

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **32 (1976)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Rezensionen

Lloyd Neve, *The Spirit of God in the Old Testament*. Tokyo, Seibunsha (Lutheran Literature Society), 1972. VI + 140 S. \$ 3.95.

Der Verf., Professor für Altes Testament am Lutherischen Theologischen Seminar in Tokyo, ist auf Grund langjähriger Erfahrung in der Begegnung mit der japanischen "Spirit of Jesus Church" am Thema dieser Arbeit besonders engagiert. Was trägt dieser Hintergrund für seine Forschung ab? Führt er zu einem Fortschritt gegenüber der ausführlichen Untersuchung über *rūāḥ* von D. Lys aus dem Jahre 1962? Jedenfalls lässt sie eine bewusste theologische Ausgestaltung erkennen, die sie deutlich unterscheidet von jener mehr philologisch geprägten Arbeit aus der Schule Paul Humberts. Schon das Kapitel über die Texte, die der Verfasser für die frühesten hält, möchte zeigen, dass Israel in seinen Anfängen die altorientalische Vorstellung eines göttlichen Windes, die der Verf. bei J. Hehn belegt findet, zurückgewiesen habe.¹ *Rūāḥ* umschreibe allein eine Kraft Jahwes. So entsprechungslos und neu wie der am Sinai geoffenbarte monotheistische Bundesglaube Israels sei die Konzeption des Geistes Gottes, wie er etwa den Ältesten, den Richtern, Bileam oder Saul erscheine: als göttliche Kraft "auf Zeit", von der man – anders als später – keine andauernde Wirkung erfahre.

Das folgende Kapitel "von Elia zum Exil" ist bestimmt von der "Krise der Bundesgeschichte", wobei nicht ganz deutlich wird, wieweit der Verfasser sich unkritisch an das deuteronomistische Geschichtsbild hält: "The spirit is always closely related to the covenant events and its appearance here can mean the reaffirmation of the Sinaitic covenant by the prophets and the reassertion of Yahweh as the sole Lord and sovereign of his people (S. 33)." Unter diesem Vorzeichen bespricht Neve den Gebrauch von "Geist Gottes" bei den Propheten. Auch hier rückt die Funktion als Werkzeug Gottes in den Vordergrund. Einen neuen Akzent sieht der Verfasser in Jes. 11,2 als ältestem Beleg für eine innere Umwandlung des Menschen durch den Geist, hier noch "only an anticipation of the future" (S. 52).

Ein weiteres Kapitel ist der späteren Ausweitung des genannten Aspektes und der Funktion von *rūāḥ* als Ausdruck für Gottes Schöpferkraft gewidmet.

Am deutlichsten zeigt sich das persönliche Engagement Neves bei der Behandlung von Joel 3,1f.: die Ausgießung des Geistes sprengt alle Grenzen: "Even upon your slaves" lautet die Überschrift des ganzen Kapitels. Der Geist bewirkt ein ganz neues Verhältnis zu Gott, wobei anhand von Jes. 59,20f. die Zusammengehörigkeit von Geist und Wort unterstrichen wird. Für die Spätzeit betont Neve die Funktion des Geistes als wegweisender Gegenwart Jahwes, die von der Sündenvergebung über die innere Umwandlung zur gänzlichen Leitung des Glaubenden durch Jahwes Geist führe. Vor allem Ez. 36 und Ps. 51 dienen als Belege für diese Konzeption.

Wie so oft bei derartigen Untersuchungen gewichtiger alttestamentlicher Begriffe ist das Urteil des Lesers bestimmt von seiner eigenen Sicht über den Gang der israelitischen Religionsgeschichte. Die offensichtliche theologische Prägung und die damit gewonnene Linie und Übersichtlichkeit haben auch ihre Kehrseite: Nur wer selbst auf dem Boden der alttestamentlichen "Bundestheologie" in ihrer extremen und in der Textbeurteilung konservativen angelsächsischen Form der 60-er Jahre steht, wird Neves Buch zustimmen, besonders wenn ihm dazu die Frömmigkeitsform nahesteht, wie Neve sie in Ez. 36 und Ps. 51 findet. Diese Zustimmung nimmt dann auch methodische Mängel in Kauf. Ein Beispiel möge für viele stehen: Als Schlüsselstelle für *rūāḥ* im Sinne der lebensspendenden Kraft des Schöpfergottes zieht Neve Gen. 1,2 heran, ohne die entscheidende Frage zu stellen, ob der Vers schon zum Schöpfungsbericht als solchem gehöre, oder nicht vielmehr der bekannten "als-noch-nicht"-Formulierung vieler Kosmogonien entspreche. Die Beobachtung, dass *rūāḥ* in der genannten Funktion nur in mythologisch geprägtem Kontext (Ps. 33; 104; Hi. 26) vorkommt, aber in Gen. 2,7 fehlt und in 1,2 doch wohl anders gebraucht wird, hätte zu einem differenzierteren Bild führen können. Auch so bietet jedoch der leicht lesbare Band einen brauchbaren Überblick über einen wichtigen Begriff biblischer Theologie und damit manchen Anstoss zur Beschäftigung mit ihm.

Felix Mathys, Dielsdorf, Kt. Zürich

¹ J. Hehn: Zs. at. Wiss. 43 (1925), S. 216–225.

Werner H. Schmidt, *Exodus*. = Bibl. Kommentar zum A.T., II, 1. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1974. 80 S. DM 9.80.

In der ersten Lieferung seines Exoduskomentars behandelt W. H. Schmidt von Teil I, Bedrückung und Befreiung (Ex. 1,1–15,21), die Einführung über Israels Situation in Ägypten (1–2) oder die Texte 1,1–22; 2,1–10 und einleitend 2,11–25. Angesichts der im Vergleich zur Genesis im Exodusbuch schwierigeren und problematischeren exakten Abgrenzung der Texteinheiten und ihrer Zuordnung zueinander, ja ihrer Zuweisung zu einer Quellenschrift oder Redaktion, strebt die Auslegung an, "zunächst möglichst allein aus dem jeweiligen Text heraus zu argumentieren, um von seinen Unausgeglichenheiten oder gar Widersprüchen her ältere Einheiten zu erschliessen. Literarische Querverbindungen werden gleichsam erst in einem zweiten Stadium des Arbeitsgangs gesucht, damit nicht von einem vorweg vermuteten umfassenderen Zusammenhang her die Einzelanalyse beeinflusst wird" (S. 9).

So erkennt Schmidt in dem als Zwischenstück und Bindeglied zwischen den Überlieferungen von den Erzvätern und von Mose fungierenden 1. Kap. einen sagenhaften jahwistischen Bericht in V. 6.8–12.22, der von der zur Eindämmung des Wachstums Israels in Ägypten vorgenommenen Rekrutierung zum Frondienst und von dem Pharaobefehl zum Knabenmord handelt. Weiter werden ein E zugeschriebenes sagenhaftes Erzählstück in V. 15–20 α , das das Knabenmordmotiv zu einer ausführlichen Hebammenerzählung verselbständigt hat, und eine J und E möglicherweise in V. 12b und V. 20b β .21 verbindende Redaktion (R^{JE}) unterschieden. Der restliche Textbestand (V. 1–5.7.13–14) wird im wesentlichen der JE als Einleitung vorangestellten und damit das in JE Berichtete als Bestätigung und Folge der Mehrung Israels verdeutlichenden Priesterschrift (P^G) zugeteilt, die in V. 1a α .2–4 eine Liste verarbeitet, in V. 1b.5a nachträgliche Ergänzungen (P^S) und bei der Verknüpfung mit den älteren Quellen noch in V. 7.14 eine leichte Überarbeitung erfahren hat. Von den verwendeten drei Hauptmotiven Mehrung, Frondienst und Kindermord stellt sich "der Frondienst als ältestes Überlieferungselement heraus" (S. 25). Als historisch wahrscheinlicher oder gesicherter Kern der Überlieferung hat zu gelten: "Eine israelitische – d.h.: später zu Israel gehörige – Gruppe wurde (im 13. Jh. v. Chr.) im Ostdelta zu Bauarbeiten zwangsverpflichtet" (S. 40).

Die als Sage eingestufte, "Israels" Aufenthalt in Ägypten voraussetzende literarische Einheit in 2,1–10 setzt sich nach Schmidt aus einer älteren auf Mose übertragenen Aussetzungs- und Bewahrungsgeschichte (V. 1–3.5–6 (10a β)), die wohl schon mit der abschliessenden Namensätiologie in V. 10b tradiert wurde, und einer im mündlichen Stadium – höchstens noch im Zusammenhang mit der schriftlichen Fixierung – zugewachsenen Schicht in V. 4.7–10a α zusammen. Obwohl eine literarische Einordnung des Textes schwierig ist, sprechen die Anhaltspunkte hier eher für den Elohisten.

Die eingehende Textbehandlung Schmidts zeichnet sich durch eine ausgewogene und behutsame Diskussion und Klärung der anstehenden Probleme aus. Durch die eine literarkritische Verengung bewusst vermeidende überlieferungsgeschichtliche Betrachtungsweise wird eine sehr differenzierende, weil die unterschiedlichen Einheiten in ihren jeweiligen Zusammenhängen berücksichtigende Textinterpretation ermöglicht und damit auch eine weitgehende Erklärung der im jetzigen Text vorhandenen Spannungen und Unausgeglichenheiten erreicht. Nicht zuletzt wegen der heute wieder zunehmenden Kritik an der traditionellen Quellenscheidung im Pentateuch wird man den weiteren Lieferungen mit Interesse entgegensehen.

Joachim Schüpphaus, Königswinter

Dieter Vetter, *Seherspruch und Segensschilderung. Ausdrucksabsichten und sprachliche Verwirklichungen in den Bileam-Sprüchen von Numeri 23 und 24*. = Calwer Theol. Monogr., 4. Stuttgart, Calwer, 1974. 151 S. DM 26.–.

Der Verfasser führt in dieser Arbeit die These seiner Dissertation (1963) von der eigenen Form der Sehersprüche weiter aus. Die Bedeutung dieses Vorhabens ist einleuchtend. Das bisher unter verschiedenen Aspekten behandelte Thema "Seher und Prophet" ist, durch neue Entdeckungen

bereichert, immer noch dankbarer Gegenstand theologischer wie geschichtlicher Besinnung. Vetter kann hier des Interesses und des gründlichen Mitdenkens auch bei dem gewiss sein, der seinen Ergebnissen nicht unbedingt zustimmen kann und dem Fragen offen bleiben. Das schliesst nicht die Anerkennung seiner fleissigen und sorgfältigen Arbeit und den Dank für viele wichtige Beobachtungen und Hinweise aus. Vetter stellt sich die Frage nach den Formen des Seherspruches. – Im exegetischen Teil A werden die Bileamsprüche auf die Vorstellungen befragt, die in ihnen, von Jahwist und Elohist verschieden, wirksam sind. Dabei stellt sich ein Sprachtypus heraus, der, selber nicht Botenspruch oder Heilsorakel, die Ausdrucksabsichten des Sehers realisiert. In diesem Teil geht der Verfasser nach der Albrightschens Textrekonstruktion von dem hohen Alter der Bileamsprüche aus. Ergibt sich daraus nicht die Gefahr eines Zirkelschlusses oder wenigstens einer Präjudizierung der Exegese? Wird z.B. der klare Wortlaut von Num. 24,17 in bisher üblicher Weise gedeutet, ändern sich Voraussetzungen und Folgerungen erheblich. – Teil B behandelt in drei Abschnitten die Geschichte der in Num. 23 und 24 wirksamen Vorstellungen. Dabei werden die Beziehungen zwischen Segens-Seher und Stammesspruch in der Traditionsgeschichte des Segensbegriffes herausgestellt. Entscheidende Segensvorstellung für den Seherspruch ist die Mehrung. Ihr traditionsgeschichtlicher Haftpunkt ist die Vorlandnahme- bzw. Nomadenzeit. Ist es aber möglich, Verheissungsinhalte über das Formale hinweg auch inhaltlich so zu trennen? Bedingen sich Landverheissung und Nachkommensmehrung nicht gegenseitig? Ist unter rein nomadischen Verhältnissen Nachkommensmehrung nicht eine Katastrophe, wenn sie nicht Erweiterung (und Festigung) des Lebensraums zur Voraussetzung hat (Landnahme)? – In einem Teil C geht es um die sprachliche Verwirklichung der Sprüche. Hauptelement ist die Aussagehandlung; in ihr ist die Mehrzahl der Segenshandlungen entfaltet. Grund ist der Übergang von der Sippen- (Familien-) zur Stammesstruktur. Die Segensvollmacht des Patriarchen fehlt dem Seher, dafür kann er nun den Zustand des Gesegnetseins erschauen, was für den Feind das Gegenteil in sich einschliesst (Situation vor Beginn eines Kampfes). So steht der Seher zwischen dem Patriarchen und dem Propheten der späteren Zeit. Da aber das Gesicht des Sehers nach der Darstellung des Verfassers eine Wirklichkeit involviert, hat es wie der ursprüngliche Segensspruch eine magische Bedeutung. Kann man dann sagen, dass die Segensschilderung immer neue Aspekte des Gesegnetseins hervorheben oder denselben Zug mit denselben oder anderen Wirten wiederholen kann (S. 82)? Ist damit die literarische Einführung der Sprüche eines fremden Sehers zu erklären?

