit gnostischen Häretikern und zeitgenössischen philosophischen Meinungen entstanden sind, und er merkt dies auch des öfteren an. Aber diese geschichtliche Beziehung erscheint wie etwas Peripheres, das sich grundsätzlich abstreifen läßt. Daß Klemens seinem Wesen nach ein leidenschaftlicher Lehrer, Sucher und Apologet war, ein typischer Vertreter und Missionar der Bildungswelt und als christlicher «Akademiker» zugleich doch ein Mann ganz eigener Art, daß man ihm darum im konkreten Gespräch begegnen und ihn hier verstehen muß, wenn man ihn und sein Christentum überhaupt verstehen will — dies ist offenbar nicht die Meinung. Die Gedanken, die Klemens selbst z. B. über die Askese oder über das Martyrium aktuell-polemisch, lebendig und spannend entwickelt, erscheinen in der Wiedergabe schleppend, erbaulich und wie denaturiert. Der Verfasser betont wiederholt und sehr mit Recht, es sei nicht möglich, Klemens zu verstehen, wenn man sich nicht die Mühe machen wolle, ihm über größere Strecken weg interpretierend zu folgen; ich kann nur bedauern, daß er dieser Forderung selbst so selten entsprochen hat und, «anstatt den gewundenen klementinischen Gedanken im einzelnen nachzugehen», vielmehr eine Fülle kleingehackten Stoffes nach, wie er sagt, «systematischen Gesichtspunkten» auf- und zusammenbaut (S. 233). Dadurch wird die Lektüre — für meinen Geschmack — «mühsam und voller Nachholen», und es ist oft wirklich «seltsam, alles, was sich bezog, so lose im Raume flattern zu sehen.»

Die Neigung, das Konkrete und Besondere nicht wichtig zu nehmen, bestimmt auch das Urteil über die diskutierend wechselnde Sprach- und Denkform unseres Autors. Der Verfasser bemerkt einmal treffend, daß man für «das eigentümlich Schwankende und Oszillierende» der Klementinischen Gedankenführung «ein Organ» haben müsse, wenn man ihn verstehen wolle (S. 64, Anm. 1). Es ist bei der eigentümlich pendelnden, fremde Anschauungen immer aufnehmenden und in der Aufnahme umbildenden und überbietenden Gesprächsweise zweifellos sehr schwierig, die Meinung, die Klemens «eigentlich» vertritt, richtig zu bestimmen. Aber der einfache Begriff der «Anpassung», mit dem sich der Verfasser für gewöhnlich hilft, ist dafür bestimmt zu grob. Man darf, versichert er uns, seine philosophische, mysteriöse oder poetische Redeweise «nicht zu ernst nehmen» (S. 136). Im Grunde war Klemens doch immer ein «Christ», ein frommer, kirchlicher Mystiker, der den fremden Mantel, den er sich seinen Hörern zuliebe umgeschlagen hat, lächelnd wieder beiseite legen würde, wenn wir ihm zu Hause und im Gottesdienst begegnen könnten. Ich glaube vielmehr, daß Klemens, der als Christ die Philosophie zur Erfüllung bringen will, gerade im Gespräch ganz er selbst und mit seinem eigenen Fragen und Suchen gegenwärtig ist, so gewiß er sich auf seine Hörer einstellen, ihnen entgegenkommen, nicht alles auf einmal sagen will und kann. Nach dem einfachen Rezept des Verfassers läßt sich m. E. nicht einmal Justin interpretieren — und Klemens ist als «Philosoph» ernster zu nehmen und bedeutet darum auch als Apologet viel mehr als Justin.

