

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

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

Rezensionen

R. DE VAUX O. P., *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. Cahiers de la Revue biblique, 1. Paris, Gabalda, 1964. 112 S.

Das Erscheinen der ersten beiden Beihefte der Revue biblique verspricht viel für die Zukunft, wenn man auf Grund des Vorhandenen nach vorne blicken darf. Im Büchlein R. de Vaux's haben wir die Weiterführung eines in seinem *Les institutions de l'Ancien Testament* schon behandelten Themas. Mit guter Beweisführung wird behauptet, daß das Opfer in Israel teilweise ein Überleben alter nomadischer Bräuche darstellt (z. B. das Passa-Opfer, S. 7ff., 18ff. und 20ff.), teilweise im palästinensischen Raum übernommen wurde (Ganzopfer, *šelamîm* usw., S. 28ff., 42ff.), als vermutliches Erbe einer vorsemitischen und vorhellenischen Mittelmeerkultur (nur so erklärt sich die merkwürdige Identität einiger Riten und Wörter im Griechischen und im Hebräischen, S. 47). Die Menschenopfer sind etwas typisch Kanaanäisches (S. 49ff.), haben aber mit einem vermeintlichen Opfer der Erstgeborenen nichts zu tun (S. 64ff.). So ein Opfer ist ferner nirgends mit Sicherheit zu belegen und überhaupt unwahrscheinlich. Das *molk*-Opfer wird z. T. nach O. Eissfeldt erklärt. Was endlich die Sühneopfer betrifft, so gibt es im alten Orient nichts, das sich dem levitischen Ritual vergleichen ließe; sie bilden also vermutlich etwas Israelitisch-Ursprüngliches. *J. Alberto Soggin*, Rom

B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV–V*. Cahiers de la Revue biblique, 2. Paris, Gabalda, 1964. 126 S.

Das Bändchen B. Renauds studiert diese wichtige Orakelsammlung in Micha (unter Einschub von 2, 12–13 nach 4, 7) und kommt zum Schluß, es handle sich tatsächlich um einen «Deuteromicha» (S. 80ff.), wie seine Abhängigkeit von verschiedenen späteren Texten zur Genüge zeigt. Ihr Verhältnis zu ihnen besteht einerseits in ihrer rückblickenden Behandlung als Midrasch, andererseits in einer nach vorne, in der Hoffnung blickenden Erklärung (S. 84). Das Datum dürfte nicht vor dem 5. Jahrhundert anzusetzen sein (S. 86). Die Beweisführung ist auf literarischem Gebiet meistens überzeugend. Leider finden sich hie und da Druckfehler im Hebräischen. Was man beanstanden kann, ist der ständige Gebrauch der Kategorie «literarische Abhängigkeit»: Vielleicht würde eine formgeschichtliche Untersuchung der Gattung des «Heilsorakels» das, was der Verfasser «Abhängigkeit von einer älteren Schrift» nennt, eher als Zugehörigkeit zu derselben Gattung bezeichnen, was den Schwerpunkt um vieles verlagern dürfte.

J. Alberto Soggin, Rom

ANDRÉ PELLETIER S. J., *Lettre d'Aristée à Philocrate*. = Sources chrétiennes, 89. Paris, Les Editions du Cerf, 1962. 324 S.

Der Aristeasbrief ist nicht nur das Urdokument einer berühmten Legende, die Geschichte gemacht hat, sondern vor allem ein Text, der uns wertvolle Einblicke in das alexandrinische Milieu am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. gibt, in welchem die griechische Version des Alten Testaments entstanden ist.

Es ist darum höchst begrüßenswert, daß wir jetzt in den Sources chrétiennes eine moderne, kritische Edition des Briefes mit französischer Übersetzung besitzen, die von Pelletier in meisterhafter Weise besorgt worden ist. Für diese Ausgabe wurden alle Manuskripte (11.–16. Jahrhundert) benützt und die Verwertung des Aristeasbriefes bei Euseb (Praeparatio evangelica XII, 12–108) sehr sorgfältig berücksichtigt¹. Der Textteil selber ist mit vielen weiterführenden Fußnoten und kritischen Anmerkungen versehen. Ferner ist der Arbeit ein ausführliches griechisches Wort- und Namenregister nebst einer Bibliographie beigegeben. Eine Einführung befaßt sich mit den Fragen nach Verfasser (ein Jude), Abfassungszeit (Anfang 2. Jahrhundert v. Chr.) und Stil des Briefes, stellt zusammen, was wir über die Bibliothek in Alexandrien wissen und gibt eine Darstellung der Verhältnisse der Judenkolonie in Alexandrien. Besonders interessant und aufschlußreich hinsichtlich der Gesetze der Legendenbildung ist die «Geschichte der Legende» in der christlichen und jüdischen Tradition (im ganzen werden 32 Textzeugen zitiert), die Pelletier gibt.

Willy Rordorf, Genf

ERNST HAMMERSCHMIDT, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*. = Studia Delitzschiana, 7. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1963. XVI + 82 S.