Die gestellten Fragen sind eine Form des Mit- und Weiterdenkens; für die Anregung dazu sei dem Verfasser gedankt.
Hans-Joachim Stoebe, Basel

Ernst Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids. Theologische oder politische Geschichtsschreibung?* = Theol. Stud., 115. Zürich, Theol. Verl., 1974. 59 S. Fr. 12.–.

Das letzte Wort über die "Erzählung von der Thronnachfolge Davids" ist noch längst nicht gesagt. Nach dem Verfasser handelt es sich um "politische Geschichtsschreibung", mit starken anti-davidischen und anti-salomonischen Tendenzen, die allerdings später mit David-freundlichen Elementen überarbeitet wurde.

Der Verfasser macht seine These glaubwürdig. Aber zwei Fragen erheben sich. Erstens ist die Abgrenzung der "Erzählung" wichtig. Man sollte wohl 2. Sam. 21,1–14 ihr voransetzen (vgl. die Frage Davids in 2. Sam. 9,1) und aus formgeschichtlichen Gründen 2. Sam. 24 auf 21,1–14 folgen lassen. Es scheint mir auch, dass die vor-deuteronomistischen Elemente in 2. Sam. 7 auch in die Geschichte hineingehören. Zweitens, trifft der bekannte Satz von E. Meyer zu, dass wir es hier mit Geschichte zu tun haben? Falls er zutrifft, wohin gehören dann die Sätze über die göttliche Führung dieser Geschichte, und wie klassifizieren wir die Erzählungen, die im Schlafzimmer stattfinden, wo bestimmt keine Zeugen dabei waren? Die von R. N. Whybray vorgeschlagene Deutung, die Geschichte sei ein "historischer Roman" (novel), scheint mir doch wahrscheinlicher. Das sind Fragen, die vor jeder anderen Untersuchung geklärt werden müssten.
J. Alberto Soggin, Rom

Richard Victor Bergren, *The Prophets and the Law*. Cincinnati, Hebrew Union College & Jewish Institute of Religion, 1974. XIV + 221 S. \$ 12.50.

Wenn die Propheten anklagen und das Gericht verkündigen, so muss es auch eine Norm geben, nach der sie sich richten können. Diese Norm fand der anfangs 1975 verstorbene Verfasser in den apodiktisch formulierten Gesetzen des Pentateuch. Die Untersuchung, die alle Literatur zum Thema ausgezeichnet beherrscht und zu verwenden weiss, zeigt ferner eine wohltuende juristische Bildung, wie man sie leider manchmal bei der Behandlung juristischer Texte im A.T. vermisst.

Das Buch empfiehlt sich sowohl für das Studium der Propheten als auch für das der Gesetzessammlungen im A.T. J. Alberto Soggin, Rom

Rainer Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung, untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen*. Stuttgart, Calwer Verlag, 1974. 264 S. DM. 38.–.

Vorliegende Untersuchung geht von einer, durch G. von Rad, R. Rendtorff, H. Reventlow und C. Westermann unterschiedlich nuancierten, aber vielleicht schon durch J. Begrich festgestellten Tatsache aus: "Es scheint bei Deutero-Jesaja offensichtlich zwei Gruppen von Schöpfungsaussagen zu geben, die in zwei verschiedenen Gattungen beheimatet sind: die eine des Hymnus, die andere im Umkreis von Klage und Heilsorakel" (S. 4). Im ersten Fall handelt es sich um die Schöpfung des Weltalls, im zweiten um die Schöpfung Israels als des Gottesvolkes, oder des einzelnen Beters. Zweifelsohne handelt es sich um "zwei klar zu unterscheidende Funktionen der Schöpfungsaussagen" (S. 5). Während aber die zweite Funktion sich gut mit dem heilvollen Eingreifen Jahwes verträgt, indem sie dazu "dient . . . , die Zuwendung Jahwes zu seinem Geschöpf zu beschwören", gehört die erstere zum machtvollen Handeln des Schöpfers und rühmt deswegen nicht seinen Heilswillen, sonder die Überlegenheit des Schöpfers; mit Rettung hat sie nur indirekt zu tun (S. 173f.). "Ein einlinig 'soteriologisches Verständnis des Schöpferwerkes' war . . . nur aufgrund dieser Inkonsequenz möglich" (ibd.), wenn auch der allergrösste Teil der Forscher ihr verfallen ist.

Diese wichtige Feststellung verfolgt der Verfasser nun anhand von Deut. Jes., den Psalmen und dem Buch Hiob; und so gelangt er zu einer klaren und eindeutigen Trennung zwischen Menschen- und Weltschöpfungstradition für die beiden ersten Bereiche, während für den der Weisheit die Frage vorläufig offen bleiben muss. Nur in nachexilischer Zeit vollzog sich die Verschmelzung beider Motive. Dieses Ergebnis hat auch theologische Folgen: Es wird nicht mehr möglich sein, indifferenziert von "Schöpfung" und von "Erlösung" als von gleichwertigen Gegenständen zu reden.

Die Wichtigkeit dieser sauber und überzeugend gestalteten Untersuchung sollte feststehen. Sie wird wohl noch für einige Zeit den Ausgangspunkt für weitere Arbeiten bilden.

Der Verfasser beruft sich oft, doch nicht in einer unangenehmen Weise, auf seinen Lehrer Claus Westermann. Fremdsprachige Zitate werden von ihm immer im Original wiedergegeben; nur einmal (auf S. 1f.) grenzt nach dem Rezensenten diese Treue an Exzentrizität: wenn sich nämlich der Leser gezwungen sieht, ein Zitat auf Afrikaans mit zwei Druckfehlern zu verarbeiten.

J. Alberto Soggin, Rom

Samson H. Levey, *The Messiah. An Aramaic Interpretation*. Cincinnati, Hebrew Union College & Jewish Institute of Religion, 1974. XXII + 180 S. \$ 12.50.

Wer sich dem Studium der messianischen Stellen im A.T. widmet, sollte sich auch mit ihren Übersetzungen im Targum befassen, wie es der Verfasser dieser wichtigen Abhandlung zeigt.

Der christliche Leser wird sich z.B. darüber wundern, dass die Deutung von Gen. 3,15 als Protevangelium ihre Wurzeln im Targum hat. Viele weiteren Stellen, die im Christentum nicht mehr als messianisch gelten oder nie als solche gegolten haben, sind durch kommentierende Übersetzungen zu messianischen Psalmen gemacht worden.

Das Buch sollte jedem Alt- und Neutestamentler nützlich sein.

J. Alberto Soggin, Rom

S. Safrai & M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 1. = Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum, 1, 1. Assen, Van Gorcum, 1974. XII + 560 S. H. Fl. 70.—.

Die grundsätzlichen Werke von E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (3–4 1901–1911; Neubearbeitung der englischen Übersetzung durch G. Vermès und F. Millar, 1, 1973), und von P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1922–28; Indices 1956–61), zu denen man wohl auch J. Bonsirven, *Le Judaïsme paléstinien au temps de Jésus-Christ* (1934–35) hätte rechnen sollen, sind heute durch die Neuformulierung alter Fragen und die Entdeckung neuer Materialien z.T. überholt. Das vorliegende, in 10 Bänden geplante Werk möchte eine Neuuntersuchung des jüdischen Lebens am Anfang unserer Zeitrechnung darbieten, welche den neuesten Entdeckungen Rechenschaft trägt (S. IXff.). Apokryphen, Pseudoepigrapha, Qumrân, Targumim usw. werden dabei nicht berücksichtigt, weil sie nur als völlig sekundäre Quellen benutzt wurden (S. XIIIff.).

Eine gründliche Untersuchung der hebräischen und aramäischen, griechischen und lateinischen, neutestamentlichen, papyrologischen und archäologischen Quellen wird geboten; weitere Kapitel enthalten eine historische Geographie Palästinas, Untersuchungen über die jüdische Diaspora und über ihre Beziehungen zum palästinensischen Judentum, über das Königtum Herodes' und seine Dynastie, über die römische Provinz Judäa, über jüdische Selbstverwaltung, über den juristischen Stand der jüdischen Gemeinden in der Diaspora und über ihre Organisation, über privates Recht, jüdisches und hellenistisches.

Mit Spannung erwarten wir den zweiten und die folgenden Bände. Die Reihe verspricht, bald zu den grundlegenden Nachschlagewerken zu gehören.

J. Alberto Soggin, Rom

Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*. (De Gruyter-Lehrbuch.) Berlin, de Gruyter, 1975. XX + 813 S. DM 68.—.

Die Sintflut bedruckten Papiers hat uns im Blick auf unser wichtigstes wissenschaftliches Hilfsmittel, die theologische Literatur, längst aus der Erwartungshaltung in eine eher Abwehrhaltung zu nennende Einstellung getrieben: noch ein Buch! In dem hier anzuzeigenden Falle ist das anders, ganz anders sogar. Aus der Produktionsflut ragt dieses Buch einfach unübersehbar hoch empor. Und zwar dadurch, dass es die Probleme nicht nur hin- und herwälzt, sondern einen wirklichen Fortschritt in der theologischen Wissenschaft indiziert.

Um mit dem Äusseren anzufangen: Die Sprache ist nicht Fachjargon; sie ist klar, sachlich, ja, genügt geradezu literarischen Ansprüchen. In der sparsam betriebenen Polemik bleibt Vielhauer nobel, auch wenn er gelegentlich scharf wird, z.B. gegen E. Güttgemanns (Formgeschichte), W. Schmithals (galatische Gegner; Teilungshypothesen) oder E. Käsemann (Johannesinterpretation). Ein immenser Stoff wird geboten – und doch auf weniger als 800 Seiten (die Register nicht mitgerechnet). Da ist kein Satz zuviel; da wird das wild wuchernde Rankenwerk der Hypothesen rücksichtslos gekappt; da bleibt die Diskussion auf das wirklich Wichtige beschränkt; da wird der doppelte Anspruch des Lesers auf Schonung und Kürze in unserer vielschreibenden Zeit respektiert: die Literaturangaben vor jedem einzelnen Paragraphen sind denkbar knapp. Manches ist sicher übersehen, z.B. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (2. Aufl. 1970), auf den S. 412 und 413 ohne bibliographische Angaben Bezug genommen wird. Oder S. 203, Anm. 11 und 12 wird Ochel genannt, aber nirgendwo eine entsprechende Literaturangabe. Jedoch vor dem Vorwurf der Unvollständigkeit sei gewarnt: Diese Literaturliste ist trotz der zugestandenen Subjektivität (S. VIII) gezielt.

Der sachliche Fortschritt besteht darin, dass endlich – nach einem skizzenhaften Entwurf von M. Dibelius (1926, Neudr. 1975) – das Programm von F. Overbeck erfüllt vorliegt: "Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formgeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte

sein.”¹ Dieses Buch ist nämlich eine wirkliche Literaturgeschichte. Unter den Ahnen weiss es sich Overbeck und Dibelius wie keinen sonst verpflichtet. Von letzterem lässt es sich die Aufgabe stellen (S. 1), von ersterem die Methode geben (S. 2ff.). Vielhauer will also nicht eine der üblichen Einleitungen schreiben, sondern er setzt sich die Formwerdung des Christentums nach der literarischen Seite zur Aufgabe und schreibt entsprechend eine Literaturgeschichte des Urchristentums. Die wichtigste Entscheidung ist dabei sogleich die Abgrenzung. Nach hinten ist sie problemlos: Die christliche Urliteratur beginnt mit den “vorliterarischen Formen” (Pistisformeln, Homologie, kerygmatische Formeln, liturgische Texte, Lieder, Paränesen), die in einem einleitenden § 2 behandelt werden. Nach vorne ist die Grenze schwieriger zu bestimmen. Vielhauer sieht sie dort, wo die wirklichen Formen der urchristlichen Literatur (Evangelien, Apg., Apk., “Katholische Briefe”) absterben und wo die Formen der grossen Weltliteratur rezipiert werden. Da ist “eine grundsätzliche Änderung in den Bedingungen urchristlicher Schriftstellerei” zu konstatieren (S. 3). Die Literatur der Kirchenschriftsteller also steht jenseits der darzustellenden Epoche.

