

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 33 (1977)  
**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

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

## Rezensionen

John C. Meagher, *The Way of the Word. The Beginning and the Establishing of Christian Understanding*. New York, Seabury Press, 1975. 234 S. \$ 9.50.

Die moderne christliche Theologie ist ihrer Anfänge unsicher geworden. Während man früher mit relativer Sicherheit die historischen Wurzeln an Jesus von Nazareth, an die Apostel und an die Glaubensbekenntnisse der ersten Christen knüpfte, haben Theologen herausgestellt, dass diese Anfänge nicht so sicher sein können. Allgemein wird akzeptiert, dass die Quellen selbst keine sichere und kritische Rekonstruktion erlauben. Vieles muss ungewiss bleiben, da die Autoren nicht unbedingt unsere heutigen Interessen vertraten. Die vorhandenen Texte, aus jeweils besonderen Motiven und für damaliges Publikum geschaffen, wurden nicht von den «historischen» Voraussetzungen unserer Zeit aus verfasst. Besonders diejenigen unter den Wissenschaftlern, die sich den Forschungsergebnissen und Urteilen von Walter Bauer anschliessen<sup>1</sup>, sehen hier keinen Ausweg. Sie behaupten, dass die Fragen nach den historischen und ursprünglichen Gegenebenen schon von vornherein blockiert sind. Meagher stellt deshalb heraus, dass Bauer sich nicht, wie er dachte und vorgab, die Situation der Frühchristen und deren Geschichte beschrieb. Bauer begang den Fehler zu meinen, unsere neutestamentlichen Texte seien erst im zweiten Jahrhundert konzipiert worden. Er übertrug seine diesbezüglichen Einsichten auf die Anfänge und verfehlte durch solch einen unwissenschaftlichen Transfer seine sich selbst gestellte Aufgabe, die Erforschung des ältesten Christentums.

Obwohl auch für Meagher die ersten zwei Jahrzehnte des Frühchristentums viele noch unbeantwortete Fragen aufwerfen, setzt er sich jedoch stark von Bauers Interpretation ab und kann sich folglich den heute allgemein üblichen resignierten Urteilen nicht anschliessen. Er stellt sich vielmehr die Aufgabe, die historischen Ursprünge und Fundamente christlicher Theologie neu zu entdecken. Es geht ihm nicht primär um spezifische Inhalte, vielmehr will er den Texten ohne Voreingenommenheit neu nachspüren, er will sie neu sichten und verstehen lernen. Wie verstanden sich die Frühchristen? Auf welches historische Geschehen stützten sich ihr christliches Wissen, ihre Proklamation, und worauf beruhte ihr Glaubensgut? Meagher untersucht die ältesten Dokumente, um näheres über das ursprünglich-christliche Selbstverständnis zu erfahren. Was war den Frühchristen die historisch-theologische Norm und Richtschnur? Dies möchte er herauskristallisieren. Er hofft, dass sich die wissenschaftliche Theologie wieder zu einer intensiven Beschäftigung mit diesen Fragen durchringen kann, um von den vermeintlich unsicheren Fundamenten zu einer relativ «gesicherten» Position für den christlichen Glauben vorstossen zu können.

Als Leiter des Institute of Christian Thought an der Universität of St. Michael's College in Toronto hat Meagher in einem früheren Werk «The Gathering of the Ungifted» die Unsicherheit der Kirche, der zweifelnden Laien, behandelt. Im neuen Buch fordert er die Theologen auf, ihre angeblich «sicheren» Deutungen der Frühchristen einer kritischen Überprüfung zu stellen. Woher nimmt die Theologie ihre Autorität? Was macht sie authentisch? Die Geschichte der Anfänge verlangt eine Rekonstruktion, und die Theologie kann es sich nicht leisten, mit veralteten Einsichten zufrieden zu sein und damit über Glaubensgewissheiten der ersten Christen in Ungewissheit zu bleiben.

Meagher ist überzeugt, dass eine objektive Untersuchung der ältesten Dokumente uns näher an die damaligen Glaubensbildungsprozesse heranführen kann, um herauszustellen, wie die ersten Christen sich der christlichen Wahrheit bewusst und sicher wurden. Er beginnt deshalb seine Studie mit den paulinischen Schriften und sichtet von hier aus die ganze neutestamentliche Literatur, ohne die nichtkanonischen christlichen Texte zu übersehen. Wie verstanden die Frühchristen sich selbst? Welche Massstäbe waren für sie wichtig? Welches Kriterium ist auch heute noch massgebend für den christlichen Glauben und christliches Denken? Was kontrollierte oder gab Richtung in Glaubensaussagen?

Für Paulus war Christus die Norm und das Evangelium in Person. Die synoptischen Evangelien haben ihre Einheit in der Zuversicht, dass ihr Herr gegenwärtig ist, indem sie an die wesentlichen Bestandteile des Evangeliums erinnern und die Nachfolge von da her mehr und mehr ins Zentrum rücken. Im Johannesevangelium spricht das normative Verständnis der göttlichen Liebe. Christliche Gemeinschaft ist erfahrbar, und die Wahrheit erkennt man in der Einheit dieser Liebe.

<sup>1</sup> Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934; 1964<sup>2</sup>; engl. Üb. 1971).

Im wesentlichen ist das frühchristliche Denken protologisch. Es sieht Mensch und Welt in einem ständigen Prozess des Werdens, worüber der Schöpfergott die Macht hat. Dieses frühchristliche Verständnis ist eschatologisch ausgerichtet, durchdrungen von christlicher Hoffnung und orientiert an Gottes Zukunft. Die ersten Christen waren vereint als Gemeinde in ihrem Verständnis der Wahrheit christlichen Glaubens und in dynamischer christologischer Nachfolge. Meagher sieht auch heute noch die Wichtigkeit einer engen Verzahnung zwischen Nachfolge und Einheit der Christen. Hier liegt die Voraussetzung für eine neue Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Die ersten Christen verstanden sich als Leute «unterwegs» (on the way) zur zukünftigen und vollkommenen Erkenntnis, nicht als schon Angelangte (arrived). Sie waren auf dem Wege des Wortes. Immer wieder erfuhren sie als Fragende, als Bittende, die verheissene Stärkung und bereichernde Erläuterung der Dinge durch die Wirklichkeit des Heiligen Geistes.

