

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 26 (1970)
Heft: 2

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: 15.05.2025

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

Rezensionen

K. RAHNER u.a. (Hrsg.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*. 3. Konfessionalismus bis Quietismus. Freiburg, Herder, 1969. 1431 S.

Der 3. Band des katholischen Lexikons setzt die in den anderen Bänden angebahnte Linie der nachkonziliaren Theologie fort. Unter dem Stichwort «Konfessionalismus» (A. Ahlbrecht) wird zwar an dem Selbstverständnis der katholischen Kirche als *der* Kirche Jesu Christi festgehalten, doch wird zugegeben, daß nach der Reformation und der durch sie bedingten Bildung von Konfessionskirchen auch der Katholizismus in den Sog der konfessionalistischen Entwicklung hineingeraten ist. Die Entwicklung vom Konfessionalismus zum Ökumenismus wird besonders in den Artikeln «Ökumenische Bewegung» (A. B. Hasler) und «Ökumenische Theologie» (J. Brosseder) herausgestellt; letztere soll nicht als neue Spezialdisziplin neben den anderen theologischen Disziplinen, sondern als Strukturelement und Dimension der ganzen Theologie verstanden werden. Daß auch die praktische Annäherung der Konfessionen durch die nachkonziliare Theologie gefördert wird, geht z. B. aus den Art. «Ostkirchen» (B. Schultze) und «Kontroverstheologie» (R. Kösters) hervor. Als Aufgabe der letzteren wird einmal der Brückenschlag zwischen konfessionell verschiedenen Sprachen und sodann das Gespräch über die als kirchentrennend erkannten Lehrdifferenzen angesehen. Daß das kirchliche Lehramt heute stärker als früher zwischen zeitlich bedingter Wahrheitserkenntnis und letztverbindlicher Lehrentscheidung unterscheiden muß, wird u. a. von K. Rahner betont (Art. «Lehramt»).

Außer diesen dem Gebiet der Konfessionskunde zugehörigen Artikeln enthält der Band solche aus dem Gebiet der biblischen Theologie (Lehrschriften des AT, Messias und Messiaserwartung, Metanoia, Neues Testament, Parusie, Passah, Paulinische Theologie, Paulusbriefe, Pentateuch, Petrusbriefe, Prophetismus, Psalmen), der Kirchengeschichte (Konstantinisches Zeitalter, Konziliarismus, Konziliengeschichte, Kreuzzüge, Lateinische Vätertheologie, Mittelalter, Morgenländisches Schisma, Papstgeschichte, Protestantismus), der Praktischen Theologie (Konversion, Laie, Laienkelch, Liturgien und Liturgiewissenschaft, Liturgiesprache und Liturg. Bewegung, Meditation, Messe, Pfarrer, Pfarrei, Predigt, Priester), der Moralthologie (Liebe, Nächstenliebe, Moralthologie, Moralpsychologie, Naturrecht, Politische Theologie), der Philosophie (Kontingenz, Kunst, Leben, Lebensphilosophie, Leib, Leib-Seele-Verhältnis, Logik, Marxismus, Materie, Metaphysik, Modernismus, Monismus, Natur, Naturgesetze, Naturwissenschaft und Dogma, Notwendigkeit, Ontologie, Ontologismus, Partizipation, Person, Personalismus, Phänomenologie, Philosophiegeschichte, Platonismus, Positivismus, Pragmatismus, Prinzip), der Soziologie (Kultur, Macht, Menschenrechte, Milieu, Pluralismus) und Psychologie (Psychoanalyse, Parapsychologie, Psychopathologie, Psychotherapie). Auch mit dieser Auswahl der Stichworte und dem hohen Niveau der Bearbeitung beweist dieses Werk wiederum seine praktische Brauchbarkeit für die Zwecke des Theologen im Amt.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

MARTIN NOTH, *Könige 1.* = Biblischer Kommentar, Altes Testament, 9, 1. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1968. VIII + 368 S., 1 Porträt. DM 47.80 (Subskr. 43.-).

Der plötzliche Heimgang Martin Noths am 30. Mai 1968 ließ ihn sein letztes Werk, die Kommentierung der Königsbücher, nicht mehr vollenden. Erschienen war bis dahin in vier Lieferungen die Auslegung von 1. Kön. 1, 1–14, 18; dazu tritt jetzt in einem fünften Heft die von Kap. 14, 19 bis 16, 34. Damit ist ein organischer Einschnitt gegeben; so stellt dieses Werk, auch unvollendet, ein Ganzes dar. Es anzuzeigen, bedeutet mehr als ein Referat über eine Neuerscheinung. Es wird, ganz ungesucht, zum Gruß der Ehrerbietung und der Dankbarkeit.

Die Königsbücher stellen wohl – und das gilt gerade von dem Teil, den Martin Noth noch kommentiert hat, in besonderem Maße – der Auslegung eine schwierige Aufgabe. Sie sind sozusagen theologisch viel weniger dicht, als es z. B. auch noch das zweite Samuelisbuch ist. Von den starken Impulsen, die zur Entstehung des Königtums führten und die, ungeachtet aller Spannungen, die sich schon abzeichnen, die Regierungszeit des großen David charakterisierten, leitet gerade dieser Teil der Königsbücher zum geschichtlichen Alltag im weitesten Sinn des Wortes hinüber, stellt die Gestalten und Ereignisse viel stärker in die Zerreißprobe hinein, wie sie sich aus dem Menschsein, dazu aus der Verflochtenheit alles Geschehens mit der Umwelt ergibt. – Das bedeutet natürlich nicht, daß diese Abläufe durch das Menschlich-allzu Menschliche, durch das sie mit der Profangeschichte verknüpft sind, weniger theologische Relevanz haben. Die ist lebendig da, aber sie ist ungleich verborgener, als es in den vorhergehenden Büchern der Fall ist. Man kann nicht einmal von einer Verborgenheit im Sinne der Geschichtstheologie des Jahwisten sprechen. Diese Relevanz kommt viel mehr in dem Spannungsfeld zum Aufleuchten, das zwischen der Absicht der einzelnen in Raum und Zeit entstandenen und an sie gebundenen Überlieferung und dem Ziel der deuteronomistischen Bearbeitung und Komposition besteht, die diese Überlieferungen auswählte, sammelte und akzentuierte.

Alles das: Überlieferung – Raum Palästinas – Geschichte in ihren weitesten Verzweigungen, sind die Themen gewesen, denen Martin Noth sein Forscherleben gewidmet und an denen er unablässig gearbeitet hat. Wie unablässig, zeigen die Stellen des Kommentars, und es sind nicht wenige, wo er Positionen seiner eigenen Vorarbeiten (etwa der «Überlieferungsgeschichtlichen Studien») kritisch sichtet. Damit gelingt es ihm, im Zusammenspiel aller dieser Gegebenheiten, ein lebendiges Bild dieser Geschichte zu zeichnen, das den Leser niemals von den Geschehnissen unberührt läßt, sondern ihn in ihren Fluß hineinnimmt, ihn dabei in seiner Gegenwart unmittelbar anspricht. Darüber wird aber die theologische Absicht der Texte nie aus den Augen verloren.

Noch einmal tritt in diesem Buch die Forscherpersönlichkeit Martin Noths vor den Leser. Der Mann des tiefen, breiten Wissens und des Einfallsreichtums war zugleich der Mann der strengen kritischen Nüchternheit, für den die Frage nach dem, was wirklich war, dem Möglichen und Wahrscheinlichen stets entscheidende Bedeutung hatte. Das kommt immer wieder und

in mannigfacher Weise zum Ausdruck: in der sich sachlich bescheidenden Bemerkung: «darüber können wir mit Sicherheit nichts mehr sagen», die auf Psychologisieren und Konstruieren verzichtet; in der Bemühung um den geschichtlichen Kern der Überlieferungen; nicht zuletzt in der abgewogenen Behandlung des überlieferten masoretischen Textes und der Lesarten der Versionen, die Noth vorsichtig gegen viele Konjekturen machte. Der Raum dieser Besprechung reicht nicht aus, auf alles einzugehen und auch Fragen anzumelden.

