

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.05.2025

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

Rezensionen

Gerhard Krause, Gerhard Müller u. a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, 2. Agende – Anselm von Canterbury. Berlin, de Gruyter, 1978. 798 S.

Der 2. Band folgt der Tradition des 1. Bandes,¹ insofern auch in ihm wieder Gewicht gelegt wurde auf geographisch und biographisch orientierte Zusammenfassungen (Albanien, Alexandrien; Agobart von Lyon, Albert der Grosse, Alkuin, Ambrosius, Anselm von Canterbury, bis hin zu Albright, Alt, Althaus). Besonders interessante Artikel sind auch folgenden Themen gewidmet: Agrapha (O. Hofius), Alchemie (S. S. Hartman/J. Telle), Altar (C. H. Ratschow/A. Stuiber/P. Poscharsky; mit Zeichnungen und z. T. farbigen Tafeln), Amerikanische Religionen (Å. Hultkrantz). – Unbefriedigend ist der Artikel «Allegorese», weil er nur die ausserchristlichen Texte berücksichtigt. Für den Rest wird auf «Hermeneutik» und «Schriftauslegung» verwiesen. Warum diese Aufteilung?

Ein theologischer Schwerpunkt liegt auf dem über 100 Seiten umfassenden Artikel «Amt/Ämter/Amtsverständnis». Während die Religionsgeschichte von S. S. Hartmann leider nur auf einer halben Seite abgehandelt wird, erfahren wir mehr zu dieser Frage, wie sie sich im A.T. (D. Michel) und im Judentum (C. Thoma) stellt. Ausgezeichnet in seiner ausgewogenen Art ist der Beitrag von J. Roloff zum N.T. und zu den Apostolischen Vätern. R. P. C. Hanson verfährt für die Alte Kirche mehr systematisch-zusammenfassend; man hätte sich vielleicht noch mehr Details gewünscht. Enttäuschend ist aber die Lücke, die zwischen der Alten Kirche und der Reformationszeit klafft. Die paar Zeilen, die K. Schäferdiek in seinem «Ausblick» für das Mittelalter liefert, können sie nicht ausfüllen, und der Leser fragt sich, ob da ein Bearbeiter ausgefallen ist. Gut ist aber die Entwicklung des 16. bis 19. Jahrhunderts von H. Fagerberg dargestellt. Freilich liegt der Akzent auf der lutherischen Tradition, und die calvinistische und zwinglianische Tradition werden nur nebenbei behandelt (auf 5 von 40 Seiten), was die Dinge in einem etwas parteiischen Licht erscheinen lässt. Das 20. Jahrhundert, insbesondere das ökumenische Gespräch über das Amt, wird im schönen systematischen Artikel von C. H. Ratschow mitbehandelt.

Wie im 1. Band schliessen ausführliche Bibelstellen- und Sachregister den 2. Band ab.

Willy Rordorf, Neuchâtel

Enrico Castelli (éd.), *Le sacré. Etudes et recherches*. Paris, Aubier, 1974. 492 S.

Im Januar 1974 hat in der Römer Universität, organisiert vom Internationalen Zentrum für Humanistische Studien und vom Institut für philosophische Studien in Rom, das 14. Colloquium über Probleme der Entmythologisierung stattgefunden. Das Thema «Das Heilige» ist dabei von 30 Referenten aus christlicher, jüdischer, moslemischer und indischer Sicht behandelt worden: E. Castelli, Langage théologique et langage sacré; E. Castelli, Un aspect du sacré: la remémoration; H. Bouillard, La catégorie du sacré dans la science des religions; P. Ricoeur, Manifestation et proclamation; G. Vahanian, Du sacré à l'utopie; U. Bianchi, Quelques remarques concernant l'usage des mots «religion» et «sacré»; J. Ladrière, Langage théologique et philosophie analytique; C. Bruaire, Le sacré et l'apparence; J. F. Marquet, Sacré et profanation; C. Geffré, Le christianisme et les métamorphoses du sacré; D. M. MacKinnon, Parbole et sacrement; M. Meslin, Le merveilleux comme théophanie et expression humaine du sacré; J. Ellul, Loi et sacré, droit et divin. De la loi sacrée au droit divin; E. Bertola, Le sacré dans les plus anciens livres de la Bible; A. Ravenna, Sacré et profane dans la pensée d'Israël; J. S. Weiland, Analyse du mot qadosh; R. Panikkar, Le mythe comme histoire sacrée: shunapshepa, un mythe de la condition humaine; L. Gardet, Notion et sens du sacré en Islam; I. de la Potterie, Consécration ou sanctification du chrétien d'après Jean 17; H. Ott, L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable; L. Dupré, Idées sur la formation du sacré et sa dégénération; V. Mathieu, L'humanité est-elle sacrée?; X. Tilliette, La nature, la nostalgie et le sacré. Variations sur un thème de Schelling; V. Boublik, L'expérience anonyme du sacré;

¹ Theol. Zeitschr. 34 (1978), S. 177 f.