Meagher lädt uns alle ein, neu zu denken. Wir können die christlichen Anfänge wieder frisch verstehen lernen, kritisch unsere Vorurteile erkennen und zügeln. Hier ist eine Einladung und Herausforderung zugleich: «For if we are to go all the way with the logic of the inquiry, we may not presume a priori that any of us is in a position to impose *the* norm on earliest Christian understanding or on the modern theology that deliberately derives from it. We must let earliest Christianity speak for itself» (S. 9). Nur dann kann eine wirklich historische und erwägende Rekonstruktion neutral vorgehen und die Theologie und die Kirche ihrer Anfänge erneut bewusst und sicherer werden.

Für die ersten Christen war Christus die Norm. Sie verstanden ihre Welt vom Heilsgeschehen her. Dieser Herr und kein anderer gab die Einheit des Glaubens, das Kerygma und den täglichen Impuls zur verantwortlichen Nachfolge, zur christlichen Liebe. Christus war ihnen unaufhörlich gegenwärtig. Er gab ihnen eine neue Sicht und Gestalt. Er kann sie uns auch heute noch geben. Dieses Zurücksuchen und Zurückfinden zum Ursprung hin erfolgt allerdings nicht ohne Schwierigkeiten. Die ersten zwei Jahrzehnte mündlicher Überlieferung werden der wissenschaftlichen Theologie immer eine Aufgabe bleiben, sie ständig herausfordern, von der Sache her ein gewisses Geheimnis sogar bleiben müssen. Aber gerade deshalb können wir Meaghers Einladung willkommen heissen.

*Manfred Kwiran, Würzburg*

Robert H. Gundry, *Sôma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*. = Soc. of N. T. Stud., Monogr. Ser., 29. Cambridge, University Press, 1976. XII + 267 S. 9.50.

Nach Robert H. Gundry – Lehrer am Westmont College, Santa Barbara, Kalifornien – hat Paulus ebensowenig wie die übrigen neutestamentlichen Schriften mit *sôma* das Verhältnis des Ich zu sich selbst gedeutet, sondern stets auf die Körperlichkeit des Menschen und deren Spannung zur Seele abgehoben. Wenn aber solche Dualität von Leib und Seele – als Zusammengehörigkeit und Spannung zweier eigenständiger Grössen – nur im sogenannten «mythologischen» Rahmen möglich ist (nach Käsemann), dann ist die «monistische» *sôma*-Interpretation der Existentialtheologie ausgeschlossen. Denn im Neuen Testament bedingen sich schlechthin der Gottesglaube, der Glaube an die Auferstehung des Leibes und die Leib-Seele-Ontologie. Diese Sicht biblischer Anthropologie zeichnet Gundry anhand vieler exegetischer Einzelbelege und umfassender Auseinandersetzung mit der exegetischen Fachliteratur.

Im 1. Teil des Buches setzt er sich mit dem holistischen, d. h. ganzheitlichen *sôma*-Verständnis auseinander, das die Philologie nicht nur bei Paulus beobachtet hatte. Er befragt alle griechischen Stellen mit *sôma*, wo der ganze Mensch im Blickfeld ist, und die hebräischen und aramäischen Parallelen auf die Rolle des Somatischen hin. Und er bringt m. E. den Nachweis, dass kein einziger Text ohne Interesse an der Körperlichkeit des Menschen ist. Mag *sárx* den Menschen an sich in seiner Gefährdung meinen: *sôma* hat immer ein «physical meaning».

Als unerlässlich für das Verständnis von *sôma* sieht Gundry nun auch das Pendant des Leibes an: den geistigen Menschen als eine eigene, wenn auch nicht allein lebensfähige Grösse. So handelt der 2. Teil vom «framework of anthropological duality» (nicht «dualism»). Alle Begriffe für Geistiges einschliesslich des theologischen Begriffes «neuer Mensch» sind auf die gleiche Grösse zu beziehen und aus einer streng dichotomischen Anthropologie zu interpretieren.

Grundsätzlicher Kritik seiner Gegner widmet der Verfasser den 3. Teil, eine «theology of *sôma* as physical body». Christus ist nicht nur Urbild für eschatologische Entrückung (Güttgemanns), sondern auch für die allgemeine leibliche Auferstehung. «*Sôma* bildet denjenigen Teil der mensch-

lichen Konstitution, der als deren substantielles Werkzeug Aktionen ausformt und Aktionen erfährt» (S. 195, als Kritik an Bultmanns bewusstseinsstrukturellem Verständnis). Der Schuldgedanke geht verloren, wenn man (wie Bultmann) nicht die dichotomische Wesenheit «Leib» unter die sittliche Norm gestellt sieht. Der paulinische *sôma*-Begriff führt auch an die Stelle, an der Individualität (Bultmann) und Solidarität (John A. T. Robinson) ihren Gegensatz verlieren. – Der ekklesiologische Begriff «Leib Christi» meint dagegen keine eigene reale Grösse, sondern rein metaphorisch (gen. possessivus) die Zugehörigkeit «wie Glieder» zu Christus. Hypostasen-Vorstellungen, der kosmische Adam o. ä., spielen keine Rolle.