Nur noch soviel zu Einzelheiten. In der Darstellung der im letzten so undurchsichtigen Thronwirren beim Regierungsende Davids, Kap. 1 und 2, sieht Noth die Fortsetzung und das Auslaufen der David-Geschichte im Zweiten Samuelisbuch; er folgt darin der Konzeption Rosts von der Überlieferung der Thronnachfolge Davids. Ich wäre geneigt, in 2. Sam. 20, 26 die Markierung eines beabsichtigten Abschlusses zu sehen. Indessen wird die Deutung der Geschichts- wie der Überlieferungsprobleme hiervon nicht berührt. Die umfangreiche Salomo-Überlieferung Kap. 3–11 wird in der vielschichtigen Problematik der Überlieferungen, ihrer Absicht, ihrer verschiedenen Akzentuierungen sorgfältig dargestellt. Besonders hervorzuheben ist die minutiös bedachtsame Behandlung der Kap. 6–8 und die Charakterisierung ihrer besonderen Zielsetzung. Das Werk schließt mit der Reichstrennung und der ersten Geschichte des getrennten Reiches (Kap. 12–16, 34).

Damit ist ein Abschluß geschaffen, der die Elia-Elisa-Geschichten, die sich anschließen, vorbereitet, zugleich die Grundlage bildet für die Darstellung der Zeit, in der diese zunächst eher verborgenen Linien auf das Ende hindeuten und damit immer deutlicher werden.

Hans Joachim Stoebe, Basel

FRITZ VIERING (ed.), *Zum Verständnis des Todes Jesu. Stellungnahme des Theologischen Ausschusses und Beschluß der Synode der Evangelischen Kirche der Union*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1968³. 31 pp. DM 2.50.

EUGEN RUCKSTUHL & JOSEF PFAMMATTER, *Die Auferstehung Jesu Christi. Heilsgeschichtliche Tatsache und Brennpunkt des Glaubens*. Luzern & München, Rex-Verlag, 1968. 180 pp. DM 9.80.

The foundation stone for Christian faith, according to the generally acknowledged primitive confession extant in I Cor. 15:3ff., is that Christ died for our sins and that he rose from the dead the third day. These two books indicate the need for Christian faith to continue to reexamine these doctrines in order to grasp afresh the apostolic understanding of them, in distinction to many contemporary trends of thought which would reduce them to some fleeting, philosophical fashion.

In *Zum Verständnis des Todes Jesu*, the Synod of the EKV (a German protestant coalition of seven state church groups) presents a position paper on the theological understanding of the death of Christ. It adopted this from the work of a specially appointed committee, comprised equally of theology professors and churchmen, who convened seven times during a five-year period. The adopted *Stellungnahme* (not a *Bekenntnis*!) expressly rejects

understanding the cross as simply a symbol of how Jesus lived "as a man for others" and so caused God to occur as an event in the world. Neither is the cross to be understood as a symbol of this world which will be radically overcome by future general resurrection already anticipated in Jesus' resurrection. Instead, the cross signifies the curse upon all mankind which God placed on Jesus so that this curse was removed from all men through raising Jesus from the dead. The church's power to present this message effectively comes not through apologetical efforts to establish the historicity of the cross and resurrection, nor by rationalistic efforts to show how Christ's death procured a ransom for sinful men. Rather, men come to believe this message simply through the power by which God raised Jesus so that he now lives. It is Jesus' resurrection, then, which makes the cross meaningful and its message effectual.

Die Auferstehung Jesu Christi is an attempt by two Roman Catholic scholars to help the ordinary Christian, troubled by the many discrepancies of the Easter narratives in the four Gospels, to be able, nevertheless, to believe in the resurrection of Jesus, which is the center of Christian faith. These authors admirably achieve their purpose to take their readers to the very depths of the problem, to convey technical knowledge without being too technical, and to face up to the basic difficulties. Ruckstuhl's three chapters (more than one-half of the book) are of particular value in handling such substantive matters as a critical re-creation of the sequence of the Easter events, the historicity of the actual resurrection itself, and the relationship of Jesus' resurrection to his appearances, ascension, and exaltation.

Some of Ruckstuhl's conclusions, reached after a critical consideration of the issues, are (1) Jesus' tomb must have been empty, because even the enemies of Christianity tacitly admitted it in charging that the disciples had stolen the body, and because it would have been impossible for the apostles to have begun their preaching in Jerusalem if Jesus' tomb were known to be occupied; (2) the records of Jesus' appearances to the women hark back to an historical kernel, since a fabricator would never cite the witness of women, who in those days were regarded as ineligible witnesses; (3) while the apostles themselves saw Jesus in the Galilee area, yet Luke's and John's inference that the appearances occurred in Jerusalem reflects the early church's attempt to cover up the embarrassing fact that most of the apostles had fled to Galilee shortly after Jesus' arrest; (4) while no one witnessed the actual resurrection of Jesus, yet it is a necessary inference from the empty tomb and particularly the appearances (historians often infer happenings for which they have no direct evidence); and (5) the historicity of the miracle of the resurrection is to be credited, since to try to deny this miracle makes mandatory the explanation of the miracle of how the disciples, so disenchanted by Jesus' arrest that they fled to Galilee, could nevertheless preach with such unity and boldness in Jerusalem a few days later. Ruckstuhl argues strongly, as over against Bultmann, that evidences are a necessary ingredient to genuine faith in Jesus as risen. "Der echte Glaube kann nicht entstehen, wenn jeder Hinweis, daß Gottes Wort wirklich ergangen ist, fehlt" (p. 71).

The protestant group responsible for the first book would feel that Ruckstuhl forfeits much by this effort to establish the historicity of the resurrection. But was not Peter, in the first Christian sermon, doing essentially the same thing when, on the basis of fulfilled Scripture, the empty tomb, and the united apostolic witness, he declared that his hearers could "know assuredly" that Jesus was indeed Lord and Christ?

Daniel P. Fuller, Pasadena, California

REINHART STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften.* = Patristische Texte und Studien, hrsg. von K. Aland und W. Schneemelcher, 8. Berlin, De Gruyter 1968. VII + 144 S. DM 34.-.

Die Erforschung der handschriftlichen Überlieferung antiker Texte kann Auswirkungen weit über den Bereich der rein editorischen Arbeit hinaus haben. Die vorliegende, überarbeitete Göttinger Dissertation greift in einen solchen Streit ein, der seine Schärfe erst eigentlich durch die Arbeiten von Hermann Dörries an der Überlieferung des Pseudo-Makarios (wahrscheinlich Symeon von Mesopotamien) und von Werner Jaeger an der Edition Gregors von Nyssa erhalten hat. Seitdem Gregors *De instituto christiano* und Makarios' Großer Brief textlich wiederhergestellt sind, sieht sich die Forschung vor folgendes Problem gestellt: Die beiden Schriften gleichen sich, abgesehen von einem längeren Schlußabschnitt bei Symeon/Makarios, in der Gedankenführung und in der Verwendung von Schriftzitaten so sehr, daß die Abhängigkeit der einen von der anderen angenommen werden muß. Da aber beide Autoren trotzdem ganz selbständig formulieren und beide Werke sich in das übrige Opus ihrer Verfasser gut einfügen, war die Frage, wer bei wem abgeschrieben hat, so lange nicht zu beantworten, als kein befriedigendes Kriterium zur Entscheidung der Prioritätsfrage gefunden wurde. Werner Jaeger selbst hat in seinem Buch *«Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature»* (1954) die Diskussion von vornherein dadurch belastet, daß er, ohne den philologischen Einzelnachweis zu liefern, von der Priorität Gregors ausging. Jaegers Begeisterung für die «christliche Paideia» besonders bei Gregor von Nyssa, in der er eine legitime Erbin der klassischen griechischen Paideia und die Verwirklichung einer großartigen Synthese von Antike und Christentum erblickte, fand in der Schrift *De instituto* eine besonders schöne Bestätigung. Im Falle einer Priorität des messalianischen Mönchsvaters hätte Jaeger seine Gesamtschau allerdings erheblich modifizieren müssen.