Als Methode wählt Vielhauer eine Verknüpfung der analytisch vorgehenden herkömmlichen Einleitung und der konstruktiv verfahrenen Literaturgeschichte. Die Notwendigkeit dazu sieht er einerseits im Dissensus der Forscher hinsichtlich vieler unerledigter sogenannter Einleitungsfragen, andererseits “in der Trümmerhaftigkeit des Materials” (S. 6).

In der Darstellung gibt es eine Abweichung vom streng formgeschichtlich gegliederten Programm Dibelius’ nur insofern, als Vielhauer literaturgeschichtlich zusammenlässt, was geschichtlich zusammengehört, also etwa das lukianische Doppelwerk, oder die Paulus-Briefe mit den Deuteropaulinen und den Pastoralbriefen, aber auch die Paulusbrieve und den Hebräerbrief, weil letzterer nur unter der Voraussetzung paulinischer Autorschaft in den Kanon gekommen und erhalten geblieben ist (S. 238). Dieses Programm ergibt die folgende Disposition: 1. Corpus Paulinum. 2. Die synoptischen Evangelien und die Apg. 3. Der johanneische Kreis. 4. Apokalypsen (im Judentum, Johannes-Apk., Petrus-Apk., Hirt des Hermas, Himmelfahrt Jesajas). 5. Die späteren Briefe (1. Clem., Briefe des Ignatius v. Antiochien, Brief des Polykarp v. Smyrna). 6. Fingierte Briefe (Jak., 1. Petr., Jud., 2. Petr., Barn.). 7. Apokryphe Evangelien (Agrapha, Thomasevangelium, Fragmente unbekannter Evangelien, Petrus-evangelium, Nazaräerevangelium, Ebionäerevangelium, Hebräerevangelium, Ägypterevangelium, Kindheitsevangelien, Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern). 8. Apokryphe Apostelgeschichten (Petrusakten, Paulusakten, Andreasakten, Johannesakten, Thomasakten). 9. Gemeindeordnungen und Kultisches (Didache, 2. Clem., das sogenannte Evangelium der Wahrheit, die Oden Salomos). 10. Der Ausgang der christlichen Urliteratur (Papias v. Hierapolis, “Auslegung von Herrenworten”; Hegesipp, “Hypomnemata”; Das Problem der Kanonsbildung).

Ein riesig weit gespannter Bogen, zu dessen Konstruktion eine schier bewundernswerte Arbeitskraft nötig war. Geradezu faszinierend aber ist das Werk hinsichtlich der Konsequenz im Methodischen. Immer wieder wird nach den literarischen Formen gefragt und gerade so die geschichtliche Bedingung, der literarische und theologische Charakter sowie die theologiegeschichtliche Stellung der einzelnen Schriften herausgestellt. Was dabei besonders auffällt, ist die grosse Zurückhaltung Vielhauers allzu kühnen Hypothesen gegenüber. Ein non liquet zieht er in solchen Fällen allemale einer *res ficta* vor. Andererseits werden künstliche Problematisierungen geradezu ingeniös als solche entlarvt. Wie beispielsweise das Gestrüpp der Hypothesen zum Abfassungszweck des Römerbriefes aufgelichtet wird, oder wie in den Wirbel um die Johannesinterpretation wieder Klarheit gebracht wird (Käsemanns Doketismus-These kann von nun an als erledigt gelten), das macht einem “Lehrbuch” (S. VII) alle Ehre. Nicht zuletzt auch ist es das Hinüberblicken über den theologischen Zaun (es wird auch Literatur zur Zeit-, Kultur- und Literaturgeschichte jener frühen Epoche immer wieder zu Rate gezogen), was diesem Buch sein besonderes Gepräge gibt.

Der geniale F. Overbeck hat lange auf die “wirkliche Literaturgeschichte” warten müssen. Aber besser hätte er sie sich kaum wünschen können. Auch wenn die neutestamentlichen und patristischen Fachexperten manches Detail anders beurteilen werden: der Entwurf steht überzeugend da.

Erich Grässer, Bochum

¹ F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur* (1882; Neudr. 1966), S. 12; zitiert bei Vielhauer, S. 3.

Gerd Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien.* = Stud. z. N.T., 8. Gütersloh, G. Mohn, 1974. 319 S. DM 58.—.

Die Anzeige dieses Bandes bereitet ebenso wie seine Lektüre eitel Freude. Wir haben es ohne Zweifel mit einem der bedeutendsten Werke deutschsprachiger neutestamentlicher Forschung der letzten Jahre zu tun. Theissen geht es darum, am Beispiel synoptischer Wundergeschichten die Leistungsfähigkeit der klassischen Formgeschichte zu überprüfen. Linguistik und Religionssoziologie leisten dabei wesentliche Hilfestellungen.

Fundamental ist in Theissens methodischem Eingangsteil (S. 11–51) die Unterscheidung von synchronischer und diachronischer Textbetrachtung. Erstere befasst sich mit der strukturalen Beschreibung auf der Zeitebene der Textendgestalt. Ihr entspricht aus dem Bereich der klassischen Formgeschichte die "Beschreibung" der Form. Die diachronische Betrachtungsweise befasst sich mit der Textgeschichte bis zur endgültigen Textkonstitution. Ihr entspricht im Bereich der klassischen Formgeschichte im wesentlichen die – im Bultmannschen Sinn verstandene – Traditions- "Geschichte". Dazu kommt als dritter Aspekt die funktionale Betrachtungsweise der Texte. Sie geht aus von der Frage nach dem Sitz im Leben der klassischen Formgeschichte und fragt von da her nach der Funktion der Texte in soziologischer, religionsgeschichtlicher und existentieller Sicht. Diesen drei Betrachtungsweisen entsprechen die drei Hauptteile des Buches.

Die synchronische strukturale Analyse der Wundergeschichten (S. 53–128) gibt ein gutes Beispiel für das, was die Linguistik für die Exegese positiv leisten kann: Präzisierung von Begriffen und Untersuchungsmethoden. Die strukturale Analyse enthält wenig eigentlich neue Forschungsergebnisse, besticht aber durch klare Begrifflichkeit und Fragestellungen. Theissen zielt auf eine Inventarisierung der Teile und Relationen aller kleinen Elemente der Wundergeschichten. Er fragt dabei nicht nach phonetischen oder grammatikalischen, sondern nach inhaltlichen "kleinen Elementen". Solche sind, vom Kleinen zum Grossen fortschreitend: Personen in Gattungen, bzw. Personvarianten in Einzeltexten, Motive (kleinste unselbständige Erzähleinheiten) bzw. ihre Varianten, Themen (Grundgedanken von Erzählungen), die mehrere Motive bzw. Personen umfassen, bzw. ihre Varianten. Die Beziehungen zwischen diesen Elementen können entweder syntagmatisch (kompositionell, als Abfolge in *einer* Geschichte) oder paradigmatisch (durch Parallelität oder Opposition in einem Personen-, Motiv- oder Themenfeld, das sich aus zahlreichen parallelen Texten erarbeiten lässt) bestimmt sein. "Gattung" ist von da her als Repertoire von Personen, Motiven und Themen zu bestimmen, die kompositionell in ähnlichen Folgen und paradigmatisch in ähnlichen Feldern organisiert sind. Bei der Frage nach der Realität, Virtualität oder Konzeptualität von Gattungen (dem Universalienproblem) ist Theissen äusserst vorsichtig, neigt aber einer mittleren Position zu, die sich nachher auch in der diachronischen Analyse auswirkt: So sehr sich Gattungen immer nur in Einzelformen realisieren, so sehr gilt aber auch, dass das Feld der Variationsmöglichkeiten einer Gattung die faktisch beobachtbaren Variationen und Entwicklungen eines Textes entscheidend leitet.

Theissens erster Hauptteil inventarisiert nun Personen, Motive und Themen der Wundergeschichten und untersucht ihre gegenseitigen Beziehungen. Er bietet aber mehr als ein blosses Inventar, sondern auch eine grosse Fülle zum Teil neuer religionsgeschichtlicher Parallelen vor allem im Motivbereich (S. 57ff.), einen Versuch einer Neueinteilung synoptischer Wundergeschichten in Untergattungen anhand des Themeninventars (Exorzismen, Therapien, Epiphanien, Rettungswunder, Geschenkwunder, Normenwunder), der über Bultmann und Schille wesentlich hinausführt (S. 90ff.), und endlich ein äusserst lesenswertes System synoptischer Gattungen (S. 126ff.).

Der zweite Hauptteil befasst sich mit der diachronischen Entwicklungsgeschichte synoptischer Wundergeschichten (S. 129–227). Hier liegt der Reiz weniger im Methodischen, als in den Ergebnissen im einzelnen. Theissen zeigt, wie oft Textveränderung nur Realisierung und Ausschöpfung gegebener kompositioneller und paradigmatischer Möglichkeiten einer Gattung bedeutet. Diese behält in der Textentwicklung und -variierung bis hin zu den synoptischen Grossevangelien prägende Kraft. Mithin: eine gemässigt realistische Position in der Bestimmung der Wirklichkeit der Gattungen entspricht einer Betonung grösserer Kontinuität in der Textentwicklung, als dies etwa einerseits bei Bultmann, andererseits bei Güttgemanns der Fall war. Theissen kommt somit zu wesentlicher Kritik an formgeschichtlichen Ergebnissen, ohne diese Methode als solche in Frage zu stellen. Im einzelnen

untersucht er die Ortsangaben in den Wundergeschichten, die nachweislich oft traditionell sind, das Motiv des Glaubens, das bereits aus hellenistischen Wundergeschichten vorgegeben ist und sich bei Mark., Matth., Luk. in je verschieden akzentuierter Weise variiert, die Schweigegebote, die innerhalb der Wundergeschichten traditionell sind, aber von Mark. konsequent auf die Person Jesu bezogen wurden, und schliesslich die Akklamationen, die vermutlich zur Topik einer Wundergeschichte gehören, aber von Mark. weithin unterdrückt worden sind. An Überlieferungstendenzen untersucht Theissen Raffung, Entfaltung, Affinität, die alle innerhalb der Gattung möglich sind, wobei jedoch einzelne Autoren zu einzelnen Tendenzen besondere Affinität haben. Schliesslich untersucht Theissen die Einbeziehung der Wundergeschichten in die Evangelienmakrotexthe, wobei hier seine These die ist, dass zwischen Mikrotexthe (z.B. Wundergeschichte) und dessen kompositionellen Mitteln und Makrotexthe (Evangelium) wesentliche Affinitäten bestehen. Die Evangelisten sind also mehr als blosser Sammler und Tradenten (gegen Bultmann), aber nicht Schöpfer einer neuen, autosemantischen Sprachform (gegen Güttgemanns). Die Systematisierung der vier Evangelien in aretalogische, biographische und mythische Entwürfe (S. 211ff.) ist dabei besonders reizvoll.

Beim dritten Hauptteil über die Funktion der symbolischen Handlung einer Wundergeschichte (S. 229–297) halte ich den ersten, religions- soziologischen Teil für den wichtigsten. Der zweite, religionsgeschichtliche Teil versucht, die Funktion der Wundergeschichten der Evangelien gleichsam “diachronisch” im Ablauf spätantiker Religionsgeschichte zu bestimmen – eine lesenswerte Zusammenfassung ohne nennenswerte neue Resultate. Der dritte Teil über den existentiellen Bereich (S. 283ff.) lässt viele Fragen vor allem methodischer Natur offen, unterscheidet sich aber von andern Bestimmungen des Existentiellen positiv dadurch, dass er die geschichtliche Bedingtheit des Existentiellen reflektiert. An der Abfolge der drei Unterteile dieses Hauptteiles am wichtigsten ist vielleicht der deutlich erkennbare Wille, die funktionale Untersuchung der Wundergeschichten weder im soziologischen, noch im individuellen, noch im geistesgeschichtlichen Bereich erschöpfen zu lassen – ein deutlicher Hinweis auf die im ganzen Buch sich wohltuend bemerkbar machende weltanschauliche Offenheit des Verfassers. Aber das wichtigste bleibt hier wohl die religionssoziologische Ortung der neutestamentlichen Wundergeschichten (S. 229ff.). Anhand zahlreichen Materials aus der Antike zeigt Theissen, dass urchristliche Wundergeschichten “kollektive symbolische Handlungen unterer Schichten” sind, “in denen traditionell legitimierte Lebensformen verlassen werden” (S. 256). Wunderglauben hat in neutestamentlicher Zeit aus verschiedenen Gründen eine besondere Affinität zur sozialen Unterschicht, charismatische Wunder haben deshalb immer auch eine (legitimierende, motivierende, innovierende) Funktion in sozialer Konfliktsituation. Theissen hat hier eine Forschungsrichtung eingeschlagen, die, wie bei ihm als partikuläre, nicht alleinige Fragestellung verstanden, vielversprechend ist.