Es ist erstaunlich, dass ein guter Literaturkenner und Stilist entscheidende Aussagen seiner Gegner nicht mitliest. Dass man Hermeneutik nicht mit einer Art Wortstatistik entkräftigt; dass Bultmann die «fatale» körperliche *sôma*-Vorstellung des Paulus gerade nicht bagatellisiert und die alte Philologie von *sôma* als «Person» verlässt; dass seine Schüler (Käsemann, Conzelmann) weiterführen zum sozialen Begriffsverständnis: das weiss Gundry nicht zu würdigen. Dem Rezensenten sind einige wichtige Bindeglieder in Gundrys Argumentation geblieben: Ortswechsel der Seele nach 1. Kor. 5, 3 (S. 141; wenn *pneûma* die dichotomische Wesenheit «innerer Mensch» bezeichnet)? Der «geistliche Leib» ein geistlich belebter «physical body» (S. 165 f.; «physical» tautologisch = «leiblicher Leib»), oder gegen 1. Kor. 15, 44a = «naturensprechender Leib»? Der ganze Mensch stirbt (S. 159) – aber im Bewusstsein eines geistigen Continuums (S. 176)? Am bedenklichsten finde ich, dass mit der Leugnung jedes besonderen Inhalts im paulinischen *sôma*-Begriff (S. 155) die Körperlichkeit des Menschen und seine Neigung zur Sünde in ein einseitiges und direktes Verhältnis kommen (z. B. S. 137 ff.). Das Interesse des Verfassers scheint trotz des Titels mehr der Seele und ihrer Darstellung im Gegensatz zu psychologischer Funktionalisierung zu gelten – was angesichts der gar nicht zentralen Rolle des Begriffes «Seele» im Neuen Testament (J. Schmid) und angesichts der Bedeutung der trichotomischen Betrachtungsweise (B. Reicke) recht gewagt erscheint.<sup>1</sup> Die Ausführungen über *sôma* als «Form» (S. 165) scheinen mir unklar. Geht es um dasselbe philosophische Korrelat von «Form» und «Substanz» wie S. 161 f. und S. 167? Trotz diesen Mängeln ist das Buch, verglichen mit anderen neueren Untersuchungen zum Begriff *sôma*, eine wertvolle Materialzusammenstellung und gut geeignet zur Einführung in die Fachdiskussion.<sup>2</sup>

Johannes Thomas, Hermannsburg

Daniel Stiernon, *Konstantinopel IV.* = Geschichte der ökumen. Konzilien, 5. Mainz, Grünewald, 1975. 368 p. DM 44.–.

This book is a German translation of a work first published in 1967 as Vol. 5 of the series *Histoire des conciles œcuméniques*. The author is a well-known Byzantine scholar, Professor of Oriental Studies in the Lateran University in Rome and also Director of the French Institute of Byzantine Studies in Paris.

In this book he provides a careful study of the Fourth Council of Constantinople (869–70) and of the Photian schism. The volume follows the standard form of the series in providing at the end a collection of relevant texts in translation (pp. 289–341) ranging from the Erster Brief Nikolaus' I. an Michael III. (25. Sept. 860) to the Auszüge aus dem Commonitorium Johannes' VIII. (16 August, 879). In addition the author gives a chronological table of the main events of the period and a bibliography divided into sections. Stiernon sets Constantinople IV against a wide historical background beginning with the origins of the Photian schism in the Patriarchate of Ignatius (847–58) and ending with the reconciliation effected under John IX in 899. He also studies briefly the traditions about the Council held in later years. His work eschews polemics and attempts to allow the facts to speak for themselves. However, this is no easy task because of the extreme complexity of the schism and the intense passions which it unleashed. We cannot be sure that the extant accounts have not been tampered with by the participants and, in any event, the texts are often allusive and difficult to interpret.

The author adopts a position diametrically opposed to that of F. Dvornik in his book *Le schisme de Photius. Histoire et légende* (1950) and subsequent works. Dvornik holds that Pope John VIII

<sup>1</sup> B. Reicke, *Body and Soul in the New Testament*: *Studia Theol.* 19 (1965), S. 200–212.

<sup>2</sup> Corrigenda. S. 16: Lücke zwischen den Zeilen 10 und 9 von unten. S. 53 A. 1: Jahrg. 5 (1959; nicht 1969). S. 38: Anm. 2 fehlt.

rehabilitated Photius and annulled the Fourth Council of 869–70 having made up his mind to do this before the Synod of 879–80. In order to sustain this position, Dvornik argues for the authenticity of the Greek version of the Commonitorium of 879. Any alterations made to this document by the followers of Photius were minor ones, and in no way distort its intention. The Pope, in approving of the annulment of Constantinople IV, did not wish to be too explicit in case he compromised the memory of his predecessors. Dvornik argues that John's letter to the Emperor Basil supports the theory of annulment.

Stiernon propounds a different view. John VIII did not annul Constantinople IV and, indeed, wrote to Photius mentioning Canon 5 of the Council as having been promulgated by a venerable assembly. Moreover that part of the Commonitorium which appears to support the annulment theory is a falsification introduced without the knowledge of the papal legates who were forced to agree to it only under a threat of no military aid being available to the West. John VIII, according to Stiernon, only agreed to recognise Photius for the sake of peace. However, in the Pope's eyes, the decisions of the anti-Photian councils remained valid. The Pope did not revoke Constantinople IV as such.

It is very difficult to decide between these opposing interpretations owing to the allusive and fragmentary nature of the texts. An «either-or» solution seems improbable. Dvornik appears to be right in pointing to the lack of logic and injustice of the proceedings against Photius. On the other hand Stiernon appears to be right in stating that John VIII revoked a decision, yet did not cast doubts on the assembly which made it.

Later ages found Constantinople IV difficult to comprehend. Dvornik argues that it was not considered an Ecumenical Council until early in the twelfth century and in this he may be correct. Stiernon tries to get round the problem by arguing that the Seventh Council of Nicaea (787), which rehabilitated the icons, suffered neglect in the West and that this rubbed off on to Constantinople IV. The poor state of the Roman Church, prior to the Gregorian Reform, also led to neglect. According to Stiernon Constantinople IV was fundamentally an Ecumenical Council and is rightly counted as such in the Roman Catholic tradition.