Bekanntlich hat die Kirche Äthiopiens bis heute an der Feier des Sabbats festgehalten. Es wäre eine verlockende und bis jetzt noch nicht in Angriff genommene Aufgabe, die Ursprünge dieser Sitte vollständig aufzuklären. Wir verdanken aber E. Hammerschmidt, dem Dozenten für Orientalistik an der Universität des Saarlandes, eine philologisch reichhaltige und zuverlässige Studie der wichtigsten in Frage kommenden äthiopischen Quellen zum Problem. Diese Quellen gehen allerdings nur bis in das 15. Jahrhundert zurück; die Tradition der Sabbatfeier bei den Äthiopiern ist aber zweifellos viel älter. Was läßt sich aus den Quellen erschließen? Am Sabbat wurde früher in der äthiopischen Kirche nicht gearbeitet (heute arbeitet man teilweise), zudem wurden drei Gottesdienste abgehalten: ein Eucharistiegottesdienst am Samstagmorgen, ein Ritus der Kreuzverehrung um die Mittagszeit und eine Agapenfeier am Abend. Der äthiopische Sabbat bietet infolgedessen ein eigenartig zusammengesetztes Bild: die Arbeitsruhe erinnert an das jüdische Vorbild (auch das Jubiläenbuch z. B. wurde in der äthiopischen Kirche immer hoch geschätzt; nur die rabbinische Sabbatkasuistik fehlt); die Gottesdienste scheinen eine genuin christliche Schöpfung zu sein (besonders die Agape am Samstagabend ist auch anderswo in der christlichen Kirche, z. B. in Ägypten, bezeugt); die Personifizierung des Sabbats geht wohl auf ähnliche Vorstellungen der jüdischen Falaschas zurück (vgl. auch die mandäische Sonntagspersonifikation!). Da die äthiopischen Quellen sich vor allem auf östliche Kirchenordnungen des 3. bis 5. Jahrhunderts stützen (syrische Didaskalie, Testamentum domini, Apostolische Konstitutionen), dürfte sich die äthiopische Sabbatfeier u. E. zur Hauptsache doch als ein Überrest der

¹ Für die Paraphrase des Briefes bei Josephus, siehe A. Pelletier, Flavius Josèphe, adapteur de la Lettre d'Aristée (1962).

im 3. bis 5. Jahrhundert allgemein christlichen Hochschätzung des Sabbats erweisen¹.

Willy Rordorf, Genf

RAGNAR HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1962. 435 S.

Die letzten Jahrzehnte haben die patristische Forschung durch wichtige und wertvolle Beiträge aus dem nordischen Raum bereichert. Das anzuzeigende Buch ist die Übersetzung einer bereits 1958 in Stockholm erschienenen Arbeit. Es nimmt zwei Hauptaufgaben in Angriff:

1. Eine genetische und zugleich methodische Klärung der Frage nach dem Ziel und höchsten Gut des Menschen bei Augustin anhand der philosophischen und theologischen Tradition. Die zwei ersten Hauptteile des Buches sind demgemäß dem teleologischen Problem in den philosophischen Systemen vor Augustin und ihrer eklektischen Aufnahme bei den Kirchenvätern gewidmet. Auch Augustins Denken ist zunächst dem theologischen Traditionalismus und philosophischen Eklektizismus verhaftet.

2. Eine auf den christlichen Gehalt zielende Entfaltung der augustiniischen Beatitudo und Sapientia innerhalb des voluntaristisch-philosophischen Grundschemas. Augustins Denken wird so unter dem Gesichtspunkt einer großen Synthese betrachtet, in der das Christentum den alleinigen Zugang zur Sapientia, dem nur kontemplativ zu erreichenden höchsten Ziel allen Lebens, gewährt, während die philosophischen Fragestellungen auf der historischen Ebene verbleiben. Diese ethische Theologie bildet neben der Gnade den anderen Kristallisationspunkt im augustiniischen Denken. Unter erkenntnistheoretischem Aspekt muß es von daher mit der Formel *Fides quaerens intellectum* charakterisiert werden. Es entspricht so dem alexandrinischen Gedanken einer christlichen Gnosis.

Die Untersuchung, welche die Zeit von 386–399 ins Auge faßt, verfällt nicht falschen Gegenüberstellungen früherer Forschungsgeschichte und versucht das alte Problem des Verhältnisses von Christentum und Philosophie bei Augustin unvoreingenommen zu lösen. Die Teleologie in der Ontologie Augustins verankernd, folgt der Verfasser modernen Forschungsergebnissen.

Klauspeter Blaser, Oberthal, Kt. Bern

REINHOLD HAMMERSTEIN, *Die Musik der Engel, Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*. Bern und München, Francke Verlag, 1962. 303 S., 144 Abb. Fr. 48.–.