Das ausführliche Referat soll zeigen, dass es sich hier um ein wirklich bedeutendes Buch handelt. Einzelne Fragen sind zahlreiche zu stellen; sie mögen hier gegenüber der Präsentation des Reichtums dieses Buches als zweitrangig zurücktreten. Der besondere Reiz des Buches liegt in der Verbindung von historischer Einzelanalyse mit systematischer, methodenkritischer Reflexion, seine besondere Stärke in der Freiheit von jeder Verabsolutierung theologischer, soziologischer, linguistischer Positionen. Man kann jetzt schon zuversichtlich sagen, dass man von diesem Buch auch in zwanzig Jahren noch reden wird.

Ulrich Luz, Göttingen

C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 1. Introduction and Commentary on Romans I–VIII. (The International Critical Commentary.) Edinburgh, T. & T. Clark, 1975. XXVII + 444 S. £ 7.00.

Cranfield hat den ersten Teil seines Römerbriefkommentars in der bekannten Reihe englischer Kommentare zur Bibel veröffentlicht. Er durfte sich während der Entstehung seines Kommentars des dauernden Interesses seines hoch in den Neunziger Jahren stehenden Vaters erfreuen. Leider konnte der Verfasser die Römerbriefklärung Käsemanns nicht mehr berücksichtigen, wogegen Käsemann in seinem Buch sich auf eine Vorarbeit von Cranfield (*A Commentary on Romans 12–13*) zu beziehen in der Lage war.

Die Vorzüge eines solchen Kommentars aus dem englischen Sprachbereich liegen auf der Hand: 1) Griechische Wörter werden sorgfältig aus dem Alten Testament und aus der griechischen Welt erklärt. 2) Es wird mit dem Theologischen Wörterbuch zum N.T. gearbeitet. 3) Das Alte Testament wird als Verheissungsschrift ernst genommen. 4) Der Verfasser schuldet, besonders zum Verständnis von Röm. 1, Karl Barth Dank.

Cranfield mutet dem Leser die Ausdauer zu, verschiedene Auslegungsmöglichkeiten nebeneinander sich zu überlegen, um sich dann für die eine oder die andere zu entscheiden. Zu Röm. 1,6 scheint mir beim Verfasser nicht ganz klar zu sein, ob die Parallelität von *klētoí* und *klētós* nicht impliziert, dass mit Paulus auch die römische Gemeinde in ihrer Umwelt zur missionarischen Sendung berufen ist. Die Ausführungen über den Sinn von *dikaíosýnē*, die sich auch mit Stuhlmachers und Käsemanns Vorschlägen auseinandersetzen (S. 99), zeigen wieder einmal mehr, wie sehr wir bei der heutigen Diskussion vor der Aufgabe stehen, die Alternative von *dikaíosýnē* = Gabe und *dikaíosýnē* = Macht zu überwinden, was an 1. Kor. 1,30 und 2. Kor. 5,21 illustriert werden könnte. Dass diese Gerechtigkeit Gottes "durch Predigt" offenbar wird (S. 103), scheint mir eine kirchlich traditionelle Auffassung zu verraten, wogegen es für Paulus bei der "Offenbarung" der Gerechtigkeit um das relevante zündende Wort geht, das unter sehr verschiedenen Umständen ergehen kann. Wichtig scheint mir die Beobachtung zu sein, dass in und mit dem Evangelium der gerechte Zorn Gottes offenbar wird (zu 1,18). Hier scheinen mir wie überhaupt bei der Interpretation von Röm. 1 (im Zusammenhang mit Röm. 12 und 13) die Grundlagen für die politisch soziale Dimension des Evangeliums zu liegen.

Wenn Cranfield *nómos*, in 8,2 mit *toû pneúmatos* verbunden, mit "Autorität und Nötigung, die durch den Heiligen Geist auf die Gläubigen ausgeübt wird" erklärt (S. 376), so bestätigt diese Auffassung die richtige Einsicht Käsemanns, nach der im paulinischen Zeugnis der autonome Mensch als eine Unmöglichkeit hingestellt wird. Entweder ist er den Mächten der Sünde, des Gesetzes und des Todes hörig oder er kann gar nicht anders, als dass er unter die Botmässigkeit des lebendigen Gottes gerät, in der er als "Knecht Gottes" zugleich der "Freigelassene des Herrn" ist. Das "Ich" in Röm. 7 stellt nach Cranfield "allgemein die Erfahrung der Christen dar", die gerade, nachdem sie den gesetzlichen Weg verlassen und in die Herrlichkeit der Vollendung hineinzublicken begonnen haben, sich ihrer eigenen Sündhaftigkeit nur um so bewusster werden. Man kann zu dieser Erklärung dann ein Fragezeichen setzen, wenn man der Meinung ist, dass bei Paulus in der bekannten reformatorischen Formel "simul iustus et peccator" das "iustus" doch einiges Übergewicht hat. Zu Röm 8,26 endlich kann man fragen, ob Cranfield mit Gaugler (Röm. I, S. 313f.) recht hat, wenn er die viel diskutierte Stelle auf die Gebetsunfähigkeit der Christen deutet, oder ob wir nicht den Vers mit Käsemann als verdeckte Warnung vor glossolalischem Stolz verstehen sollen.

So lassen sich mit Hilfe dieses Kommentars viele Fragen, die der Römerbrief den Exegeten stellt, neu diskutieren. Der Leser gewinnt Freude, von Vers zu Vers voranzuschreiten und bei der Sache zu bleiben, um die es Paulus gegangen ist.

Werner Bieder, Basel

Pierre Grelot, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux Romains. Essai théologique*. Paris, Desclée, 1973. 469 S.

Die Begegnung zwischen biblischer Theologie und Psychologie hat jahrzehntelang, u.a. bestimmt durch das Urteil der dialektischen Theologie, die das Christentum religionspsychologischer Betrachtung entzog, nicht stattgefunden. An diesem Punkt liegt ein Defizit exegetischer Theologie, das der Aufarbeitung ebenso dringend bedürfte wie die Konfrontation der Theologie mit Linguistik, Strukturalismus oder Religionssoziologie. Das Thema "Sünde" würde sich hierfür hervorragend eignen. Bekanntlich ist das Problem der Beziehung zwischen der von Paulus immer in den Singular gesetzten, nach Bultmann "transempirischen" *hamartía* zu den Einzelsünden, mit denen sich Paulus abgibt (*paraptómata*, *hamartémata*), und damit das Problem des empirischen, somit auch religionspsychologisch erfassbaren Charakters von Sünde und Erlösung, eines der brennendsten Interpretationsprobleme des Paulus, die es gibt.

Wenn daher P. Grelot sein umfangreiches Buch über die Erbsünde mit einem Kapitel kritischer Analyse von Sigmund Freuds "Moses und der Monotheismus" einleitet, wird der Leser hellhörig und gespannt. Es könnte sein, dass es nun endlich, angeregt durch Paulus, zu einem echten Dialog zwischen Exegese und Psychologie kommt. Am Schluss der Lektüre wird er aber das Buch in dieser Hinsicht enttäuscht aus der Hand legen: Ein grundsätzlicher Dialog hat nicht stattgefunden. Freud ist nicht mehr als ein "réactif" (S. 53), zu deutsch: eine spannende Einleitung in ein Buch, das sich im wesentlichen nur mit innertheologischer Interpretation paulinischer Sündenlehre und Soteriologie beschäftigt. Die Begegnung kann nur eingeschränkt stattfinden, weil für Grelot ebenso wie für viele andere theologische Reflexion die Fragen der Prähistoriker, Anthropologen, Soziologen, Psychologen etc. im Grunde genommen nicht berührt, "ne se situant pas sur le même plan qu'elles, mais touchant d'emblée à un domaine qui reste inaccessible à toutes les sciences de l'homme" (S. 441), eine Antwort, die bei allen Wahrheitselementen, die sie enthält, für den zu einfach ist, der den Anspruch der Theologie, von der Wirklichkeit des Menschen zu reden, nicht einfach ins Reich blosser Behauptungen und unkontrollierbarer Beteuerungen verbannen möchte.

Daneben finden sich allerdings auch andere Aussagen: Grelot kann feststellen, dass die Erfahrung des Glaubens durchaus psychologisch- analytischer Betrachtung zugänglich sei; nur zu einem Werturteil über diese Erfahrungen ist sie nicht fähig (S. 160). Oder er kann die Unterscheidung zwischen "historialité" (gelebte Geschichte) und "historicité" (berichtete Geschichte; S. 114f.) zum Leitbegriff machen und die These aufstellen, dass der Theologie – im Unterschied zu Freuds These vom Vatermord – nur die historialité, nicht aber die historicité der Erbsünde zugänglich sei, wobei unklar bleibt, inwiefern es gelebte Geschichte gibt, die prinzipiell nicht der Geschichtswissenschaft, deren Gegenstand die historicité ist, zugänglich ist.

Die beiden Hauptteile des Buches haben folgenden Inhalt. Der erste Hauptteil beschäftigt sich mit der Erbsünde bei Paulus (S. 60–198), wobei textlich Röm. 7,7ff. (S. 81ff.) und Röm. 5,12ff. (S. 115ff.) im Vordergrund stehen. Der zweite Hauptteil (S. 205–430) befasst sich mit paulinischer Soteriologie im Überblick, wobei folgende Themen im Vordergrund stehen: Erlösung mit den Hauptstichworten Sühne, Stellvertretung, Liebe Gottes (S. 205ff.), alte und neue Existenz des Christen mit einem Abschnitt über Bruderschaft und Pneumatologie (S. 263ff.), Erlösung als Sieg über den Tod (S. 326ff.), christliche Freiheit (S. 392ff.). Der zweite Hauptteil ist faktisch eine paulinische Theologie in Essayform.

Überhaupt erhält der Leser den Eindruck des Essayistischen, Unsystematischen, auch Unausgeglichenen. Dabei hat das Essayistische wiederum seine Reize. Obwohl von einer systematisch durchgeführten Exegese der Texte und auch von konsequent zu Ende geführten Fragestellungen kaum die Rede sein kann, vermag Grelot seine Leser immer wieder durch überraschende Wendungen, Hinweise auf ihm unbekanntes Literatur, die sich vom Exegetischen und Dogmatischen bis ins Literarische und Psychologische erstrecken, zu bereichern. In diesem aphoristischen Wesen liegt die echte Stärke seines Essays.

Ulrich Luz, Göttingen

Rudolf Brändle, *Die Ethik der "Schrift an Diognet". Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts.* = Abhandl. zur Theol. des A. und N.T., 64. Zürich, Theol. Verlag, 1975. 256 S. Fr. 33. —

Presque ignorée dans la transmission manuscrite, la lettre à Diognète apparaît aujourd'hui comme une des présentations les plus étonnamment modernes de la condition du chrétien dans le monde. Ame du monde, "les chrétiens campent dans le corruptible, en attendant l'incorruptibilité céleste".

La thèse de R. Brändle, soutenue à la faculté de théologie de Bâle, n'apporte pas de données nouvelles sur le mystérieux auteur de l'écrit, tout en étant fort bien documentée sur toute la bibliographie de la question. Son angle visuel est autre: analyser l'éthique chrétienne, au tournant du IIe au IIIe siècle.

Première constatation: l'éthique de l'écrit est nettement théologique, loin des catégories philosophiques surtout stoïciennes, si chères aux contemporains même chrétiens. La création est oeuvre de

tendresse divine et l'attitude chrétienne y trouve sa raison d'être et d'agir. L'écrit développe ou mieux esquisse une dialectique de la charité.