Durch Staats' Arbeit darf es nun als erwiesen gelten, daß die Priorität Symeon zukommt und daß Jaeger somit das Gefälle des Einflusses zu einseitig gesehen hat. Das Beweisverfahren des Verfassers bedient sich nicht so sehr allgemeiner Vergleiche, etwa des Denkstils oder der theologischen Inhalte, sondern hält sich an kleine Beobachtungen, die die Aneignung der Vorlage ausgezeichnet beleuchten. Staats bemerkt richtig, daß die inhaltlichen Eigentümlichkeiten, die Gregors *De instituto* von seinen übrigen asketischen Werken unterscheiden, als bewußte Anpassung an Symeon und

die Messalianer verstanden werden könnten und darum nicht beweiskräftig sind. Daß es dem Verfasser nicht an Überblick und Kenntnis dieser allgemeineren Zusammenhänge fehlt, geht aus mehreren Abschnitten (z. B. S. 103–125) deutlich hervor. Am meisten leuchtet seine Beweisführung da ein, wo er zeigt, wie die Auswahl der Schriftworte und ihr «Sitz» im Text bei Pseudo-Makarios viel mehr überzeugen als bei Gregor, der offensichtlich gewisse Tendenzen und Wendungen des Makarios korrigiert, aber die Bibelzitate übernimmt, so daß sich Inkongruenzen einstellen, die freilich nur bei sehr detaillierter Beobachtung sichtbar werden. An 50 Stellen vergleicht Staats die Texte miteinander, vermag aber, wie er selber zugibt, bei weitem nicht überall die Priorität Symeons schlagend zu beweisen. Einige Argumente halten zudem einer kritischen Prüfung nicht oder in viel geringerem Maße stand, als Staats meint (z. B. Nr. 7, 38, 39, 47). Es bleibt aber eine beträchtliche Zahl von Stellen übrig, an denen dank der scharfen und originellen Beobachtungsgabe des Verfassers die Priorität Symeons offensichtlich, sowie viele, wo sie mindestens wahrscheinlich geworden ist. Die Arbeit mündet in die Frage nach dem erstaunlich positiven Verhältnis Gregors zu den Messalianern aus, wodurch deutlich wird, daß Staats auch im Problemkreis «Rechtgläubigkeit und Ketzerei» neue Einsichten und Impulse vermittelt.

Alfred Schindler, Zürich

ARNOLD GILG, *Fragen und Wege historischer und systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Zürich, EVZ-Verlag, 1968. XVI + 238 S. Fr. 23.80.

«Galt es historische Zusammenhänge darzustellen, so war immer ein... theologisches Anliegen mitwirksam... War eine Periode zu schildern, wurden die ernsthaftesten und besten Triebkräfte in klaren Linien gezeichnet, ihre Nebenwirkungen sichtbar gemacht, Gegenkräfte und Zwischentöne herausgearbeitet, auch die Niederungen in ihrer Bedeutung gezeigt, und der künstlerische Trieb ruhte nicht, bis aus allen diesen Linien und Verflechtungen ein ganzheitlich lebendiges Bild gefügt war» (S. VII). Hier hält die Würdigung des 1967 verstorbenen altkatholischen Theologen Arnold Gilg durch Kurt Stalder (S. VII–XV) etwas von dem fest, was diese Sammlung (4 von ihren 10 Stücken sind Erstveröffentlichungen) zu einer seltenen und beglückenden Gabe macht.

Forschung und Darstellung, «Wissen» und «Sehen» sind bei Gilg nicht voneinander getrennt. Wer einen von seinen 5 hier gebotenen Beiträgen zu Zyklusvorlesungen der Berner Universität zu lesen anfängt, wird alle lesen wollen. Denn auch das, was ein Student über die da verhandelten Gegenstände aus Kompendien weiß oder wissen sollte, tritt durch die Art der Mitteilung in ein neues Licht, wird schaubar und lebendig und führt immer wieder zum «Nachdenken über das uns alle beschäftigende Problem an diesem oder jenem Punkt» (S. 135). Man lese etwa, was jeweils knapp zwei Seiten über die komplizierten Entwicklungen auf den britischen Inseln vom 4. bis zum 8. Jh. (S. 27–29), über Innozenz I. und Leo I. als die ersten «eigentlichen Päpste» (S. 36f.), über die ekklesiologische Bedeutung des gotischen und vandalischen Arianismus (S. 32f.) vermitteln – weder irgend-

einen wesentlichen Zug verwischend noch auch hektisch resümierend («Der Weg der Kirche im werdenden Abendland», S. 23–46). In der Vorlesung «Der Hochkatholizismus» (S. 70–97) wird der «zentrale und paradigmatische Charakter» (S. 72) sowohl der Kirchlichkeit wie der Theologie des eigentlichen Mittelalters (11.–13. Jahrhundert) herausgearbeitet: «Auf dem Hinter- und Untergrund der Kirchenwirklichkeit, die durch das jäh aufgestiegene Papsttum geformt wird, ist all das zu sehen, was wir bei den hochmittelalterlichen Theologen an ekklesiologischen Äußerungen finden. Diese Kirchenwirklichkeit meinen sie» (S. 77) – auch wenn sie über Vernunft und Glauben, über die «geschaffene Gnade», die Sakramente, das Ordensleben schreiben. Die Auseinandersetzung mit dieser geschichtsmächtigen Gestalt des Katholizismus will Gilg um so weniger scheuen, je faszinierender («majestätisch und mütterlich», S. 96) sie ihm vor Augen steht. Worum es ihm bei dieser Auseinandersetzung geht, kommt an einem andern historischen Paradigma – der protestantischen Theologie von Schleiermacher zu Troeltsch – ausdrücklich zur Sprache («Das Problem der Religion», S. 98–110): «Unser Christentum *ist* nicht in sich und aus sich dieser Glaube, diese wahre Religion. Es *wird* dies von obenher, wenn und sofern es dem freien und gütigen Gott gefällt» (S. 110). Wie sehr die Problematik von Theozentrik und Anthropozentrik dazu dienlich ist, auch den Eigenheiten einer schwer zu überschauenden, in sich widerspruchsvollen Periode gerecht zu werden, zeigt die Vorlesung «Der Katholizismus der Gegenreformation. Ein Beitrag zur Frage des Barock» (S. 133–162). Der Forschungsbericht «Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts» (S. 163–182) beschränkt sich in der Kürze einer Vorlesungsstunde auf drei Hauptthemen – das altkirchliche Christusdogma, das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie im 13. Jahrhundert und Luthers Rechtfertigungslehre – und macht deutlich, daß und wie die große Zeit dieser Forschung mit Karl Holl abschließt.

Aus tiefer Kenntnis der Quellen und der Probleme hat Gilg die Größe dieser Zeit mit ihrem «Streben, „Kirchengeschichte zum Inbegriff der Theologie zu machen“» (S. 2), anerkannt, sich aber nicht in ihrem Nachglanz sonnen wollen, sondern sich bemüht, ein Neues zu pflügen, und aufgerufen, «über sie (die frühern Forschergenerationen) hinaus und auch im Widerspruch zu ihnen einiges zu lernen und zu suchen» (S. 181). In welcher Richtung, davon gab Gilgs zuerst 1936 veröffentlichter Doppelvortrag – ebenfalls ein Beitrag zu einem Vortragszyklus – «Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie» (Neudruck in München 1955 als Bd. 4 der Theologischen Bücherei) ein eindruckliches Beispiel. Dazu bildet in der vorliegenden Sammlung der Vortrag «Zum altkirchlichen Traditionsgedanken» (S. 47–69; zuerst Internationale Kirchliche Zeitschrift 29, 1939, S. 28–50) ein Gegenstück, insofern er – in gleicher Weise in die Tiefe der Quellen bohrend und auf die gegenwärtige kirchliche und theologische Lage ausgerichtet – sich der Zentralfrage der altkirchlichen *Ekklesiologie* stellt, wobei es dann weniger um die Positionen Ritschls und Harnacks als um die des tridentinischen und neueren Katholizismus geht. Hier gewahrt Gilg einen Weg, der anders verläuft als derjenige der altkirchlichen Christologie. Zwar drückt die Ab-