Singende und musizierende Engel sind dem modernen Menschen vertraut durch zahlreiche, oft sehr schöne Reproduktionen von Kunstwerken, die aber, wenn man sich einmal das Bildganze vergegenwärtigt, meist nur Ausschnitte aus einem größeren Zusammenhang sind. Diesen größeren Zusammenhang immer mit zu berücksichtigen, das ist das Anliegen des Buches von Reinhold Hammerstein, in dem jede isolierte Betrachtung und Deutung der Musik der Engel vermieden wird. Dies gilt sowohl für den ersten, die literari-

¹ W. Rordorf, *Der Sonntag* (1962), S. 140 ff.

schen Zeugnisse enthaltenden Teil wie auch für den zweiten, in dem die bildlichen Darstellungen untersucht werden. Die behandelte Zeitspanne ist das Mittelalter bis ca. 1500.

Der Inhalt gliedert sich in die bereits genannten zwei Teile: 1. die Musik der Engel in der Literatur, 2. die Musik der Engel in der Kunst. Beiden Teilen, vor allem aber dem ersten, legt Hammerstein nicht einen rein historischen Aufriß zu Grunde, sondern einen mehr inhaltlich bedingten. So spricht er in den Kapiteln 1 bis 7 von der himmlischen Liturgie, von ihrer Beziehung zur irdischen, von der Engelsmusik in Visionen und im geistlichen Spiel, vom Seelengeleit, von der Gegenwelt (Hölle und Teufel), vom Verhältnis zwischen Sphärenharmonie und Engelsgesang und endlich von Klang und Musik in Dantes *Jenseits*. Im zweiten Teil, umfassend die Kapitel 8 bis 11, geht Hammerstein nicht nur den Instrumente spielenden Engeln nach, sondern er prüft grundsätzlich die Frage, wie Engelsmusik überhaupt sichtbar gemacht werden könne. So lautet das 8. Kapitel: «Der himmlische Lobpreis und seine Träger», während sich dann die Kapitel 9 und 10 den Instrumentenengeln zuwenden (Kap. 9: Tubaengel; Kap. 10: Aufkommen und Verbreitung des Instrumentenengels). Mit dem letzten Kapitel, das den musizierenden Engeln im 15. Jahrhundert gewidmet ist, wird das Ende des zu behandelnden Zeitraumes erreicht.

Es ist nicht möglich, das äußerst reichhaltige, gründliche und anregende Buch hier im einzelnen nachzuzeichnen. Nur ein paar Hinweise sollen darum gegeben werden. Dabei ist wohl etwas vom Wichtigsten die immer wieder betonte Tatsache, daß die Engelsmusik ihrem Wesen nach Gesang ist. Hammerstein versteht es klarzumachen, daß auch die Instrumente in Engelshand, die allgemein erst seit dem 14. Jahrhundert aufzutauchen beginnen, oft nur den Gesang in seiner Süßigkeit darstellen und verdeutlichen wollen. Man muß sich also davor hüten, aus ihrer Verteilung vorschnell auf die damalige Musizierpraxis schließen zu wollen; das wird eigentlich erst im 15. Jahrhundert möglich, wo die Dinge sich in Richtung der Wirklichkeitsnähe entwickeln. Für die mittelalterliche Musikanschauung, die ja durch Hammersteins Untersuchungen erhellt werden soll, ist das 6. Kapitel (Sphärenharmonie und Engelsgesang) besonders wichtig. Es wird darin aufgezeigt, wie sich im Mittelalter antike und christliche Musikauffassung (Vorstellung eines Weltenklanges auf der einen Seite, Vorstellung einer Weltenliturgie auf der andern Seite) berühren, überschneiden oder mischen, bis am Ende des Mittelalters die christliche Auffassung den Sieg davonträgt. Als weiteres, geradezu spannendes Kapitel sei das siebte genannt. Hier geleitet der Verfasser den Leser durch Dantes *Divina comedia*, dabei die verschiedenartigen Klänge, Töne und Geräusche im *Inferno*, *Purgatorio* und *Paradiso* in einleuchtender Weise deutend. Besonders interessant ist, wie sich bei Dante jeweiligen Klangvorstellungen mit solchen des Lichtes vereinigen.

Im übrigen läßt sich gerade das Dantekapitel besonders gut als Beispiel für Hammersteins Darstellungsweise anführen. Jede Aussage wird nämlich durch ein wörtliches Zitat (Urtext und Übersetzung) der entsprechenden Stelle belegt. So ist das Buch als Ganzes auch eine ausgezeichnete Text- und im 2. Teil mit seinen 144 Abbildungen eine sehenswerte Bildsammlung. Darüber hinaus

aber wird durch Hammersteins Buch deutlich, daß mit dem Thema «Engelsmusik» nicht irgend etwas Peripheres behandelt wird, sondern etwas für die Engelwelt ganz Zentrales, ist doch die erste und oberste Funktion der Engel das Lob des Herrn, durch das ihr eigentliches Wesen bestimmt wird (S. 17). So wird der Leser angeregt, auch grundsätzlich über die Engel nachzudenken und sein Verhältnis zu ihnen zu überprüfen. *Helene Werthemann, Basel*

BERTIL WERKSTRÖM, *Bekännelse och avlösning. En typologisk undersökning av Luthers, Thurneysens och Buchmans biktuppfattningar. With a Summary in English.* = *Studia theologica Lundensia*, 24. Lund, CWK Gleerup, 1963. 300 S. Kr. 24.-.

