

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 30 (1974)
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: 14.05.2025

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

Rezensionen

Ernst Jenni & Claus Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 1. 'āb – mātaj. München, Kaiser, & Zürich, Theol. Verl., 1971. XLIII S. 942 Sp. Fr. 76.20

Der geistige Vater ('āb) des in zwei Bänden geplanten Handwörterbuchs ist C. Westermann. Als effektiver Leiter des Teams aber (ein solcher hiess zur Zeit Esras bē'el tē'em) hat E. Jenni gewirkt, und die Leistungen der gelehrten Mitarbeiter sind von seiner Sorgfalt geprägt. Über die üblichen Lexika hinaus will das Handwörterbuch durch Berücksichtigung der modernen Semasiologie, Form- und Traditionsgeschichte das Leben der Wörter im alttestamentlichen Raum beleuchten. Das bedingte einen Verzicht auf Sachen, die zwar religionsgeschichtlich bedeutsam, aber semasiologisch nicht erklärungsbedürftig sind, wie Brunnen, Garten, Taube (dergleichen findet sich eher bei B. Reicke & L. Rost, *Bibl.-hist. Handwörterbuch*, oder G. J. Botterweck & H. Ringgren, *Theol. Wörterbuch zum A.T.*). Einiges wird man jedoch vermissen, etwa katab oder māšal, aber eine strenge Komprimierung war notwendig, und das vorliegende Material ist sowieso eindrucksvoll. Als ein Beispiel für die in allen Artikeln sehr instruktive, allerdings gar nicht mühelos zugängliche Darstellung theologischer Verhältnisse mögen die Beiträge zu Schuld und Sünde herausgegriffen werden. Gewiss zeigt auch der letzte Artikel des ersten Bandes, mātaj "wann?" von E. Jenni, wie gerne Herausgeber und Publikum dem zweiten Band entgegensehen. *Bo Reicke*, Basel

Walter Zimmerli, *Die Weltlichkeit des Alten Testaments*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 162 S. DM. 8.80.

Ein volkstümliches Werk kann wissenschaftlich vollkommen auf der Höhe sein, ja dem Leser manche neue Einsicht übermitteln. Wer diesen Satz nicht glaubt, möge sich doch das vorliegende Bändchen von W. Zimmerli ansehen: Nicht nur der Teilnehmer an Volksschul- oder Laienkursen, sondern auch der Student, der Pfarrer, der Orientalist und der Religionshistoriker werden es mit Nutzen lesen. Dazu kommt ein in sehr vernünftigen Grenzen gehaltener Preis. Besonders interessant sind die Ausführungen über die Geschichte (S. 13ff.), über die Weisheit (S. 50ff.) und endlich (S. 139ff.) über die Weltlichkeit des Alten Testaments, wobei u.a. gegen jüngere theologische Strömungen, die es, gerade weil sie es nicht als geistlich genug erachten, ablehnen möchten, polemisiert wird. *J. Alberto Soggin*, Rom

Hans Wildberger, *Jesaja*, Lfg. 6. = Biblischer Kommentar, Altes Testament, 10,6. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1972, pp. V–VIII et 401–495.

Avec ce 6ème fascicule, la première partie de l'important commentaire de H. Wildberger sur le livre d'Ésaïe (Ésaïe I–XII) est achevée. L'auteur consacre une centaine de pages à l'examen de 3 chapitres: la fin d'Es. II qui comprend avec des passages authentiques comme 5–9; 13–15; 27b–32 (33s.) – ce dernier passage pourrait se référer à une manoeuvre d'intimidation commandée par Sargon au temps où Juda risque de s'allier avec Asdod contre le maître assyrien, et les v. 33s. dont l'authenticité est discutée viseraient peut être non l'Assyrie, mais les autorités judéennes – et des additions, inspirées de déclarations d'Ésaïe, mais reprises dans un souci d'actualisation, probablement à l'époque perse, ainsi les v. 10s., 12, 16–19, le passage sur le "reste" (20–23), la déclaration de 24–26 (27a) où Assur désigne vraisemblablement une autre grande puissance. – H. Wildberger commente longuement le texte-clef de cette partie du livre d'Ésaïe: 11, 1–10 (pp. 436–462). Il estime que cette péricope est l'oeuvre d'Ésaïe –, à l'exception du v. 10, – y compris les v. 6–8 que le prophète a repris d'une vieille tradition et qu'il a commentés au v. 9.

Esaïe parle ici du Messie et du règne de paix qui s'instaurera avec lui, il insiste sur le fait que le futur souverain sera le garant de la justice. Il est difficile de donner une date à ce poème, une des perles de la poésie hébraïque (p. 441), qui suggère que le prophète a été déçu par l'attitude d'Ezéchiass et attend une sorte de re-départ de la famille d'Isaï. Ce passage a suscité peu d'échos dans la tradition vétérotestamentaire, par contre il est utilisé par la communauté de Qumrân et indirectement par le N.T. – Es. 11,11–16 date sans doute de l'époque perse, il annonce la reconstitution miraculeuse du peuple de Yahvé; le chap. 12 est une sorte d'action de grâce que les rescapés entonneront en l'honneur du "Saint d'Israël" au jour de leur salut; cette oeuvre rédactionnelle constitue une heureuse conclusion au premier grand livret des oracles d'Esaïe et de son école, dont H. Wildberger a su montrer la richesse.

Robert Martin-Achard, Genève

René Vuilleumier et Carl-A. Keller, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie*. = Commentaire de l'Ancien Testament, 11b. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971. 222 p.

Les commentaires en langue française des Petits Prophètes sont rares. Ce volume est donc le bienvenu et cela d'autant plus qu'il est de belle qualité.

L'étude de Michée par le Pasteur R. Vuilleumier en occupe plus du tiers (92 p.). Contrairement à l'habitude, les principales questions d'introduction: date du ministère, problèmes d'authenticité, composition, message sont rejetées en conclusion. L'introduction proprement dite ne s'occupe guère que du cadre historique que l'auteur prend très largement, depuis le règne d'Osias jusqu'au début de celui de Manassé. Il rallie ainsi une tendance récente à abaisser le ministère de Michée jusqu'au règne de Manassé, soit des environs de 725 jusque vers 685.

Le commentaire, verset par verset, est bien mené: précis, bien au courant des problèmes textuels et littéraires, toujours attentif à dégager le message spirituel, en quoi l'on reconnaît le pasteur, animateur de paroisse.

Les problèmes de critique textuelle sont traités généreusement dans les notes, avec un souci constant – et fort légitime – de sauvegarder au maximum le T. M. La même prudence commande les positions de l'auteur dans les questions d'authenticité. Il estime devoir laisser à Michée la quasi-totalité de l'oeuvre. Il en excepte seulement 2,12–13, pièce de consolation née durant l'exil, et 7,8–20, pièce liturgique de l'époque perse, et quelques verset isolés: 5,4b; 5,5a; 5,8.14. Bien que connaissant et appréciant la forte analyse de B. Renaud, l'auteur s'en distance et maintient l'authenticité michéenne substantielle pour ces deux chapitres¹. Il me semble cependant que pour cette section, comme pour plusieurs autres pièces controversées, il existe un tissu commun avec Zach. 9–14 et d'autres morceaux postexiliens. Une origine postexilienne me paraît plus probable, ou alors une retraction de Michée telle que littérairement c'est une oeuvre nouvelle.

Le commentaire que Carl-A. Keller nous donne de Nahoum, Habacuc, Sophonie est marqué au coin d'une originalité de bon aloi. L'auteur ne s'en laisse pas imposer par les exégèses traditionnelles ou les consensus plus ou moins larges.

Ainsi, contrairement à une confortable "majorité" d'auteurs, il remonte Nahoum des environs de 612 jusque vers 663, au temps de la plus grande puissance de l'Assyrie qui a fait souffrir Juda (1,9; 2,1) lors du passage de ses troupes descendant en Egypte pour abattre Thèbes. Les virulents oracles de "l'agitateur politique" Nahoum se comprennent mieux contre un ennemi à l'apogée de sa puissance qu'à son déclin, peu avant 612. Les arguments ne manquent pas de poids, mais me paraissent sous-estimer la valeur des indications relatives à Ninive dans les chap. 2 et 3. Puis, habituellement, les oracles de destruction assez précis accompagnent de près la ruine du pays, de la ville, de la dynastie visés par les textes.

¹ B. Renaud, Structure et attaches littéraires de Michée IV et V (1964).

Pour Habacuc, les positions sont plus classiques: oeuvre qui daterait de 602–601. Le psaume du chap. 3 est tenu pour authentique¹.

Pour Sophonie, même position classique: le prophète a travaillé vers 630, durant la minorité de Josias.

La traduction de Nahoum est spécialement soignée, offrant de belles réussites qui mettent en valeur le style tourmenté, les puissantes évocations du prophète. Est-ce l'indice d'une parenté de génie? Voyez, p. ex. Nah. 2,4; 2,11; 3,2–3. Mais en 2,2, le "renforce puissamment ton potentiel" sonne trop moderne, et en 2,11 le "asthénie dans tous les reins" trop médical.

Tout au long du commentaire de ces trois prophètes, Keller utilise avec une grande sagacité, pour la lecture du texte hébreu, les grands commentateurs juifs du Moyen-Age. Comme eux, il n'idolâtre pas le texte massorétique, ce qui lui assure une saine liberté de lecture.

Théophane Chary, Strasbourg

Etienne Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*. (Bibliothèque théologique) Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1972. 155 S. Fr. 19.–

Seit Ernst Käsemann im Oktober 1953 auf einer Tagung der Marburgerfreunde die alte Frage nach dem historischen Jesus wieder neu gestellt hat, ist der Strom der Veröffentlichungen möglicher Antworten nicht mehr versiegt. In seinem Jesusbuch führt der Strassburger Neutestamentler einen nicht all zu kritischen Leser mit viel Charme und Eloquenz zu eleganten Lösungen. Wie es sich für die postbultmann'sche Ära gehört, verzichtet er auf eine biographische Darstellung und betont, dass die form- und redaktionsgeschichtlichen Ergebnisse der Synoptikerforschung zu respektieren sind. In Anlehnung an die Einteilung in der "Geschichte der synoptischen Tradition" von Rudolf Bultmann bespricht er in einzelnen Kapiteln die Logien (dits du Seigneur), Apophthegmen (apophtegmes), Geschichtserzählungen (récits biographiques), Gleichnisse (paraboles) und Wundergeschichten (récits de miracles). Dabei versucht er, über die Hürde des Bultmann'schen "Dass" ins Leben des irdischen Jesus zurückzuspringen. Dazu benützt er die These, dass sich erstens schon in der oralen Tradition Jesusgut und Gemeindebildung unscheidbar vermischt haben und dass zweitens sich in ihr unauslöschbar ein vielgestaltiger, aber einzigartiger Eindruck, den Jesu Person und Wirken auf seine Zeitgenossen ausgeübt hatten, eingeprägt habe. Wenn auch hinter jeder Gattung wieder ein anderes Bild, das sich die Umwelt von Jesus gemacht hatte, erscheint, so leuchte aus ihnen doch das Geheimnis der unvergleichbaren Erscheinung des historischen Jesus. Der Leser denkt dabei an "den Mann, der alle Schemen sprengt", wie Eduard Schweizer etwas weniger mysteriös formuliert hat². Aber auch so verliert Trocmé seinen historischen Jesus nicht an ein mysterium fascinosum. Seine psychologische Einfühlung und Vorstellungskraft liefert handgreiflichere Resultate. Etwa bei der Besprechung der Gleichnisse: Sie weisen zurück auf Tischreden, die Jesus, vom kleinen Bürgertum der galiläischen Handwerker zu Tafelfreuden eingeladen als brillanter Plauderer zum besten gab ("Ce prophète inhabituel était également un brillant causeur" S. 104)! An Anregungen fehlt es also nicht und jedermann ahnt es: Synoptische Forschung ist eine fröhliche Wissenschaft.

Victor Hasler, Bern

¹ On regrette l'absence, dans la bibliographie comme dans les notes, de la mention de J. Trinquet, Habaquq, Abdias, Joël (1953), comportant une introduction substantielle et d'abondantes notes critiques ou exégétiques qui constituent un véritable commentaire.

² E. Schweizer, *Jesus Christus* (1968), S. 18.

Gerhard Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchung zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*. = Studien z. A. u. N.T., 26. München, Kösel-Verlag, 1971. 315 S.

Die im Wintersemester 1970/71 der theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation eingereichte Arbeit zeigt in ihrer Anlage und Durchführung sehr schön, in wie grossem Masse sich in den letzten Jahren zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Exegese des Neuen Testamentes eine Annäherung vollzogen hat, sowohl was die Methode als auch was die Ergebnisse anbetrifft.

Die Arbeit könnte man am besten als eine traditionsgeschichtliche bezeichnen. Sie will untersuchen, in welchem Verhältnis das urchristliche Erhöhungskerygma und die konkrete Erzählung der Himmelfahrt, wie wir sie bei Lukas finden, stehen. Sie geht der Frage nach, ob die Jünger, so wie Lukas es erzählt, die Himmelfahrt Jesu als geschichtliches Widerfahrnis erlebt haben und aus dieser Erfahrung das Erhöhungskerygma der Urkirche formuliert worden ist, oder ob sich gerade umgekehrt aus dem zunächst nur theologisch gedachten Erhöhungskerygma durch historische Konkretisierung die Himmelfahrtserzählung gebildet hat. Oder haben, als dritte Möglichkeit, Erhöhungskerygma und Himmelfahrtserzählung überhaupt nichts miteinander zu tun? (S. 15).

Alle drei Möglichkeiten sind im Verlauf der Auslegungsgeschichte vertreten worden. Es wurden aus der Umwelt des Neuen Testamentes und aus der Religionsgeschichte verschiedene Motive zur Erklärung der Himmelfahrtserzählung des Lukas beigebracht. Was aber bis heute fehlte, war eine systematische und bis ins Detail gehende Vergleichung der verschiedenen Motive und Parallelberichte. Hier will der Verfasser eine Lücke schliessen, indem er einen systematischen Vergleich zwischen der Himmelfahrt Jesu und den Himmelfahrtserzählungen der Umwelt durchführt. Dabei will er die alttestamentliche, die jüdische und die hellenistische Literatur in gleichem Masse berücksichtigen. Ferner geht es ihm darum, auch eine systematische Aufarbeitung des religionsgeschichtlichen Materials zu geben, wobei er wieder die genannten Traditionskreise gleichmässig befragen möchte.