Der ständige Versuch, von dem, was Klemens darlegt, auf das zurückzugehen, was er eigentlich gewesen sein soll, läßt uns aber auch methodisch alle Maßstäbe zu seiner Beurteilung entgleiten. Die bekämpfte Methode, ihn im Grunde nur als «Philosophen» verstehen zu wollen, wird damit bloß auf den Kopf gestellt, und während wichtige Aussagen, die Klemens macht, als peripherisch an den Rand geschoben werden, kann man andere, von ihm kaum berührte Dinge beliebig zur Hauptsache erklären. Ich glaube schlechterdings nicht, daß die «Sakramente» für ihn eine viel größere Rolle gespielt haben müssen, als er erkennen läßt (S. 598), oder daß das offensichtliche Zurücktreten des Imitatiogedankens (der vom Nachfolgedanken nicht sicher geschieden wird) nur «scheinbar» sei (S. 571). Dieser läßt sich im Gegensatz zu dem, was der Verfasser sagt, auch sonst in der Kirche des 2. Jahrhunderts vor dem Polykarpmartyrium kaum deutlich nachweisen, und das Martyrium selbst stammt, wie jetzt Grégoire in den *Anal. Boll.* 69 (1951) 1 ff. gezeigt hat, erst aus der Zeit um 170 n. Chr.¹ Mir scheint auch die Art, wie die in die Augen springende «Unkirchlichkeit» im praktischen Verhalten des Klemens — man mag sie deuten, wie man wolle — vom Verfasser verharmlost wird, ganz unzulässig zu sein und die eigentlichen Probleme zuzuschütten. Der Verfasser kann bei seinem Vorgehen nicht umhin, Klemens auf Schritt und Tritt «Widersprüche» nachzuweisen, «Spannungen», die auf eine mangelnde «innere Ausgeglichenheit» zurückgeführt werden müssen (vgl. besonders S. 203, 208, 218). Will man Klemens geistig

¹ Grégoire: 177, Telfer im *Journ. theol. Stud.* 1952, S. 79 ff.: 168 n. Chr.

nicht ganz gering einschätzen — und das ist unmöglich —, so heißt dies für mein Empfinden, daß eine sinnvolle Auslegung seines Denkstils und seiner Schriften nicht geglückt ist. Der Verfasser meint es aber anders. Diese Unebenheiten, erklärt er uns, betreffen nur die geistige «Oberfläche»; im Grunde sei Klemens vielmehr von größter «innerer Einheit» gewesen (S. 300), d. h. von einer geistig nicht recht faßbaren Einheit der religiösen Persönlichkeit, die gleichsam hinter seinen Gedanken in seinem Innenleben gesucht werden muß, über das er sich selbst allerdings leider nur recht unvollkommen geäußert hat. Dieses war von leidenschaftlicher Innigkeit und tief christlichem Empfinden erfüllt, mystisch gefärbt, kannte wahrscheinlich schon die «passive Beschauung», ruhte in einer «seinsmäßigen» Verbindung mit Christus und baute sich auf die Taufgnade auf.

Das sind, ganz abgesehen von der anachronistischen Formulierung, mehr als gewagte Annahmen. Statt von den reichlich vorliegenden Äußerungen des Klemens auszugehen, die ein bestimmtes Anliegen in einer bestimmten geistesgeschichtlichen Situation lebendig vertreten, wird seine im Wesentlichen nur erschlossene, in den Quellen selbst kaum faßbare «Frömmigkeit» gegen das, was er sagt, ausgespielt und er selbst ständig auf eine christliche Religiosität hin interpretiert, die gleichsam dahinter als eine eigene und eigentlichere Welt des frommen Erlebens vorausgesetzt werden soll. Ich kann mich zur Kritik dieser Methode bis zu einem gewissen Grade auf das beziehen, was schon Hans Jonas im Blick auf Origenes gegen Völker vorgebracht hat (in dieser Zeitschrift: «Die origenistische Spekulation und die Mystik», 1949/1, S. 24 ff.). Dazu kommt noch der außerordentlich unbestimmte Begriff des «Christlichen», der überall vorausgesetzt ist. Er schwimmt ständig in dem allgemeinen Nachweis einer innigen, Gott vertrauenden und betenden Seelenhaltung, die als solche, wie immer betont wird, nicht mehr «philosophisch» sei, aber darum noch keine grundsätzliche Entscheidung ermöglicht. Hier hilft auch die Erwähnung Christi als Vorbild oder Erlöser nicht weiter, wenn man es unterläßt zu fragen, was dies theologisch exakt bei Klemens bedeutet. Oder was hat es z. B. für einen Sinn, den «Synergisten» Klemens gegen den Vorwurf des Pelagianismus in Schutz zu nehmen, indem man hervorhebt, daß die Gnadenlehre in seinem Denken «eine erhebliche Rolle gespielt haben muß» (S. 121)? In der hier belegten Form, daß Gott als gütiger Schöpfer verehrt, der freie Wille als sein Geschenk angesehen und der göttliche Beistand für mehr oder weniger unentbehrlich erklärt wird, haben das bekanntlich die Pelagianer oder jedenfalls die Semipelagianer alle getan. So kommt man nicht weiter.