Diese im Umkreis von Gustaf Wingren entstandene Arbeit ist in zweierlei Hinsicht begrüßenswert. Einerseits geht sie dem praktisch-theologischen Problem des Verhältnisses von Beichte und Absolution nach. Auf der anderen Seite leistet sie dadurch, daß sie diesen Gesichtspunkt mit einer eingehenden dogmatischen Besinnung verknüpft, auch für die systematische Theologie einen wesentlichen Dienst.

Werkström wendet sich in seiner Untersuchung drei theologischen Gestalten bzw. Schulen zu, deren Lösung der Themafrage er jeweils in einem Dreischritt (Form der Beichte, Inhalt der Beichte, Stellung [= Bedeutung] der Beichte) behandelt: Martin Luther, Eduard Thurneysen und die Barthsche Theologie sowie Frank Buchman und die Oxford-Gruppenbewegung. Von ihren prinzipiellen systematischen Positionen aus (Gesetz und Evangelium; Souveränität Gottes; Buchmanscher Bekehrungsoptimismus und -individualismus) wird deutlich gemacht, warum ihre Entscheidung in Sachen Sündenbekenntnis und Zuspruch der Vergebung jeweils so verschieden ausfällt. Dabei treten die in fundamentalen Punkten zwischen Luther und Thurneysen obwaltenden Gemeinsamkeiten gegenüber der theologischen Verflachung des Problems bei Buchman deutlich in Erscheinung.

Der kritische Leser wird an dem Buch beanstanden, daß es hie und da etwas zu Pauschalurteilen neigt und die Linien teilweise nicht genügend fein auszieht. Dennoch darf man feststellen, daß die Werkströmsche Studie eine solide Durchdringung ihres Themas bietet und den, der sie gründlich durchgeht, nicht ohne eine nachdrückliche und anregende Konfrontation mit einer Materie läßt, deren Aktualität und Bedeutsamkeit den praktischen und den systematischen Theologen vor eine gleich schwere und wichtige Aufgabe stellt. Auf die Tragweite und den prinzipiellen Charakter dieser Frage hingewiesen zu haben, ist ein bleibendes Verdienst des Buches.

Gotthold Müller, Tübingen

REINHARD DROSS, *Religionsunterricht und Verkündigung.* Hamburg, Furche-Verlag, 1964. 222 S. DM 19.80.

Über die Frage, ob und in welchem Sinn der Religionsunterricht Verkündigung sei, wird schon seit bald 40 Jahren diskutiert. So war es an der Zeit, daß R. Dross in seiner Mainzer Dissertation die Geschichte dieser Debatte darstellte. Er geht vom ursprünglichen Sinn des Begriffs Verkündigung in der frühen dialektischen Theologie aus und zeigt, wie dieser, teilweise

durch Thurneysen angeregt, von den Katecheten aufgenommen, aber in seiner Bedeutung verändert und mißverstanden wurde und wie die damalige liberale Katechetik sich dagegen zur Wehr setzte. Ausführlich beschäftigt sich Dross dann mit dem Versuch einer Zuordnung von Verkündigung und Schule durch Gerhard Bohne. Die Verkirchlichung des Unterrichts in der Zeit des Nationalsozialismus interessiert den Verfasser nur, soweit sie die Geschichte des umstrittenen Begriffs betrifft. Darin, daß K. Barth den Religionsunterricht normalerweise nicht als Verkündigung, sondern bloß als Lehre auffassen will, sieht Dross eine reformierte Trennung von Gottes eigentlichem Wort und dem Menschenwort, die er im Namen eines genuin lutherischen Wortverständnisses ablehnt.

Aus der Zeit nach 1945 berichtet er über die Restaurationsbestrebungen durch Vertreter des kirchlichen Programms (H. Kittel u. a.), über Gegenentwürfe von Pädagogen (E. Weniger u. a.), die den Religionslehrer der Staatsschule nicht geistlich überfordern wollen, und über die theologischen Versuche, den Religionsunterricht aus seinem Zusammenhang mit der Schule zu verstehen (M. Stallmann u. a.). Die Theorie von G. Otto, der den Religionsunterricht primär als Auslegung versteht, aber durch Entlastung des Verkündigungsbegriffs die Möglichkeit offenläßt, daß er je und dann auch zur Verkündigung wird, begrüßt Dross als die Lösung des jahrzehntelangen Konflikts.

Dem Verfasser ist ohne Zweifel der Nachweis gelungen, daß der Begriff Verkündigung in dieser Diskussion vielfach unklar und unüberlegt gebraucht wurde, nur als Kampfpapare, für die oder gegen die man sich einsetzte. Seine Beschränkung auf die Begriffsgeschichte nötigt ihn jedoch zu starken Verkürzungen des komplizierten Problems, und da er die verschiedenen Positionen zu schnell in ein von vorneherein feststehendes Schema einordnet, kann er die theologischen Entwürfe, mit denen er nicht einverstanden ist, kaum in ihrer Ansicht ganz verstehen und würdigen.