grenzung eines neutestamentlichen Kanons «das unaufhebbare Gegenüber von Wort Gottes und Kirche» unüberhörbar aus (S. 58). Jedoch «kann keine Rede davon sein, daß die Kanonthese nach ihrer ganzen unerhörten Tragweite entfaltet würde» (S. 57). Und dieses Verdikt scheint überraschenderweise einen Vinzenz von Lerinum noch weniger zu treffen als etwa einen Irenäus oder Tertullian. Weist Vinzenz wenigstens in die Richtung einer nur «relativen Autorität» der Tradition (welche Relativität man dann allerdings mehr im Sinn Augustins, letztlich der paulinischen Freiheit vom Gesetz, bestimmen müßte), so veranlassen die älteren Väter zum Urteil: «Schon die alte Kirche behauptet eine zweite Offenbarungsquelle» (S. 57). Es fragt sich aber, so scheint mir, ob diese Anschauung von den «zwei Quellen» – mehr nachtridentinischer Kontroverse als dem Text des Tridentinum entsprechend – sich dazu eignet, der zweifellos vorhandenen Problematik des altkirchlichen Traditionsgedankens gerecht zu werden. Gilgs eigene Ausführungen lassen uns subtilere Weisen erkennen, auf die es gelingt, Schrift und Tradition als zwei verschiedene Aspekte *einem* Offenbarungszusammenhang einzuordnen. Man mag sie dann, wie es in der neueren katholischen Literatur gerne geschieht, in gegenseitiger «Koinhärenz» sehen. Wie einer dieser beiden «Aspekte» der Offenbarung sich dann als «Norm» des andern herausstellen könnte, diese Frage hat sich der alten Kirche nicht in der Schärfe der Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts (teilweise schon des Spätmittelalters) gestellt. Ob damit die alte Kirche eher im Lichte glückhafter Unschuld oder unter der Wolke bedrohlicher Ungeklärtheit zu sehen sei, darüber gibt es in den neuesten Untersuchungen des Traditionsproblems divergierende Ansichten. Gilgs Aufsatz wird weiterhin dazu helfen, daß man sich hier die Sache nicht zu einfach macht.

Jenes «Gegenüber von Wort Gottes und Kirche» beherrscht das Feld, wenn Gilg in seiner Rektoratsrede von 1928 («Der Sinn der Theologie», S. 1–22) – man spürt in ihr die «Gemeinschaft des Fragens und Denkens» mit Karl Barth (S. X) besonders stark – erklärt, wie die notwendige Zusammengehörigkeit von christlichem Glauben und christlicher Theologie ihre Verschiedenheit nicht aufhebt. Damit hängt nun auch zusammen, daß Gilg einem Dogmenhistoriker, mit dem er in wesentlichen Dingen nicht einig geht, nicht mit der Gebärde des Propheten begegnet, sondern in einem «Stückchen Kleinarbeit» auf einer allerdings entscheidenden Linie (es wird das Problem der «Engelchristologie» ausgewählt) «mit den in den Wernerschen Kellern aufgestapelten Dokumenten Zwiesprache» hält (S. 114; «Bemerkungen zu Martin Werners Buch: Die Entstehung des christlichen Dogmas», S. 111–132). Aber auch an ganz neuen Dokumenten, im Vorfeld sich erst allmählich abzeichnender Entscheidungen hat Gilg Einzelbeobachtungen gemacht («Am Anfang des Zweiten Vatikanischen Konzils», S. 183–197). Die hier geübte Umsicht und Vorsicht sollte helfen, ebenso von Illusionen über wie von formalistisch-gesetzlichen Forderungen an die Römische Kirche frei zu bleiben und so die Hoffnung auf einen wirklichen Durchbruch zur Wahrheit der Kirche offen zu halten.

Bei der Arbeit «Karl Barth und das Tridentinum (Zu Hans Küngs Buch: Rechtfertigung)» (S. 198–238) handelt es sich um einen 1962 zweimal ge-

haltenen Vortrag, ein vorläufiges «Fragment» einer größeren geplanten Publikation (vgl. S. XIII u. 199), das aber schon in dieser Form Ergebnisse, formale und inhaltliche Charakterzüge mehrerer der zuvor genannten Arbeiten in intensiver Weise vereinigt, ihre Ergebnisse und Fragestellungen aufnimmt und weiterführt. Besteht, wie Küng behauptet, wesentliche Übereinstimmung zwischen der Barthschen und der tridentinischen Rechtfertigungslehre? Bei allem Respekt für Küngs «hochgemutes, reiches Buch» (S. 238) sieht er in dessen Verständnis der Rechtfertigung aus Gnade allein den Zug einer Tradition, die in Trient zwar zu Worte kam (etwa durch Seripando), aber nicht siegte. Man kann Karl Barth nicht vorwerfen, er habe nur aus Mißverständnis des eigentlich Gemeinten sich gegen das tridentinische Rechtfertigungsdekret so scharf abgegrenzt. Dies wird an drei Problemkreisen aufgezeigt: «I. Simul iustus et peccator» (S. 200–207); «II. Rechtfertigung in Christi Tod und Auferstehung» (S. 208–213); «III. Sola fide» (S. 213–237). Besonders beim dritten wird in die scholastischen Hintergründe der Auseinandersetzungen unter den Konzilstheologen hineingeleuchtet. Wenn auch diese Untersuchung sich im gegebenen Rahmen nicht zu Ende führen ließ, so ist sie doch von hohem Wert, vermittelt Einblicke in den Sinn scheinbar recht abgelegener Diskussionen. Das Ergebnis ist überzeugend: Von den verschiedenen patristischen und scholastischen Möglichkeiten, dem «sola fide» seinen Ort in der Rechtfertigung zuzuweisen, kamen diejenigen nicht zum Zuge, die dem reformatorischen Glaubensverständnis relativ am nächsten standen. Eine abschließende Beurteilung dieser in Trient Unterlegenen (besonders hinsichtlich ihrer Nähe oder Ferne zu Luther einerseits, Barth anderseits) konnte und wollte Gilg in diesem «Fragment» nicht geben. Aber auch seine Sicht des scholastischen Hintergrundes läßt Fragen offen. Er sieht in den Beratungen und Interventionen, die dem tridentinischen Rechtfertigungsdekret vorausgingen, hauptsächlich eine Auseinandersetzung der franziskanisch-scotistischen Richtung mit den mehr an Thomas orientierten Theologen. Daß das Konzilsdekret so ausführlich und positiv die «praeparatio ad iustificationem» behandelt, stellt dann einen Sieg der ersten Gruppe dar. Nun ist aber in allen diesen Auseinandersetzungen und auch im Dekret selber die «Vorbereitung» auf die «Eingießung» der die Rechtfertigung konstituierenden Gerechtigkeit ausgerichtet. Der ganze Komplex der «eingegossenen Gnade» mitsamt der Vorbereitung auf sie war aber in der Spätscholastik seit Duns Scotus von vielen Nichtthomisten zwar nicht eliminiert, aber doch relativiert worden, und zwar im Hinblick darauf, daß Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit *letztlich* (absolute) durch nichts, das der Mensch tut oder an sich hat – sei es auch auf Grund irgendeiner «geschaffenen Gnade» – sich bestimmen läßt, ihn anzunehmen, sondern nur durch den göttlichen Willen zur Annahme selber («voluntas divina acceptans»), d. h. durch die («ungeschaffene») Gnade, die Gott selber ist. Der Augustinereremit Gregor von Rimini († 1358) hatte unter dieser Voraussetzung eine scharf antipelagianische, von Luther wohl beachtete Rechtfertigungslehre vertreten. Das tridentinische Dekret hingegen baut alles auf den Komplex der geschaffenen Gnade (d. h. der «eingegossenen» Gerechtigkeit und der Vorbereitung auf *diese*). Ist an diesem Punkt nicht ein Sieg des

Thomismus zu sehen, dessen Einfluß seit dem 15. Jahrhundert im Wachsen war und auch Theologen, die nicht eigentliche Schulthomisten waren, bestimmte, ihre abweichenden Meinungen der thomistischen Denkstruktur anzunähern? In der thomistischen Rechtfertigungslehre ist kein Platz für die «acceptatio» vorgesehen, und im tridentinischen Dekret spielt sie keine Rolle. Die von Gilg geschilderten tridentinischen Diskussionen über die Modalitäten der Vorbereitung auf die Rechtfertigung waren nicht auf Gottes Gnade als solche, sondern auf die in ihre alte (gewissermaßen vor-scotische) Würde wieder eingesetzte «eingegossene Gnade» ausgerichtet.