Gemäss seinem Programm teilt der Verfasser sein Werk in verschiedene Kapitel auf. Das erste Kapitel behandelt die Himmelfahrten in der Umwelt des Neuen Testamentes, während dann das zweite Kapitel der Himmelfahrt Jesu im Neuen Testament ausserhalb der lukanischen Schriften und der Himmelfahrt Jesu in der patristischen Literatur gewidmet ist. Kapitel drei und vier bringen die Formanalyse und die Motivanalyse der lukanischen Himmelfahrtserzählungen, worauf Kapitel fünf die übrigen Himmelfahrts- und Erhöhungsaussagen bei Lukas ausserhalb den eigentlichen Himmelfahrtserzählungen untersucht. In den zwei letzten Kapiteln sechs und sieben stellt der Verfasser seine Ergebnisse zusammen; er zeichnet ein Bild der Traditionsgeschichte der lukanischen Himmelfahrtserzählungen und bemüht sich, die theologische Absicht des Lukas herauszuarbeiten.

Lohfink zeigt, dass im Altertum unterschieden werden muss zwischen der Erzählung von der Himmelsreise der Seele und Geschichten, die das Entrückungsschema benützen. Zum Grundschema der Entrückung gehört vor allem die Szenerie von Zuschauern oder Zeugen, vor deren Augen die Auffahrt geschieht, sodann der Umstand, dass stets aus der irdischen Perspektive erzählt wird. Die Entrückungserzählungen verzichten im Gegensatz zur Himmelsreise der Seele vollständig auf eine Schilderung der Ankunft im Himmel. Die beiden lukanischen Erzählungen in Luk. 24 und Apg. 1 müssen als solche Entrückungserzählungen klassifiziert werden. Als weiteres Ergebnis hält der Verfasser fest, dass es in den ausserlukanischen Schriften des Neuen Testamentes nicht das geringste Indiz dafür gibt, dass man in der Urkirche jemals eine Entrückung oder sichtbare Himmelfahrt Jesu erzählt hat. Das Neue Testament spricht zwar an vielen Stellen von der Erhöhung, meint damit aber stets ein unsichtbares Geschehen, das mit der Auferweckung Jesu zusammenfällt (S. 243). Erhöhung und sichtbare Himmelfahrt scheinen sich geradezu auszuschliessen. Der Verfasser kommt zum Schluss, dass für beide Himmelfahrtserzählungen mit lukanischer Autorschaft zu rechnen ist. Eine Untersuchung der Motive oder Bauelemente, aus denen die beiden

Erzählungen zusammengesetzt sind zeigt, dass fast alle Motive auch sonst von Lukas verwendet werden, und zwar in redaktionellem Kontext.

Diese Beobachtungen lassen für den Verfasser nur einen Schluss zu: Beide Himmelfahrtserzählungen gehen auf Lukas selbst zurück. Es fehlen alle Indizien für eine *vorlukanische* Himmelfahrtserzählung. Lukas hat aus dem Erhöhungskerygma die Himmelfahrtserzählung geformt als eine Verleiblichung und Konkretisierung des Erhöhungskerygmas durch die Kategorie des Entrückungsschemas. Er wendet das Entrückungsschema auf das Erhöhungskerygma an und probiert so, die Erhöhung in die Geschichte einzubauen. Bei diesem Ergebnis bleibt allerdings eine Unschärfe bestehen. Das Erhöhungskerygma besagt, dass Jesus seit seiner Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht ist. Das Entrückungsschema dagegen verlangt, dass Jesus erst bei der Entrückung in den Himmel eintritt. Lukas hat beide Vorstellungen kombiniert und die dabei auftretenden Unschärfen stehen gelassen (S. 272).

Zum Schluss (S. 276–283) stellt der Verfasser noch einige systematische Überlegungen an. Er will nachweisen, dass ähnlich wie von der Auferweckung Jesu, im Neuen Testament von der Himmelfahrt Jesu nur kerygmatisch geredet werde. Es sei aber betont, dass auch diejenigen, welche diese These nicht zugestehen wollen, das Buch mit Gewinn lesen werden.

Heinrich Baltensweiler, Basel

Franz Schnider & Werner Stenger, *Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen.* = Bibl. Handbibl., 9. München, Kösel, 1971. 180 S.

Der vorliegende Band zweier junger katholischer Exegeten reiht sich würdig an die vorangegangenen Bände der Reihe "Biblische Handbibliothek", die es sich zur Aufgabe macht, anhand exemplarischer biblischer Themen den Leser, auch den interessierten Laien, in den neuesten Stand exegetischer Forschung einzuführen. Eine entsprechende Reihe fehlt auf protestantischer Seite, wo das Bedürfnis nach exegetischer Information im Moment nicht so gross zu sein scheint.

Das Buch besteht aus fünf Teilen. Ein kurzer Überblick unter dem Titel "Evangelium und Evangelien" versucht, in knappen Strichen den theologischen Standort der einzelnen Evangelisten zu umreissen (S. 13ff.). Das Schlusskapitel fragt unter dem Titel "Jesus – die Mitte der Evangelien" nach der Einheit in diesen vier Entwürfen (S. 171ff.). Dazwischen stehen drei exegetische Kapitel, die Unterschiede und Einheit zwischen den Synoptikern und Johannes an drei Texten darzustellen versuchen, die allen Evangelien gemeinsam sind, nämlich der Tempelreinigung (S. 26ff.), der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum bzw. dem Königlichen (S. 54ff.) und drittens, umfangmässig und auch inhaltlich am wichtigsten, am "Brotvermehrungskomplex", wozu die Verfasser ausser den eigentlichen Speisungsgeschichten auch die Geschichte vom Seewandel, die johanneische Brotrede und die markinische Interpretation dieser Geschichten im Jüngerunverständnis rechnen (S. 89ff.). Um das Resultat vorwegzunehmen: Was die Verfasser zum Verhältnis Synoptiker–Johannes zu sagen haben, bleibt verhältnismässig allgemein. Die prinzipielle Gemeinsamkeit der Evangelien besteht in der Einsicht, dass "mit Jesu Botschaft und Auftreten die hereinbrechende Gottesherrschaft in Jesus realisiert" und "Jesus das endgültige Eschaton Gottes ist" (S. 175). Das ergibt sich eigentlich schon aus der vorweggenommenen kurzen Charakterisierung der einzelnen Evangelisten: Markus hat die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Jesustraditionen und Kerygma auf einen theologischen Entwurf gebracht (S. 14ff.). Matthäus hat den Logienstoff an die Vita Jesu gebunden und ihn so vor Gnostisierung bewahrt (S. 18ff.). Lukas bewahrt die Kirche vor Ideologisierung ihrer eigenen Botschaft durch die Anerkennung der einmaligen Bedeutsamkeit der die Jesusbotschaft unverfälscht repräsentierenden apostolischen Generation (S. 20f.). Johannes schliesslich hat auf einer neuen Stufe die in seiner Gemeinde üblichen "Christusreden" an das Evangelium gebunden und so Jesus davor bewahrt, zu einer allgemeinen Idee zu werden (S. 21ff.). Nicht ein einzelnes Evangelium, aber die Gestalt der Gattung Evangelium und ihre theologische Bedeutung ist ihm bekannt gewesen.

Ergibt sich aus den wohlabgewogenen Ausführungen der Verfasser zum Thema als solchem eigentlich wenig Neues, so gilt dieses Urteil von den drei einzelnen Exegesen nicht, die mit Gewinn zu lesen sind und die auch das eigentliche Zentrum des Buches ausmachen. Natürlich können in diesem knappen Rahmen einzelne exegetische Thesen nur angedeutet werden. Bei der markinischen Interpretation der *Tempelaustreibung* verdient der Hinweis auf Jes. 56,3 besondere Beachtung; die "dürren Bäume" Tritojesaias vermögen Licht auf die redaktionelle Verbindung von Tempelaustreibung und Feigenbaumgeschichte zu werfen. In der synoptischen Fassung der Geschichte vom *Hauptmann von Kapernaum* nehmen die Verfasser keine judenchristliche Sonderüberlieferung als Grundlage des lukanischen Textes an: Vielmehr ist der Anfang der lukanischen Fassung weithin von Lukas redigiert; es geht dem dritten Evangelisten um die Demut des Hauptmanns. Bei der johanneischen Fassung, wo, wie immer bei der Analyse johanneischer Texte, der Scheidung von Redaktion und Vorlage besondere Sorgfalt gewidmet wird, wird das Gegenüber von wunderfreudiger Vorlage und wunderkritischer Redaktion nuanciert betont: Es geht Johannes nicht darum, verschiedene Glaubensstufen aufzuzeigen, sondern es geht ihm um die Zirkelbewegung zwischen Sehen bzw. Hören, Glauben und Erkennen. Am interessantesten ist wohl die Auslegung der *Speisungsgeschichte* und ihres Kontextes. Die Markusredaktion wird scharf profiliert: V. 32f. ist vom Evangelisten bewusst gestaltet, der zeigen will, dass für die Menge kein Hirte da ist, der ihr vorangeht; deshalb geht ihr Jesus voran. Markinischer Skopus der Erzählung ist das Hirtenmotiv in V. 34. Die Verbindung zwischen Brotvermehrung und Seewandel ist erst von Markus geschaffen, der auch die Assoziationen an die Sturmstillung in die Seewandelgeschichte eingetragen hat; damit wird klar, dass die Epiphanie Jesu Zuwendungscharakter hat und somit das "Hirte-sein" Jesu darstellt. Das markinische Jüngerunverständnis darf nicht einseitig auf die Messianität Jesu oder auf seine Passion bezogen werden; es bezieht sich vielmehr auf das Hirte-sein Jesu im umfassenden Sinne. Das menschliche Unverständnis kann immer wieder nur so überwunden werden, dass Gott selbst den Menschen die Augen öffnet (8,22–26, S. 127ff.). Aus der Interpretation von Joh. 6 seien folgende Züge besonders hervorgehoben: die theologische Bedeutung der Bewegungen des Volkes und Jesu, der vom Berg herabsteigt und sich wieder auf den Berg zurückzieht (6,3.15) und anschliessend von den Jüngern ins Boot aufgenommen wird (Passiv!), sowie die Interpretation der Brotrede selbst. Dort ist Joh. 6,51bff. nicht eucharistischer Exkurs eines kirchlichen Glossators, sondern die eucharistischen Hinweise sind nur Deutungsmittel: Es geht hier Johannes um die Einheit von historischem, gekreuzigten Jesus und seiner himmlischen Doxa, also um ein Stück Inkarnationstheologie mit Hilfe eucharistischer Terminologie (S. 166ff.).

Damit ist nur ein kleiner Teil dessen angedeutet, was es exegetisch im einzelnen in diesem Band zu holen gibt. Dem Charakter der Reihe entsprechend verzichten die Autoren auf einen umfangreichen Anmerkungsapparat, was der Lesbarkeit des Buches zu grossem Vorteil gereicht.

Ulrich Luz, Göttingen

Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism.* (Oxford Theological Monographs.) Oxford, Oxford University Press, 1971. XIV + 266 pp. £ 3.50.

This book is a revised version of a D. Phil. thesis submitted by the author to the Faculty of Theology of Oxford University. In it he sets for himself two tasks: first, to inquire as comprehensively as possible into the cultural background of Clement's thinking and, secondly, to attempt a definition of the relations which exist between that background and Clement's Christianity. According to the author, 'it is on the solution of both these questions that a right appreciation of the Christian thought of the Alexandrine theologian ultimately depends' (p. 1).

As to the first question, Dr. Lilla finds modern scholarship mistaken in tracing Platonic, Stoic, or Aristotelian elements in Clement's writings to a direct borrowing by Clement from Plato, Stoic

writers, and Aristotle. This tendency has given rise to confusion concerning Clement's philosophical preference and has given Clement the image of an 'eclectic' philosopher. Contrary to this view, the author argues that Clement's system represents 'the meeting-point of three distinct streams: the Jewish-Alexandrine philosophy, the Platonic tradition (which includes both the school-Platonism of the second century A. D. and Neoplatonism), and Gnosticism' (p. 227). To demonstrate Clement's close dependence on these cultural streams of his day, Lilla discusses Clement's views concerning the origin and value of Greek philosophy, ethics, *pistis* and *gnosis*, cosmology and theology.

It is to this investigation of Clement's great indebtedness to his cultural milieu that Lilla devotes by far the larger portion of his book. We may safely say that he has proven his point. The wealth of evidence which the author adduces to show parallels and close correspondences between Clement and representatives of the three cultural streams is enough to demonstrate that Clement was fully a man of his times. In his argumentation Lilla evinces a detailed knowledge of both pertinent primary and secondary literature, and he doubly rewards the reader by the wealth of information which he puts into the footnotes.

From his insight that Clement was heavily dependent on his intellectual environment, Lilla is able to produce some convincing results. This is true, for instance, in the discussions concerning the reason for Clement's 'eclecticism' (pp. 51–56) and the 'original solution' which Clement gave to the problem of the relation between *pistis* and *gnosis* (pp. 118–142). Worthy of further study is Lilla's suggestion that in those sections of the *Stromateis* dealing with the 'theft of the Greeks' Clement was consciously rebutting the polemic of Celsus against Christianity, *Alethes Logos* (pp. 31–41). On the other hand, while the argument that *Excerpta ex Theodoto* 27 goes back to a gnostic source is thought-provoking, the attempt to connect it with *Stromateis* v. 39.3–40 (pp. 180–181) remains unconvincing.