Deuxième constatation: caractère strictement eschatologique de l'exposé. Pour enracinés que soient les chrétiens dans leur condition terrestre, ils pérégrinent vers la cité de leur espérance, dans la double fidélité à la grâce du temps qui passe et des promesses qui doivent s'accomplir.

Troisième constatation, et sans doute le point le plus nouveau de l'étude: l'inspiration à la fois johannique et paulinienne de la lettre à Diognète. De l'héritage paulinien, l'écrit retient avant tout la dialectique paulinienne, le mystère de la vie quotidienne du chrétien comme liturgie vivante et l'imitation de Dieu, fondement de l'éthique.

Fidèle à son modèle, l'auteur, au contact du travail pastoral, évite la sécheresse dans son exposé et fait percevoir la valeur existentielle et l'actualité de l'écrit à Diognète.

Adalbert Hamman, Rome

Klaus Schmöle, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*. = Münster. Beitr. z. Theol., 38. Münster, Aschendorff, 1974. VIII = 152 S. DM 38.—.

Ein kleines Stück des Raumes auszuleuchten, der sich für die alte Kirche "zwischen dem platonischen Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele und der biblischen Verkündigung von der endzeitlichen Auferstehung" (S. III) auftut, ist das Ziel dieser gründlichen Analyse, die 1973 vom Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelmsuniversität Münster als Dissertation angenommen wurde. Aufgrund eingehender Quellenstudien gelingt es dem Verfasser, die nachtodliche Läuterung durch Feuer als einen Bestandteil der Auferstehung (anástasis) aufzuweisen, die "als prozessuale, linear sich über den Tod hinaus erstreckende Neuwerdung des Menschen zu immer grösserer pneumatischer Reinheit und Einheit" (S. 2) zu verstehen ist.

Detailliert zeigt Schmöle, wie sich in der "biblischen Philosophie" (S. 1) des Klemens Unsterblichkeit und Auferstehung zu einem umfassenden theologischen System verbinden. Störend wirkt dabei allerdings die vereinfachende Gegenüberstellung von "Unsterblichkeit der Seele in platonischem Sinne" und "biblischer Auferstehung des Fleisches" (S. 3). Hätte der Autor die jüdischen und judenchristlichen Schriften, besonders jene Pseudepigraphen des Alten Testaments, die möglicherweise in Alexandrien entstanden, stärker herangezogen, so wäre klar geworden, dass die verschiedenen anthropologischen und kosmologischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode schon früh zu einer Synthese verbunden wurden, auf die Klemens zurückgreifen konnte. Die Untersuchung hätte verdeutlichen sollen, in welcher Weise Klemens die bereits bestehenden Kombinationen von "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" modifiziert und seiner theologischen Aussage einer "sich linear realisierenden Anastasis" (S. 141) dienstbar gemacht hat.

Zuweilen verliert sich Schmöle in Einzelheiten, die man besser in Kleindruck oder Exkursen behandeln würde, um dem Leser unnötige Mühe zu ersparen. Leider fehlt auch ein Stellen-, Personen- und Sachregister.

Felix Christ, Basel

Susi Hausammann, *Busse als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft. Eine theologiegeschichtliche Studie zu einer Theologie der Busse*. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theol., 33. Zürich, Theol. Verlag, 1974. 370 S. Fr. 44.—.

Die Verfasserin verbindet in ihrer umfassend angelegten Monographie die geschichtliche Darstellung der Busse in der abendländischen Kirche mit systematischen Erwägungen zum Thema, die bis in den Bereich der politischen Theologie führen. Nach einer hermeneutischen Vorbesinnung, die auf die Klärung der biblischen Sachverhalte verzichtet, beginnt die Darstellung mit der öffentlichen Kirchenbusse des 2. und 3. Jahrhunderts, die schliesslich von der poenitentia privata im späteren Mittelalter abgelöst wird, die auch die Absolution immer mehr in den Mittelpunkt rückt. Die immer

mehr ausgebauter Institutionalisierung der Busse steigert aber die Unsicherheit. In dieser Lage gewinnt Luther die biblische Basis der Busse zurück, und zwar konzentriert auf Glaube und Absolution und unter Betonung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Diese Linie wird im wesentlichen von Melancthon festgehalten. Agricola dagegen ordnet, teilweise in der Übereinstimmung mit dem frühen Luther, die Christuspredigt vor, was aber in der Konsequenz dazu führt, dass Christus zum neuen Gesetzgeber gemacht wird. Damit ist das Evangelium selbst preisgegeben. Nach Meinung der Autorin hat aber Luther im Antinomierstreit die Lehre von der *viva vox evangelii* verraten, der die Intention innewohne, "das in Jesus Christus Fleisch gewordene Verheissungswort Gottes über jedes andere Wort zu stellen und ihm die Macht zuzutrauen, die Weltwirklichkeit zu verwandeln, auch dort, wo für solche Verwandlung kein Anknüpfungspunkt vorhanden zu sein scheint" (S. 225). Hier wird man freilich fragen müssen, ob nicht die Kriterien einer modernen politischen Theologie unsachgemäss auf Luther übertragen werden. Diese Linie wird in die Theologie Calvins hinein verlängert, wenn dieser den "ersten entscheidenden Schritt aus einem rein individualistischen Bussverständnis heraus" getan hat (S. 241). Mit allem Vorbehalt wird so die Busse bei Calvin "zum erstenmal grundsätzlich in einem wesentlich gesellschaftlichen Bezug" verstanden (ebd.), ohne dass aber eine genauere Differenzierung versucht wird, was zweifellos im Hinblick auf die modernen Konsequenzen am Schluss des Buches nötig wäre.

In der weiteren Entwicklung versteht der Pietismus mit Spener die Busse als Wiederholung der Wiedergeburt und setzt ferner die neuen Akzente des Busskampfes und der Selbstübergabe. Diese Entwicklung wird von Schleiermacher teilweise korrigiert, für den der Bekehrte ferner "neu in die weltlichen Bezüge und Verhältnisse" hineingestellt wird (S. 283). Über die Ethisierung der Busse bei W. Herrmann hinaus schliesst der historische Teil mit der Darstellung von K. Barth ab. Hier ist die Busse als Umkehr des Menschen "wesentlich in Gottes erweckender Tat" gegründet (S. 305). Zugleich muss die Gemeinde zusammen mit der übrigen Menschheit als ein Ganzes gesehen werden (S. 314). Barth entwickelt also ein neues "Weltverhältnis des Bekehrten" (ebd.). Trotzdem hat Barth nicht die vollen Konsequenzen seines Ansatzes gezogen, wenn es nicht zu "ganz konkreten, situationsgerechten Worten und Taten" kommt (S. 315). Barth leitet so die politische Theologie ein, kommt aber in die Gefahr eines neuen Doketismus, wenn die Sachanalyse von Situation und erforderlicher Veränderung in der radikalen Umkehr der Busse einfach untergeht (S. 346).

Erst die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft von 1966 fordert zusammen mit der politischen Theologie die Veränderung der äusseren Verhältnisse. Daher umgreift die Busse auch die Bereiche von Gesellschaft und Politik. Das Ziel ist die Erlangung optimaler gesellschaftlicher Strukturen, wobei die permanente Revolution nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird (S. 351). Allerdings bleibt der geringe Handlungsspielraum bewusst (S. 333). Auch wird die weithin in der politischen Theologie übliche "Verteufelung des Leidens" kritisiert (S. 353). Auch ist der Satz nicht zu übersehen: "Die Gefahr, vor der eine politische Theologie immer wird auf der Hut sein müssen, ist die Erwartung, durch eigenes Engagement und Innovation die neue Welt, also das Reich Gottes, selbst verwirklichen zu können" (S. 326). Vor allem bewahrt der Zusammenhang von Busse und Glaube (S. 336) vor einem voreiligen Aktionismus. Wegen der implizierten Sachfragen beim Umwecheln der grossen Scheine in kleinere Münzen (S. 315) bedarf es eines interdisziplinären Teamworks (S. 362).

Zusammenfassend geurteilt, liegt die Leistung der Untersuchung fraglos in der breiten, systematisch fundierten Darstellung der Geschichte der Busse, auch wenn man bedauern mag, dass die östliche Kirche nicht berücksichtigt wurde. Dagegen lassen sich namentlich gegen den letzten Teil einer gesellschaftlich interpretierten Busse eine Reihe von Argumenten vorbringen. So sehr die Einwände gegen eine Individualisierung der Busse im Raum einer blossen Innerlichkeit zu einem Teil ihre Berechtigung haben, so lässt sich daraus nicht einfach eine zwar behutsame, aber doch weitgehend dem modischen Trend angepasste politische Theologie folgern. Hierfür ist die Basis der Busse zu schmal. Dafür reichen auch die Erörterungen über Gesetz und Evangelium nicht aus, etwa in der Neufassung, wonach das "Gesetz die Konkretion des vom Evangelium her bestimmten Gebotes der Liebe" sein soll (S. 342). Hier müsste die Erörterung der Lehre von den beiden Reichen, die ja nicht nur Luther, sondern in anderer Weise auch Calvin bewegt hat, um der bleibenden Realität der Sünde willen angeschlossen werden. Auch könnte gegenwärtig wohl kaum auf die Erörterung der Probleme einer rationalen Politik im Sinn des Kritischen Rationalismus verzichtet werden.

Ferner scheinen einige weitere kritische Anmerkungen im Blick auf Luther nötig zu sein. Trotz der instruktiven, kurz zuvor ausgeschriebenen Stellen und trotz der Berufung auf W. Joest gelangt die Verfasserin nicht zur Klarheit über das simul iustus et peccator bei Luther, welches darauf abzielen soll, "die Heiligkeit des Christen in dieser Welt als imputative, vorläufige, nicht effektive, endzeitliche zu verstehen. Darum kann er auf die lebenslange Busse als Busse aufgrund von Gesetz und Evangelium nicht verzichten" (S. 216). In Wahrheit handelt es sich bei Paulus und bei Luther um eine doppelte Eschatologie in Gegenwart und Zukunft, die in der Doppelstruktur der Rechtfertigung als gegenwärtige und zukünftige gegründet ist. Hieraus folgt analog das paulinische Miteinander von Indikativ und Imperativ der beständigen Busse. Das Simul kommt nicht angemessen heraus, wenn die heute im Glauben empfangene Rechtfertigung als eine bloss vorläufige aufgefasst wird, die in ihrer Vorläufigkeit durch eine lebenslange Busse kompensiert werden müsste.

Abschliessend sei die Frage angemerkt, ob die Fixierung auf die Gesellschaft die anthropologischen Bezüge nicht zu kurz kommen lässt, so dass auch über die Grenzen zur Psychotherapie zu wenig reflektiert wird. Es stellt sich also die Frage, ob die Verfasserin ihr eigenes Programm durchgehalten hat, das sie folgendermassen beschreibt: "Busse als umfassende Hinwendung des Menschen zu Gott im Glauben lässt sich theologisch nicht auf die christliche Anthropologie beschränken, sondern nur sachgerecht beschreiben, indem ihre soteriologischen, christologischen, ekklesiologischen, kosmologischen, pneumatologischen und politisch-ethischen Aspekte bedacht werden" (S. 330). Proportional müssen die gesetzten kritischen Ausrufungszeichen richtig gesehen werden, wenn die grosszügige und klare Darstellung des umfassenden Themas nur dankbar begrüsst werden kann.

Ulrich Asendorf, Hannover

Société de l'histoire du protestantisme français, *Actes du colloque l'Amiral de Coligny et son temps*, Paris, 24–28 octobre 1972. Paris, Au siège de la société, 1974. 796 = 10 S.

Der umfangreiche Sammelband enthält die Texte der 36 Vorträge, die an der Pariser Coligny-Tagung im Oktober 1972 gehalten worden sind. Obwohl die Person des in der Bartholomäusnacht ermordeten Hugenottenführers im Zentrum des wissenschaftlichen Kolloquiums stand, erlaubte die Formulierung des Themas "L'amiral de Coligny et son temps" doch auch zahlreiche Ausblicke in die politischen, religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Zeitumstände, auf die Bedeutung und Wirkung anderer Persönlichkeiten sowie auf die Konsequenzen der französischen Religionskriege für die Gesamtgeschichte des europäischen Protestantismus. So gewinnt der Band bemerkenswerte Vielseitigkeit und hohen allgemeinen Informationswert. Unter den Autoren finden sich einige der international angesehensten "seizièmistes" unserer Zeit, die alle schon früher durch gewichtige Publikationen zur Erforschung des Zeitalters der Glaubenskriege beigetragen haben. Wir müssen uns hier damit begnügen, einige besonders bedeutsam erscheinende Abhandlungen hervorzuheben und die übrigen nur nach Verfasser und Titel aufzuzählen.