Walter Neidhart, Basel

WALTER NEIDHART, *Konfirmandenunterricht in der Volkskirche*. Zürich, EVZ-Verlag, 1964. 232 S. Fr. 19.80.

Um die «Kunst des Möglichen» geht es nicht nur in der Politik. W. Neidharts Leidenschaft richtet sich auf die Kunst des Möglichen in der kirchlichen Arbeit. Nicht so, daß menschliche Einsicht in das Mögliche sich an die Stelle des Gehorsams setzen oder sich selbst als Gehorsam deklarieren möchte. Ausdrücklich will der Verfasser «die mannigfaltige, heute geübte Praxis erfassen, verstehen und nach theologischen Gesichtspunkten beurteilen» (S. 5). Ihm liegt also an (besserem!) Gehorsam in concreto: gleichsam ein «Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir – weise mir, Herr, deinen Weg», in der Tiefe!

1. *Mögliche Ziele des Konfirmandenunterrichts* und 2. *Vorläufige Stellungnahme zu diesen Zielen*. Der Verfasser zeichnet die verschiedenen vorkommenden Zielsetzungen – Vermittlung der Lehre, geistliche Erziehung, Hilfe zur Entscheidung, Lebenskunde – zunächst als reine Typen, um sie dann an dem Kriterium: «was der Vermittlung des Rufes in die Nachfolge Christi dient» (S. 27), zu messen (zu würdigen und zu relativieren). Wenn sich dabei doch

auch Vertreter der verschiedenen Ausprägungen in der zweiten, maßvollen Version (des Autors) besser wiedererkennen als in der vereinseitigten ersten (wonach z. B. Lehre sich per definitionem rundherum autark, unfehlbar, absolut setzen würde; S. 11–13), kann es dem Verfasser wohl nur recht sein.

3. *Unterrichtsziele im Raume einer Volkskirche.* Der Verfasser unterscheidet 4 Typen der Einstellung zur Volkskirche: Bejahung *und* Ablehnung der Volkskirche bei betontem Kirchendenken; Bejahung *und* Ablehnung der Volkskirche ohne geprägtes gemeindliches Denken. Er zeigt nun auf, wie Zielsetzung des Unterrichts und Einstellung zu den Konfirmanden durch die jeweilige Sicht der Volkskirche bestimmt sind. a) Naive Gleichsetzung von Volkskirche und Kirche Christi ist theologisch nicht zulässig und läßt die Menschen in der Volkskirche nicht verstehen. b) Naive Gleichsetzung von (auch soziologisch bedingter) Kerngemeinde und Kirche Christi ist theologisch ebenfalls illegitim und wird den Menschen in der Volkskirche wiederum nicht gerecht. c) Sanktionierung des kirchlichen Minimalismus wirkt menschenfreundlich, verkürzt aber den Menschen doch, wenn sie das Evangelium verkürzt. d) Konzentration auf die Kritik am Bestehenden wirkt auch destruktiv am jungen Menschen. – Am positivsten spricht Neidhart unter c): «Offenheit für den Menschen, welcher der Kirche oder gar dem Glauben fernsteht, entspricht so sehr einem Grundzug des Evangeliums, daß die Frage unausweichlich ist, ob es nicht eine Verbindung gibt zwischen dieser Unterrichtsauffassung, die den volksskirchlichen Gegebenheiten so sehr gerecht wird, und einer Bejahung der primären Heilsbedeutung der Kirche» (S. 82).

4A. *Die unsichtbare Grenze zwischen Kirche und Nicht-Kirche.* Mit diesem Titel ist eine Einsicht formuliert, die theologisch und soziologisch gilt. «Der Arbeitsraum des Pfarrers einer Volkskirche ist gekennzeichnet durch ein Ineinander von Kirche und Welt, das kein Mensch scheiden kann» (S. 90). Diese Feststellung impliziert ein theologisches Plädoyer für den *Verzicht, sich der Volkskirche zu versagen.* Erhellend und wegweisend ist Jesu Urteil über das Volk (Matth. 9, 36): erbarmungswürdig «wie Schafe, die keinen Hirten haben» (S. 93). M. E. wäre der Pfarrer noch viel mehr *darauf* hinzuweisen, mehr als auf den so stark und oft herausgekehrten Umstand, daß er Beamter der Volkskirche sei und von den Kirchensteuern der Randsiedler lebe. Denn das erstere ist unlösbarer Bestandteil des Evangeliums selbst, das letztere Umstand ohne gesetzlichen Rang. Wenn der Pfarrer dem Kirchensteuerzahler, bei aller Verschuldung, *eins nicht* schuldet, ist es doch, sich von ihm in den Sack stopfen zu lassen?