The second question, that of the relation between Clement's cultural background and his Christianity, while said to be 'perhaps the most important question' (p. 1), receives less attention. The relationship is seen to be threefold: 1) wishing to transform his religious faith into a philosophical system, Clement produced a process of 'Hellenization of Christianity' by his extensive use of Philo and the school-Platonism of the second century; 2) while Clement completely accepted the ideals and goals of the Platonic tradition, he integrated them into the Christian idea of the direct intervention of the Son of God; 3) 'Christian Gnosticism must be regarded as the source of the Christian element which enabled Clement to give a satisfactory solution to his Neoplatonic problems' (p. 234). One may be allowed to wonder whether in this last relationship Lilla has not concluded more than his evidence allows. Nag-Hammadi must not become the Church historian's Qumran. Nevertheless, for the constant reassessment of the *patres ecclesiae*, which is the task of the Church historian, Lilla's contribution to our understanding of Clement of Alexandria is a most welcome and helpful addition.

William C. Weinrich, Basel

Raniero Cantalamessa, *L'omelia "In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, III, 16. Milano, Vita e Pensiero, 1967. X + 513 pp. L. 11,000.

The homily "In sanctum pascha" (referred to herein as IP) appears in Migne among the numerous *spuria* of St. Chrysostom (Series graeca 59, 735–746). Eusebius (Hist. 6.22), however, seems to refer to a work of Hippolytus entitled *Peri páscha*, a second paschal treatise in addition to the *Apódeixis chrónōn toû páscha* mentioned on his statue, and the seventh-century Paschal Chronicle also refers to a treatise of Hippolytus on the Passover. In 1897, H. Achelis included seven

supposed fragments of the lost homily in his critical edition of the Hippolytean corpus¹. Subsequent criticism has not dealt kindly with his highly speculative arguments, however, and now Cantalamessa would seem to have demolished them decisively (pp. 25–33).

In 1926, Ch. Martin sought to identify the Ps.-Chrysostom homily as the *Perì páscha* of Hippolytus, appealing to the evidence from Eusebius and the Paschal Chronicle and numerous parallels to the language and thought of Hippolytus which he claimed to find in the homily². Ten years later, the publication of an eighth- or ninth-century palimpsest of the homily (Codex Cryptoferratensis B. a. LV), explicitly attributing it to “Hippolytus, Bishop of Rome and martyr”, seemed to add further confirmation to his argument.

R. H. Conolly, however, argued that since the homily was (in his opinion) anti-Arian it could not be earlier than the fourth century, and that its Christology, vigorously defending the full humanity of Christ while describing his deity as an angelic nature, could not be Hippolytean³. In 1950, P. Nautin elaborated more solidly the arguments against Hippolytus, although holding, along with Quasten, Altaner, Cross and most others, that the marked affinities to Hippolytus’ known writings suggest some Hippolytean basis for the homily⁴.

In the present volume, R. Cantalamessa boldly challenges this near-consensus and contends that *In S. Pascha* was written neither by Hippolytus nor Callistus, nor in a Roman milieu, but in Asia Minor by an anonymous Quartodeciman of the second half of the second century. Cantalamessa shows consistently close correspondence between *In S. Pascha* and the Paschal Homily of Melito of Sardis and the extant fragments of Apollinaris of Hierapolis, especially in the central concept that Christ did not eat the Pasch but suffered it, taking himself the place of the Paschal Lamb. The author concludes that *In S. Pascha* grows out of the same liturgical and catechetical traditions represented by these second-century Asian sources.

Basically, the exposition divides into three major parts: historical, theological, and literary-stylistic. The first four chapters paint in the general literary and historical background of the homily, with special emphasis on the themes of Christ as Light and Life, the Cross as the new Tree of Life, and the “cosmic Cross” in apocryphal, gnostic and Christian writings.

The trinitarian doctrine of *In S. Pascha* (Ch. V) is definitely not monarchian; the homily clearly distinguishes the Son from the Father, but tends to identify the Son or Logos with the Divine Spirit, charisma, and Dove. The former distinction shows that *In S. Pascha* cannot be monarchian; the Son-Spirit fusion, on the other hand, would hardly fit early third-century trinitarianism. The Christology (Ch. VI) shows a double pattern: an antignostic bipartite structure (God-man, Spirit-body) and a tripartite terminology born of Stoic anthropology. At the crucifixion, the Spirit (divinity) of Jesus returned to heaven, his soul descended to hell, and his body was buried. In the resurrection, the three elements reunited in perfect harmony. Cantalamessa argues that this daring theologoumenon would be unlikely after Origen’s *Dialogue with Heraclides* (p. 238). Indirect absorption of gnostic and apocryphal thought, not yet officially rejected by the Church, also point to a late second century date, as does the Soteriology of the document (Ch. VII) in its interpretation of cosmic redemption, the Pasch, baptism and baptismal unction, and the eucharist.

¹ H. Achelis, *Hippolyt’s kleinere exegetische und homiletische Schriften*. = *Die gr. chr. Schriftsteller*, 1, 2 (1897), pp. 267–271; idem, *Hippolytstudien*, = *Texte u. Unt.* 16,4 (1897), pp. 202–211.

² Ch. Martin, *Un Perì tou Páscha de saint Hippolyte retrouvé?* : *Rech. sc. rel.* 16 (1926), pp. 148–165. In 1937, however, Martin recognized the non-Hippolytean character of the Christology and trinitarian doctrine of the homily (especially as to the Holy Spirit), and suggested the school of Callistus as an alternative solution.

³ R. H. Connolly, *New Attributions to Hippolytus*: *Journ. Theol. Stud.* 46 (1944–1945), pp. 192–200.

⁴ P. Nautin, *Homélies pascales*, 1. *Une Homélie inspirée du traité sur la Pâque d’Hippolyte*, = *Sources chrét.* 27 (1950).

In style (Ch. VIII) and language (Ch. IX) In S. Pascha is shown to represent "l'apogeo", and indeed "l'ala più estremista", of the Asian rhetoric of the Second Sophist, reflecting the basic patterns of the *enkōmion* and the *synkrisis* with the familiar rhetorical devices of that school (isokolism, paronomasia, oxymoron, prosopopeia, pleonasm, etc.). Cultural analysis of the homily's references to theater, mysteries, marriage, imperial visits, sports and stadium spectacles all point the late second-century Asia as the provenance of In S. Pascha.

As to the supposed Perì páscha of Hippolytus, Cantalamessa concludes that Eusebius erred in attributing a second paschal treatise to Hippolytus and that "questo fantomatico scritto" probably never existed (p. 31).

John Stam, San José, Costa Rica

Franz Sales Schmitt (Hrsg.), *Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury*, 1–3. Frankfurt, Minerva, 1969–1972. 331; 252; 300 S.

Als besonderes Organ der internationalen Anselm-Forschung erscheinen die *Analecta Anselmiana* in einer Reihe von Sammelbänden, von denen drei im Druck vorliegen. Sie entstanden unter der Obhut des 1972 verstorbenen gelehrten Benediktiners F. S. Schmitt, der in 40-jähriger Arbeit die textkritische Edition der Gesamten Werke Anselms betreut hat. Schon der erste Band, der hier besprochen werden soll, zeigt in seinen zehn Beiträgen die grosse Spannweite der Interessen.

Er wird glücklich und sinnvoll eingeleitet durch die Studie von J. R. Pouchet: Existe-t-il une synthèse Anselmienne? So wenig Pouchet bei Anselm auf ein zusammenhängendes System greifen kann, so klar lässt er zwei fundamentale "Intuitionen" hervortreten, *veritas* und *rectitudo*, die beide den Bereich der Erkenntnis wie der Ethik erfüllen. In dem knappen Umriss, in dem das hier geschieht, wirkt sich die ganze hohe Kompetenz aus, die schon Pouchets 1964 publizierte Schrift "De la rectitudo chez Saint Anselme" kennzeichnet.

An diese Arbeit lässt sich thematisch der Beitrag der Mailänder Philosophie-Dozentin Sofia Vanni Rovighi: L'etica di Sant'Anselmo, anschliessen. Ihr liegt vor allem daran, den Freiheitsbegriff Anselms herauszustellen, nämlich nicht das indeterministische arbitrium, sondern die positive moralische Freiheit, in der der Mensch zu stehen vermöge, solange er sich auf das höchste Gut ausrichtet, mit anderen Worten, solange er keiner andern Herrschaft zustimmt als der Gottesherrschaft. Die Autorin erhebt nicht den Anspruch, ihr Thema vollständig durchzuführen, da sie sich auf drei Anselmische Traktate beschränkt. Man mag dies etwas bedauern, denn gewiss sind in weiteren Texten, nicht zuletzt in den Briefen, zusätzliche Gedanken enthalten.

Ebenfalls aus einer grossen Sicht stammt der Aufsatz von L. Steiger, Wuppertal, der sich unter dem Titel "Contexe syllogismos" auf den ersten Blick fast verbirgt. Doch Steiger setzt sich das nicht geringe Ziel, uns Anselm als Denker zu erweisen, und zwar anhand der Abhandlung: de grammatico, jener Schrift, die seit Prantls fulminantem Verdikt durch Jahrzehnte als schülerhafte Formelkrämerei – meist ungelesen – missachtet worden ist. Es macht Freude, ja erregt Erstaunen und Bewunderung zu sehen, wie Steiger zu zeigen vermag, dass es sich eben gerade nicht um eine Anfängerarbeit handelt, um ein primitives Frage- und Antwortspiel zwischen Lehrer und Schüler, sondern vielmehr um einen echten Dialog, in welchem der Magister pädagogische oder wenn wir wollen maieutische Zurückhaltung übt und der Schüler vorschreitend die Fragestellung entwirft. Diese neue Bewertung gelingt auf doppelte Weise: einmal damit, dass Steiger ganz dicht am Text bleibt; dann aber auch dadurch, dass er mit überlegener Kenntnis den weiten geistesgeschichtlichen Hintergrund heranzieht, fern von clichéhaften Ansichten, etwa über die Boëthius-Überlieferung oder den Prinzipienstreit zwischen Realismus und Nominalismus. Da Steiger das Unrecht empfindet, das Anselm mit der üblichen abgedroschenen Polemik angetan worden ist, nimmt er sich selber das Recht zu einem scharfen und kühnen Ton, und so wirkt seine Gegenkritik höchst erfrischend, wenn es auch einmal vorkommen mag, dass er dabei übers Ziel hinausschiesst wie mit der Aussage, dass der Gegensatz von *auctoritas* und *ratio* von aussen her an Anselm herangetragen

worden sei. Schliesslich tönt es vielversprechend, wenn Steiger anmerkt, dass die Umwertung auch zur Neuinterpretation anderer Werke Anselms führen dürfte.

Mit der philosophiegeschichtlich berühmtesten Leistung Anselms, dem ontologischen Gottesbeweis, befassen sich zwei englische Autoren. – H. D. Henry (Manchester), längst als hochbedeutender Anselm-Kenner ausgewiesen, versteht es auf wenig Seiten luzid darzulegen, dass es sich in Proslogion § 3 nicht um die zweite Form eines Beweises für Gottes Dasein handle, sondern um den Versuch, eine modale Seinsweise Gottes aufzuzeigen – *non potest cogitari non esse* –, die mit der Existenz zusammenstimme. – Dagegen schlägt sich D. A. Pailin (ebenfalls Manchester) mit der offensichtlich undankbaren Aufgabe herum, im Lebenswerk des Amerikaners Hartshorne alle Bezugnahmen auf den ontologischen Gottesbeweis zu registrieren. Da Hartshorne jedoch auf einer selbstkonstruierten bipolaren Gottesidee fusst, nämlich der Vorstellung von einer zugleich ewig unveränderlichen wie aktuell-wandelbaren Gottheit, so bleibt die gedankliche Kongruenz problematisch, und zudem wirkt die Darstellung mit vielen Wiederholungen ermüdend und unergiebig.

Drei Aufsätze bestreben sich, Anselms Denkweise philosophiegeschichtlich abzugrenzen. – So stellt F. S. Schmitt in seinem Abriss: Anselm und der (Neu-)Platonismus, eine grosse Zahl von Belegen zusammen, um darzutun, dass Anselm keineswegs zur Hauptsache auf platonischer Überlieferung fusse. Denn ihm fehlen ausgerechnet fundamentale Anschauungsweisen Platons, so die "eingeborenen Ideen", die "Ideenschau", ebenso der Begriff der "Teilhabe", allein schon im Verhältnis zum Göttlichen unvereinbar mit dem Glauben an eine Schöpfung. Wie Schmitt erklärt, weise die Idee der göttlichen Einheit nicht auf den Neuplatonismus zurück, sondern auf das Alte Testament, desgleichen der statt der Teilhabe verwendete Grundbegriff der *imago Dei* und der *similitudo*. So weitreichend diese Betrachtungen angelegt sind, möchte man sie gerne ausgiebiger durchgeführt sehen, denn so, wie sie zum Ausdruck kommen, liegen sie leider stellenweise nicht weit ab von einer Materialsammlung. Eine andere Entwicklungslinie unterstreicht P. Mazarella (Neapel) in seinem Beitrag: *L'esemplarismo in Anselmo e in Bonaventura*. Der Verfasser führt aus, wie beide Scholastiker die platonisch-augustinische Lehre vom Gleichnischarakter der Geschöpfe entfalten, d.h. ihrer *similitudo imitativa* oder *similitudo creatoris*. Den Hauptunterschied sieht Mazarella darin, dass Anselm ausschliesslich die *ratio* als trinitarisches Abbild gelte, während Bonaventura zudem die ganze Natur – unter dem Einfluss des Averroismus? – als Welt der göttlichen *vestigia* in ihrem universalen Symbolcharakter zu erfassen sucht. Bonaventuras Anschauung wird mit sorgfältiger Dokumentation dargestellt, dagegen wird ein direkter Zusammenhang zwischen ihm und Anselm kaum ersichtlich. Denn die Tatsache, dass beide, der eine im Proslogion, der andere im *Itinerarium mentis*, sich einleitend in einem Gebet Gott zuwenden, als der Quelle aller irrumsfreien Wahrheit, oder dass Bonaventura den ontologischen Beweis einmal erwähnt, bietet jedenfalls noch keinen überzeugenden Ansatz. – Nicht leicht lässt sich der Artikel von H. K. Kohlenberger (Tübingen): *Zur Metaphorik des Visuellen bei Anselm von Canterbury*, beurteilen, auch nicht gerade leicht lesen. Wohl gibt man sich bald einmal Rechenschaft, dass hier philosophiehistorische und sprachanalytische Kategorien miteinander verbunden werden und dazu eine erst sich bildende Disziplin der Metaphorologie in Anspruch genommen wird, alles mit einem grossen begrifflichen Aufwand und einem enormen Anmerkungsapparat. Die Arbeit geht zunächst aus von der Unterscheidung zwischen Sehmetapher und Sprechmetapher. Die erstere, ontologisch gefasst, schliesst sich an die neuplatonische Lichtmetaphysik an, ebenso an den biblischen, besonders johanneischen Sprachgebrauch; gnoseologisch sehen = erkennen verwendet Anselm mit besonderer Vorliebe. Nur knapp wird die Gleichsetzung *dicere* = erkennen behandelt, immerhin etwas überraschend festgestellt, dass Anselm "Sprechen als Metapher für das erkennende Denken eingeführt" habe. Aus komplizierten Gedankengängen geht gelegentlich eine doppelsinnige Aussage hervor wie etwa die Behauptung, die "Doppeltheit der metaphorischen Ausgangspunkte betone gleich stark die Notwendigkeit der Vermittlung wie die Tendenz zur Unmittelbarkeit". Oder wir stossen auf Resultate, hinter die wir nur ein Fragezeichen setzen können, so in den abschliessenden Sätzen: "Der erkenntnistheoretischen Funktion der Metapher entspricht bei Anselm die inhaltliche

Priorität der empirischen Data" ... "Vielleicht" werde damit "deutlich, wieso Anselm ... der Vater der aristotelisch ausgerichteten Scholastik werden konnte."