Der allgemeine Rahmen des Gesamtthemas wird durch Fernand Braudel zunächst in einem meisterhaften Essay unter dem Titel "Coligny et son temps" abgesteckt. Mit besonderem Interesse verfolgt man hier den bekannten Sozialhistoriker bei der Charakterisierung einer hervorragenden und geschichtsbestimmenden Einzelpersonlichkeit. Sehr einprägsam wird ausserdem die europäische Position Frankreichs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts umrissen. Nach der Analyse der religiösen Haltung Colignys durch Pierre Bourget folgt eine lehrreiche Untersuchung aus der Feder von Marcel Bataillon über das Thema "L'amiral et les 'nouveaux horizons' français". Hier werden vor dem Hintergrund der hugenottischen Kolonisationsunternehmungen in Süd- und Nordamerika einige interessante Einblicke in die Geschichte der Landbeschreibung und der Kolonialhistoriographie ermöglicht. Im Mittelpunkt stehen die Chronik des Girolamo Benzoni und die Zutaten seines Kommentators und Fortsetzers Urbain Chauveton, der von Genf und Frankfurt aus ein düsteres Bild von den spanischen Explorationsunternehmungen verbreitete und die unglücklichen Versuche der Hugenotten als Opfer der religiös motivierten spanischen Eifersucht erscheinen liess.

Die an der immer noch zu wenig erforschten Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts interessierten Leser werden Henry Meylan für seine klare Darstellung der französisch-schweizerischen Bündnisverhandlungen von 1564 danbar sein, in welchen Coligny und sein Bruder d'Andelot als aktive Vollstrecker der Aussenpolitik der Regentin Katharina von Medici auftraten. Robert Stupperich untersucht die Frage nach der Bedeutung der Confessio Augustana für das Glaubensgespräch von Poissy, während Richard Stauffer vor demselben Hintergrund die Reaktionen Calvins auf die oekumenisch ausgerichteten Friedensbemühungen der Humanisten Georg Cassander und François Baudouin darlegt. Über die Beziehungen der führenden Hugenotten zu den deutschen Protestanten in der Zeit vor der Bartholomäusnacht handelt Bernard Vogler. Robert M. Kingdon beschreibt verschiedene Aspekte der direkten Auswirkung des Massakers: Er befasst sich insbesondere mit der Entwicklung der religionspolitischen Ideen Bezas, mit der Reaktion der Kurie und mit dem Geschäftsgebaren des grossen südniederländischen Buchdruckers und Verlegers Christophe Plantin. Peter G. Bietenholz vergleicht die Bedeutung der französischen und italienischen Refugianten für das kulturelle Leben der Stadt Basel in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die Studie basiert vornehmlich auf früheren Arbeiten des Verfassers über den Basler Buchdruck und seine internationalen Ausstrahlungen, vermag aber in konziser Form doch einige wichtige Verallgemeinerungen vorzunehmen und gleichzeitig Simplifizierungen zu vermeiden.

In den sozialhistorischen Bereich weist die Studie von Nancy L. Roelker über "Les femmes de la noblesse huguenote au XVIe siècle"; auch hier werden früher veröffentlichte Forschungsergebnisse in willkommener Weise abgerundet und ergänzt. Einen überaus lehrreichen Ausblick auf den Gebrauch der Musik in der protestantischen Gottesdienstpraxis Deutschlands und Frankreichs eröffnet Edith Weber in ihrer Abhandlung "L'influence de la pédagogie et de la musique humanistes sur le style du choral luthérien et du psalme huguenot".

Von allgemeinem Interesse ist auch die durch Henri Bubief beigesteuerte Studie über die Historiographie der Bartholomäusnacht, die bis ins 20. Jahrhundert hinein im wesentlichen polemisch blieb. Dieser Arbeit stehen die thematisch verwandten Abhandlungen von C.-E. Engel und Marguerite Soulié über das literarische Nachleben Colignys zur Seite. Auf eine besonders weitschichtige Quellengrundlage stützt sich der Aufsatz von Jean Rott über den Strassburger Rektor Johannes Sturm und die französischen Protestanten. Als überaus anregender und kompetenter Beitrag zur "histoire des mentalités" ist schliesslich die ausführliche Untersuchung von Jean Delumeau über "Les réformateurs et la 'superstition'" zu bezeichnen.

Die übrigen Studien befassen sich vornehmlich mit Spezialthemen und Einzelaspekten des Tagungsthemas: Jean de Pablo, "Gaspard de Coligny, chef de guerre"; A. H. Saint-Chamaran, "Un juriste huguenot engagé, François Hotman"; J. Stuveras-Shimizu, "Coligny et l'Angleterre, 1545–1572"; Marc Venard, "Les protestants du Comtat-Venaissin au temps des premières guerres de religion"; Michel François, "Noblesse, réforme et gouvernement du royaume de France dans la deuxième moitié du XVIe siècle"; Alain Dufour, "La réformation en Béarn d'après la lettre de Théodore de Bèze à Jeanne d'Albret de janvier 1567"; N. M. Sutherland, "The role of Coligny in the French Civil Wars"; Amedeo Molnar, "Réactions à la Saint-Barthélemy en Bohême"; Janusz Tazbir, "La nuit de Saint-Barthélemy, ses échos en Pologne"; Salvo Mastellone, "Le problème des biens des sujets et le procès contre Coligny"; Jean-Claude Margolin, "Rasse des Noeux et la Saint-Barthélemy"; Frank Delteil, "Sondages à travers le Minutier central des Archives nationales"; Jean-Pierre Babelon, "Le Paris de Coligny"; D. Nauta, "Les réformés aux Pays-Bas et les Huguenots, spécialement à propos du synode d'Emden (1571)"; Laszlo Makkai, "Pierre de la Ramée et l'Europe centrale"; Alan Boase, "La révolte de Sponde"; Louis Monnier, "Etude sur le système monétaire en France de 1568 à 1578"; Michel Reulos, "Le synode national de La Rochelle (1571) et la constitution d'un 'parti' protestant"; Janine Estèbe, "Les Saint-Barthélemy des villes du Midi"; Josèphe Jacquot, "La Réforme vue à travers des médailles et des jetons".

Im ganzen darf man feststellen, dass alle Texte des Sammelbandes mit grosser Sorgfalt dokumentiert sind und sich ausnahmslos auf hohem wissenschaftlichem Niveau bewegen. Den Herausgebern Jacques Allier, Michel Reulos und Michèle Coulon schuldet man ganz besonderen Dank dafür, dass sie sich die Mühe nahmen, auch die den einzelnen Vorträgen folgenden Diskussionen zu publizieren. Hier finden sich zahlreiche zusätzliche Informationen und Anregungen, auf die man sonst

verzichten müsste. Als Appendices sind dem Band eine Reihe genealogischer Tabellen sowie zehn historische Karten beigegeben, die letzteren in einer besonderen Broschüre.

Als Nachteil empfindet man die etwas wahllos und zufällig anmutende Reihenfolge der einzelnen Beiträge. Eine Gliederung nach Themenbereichen hätte der allgemeinen Übersichtlichkeit sicherlich gedient. Auch möchte man sich ein etwas ausführlicheres Register wünschen, das die Erschließung der Texte wesentlich erleichtern würde. Abgesehen von diesen technischen Mängeln jedoch beeindruckt der Band als hervorragende Gemeinschaftsleistung einer internationalen Gruppe von Gelehrten. Die wissenschaftliche Gültigkeit ihrer hier vereinigten Aussagen und Forschungsergebnisse dürfte auf lange Zeit gesichert sein. Den verantwortlichen Gremien der "Société de l'histoire du protestantisme français" gebührt für die schöne und nützliche Publikation die Dankbarkeit eines grossen Leserpublikums.

Hans R. Guggisberg, Basel

Wolfgang Jaeger, *Augenvotive. Votivgaben, Votivbilder, Amulette*. Heidelberg, Verl. Brausdruck, 1974. 99 S., davon 46 Taf. DM 18.80.

Dass ein Schulmediziner, Ordinarius für Augenheilkunde an der Heidelberger Universität, ein Büchlein über Augenvotive verfasst und dass dieses einem theologischen Leserkreis vorgestellt werden darf, verdient ein Wort lobender Erwähnung. Das anspruchslose Werk kann zwar dem ernsthaft Interessierten die volkscundliche Fachliteratur (auf die z.T. verwiesen wird) nicht ersetzen, vermag sicher aber das auch Ärzten und Seelsorgern nötige Interesse und Verständnis für Glaubens- und Heilformen jenseits wissenschaftlicher Bezirke zu wecken.

Den Kern bilden vorzügliche Abbildungen von Augenvotiven und -votivbildern, einigen Amuletten und volkstümlichen Heilmitteln, hauptsächlich bayrischer Provenienz. Der knappe Text ergänzt sie durch Hinweise auf Geschichte, Typen und Materialien der vorgestellten Objekte und auf die bei Augenleiden angerufenen Heiligen. Bereichernd sind einige medizinische Interpretationen. Etwas einseitig mögen einzig die Erklärungen zu Amulett- und Wallfahrtsbrauch ausgefallen sein, wo es um doch wesentlich komplexere Phänomene von gelehrten, magischen und christlichen Traditionen geht.

Christine Burckhardt-Seebass, Basel

Karl Barth, *Gesamtausgabe, 5. Briefe 1961–1968*. Hrsg. von Jürgen Fangmeier & Heinrich Stoevesandt. Zürich, Theol. Verl., 1975. XXVIII + 600 S. Fr. 64.–, Subskr. 58.–.

Wenn als Briefband in der Barth-Gesamtausgabe dem Briefwechsel zwischen Barth und Rudolf Bultmann (1971) und dem seit 1973 erreichbaren Barth-Thurneysen-Briefwechsel die Briefe aus den Jahren 1961–1968 folgen, so ist dies sinnvoll, weil die 325 jetzt abgedruckten Briefe Licht über Barths Leben und Denken in den Jahren verbreiten, in denen er wenig an die Öffentlichkeit trat und vergleichsweise auch nur sparsam publizierte. Er pflegte zwar intensiv das Gespräch mit Freunden und sehr unterschiedlichen Gruppen und hielt sogar noch Kolloquien für Studenten, z.B. das durch sein Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl vor allem bekannt gewordene letzte Kolloquium zu Schleiermachers Reden. Nach dem Ende des Sommersemesters 1961 in den Ruhestand getreten, hat Barth weiterhin in Zustimmung und noch mehr in engagiertem Widerspruch die zeitgenössische theologische Szene beobachtet. Er las zahlreiche Dissertationen, die über sein Werk gefertigt wurden, und ging – meistens in kritischen Worten – kommentierend darauf ein, er widmete sich neben kleinen Arbeiten auf dem Felde der Theologie dem Geniessen der Musik Mozarts, aber auch der Lektüre Goethes, Kellers, Raabes oder Zuckmayers. Carl Zuckmayer gewann er zum späten Freunde.

Barth war zweifellos ein Meister in der Kunst des Briefschreibens. In manchen der abgedruckten Briefe verweilt er bei wichtigen Stationen und Entscheidungen seines Lebens, er gibt Einblick in die Probleme seiner oftmals krankheitsbeschwerten Altersjahre mit den nicht ausbleibenden seelischen

Depressionen und Nöten, so dass die Briefe eine ebenso wichtige autobiographische wie zeitgeschichtliche Quelle sind. Dank der vorzüglichen Kommentierung und Registerausstattung erschliesst sich der Band rasch für die unterschiedlichsten Fragestellungen, mit denen die Leser ja zweifellos an ihn herantreten werden. Das zentrale Interesse bleibt bei Barth selbstverständlich die Theologie. An die Fortsetzung der Kirchlichen Dogmatik dachte er in den Jahren des Ruhestands allmählich aus verschiedenen Gründen nicht mehr. Die Urteile über das "Treiben unserer theologischen Existentialisten" (S. 82) sind eindeutig. Ob sie immer ganz gerecht sind, ist eine andere Frage. Aber Barth schonte gerade auch die ihm nahestehenden Freunde, Kollegen und Schüler nicht. Man ist erstaunt, mit welcher Strenge er Bücher beurteilt, deren Konzeption ihm noch am ehesten entsprechen müsste, z.B. W. Kreeks Eschatologie oder O. Webers Dogmatik. Die harte Auseinandersetzung mit Emil Brunner im Jahre 1934 hat Barth zweifellos bis zu Brunners Tode menschlich belastet. Ihm war sehr daran gelegen, mit dem alten Freund zum bleibenden Ausgleich zu kommen. Wo die theologische Position des Briefpartners von ihm mehr oder weniger schroff abgelehnt wird – z.B. diejenige Paul Tillichs oder Fritz Buris –, bleibt Barth doch an dem persönlichen Kontakt zu einigen seiner Kontrahenten gelegen. Barth hat sich auch den grossen Entwürfen W. Pannenberg's (Christologie) und J. Moltmann's (Theologie der Hoffnung) gegenüber überraschend reserviert verhalten (S. 274ff.). Im Blick auf Moltmann erscheint diese Reserve weniger überzeugend, denn wurden von diesem Autor nicht wesentliche Themen der Barth'schen Theologie, freilich sehr eigenständig, weitergeführt, gleichsam produktiv weitergeschrieben?