P. Prini, *Le sacré comme événement démystifiant*; H. Gouthier, *L'art et le sacré*; P. Kemp, *Le langage de la culpabilité comme révélateur du sacré*; J. Brun, *Transcendance et sacré*; M. van Overbeke, *La machine sacrée. Considérations à propos du simulacre cybernétique*; A. De Waelhens, *Vrai et faux sacré*; A. Vergote, *Equivoques et articulations du sacré*.

Dabei werden die Bedeutung des Heiligen in den Religionen und die Begegnung der mythischen Sprache mit der Ausdrucksweise der Kunst sichtbar. Allen Arbeiten vorangestellt ist eine Dankesbezeugung an K. Kérenyi, der seit dem ersten Colloquium von 1961 als Inkarnation griechischer Religiosität der modernen Zeit zum Verständnis von Mythos und Religion geholfen hat. Die einzelnen Arbeiten ergeben miteinander ein lebendiges Bild des heutigen Bemühens um das Verständnis der religiösen Sprache. *Bruno Balscheit, Läuferfingen, Baselland*

Rainer Flasche, *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, = Theol. Bibl. Töpelmann, 35. Berlin, de Gruyter, 1978. XII+321 S.

In dieser Habilitationsschrift wird das religionswissenschaftliche Schaffen von Joachim Wach (1898–1955) nach einer dreiteiligen Zielvorstellung entwickelt: 1. die Frage nach Wachs Beitrag zu einer Lehre von den *homines religiosi*, ihren religiösen Bezugssystemen und den Strukturen ihrer Gemeinschaften, 2. der Versuch, die Ansätze der Wachschen systematischen Religionswissenschaft zu vertiefen und in eine Religionstheologie ausmünden zu lassen und 3. einen «bescheidenen Beitrag» zur Methodendiskussion zu leisten, indem die Problematik von Religionsmodellen, religionswissenschaftlichen Begriffsapparaten und Beschreibungswegen bearbeitet wird.

Im ersten Teil der Darstellung (S. 13–242) erscheint das «Charismatische» im Lebensstil Wachs an drei Schwerpunkten: sein praktiziertes und in seiner Antrittsvorlesung von 1924 theoretisch begründetes Selbstverständnis als Lehrer in der Meister-Jüngerschaft-Beziehung (S. 15, 19, 76); sein erfahrungsphilosophischer Begründungszusammenhang des Religiösen als Überwindung der eigenen religiösen Krisis (S. 75) und deren Vertiefung als ein Hauptziel seiner Religionswissenschaft (S. 95, 159, 163–165); und die Suche nach einer Religionstypologie, die sich als eine Mischung aus apriorischer Systematik und empirischer Forschung versteht (S. 51, 106, 186, 286).

Der zweite Hauptabschnitt (S. 143–249) fasst die Grundintentionen von Wachs Verständnis der «Welt der Religion» (S. 163, 177), der sowohl historischen als auch systematischen Religionswissenschaft (S. 177–192) und deren Durchführung im Analysieren der intellektuellen, ethisch-kultischen und soziologischen Ausdrucksformen der religiösen Erfahrung (S. 209–229) zusammen. Es geht dabei vorerst darum, die Grenzen der Religionswissenschaft im Problemfeld verschiedener Geisteswissenschaften (vor allem Theologie und Philosophie) abzustechen. In diesem Zusammenhang wird dann die Religionswissenschaft grundsätzlich beschrieben (S. 157–191): die religiöse Apriori-Struktur (S. 196) in dem «Urerlebnis» (S. 164), welches durch die Mannigfaltigkeit der religiösen Ausgestaltungen die «Letzte Wirklichkeit» (S. 165, 235, 240, 304) manifestiert wird, die Frage nach dem Wesen des erlebten Heiligen (S. 56, 71, 173), der methodische Aufbau zum Studium der «Welt der Religion» und die quantitativen (Quellenstand, philologische Kenntnisse), qualitativen (Teilhabe, Einfühlen, Intuition, historisch-kritische Methode) und religiösen (integrales Verstehen, religionsimmanente Interpretation) Voraussetzungen, um eine Theorie der religiösen Erfahrung und eine Typologie der religiösen Ausdrucksformen (202) konzipieren zu können.