Martin Anton Schmidt, Basel

THOMAS MÜNTZER, *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Unter Mitarbeit. von Paul Kirn, hrsg. von Günther Franz. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 33. Gütersloh, Gerd Mohn, 1968. 591 S. DM 96.-.

Thomas Müntzers Schriften mußten lange auf eine wissenschaftliche Ausgabe warten. Den Anfang machten 1931 H. Böhmer und P. Kirn mit der Publikation von Müntzers Briefwechsel. Erst 1950 folgte C. Hinrichs mit einer vorzüglichen Ausgabe der drei sogenannten politischen Schriften, nämlich der drei theologischen Kampfschriften, in denen sich Müntzer 1524 offen der Wittenberger Reformation entgegenstellte. Was es sonst an einigen wenigen Müntzer-Editionen gegeben hat, konnte wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen. Erst jetzt ist eine – wie es heißt – «kritische Gesamtausgabe» von Günther Franz besorgt worden, der sich seit nahezu vierzig Jahren mit Müntzers Werken befaßt und im letzten Kriege ein erstes, fertiges Editionsmanuskript eingebüßt hat.

Von den Werken, die Müntzer selbst einst in den Druck gegeben hat, wurden nun zum ersten Male die drei liturgischen und die drei unpolemischen theologischen Schriften erneut in der ursprünglichen Textfassung zugänglich gemacht. – Für den Liturgiker ist es ein besonderer Gewinn, daß bei den zwei liturgischen Hauptwerken die Notenbilder von dem Freiburger Musikwissenschaftler W. Gurlitt in das heutige Notensystem übertragen wurden. – Bei den politischen Schriften und beim Briefwechsel stützte sich G. Franz im wesentlichen auf die erwähnten Ausgaben von Hinrichs und Böhmer-Kirn, wobei er zwar die Erläuterungen zu den Briefen etwas vermehrt, bei den politischen Schriften jedoch die detaillierten Anmerkungen von Hinrichs gekürzt hat und mit Rücksicht auf das Gesamtkorpus der Ausgabe wohl leider auch kürzen mußte. Der bisher bekannte Briefwechsel wurde im Anhang (S. 571 ff.) um zwei weitere Briefe erweitert. Da der Briefwechsel Stücke enthält, die entweder keine Briefe sind (Nr. 63) oder bei denen weder als Verfasser noch als Adressat Müntzer als einzelner in Erscheinung tritt (Nr. 56a, 77f., 92f.), ist zu fragen, warum nicht auch die in einen Kollektivbrief eingebetteten 12 (11) Mühlhäuser Artikel vom September 1524 in die Ausgabe mitaufgenommen worden sind, obwohl der Herausgeber selber in seinem Buch «Der deutsche Bauernkrieg» (4. Aufl. 1956, S. 257) schreibt, sie seien «Müntzers und Pfeiffers Werk». – Die Stücke, die Böhmer-Kirn im

Anhang zum Briefwechsel veröffentlicht hatten, sind noch um einige vermehrt und in die drei Gruppen «Nachgelassene Schriften und Aufzeichnungen», «Bekenntnis und Widerruf», «Nachrichten zu Müntzers Leben» eingeteilt worden. Bei dem als erste Kundgebung Müntzerscher Theologie hochbedeutsamen Prager Manifest wurde die tschechische Übersetzung weggelassen, was zu bedauern ist, da E. Wolfgramm 1957 gezeigt hat, wie diese Fassung zum Verständnis der deutschen Vorlage helfen kann. Hingegen konnte mit Recht die Nr. 5 aus dem Anhang bei Böhmer-Kirn fortfallen, weil es sich in Wahrheit um Thesen Melanchthons handelt (s. S. 16 Anm. 9). Die Nachrichten zu Müntzers Leben hätte man noch um einige weitere, bisher nur verstreut an abgelegenen Stellen veröffentlichte Dokumente vermehren können.

Bei den vermischten Stücken der drei oben genannten Gruppen, bei denen der Herausgeber weniger als bei den beiden Hauptabteilungen der Druckschriften und des Briefwechsels sich die Vorarbeiten anderer zunutze machen konnte, sind die Mängel der Ausgabe am stärksten zu spüren. Sie liegen darin, daß die Beschreibung der zugrunde liegenden Drucke und Handschriften nicht völlig exakt ist. Auch die Verweise auf andere Publikationen oder Sekundärliteratur sind wiederholt ungenau oder unvollständig. Die Fehler in den Müntzer-Texten sind nicht übermäßig zahlreich, dürften jedoch geringer sein. Den Theologen betrübt es besonders, daß fast ein Viertel der von Müntzer zitierten Bibelstellen nicht verifiziert worden ist und die theologischen Erläuterungen im ganzen dürftig ausgefallen sind. Etliche der germanistischen Worterklärungen, von denen außerdem ein Teil nicht sinngemäß ist, hätten sich durch das Glossar (S. 577ff.) erübrigt; das Glossar selber wäre erheblich dienlicher, wenn es ausführlicher angelegt und bei zentralen Begriffen zu einem Register ausgestaltet worden wäre. Schließlich ist das Personen- und Ortsregister (S. 586ff.) weder vollständig noch fehlerfrei. Diese Beanstandungen können hier nicht im einzelnen belegt werden.

Der Wert der Ausgabe ist trotz ihrer Schwächen dadurch bedingt, daß wir endlich durch ein Studium von Müntzers eigenen Zeugnissen uns ein von allen – von den marxistischen wie von den konfessionellen – Klischees befreites Müntzer-Bild erwerben müssen. Die Möglichkeit, dieses Müntzer-Studium aus den Quellen an unseren Hochschulen zu betreiben, wird allerdings durch den hohen Preis der Ausgabe beeinträchtigt. Darum wäre es besser gewesen, man hätte diese Ausgabe genauso wie die in derselben Reihe erschienenen Schriften von Hans Denck in einzeln käuflichen Teilbänden herausgebracht, etwa in der Gruppierung: liturgische Werke, theologische Schriften und Notizen, Briefwechsel, Dokumente zu Müntzers Leben und Wirken.

Reinhard Schwarz, Tübingen

FRITZ BURI, *Der Pantokrator. Ontologie und Eschatologie als Grundlage der Lehre von Gott*. = Theologische Forschung. Wissenschaftl. Beitr. zur kirchlich-evangel. Lehre, 47. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1969. 160 S. DM 16.–.

Die Darlegungen der «Konzeption eines ontologisch haltbaren und ekklesiologisch bedeutsamen christologisch begründeten Gottesglaubens» sind im

vorliegenden Buch Prof. Buris als Fortsetzung seiner «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» gedacht, die wegen ihres fragmentarischen Charakters lediglich als ein «Vorgeschmack» des Kommenden genommen werden müssen (Vorwort).

Buri leistet der von ihm selbst betonten Forderung der «Eindeutigkeit in der Bezeichnung des Gemeinten» (S. 148) Genüge und läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es auch in diesem Hauptstück der Dogmatik um die Bemühung der Klarstellung des Selbstverständnisses des Glaubens in seinem Vollzug handelt. Schöpfung, Providenz, Eschatologie und Ekklesiology sind «Aussagen über das Nichtobjektivierbare eigentlicher Existenz in Gemeinschaft» (S. 100). Und selbst die im trinitarischen Gottessymbol zum Ausdruck gebrachte Wirklichkeit ereignet sich nur im Vollzug des gläubigen Selbstverständnisses und stellt dessen sachgemäße Aussageform dar (S. 111). Die «Radikalkur» (S. 91), der Buri die biblische Vorstellungswelt und die Begriffe der dogmatischen Tradition unterwirft, ist also nicht allein durch die eschatologisch-historische Problematik bedingt, die in Folge der ausgebliebenen Parusie entstanden ist.