Besonders klärend sind Barths politisch orientierte Stellungnahmen, wobei er sich von seinem Freund J. Hromadka abgrenzt und eine parteiische Vereinnahmung seiner eigenen Person und Theologie durch westliche oder östliche Interessenentscheidungen glaubhaft abwehrt. Es fragt sich übrigens, ob Barth deutlich genug erkannte, dass sich sein Freund Hromadka im Laufe der sechziger Jahre wandelte und nicht unkritisch dem beistimmen wollte, was in der kommunistischen Gesellschaft vor sich ging.

Sodann überrascht, obwohl man darüber schon einiges wusste, nun doch das Interesse, das Barth dem konziliaren Katholizismus und einigen katholischen Theologen zuwandte. Mit H. Küng stand er in einem regelmässigen Gedankenaustausch, er verfolgte die Auseinandersetzung um K. Rahners These vom anonymen Christentum, U. v. Balthasars Einwände dagegen und las zeitweise mehr katholische als protestantische Texte und Autoren. Nichts von der – ironisch, aber wohl mit zu leichter Hand abgetanen – hermeneutischen Theologie und erst recht nichts von der "Plattfuss"-Theologie des Bischofs J. Robinson erwartend, klagte Barth beweglich und drastisch über die "Wiederholungen aus der Cloaca maxima des 18.–19. Jahrhunderts" (S. 263) und suchte bessere Kost bei den Konzilstexten. Sein Rombesuch im Jahre 1966 hat in seinen Briefen manche interessante Spuren hinterlassen, denen näher nachzugehen wäre. Freilich dachte Barth nüchtern über die Möglichkeiten des römischen Lehramtes. Seine Briefe an Papst Paul VI. und an einige hohe katholische Würdenträger sind zwar sehr, sehr ehrerbietig abgefasst, vergeben sich aber nichts in der theologischen Sache, zu der Barth trotz aller Hörbereitschaft seine kritischen Anfragen hatte und stellte. Er glaubte in der katholischen Theologie einen Aufbruch zu neuen Ufern sehen zu können. Dies verpflichtet uns zu erhöht aufmerksamer Weiterarbeit.

Es wird sicher manchen geben, der sich durch diese Briefe geärgert oder getroffen fühlt. Barth schlug mit polemischer Klinge gewiss nicht zimperlich zu. Es ist bisweilen sicherlich auch manches etwidersprüchlich in Barths Urteilen, was sich mir bei den Voten über den Komplex "Catholica" aufdrängte. Sein persönliches, frohes und freies Christuszeugnis bedient sich gern der zentralen Lutherlieder zu Weihnachten. Doch dankt er dem Schöpfer, nicht als Lutheraner geboren worden zu sein, ja er bekennt H. Gollwitzer gegenüber, dass die Weimarer Lutherausgabe in seinem Studierzimmer "hinter einem indonesischen Teppich" (S. 362) verborgen sei.

Für das Verständnis Barths ist dieser Band äusserst aufschlussreich. Hat Barth, wie er mehrfach schreibt, noch in hohem Alter theologische Werke in einem Zuge durchgelesen, so wird es viele Leser geben, die diese Briefe gleichfalls mit Spannung von Anfang bis Ende in sich aufnehmen. Sie geben einen unvergesslichen Eindruck von einem freiheitlich gelassenen, überlegenen und humorvollen Menschen, der sich sehr einfach über das äussern konnte, worauf es ihm als theologischem Denker zutiefst angekommen war. In den Briefen an Verwandte und langjährige Freunde, besonders in den

kostbaren Äusserungen jungen Menschen gegenüber, tritt uns in manchen Zügen ein so wohl vielen noch nicht bekannter Barth entgegen. Wir wollten dieses Leseerlebnis nicht missen.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Neuendettelsau

Helmut Burkhardt, *Das biblische Zeugnis von der Wiedergeburt*. = Theologie u. Dienst, 5. Giessen & Basel, Brunnen-Verlag, 1974. 47 S. Sfr./DM 4.50.

Der Schriftleiter der Theologischen Beiträge (Marburg), H. Burkhardt, widmet sich einem heute unklaren und deshalb zum Teil verdrängten Begriff der christlichen Tradition und Lebenspraxis. Wenn ein zentrales Wort der Tradition ausser Gebrauch kommt, bleibt dennoch die Frage nach Sachverhalten, die einmal mit dem Begriff "Wiedergeburt" belegt wurden. Mit dem mutigen Angehen der Sachfrage versucht Burkhardt einen systematischen Beitrag zur praktischen Theologie. Zunächst werden die aktuellen Bezüge der Sachproblematik, die mit "Wiedergeburt" markiert wird, im kirchlichen Kontext angegangen. Dann folgt ein kurzer theologiegeschichtlicher Rückblick. Weiter eine Darstellung des biblisch-theologischen Befundes. Die Schrift schliesst mit Konsequenzen für die Praxis in der Gemeindearbeit.

"Wiedergeburt" scheint ein unmodernes Wort angesichts der breiten Debatten über Erneuerung. Neuwerden, Anderswerden des Menschen ist eine brennende Frage in unserer Zeit. Hier können sich kirchliche Gruppen in die grossen ideologischen Debatten einmischen. Hat man Angst, mit "Wiedergeburt" ein biblisch-christliches Spezifikum zu nennen, das eine tiefere Qualität von Änderung und Erneuerung des Menschen kennzeichnet, als es die allgemeine Überlebensvernunft heute aufdrängt?

Ein kurzer Blick in die Kirchengeschichte zeigt, dass in der altkirchlichen und mittelalterlichen Tradition Taufe und Wiedergeburt untrennbar in Eins gesetzt sind. Das dynamische Taufverständnis Luthers als eines Lebensgeschehens ermöglicht dementsprechend ein aktualistisches Verständnis der Wiedergeburt. Auch bei diesem Verständnis bleibt die Aktivität ganz auf Gottes Seite. Erst im Verständnis der liberalen Theologie wird Wiedergeburt zu einem Erziehungserfolg. Auch bei den Hauptvertretern der dialektischen Theologie wird nur ein "jenseitiges" Verständnis zugelassen. Keinesfalls darf man "empirisch" in wiedergeboren und nichtwiedergeboren scheiden. Die Sachfrage bleibt aber doch, ob mit Wiedergeburt am Menschen etwas handfestes in seiner Lebenspraxis bezeichnet werden muss, oder ein Scheidungskriterium unter Menschen zugemutet wird.

Mit beispielhaften Exegesen (Tit. 3,3–7; Joh. 3,1–16; Gal. 4,1–7) zeigt Burkhardt, dass mit Wiedergeborenwerden eine radikal neue Stellung des Menschen zu Gott umschrieben wird, die in der Mitte der neutestamentlichen Verkündigung und Heilszusage liegt. Das Symbolwort "Wiedergeburt" bezeichnet neben Rechtfertigung einen eigenständigen Wandlungsvorgang des Menschen als Antwort auf das Heilsangebot. Wiedergeburt bezeichnet eine endgültige Umpolung des Lebensbezuges, einen grundsätzlichen Bruch, aus dem auch die Möglichkeit einer Unterscheidung von wiedergeboren und nichtwiedergeboren folgt. "Eine Verharmlosung ist vielleicht der tiefste Schaden in der gegenwärtigen Verkündigung der Kirche." Wiedergeburt begründet ein persönliches Verhältnis des Einzelnen zu Gott. Es geht um letztes Heil oder Unheil auch des einzelnen Menschen. Diese Sicht darf nicht alternativ gegen die universale Heilsperspektive des Christusglaubens gestellt werden.

Die Frage, woran man den wiedergeborenen Menschen erkennt, ist legitim, wenn man nicht mehrdeutige Details der Lebenspraxis befragt, sondern zur Frage erhebt: Woraus lebt der Christ elementar? Hierfür nennt Burkhardt drei Wesenszüge (S. 45): 1. den selbständigen Zug zum Wort; 2. zum Gebet und 3. zur Gemeinschaft mit Menschen, die im Zeichen der Wiedergeburt leben. Für die Gemeindepraxis ergibt sich aus dieser Erkenntnis Nüchternheit: Das christliche Zeugnis nennt uneingeschränkt die Todesverfallenheit des natürlichen Menschen und nötigt zur Entscheidung. Im Gemeindeaufbau können bei allen humanistischen Idealen nie "alle" gesucht werden. Die Gemeinde bleibt auch im volkkirchlichen Kontext partikular. Geistlicher Gemeindeaufbau kann im Grunde genommen nicht "organisiert" werden. Mitarbeiter müssen als Wiedergeborene entdeckt werden.

Horst W. Beck, Basel

Christian Link, *Hegels Wort "Gott selbst ist tot"*. = Theol. Stud., 114. Zürich, Theol. Verl., 1974. 106 S. Fr. 16.80.

Die Studie offeriert einen neuen Beitrag zu der protestantischen Tradition einer antithetischen Beziehung von Metaphysik und exklusiv christologischer Theologie. Sie will diese Exklusivität jedoch nicht als unvermittelte behaupten, sondern auf dem "Boden der Metaphysik" (S. 9) so bewähren, dass die "theologisch negative Bilanz der cartesischen Aufklärung" (ebd.) abgearbeitet wird und also die Erfahrung wieder erfahren kann, was ihr die Metaphysik verstellt: Gott "in der Sphäre kreaturhafter Endlichkeit" (S. 10).

Die um den Schlusssatz von "Glauben und Wissen" zentrierte Deutung Links (S. 36), deren Ausgriffe auf Phänomenologie, Ästhetik und Religionsphilosophie Fruchtbarkeit und Grenzen (S. 29, 32) solcher Kompilatorik deutlich machen, fasst die exemplarische Erkenntnis Hegels so: "Was damals und dort geschehen ist, indem Gott sich aus der Welt herausdrängen liess ans Kreuz, das geschieht – gleichsam universal ausgeweitet – unter der Herrschaft der europäischen Aufklärung ein zweites Mal . . ." (S. 13). Die Absicht des Verfassers geht darum auf die Überwindung des Wirklichkeitsverständnisses der v.a. bei Descartes (S. 34) festgemachten Aufklärung (S. 16). Solange deren, vom Verfasser als "metaphysisch" bezeichnete, Bedingungen herrschen, ist die "Evidenz des christlichen Gottes" (S. 20) nicht erfahrbar. Im Zusammenhang der speziell Heidelberger Vorschläge, der Weisheitsschrift G. von Rads und der Arbeiten von Weizsäckers, wird der zugleich von den Prämissen E. Jüngels beeindruckte Autor vor das "alte Problem der natürlichen Theologie" geführt (S. 24). Diese recht spannungsreiche "Schülerschaft" macht die Arbeit anregend und problematisch zugleich. Der erstrebte theologische Wiedergewinn von "Natur" (vgl. auch S. 34f.) und die Bestimmung dieser Aufgabe als christologischer (S. 26) bleiben in dieser intelligenten Untersuchung unversöhnt. Die Problemanzeige ist erhellend: "Gott ist gestorben, weil er sich im Zuge der Aufklärung auf die Seite der abstrakten naturlosen Subjektivität und ihrer verdinglichten Weltbeziehung hat drängen lassen, weil sein Begriff die Dimension der "Natur" nicht mehr durchdringt" (S. 46). Die über G. Picht an Heidegger (S. 67) und Adorno (S. 69) orientierte Abweisung von Metaphysik, die zu einem unhegelschen Verdikt über den "Begriff" führt (S. 71) und K. Barths "Nichtiges" (Die kirchliche Dogmatik III,3) mit dem Vollzug aristotelischer Gotteslehre "im Horizont" der "Substanz-Ontologie" (S. 72) zusammensieht, dürfte aber eben wiederholen was überwunden werden soll: die "Verleugnung der Welt als Schöpfung" (S. 78). Ist es der Metaphysik (welcher?) eigen, die Welt "als eine Projektion des Ego cogito" (S. 79) anzusetzen? Ist es christologisch wohl geredet, dass es "am Kreuz Jesu" zu "der 'Annahme' (und Rehabilitierung) der durch die Metaphysik verleugneten Dimension der 'Natur'" (ebd) kommt? Hätte es sich für das vom Verfasser Intendierte, den theologisch qualifizierten Umgang mit Welt als Natur, für die "Revision des Erkenntnisideals der Neuzeit" (S. 101), nicht empfohlen, philosophisch eher bei Schelling *posto* zu fassen (S. 88 Anm. 196 weist Link in diese Richtung) und theologisch den "Schauplatz" für "das Geschehen der Versöhnung" (S. 92), die "Ebene, auf der Gott in Christus zur Welt gesprochen hat" (S. 95), in Übereinstimmung mit Röm. 1–2 und Acta 17 (S. 94) nicht nur in vorsichtiger Aufnahme der "berechtigten Intention der alten Theologia naturalis" (S. 98), aber dann doch durch Barths Nein aufgehalten, vielmehr in entschlossener Weiterführung der Einsichten von Rads zu bestimmen: "Die Welt hat eine Aussage; ja, sie entlässt sogar Wahrheit" (S. 101).