Der letzte Abschnitt verfolgt den Zweck, nicht nur die weite Auswirkung der Klementinischen Ideen auf die Folgezeit, sondern auch ihre feste Verwurzelung in der «Frömmigkeit und Mystik der ältesten Kirche» zu betonen. Auch dies geschieht m. E. wieder um den Preis einer scharfen theologischen oder geistesgeschichtlichen Erfassung. Ich verstehe nicht, wie man beispielsweise vom Klementinischen Gebetsenthusiasmus sagen kann, er hielte sich «völlig in der neutestamentlichen (!) Linie» — weil nämlich auch hier das Gebet als Opfer erscheinen kann (S. 549). Selbst die charakteristisch «gnostische» Forderung eines ständigen Gebets, die, wie richtig

gesagt wird, die Geschichte des «Herzensgebets» in der Kirche eröffnet, soll auch «in der alten Zeit nicht fremd» gewesen sein, weil schon Ignatios Polykarp zu unermüdlichem Beten ermahnt hat (S. 613). So hätte der Verfasser auch schon auf Paulus 1. Thess. 5, 17 verweisen können!

Doch möchte ich nicht mit lauter Ausstellungen schließen. Ein wesentlicher Gewinn, der durch das vorliegende Buch erzielt ist, liegt in dem Nachweis der ungemein engen, oft wörtlichen Übereinstimmung zwischen Klemens und Philo von Alexandrien. Das hat man bisher noch nicht so deutlich gesehen und das ist gerade heute, wo Philo wieder vermehrtes Interesse findet, sehr wichtig. Auch gewisse typologische Unterschiede zwischen den zwei Denkern werden richtig hervorgehoben. Nach vorne zieht der Verfasser die Linien regelmäßig bis zu Origenes aus. Wieweit man die Vergleiche, die er dabei anstellt, annehmen will, hängt freilich davon ab, ob man seiner Origenes-Auffassung folgen will oder nicht. M. E. hat Völker die vermeintliche «mystische» Frömmigkeit des Origenes in ihrer Tiefe ebenso überschätzt, wie er die geistige Originalität und Lebendigkeit des Klemens durchweg unterschätzt hat.

Heidelberg.

H. v. Campenhausen.

Erich Stern, Lebenskonflikte als Krankheitsursachen. Eine Einführung in die psychosomatische Medizin, Zürich, Rascher Verlag, 1952, 360 S., Fr. 21.85.

Eduard Thurneysen, Seelsorge und Psychotherapie (Theologische Existenz heute, neue Folge, hrsg. von K. G. Steck und Gg. Eichholz), München, Chr. Kaiser Verlag, 1950, 24 S., DM 1.30.