Auf einer Frage, die zugleich historisch und aktuell und also im vollsten Sinn des Fragens würdig ist, beruht die gewichtige Arbeit von K. Flasch (Bochum): *Vernunft und Geschichte*. Der Autor fragt nach den Voraussetzungen für ein genuines Anselm-Verständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Hinter der Kontroverse, ob Anselm der Theologie oder Philosophie zuzurechnen sei – wie sie zwischen K. Barth und E. Gilson zur Sprache kam –, sieht Flasch vor allem die Frage, ob es überhaupt eine Philosophie des Christentums geben könne, ohne Glaubenssätze zugrunde zu legen, mit anderen Worten ob die Philosophie, um ihre Autonomie zu bewahren, jeden historischen Inhalt abstreifen müsse. Mit dieser Problemstellung greift er zurück auf den Pionier der Anselm-Forschung, den Tübinger J. A. Möhler, der Anselm die Intention zuschreibt, die christlichen Lehren, spez. die Mysterien der Trinität und Inkarnation, als Vernunftideen aufzudecken, nach moderner Allgemeinansicht eine völlige Unmöglichkeit. Möhler aber, nach Flaschs Ausführungen, setzt unmittelbar an bei Anselms trinitarischer Anthropologie und zieht daraus die Konsequenz: Ist der Mensch Gottes bewusst, weiss er sich selbst und ist er demnach befähigt, überhaupt zu wissen, so kann sich dieses Wesen nur geschichtlich im Austausch mit dem Äusseren konstituieren. Somit ist schon die wesentliche Beziehung zwischen Vernunft und Geschichte – deutlicher wohl: geschichtlicher Offenbarung – ausgesprochen. Es gilt dann im Sinne Hegels als Aufgabe der Philosophie, den bestimmten Inhalt der Religion in Vernunftbetrachtung zu übertragen. Dieses Grundprinzip eines geschichtsbezogenen Selbstbewusstseins arbeitet Möhler im Vergleich mit Kant und Descartes weiter aus. Dazu vermerkt Flasch seine Kritik, nämlich: Anselm habe das Selbstbewusstsein ganz und gar nicht zum Aufbau eines Systems gebraucht, Möhler verfare also eigenwillig nach seinem Vorsatze, Anselms Werk den in idealistischer Philosophie Geschulten zu erschliessen und als philosophisch relevant darzustellen. Im weiteren folgt Flasch den Untersuchungen Möhlers über die Hauptprobleme Glauben und Wissen, natürliche Theologie, Gottesbeweis. Dabei vollzieht er interessante Abgrenzungen gegenüber modernen Theologen und Philosophen, K. Barth, C. G. Jung, M. Grabmann. Immer mehr wirkt der ganze Artikel von Flasch wie ein Aufruf zur Besinnung, zum Nachdenken darüber, ob die Anselm-Forscher unserer Tage nicht ungerechtfertigter Weise Massstäbe aus der Hand gegeben hätten, die vor eineinhalb Jahrhundert nicht umsonst ihre Bedeutung besaßen.

Den Schluss des Bandes bildet W. Fröhlich (München) mit dem historischen Artikel: *Die bischöflichen Kollegen Anselms*, I. Teil. Zwölf kurzgefasste und substantielle Lebensläufe zeigen schlagend, was die normannische Eroberung für England bedeutete. Von den 24 Bischöfen zur Zeit Anselms war nur ein einziger Angelsachse, die übrigen entstammten der Normandie, Lothringen oder Burgund. Die meisten unter ihnen waren an der damaligen Pflanzstätte des Episkopats, dem königlichen Hof unter Wilhelm dem Eroberer oder dessen Sohn Wilhelm Rufus, emporgestiegen, sei es als capellani oder als königliche Kanzler. Deshalb lässt sich leicht verstehen, dass Anselm, als er sich dem König widersetzte, auf die fast geschlossene Opposition seiner Kollegen traf, ein erstes Mal, als er freie Ausreise nach Italien begehrte, ein zweites Mal, als er die Laieninvestitur bestritt, besonders die Huldigung nach normannischem Gewohnheitsrecht. Im ganzen zeigte diese Prälategeneration den entschlossenen Willen, sich im angelsächsischen Volke durchzusetzen und Einfluss zu gewinnen, nicht zuletzt durch den Bau von Kathedralen. Man kann sich über diesen glücklichen Griff auf das historische Feld nur freuen, das anscheinend gar nicht so sehr abgeerntet ist, wie man glauben sollte.

Als Anhang folgt eine Übersicht der Anselm-Literatur von 1960 an und eine stattliche Zahl von Rezensionen.

Julia Gauss, Basel

Oskar Wittstock, *Johannes Honterus, der Siebenbürger Humanist und Reformator. Der Mann. Das Werk. Die Zeit.* = Kirche im Osten, hrsg. von R. Stupperich, Monogr. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. 339 S. DM 42.—.

Johannes Honterus wird in diesem Buche vorgestellt als "Bahnbrecher des Humanismus und der Reformation in Siebenbürgen". Wer ist dieser Mann? 1489 in Kronstadt geboren, studierte er seit seinem 17. Lebensjahr an der Universität Wien, wo er nach zehnjährigem Studium den Magistergrad erwarb. Er war danach in Kronstadt tätig, musste die Stadt jedoch 1529 aus politischen Gründen verlassen. Die Wanderjahre führten ihn über Krakau und Nürnberg im Jahre 1531 auch nach Basel. Hier verdiente er etwa ein Jahr lang als Lektor einiger Drucker seinen Unterhalt; er gab bei Heinrich Petri eine Kosmographie heraus, trat in nähere Beziehungen zum Reformator Oekolampad, zu dessen Nachfolger im Antistesamt Oswald Myconius, zu dem Kosmographen Sebastian Münster, zu Simon Grynaeus, zu Bonifacius Amerbach und anderen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens. — Seit dem Jahre 1533 finden wir Honterus wieder in Kronstadt, wo er bis zu seinem Tode (1543) eine vielseitige Tätigkeit als Ratsherr, Pädagoge, Wissenschaftler, Verleger und Stadtpfarrer entfaltete.

Der Wert dieser Studie liegt in den Kapiteln, welche die Lebensarbeit in der siebenbürgischen Heimat schildern. Hier erfahren wir interessante Einzelheiten über die Kronstädter Reformationsgeschichte und die dortigen Spannungen zwischen lutherischer und calvinistischer Glaubensrichtung. Honterus selbst stand auf der Seite der lutherischen Partei; das ist dadurch zu erklären, dass er sich in Wittenberg aufgehalten hatte und mit Luther, Melanchthon und Bugenhagen bekannt geworden war, mit denen er später brieflich verkehrte. Dass Bonifacius Amerbach Honterus während des Basler Aufenthaltes für das lutherische Abendmahlsverständnis gewonnen habe, ist möglich, bedürfte aber noch überzeugenderer Beweise.

Schwächere Punkte finden sich dort, wo der Verfasser den heimatlichen Lebensbereich seines Reformators verlässt, etwa wenn er auf dessen Berührungen mit der Schweizer Reformation eingeht. Hier scheint wichtige Literatur unbekannt gewesen zu sein. Im ganzen ist es jedoch gelungen, ein Bild von der erstaunlich vielseitigen Wirksamkeit des Honterus zu vermitteln. Dieses ist um so verdienstvoller, als bislang nur ein biographischer Versuch aus dem Jahre 1894 über den Siebenbürger Reformator vorliegt und die diesen betreffende Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte von dem Verfasser verarbeitet worden ist.

Uwe Plath, Zürich

Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert.* = Forsch. z. syst. u. ökum. Theol., 25. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 356 S. DM 54.—.

Wer sich etwas ausführlicher mit der modernen Gottesfrage beschäftigt, wird dieses Buch mit Interesse zur Hand nehmen. Dieses Interesse wird geschürt durch die Einleitung, die einige markante Thesen zur Entstehung des Atheismus im Abendland enthält (bes. S. 14f.), auf die allerdings mit einer Ausnahme in der Folge nicht mehr eingegangen wird.

Den Vorspann der eigentlichen Untersuchung bildet eine knappe, instruktive Darstellung der Atheismusdebatte im 16./17. Jahrhundert (S. 19–35). Ihr folgt der erste Hauptteil des Buches unter dem Titel "Analyse des Phänomens 'Atheismus'" (S. 36–171). Diese Überschrift täuscht insofern, als es sich hier mehr um eine Sammlung von antiatheistischen Zeugnissen und Argumenten unter bestimmten Gesichtspunkten handelt, als um eine Analyse, in der durch Textinterpretationen die Wesensmerkmale des Atheismus herausgearbeitet werden. Zunächst wird versucht, aus aneinandergereihten Zeugnissen der orthodoxen und pietistischen Literatur ein Bild des bekämpften Atheismus zu zeichnen (S. 36–68). Danach werden die Definitionsschwierigkeiten dieser Schriftsteller inbezug auf den Begriff "Atheist" aufgezeigt und begründet (S. 68–96). In

einem dritten Kapitel geht es um die Ursachen des Atheismus in der Meinung seiner Gegner (S. 96–135). Hier kommt der Verfasser kurz auf eine seiner in der Einleitung aufgestellten Thesen zurück, nämlich darauf, „dass der Atheismus des Abendlandes nicht auf einzelne philosophische Konzeptionen . . . zurückgeht, sondern dass er eine Bewegung ist, die – aus der nichtchristlichen Interpretation der Antike durch die frühen italienischen Humanisten sich speisend – besonders während des 17. Jahrhunderts an Boden gewonnen hat“ (S. 14). Schade, dass der Verfasser auch für diese These nur einige Zeugnisse sammelt (S. 114–123), sie aber nicht durchreflektiert und im Gesamtzusammenhang stärker herausarbeitet. Ein letztes Kapitel in diesem ersten Teil beschäftigt sich mit den Ebenen, auf denen die Auseinandersetzungen um den Atheismus stattgefunden haben, d.h. der Rolle von Staat, Gesellschaft, Wissenschaft, Literatur und Theologie in der Argumentation der Atheismuseegner (S. 136–171).

Schon hier, im ersten Teil des Buches wird deutlich, dass der Verfasser trotz des reichhaltig dargebotenen Materials weder ein Bild dessen, was Atheismus im 16./17. Jahrhundert war, noch eine tiefere Einsicht in die Positionen, von denen aus er bekämpft wurde, zu vermitteln vermag. Der Leser wird partienweise den Eindruck kaum los, der Atheismus, gegen den Orthodoxie und Pietismus zu Felde zogen, habe in der von seinen Gegnern gezeichneten Gestalt gar nie existiert. Was hier bekämpft werde, sei vielmehr ein Buhmann, eine Projektion, in der sich die verdrängte Gottlosigkeit der Orthodoxie widerspiegle. Mit diesem Verdacht wird man aber vom Verfasser alleingelassen, obwohl er an einer Stelle der Frage nahe kommt, nämlich dort, wo er Voetius' These von der Nichtexistenz der Atheisten referiert (S. 172f.). Der Verfasser kann keine direkten Zeugnisse von Atheisten beibringen, setzt aber offensichtlich voraus, dass sie so, wie sie von ihren Gegnern dargestellt wurden, aufgetreten sind (S. 173). Ist das so sicher? Ist es verwunderlich, wenn man nur den einen Partner anhört und den anderen, ohne dies zu hinterfragen, so sieht, wie ihn dieser eine gesehen haben will? Aber nicht nur in der Sicht des Streites, sondern auch in der Methode der Darstellung ist der Verfasser seinen orthodoxen Vorbildern erlegen: er reiht Zeugnisse an Zeugnisse, ohne sie wirklich zu interpretieren. Gewiss gibt er gelegentlich in einem Satz oder auch nur einer Wendung ein Urteil ab. Solche Urteile machen zwar den Standort des Verfassers deutlich, ersetzen aber nicht eine sorgfältige Interpretation der Aussagen und Argumente aus ihrem Kontext.