This book, however much one disagrees with some of its conclusions, is an important study worthy of the closest attention of those interested in the relations between East and West in the ninth century. It is not without lessons for today, as the author points out in his conclusion where he somewhat surprisingly suggests that the Catholic Church should now remove Constantinople IV from the list of Ecumenical Councils as a gesture of reconciliation with Eastern Christendom. Yet the historical questions remain. We are still far from a definitive account of the Photian schisma and much remains for scholars to work at. In the meantime we are grateful to Professor Stiernon for his stimulating, if controversial, work.

*Leslie W. Barnard, Leeds*

Gerhard Schmalenberg, *Pietismus – Schule – Religionsunterricht. Die christliche Unterweisung im Spiegel der vom Pietismus bestimmten Schulordnung des 18. Jahrhunderts.* = Theologie und Wirklichkeit, 2. Bern, H. Lang, & Frankfurt, P. Lang, 1974. 258 S., Fr. 38.40.

Die Giessener Dissertation ist dem wenig erschlossenen Feld der Religionspädagogik des 18. Jahrhunderts gewidmet, auf der Grundlage der vom – dominant Franckeschen – Pietismus geprägten Schulordnungen, die das eigentliche Zeitalter des Pietismus weit überlebt haben.

Der Erste Teil der Studie gilt «Theologiegeschichtlichen Vorüberlegungen». Hier wie später weist der Verfasser auf, wie stark Spätorthodoxie und Pietismus ineinander verzahnt sind, mehr aber noch, wie sehr der letztere in seiner Spenerschen und Franckeschen Prägung auf Luther fusst, wie verwandt da und dort etwa die Strukturen von Gesetz und Evangelium, Busse und Glauben sind. Wohl treten neue Aspekte herzu, wie derjenige des «Zunehmens und Wachsens im Christenthum» (S. 42) oder die Neigung zur Gewichtung auch der psychologischen Seite des Heilsvollzugs (S. 47). Aber die Wiedergeburt ist nicht alternativ zur Rechtfertigung (gegen Martin Schmidt), sondern als «die erlebte Rechtfertigung» zu verstehen (S. 49). Auch Franckes Sicht des Menschen entweder im Stand der Gnade oder im Stand der Sünde, wie wenig sie Luthers «simul iustus et peccator» entspricht, fusst auf bekannten Sätzen des Reformators vom Regiment Gottes oder Satans (S. 49ff.).

Der Zweite Teil handelt von der «Begründung der Erziehung und allgemeinen schulischen Unter- richtung». Die betr. Schulordnungen übernehmen Franckes Sicht von der fundamentalen Verderbtheit des Menschen, die indes weder bei ihm noch danach in Resignation führt. Der Mensch ist von

dem ihm in der Schöpfung von Gott übertragenen Auftrag nicht entbunden, und die Aufgabe der Erziehung besteht darin, die Kinder für den Kampf wider die innere Bosheit und die Mächte der äusseren Verführung vorzubereiten und zu rüsten (S. 63f.). Schulen werden als «Werkstätten des hl. Geistes» verstanden (S. 78ff.) – und ernst genommen. Auch hierin kann sich Francke als Testamentsvollstrecker M. Luthers sehen (vgl. S. 74. 80. 88).

Der Dritte Teil ist dem «Verständnis der christlichen Unterweisung» gewidmet. Der Pietismus fordert gegenüber der Orthodoxie Wiedergeburt als erlebte und Frömmigkeit (*eusébeia*) als gelebte Rechtfertigung: Rechtfertigung aus Glauben und «Gottseligkeit» (*eusébeia*) in ihrer Bezogenheit aufeinander (S. 85f.). Die Anleitung zur «Übung der Gottseligkeit» wird bei Francke zum Programm der christlichen Unterweisung (S. 87). Geht es darum, «ein jedes Kind dem Herrn Christo zuzuführen» (S. 91), so entmythisiert der Verfasser die verbreitete Vorstellung vom «Drängen und Zwängen der Schüler zur Busse und zum Busskampf» in der pietistischen Religionspädagogik (S. 93f.). Nicht nur A. H. Francke hat davor gewarnt und als Alternative die Fürbitte gesetzt (S. 94). Auch ist in dem von Francke geprägten Pietismus viel weniger der religiöse Individualismus akzentuiert (wie das z.B. K. Heussi wollte) als vielmehr die praktische Ausrichtung; auch «Übung der Gottseligkeit» meint das Handeln in Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes (wobei sich Pietisten wiederum über die Orthodoxie hinweg mit Luther in Einklang gesehen haben; S. 95). Was demnach Francke unter «Brechen des Eigen-Willens» versteht, hat mit Zwangs-Pädagogik nichts gemein (S. 95ff.); das Gegenteil ist reich belegbar (S. 97f.). Im Blick auf Ziel und Mittel der christlichen Unterweisung kann der Verfasser feststellen, dass durch den Pietismus dem Amt des Lehrers eine Bedeutung beigelegt wurde, «welche der des Pfarramtes in keiner Weise nachstand» (S. 112). Dazu gehört, dass sämtliche Ordnungen ein Verhalten und eine Lehrweise des Lehrers fordern, «welche durch die Liebe bestimmt werden» (S. 116). Festzuhalten ist, dass Francke selbst und ein Teil der pietistischen Schulordnungen vom «nexus legis et evangelii» in der Jugendunterweisung absehen und «jedwede Unterweisung der Jugend einzig und allein vom Evangelium ausgehen» lassen (S. 120), weil das Kind in der Taufe durch Gottes Gnade aus dem Stand der (verderbten) Natur in den Stand der Gnade versetzt sei, so dass es der überführenden Funktion des Gesetzes noch nicht bedürfe (S. 120f.). Ein Teil der Schulordnungen verfährt indes auf Grund anderer Erfahrungen hierin anders (S. 122ff.). – Als der Erneuerte gilt der auf die Ehre Gottes und den Dienst am Nächsten ausgerichtete Mensch (S. 151ff.). Dabei umschliesst der Horizont jede Lebenssphäre (vgl. S. 155) und bedeutet die christliche Hoffnung auch irdischerweise eine solche «auf bessere Zeiten» (S. 154ff.), Zeiten, die durch die «Übung der Gottseligkeit» geprägt und verändert gesehen werden. Allerdings: «Durch die Verbindung der eschatologischen Hoffnung mit dem Erlebnis der Rechtfertigung ergab sich die Notwendigkeit, in allem Streben und Trachten nach einer Verbesserung der kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mit einer Veränderung der bestehenden 'Strukturen', sondern mit einer Veränderung der Menschen selbst zu beginnen» (S. 160). Der Praxisbezug aber ist so stark, dass dann die Aufklärung diesbezüglich dem Pietismus nichts vorzuwerfen hat (vgl. S. 159f.).