Erich Stern, einst Professor an der Universität Gießen und Vorstand des Mainzer Instituts für Psychologie, Jugendkunde und Heilpädagogik, in unsrem Lande wohl bekannt durch seine 1951 in 5. Auflage herausgekommene Jugendpsychologie und seine Darstellung und Bewertung des TAT-Testes (Delachaux & Niestlé, 1950), gibt einen sehr klaren und sachlich gehaltenen Ueberblick über jenes Gebiet, das wir heute als psychosomatische Medizin bezeichnen und dessen Auswirkungen auf die gesamte Einstellung des Mediziners zu Krankheit und kranken Menschen von grundlegender Bedeutung sein dürften, wird doch hier die Diastase von Körper und Seele, von rein naturwissenschaftlichem Denken und einer andersgearteten Psychologie durchbrochen und deren Einheit auf Grund einer neuen Art anthropologischen Erfassens der leibseelischen Existenz des Menschen als möglich und notwendig dargelegt. Es ist weithin das Verdienst amerikanischer Forscher, sich für diese Umstellung eingesetzt zu haben unter dem Eindruck der in den Vereinigten Staaten sehr ernst genommenen psychoanalytischen Erkenntnisse. Doch zeichnet sich durchaus auch in Europa eine neue Haltung des Arztes ab, insofern man von der alten rein anatomischen Auffassung der Krankheit — für R. Virchow gab es aus diesem Grunde keine mögliche Allgemeinerkrankung — zu einer physiologischen Betrachtungsweise übergegangen ist und dahin tendiert, den Organismus als Einheit zu fassen, innerhalb deren auch die psychischen Funktionen ihre sehr wichtige Rolle spielen. Die Folgen dieser Einstellung können weit führen, wird doch

der Krankheitsbegriff durch die Tatsache, daß vom psychischen Leben die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Kontaktes des Individuums mit seiner Umwelt bestimmt ist, soziologisch orientiert. Auf jeden Fall wird es so sein, daß Erkrankung und Kranker jeweils aus der gesamten «Situation» (H. Meng) heraus verstanden werden müssen.

Es hätte nahegelegen, sich eingehend mit dem Problem der psychophysischen Beziehungen auseinanderzusetzen, doch will sich der Verfasser darauf nicht einlassen, sondern begnügt sich mit der empirischen Feststellung einer «psycho-physischen Einheit», die ja auch für seine Arbeit völlig genügt. Ihm kommt es darauf an, die Krankheit nicht als isolierte Tatsache zu werten, sondern sie in den Lebenszusammenhang des Individuums hineinzustellen und zu sehen, welche Bedeutung sie für ihn hat und welche Rolle sie innerhalb desselben spielt. So werden letzten Endes nicht mehr Krankheiten an sich behandelt, sondern kranke Menschen, wobei sich der Verfasser weniger den Psychoneurosen zuwendet als vielmehr den psychisch bedingten Störungen von Organfunktionen. In fünfzehn Kapiteln werden die wichtigsten Bereiche herausgegriffen und an Hand eines sorgfältig gesichteten Materials der engste Zusammenhang zwischen den psychischen Faktoren und den beobachteten Störungen herausgearbeitet. Bei der Klärung der Tatbestände und der Bemühung um adäquates Verstehen derselben macht sich die große Aufgeschlossenheit und Unvoreingenommenheit des Verfassers vorteilhaft bemerkbar. Wohl weiß er um die grundlegende Wichtigkeit der von der Psychoanalyse erarbeiteten Erkenntnisse, doch versteht er es, sich von aller doktrinären Orthodoxie fernzuhalten und wo immer möglich, auch auf andere Psychologien zurückzugreifen. Die maßvolle, wohlüberlegte Art der Betrachtung steht im Einklang mit dem Zweck des Buches, das vermeiden möchte, aus der psychosomatischen Medizin eine Spezialität neben andern werden zu lassen, und dem es daran liegt, unter vollster Anerkennung aller bisherigen Leistungen medizinischer Forschung einer vertieften Einstellung zum Kranken auf Grund einer ganzheitlichen Auffassung vom Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen.