Im einzelnen ist die Sicht des Randsiedlers schillernd. Wie sollte sie nicht? a) Kirchenzugehörigkeit ist eine Sache des Sozialprestiges (cf. S. 94, 96 u. ö.). b) Christusbeziehung ist nicht eine Sache der Zugehörigkeit zur Kerngemeinde. c) Es handelt sich um Menschen, die das Wort vom Kreuz noch nicht verstehen (z. B. S. 91). d) Sie haben u. U. «echte Beziehung zu Christus» (S. 75).

Dazu mögen einige Fragen und Reflexionen erlaubt sein, die (wegen der unumgänglichen Kürze) vielleicht nur dem Kenner des Buches erschlossen sind:

Zu a): Wird nicht der soziologische Faktor im ganzen zu hoch veranschlagt? 1. Kirchenaustritte sind ja meistens doch an der Tagesordnung; «man kann» es, soziologisch gesehen, schon; dann stellt sich die Frage, warum es nicht *mehr* geschieht, wieder neu. Etwa nur, weil «man es» noch nicht gemerkt hat? Und 2. bez. der Inaktivität: Es gibt weite Betätigungsfelder, die sozial kaum genormt sind, namentlich das (sog.!) Hobby; so wird auch der Kirchgang, wie der Spaziergang u. dgl., als Hobby respektiert, nicht nur bei den Mittelstandsbürgern, die tatsächlich in die Kirche gehen (cf. S. 89!). Die Gewohnheit des Milieus an sich (S. 96) reicht darum als Erklärungsgrund nicht aus, wenn sie auch für den Jugendlichen stärker wiegt als für den Erwachsenen.¹ 3. Es kann nicht so gemeint sein, als wären unsere kirchlichen «Kerngemeinden» als *Produkt* des sozialen Mittelstandes anzusehen (cf. etwa S. 120): Nicht der Mittelstand macht die Kirche, sondern die Kirche, als soziales Gebilde, drängt gewisse soziologisch extreme Gruppen aus sich hinaus, bzw. nimmt sie nicht in sich auf. Sofern das am Form- und Geschmacksproblem liegt, geht der Trend auf einen Ersatz in Freikirchen und Gemeinschaften, die also ein soziologisches Bedingendes haben und die im Blick auf das soziologische Konstituens überhaupt als gleichberechtigt mit der landeskirchlichen Kerngemeinde anzusehen sind. Es gibt aber noch andere Ursachen für das Ausscheiden (bzw. Fernbleiben) der sozialen Ränder: wenn sie durch die soziale Konstellation in der Kirche zu sehr ins Hintertreffen geraten oder gar einer gewissen Ächtung verfallen; oder indem äußere Verelendung innere nach sich zieht und auf der anderen Seite Reichtum und Stand desolidarisieren. – Außerdem verhält man sich *in* den einzelnen sozialen Gruppen doch recht verschieden, nicht zuletzt im Mittelstand selbst.

Zu b): Wenn die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur volkkirchlichen Kerngemeinde wegen der soziologischen Komponente nichts über die Beziehung zu Christus besagt, wäre zu fragen, ob dann nicht *mehr* auf die verschiedenen Formen innerhalb der protestantischen Ökumene als (nur) auf die Unanfechtbarkeit des Randsiedlertums hinzuweisen wäre. Es kann sich beileibe nicht um die Selbstgerechtigkeit eines Gemeindekerns und um «das Richten des Bruders» (S. 92) handeln – man sollte dies aber niemandem zu rasch unterstellen! –, sondern um das demütige Zeugnis vom Glauben als einer frohen und tätigen Sache; noch einmal: nicht um die Bindung des Heils an bestimmte soziale Formen, aber um die Erinnerung an *Antwort* – Form hin und her – auf das durch Christus nahe Heil.

Zu c) u. d): Neidharts Protest gegen das Urteil, Randsiedler der Gemeinde seien gegen Christus (z. B. S. 92–94, 174), kann mich nicht von dem Hinweis abhalten, daß in dieser Hinsicht in seinem Buch ein Aspekt fehlt. «Und wie sollten wir aus dem fehlenden Christusbekenntnis bei andern schließen, daß sie gegen Christus sind, solange uns das theologisch richtig formulierte Bekenntnis zu Christus nicht besonders viel kostet, sondern Bestandteil einer

¹ Ist nicht etwa das sittliche Entordnetsein weiter Kreise, auch der Jugend, in bezug auf Geschlechtsverkehr, Abtreibungen usw. mehr Ursache, sich von Kirche und Pfarrer (im «*evangelischen*» Raum) fern zu halten, als die Gewohnheit des Milieus?

teilweise gut bezahlten Berufsarbeit ist?» (S. 94). Nun, es bekennen sich ja nicht alle gut bezahlten Theologen zu Christus, und von dem Mann an der Drehbank verlangt niemand eine Explikation des Nicänums. Aber die Sünde ist auch beim Achselzucken im Spiel. Dies muß gesagt werden, weil der Seelsorger *damit* zu tun hat, weil Seelsorge immer auch ein Ringen mit der Sünde ist – im vollen Bewußtsein, daß man selbst Sünder ist. Auf der einen Seite (im «Kern») ist es das An-sich-Reißen und Versperren des Evangeliums; auf der andern (beim «Rand») hat man durchaus *auch* mit hochmütigem und trägem Sich-Sperren zu tun, wohl gerade als Zeuge. Auch die «Schafe ohne Hirten» haben gegen den guten Hirten «Kreuzige!» geschrien – woraufhin Christus *für* sie, nicht gegen sie, gestorben ist.