Schmalenbergs Untersuchung bestätigt, wie der Pietismus Franckescher Prägung über lutherisches Konfessionsgebiet hinaus wirksam geworden ist. Gleichzeitig werden calvinistische Einflüsse auf ihn nicht ganz von der Hand gewiesen (S. 53f.). Die Studie ruft aber nach einer Paralleluntersuchung reformiert-pietistischer Schulordnungen. Besonderes Lob sei dem Verfasser und seiner Disziplin dafür gezollt, dass er als Dissertation im «Fachbereich Religionswissenschaften» eine auch theologisch so gediegene und sensible Arbeit vorgelegt hat.

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

Felix Flückiger, *Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts*; Wilhelm Anz, *Idealismus und Nachidealismus*: Bernd Möller (Hrsg.), *Die Kirche in ihrer Geschichte*, IV P. Göttingen, Vandenhoeck, 1975. 212 S. DM 59.–.

Wenn man den Titel liest, erwartet man, wie dies schon der alte Dorner vor hundert Jahren getan hat und wie es im Zeitalter der Ökumene eigentlich selbstverständlich sein sollte, eine umfassende Darstellung aller Sektoren des Protestantismus, des europäischen sowohl als des angelsächsischen, skandinavischen wie amerikanischen. Man ist enttäuscht zu finden, dass man sich hier auf Mitteleuropa, vor allem den deutschen Sprachraum beschränkt hat. Man fragt sich willkürlich, wie man sich heute im Zeitalter ökumenischen Denkens solchen Europäozentrismus noch leisten kann. Sollten die ursprünglichen Herausgeber, die allerdings wegen ihres Todes diese Kritik nicht mehr

trifft, nach dem alten Spruch verfahren sein: die Theologie wird in Deutschland konzipiert, in England korrigiert und in Amerika korrumpiert?

Flückiger, der den theologischen Part übernommen hat, zeichnet die im 19. Jahrhundert aufgetretenen theologischen Richtungen nach – die spekulative, historische, konservative und konfessionelle Theologie, daneben die Vermittlungstheologie, die Biblizisten und einzelne Einzelgänger, die sich in dieses Schema schlecht einpassen lassen. Er arbeitet insofern anders als Anz, als Flückiger ganze Gruppen oder Schulen schildert, was eine gedrängtere Kürze der Darstellung zur Folge hat, während sich Anz auf sieben monographische Porträts der deutschen Hauptphilosophen des Jahrhunderts beschränkt (Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche und Dilthey). Das gibt Anz mehr Raum für ausgefeiltere Darstellung.

Mit dieser Verschiedenheit des Stils kann man nun freilich auch alle Schwächen der Darstellung entschuldigen, etwa wenn Flückiger bei Schleiermacher so gut wie ganz auf dessen philosophische Dimension verzichtet oder auf dessen Beitrag zur wissenschaftlichen Systematik der Theologie. Doch kann ich mich nicht ganz damit einverstanden erklären, dass nun auch Bewegungen wie Rationalismus und Supranaturalismus unter die spekulative Theologie subsumiert werden. Sie sind strukturell doch zu verschieden, als dass das angehen könnte. Warum am Schluss dieses Abschnitts dann noch Feuerbach dargestellt wird, wo ihm doch im Abschnitt Philosophie so viele Seiten gewidmet sind, ist nicht ganz einzusehen.<sup>1</sup>

Der Leser des philosophischen Teils – übrigens sei die Frage gestattet: wer wird soviel exakte Philosophiegeschichte in einem Buch über Kirchengeschichte suchen? – ist erfreut über die gut profilierten Porträts, die Anz zu geben weiss. Man mag sich freilich wundern, warum Kant kein eigenes Kapitel gewidmet wurde und er nur auf ein paar Seiten als dunkle Folie zu Fichte abgehandelt wird. Dass es am Ende des Jahrhunderts eine starke Bewegung des Neukantianismus gab, die auch auf die Theologie eingewirkt hat, wird gar nicht sichtbar. Überhaupt zeigt sich darin der Mangel der gewählten Methode: die geistige Interaktion zwischen Philosophie und Theologie wird kaum sichtbar, eine Aufgabe, deren Lösung man von einem solchen Unternehmen erwartet hätte. Man wird nur sporadisch darüber informiert, dass die Theologie dieses Jahrhunderts sich in einer geradezu dramatischen Auseinandersetzung zwischen Kantianismus, spekulativem Idealismus und Positivismus – der nirgends erwähnt wird – befunden hat. Von der Dynamik dieses Kampfes ist in diesem historischen Wachsfingernkabinett nichts zu spüren. Leider wird der Eindruck des Sterilen auch dadurch verstärkt, dass an kaum einer Stelle der Zusammenhang zwischen Theologie, Kirche und Gesellschaft sichtbar gemacht wird. Was heute etwa in der Literaturwissenschaft selbstverständlich ist, nämlich die Zusammenschau theoretischer Aussagen mit der soziologischen Basis, sollte endlich auch von der Theologie methodisch ernst genommen werden. Diese Chance haben die beiden Autoren trotz aller Akribie im einzelnen verpasst.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

William Reginald Ward, *Early Victorian Methodism. The Correspondence of Jabez Bunting 1830–1858*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1976. XXIII + 440 S. £ 12.00.