Die damit aufgeworfenen Probleme werden im dritten Teil besprochen (S. 253–300). Dabei können folgende Akzente hervorgehoben werden: (a) zur integralen Verstehensmethode (S. 201, 206) gehört auch das dialogische Verstehen (S. 270, 299–300), wonach die Religionswissenschaft die jeweils konkreten Gläubigen («sie») und nicht bloss das abstrakte Wesen ihrer Religion («es») erfassen sollte, und (b) die Erinnerung daran, dass «Religion» ein abstrakter Arbeitsbegriff für die immer je verschieden realisierte Religiosität ist (S. 272, 279, 290).

Der Verfasser wollte nicht bloss ein Referat zur religionswissenschaftlichen Methode von Wach unterbreiten, sondern diesen Ansatz auch diskutieren und weiterführen. Folgende Diskussionsbeiträge können dabei positiv erwähnt werden: (a) die Mahnung (S. 269), nicht allzu schnell mit dem Ziel des «integralen Verstehens» (S. 139, 157, 246, 249) einzusetzen, sondern

vorerst die Bedingtheit des Verstehens zur methodischen und persönlichen Bewusstheit zu erheben, (b) die Forderung (S. 216, 219) nach einer noch eingehenderen Form- und Strukturanalyse der Ausdrucksformen religiöser Erfahrung, (c) die Frage (S. 224, 288), wieweit eine religionsphänomenologische Typologie vertretbar sei, die sich praktisch bloss auf biblische Beispiele bezieht und (d) die Feststellung (S. 276–277), dass Wach seine Wertkategorien zu sehr von der eigenen religiösen Erfahrung als engagierter Christ deduziert und dadurch eine Art historischer Theologie mit normativem Charakter (S. 249) als Religionswissenschaft formuliert hat.

Flasche hat einen äusserst nützlichen Beitrag zur methodischen Klärung der Religionswissenschaft im allgemeinen und zur psychohistorischen Biographie des Religionswissenschaftlers Joachim Wach geleistet. Im Sinne eines «bescheidenen Beitrags» (S. 8), welcher angedeutete Perspektiven noch bewusster werden lassen möchte, sei abschliessend noch auf folgende Gesichtspunkte hingewiesen: (a) die vier von Wach vorgeschlagenen formalen Kriterien für authentische religiöse Erfahrungen (S. 207–208, 234–236) sollten m. E. durch noch eindeutigeren überindividualistische Gesichtspunkte ergänzt werden (z. B. Relativierung der sozialen Kontrolle, Befreiung aus der Isolation. Grenzüberschreitung eines fixierten Sakral- und Profanverständnisses), (b) die kulturenthropologische Bedingtheit und die wissenssoziologische Beschränktheit des Forschers sollten in der gegenwärtigen Methodendiskussion stärker hervorgehoben werden (S. 219–220, 227, 269) und (c) die erwähnte Spannung zwischen «sie» und «es» im dialogischen Verstehensprozess (S. 270, 299–300) sollte in der interkulturellen Gegenwertsituation noch eindeutiger auf ein «Wir-Miteinander» aller Religionen ausgedehnt werden. Die Untersuchung von Flasche führt uns verdankenswerterweise nicht nur bis zur Schwelle der hier angesprochenen Perspektiven.

Richard Friedli, Freiburg

Åke V. Ström & Haralds Biezais, *Germanische und Baltische Religion*. = Religionen der Menschheit, 19, 1. Stuttgart, Kohlhammer, 1975. 391 S. DM 86.–.

Ström hat sich zum Ziel gesetzt, die seit dem Erscheinen der klassisch gewordenen Altgermanischen Religionsgeschichte von J. de Vries 1957 gewonnenen neuen religionswissenschaftlichen, archäologischen und sprachlichen Erkenntnisse für eine neue Darstellung der germanischen Religion fruchtbar zu machen. Der Wert der Edda und der Sagas wird heute für die Religionsgeschichte höher eingeschätzt als früher. Die germanische Religion wird nun in die indogermanische Religionsgeschichte eingegliedert. Insbesondere wird nun Dumézils These über die dreifache Organisation der indogermanischen Götterwelt in Herrscherfunktion, Kämpferfunktion und Nährerfunktion sowie über gemeindogermanische Urmythen und Kulttendenzen auf die germanische Religion angewandt.

So werden die urgermanische Religion der Stein- und Bronzezeit und die süd- und nordgermanische Religion der Eisenzeit dargestellt. Gemeinsame Vorstellungen in bezug auf Ur- und Endzeit, Schicksalsglaube und Ämterverständnis werden aufgezeigt. In sehr knapper Form wird das Fortleben germanischer Vorstellungen dargestellt. Hier wäre aus Volkskunde und aus der Geschichte des deutschen Aberglaubens viel mehr zu bieten. Ein reiches-archäologisches und literarisches Material ist verarbeitet. Der Materialfülle führt zu einer gedrunghenen, geballten Darstellung, der der Leser Rechnung zu tragen hat.