Der Strömung seines die Gegenwart – "Welt . . . über dem 'Abgrund des Nichts'" (S. 102) – erleidenden Denkens folgend, zielt der Verfasser auf die "Anerkennung" von "Abhängigkeit" (Aristoteles, *Metaphysik* XII, 1072b) und so auf "die Erkenntnis der Welt als Schöpfung" (S. 104); unter dem Zwang der seit A. Ritschl vertretenen Antithetik von "ens necessarium" und "lebendigem Gott" (S. 103), aus Sorge "der alten Theologia naturalis" "hinterrücks (!) wieder ein Türchen" (S. 104) zu öffnen, wird "das Ereignis der Menschwerdung Gottes" (S. 105) als exklusive "Bedingung, unter der alles theologische Erkennen steht" (S. 94), ausgesagt. Gott soll nicht als Grund "jenseits alles Vorfindlichen" (S. 106, gegen W. Pannenberg), "vielmehr in seiner 'Selbstdarbietung' (Barth)" (ebd.) erfahren werden. Doch wie schnell (vorbereitet durch den Zusatz zu "Selbstdarbietung": "die sich in der alltäglichsten Erfahrung zutragen kann) schlägt im folgenden Satz Barmer Orthodoxie in – ötingersche – "Gnosis" um: "Es bedarf, um Gott in seiner Verborgenheit zu erkennen . . . , eines

Organs, das die grundsätzliche Verschränkung von Geist und Natur (von Göttlichem und Menschlichem) anerkennt" (S. 106, umgestellt). So wird diese wichtige Problemanzeige sich selbst und dem Leser zum Problem.

Jörg Baur, München

Jan Milič Lochman, *Trägt oder trägt die christliche Hoffnung? Biblisches Erbe in den Herausforderungen der Zeit*. Zürich, Theol. Verl., 1974. 73 S. Fr. 12.80.

"Der Feldzug der Hoffnung ist fällig." Um diese Feststellung und die entsprechende Mobilisierung der Christen geht es dem Verfasser in diesem gewichtigen Bändchen, ein Wort von Ernst Bloch aufnehmend, wonach "gegen die Verschlossenheit des Daseins ein Generalstab für diesen Feldzug nicht ganz undenkbar ist". Lochman spricht allerdings lieber von einem "Hilfstrupp von Partisanen der Hoffnung". Einen Appell dazu hat er zu verschiedenen Malen ergehen lassen. An einem Kurs für Erwachsenenbildung in Zürich betonte er "Die Realität christlicher Hoffnung", der wohl besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist. Vor Pfarrfrauen im Gwatt beleuchtete er, kritisch gegenüber jeder Nostalgie, "das tragende Erbe der Christen", mit Hinweis auf "gefährliches Gedenken des Kreuzes", weil es keine private Vertröstung bietet, sondern in der Nachfolge Jesu, des Gekreuzigten, und in der Kraft seiner Auferstehung die Parteinahme für alle Bedrückten fordert. Und am Kirchentag von Düsseldorf sprach Lochman über "Normen im Wandel: Die Zehn Gebote heute", deren Kontext er in der Freiheitsbewegung des Exodusgeschehens – wie für uns Christen im Ostergeschehen – sieht. Es ist erfreulich, dass diese drei Referate nun vereinigt zugänglich sind.

Ausgehend davon, dass auf allen Lebensgebieten die Zukunft zum Hauptproblem geworden ist, stellt der Verfasser in seinem grundlegenden Vortrag fest, dass die so oft missbrauchte Aufforderung in Gen. 1,28 kein selbstherrliches "dominium" sondern ein zukunftsorientiertes "ministerium" in Verantwortung vor Gott und der Menschheitsgeschichte bedeutet. Denn der Gott der Bibel ist der Gott der Geschichte, der sein Volk dazu aufruft, nicht zukunftsblind zu sein, vielmehr "die Horizonte der Zukunft und Hoffnung immer wieder freizulegen" und ernst zu nehmen. Dies entfaltet Lochman in drei Dimensionen der Zukunftshoffnung, die es zu unterscheiden aber niemals gegen einander auszuspielen gilt, auch wenn die Akzente jenachdem verschieden zu setzen sind. Zunächst geht er den "Politischen Konturen der Hoffnung" nach, die entgegen unserem Hang zum Individualismus und zum Metaphysischen in Richtung auf die "neue Stadt (polis) Gottes" (Off. 21) im Sinne der Seligpreisungen Jesu zu konkretisieren sind. Daher die Kampfansage an Apathie und Resignation in bewusster "Entfatalisierung" der herrschenden und uns beherrschenden Zustände. Noch weiter öffnet sich uns die zweite, theologisch-geistliche Dimension, die auf "die absolute Zukunft" Gottes (so Karl Rahner) weist, obwohl auch schon kleine Schritte auf eine "relative", menschliche Zukunft hin wichtig sind. Und schlussendlich geht es nach Lochman um die dritte, die personal-persönliche Dimension der Hoffnung, die der Gewissheit lebt, dass Gott "im neuen Jerusalem" "abwischen wird alle Tränen – und der Tod nicht mehr sein wird". (Off. 21,4). Damit sind auch Grösse und Grenze aller vorläufigen Diakonie – selbst in einer bestmöglichen Gesellschaft – angedeutet.

Besonderes Relief gewinnen Lochmans Darlegungen, weil dieser "Theologe aus Osteuropa" ständig auch im Gespräch "mit seinen marxistischen Freunden" sich bewegt, in echter Selbstkritik ihre Argumente ernstnehmend und beantwortend.

Garfield Alder, Kriens, Kt. Luzern

Helmut Holzhey (Hrsg.), *Gewissen?* = Philosophie aktuell, 4. Basel, Schwabe, 1975. 169 S. Fr. 13.50.

In dem Taschenbuchband "zu Problemen von öffentlichem Interesse" sind Beiträge von acht Autoren aus verschiedenen Disziplinen zu einem wahrhaft interdisziplinären Thema zusammengetragen.

Einleitend führt der vor kurzem verstorbene Berliner Philosoph Wilhelm Weischedel in einem den platonischen Dialogen nachempfundenen Gespräch zwischen einer Marxistin, einem Christen und einem Nihilisten in das Problem ein. Freiheit, Verantwortung und Schuld sind hier die Leitbegriffe. –

Der Jurist Mock analysiert besonders den juristischen Aspekt der Gewissensfreiheit. Der Freiburger Mediziner Sebastian Goeppert entfaltet die psychoanalytische Gewissensinterpretation. Der Luzerner Religionspädagoge F. Oser geht dem Zusammenhang zwischen Handlungsregulation und inhaltlicher Bestimmung des Gewissens durch Schuld nach. Der Zürcher Philosoph G. Mainberger weist die religiöse Dimension des Gewissens auf als Legitimation der Freiheit. – In dem Streitgespräch zwischen R. Marten und E. Holenstein ringen rationalistische und existentialistische Denkmotive mit einander, wobei Wehrdienstverweigerung und Schwangerschaftsabbruch, beides aus Gewissensgründen, den konkreten Rahmen abgeben.

Keiner der Autoren leugnet zwar die Existenz des Phänomens Gewissen, doch sehen sie es jeweils in einem verschiedenen Bezugsrahmen, wobei es zu keiner Einigkeit über die soziale und individuelle, rationale und transzendente Komponente kommt. Gerade dieser Pluralismus entspricht wohl der gegenwärtigen geistigen Situation, von dem ein gutes Bild zu geben dem Herausgeber gelungen sein dürfte.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

Zeitschriftenschau

Schweiz. *Internationale kirchliche Zeitschrift* 66, 1 (1976): O. Küppers, Orthodox-Alt-katholischer Dialog (1–33); H. A. Frei, Die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi (34–63). *Judaica* 32, 1 (1976): W. Koch, "Mit der Wurzel leben". Zur Studie "Christen und Juden" der EKD (2–11); U. Hedinger, Keine Differenz zwischen Sündern und Bedrängten. Reflexionen zur Anthropologie und Soteriologie in den synoptischen Evangelien (12–22); S. Cohen, Rabbinic Judaism as a Socio-Ethical System in the Period of the Talmud and Midrasch (23–41). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 132, 8–9 (1976): G. W. Locher & D. von Allmen, Konfirmandenunterricht und Konfirmation. Gutachten (98–102; 116–18); M. Barth, Auferstehung (114–16). 9: H. Scholl, Die Schönheit der Kirche. J. B. Bossuet als Vorläufer der neueren katholischen Ekklesiologie (131–37). *Reformatio* 25, 3 (1976): H. Bieri, Werner Heisenberg zum Gedenken. Theologische Überlegungen (139–48); A. von Orelli, Hiob, II (148–58). 4: H. R. Lavater, Reformation und Mission (237–45). *Revue de théologie et de philosophie* 26, 1 (1976): A.-A. Devaux, Liberté et nécessité selon Simon Weil (1–11); F. Brunner, Providence et liberté (12–24); J.-D. Kraege, La théologie est-elle une science? (25–45). *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 69, 3–4 (1975): O. Perler, L'église de Notre-Dame de Tours (Ct. de Fribourg). Interprétation des fouilles récentes (209–36); I. Müller, Liturgie und Mystik im Frauenkloster Münstair zur Zeit des Spätmittelalters (237–64); J. Konzili, Studien über Johann Ulrich Surgant (265–309); F. Maissen, Schweizer Studenten am Kollegium De Fide Propaganda in Rom von 1634–1920 (310–39); E. F. J. Müller-Büchi, Segessers Abrechnung mit Vaticanum und Kulturkampf (340–81).

Deutschland. *Deutsches Pfarrerblatt* 76, 8 (1976): K. Dienst, Manipulation und Mündigkeit (218–21). *Evangelische Kommentare* 9, 4 (1976): G. Sauter, Über die Grenzen des Menschseins. Theologische und humanwissenschaftliche Anthropologie (203–07); J. Lell, Evangelische Bilanz nach dem Vatikanischen Konzil (207–10). *Evangelische Theologie* 36, 2 (1976): B. Klappert, Hören und Fragen G. Eichholz als theologischer Lehrer (101–21); W. Schrage, Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage (121–54); P. von der Osten-Sacken, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie (154–76). *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 18, 1 (1976): C.-F. Geyer, Philosophie und Theologie (1–21); F. W. Kantzenbach, Das Sozialismusproblem bei Wilhelm Herrmann (22–43); F. Wagner, Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff. Zur Rekonstruktion des Grundproblems der Hegelschen Philosophie (44–73); U. Browarzik, Glaubensinformation und Glaubensbekenntnis (74–90); A. Köberle, Legitimation der religiösen Erfahrung (91–110). *Theologische Beiträge* 7, 2 (1976): R. Mayer, Religion, Politik und die Kirche. Scheidewege in der Bonhoeffer-Interpretation (49–56); O. Michel, Die Botenlehre des vierten Evangeliums (56–60). *Theologische Literaturzeitung* 101, 1