Jabez Bunting war der einflussreichste Mann innerhalb der methodistischen Bewegung Englands in den Jahren 1820–1850. Schon einer seiner Söhne hatte damit begonnen, die Korrespondenz seines Vaters zu veröffentlichen, blieb aber in den Anfängen dieses Unternehmens stecken. Erst vor vier Jahren hat W. R. Ward den Briefwechsel aus der Zeit von 1820–1829 herausgegeben, und nun ist auch noch der Rest erschienen in einer Ausgabe, die mit hilfreichen Anmerkungen und einem umfassenden Register versehen ist.

In der Einleitung zu seinem Buch zeichnet Ward auf acht Seiten mit wenigen markanten Strichen ein Lebensbild Buntings, das erste, das auf einer umfassenden Kenntnis der Quellen begründet ist, wobei die bisherige Deutung weitgehend bestätigt wurde. Unter Jabez Bunting ist aus der methodistischen Bewegung eine Kirche geworden. Man hat sich schon darüber gestritten, ob das einen Abfall darstellt von den ursprünglichen Intentionen J. Wesleys. Aus den Dokumenten, die W. R. Ward herausgegeben hat, ergibt sich ganz deutlich, dass angesichts der Herausforderungen der damaligen Zeit gar keine andere Möglichkeit offenstand.

<sup>1</sup> Bei der neuesten Feuerbach-Literatur müsste auf die Erstausgabe der Erlanger Vorlesungen durch E. Thies in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (1974–1975) verwiesen werden.

Die Korrespondenz Buntings dürfte nicht bloss den Spezialisten interessieren. Es sind darin Fragen angeschnitten, mit denen die Kirche auch heute noch konfrontiert ist: kirchliche Strukturfragen, Abstinenzbewegung, Emanzipation, Mission und Evangelisation. Um das Bild dieses Mannes und seiner Zeit abzurunden, wäre es wünschenswert, wenn auch seine Predigten veröffentlicht werden könnten.

*Paul Handschin, Basel*

Klaus J. Bade, *Friedrich Fabri und der Imperialismus in der Bismarckzeit. Revolution – Depression – Expansion*. = Beiträge zur Kolonial- und Überseegegeschichte, 13. Freiburg i. Br., Atlantis, 1975. 579 S. DM 42.–.

Es gibt im deutschen Sprachraum kaum eine Persönlichkeit, wo die Zusammenhänge zwischen Mission und Kolonialismus so deutlich zutage treten wie bei Friedrich Fabri (1824–1891). Fabri war 27 Jahre lang (1857–1884) Direktor der Rheinischen Mission in Barmen. Vor allem seine Programmschrift «Bedarf Deutschland der Kolonien?» (1879), die eine sehr grosse Resonanz fand, machte ihn im Urteil von Mit- und Nachwelt zum «Vater der deutschen Kolonialbewegung». Es ist deshalb auch für die Kirchengeschichte von hohem Interesse, dass Fabris Intentionen und Aktivitäten durch die umfangreiche Arbeit Bades, eine Erlanger historische Dissertation, gründlich erforscht und analysiert wurden. Bade hat sehr viel bis dahin ungehobenes Quellenmaterial aus privaten Nachlässen, staatlichen Akten, den Archiven der Rheinischen Mission und der Deutschen Kolonialgesellschaft und anderen Beständen sorgfältig ausgeschöpft; leider ist der Nachlass von Fabri selber verschollen.

Fabris theologisches und kirchenpolitisches Wirken, das in seiner Lebensgeschichte einen beträchtlichen Raum einnimmt, kommt bei Bade nur am Rand ins Blickfeld. Mit guten Gründen konzentriert er sich auf die spezifische Rolle, die Fabris Publizistik und seine agitatorische Tätigkeit in der Mobilisierung der deutschen Öffentlichkeit für eine aktive Kolonialpolitik gespielt haben. Sowohl der Einfluss wirtschaftlicher Interessengruppen wie der Wettlauf der verschiedenen Kolonialpioniere um die Gunst Bismarcks und die Gunst der öffentlichen Meinung werden eindrücklich geschildert. Unverkennbar ist der Einfluss, den das soziale Milieu der Wuppertaler Industriellen, mit dem der Barmer Missionsdirektor eng verbunden war, auf dessen politisches Denken ausgeübt hat. In den Missionskreisen stiess Fabris kolonialistische Aktivität auch auf Widerspruch. Sowohl sachliche Differenzen wie sein offenbar autoritäres Gehaben führten schliesslich zu Fabris Ausscheiden aus der Missionsleitung. Bades zentrales Interesse liegt jedoch nicht bei der Biographie Fabris, sondern bei der Motivanalyse der deutschen Kolonialexpansion, die ja in der Mitte der achtziger Jahre trotz der ursprünglichen Widerstände Bismarcks dazu führte, dass auch das noch junge Deutsche Reich sich in Afrika und im Pazifik an der Aufteilung der «herrenlosen» überseeischen Welt beteiligte.

In den grossen Zügen übernimmt und bestätigt Bade die vor allem von H. U. Wehler vertretene These: koloniale Expansion als Folge und Ausdrucksform der ungelösten inneren, gesellschaftlichen Strukturprobleme und der Angst der Herrschenden vor der Revolutionsdrohung. Er betont aber stärker als Wehler das Gewicht der Auswanderungsproblematik für die Genese des kolonialen Imperialismus. Bades Untersuchung bildet so einen wichtigen neuen Beitrag zur inneren und äusseren Geschichte des Bismarck-Reiches.

*Andreas Lindt, Bern*

Bernhard Maurer, *Einführung in die Theologie. Ortsbestimmung des Glaubens*. Göttingen, Vandenhoeck, 1976. 367 S. DM 29.80.