Eine solche Interpretation wird auch im zweiten Hauptteil des Buches unter dem Titel „Modelle der Gegenargumentation“ (S. 172–309) nicht geleistet. Hier werden zwar Argumente verschiedener Gegenpositionen nacherzählt (natürliche Theologie S. 172–217, Metaphysik S. 217–251, Physikotheologie S. 251–280, Psychotheologie S. 286–295, Schrifttheologie S. 301–308 etc.). Die Darstellung ist glänzend. Das beigebrachte Material zeugt von immensem Fleiss. Viele Köstlichkeiten erfreuen den Leser, der die Geduld zu dieser schwierigen Lektüre mitbringt. Aber das Ganze krankt daran, dass der Verfasser wieder die Argumentationen der antiatheistischen Schriftsteller einfach nachzeichnet, ohne sie von ihrem Kontext her zu interpretieren und zu durchleuchten. Dem Leser wird keine Hilfe geboten, den geistigen Hintergrund, auf dem hier argumentiert wird, zu erfassen. So gewinnt er den Eindruck, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen zu können. Die Kuriositäten ermüden. Das Staunen schlägt um in Langeweile. Man fragt sich: Wozu das alles?

Gelangt man schliesslich zu dem Schlussteil des Buches unter dem Titel „Resultate“ (S. 310–321), so ist man nicht wenig erstaunt über die Ergebnisse, die hier vorgeführt und die Schlüsse, die hier gezogen werden. Sie wirken aufgeklebt. Offensichtlich ist der Leser auf sie zuwenig vorbereitet worden. Überschaute man das ganze Werk, so wird man sagen müssen: Es ist gekennzeichnet durch saubere Arbeit und einen immensen Fleiss im Zusammentragen von Details, ferner durch einen guten, flüssigen Stil, aber ebenso durch einen bedauerlichen Mangel an systematischer Durchdringung des gestellten Themas. – Dem Band ist dankenswerterweise ein ausführliches Literaturverzeichnis, sowie ein Bibelstellen-, Namen- und Sachregister beigegeben, dazu acht äusserst interessante Bildtafeln.

Susi Hausammann, Wuppertal

Renate Breipohl, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewusstsein zur Zeit der Weimarer Republik*. = Stud. zur Dogmengesch. und System. Theol. 32. Zürich, Theol. Verl., 1971. 285 S. Fr. 29.50.

Mit ihrer Arbeit schliesst Renate Breipohl eine Lücke in der Bearbeitung der Theologiegeschichte der jüngeren Vergangenheit; denn bis jetzt hat eine Darstellung des religiösen Sozialismus im Raume der Weimarer Republik gefehlt. In einem ersten Teil zeichnet die Verfasserin aufgrund eines intensiven Quellenstudiums ein Bild vom Werden und Wirken der religiös-sozialistischen Bewegung in Deutschland in den Jahren 1919–1933. Dass dabei die Religiös-sozialen in der Schweiz ausser Betracht fallen, ist kein Nachteil. Ein zweiter Teil ist der Darstellung und der Kritik der religiös-sozialen Positionen gewidmet. Dabei geht es der Verfasserin vor allem um das Erfassen der weltanschaulichen Voraussetzungen. Sie kommt dabei zum Schluss, dass der religiöse Sozialismus vor allem von der um die Jahrhundertwende entwickelten irrationalistischen Weltanschauung abhängig war, die an den historischen Prozessen die "lebendige Bewegtheit", das "Fliesen", das "Strömen" und das "Werden" betonte. In dieser irrationalistischen Weltanschauung sind die Gründe für das Scheitern des Dialogs mit dem Marxismus zu suchen, und aufgrund dieser Weltanschauung muss gesagt werden, dass der religiöse Sozialismus zwar eine antikapitalistische, aber nicht eine sozialistische Bewegung ist. Ein dritter Teil ist dem Geschichtsverständnis Paul Tillichs gewidmet, und in einem vierten Teil folgt die theologische Kritik am religiösen Sozialismus aufgrund der Argumente, die Karl Barth formuliert hat: der Reich-Gottes-Gedanke und der Gottesbegriff sind aus dem Kontext der Geschichtsdeutung zu lösen und damit auch von der weltanschaulichen Überfremdung zu befreien.

Ergänzend kann hinzugefügt werden, was Karl Barth einmal in einer Diskussion über seinen Weg zur Sozialdemokratie gesagt hat. Als er sein Pfarramt in Safenwil antrat und feststellte, dass es in seiner Gemeinde eine starke Gruppe von Sozialdemokraten gab, trat auch er der sozialdemokratischen Partei bei und dokumentierte damit, dass der Pfarrer und die Kirche auch an diesen Leuten ein Interesse haben. Es sind also pastorale Überlegungen gewesen, die ihn zu diesem Schritt veranlasst haben, und damit schon mag es zusammenhängen, dass er dem Sozialismus gegenüber immer eine kritische Haltung eingenommen hat.

In den Schlussbemerkungen zu ihrem Buche weist Renate Breipohl auf Neuansätze in der Diskussion zwischen Christen und Marxisten hin, wie sie etwa bei Gollwitzer zu finden sind. Dass es daneben aber auch noch eine Fülle von andern Standpunkten gibt, liegt auf der Hand. Auf jeden Fall bildet die Untersuchung von Renate Breipohl einen wichtigen Beitrag zu diesem Problem, das in allen Begegnungen von Christen aus verschiedenen Gesellschaftssystemen einen grossen Raum einnimmt.

Paul Handschin, Basel

Paul Tillich, *Begegnungen*. = Gesammelte Werke, 12. Hrsg. von Renate Albrecht. Stuttgart, Ev. Verlagswerk, 1971. 407 S. DM 31.50.

Dieser Band enthält in der Hauptsache Autobiographisches. Er ist in drei Hauptteilen zerlegt. Der erste autobiographische Teil ist ganz auf die symbolische Bedeutung der "Grenze" abgestimmt. "Fast auf jedem Gebiet war es mein Schicksal, zwischen zwei Möglichkeiten der Existenz zu stehen, in keiner ganz zu Hause zu sein, gegen keine eine endgültige Entscheidung zu treffen" (S. 13). Das Oszillieren Tillichs auf allen Gebieten der Kultur und sogar in praktischen Lebensfragen (Temperament, Heimat und Fremde, Stadt und Land, in Klassenunterschieden) wird von ihm selbst aufs lebhafteste empfunden und unumwunden geschildert. Es war wohl auch gerade diese allseitige Dialektik des Menschen Tillich, die seiner Umgebung die Illusion geben konnte, er gehöre ganz dazu, ohne dass es völlig zutreffen würde, denn im Grunde war er auch im gleichen Augenblick ganz wo anders. So war Tillich ein ausgesprochen moderner Mensch, wie er ihn selbst

auf S. 253 beschreibt: "ohne Weltanschauung zu sein, ausserhalb des Sinnes zu stehen und nur hier und da einen Vorstoss auf dieses Zentrum machen zu können". Der zweite Teil wird mit "die deutsche Zeit" (1886–1933) überschrieben und umfasst erstens eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen über grosse Gestalten der Theologie (Augustin, Lessing, Hegel, Ritschl, Troeltsch, Barth) und zweitens einen Neudruck einiger Rezensionen von Büchern; beide Gruppen aus den zwanziger Jahren. Das meiste hat deshalb bloss untergeordneten Wert, denn etwa Tillichs Ansichten über Barth im Jahre 1926 mussten kaum der Vergangenheit entrückt werden. Der dritte Teil umfasst "die amerikanische Zeit", und zwar aus dem Englischen übersetzte Aufsätze und Rezensionen, auch eine zwar kurzgefasste, aber prägnante Darstellung über Marx ("Wieviel Wahrheit findet sich bei Karl Marx?") und dessen Geschichtsbild. Wer sich für Tillichs theologische und geistige Entwicklung interessiert, dem vermag dieser Band Manches zu bieten.

Hendrik van Oyen, Basel

R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*. Edinburgh and London, Scottish Academ. Press, 1972. XIV + 162 S. £ 2.25.

Das Buch bietet die Gunning Lectures, die R. Hooykaas, Professor der Geschichte der Naturwissenschaft an der Universität Utrecht, 1969 an der Universität Edinburgh, Faculty of Divinity, hielt. Hooykaas vertritt entschieden die These, dass der auffällige Aufbruch der modernen Naturwissenschaft (The Rise of Modern Science) nicht zufällig im westlichen Europa im 16. und 17. Jahrhundert stattfand. Trotz des grossen Einflusses der griechischen Tradition hat erst die spezifisch biblische Sicht des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses den Aufbruch ermöglicht und stimuliert. In der mittelalterlichen Kirche wurde der radikale Kontrast zwischen dem vergöttlichten Naturbegriff der heidnischen Religion, der in der griechischen Philosophie in reflektierter und rationalisierter Form vorlag, und dem entmythologisierten Naturbegriff der Bibel durch dialektisch-metaphysische Konstruktionen auszugleichen versucht. Hooykaas illustriert an klassischen, mittelalterlichen und Beispielen aus dem 16. und 17. Jahrhundert, wie die griechische Vergöttlichung der Natur, die Überschätzung der menschlichen Vernunft und die Unterbewertung der Handarbeit eine experimentell vorgehende Wissenschaft zunächst hinderte und ein Abstreifen dieser Fesseln am Umbruch zur Neuzeit durch die Wiedergewinnung der biblischen Grundgedanken zu dem enormen Aufbruch führte. Die geläufige Meinung, dass die Naturwissenschaft dank der klassischen Voraussetzungen, insbesondere der griechischen Logik und Mathematik und im Widerspruch zur biblischen Tradition, hochkam, wird entschieden zurückgewiesen. "Metaphorically speaking, whereas the bodily ingredients of science may have been Greek, its vitamins and hormones were biblical" (Epilogue, S. 162).

Horst W. Beck, Freudenstadt

Jan Milič Lochman, *Christus oder Prometheus*. = Stundenbücher, 106. Hamburg, Furche, 1972. 109 S. DM 4.80.

So schmal der Umfang dieses Bändchens, so gewichtig ist sein Inhalt. Lochman unternimmt es – nicht als kühl distanzierter Beobachter, sondern als innerlich Beteiligter – die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialoges herauszuarbeiten. Und das gelingt ihm in sachlich ebenso kundiger wie methodisch hervorragender Weise. Schon der Einsatzpunkt zeigt das an. Er geht nicht von der leidigen Theismus-Atheismuskontroverse mit ihren ideologischen Implikationen aus. Wo es wirklich zum Dialog kommt und der Dialog Niveau und Tiefe gewinnt, da geht es letztlich um die Jesusfrage. Der Verfasser spricht in diesem Zusammenhang von einem "gemeinsamen Erbe" von Christentum und Marxismus (wie es vor allem bei Bloch und Gardavsky zum Vorschein kommt). Doch wird dieses Erbe, in welchem Jesus eine zentrale Bedeutung hat, ganz verschieden aufgefasst: von den Marxisten prometheisch und von den Christen christologisch.

Erst von da aus gelang die "Kernfrage jedes christlich-marxistischen Dialogs" zur Transparenz. Sie lautet: "Ist Christus der Antipode des Prometheus?". Lochman selber antwortet darauf differenziert. Er ist es nicht, soweit das Prometheische zum Ausdruck bringen will, dass der Mensch zu einer schöpferischen, sein So-Sein transzendierenden und darin revolutionären Existenz gerufen ist. Aber er ist es, sofern das Prometheische die Erlösung des Menschen auf diese Existenz selbst, und nicht auf die "befreiende Transzendenz von Gottes befreiender Gnade" im Christusgeschehen gründet. Damit ist, wie die Fortsetzung zeigt, ein fruchtbarer dialogischer Ansatz gefunden, der nicht nur dem Marxismus Gerechtigkeit widerfahren lässt, ohne seine Differenz zum christlichen Glauben zu verschweigen, sondern der auch überdies kritisch zu einer entschiedenen christologischen Orientierung in der Theologie hinleitet.

Dieses Büchlein gehört zu den Werken, die man gelesen haben sollte.

Arthur Rich, Zürich

Wolfgang Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. (Sammlung Vandenhoeck.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. 128 S. DM 12.80.

Die in diesem Bande vereinigten Essays gehen von der Ausmündung des europäischen philosophischen Gottesgedankens aus, nach der kein sicherer Weg mehr von der Natur zu Gott führt, sodass die ganze Beweislast für die Wahrheit des Gottesglaubens auf die Anthropologie gefallen ist. Für die Frage der Wirklichkeit Gottes und besonders auch für die Auseinandersetzung mit dem Atheismus ist nach Pannenberg das Verständnis des Menschen und die Begründung seiner Freiheit konstitutiv geworden. Aufgrund einer Analyse des Verhältnisses von Theologie und Philosophie und der Hegelschen Deutung des Christentums wird aufgezeigt, dass der Glaube an Gott und dessen Menschwerdung die Bedingung der menschlichen Freiheit ist. Dieser Standpunkt wird in einer Auseinandersetzung mit der gegenteiligen These H. Blumenbergs geltend gemacht, wonach die neuzeitliche Freiheit auf einer Selbstbefreiung von Christentum beruhe. Die theologische Position des Verfassers ist am deutlichsten daran ersichtlich, dass er den Versuch der dialektischen Theologie ablehnt, sich die atheistische Kritik des Gottesgedankens als Selbstentfremdung des Menschen anzueignen und sie durch einen radikalen Offenbarungsglauben zu übertrumpfen. Der theologische Schwerpunkt des Bandes liegt in einem Versuch, den Gottesgedanken als Selbstverständnis und Bedingung der menschlichen Freiheit durch die Ablehnung der traditionellen Auffassung Gottes als vorhandenes Wesen und mittels der Kategorien Zukunft und Person neu zu begründen. Die in diesem sinnvollen Versuch ungelöste Spannung besteht darin, dass das Ich-Du Verhältnis zu Gott als Person die Gegenwart Gottes voraussetzt, wogegen der als Zukunft aufgefasste Gott die Gegenwartskategorie für sein Wesen ausschliesst. Wegen einer gründlicheren Erörterung dieser schwerwiegenden Problematik sei auf einen Artikel in dieser Zeitschrift verwiesen¹.