«Der Pantokrator ist das Symbol einer christozentrischen Theologie» (S. 11). Die ganze Heilsgeschichte ist sein Werk; «Sein und Erfüllung stellen den Machtbereich des Christus Pantokrator dar» (S. 107). Der Pantokrator ist zugleich das Symbol «für das Ereignis, in dem der Mensch sich zu unbedingter Verantwortung gerufen erfährt, und für den Bereich, in dem sich dieses Ereignis auswirkt» (S. 107). Wie dieses Ereignis personal ist, so auch die Macht, welche dieses Ereignis bewirkt. Das Eigentlichwerden des Menschen ist ein Kampf, der von diesem mit personalen Zügen ausgestatteten Pantokrator geführt wird. Die christologische Ontologie und Eschatologie als zur Gotteslehre führende Seins- und Geschichtslehre sind Ausdrücke oder Chiffren dieses Eigentlichwerdens im Vollzug des unbedingten Verantwortungsseins. «Schöpfung und Endheil verwirklicht sich in der Unbedingtheit, in der der Einzelne sich von Gott in seiner Situation in Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen zur Verantwortung gerufen weiß» (S. 64).

Im I. Teil: «Schöpfung in Christus», macht Buri von den Einsichten der neueren alttestamentlichen Wissenschaft Gebrauch und versteht die biblische Schöpfungsgeschichte nicht als *Creatio e nihilo*, sondern als *Creatio in Christo*, d. h. nicht als Antwort auf die Frage nach der Weltentstehung oder dem Warum des Seins, vielmehr als Ausdruck eines bestimmten Geschichtsverständnisses, nämlich als Glaubenszeugnis von den in der Geschichte erfahrenen Machttaten Gottes. Dieser Glaube spricht sich aus in dem von Israel vorgefundenen Drachenkampfmythos, wobei es einzig und allein um die Überwindung des Bösen geht. Diese Überwindung wird vom Heilsglauben als Schöpfung verstanden. Auf die eigentliche Existenz bezogen: Sieg im Chaoskampf ereignet sich dort, wo sich Sinn ereignet, d. h. im Sichverantwortlich-Wissen von Personsein (S. 55). – Von der alttestamentlichen Vorstellungswelt führt eine ungebrochene Linie zur eschatologischen Einstellung des Neuen Testaments. Grund der christologischen Deutung des Alten Testaments ist der dem Drachenkampf entsprechende Kampf Christi mit den Mächten dieses Äons sowie das Zeugnis einiger Stellen im Neuen

Testament, wo Christus als weltschöpferisches Prinzip erscheint. Das Heilswerk übernimmt die Funktion der Schöpfungsgeschichte. Es gilt also, die Schöpfung christologisch und die Christologie und Soteriologie kosmologisch zu verstehen (S. 43), wobei die sonst unaufhebbaren Spannungen zwischen Schöpfungsgedanke und Eschatologie eliminiert werden. Die Enderwartung ist nichts anderes als die Schöpfungsgeschichte, nur die Blickrichtung sei eine andere. Das Kampfmotiv schafft Einheit; der Glaube hat es mit einer einzigen Gottesgeschichte, mit dem in der ganzen Geschichte wirkenden Christus zu tun. Die innerlich strukturierte Einheit des Glaubensvollzugs und das allumfassende Gottessymbol «Pantokrator» stehen in strikter Entsprechung zueinander.

Die auf Grund der Schöpfungslehre entworfene Providenzlehre mündet in die Eschatologie und Ekklesiologie ein. Die zentralen Themen der «Erfüllung in Christus», II. Teil, sind die Parusie und die Kirche. Parusie ist bei Buri die Verwirklichung des eigentlichen Personseins und die Kirche stellt ihrem Wesen nach diese Parusie dar. Die «ekklesiologische» Eschatologie, die auch «Kultureschatologie» genannt wird (S. 82f., 99), findet ihre Erfüllung in der Bestimmung der Kirche und schließt sich ohne Bruch an die Schöpfung an. Die Ekklesiologie übernimmt die Funktion der Eschatologie. Man soll sich daran erinnern, daß in Buris Auffassung Schöpfung und Eschatologie Aussagen über den Sinn des menschlichen Daseins in der Geschichte und über seine mögliche Erfüllung sind. – Die Rede vom Heiligen Geist, erörtert in diesem Zusammenhang, ist in Buris Konzeption die Ausdrucksweise für das, worum es in unserem Selbstverständnis geht (S. 104).

Im III. Teil, «Die Fülle Gottes in Christus», wirft Buri die Frage auf, welche Rolle dem dreieinigen Gott in dem Entwurf seiner Pantokrator-Theologie noch zukommen mag. (Im Vorwort wurde bemerkt, im Ausbau seiner Dogmatik möchte er das neu aufgekommene Interesse an der Gottesfrage berücksichtigen.) Auf Grund «der als Aussage des menschlichen Selbstverständnisses gewerteten Ontologie und Eschatologie» (S. 129) kommt man notwendigerweise zu einer Lehre von Gott. In ihr, und zwar konkret in der Trinitätslehre, geht es um die Zusammenfassung dessen, was im bisherigen von Sein und Erfüllung in bezug auf Personsein in Gemeinschaft gesagt wurde, und zugleich um «das Ausziehen der Linien der Ontologie und Eschatologie» (S. 110f.). In diesem überaus reichhaltigen Teil des Buches behandelt der Verfasser die «Problematik und Möglichkeit einer Lehre von den Eigenschaften Gottes» (S. 115ff.), «Die in sich ruhende Wesensfülle Gottes» (S. 124ff.) und «Gott in seiner aus sich herausgehenden Seinsfülle» (S. 134ff.). In der Eigenschaftslehre, wie Buri sie interpretiert, handelt es sich «um Aussagen über Gott in seinem Bezogensein auf den Menschen, im Bezogensein des Menschen auf Gott in der *analogia fidei entis in Christo*» (S. 128). Die Einsichten in das Wesen Gottes, dessen Fülle mit Hilfe der *tres viae* der protestantischen Orthodoxie (*via causalitatis*, *eminentiae*, *negationis*) zum Ausdruck gebracht wird, gehen denjenigen in seine Existenz voraus. Nur so haben wir es anstatt von einem abstrakten philosophischen Wesen Gottes mit seiner konkreten Fülle zu tun. Die Frage der aus sich herausgehenden Seinsfülle Gottes wird an Hand der drei Gottesbeweise

(ontologische, kosmologische, physikotheologische oder teleologische) aufgenommen.

Im Schlußkapitel wird das Problem «Theologie und Gebet» erörtert (S. 145ff.). Das rechte Gebet ist das Modell des der Dogmatik zugrundeliegenden gläubigen Selbstverständnisses. Es sei nichts anderes als der Vollzug meines Selbstverständnisses. Personsein in seinem Selbstverständnis vernimmt aus dem Schweigen des Ganzen heraus die Stimme, die es zur Verantwortung ruft. Für den Beter in diesem Sinne ist Gott eine Person. Hier allein wird das Subjekt-Objekt-Schema durchbrochen, innerhalb dessen es kein absolutes Gegenüber und kein unbedingtes Subjekt gibt, sondern nur die Welt der Erscheinungen (S. 152).

Die Konsequenzen der eschatologischen Problematik, die in Buri's «Ausdruckslehre» gezogen und als Dogmatik entfaltet werden, mögen vielen wie ein *finis Christianismi* vorkommen (vgl. S. 98). Was bleibt von der Theologie noch übrig, wo alle Aussagen der christlichen Überlieferung als Ausdrücke des Selbstverständnisses gedeutet werden und Gott selbst als Symbol der Unbedingtheit des Glaubens erscheint (S. 123, 127)? Und doch wäre nichts abwegiger als eine pauschale Ablehnung dieser gedanklichen Bemühung um das Verstehen und die Aneignung der christlichen Wahrheit. Eine bloße Behauptung «konservativer» Lehrformulierungen ist kein echter Widerpart des Denkens, das die traditionellen Lehren im Blick auf unser Heute durchreflektieren will. Buri selbst öffnet den Raum für eine sachliche Diskussion, indem er sagt, seine Interpretation erhebe nicht den Anspruch eines Systems, «in dem nun die Lösungen für alle Probleme bereit liegen» (S. 100), sondern stellt bloß eine Sicht der christlichen Überlieferung dar. Die Grundlage einer intern theologischen Auseinandersetzung scheint mir dagegen dort gefährdet zu sein, wo Buri gegenüber einem falschen Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums erklärt, die biblische Botschaft sei eine bestimmte geschichtliche Form der zur Verantwortung rufenden Stimme.