Nach Auskunft des Autors soll das Buch dem Pädagogikstudenten, aber auch dem Pfarrer und dem Lehrer, dazu dienen, aktuelle Probleme des Alltags und Einzelfragen des Glaubens und der christlichen Lehre in einem grösseren theologischen Zusammenhang zu sehen. Um diese Aufgabe lösen zu können, meint der Verfasser, auf den theologischen Fachjargon verzichten zu sollen, ohne allerdings die wissenschaftliche Klärung des Glaubens beiseite zu lassen. Mit anderen Worten heisst das, dass Maurer die bisher nur selten gemeisterte Aufgabe einer «nachwissenschaftlichen» Elementarisierung theologischer Inhalte und Methoden in Angriff nehmen möchte. Dies ist der Grund für den in diesem Buch auch beabsichtigten Dialog mit nichttheologischen Disziplinen mit dem Ziel, den Glauben im Horizont heutiger Wirklichkeit zu bewahren, und auch für das Bemühen des Verfassers, vor allem anderen die Wirklichkeit des christlichen Glaubens im Rahmen unserer Gesellschaft phänomeno-



logisch zu orten. Wenn man alle diese Absichtserklärungen zur Kenntnis genommen hat, ist man gespannt zu sehen, wie das alles geleistet wird.

Das Buch gliedert sich in drei grosse Abschnitte, die wiederum in je drei Kapitel eingeteilt sind. Der 1. Abschnitt widmet sich einer Ortsbestimmung des Glaubens im Horizont heutigen Denkens und Lebens in Gesellschaft und Wissenschaft. Der 2. Abschnitt versucht den überlieferten Glauben in seiner trinitarischen Gestalt als Wahrheit im Jetzt zu verantworten, und der 3. Abschnitt zieht die Konsequenzen, indem er die christliche Hoffnung als Motivationsgrund für das Handeln und Verhalten des Christen in der Welt ebenso zu erweisen versucht, wie er den christlichen Glauben in seiner Bedeutung für Erzieher und Erziehung zu erweisen unternimmt. Das Buch schliesst interessanterweise mit Testaufgaben, die die Funktion haben, dem Leser eine Rekapitulation des Gelesenen zu ermöglichen, und mit einem Glossar, das die theologischen und philosophischen Begriffe erläutert, die offensichtlich auch in einem nachwissenschaftlichen Werk nicht zu vermeiden waren.

Sicher vermag der Autor im Gegensatz zu vielen anderen theologischen Autoren die Problematik des Glaubens im Rahmen der modernen Gesellschaft durchaus zu sehen. Es geht nicht mehr, die Theologie nur historisch-kritisch zu legitimieren oder von einem vorgegebenen Wahrheitsfundus normativ deduktiv auf heutige Wirklichkeit anzuwenden. Ist aber die Lösung des Autors plausibel, die zwar eine Kenntnis moderner sozialwissenschaftlicher Ergebnisse für den Theologen fordert, dann aber nicht einen voraussetzungsarmen Dialog wagt, in dem der Glaube sich aufs Spiel setzt, sondern die Sozialwissenschaften trotz anderer Absicht des Verfassers mehr oder weniger nur zu Hilfswissenschaften des Glaubens stempelt? Trotz dieser Ausstellung kann gesagt werden, dass das Buch, in dem eine für den einzelnen kaum zu übersehende Literaturliste verarbeitet ist, seinen Lesern in vielen Belangen einen Durchblick durch heutiges theologisches Denken angesichts moderner Anfragen ermöglicht, und den kritischen Leser darüber hinaus zu Fragen anregt, zum Weiterforschen und nicht zuletzt zum Weiterlesen in der reichlich zu Wort gekommenen Literatur. Es wäre noch vieles zu sagen und zu fragen, zu dem hier der Platz fehlt: Warum hat der Verfasser in seinem ethischen Teil nicht die aufregenden Entwürfe von G. Winter, E. Wolf und J. Fletcher vorgestellt, die seinen eigenen Intentionen gar nicht fernstehen? Warum bleibt er bei der Beschreibung des Lernbegriffs so einsilbig? Warum nimmt er die moderne theologische und religionspädagogische Diskussion über den Erfahrungsbegriff, der für ihn sehr wichtig ist, nicht auf (Feifel, Hasenhüttel, Esser...)? Dennoch geht es um ein Buch, das jedem Gewinn bringen wird, der es wagt, vieles zur Kenntnis zu nehmen und dann seinen eigenen Weg sucht, heute Glauben zu verantworten und zu bewahren – auch in der Schule.

Klaus Wegenast, Bern

Joseph Möller, *Die Chance des Menschen – Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können*. Zürich, Benziger, 1975. 328 S.Fr. 38.–.

Der Verfasser, Professor am Fachbereich katholische Theologie der Universität Augsburg, versichert uns, dass die vorliegende Arbeit keine theologische Abhandlung ist. «Sie geht nicht vom Glauben aus, sie setzt keine Offenbarung voraus, ohne bestreiten zu wollen, dass Glaube und Offenbarung eine echte anthropologische Relevanz haben» (S. 9).

In einem ersten Teil werden wir in die Geschichte der Gottesfrage eingeführt, angefangen von Hesiod, Plato und Aristoteles über Cusanus, Descartes und Kant, bis hin zu Jaspers, Heidegger und Sartre. Danach widmet sich Möller der Dialektik der Gottesfrage. Er erkennt richtig, dass alle Antworten der Theologen, was ihnen Gott bedeutet, für den denkenden Menschen belanglos bleiben, wenn sie nicht erklären, warum die menschliche Sprache von «Gott» sprechen muss (S. 75). Doch ist die Dialektik der Gottesfrage von einer eigenen Art, denn man fragt nach etwas, über das man nicht hinausfragen kann. So begründet Möller einerseits die These, dass es weder Gotteserkennen noch wissenschaftlich verantwortbare Aussagen von Gott gibt. Andererseits zeigt er in der Antithese, dass nur durch die Anerkennung des Unendlichen menschliches Verstehen und Handeln seinen Sinn und seine Erfüllung findet. Möller erkennt, dass es die Antithese schwerer hat als die These, denn sie verweist auf etwas, das wir nicht sehen und begreifen können. Doch versucht die menschliche Vernunft immer wieder, das Endliche zu übersteigen. Damit kommt es zu einer Dialektik von Nihilismus und Sinnerfüllung. Sinnerfüllung kann sich nicht ohne Negation vollziehen und Nihilismus nicht ohne Sinn leben. Damit ist die Gottesfrage zunächst von der dialektischen Struktur mensch-