Zdeněk Trtík, Prag

A. R. Peacocke, *Science and the Christian Experiment*. London, Oxford Univ. Press, 1971. XIV + 214 S. £ 4.-.

Mit Prof. A. R. Peacocke, Fellow of St. Peter's College, Oxford, nimmt ein Naturwissenschaftler entschieden zum Verhältnis einer christlichen Weltdeutung und der modernen naturwissenschaftlichen Sicht Stellung. Beide Erkenntnisweisen sind nach Peacocke von experimentellem Charakter und zielen letztlich auf die Erkenntnis der *einen* Wirklichkeit des *einen* Schöpfers. Ziel von

¹ Z. Trtík, Die Theologie zwischen Theismus und Atheismus: Theol. Zs. 25 (1969), S. 419–440.

Peacockes Buch ist die Harmonie und Konkordanz beider Erkenntniswege. Dabei vertritt Peacocke einen von der Evolutionstheologie Teilhard de Chardins wie auch von der Prozesstheologie N. A. Whiteheads unabhängigen Standpunkt, aber "From matter to man" ist auch Peacockes Evolutionsthese.

Was für die deutschsprachige Diskussion beachtenswert ist, ist der strikte Abweis einer mechanistischen "Nothing but"-Philosophie. Der Mensch ist zwar die differenzierteste und "höchste" Form der Materie, kann aber gerade nicht mit blossen physikalisch-chemischen Evolutionsmechanismen erklärt werden. Peacocke stimmt dem seit J. S. Haldane im angelsächsischen Raum vertretenen "Holismus" zu, der besagt, dass die höheren organischen Erscheinungsformen der Materie nicht aus den einfacheren Grundformen ableitbar sind, obgleich ein nicht bestreitbarer Entwicklungszusammenhang besteht. Das Auftauchen neuer höherer Formen (emergency of new forms) ist dauernde Schöpfungsaktivität Gottes. Damit kann sowohl der Deismus als auch ein bestimmter Theismus als überholt gelten. Die Naturwissenschaft lässt nur eine dynamische Schöpfungstheologie zu.

Die schliesslich gewonnene Zusammenschau der Christologie und Ekklesiologie mit der Naturwissenschaft macht die Brisanz des Buches aus, nötigt aber nichtsdestoweniger zur kritischen Auseinandersetzung. Die kosmische biologische Evolution ist nur möglich über Opfer. Die ganze Evolution ist ein Opfergang, um schliesslich zur Höchstform des Menschen zu gelangen. "The process of cosmic evolution and the Incarnation are alike expressions of the creative, self-limiting love of God" (S. 170). Materie und Schöpfungsprozess bekommen so sakramentalen Rang. Der Heilige Geist ist die Schöpfungsmacht (The Holy Spirit who is the creative *nisus* of the whole cosmos, S. 174). Die Kirche als Gemeinschaft derer, die in der Eucharistie das Liebesopfer schlechthin feiern, ist ein immanentes Ziel des evolutiven Schöpfungsprozesses. Ein optimistischer Humanismus beschliesst konsequent diesen eigenwilligen Ansatz.

Man wird Peacockes synoptische Leistung nicht billig von purer Theologie aus kritisieren können, ohne Alternativen zur Überwindung des leidigen Denkbruchs zwischen "Science and the Christian Experiment" aufzuweisen.

Horst W. Beck, Freudenstadt

Heinz-Horst Schrey, *Einführung in die Ethik*. (Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse.) Darmstadt, Wiss. Buchges., 1972. 178 S.

Der Verfasser, Professor für evangelische Theologie und Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, hat seine Einführung in das Sachgebiet der Ethik in der Form einer Motivationslehre des Handelns entworfen. Diese systematische Anordnung kombiniert problemgeschichtliche und phänomenorientierte Informationen über mögliche Prinzipien für eine Begründung des Handelns. Die Darstellung gliedert sich in drei Hauptkapitel. Unter dem Oberbegriff der transzendentalen Motivationen werden diejenigen Bestimmungsgründe des Handelns beschrieben, welche die vorfindliche Wirklichkeit in Richtung auf ein Noch-nicht überschreiten: Ansprüche aus religiöser Sinngebung, ontologischer Vollkommenheits- und eudämonistischem Glücksstreben, Werterkenntnis und sittlichem Sollen. Es folgt ein Kapitel über die subjektiven Motivationen des Handelns die rationale, die voluntative, die emotivistische und – besonders erwähnenswert – die personale, d.h. die Begründung des Sittlichen aus dem Gewissen und der Gesinnung. Die anthropologische Akzentuierung dieses Teils leitet über zum dritten Kapitel über die objektiven Motivationen; hier wird die soziale und geschichtliche Bedingtheit menschlichen Verhaltens diskutiert. Eine Tabelle, die den Wandel der Wertbegriffe und Einstellungen von der statischen zur dynamischen Gesellschaft aufzeigt, bereitet sinnvoll einen Schlussteil über den Konflikt der Motivationen vor.

Der Aufbau des Buches hat ein pädagogisches Ziel, das selbst eine ethische Motivation allerersten Ranges enthält, nämlich den Leser zur kritischen Stellungnahme zu bewegen. Dem dient

eine erfreuliche Zurückhaltung des Autors. Zwar wird sein eigener Standpunkt durchaus in der Pointierung des christlichen Ansatzes und gelegentlich auch etwas einseitigen Bevorzugung der Position H. Thieliokes deutlich (S. 162; vgl. z.B. auch die Spannung zwischen S. 77, wo der Verfasser den Konflikt der Pflichten mit Thielicke für eine Wunde am Leibe unserer Welt hält, und S. 155, wo sachliche Gründe angegeben werden). Jedoch wird dem Urteil des Lesers kaum durch den Aufbau des Buches vorgegriffen, es wird vielmehr vor allem durch eine klare Trennung von darstellenden und kritischen Partien herausgefordert. Das unterscheidet das vorliegende Werk etwa von der im übrigen vergleichbaren und mit Gewinn im Sinne gegenseitiger Ergänzung zu lesenden Darstellung Hans Reiners, *Die philosophische Ethik* (1964). Schreys Einführung ist insbesondere auch sparsamer mit abwertenden Urteilen über Hedonismus, Eudämonismus und Utilitarismus; S. Freud und H. Marcuse werden angemessen gewürdigt. In diesem Zusammenhang wäre für weitere Ergänzung und Korrektur auf Günther Patzig hinzuweisen: *Ethik ohne Metaphysik* (1971). Die drei Bücher zusammen bieten sich für ein solides Grundstudium der Ethik an, wobei die Arbeit Schreys nicht hoch genug zu rühmen ist, nicht zuletzt wegen ihres klugen Verzichts auf eine prinzipielle Zäsur zwischen philosophischer und theologischer Ethik. Allerdings wäre eine Ausweitung der dargebotenen Problemgeschichte gerade im Hinblick auf diejenigen Ethiker wünschenswert, die beides in ihrem Denken vereint haben: Schleiermacher besonders. – Zwei abschliessende Bemerkungen: Das Zitat P. Tillichs auf S. 111 (Ges. Werke, 3, 1965, S. 69 [!]) ist missverständlich, solange es nicht um die von ihm positiv gemeinte Bedeutung des transmoralischen Gewissens bei Luther ergänzt wird. – Der Ausdruck "zweite soziokulturelle Geburt" stammt von René König (zu S. 120).

Hermann Ringeling, Bern

Ursula Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 7. München, Kaiser, 1972. 198 S. Fr. 32.10.

Die Verfasserin geht von der Frage aus, ob ein sozialer Bedeutungsverlust der Kirche auch einen Bedeutungsverlust einer nicht kirchlich gebundenen Religiosität zur Folge hat, ob also eine Verminderung an kirchlicher Praxis mit einer Verminderung an Religiosität zusammengehe. Um auf diese Frage eine empirisch verifizierte Antwort zu erhalten, interviewte sie 300 durch Zufall herausgegriffene Katholiken einer Grossstadt im Ruhrgebiet anhand der operationalisierten fünf Dimensionen der Religiosität, wie sie Ch. Y. Glock vorgeschlagen hat. Sie ergänzt das Modell durch eine sechste Dimension, welche die Teilnahme der Befragten am Leben der Kirchgemeinde erfasst. Die Resultate waren: Die Glock'sche These, dass Religiosität eine fünfdimensionale Variable aus Praxis, Glaube, Wissen, Erfahrung, Handeln (und parochialer Bindung) sei, liess sich empirisch nicht verifizieren. Die Dimensionen des religiösen Wissens und der Bindung an die Pfarrgemeinde konnten jedoch als selbständige Faktoren festgestellt werden. Nur 8 % der befragten Katholiken haben Kontakt mit der Pfarrgemeinde. Bei 21 % ist religiöse Praxis vorhanden. Bei etwa der Hälfte zeigt sich eine christlich oder kirchlich beeinflusste privatisierte Religiosität, die das Gefühl der Sicherheit verleiht und Kraft zur Bewältigung von Lebenskonflikten vermittelt. Diese privatisierte Religion ist nicht bloss ein Rest von christlicher Vergangenheit ohne Bedeutung für den einzelnen, sondern wird gerade in dieser Form als sinnspendend empfunden. Die These von der Unchristlichkeit der modernen Gesellschaft wurde durch die Befragung nicht bestätigt. Die Verfasserin fragt sich aber, ob eine rein privatisierte Religiosität wohl Zukunft hat. Ohne soziale Bestätigung fehlt ihr auf lange Sicht die Plausibilitätsstruktur.

Walter Neidhart, Basel

Margaretta K. Bowers, Edgar N. Jackson, James A. Knight & Lawrence Leshan, *Wie können wir Sterbenden beistehen*. (Original: Counseling the Dying.) = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 6. Kaiser, München, & Mainz, Grünewald, 1971. 173 S. DM 13.50.

Die Autoren des ursprünglich in Amerika erschienenen Werkes (Psychotherapeuten, ein klinischer Psychologe und ein Pfarrer) wollen den Sterbenden mit seinem Gefühl, dass er dem Ende entgegengehe, oder mit seinen Versuchen, dieses Gefühl zu verdrängen, nicht allein lassen, sondern ihm therapeutisch beistehen. Sie beschreiben die Tabuisierung des Todes und berichten über ihre Erfahrungen mit Sterbenden und über die Abwehrmechanismen gegen den Gedanken an das eigene Sterben, die bei Ärzten, Krankenschwestern und Pfarrern in ihrem Verhältnis zu Schwerkranken wirksam sind. (Auch theologisch begründete Bedenken gegen Beerdigungen können Rationalisierungen eines unverarbeiteten Problems im Blick auf das eigene Sterben sein.) Ihr therapeutisches Ziel ist es, dem Sterbenden zu helfen, einen Sinn des Lebens zu finden. Ihnen geht es nicht um die Vorbereitung auf den Tod, sondern sie wollen dem Sterbenden bei einem Reifungsprozess beistehen. Sie sind "am sterbenden Patienten nicht interessiert, weil er stirbt oder weil er ein Patient ist", sondern weil er "Anspruch hat, zu allen Zeiten und unter allen Umständen als Persönlichkeit behandelt zu werden. Seine Fähigkeit, sogar am Ende der ihm bestimmten Lebenszeit ein grösseres Verständnis für die Bedeutung des Lebens zu finden, gibt dieser Arbeit mit dem schwerkranken oder todgeweihten Patienten eine besondere Bedeutung". Von diesem Standpunkt aus kritisieren sie scharf die Praxis der Ärzte, die den Patienten grundsätzlich über den Ernst seines Zustandes im Unklaren lassen. "Es ist gut möglich, dass das Verschweigen der Wahrheit dem Patienten gegenüber mehr zum Schutze des Arztes in seiner Begegnung mit dem Tod als zum Schutze des Patienten verwendet wird . . ." Sie erwarten freilich auch keine Hilfe für den Patienten, wenn man ihm bloss die sogenannte Wahrheit sagt. Darum leiten sie an, den Zugang zu den Gefühlen des Patienten zu suchen und ihm in der Gefühlskrise, in der er sich befindet, beizustehen. Da nach ihrer Ansicht bei allen Krankheiten psychische Faktoren mehr oder weniger stark im Spiel sind, ist das erst recht der Fall bei der Krankheit, die zum Tode führt. Sie ist eine Art Selbstzerstörung des Organismus. Die Hilfe für den Patienten besteht darin, dass er in einer ihm angemessenen Weise die Sinnfrage beantworten kann, sei es in der Form eines religiösen Glaubens, sei es in einer Philosophie. So wird es ihm möglich, sein Schicksal anzunehmen. Bei der Suche nach einer Antwort auf die Sinnfrage hat der Pfarrer einen Platz im therapeutischen Team. In vielen Fällen ist auch das Beten bedeutsam als "Versuch, die Begegnung zwischen dem eigenen Selbst und dem jenseitigen Selbst aktiv zum Ausdruck zu bringen". Aber der Theologe spielt hier nicht die Rolle dessen, der die Sinnfrage kompetent beantworten kann. "Angesichts des Todes müssen wir uns darüber klar werden, dass keiner von uns letztlich gültige Antworten auf die Frage nach seinem Sinn hat. Die Menschen, die den Anspruch erheben, solche Antworten zu wissen, täuschen sich selbst und diejenigen, die sich an sie wenden."

Walter Neidhart, Basel

Oscar Cullmann, *Vrai et faux oecuménisme*. = Cahiers théol., 62. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971. 77 S. Fr. 11.50.

Sorge um die Entwicklung der ökumenischen Bewegung, die in Gefahr stehe, in eine billige Modeströmung abzugleiten, hat den Verfasser veranlasst, drei Aufsätze, die er in deutscher Sprache seit Ende des II. Vaticanums verschiedentlich publiziert hat, in französischer Übersetzung von M. F. Gueutal zu vereinigen. Es sind: 1. Les efforts réformateurs du deuxième Concile du Vatican à la lumière de l'histoire de l'Eglise catholique, aus der Theologischen Literaturzeitung (1967); 2. La tâche oecuménique à la lumière de l'histoire de l'Eglise, eine Basler Rektoratsrede (1968); 3. Oecuménisme, Bible et exégèse. Aspects positifs et dangers des récents développements, aus der Festschrift O. Karrer (1969). In diesen Veröffentlichungen – die sich naturgemäss ab und zu etwas

überschneiden, dadurch aber noch eindringlicher wirken – geht es Cullmann darum, die Konfessionen aufzurufen, ihre eigenen, aber auch die der anderen Konfession gegebenen Charismen ernst zu nehmen, um sich gegenseitig bereichern und reinigen zu lassen. Die Einheit in künstlichem Aktivismus, sentimentalem Enthusiasmus oder gemeinsamer Negation des biblischen Zeugnisses zu suchen, hiesse “den Teufel mit dem Beelzebub austreiben”.