Von der zur Tatsache werdenden Umstellung in der geistigen Haltung vieler Vertreter der medizinischen Forschung geht auch der im Frühjahr 1950 in Düsseldorf an einer Tagung von Seelsorgern und Aerzten gehaltene Vortrag *Eduard Thurneysens* aus, in welchem dieselben Fragen aufgegriffen werden, die in der «Lehre von der Seelsorge» desselben Verfassers eine sorgfältige Bearbeitung gefunden hatten. Auch Thurneysen weiß von einer Ueberwindung der Diastase zwischen rein somatisch verstandenen und einseitig psychisch gefaßten Vorgängen. Er freut sich dessen, daß sowohl auf seiten der Medizin die Bereitschaft vorhanden ist, sich einer ganzheitlichen Schau zu verschreiben, als auch auf theologischer Seite durch ein neues Erfassen biblischer Aussagen über anthropologische Belange die Stimme der Schrift — oder doch wenigstens ihrer Ausleger — der althergebrachten hellenistischen Spaltung von Seelischem und Körperlichem ein Ende bereitet und die Möglichkeit bietet, nun auch auf dem Boden kirchlichen Denkens voll und ganz zur geist-leiblichen Einheit des Menschen und seiner Verwurzelung in dem Bestimmtein vom Andern her zu stehen.

Dazu kommt aber bei Thurneysen eine weitere Diastase, mit welcher sich Erich Stern angesichts seiner Problemstellung nicht zu befassen hatte, die aber in den Vordergrund rücken muß, sobald das Problem der von der Kirche geübten Seelsorge akut wird. Hier liegt die große Komplikation in der Stellungnahme Thurneysens, der sich durchaus der Wichtigkeit der medizinischen Forschungsergebnisse bewußt ist und mit der ihm eigenen Weitherzigkeit und Weltoffenheit den solchen Belangen zustehenden Bereich auch innerhalb einer kirchlichen Bemühung um die Nöte des heutigen Menschen aufzuzeigen sucht. Dieses Einbeziehen nichtkirchlicher Elemente in das Handeln auf den Boden der Kirche stößt aber auf eine Gegenbewegung: aus dem Transzendenten her kommt im Geschehen einer als Verkündigung gefaßten Seelsorge auf Seelsorger und Hilfesuchenden eine neue Größe zu, das geschehene Wort Gottes, durch welches prinzipiell alles andere Geschehen durchbrochen und in Frage gestellt wird. Es kommt irgendeinmal dazu, daß auch das seelsorgerliche Gespräch an seiner letzten Grenze angelangt ist und verstummen muß, weil nun von anderer Seite her beide, der Sprechende und der Hörende, angesprochen sind. Nur dort, wo das geschieht, ist es zu einer Seelsorge gekommen, die als kirchliche Seelsorge angesprochen werden darf. Thurneysen, der gerne und oft Jung zitiert, hat leider sich nicht auf die später erschienenen Äußerungen des Meisters, so im *Aion* (1951) und in seiner *Antwort auf Hiob*, berufen können. Gerade dort wird ganz besonders klar, wo die Grenze liegt für alles menschliche Forschen und Tun, dort nämlich, wo es zur Rezeption des in Christus zur geschichtlichen Wirklichkeit gewordenen Archetypus des Gottmenschen als tatsächlichem Geschehen kommt. Dort ist jede Psychologie an ihrer letzten Grenze angelangt; bis dorthin kann sie vordringen vom Archetypus her, dort kann sie aufs neue ansetzen im Blick auf geschehene Rezeption. Dazwischen aber liegt der Ort des Unfaßbaren, des nicht von uns her Geschehenden. Damit ist ja auch Thurneysen durchaus einig, wenn er auch diese Dinge mit einer anderen Terminologie zum Ausdruck bringen müßte. In seinem Vortrag wird dies allerdings nicht so scharf herausgearbeitet wie etwa in seiner Lehre von der Seelsorge. Und weil nun die Diastase hier nicht in allzu grellen Farben gemalt erscheint, kann zunächst auch der Beitrag der ärztlichen Kunst sehr positiv gewertet werden. Erst nachdem nun doch das Hereinbrechen des «ganz Anderen» in Rechnung gestellt ist, fällt ein Schatten auf alles, was nicht von dorthen stammt, und drückt es in eine Sphäre des nur Vorbereitenden herab. Das verleiht dem Vortrag etwas leicht Schillerndes, ein Vorgang, der sich wohl kaum von einer bewußt dialektischen Einstellung trennen läßt.

Neuallschwil bei Basel.