licher Erkenntnis eingegrenzt. Selbstkritisches Denken wird als naiv entlarvt, das neue Naivitäten als kritisch statuiert (S. 161). Da Gott zu uns nicht sprechen kann wie ein Mensch, bleibt seine Offenbarung immer bezweifelbar. «Das Ja zu Gott – wie vernunftgemäss man es immer hinstellen mag – ist eine Lebensentscheidung» (S. 169). «Der Mensch, der an Gott glaubt, anerkennt Gott und hat sich für ihn entschieden» (S. 171). Die Gründe, warum er dies tut oder getan hat, sind manigfaltiger Art und lassen sich nicht auf einen Nenner bringen.

Was ist aber das eigentlich – Gott? Möller räumt ein, dass Literaturwissenschaft, Soziologie und Politologie viel von Religion, religiösen Motiven und Handlungen, von Glauben, Aberglauben und Unglauben sagen könnten. «Immer aber ginge es dabei um den Menschen. Die Frage nach dem Letzten, den wir Gott nennen, müsste offen bleiben und weiterer Reflexion und persönlicher Entscheidung anheimgestellt werden» (S. 188). Obwohl jeder Mensch das Leben auf seine Weise erfährt, ist der Erfahrungsbereich des Menschen nicht individuell, wie der einzelne oft meint. «Im Hinblick auf die Gottesfrage kommt der Erfahrung innerhalb der religiösen Gemeinschaft – und damit innerhalb der Kirche – Bedeutung zu» (S. 195). Doch bleibt Gott trotz der Offenbarung, wie sie die Kirche bezeugt, letztlich der Unerforschliche. Die Benennungen Gottes als Geist, als Person, als Mysterium, und als der Ewige und der Kommende, haben perspektivischen Charakter und entstammen unserer Erfahrung. «Ohne Rückgriff auf die menschliche Erfahrung bleibt jede Benennung Gottes ein Experiment der Abstraktion, denn «auf Grund seiner Lebenserfahrung spricht der Mensch von Gott und fragt nach Gott» (S. 229).

Unsere rationale Weltbeherrschung scheint der Gottese Erfahrung nicht zu widersprechen, denn «das Leben ist trotz aller naturwissenschaftlichen Erfahrung so undurchsichtig wie früher. In dem Versuch, das Ganze des Lebens in den Griff zu bekommen, entgleitet uns dieses Ganze immer wieder» (S. 240). Doch Gott und Mensch, das Umgreifende und der Umgriffene, das Hoffende Gebende und der Hoffende sind keine radikalen Gegensätze. «Vom Gottmenschen sprechen die Mythen: Götter in Menschengestalt. Von Gott, der Mensch wurde, spricht das Neue Testament» (S. 301). Durch den Gott-Menschen wird der ferne Gott für uns menschlich, er wird lebendig, anschaulich wirkende Macht, ohne seine Verborgenheit aufzugeben. «Wenn Gott nicht der schlechthin Transzendente ist, sondern sich als der Transzendente auf den Menschen eingelassen hat, zu dem Menschen steht, im Menschen lebt, dann wird das Göttliche im Menschen zu einer – wir würden sagen – *der* Chance des Menschen schlechthin» (S. 311). Das Gott-Menschliche wird damit zum Telos, aber nicht als Fernziel, sondern als Bewegung des Menschen über sich selbst hinaus. «Der Mensch vollendet sich selbst, indem er sich in Gott vollendet. Und der Mensch vollendet sich auf Gott hin, weil Gott menschlich ist» (S. 321). Der Atheismus hingegen reduziert Gott auf den Menschen und erhebt dadurch den Menschen zum Absoluten, ohne ihn in dieser Stellung richtungsweisend begründen zu können. Da menschliche Freiheit sich nur in der Begrenzung recht entfalten kann, führt solche Absolutsetzung des Menschen zu seiner Versklavung, aber nicht zu seiner Befreiung.

Als «Summa» für die heutige Gottesfrage kann man dieses Buch trotz dieser Bezeichnung durch den Verlag nicht ansehen. Dazu beschränkt sich das Buch zu sehr auf die deutschsprachige Literatur. Zwar ist die Death-of-God-Theologie mehrmals (summarisch) erwähnt, doch die in Amerika so einflussreiche Process-Theologie bleibt unbeachtet. Auch hätte man den Beitrag Kants noch besser in der Abgrenzung gegen die englischen Empiriker Locke und Hume aufzeigen können. Doch soll damit nicht das Verdienst Möllers geschmälert werden, fast alle deutschsprachigen Positionen und Stellungnahmen zur Gottesfrage, die in den letzten Jahren erschienen sind, berücksichtigt und verarbeitet zu haben.

Besonders beeindruckt, dass Möller, ohne in das Journalistische abzugleiten, eine so flüssige, leicht lesbare und geschlossene Darstellung bietet, wie sie heute fast eine Seltenheit ist; ein Namensregister hätte die vorzügliche Arbeit allerdings noch besser zugänglich gemacht. Inhaltlich imponiert die Arbeit durch sorgfältige und abgewogene Argumentation, die die eigene Position nicht verleugnet, ohne sie dogmatisch aufzudringen. Das Fazit, dass erst durch Bejahung des durch die Inkarnation voll sich erschliessenden, aber nicht fassbaren Göttlichen der Mensch zum wahrhaften Menschsein befähigt wird, ist vollauf zu bejahen und kann in Gegenüberstellung zur verkürzenden atheistischen Anthropologie nicht stark genug betont werden. Das Buch bietet eine Fundgrube treffender Aussagen und glücklicher Formulierungen und verdient, gelesen und beachtet zu werden.

*Hans Schwarz, Columbus, Ohio*