4B. *Zeugnis – Gemeinschaft – Dienst*. Der Verfasser sucht seinerseits die Trias, durch die der Ökumenische Rat wiederholt den Auftrag der Kirche an der Welt bezeichnet hat, für den Konfirmandenunterricht in der Volkskirche fruchtbar zu machen, Sachnähe und Weite verbindend. Er gewinnt damit ein abschließendes Kriterium für die verschiedenen Zielsetzungen (cf. o. zu Kap. 1 und 2). Die Institution des Konfirmandenunterrichts partizipiert dabei am Charakter der Volkskirche, die «weder ein besonders günstiges Missionsfeld noch der Ort des Massenabfalls, wohl aber ein Raum der Begegnung zwischen Kirche und Welt» ist (S. 144, cf. 122).

5. *Didaktische Probleme*. Der Autor behandelt die Einführung in den Gottesdienst, Vorbereitung auf das Abendmahl, Einstellung zur eigenen Konfession und Ökumene («Treue zur eigenen Konfession und Liebe zur *Una Sancta*»!), S. 166ff.), die Behandlung des Unglaubens und Gewissensbildung und vermittelt eine Fülle wertvoller Einsichten und praktischer Hilfen.

6. *Die Konfirmation als Veranstaltung der Volkskirche*. Die Bereitschaft zum Besuch des Konfirmandenunterrichts hängt zum nicht geringen Teil an der Konfirmation, auf die dieser zugeht. Neidhart zeichnet das Gegenüber von Pfarrer (und Kerngemeinde) mit seiner (ihrer) theologischen Auffassung der Konfirmation und der volkskirchlichen Konfirmationsgemeinde mit ihrem ganz anderen Verständnis dieser Veranstaltung und gelangt zu folgenden praktischen Konsequenzen:

a) Kein Gelübde! (S. 197f.). Es verführt zur Lüge. Es wird außer den Konfirmanden kaum jemandem in der Gemeinde zugemutet!

b) Kein Bekenntnis! (S. 199). – Daß es sonst von der Gemeinde nicht gesprochen werde, trifft freilich nicht überall zu; auch etwa die Lehrfreiheit nicht, die eine Konfirmandenprüfung soll verhindern müssen – cf. u. d). – Folglich:

c) Konfirmation nicht als das eigene Ja zur Taufe (S. 200). Dieses ist kollektiv gar nicht möglich. – Hier erhebt sich die Frage, was das für die Taufe und was es für den Konfirmandenunterricht bedeutet: inwieweit der Autor den Unterricht trotzdem auf die Taufe der Konfirmanden bezogen wissen will und welchen Grad der Unverantwortlichkeit die Kindertaufe erreicht hat, wenn man von solcher Beziehung absieht, bzw. wie und wo auf andere Art die Taufanamnese einen Ort erhalten kann und soll.

d) Keine Prüfung, zwecks Abendmahlsadmission (S. 201f.). Dazu wird am Schluß vermerkt (S. 205, cf. 202), die Konfirmation müsse die Rolle der

Admission, wohl oder übel, behalten [(cf. u. h); bei Neidhart S. 144ff.]. – Verzicht auf eine Prüfung wird namentlich dort nicht einleuchten, wo man in früherem Alter konfirmiert. Argumente wie schwache Lernbegabung als Faulheit gestraft (S. 201) rechnen vielleicht mit zu viel Borniertheit der Pfarrer und Presbyterien?

e) Eine Konfirmationsreform großen Stils kommt in der Volkskirche nicht zustande!

f) Es *bleibt* die Verkündigung des Wortes Gottes in einer Grenzsituation, die für den Konfirmanden und dessen Angehörige besteht, wiewohl diese von sich aus mehr nach Religion als nach dem Evangelium fragen (S. 203). – So wäre die Konfirmation noch einmal Zeugnis – Gemeinschaft – Dienst!

g) Einschrumpfung der Konfirmation! (S. 204). Nichts unternehmen, «um ihre Feierlichkeit zu erhöhen.² Die Kirche braucht nicht für dieses Fest bekränzt zu sein, wenn sie zu Ostern nicht mindestens ebenso geschmückt ist...!» Vgl. nachfolgenden wertvollen Rat bezügl. der Konfirmationssprüche (S. 204f.).

h) Konfirmation nicht als Nötigung zum Abendmahl! (S. 205; cf. 152ff.). Vielleicht aber hört dieser und jener Konfirmand «die Erlaubnis zum Abendmahl, die er erhält, ...als den Ruf zur Entscheidung, ob er in Freiheit zur Abendmahlsgemeinde Christi gehören will» (S. 205).