1. In der erstgenannten Schrift weist Cullmann aufgrund sorgfältiger Analyse der Konzilstexte und des Konzilsgeschehens nach, wie die beiden Urteile über die nachkonziliäre Kirche: “nichts geändert” – “alles verändert” gleich falsch sind, indem er “die Grenzen jeder katholischen Erneuerung und der in diesem Rahmen vom Konzil verwirklichten Reformmöglichkeit” aufzeigt. Damit wehrt er weitverbreiteter Enttäuschung wie auch aufgekommenen Illusionen in beiden Kirchen. Die Beispiele dazu findet er besonders in den Konstitutionen “De revelatione” und “De ecclesia”, denen man geradezu reformatorische Aussagen entnehmen kann, die aber im römischen Traditionalismus verwurzelt und blockiert bleiben. So hindert die neuerliche Betonung der “Kollegialität der Bischöfe” nicht, dass der päpstliche Primatsanspruch im selben Dokument viel häufiger erwähnt wird als im Konzilstext von 1870. Obwohl die Tendenz dahin geht, die marianischen Dogmen abzuschwächen, erhält Maria den unerhörten Beinamen “mediatrix”. Widersprüchlichste Aussagen stehen nebeneinander. So fragt Cullmann, ob diese Zwiespältigkeit als “Doppelzüngigkeit” zu deklarieren sei. Oder stossen da zwei Welten aufeinander, die weiter miteinander ringen? Verheissungsvoll für das ökumenische Gespräch ist ihm – im Zusammenhang mit der Aufwertung der Bibel im Katholizismus – die im Dekret “De oecumenismo” bezeugte “Hierarchie unter den Wahrheiten”, die nicht mehr alle Dogmen als gleichrangig erscheinen lässt und dadurch für eine grundlegende Erneuerung Raum schafft. Hier zitiert Cullmann die Frage von Hans Küng: “Warum dürfte eine Kirche, die nach allgemein katholischem Urteil irren kann, nicht auch zeigen dürfen, dass sie zu einer christlichen Konversion und Korrektur fähig ist?” Im Blick auf die von Johannes XXIII. ausgegebene Losung “Aggiornamento” geht Cullmann dem Problem der Unterscheidung zwischen unveränderlicher Glaubenssubstanz und wandelbaren Formen in beiden Konfessionen nach und kommt zum Schluss: “Es wird für den Katholizismus mehr denn je lebensnotwendig sein, dass er neben sich einen Protestantismus habe, der nicht etwa in der Säkularisierung noch weiter geht als der Katholizismus, sondern bei aller Anpassung die biblische Konzentration in der Verkündigung an die moderne Welt betont.”

2. In seiner Basler Rektoratsrede untersucht Cullmann “das Ineinander von Universalismus und Konzentration als ökumenisches Problem”, in der Überzeugung, dass dieses Ineinander (“inter-pénétration”) das eigentliche Thema der Heilsgeschichte ist. Die im N.T. gegebene und geforderte “Harmonie” der beiden scheinbar so gegensätzlichen Komponenten ist darum stets neu zu erkämpfen, weil jede dazu neigt, sich auf Kosten der anderen zu verabsolutieren. So war von Anfang an die Abwehr sowohl institutionell-juridischer Gesetzlichkeit (Judaismus) als auch synkretistisch-universalistischer Auflösung (Gnosis) des in Christus ein für allemal verwirklichten Heilsereignisses dringendste Aufgabe der Kirche. Den besonderen Gaben und Versuchungen der Konfessionen in diesem Spannungsfeld nachgehend, sieht Cullmann die ökumenische Aufgabe darin, dass die lebensgefährlichen Einseitigkeiten hüben und drüben im Lichte der biblischen Botschaft durchschaut und abgewehrt werden: “Der ideale Universalismus des Katholizismus muss sich auf die Mitte des Evangeliums konzentrieren, die ideale Konzentration des Protestantismus muss ausstrahlen . . . Und man wird sich nicht am Rand, sondern im Zentrum finden.”

3. Die dritte hier publizierte Arbeit Cullmanns ist dem Thema “Ökumene, Bibel und Exegese, Gewinn und Gefahren der neuesten Entwicklung” gewidmet. Auch hier gibt der Verfasser seinem Vertrauen in die “dynamische Wirkung der Schrift” Ausdruck, vorausgesetzt, dass sie nicht als ein Element neben anderen die römische “complexio oppositorum” noch erweitert, womit für Rom – wie Pessimisten befürchten – die Versuchung verbunden wäre, “den Protestantismus sozusagen friedlich zu verschlingen”. Vielmehr erwartet Cullmann, dass katholischerseits “die richterliche Funktion der Bibel” gegenüber der nachapostolischen Tradition anerkannt werde, was leider auf

dem Konzil grundsätzlich nicht geschehen ist. Darum erklärt er seinem befreundeten ökumenischen Gesprächspartner Otto Karrer offen, dass er auch die Theorie von "implizit in der Bibel enthaltenen Wahrheiten" (siehe das Dogma von Mariä Himmelfahrt) als gefährlich bezeichnen müsse. Für ebenso gefährlich hält Cullmann indessen die protestantischerseits aufgekommene "existenziale Exegese", weil hier "eine Strömung protestantischer Theologie den katholischen Brüdern einen Weg zu weisen scheint, der sie nicht zur Respektierung jener richterlichen Funktion der Bibel führt, der sie also nicht veranlasst, von der Bibel her die Tradition zu läutern und das zu eliminieren, was dieser Prüfung nicht standhält". "Dieser Weg erlaubt ihnen im Gegenteil, die ganze Tradition auf ein und dieselbe Ebene zu stellen, indem sie beide auf die gleiche Weise entmythologisieren bzw. enthistorisieren." Die ökumenische Mission, ja Daseinsberechtigung des Protestantismus sieht Cullmann darin, dass er den katholischen Brüdern Waffen für ihren Kampf gegen den sie je und je bedrohenden Synkretismus liefert. "Wir werden dieser Mission untreu, wenn wir ihnen statt dessen Waffen zur Entwertung der biblischen Überlieferung liefern." Ohne einem biblizistischen Fundamentalismus das Wort zu reden, kommt Cullmann zum Schluss: "Hüten wir uns vor einer Pseudo-Einheit, die auf einem gemeinsamen Verzicht auf die biblische Grundlage beruht."

Es sei dem Rezensenten gestattet, mit dem Wunsch zu schliessen, der einstige geschätzte Konzilsbeobachter möchte diese Aufsätze auch in ihrer ursprünglichen deutschen Fassung – in der sie heute nicht leicht zu finden sind – vereinigt neu auflegen, vielleicht vermehrt um seinen Aufsatz "Die Bibel auf dem Konzil" (im Sammelband "Dialog unterwegs" 1965) sowie (in deutscher Übersetzung) den für eine Festgabe an Kardinal Journet (Fribourg) in der Revue Thomiste LXXI (1971) beigezeichneten Artikel "La notion biblique du charisme et l'œcuménisme", der vom Verfasser selber als Ergänzung zu "Vrai et faux œcuménisme" bezeichnet wird.

Garfield Alder, Kriens

Howard J. Clinebell, *Modelle beratender Seelsorge*. Mit einem Nachwort von Helmut Harsch. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 8. München, Kaiser, 1971. 288 S. DM 20.–.

Eines der Lehrbücher der amerikanischen Pastoral-Counseling-Bewegung liegt hier in Übersetzung vor. Begründung, Prinzipien und Methoden dieses wichtigen kirchlichen Dienstes werden erläutert. Zahlreiche Menschen leiden heute daran, dass sie ihre personalen Bedürfnisse nicht befriedigen können. Diese Bedürfnisse sind nach Clinebell auf das eine Bedürfnis zurückzuführen, "authentische Liebe in einer verlässlichen Beziehung zu erfahren". Wenn die Kirche in ihren Pfarrern über Berater verfügt, die diese Erfahrung vermitteln können, leistet sie einen entscheidenden Dienst in der heutigen Gesellschaft. "Die beratende Seelsorge ist zwar vorrangig ein Werk der Diakonie, des liebenden Dienens, doch wird durch sie auch das Evangelium proklamiert und Koinonia gestiftet. Für viele Menschen ist Gott tot. Das Wort Gott erscheint ihnen als leeres Symbol . . . Manchen von ihnen macht die Beratung das Evangelium erst wieder verstehbar . . . Denn all das kann ihnen nicht eher wieder lebendig werden, ehe sie nicht die bedingungslos annehmende Liebe in einer Begegnung selber erfahren haben" (S. 31). Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes wird in der beratenden Seelsorge durch die bedingungslose Wertschätzung des Klienten in die "Sprache der Beziehungen" übersetzt und erfahrbar gemacht. Dadurch wird Inkarnation ermöglicht. Der Berater ist "ein Mensch, der durch die Art und Weise seines Umgangs mit andern Menschen das frei machende Wort Fleisch werden und in seiner heilenden Kraft unter uns wohnen lässt und die, die mit ihm zu tun haben, dazu führt, dass sie ihre wahre Menschlichkeit entdecken" (S. 269).

Clinebell schildert die gemeinsamen Elemente in allen Beratungsformen, erläutert die verschiedenen Reaktionsweisen des Beraters und informiert über die verschiedenen Formen der Beratung: die informelle Beratung, die Eheberatung in ihren verschiedenen Techniken (als

rollenbezogene Beratung, als Familientherapie, als Transaktionsanalyse nach Eric Berne). Diese Betreuungsformen sind stärker der Psychotherapie verwandt. Eher vergleichbar mit dem, was in Europa traditionellerweise Seelsorge heisst, ist die stützende Seelsorge. Zu ihr gehört u.a. die Beratung als Krisenhilfe, z.B. für Trauernde. Ausführlich erklärt der Verfasser, wann stützende Beratung und wann die analytische, auf Einsicht zielende Technik angebracht ist. Die Hilfsmöglichkeiten des Pfarrers als Berater sind begrenzt. Clinebell macht auf die Notwendigkeit von Überweisungen aufmerksam und zeigt, wie in solchen Fällen vorzugehen ist.

In der konfrontierenden Seelsorge, die besonders bei Menschen mit schwach ausgebildetem Gewissen empfohlen wird, stellt der Berater den Klienten im Sinn der Daseinsanalyse seiner Verantwortlichkeit gegenüber. Es wäre ein Missverständnis, in ihr eine Neuauflage der autoritären Seelsorge im traditionellen Sinne zu sehen.

Der Leser erfährt auch das Wichtigste über Möglichkeiten der Gruppenberatung und der Beratung bei religiös-existentialen Problemen.

Clinebell ist sich bewusst, dass Beratung nicht durch das Lesen von Büchern erlernt werden kann. Er gibt darum zu jedem Kapitel Anweisungen zu Gesprächsspielen, in welchen die verschiedenen Techniken und Beratungsarten mit wechselnden Rollen ausprobiert und analysiert werden können.

Der Herausgeber Harsch hat Recht, wenn er feststellt: das Buch ist "im gegenwärtigen Entwicklungsstand der deutschen Seelsorgebewegung von hochaktueller Bedeutung" (S. 272). Die amerikanische Seelsorgebewegung ist zunächst bei uns hauptsächlich durch das Buch von H. Faber, *Praktikum des seelsorgerlichen Gesprächs*, bekanntgeworden. Dadurch bekam die nichtdirektive Gesprächsmethode von Rogers ein beinahe kanonisches Ansehen. Man lernt bei Clinebell den Wert anderer Techniken kennen. "Die passive, auf Autorität verzichtende Beratungsmethode von Rogers überfordert viele ich-schwache, depressive und aus den sozialen Unterschichten stammende Ratsuchende" (S. 276). – Ein sinnstörender Druckfehler zieht sich durch ein ganzes Kapitel hindurch: *emphatisch* statt *empathisch* (S. 257ff.).

Walter Neidhart, Basel

Hildegard Höfliger, *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte. Pastoral-theologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts.* = Ökum. Beih. 6. Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1971. 224 S. Fr. 26.–.

Die Einzelbeichte ist ein Faktum vornehmlich für die Kirche lutherischer Reformation bis zum Beginn von Pietismus und Aufklärung. Der Ruf nach Erneuerung der Einzelbeichte im evangelischen Raum im 20. Jahrhundert (in verstärktem Masse nach 1945), die Begründung dafür und die Vorschläge zur Aktivierung der Beichte haben den katholischen Verfasser veranlasst, diesem Phänomen in der vorliegenden Studie nachzugehen. Sie unterscheidet sich von dem bis dato wichtigen Beitrag des Laurentius Klein, *Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis* (1961) insofern, als sie sich auf die Erneuerung der Beichte heute beschränkt, also nicht eine historische Analyse der Beichte im evangelischen Raum gibt, wenngleich Höfliger das historische Moment nie unberücksichtigt lässt. Der Verfasser liefert eine brillante Bestandsaufnahme, die in einem wissenschaftlich und pastoraltheologisch vorbildlich vornehmen Ton verfasst ist. Es gibt nahezu keine Frage, der nicht gewissenhaft nachgegangen wird. Alle Seiten des gewiss nicht leichten Beichtproblems in den evangelischen Kirchen werden beleuchtet und "abgetastet", und die Unterschiede zwischen lutherischen und calvinistischen Ansichten und Positionen korrekt und polemikfrei genannt. In der Sekundärliteratur kennt sich der Verfasser bestens aus und zitiert sie klug und massvoll. Der Aufbau der Studie ist grossartig.