Buri grenzt sich gegen die Gottestod-Theologie und die Auflösung der Theologie in die Anthropologie ab. Man wartet gespannt darauf, wie die Intention dieser Abgrenzung im kommenden Werk ausgeführt wird. In der vorliegenden Gestalt seiner Dogmatik ist die Frage nach dem «Referent» (S. 124), worauf sich unser Glaube bezieht, nicht mit der sonst üblichen Eindeutigkeit beantwortet. Ist Gott ein Anderer oder ist er identisch mit dem Glaubensvollzug selbst? Welche letztgültige ontologische Konsequenz wird aus dem erkenntnistheoretisch richtigen Satz gezogen, daß Gott nur für den Vollzug des Glaubens Wirklichkeit, nur für den Beter eine Person ist? Bedeutet die neu aufgekommene Frage nach Gott letzten Endes den Willen zur völligen Eliminierung des Anderen oder eine neue Suche nach ihm? Ich glaube nicht, daß durch das als Systemprinzip angewandte Selbstverständnis die Frage schon beantwortet wäre. Dieses Prinzip selbst ist bei weitem nicht so eindeutig wie die aus ihm entworfene Dogmatik.

Die Bedeutung, die Buri dem Drachenkampfmythos in der Bibel beimißt, halte ich für übertrieben. P. Ricœur stellt im II. Buch von «*Finitude et culpabilité*», in «*La symbolique du mal*» (1960) m. E. überzeugend heraus, daß ein Anfangsmythos vom Typ des «*drame de création*» für das Alte Testa-

ment nicht bezeichnend und vor allem nicht von der Wichtigkeit des «mythe adamique» ist. Ist es dem so, so wird auch die mit Hilfe vom Kampfmotiv geschaffene Einheit von Schöpfung und Neuschöpfung fraglich. Die Sicht einer homogenen Reihe von Gottes Machterweisen mag manche Schwierigkeiten beseitigen, zugleich schafft sie jedoch andere. Verliert nämlich die Schöpfung ihre Eigenbedeutung, so auch Christus selbst. Die in eins gesetzte Schöpfung, Vorsehung und Neuschöpfung als das eine Heilswerk des Christus Pantokrator kann zwar die Chiffre für das Eigentlichwerden des Menschen sein, aber diese Deutung dechiffriert weite Dimensionen des biblischen Zeugnisses kaum adequat. Während Buri das Drama dieses Eigentlichwerdens schildert, bleibt die spannungsgeladene Dramatik der Bibel außerhalb des Sichtfeldes, die sich gerade daraus ergibt, daß das Heilswerk Christi nicht mit dem Schöpfungswerk Gottes identifizierbar ist. Der Heilsglaube, um den es wohl – wie Buri unterstreicht – in beiden Testamenten geht, bleibt nicht echt, wenn der Schöpfungsglaube in ihn aufgeht.

Ervin Vályi-Nagy, Budapest

RAY L. HART, *Unfinished Man and the Imagination. Toward an Ontology and a Rhetoric of Revelation*. New York, Herder and Herder, 1968. 418 S.

Nachdem in den letzten Jahren verschiedene relativ oberflächliche Produkte der theologischen Publizistik Amerikas bei uns einiges Echo gefunden haben, müßte man erwarten, daß diesem nicht nur elegant geschriebenen, sondern auch klar und exakt-kritisch ausgedachten Stück systematischer Arbeit des Associate-Professor für philosophische und systematische Theologie an der Vanderbilt University noch viel eher die Aufmerksamkeit geschenkt würde. Besonders auch darum, weil Harts Entwurf einer Hermeneutik des Offenbarungsgeschehens weitgehend als eine selbständige Verarbeitung und Fortführung von Gerhard Ebelings Theologie verstanden werden muß und somit im weiteren Sinn auch zur europäischen Diskussion des Problems gehört. Wesentlich erscheint dabei, daß er die Kategorie Offenbarung – unbelastet durch deren objektivistische Verwendung in der «neo-orthodoxen» Theologie Barths u. a., wie er selbst sagt – als Schlüsselbegriff zum Verständnis des «Wortgeschehens» heranzieht. Offenbarung als das «Ergehen und das Gehörtwerden des Wortes Gottes» wird hier also nicht als ein objektives resp. supranaturales Heilsereignis gefaßt, sondern aus dem Wesen menschlichen Daseins verstanden; darum nennt Hart seine «Ontologie des Offenbarungsgeschehens» polemisch «bescheiden» (modest). Als Ansatz nimmt er einen breit entwickelten, ontologischen Grundbegriff des Menschen. Der Mensch ist wesentlich «unfertig». Seine Vergangenheit sowie die ihn umgebende Objektwelt bildet den bestimmenden «Hintergrund» seines Bestehens. Nach vorn aber ist er offen auf Zukunft hin. Diese Offenheit und Unfertigkeit des menschlichen «Selbst» ist jedoch zentriert im Willen, der intentional bezogen ist auf Zukunft hin und ausgeht auf Fertigkeit und Ganzheit («wholeness of being»). Der eigentliche «revelatory event» besteht somit im Ganzwerden des Menschen «coram deo», ein Ziel, das nie ein für allemal erreicht werden kann. «Imagination» (Vorstellungskraft,

Einbildungskraft, Phantasie), die als eine umfassende Struktur des menschlichen Geistes ausgewiesen wird, ist das eigentliche Medium, innerhalb dessen Offenbarung geschieht. Da die Unfertigkeit des Menschen ontologisch gesehen seine Geistigkeit und Sprachlichkeit ist, ist darum auch Imagination resp. Offenbarung ein Sprachgeschehen. Von hier aus bekommt die Tradition sprachlicher «Symbole» eine besondere Bedeutung. Imagination ist als schöpferische Fähigkeit in der Lage, die Archetypen, Bilder und ganz besonders auch «paradigmatic events» (so das «Jesus-Geschehen») aus der Vergangenheit sich reproduzierend anzueignen und damit in eine «first order language» zu verwandeln, innerhalb der der Mensch seine existentielle Identität und Ganzheit findet. Theologie, die eine reflektierte «second order language» spricht, hat bei der Ermöglichung dieses Sprachgeschehens, welches ontologisch also den Kern des menschlichen Daseins betrifft, Hilfestellung zu leisten. Harts weiterführendes Programm sieht diese Aufgabe der Theologie in doppelter Weise: als «phenomenology of tradition» achtet sie auf den historischen Kontext, innerhalb dessen Symbole «imaginativ» entstanden sind, als «systematic symbolics» beschäftigt sie sich mit der Frage, inwiefern Symbole der Vergangenheit als sinnvolles, revelatorisches Interpretament heutiger Existenz gelten können.

Von den kritischen Bemerkungen, die Harts Ausführungen provozieren, soll nur erwähnt werden, daß er 1. überhaupt nicht auf die zeitgenössische wissenschaftliche Anthropologie eingeht und meint, unbekümmert darum im Stil der traditionellen metaphysischen Spekulation vom «ontologischen» Wesen des Menschen reden zu können. 2. Besonders zentral aber liegt der Hinweis, daß nicht einsichtig wird, wie Offenbarung, verstanden als imaginative Aneignung sprachlicher Symbole resp. als Ganzwerden des Menschen, als Offenbarung *Gottes* ausgegeben werden kann. Um diese Behauptung zu verifizieren, müßte seine Ontologie der Offenbarung wesentlich weniger «bescheiden» sein. Interessant aber erscheint, daß und wie sich auch hier Theologie gerade mit dem «utopischen Rand» (Bloch) menschlicher Existenz beschäftigt, und der Schritt von Harts «Imagination» zu Moltmanns Hoffnungskonzept liegt nahe.