Nicht darum kann es sich handeln, daß sich jemand bei dieser Situation «beruhigt». Es soll sich bei W. Neidharts Versuch aber handeln um ernsthafte, ehrliche, echte Hilfe heute und morgen, in dem Sinn, daß wir unter Matth. 9, 36 (vgl. V. 37b) gestellt werden (cf. S. 93), ohne darüber Matth. 9, 38 zu vergessen (vgl. V. 37a).

Jürgen Fangmeier, Basel

GAETANO BENEDETTI, *Der psychisch Leidende und seine Welt. Eine medizinisch-psychologische Vorlesung.* Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1964. 164 S. DM 22.50.

Der Verfasser, Professor der Psychohygiene und Psychotherapie in Basel, untersucht lebensgeschichtliche Wandlungen, die zu Neurosen führen können (Störungen in der Gewissensbildung während der ersten Lebensjahre, Schwierigkeiten in der Pubertät und bei der sexuellen Reifung, Autoritätskonflikte mit Erziehern), und beschreibt den partiellen Infantilismus, die Verdrängungen und die Abwehrhaltungen des Neurotikers. In einem zweiten Teil leitet er zum Verständnis der psychopathologischen Syndrome an, insbesondere des psychosomatischen, des depressiven, des paranoiden, des de-personalisierten und des schizophrenen Kranken.

Die Aufgabe des Therapeuten ist nach Benedetti, zwischen der Gesellschaft und dem Kranken in beiden Richtungen zu vermitteln, als helfender Erzieher des Kranken und als sein Dolmetscher, der den Angehörigen und den Pfliegern klarmacht, was der Kranke braucht und worunter er am mei-

² Es darf freilich nicht vergessen werden, daß nach der Einsicht des Autors der volksskirchliche Konfirmandenunterricht von der Konfirmation lebt.

sten leidet. Mit anderen Worten: Der Arzt soll der Mitmensch des Patienten sein. Dieser Dienst kann nicht ohne Anerkennung der Wertordnungen der Sozietät geleistet werden. Eine wertfreie Psychotherapie gibt es nicht. «Nur ist der Toleranzgrad der Psychotherapie für asoziale Verhaltensweisen wesentlich breiter als derjenige der Erziehung, Fürsorge und Seelsorge, was sich schon aus dem Grundsatz ergibt, daß der Patient alle seine geheimen, ihn blamierenden Einfälle ohne Angst vor der verurteilenden Widerrede aussprechen darf und soll» (S. 81).

Der evangelische Seelsorger kann diese Aufgabe des ärztlichen Therapeuten nicht selbst übernehmen, aber es ist wichtig, daß er sich von einem Lehrer wie Benedetti die Augen öffnen läßt für die Not des seelisch Kranken und daß er Verständnis bekommt für den verborgenen Sinn der oft so befremdlichen Äußerungen der Krankheit. Das Buch regt auch den Theologen an, an den hier aufgegriffenen allgemein menschlichen Problemen weiterzudenken (z. B. Benedettis Interpretation der Gewissensbildung oder seine ärztlichen Überlegungen zur Frage des vorehelichen Geschlechtsverkehrs).

Walter Neidhart, Basel.

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *Evangelisches Missions-Magazin* 108, 3 (1964): G. F. Vicedom, Das Wiedererwachen der Religionen und die christliche Verkündigung (110–123); J. Auf der Maur, Die Missionsmethode im Frühmittelalter, I (124–135); E. Haaf, Eine Studie über die religiösen Vorstellungen der Kusase (136–158). 4: J. Rossel, Tambaram-Mexico (166–193). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 20, 4 (1964): F. Combaluzier, Episcopologie missionnaire (241–257); H. Van Straelen, The Japanese Religions are not new (263–270); I. Auf der Maur, Die Katholiken als Bürger in den jungen Staaten (271–282). *Reformatio* 13, 10 (1964): F. Blanke, Calvins ökumenische Bedeutung (590–599); E. G. Rüschi, Die Kirche und ihre Bibel (600–616); A. Schädelin, Schwierigkeiten und Verheißungen des Pfarramts in der veränderten Welt (617–623); W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum in Brasilien, II (623–631). 11/12: A. Rich, Vom Zeugnis des Glaubens in der mündigen Welt (669–685); P. Zinsli, Volkstum und Bildung in der deutschen Literatur des Reformationsjahrhunderts (685–705). A. Ostertag, Technik und christlicher Glaube (714–731). *Revue de théologie et de philosophie* 17, 5 (1964): H.-L. Miéville, Du «cogito» au transcendantal et au métaphysique (265–287); M. Deschoux, La pensée religieuse de Léon Brunschvicg (294–303). 6: H. Roux, Point de vue sur le Concile du Vatican II (348–360). *Schweizerische theologischen Umschau* 34, 2 (1964): M. Werner †, Philosophie und Religion (56–72). *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 58, 3 (1964): V. Conzernius, Eugène Michaud, ein katholischer Reformator des 19. Jahrhunderts?