Julius Schweizer.

W. J. M. van Eysinga, Hugo Grotius. Eine biographische Skizze. Mit einem Vorwort von Werner Kaegi, Basel, Verlag Benno Schwabe & Co., 1952, 140 Seiten, Fr. 9.90.

Das kleine Werk ist eine deutsche Uebersetzung der im Jahre 1945 zum 300. Todestag von Grotius herausgekommenen niederländischen Schrift des

Verfassers «Huigh de Groot». Mit großer Liebe gibt uns der Verfasser, der als Richter des Ständigen Internationalen Gerichtshofs während des Krieges den Friedenspalast hütete, ein Bildnis des großen niederländischen Rechtsgelehrten. Gleich Mozart war Grotius ein Wunderknabe, *adulscens sine exemplo*. Als «le miracle de la Hollande» wurde er 15jährig einer niederländischen Gesandtschaft an dem französischen Hof beigegeben und wurde mit 16 Jahren von der Universität Orléans zum Dr. juris utriusque ehrenhalber promoviert. Grotius hat jedoch, wie Eysinga sagt, nicht als Jurist, sondern als Philologe debütiert. Seinen ersten Ruhm verdankt er philologischen Leistungen, Latein-Uebersetzungen antiker griechischer Werke, lateinischen Dichtungen und Nachdichtungen. Unter diesen finden sich auch verschiedene biblische Dramen wie «Adam exsul» und «Christus patiens», wie denn Grotius sein Leben lang nicht nur Jurist, sondern stets auch Philologe, Historiker und auch Theologe geblieben ist, der an den Glaubenskämpfen seiner Zeit regsten Anteil genommen hat. Seine Anteilnahme am sogenannten Remonstrantenstreit brachte ihn zum Fall. Er wurde 1619 als einer der Führer der Remonstranten zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt und hat etwa zwei Jahre in der kleinen Maasfestung Löwestein verbracht, bis es ihm mit Hilfe seiner Frau gelang, nach Frankreich zu entfliehen. Dort wurde er freundlich aufgenommen und erhielt vom französischen König eine Pension von 3000 Livres, die es ihm ermöglichte, ganz seinen Studien leben zu können. Als protestantischer Emigrant im katholischen Frankreich hat er sein berühmtes Hauptwerk «De jure belli ac pacis», das erste große systematische Völkerrechtswerk, 1625 erscheinen lassen, das schon zu seinen Lebzeiten in zahlreiche fremde Sprachen übersetzt wurde und seinen Weltruhm begründete. An buchhändlerischem Erfolg wurde es jedoch zu seinen Lebzeiten von seiner 1627 erschienenen Schrift «De veritate Religionis Christianae» übertroffen, die gewissermaßen eine interkonfessionelle Verteidigung des Christentums gegenüber anderen Religionen darstellt. Auch in seinen späteren Lebensjahren ist er wieder und wieder mit theologischen Arbeiten hervorgetreten. Zu einem großen Teil der Bibel hat er *annotationes* geschrieben. Insbesondere beschäftigte ihn die Frage der Wiedervereinigung der Konfessionen. Seine theologischen Werke sind nach seinem Tode 1679 unter dem Titel «opera omnia theologica» zusammengefaßt und herausgegeben. Aus seinem Leben ist nur noch zu bemerken, daß er von 1635 bis 1645 schwedischer Botschafter in Paris war und 1645 auf der Rückfahrt von Stockholm nach Lübeck vor Danzig Schiffbruch erlitt und sich dadurch eine schwere Erkrankung zuzog, an der er am 28. August 1645 in Rostock starb.

Das Werk von Eysinga hat es verstanden, das Leben dieses seltenen Mannes in schlichter, aber lebendiger Weise zu schildern und uns ein anschauliches Bild von Grotius als dem Vorkämpfer eines Rechts zwischen den Völkern und überzeugten Christen zu geben. Dem Werke angefügt ist eine Uebersicht der Hauptwerke von Grotius in chronologischer Reihenfolge.

Bonn.

Walter Schätzel.