Ausgangspunkt ist die Frage nach der Notwendigkeit und Bedeutung der Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte (S. 23). Die Notwendigkeit sieht Höfliger richtig im Anthropologischen

liegen: "dass sich heute viele in ihren unbewältigten seelischen Problemen bewusst oder unbewusst nach der Beichte sehnen" (S. 24). Dabei ist auf jeden Fall zu berücksichtigen, dass sich die Beichte nur auf einem soliden theologischen Fundament vollziehen lässt (S. 28) und der wichtigste Ausgangspunkt für eine Neubesinnung auf die Beichte das Selbstverständnis der Kirche ist (S. 48). Natürlich war für den Beichtzerfall vor allem die mangelnde Konkretion von Predigt und Ethik entscheidend (S. 53). Von dem lutherischen Bischof Dietzfelbinger stammt das Wort: "Eine Kirche, die nicht Beichte hört, weiss auch nicht konkret zu predigen!" Zu den Wegen bei der Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte rechnet Höfliger, dass der Pfarrer zuerst selber beichtet (S. 62) und sich dann auch tatsächlich zum Beichthören zur Verfügung stellt, ja sogar Beichtzeiten öffentlich mitteilt (S. 63). Zu den Hindernissen bei der Erneuerung der Einzelbeichte zählen die Fakta, dass es viel zu wenig Beichtiger gibt, dass Misstrauen in die Verschwiegenheit des Pfarrers gesetzt wird (insonderheit wenn er verheiratet ist), dass dem Beichtenden katholisierende Tendenzen unterstellt werden (S. 64ff.).

Bei der Analyse des Inhaltes der evangelischen Einzelbeichte wird das Wesen der Sünde vom individuellen Christsein her als auch unter ekklesiologischem Aspekt beschrieben und Bonhoeffers Satz zitiert: "Die Sünde will mit dem Menschen allein sein; sie entzieht ihn der Gemeinschaft; je einsamer der Mensch wird, desto zerstörender wird die Macht der Sünde über ihn" (S. 109). Der Absolution räumt der Verfasser die Bedeutung ein, die sie im Beichtakt hat: die Vollendung, das Ziel und der Höhepunkt der Beichte (S. 143).

Wer über Beichte im evangelischen Raum schreibt, muss sich fragen: welche Bedeutung hat die Einzelbeichte in ihrem Verhältnis zu anderen Beichtformen? (S. 144); er muss ebenso nach dem Subjekt der Absolutionsvollmacht, dem Beichtiger, fragen, zumal im evangelischen Raum das allgemeine Priestertum (aus Luthers Theologie in vielen Fällen zu einseitig abgeleitet) von nicht geringer Bedeutung ist. Das alles berücksichtigt Höfliger bis hin zu den gar nicht unwichtigen Problemen "Die Qualitäten des Beichtigers" (S. 172) und "Die Schulung des Beichtigers" (S. 174).

Im Blick auf die Beichtpraxis ergeben sich im evangelischen Raum verschiedene Möglichkeiten (7. Kapitel), und selbstverständlich spielt bei vielen neueren Modellen das Verhältnis von Einzelbeichte und Psychotherapie eine nicht unwichtige Rolle (S. 203ff.). Vollauf verständlich ist, dass sich der katholische Theologe Höfliger zu der Äusserung von Asmussen bekennt: "Das Schicksal der evangelischen Einzelbeichte hängt von ihrer theologischen Fundierung ab, denn die subjektive Seite der Sakramente hat man nur dann, wenn man ihre Objektivität gesichert hat" (S. 219). Er fügt hinzu: "Werden jedoch all die Fragen und Probleme, die die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte aufwirft, von den neuen Erkenntnissen der Theologie vor allem von der Christologie und Ekklesiologie her aufgearbeitet, so dürfte die Einzelbeichte in der evangelischen Kirche wiederum Heimatrecht bekommen."

Einige kritische Anmerkungen müssen um der Sache willen zu Höfligers Arbeit gemacht werden: S. 99 wird richtig das Wort "Beichte" von dem althochdeutschen Verb "bejichten" abgeleitet, aber nicht berücksichtigt, dass seine erste Bedeutung nicht "bejahren", sondern "sein eigenes Ich anschauen" ist. – S. 163 fehlt in der Anmerkung 1 der Hinweis auf H. Liebergs wichtige Studie "Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon" (1963), womit die Aussage Höfligers eingeschränkt würde (leider steht im Literaturverzeichnis S. 17 für "Lieberg" = "Liebing"). – S. 164 Abschnitt 2 von oben ist mit der fixierten Feststellung nicht haltbar. Man vergleiche dazu nur u.a. die Arbeiten von Kinder und Lieberg und die Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften. – Im Blick auf ihre Bewertung zitiert der Verfasser zu wenig differenziert die Autoren von Arbeiten über die Beichterneuerung im evangelischen Raum. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen Vertretern der Michaelsbruderschaft (Berneuchner) und beispielsweise solchen einer der lutherischen Theologie (im besten Sinne des Wortes) konfessionell verpflichteten Autoren.

Diese vorgebrachten kritischen Anmerkungen sollen und können gar nicht den echten Wert von Höfligers Arbeit mindern.

Armin-Ernst Buchrucker, Wuppertal

Ulfrid Kleinert (Hrsg.), *Strafvollzug. Analysen und Alternativen*. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 10. München, Kaiser, & Mainz, Grünewald, 1972. 174 S. DM 16.50.

In diesem Sammelband zu einem brisanten Thema informiert Heiner Christ über heutige Einsichten in den Zusammenhang zwischen Sozialisationsbedingungen, Strafvollzug und Kriminalität. Der Jurist Rolf-Peter Calliess erläutert die Vorschläge zur Reform des Strafvollzugs in Deutschland. Heinrich Stieg beschäftigt sich mit der Situation der Entlassenen. Der theologische Aspekt des Themas kommt zur Sprache mit Thesen von K. Barth zu Grundfragen der Gefangenenseelsorge und durch deren Interpretation und Kritik durch Helmut Gollwitzer. Eine Juristengruppe plädiert für ein Massnahmenrecht und polemisiert gegen die Begründung der Schuldstrafe bei führenden Theologen und gegen die Psychologie der strafenden Gesellschaft. ("Zieht man in Betracht, wie eine Freiheitsstrafe geradezu stigmatisierend wirkt, so drängt sich die Vermutung auf, dass die gesellschaftliche Veranstaltung eines Strafprozesses nichts anderes ist als ritualisierte Rache, die auch noch über die Zeit der Strafverbüßung hinaus verlängert wird, um ein ständiges Kontingent an negativen Bezugspersonen zu erhalten.") Martin Steller und andere Gefangenenseelsorger beleuchten verschiedene Probleme ihrer pfarramtlichen Tätigkeit, und Werner Voigt bietet einen Abriss der Geschichte der Gefangenenseelsorge. Im Anhang findet man Material zu Gottesdiensten in einer Strafanstalt und Unterrichtsstunden über die ganze Problematik.

Walter Neidhart, Basel

Richard Riess, *Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. 268 S. DM 28.—.

Das Buch lag im Sommer 1972 als Dissertation bei der Theologischen Fakultät in Erlangen und wurde schon vor Weihnachten vom Verlag ausgeliefert: ein Symptom unserer hastigen und schnelllebenden Zeit, aber auch ein Hinweis auf eine leistungsfähige Apparatur des Autors und die geölten Maschinen des Druckers. Wer die einander jagenden Veröffentlichungen zur Seelsorge und Psychotherapie der letzten Jahre einigermaßen kennt, weiss, wie es gemacht wird: Die neue Terminologie hat sich eingeschliffen. Die modernen Muster sind gestanzt, die Meinungen im vertrauten Team durchgesprochen und auf den Standard gebracht. Raster werden gewählt und das gesammelte Material entsprechend gezettelt. Die Produktion beginnt und variiert in den gesteuerten Möglichkeiten der eingebauten Normen. So greift man mit gedämpfter Erwartung nach dem kioskunt drapierten Paperback mit dem kaptativen Reizwort-Titel und ist gefasst auf bekannten Wein in neuen Schläuchen.

In vier Schritten werden die Problemfelder der heutigen Seelsorge durchmessen und zur Säkularisierung, Psychotherapie, Identitätskrise und zur Kommunikationsforschung lehrreich in Beziehung gestellt. Ein zweiter Teil füllt die restlichen 90 Seiten und beschreibt drei Typen der pastoralen Einzelseelsorge. Als Vertreter einer "kerygmatischen Seelsorge" wird zuerst Eduard Thurneysen interpretiert. Dann folgt nach einem überleitenden Abschnitt über den Wandel des Seelsorgeverständnisses und die Aufnahme der Tiefenpsychologie eine kurze Darstellung der von Anton Boisen inaugurierten und von Carl Rogers' Methode beherrschten therapeutischen Seelsorge. Ein dritter Typus, wie der vorhergehende zur partnerzentrierten Seelsorge gerechnet, zeichnet sich durch eine aktive und gegenseitige Konfrontation der Seelsorgepartner aus. Als Vertreter dieser "edukativen Seelsorge" wird Seward Hiltner eingehend besprochen. Vielleicht ist uns dieser Typus geläufiger unter dem Begriff "Antwortende Seelsorge", wie ihn Paul Johnson in der Übersetzung seines Werkes *Person and Counselor* (Psychologie der pastoralen Beratung, 1969) geprägt hat.

Bei einer angemessenen Beurteilung des vorliegenden Werkes wird man vor allem die Ansätze zu einer theologischen Aufarbeitung der heute in das Spannungsfeld der humanwissenschaftlichen Theorien und Praktiken gestellten Seelsorge nicht übersehen dürfen. Der Autor weiss von Anfang

an darum, dass eine Renaissance nicht nur der christlichen Religion (S. 28), sondern gerade auch ihrer Seelsorge nicht beim sog. Engagement, sondern beim Evangelium einsetzt. Er erkennt, dass vom Seelsorger ein "spezifischer Beitrag" erwartet wird (S. 44) und plädiert im Gegensatz zu psychoanalytischen Grunderkenntnissen für eine stärkere Betonung des väterlichen Elementes im therapeutischen und seelsorgerlichen Ansatz (S. 62 Anm. 99). Damit verweist er zurück auf die Dialektik von Gesetz und Evangelium. Riess teilt auch nicht die Meinung, dass der im Blick auf seine Identität verunsicherte Seelsorger lediglich besser in die soziologischen Bezüge der modernen Gesellschaft eingependelt zu werden braucht, sondern visiert mit einem Zitat von Daniel Williams "die Beziehungen zwischen Personen und dem einen Menschen, der das menschliche Dasein in der Geschichte darstellt und der der Vermittler der Versöhnung inmitten von Verfremdung ist" (S. 87). Vor allem aber wird, wohl erstmalig in der neuen Forschung, das Anliegen Thurneysen's mit einem beachtlichen Willen zur Sachlichkeit kritisch analysiert. Dabei wird man freilich bisweilen die Akzente auch anders setzen dürfen. Wie z.B. die Betonung der Vergebung mit dem Verblassen der "Züge des Gekreuzigten, verglichen mit denen des Kosmokrators" (S. 184) zusammenhängt, bleibt ungeklärt. Hier übersieht der Autor den für eine reformierte Seelsorgelehre typischen Einbezug des leidenden Menschen in die Zukunft der sich vollendenden Ehre Gottes. Dabei wäre die seelsorgerliche Bedeutung der Heiligung für den zu heilenden Menschen zu erwägen, der im reformierten Glauben von der Rechtfertigung im Gekreuzigten zur verheissenen Erlösung im Kommenden geführt wird. Erfreulich reich entfaltet und vertiefter Reflexion zugänglich erscheint in verschiedenen Abschnitten auch der Aspekt der Gemeinschaft. Er gehört zum besonderen Anliegen des Verfassers. Wenn seine Untersuchung mit der Devise "Vom Kerygma zur Koinonia" endet und Riess mit dem "Jesus nimmt die Sünder an und isst mit ihnen" auf den irdischen Jesus rekurriert, dann wird freilich im Blick auf den Gehalt einer partnerbezogenen und korrelativen Seelsorge das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Säkulare Kommunikation ist eines, vom Geist gewirkte Koinonia ein anderes. Der Begriff der *Communio* bedarf der theologischen Klärung. Schliesslich ist der Seelsorger nicht Jesus. D.h.: Unser bisschen Solidarität auf der Ebene menschlichen Annehmens macht noch keinen Christus praesens und averbale Kommunikation im Begegnungsfeld humaner Zuwendung noch kein Evangelium. Nach Luk. 19 hat Jesus das Heil im Hause des Zachäus nicht in seiner tafelfreudigen Präsenz begründet, sondern durch sein Wort ausgesprochen: "... sintemal er auch Abrahams Sohn ist".

Victor Hasler, Bern

Zeitschriftenschau

Schweiz. *The Ecumenical Review* 15, 3 (1973): W. A. Visser t'Hooft, Is the Ecumenical Movement Suffering from Institutional Paralysis? (295–310); O. Clément, Athenagoras I. Orthodoxy in the Service of Unity (310–38). 4: Ph. A. Potter, J. H. Yoder, J. M. Bonino, Art. zum Thema Violence (430–74). *Evangelisches Missions Magazin* 117, 3 (1973): F. Raaflaub & J. Rossel über die Bangkok-Konferenz (102–25); W. Bieder, Korea auf dem Wege zu sich selbst (126–40). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 63, 2/3 (1973): K. Stalder, Apostolische Sukzession, II (100–28); K. Pursch, Frauen als Priester (129–67); P. Amier, Systematische Überlegungen zur Amtsgnade, I. K. Barth (168–81). *Judaica* 29, 3 (1973): K. Seybold, Spätprophetische Hoffnungen auf die Wiederkunft des davidischen Zeitalters in Sach. 9–14 (99–111); E. L. Abel, Jewish-Christian Controversy in the 2nd and 3rd Centuries A.D. (112–25). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 29, 3 (1973): W. Bühlmann, Die Kapuzinermissionen heute (161–89); H. Bucher, Black Theology in South Africa (190–99); P. Zingg, Die Stellung des Lukas zur Heidenmission (200–09). *Reformatio* 22, 10 (1973): R. Weckerling, Der Nahostkonflikt als Herausforderung an Juden und Christen (549–67). *Revue de théologie et de philosophie* 23, 4 (1973): F. Bovon, Le salut dans les écrits de Luc (296–307); H. Mottly, "Chrétien sans Eglise" de