Alfred Jäger, Wolfhalden/AR

GUSTAV HEUSER, *Evangelischer Religionsunterricht heute. Zielsetzung und Gestaltung*. 1–2. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg, 1966–68. IX + 144; VIII + 219 S. DM 14.–; 19.80.

Das Besondere dieser Grundlegung und Methodik des evangelischen Religionsunterrichts ist, daß sie von einem zünftigen Schulmann (Gymnasiallehrer) kommt, ein Werk aus der Praxis des Unterrichts, mehr als eine Auseinandersetzung mit der (dem Verfasser wohlvertrauten) Fachliteratur und -theorie. Kennzeichnend ist weiter, daß der Verfasser allen Wert darauf legt, die Schüler auf dem Felde ihres Denkens (und das ist für Heuser in besonderem Maße dasjenige der Philosophie) anzusprechen und die christliche Botschaft «auf die konkrete Lebenswirklichkeit unserer Schüler hin so zu entfalten, daß sie zu erfassen vermögen, was christliche Existenz heute ausmacht und bedeutet» (1, S. 52). Norm und Wirklichkeit fallen hier nicht

(wie so oft) auseinander. Dabei geschieht diese Wirklichkeitsleidenschaft nicht auf Kosten der Theologie, sondern im Bunde (nicht nur mit ordentlicher theologischer Bildung, sondern:) mit einer mündigen Theologie von bemerkenswerter Valuta: «wir können als evangelische Christen gar nicht anders, als nach Gott in Jesus Christus fragen» (2, S. 65). «Religionsunterricht» im Titel bedeutet hier keinen Rückfall in die vordialektische *Religion* (vgl. 1, S. 5).

Bd. I enthält im ersten Teil eine Grundlegung, bei der der Verfasser zu konstruktiven «Bemerkungen zur Stoffauswahl und Vorschlägen zur Stoffverteilung» gelangt (Prinzip der konzentrischen Kreise, S. 55ff.). Der zweite Teil behandelt die nichtchristlichen Religionen für den Religionsunterricht der Oberstufe der Gymnasien. – Bd. II bringt im ersten Teil eine wirklichkeitsnahe allgemeine Didaktik (für den Religionslehrer), im zweiten etliche gründliche und umfassende Unterrichtsbeispiele.

Das Werk versteht sich vor allem als Rüstzeug für Religionslehrer, vornehmlich an Gymnasien. Indem der Verfasser deutlich macht, wie auf dem Felde solchen Unterrichts kaum weniger gewichtige Entscheidungen für oder gegen den christlichen Glauben fallen als auf den Kanzeln, wie darum die Theologie auch für dieses Genus christlicher Verkündigung verantwortlich ist, weit mehr, als sie sich dessen bewußt ist, verdient das Werk, auch von Vertretern der theologischen Forschung und Lehre beachtet zu werden.

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

THEODOR SPOERRI (Hrsg.), *Beiträge zur Ekstase*. = Bibliotheca psychiatrica et neurologica, 134. Basel, S. Karger, 1968. IV + 207 S. Fr. 43.–.

Die «Beiträge zur Ekstase», herausgegeben von einem Verlag für Medizin, interessieren zweifellos auch den Theologen. Es sind darin folgende zehn Aufsätze von neun Fachleuten vereinigt: Th. Spoerri (Psychiatrische Universitäts-Poliklinik, Bern), Zum Begriff der Ekstase; G. Frei† (Missionseminar Schöneck, Beckenried, † 1967), Ekstase in katholischer Schau; E. Schick† (Basel), Ekstase im Protestantismus; W. J. Hollenweger (Department of Studies in Evangelisme, World Council of Churches, Genf), Funktionen der ekstatischen Frömmigkeit der Pfingstbewegung; H. Leuner (Psychiatrische Klinik der Universität, Göttingen), Die toxische Ekstase; H. J. Weitbrecht (Psychiatrische und Nervenkl. der Universität, Bonn), Ekstatische Zustände bei Schizophrenen; Th. Spoerri, Ekstatische Rede und Glossolalie; L. M. Vivier (Van Riebeeck Medical Building, Pretoria/South Africa), The Glossolalic and his Personality; D. Langen (Klinik und Poliklinik für Psychotherapie der Universitätskliniken, Mainz), Die Ekstase in ihrer Beziehung zu modernen psychotherapeutischen Methoden; B. Böschenstein (Genf), Ekstase, Maß und Askese in der deutschen Dichtung. Sämtlichen Aufsätzen, mit Ausnahme desjenigen von B. Böschenstein, ist ein Verzeichnis ausgewählter Literatur beigelegt.

Die Ekstase, die Erfahrung des «Außer-sich-Seins», zeigt sich in einer Reihe von verschiedenen Formen. Die zehn Aufsätze beschäftigen sich, zum Teil wiederholt, mit folgenden Erscheinungen: Erlebnisse christlicher und

außerchristlicher Mystik, die Körperstarre, mit der Ekstase verbundene Sinneseindrücke, Stigmatisierungen, Visionen, ekstatische Erscheinungen in der Kirchen- und Sektengeschichte, Erlebnisse in der Pfingstbewegung der Gegenwart, ekstatische Zustände, hervorgerufen durch verschiedene Drogen, ekstatische Erscheinungen bei Schizophrenen, ekstatische Rede inkl. Glossolalie, psychogene Techniken zur Förderung ekstatischer Erlebnisse und vieles mehr. Dabei wird, wo es nötig ist, sorgfältig unterschieden. Zwischen den Äußerungen der gesunden und der kranken Psyche wird die Grenze gezogen. Die ekstatischen Phänomene werden nach verschiedenen Gesichtspunkten differenziert. So findet der Theologe auch in den medizinischen Aufsätzen sowohl für die wissenschaftliche Beschäftigung als auch für die seelsorgerliche Praxis wichtige Erkenntnisse. Dem Psychiater wird es mit den theologischen Arbeiten des Bandes vermutlich gleich ergehen. Das Buch postuliert damit nicht nur die Notwendigkeit, gegenseitig aufeinander zu hören (erwähnt z. B. im Aufsatz von G. Frei), sondern es verhilft ein Stück weit dazu.

Diesen oder jenen der zehn Aufsätze über die andern hinauszuhoben, fällt einem gar nicht so leicht. Alle enthalten, soweit der begrenzte Raum dazu die Möglichkeit läßt, inhaltsreiche Überblicke. Darum sei lediglich noch auf ein paar Einzelheiten hingewiesen. Die ziemlich häufigen im Kleindruck angeführten Fallschilderungen konkretisieren die Darlegungen in hilfreicher Weise. Sie erleichtern auch die Lektüre. Dabei werden von theologischer und medizinischer Seite oft analoge und vereinzelt sogar die gleichen Fälle herangezogen. Als auffallendes Beispiel sei der amerikanische Heilungsprediger A. A. Allen erwähnt, dessen exorzistische Tätigkeit sowohl von theologischer als auch von psychiatrischer Seite aufgegriffen wird (S. 65f. und 139ff.). Aufschlußreich und m. W. ohne Parallelen im europäischen Schrifttum über die Glossolalie sind die von L. M. Vivier mit Kontrollgruppen erarbeiteten und publizierten Testresultate.

Oswald Eggenberger, Mönchaltorf, Kt. Zürich

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *Evangelisches Missions-Magazin* 115, 4 (1969): J. Rossel, Von einer Theologie der Krisis zu einer Theologie der Revolution? (151–62); E. Fülling, Die Umbanda-Religion in Brasilien und die christliche Verkündigung (161–69); H. Blanke, Die Nicht-Kirche als Zukunft der Kirche? (170–82). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16, 2 (1969): H. Rickenbach, «Erneuerung in der Mission». Zum Sektionsbericht II der Weltkirchenkonferenz 1969 (177–96); P. Eicher, Der geschichtliche Mensch. K. Rahners philosophische Reflexion (197–221); R. Gumpfenberg, Immanenz und Transzendenz. Thomas v. Aquin (222–47); A. M. Haas, Joh. Taulers