Von besonderem Wert scheint mir die umfassende Quellen- und Literaturangabe zu sein, die für dieses Gebiet einzigartig sein dürfte.

Biezais behandelt die Religion der sprachlich miteinander verwandten baltischen Völker der Pruzen, Letten und Litauer vor deren Christianisierung. Dieses Gebiet der Religionsgeschichte ist bisher wenig bearbeitet worden. Der Verfasser ist selber Balte und kennt die Probleme sowohl sprachlich als auch volkskundlich. Er zeigt, dass es auf dem baltischen Gebiet religiöse Gemeinsamkeiten gibt, wenn dort überall Himmel, Sonne, Mond, Donner und Morgenstern als numina bekannt sind, zu denen aber in der naiv-innigen baltischen Frömmigkeit auch die Gotteskinder, die grosse Glücksmutter, die besonders bedeutsamen «Mütter» mit ihren vielen baltischen Namen um die bis in die Gegenwart bedeutsamen Hausgeister treten.

Seit der Zeit jener Gemeinsamkeiten sind die baltischen Völker freilich ganz verschiedene Wege geführt worden. Die Pruzen sind ausgerottet, die Letten gewaltsam kolonisiert und

christianisiert worden, und die Litauer haben als letztes Volk Europas infolge der Heirat ihres Fürsten mit einer christlichen polnischen Königstochter das Christentum übernommen.

Biezais stellt die religiösen Phänomene so dar, dass er bei jedem Gebiet einen Überblick über die wissenschaftliche Diskussion gibt. Angesichts dieses sonst wenig bekannten Gebietes ist auch hier das genaue Quellen- und Literaturverzeichnis von besonderer Bedeutung.

Bruno Balscheit, Läufelfingen, Baselland

Charles Conroy, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13–20*. = *Analecta Biblica*, 81. Rom, Biblical Institute Press, 1978. XVI + 191 S. Lit. 11.000.

Es handelt sich hier um Auszüge aus der Dissertation eines irischen Alttestamentlers, die unter der besonderen Betreuung durch Dennis J. McCarthy und unter dem Einfluss von Luis Alonso Schökel entstanden ist und 1977 dem Päpstlichen Bibelinstitut vorgelegen hatte. Sie bieten eine Reihe von Struktur- und Stiluntersuchungen zu dem Textkomplex 2. Sam. 13–20 als Ganzen und zu zwei aus Raumgründen ausgewählten Einzeltexten (2. Sam. 13, 1–22 und 17, 24–19, 9). Dabei nimmt der Verfasser seinen methodischen Ausgangspunkt bei der prinzipiellen Unterscheidung zweier Aspekte des Lesevorgangs: dem vorwärtsgerichteten aktuellen Lesen, dem sich fortlaufend mehr und mehr ein Ereigniszusammenhang oder ein Sinngebäude aufbaut, und dem rückblickenden reflexiven Lesen, dem sich das Gelesene als abgeschlossenes Ganzes darbietet. So unterscheidet er zwischen «The text as process and product» (S. 8). Diese Unterscheidung bestimmt die Darstellung insofern, als immer zuerst von der Analyse der Erzählung («narrative analysis») und dann von der Analyse der Sprache und des Stils («language analysis») die Rede ist. In der Einleitung erklärt der Verfasser, dass er sich dieses Textkomplexes als eines Stücks exzellenter Kunstprosa im A. T. angenommen hat, obwohl er der traditionellen Auffassung von der sogenannten Thronnachfolgegeschichte als einem einheitlichen literarischen Werk etwas skeptisch gegenübersteht. Ein Exkurs zur «Übergangsformel» *wjhj 'hrj kn* und zwei Anhänge zu seltenen Wörtern und Wendungen sowie zu textkritischen Problemen nebst einem sehr wertvollen umfassenden Literaturverzeichnis samt Register runden das Buch ab.

Die Art und Weise des «close reading» genannten Leseverfahrens bringt es mit sich, dass man viele Wege hin und her durch den Text geführt wird, dass man auf die vielfältigen Kunstmittel und Stilzüge aufmerksam gemacht wird, die dem Verfasser dieser Prosa zu Gebote stehen, dass das Textprofil plastisch hervortritt, die dramatischen Elemente der grossen Tragödie entfaltet und eine theologische Dimension geöffnet wird, die – anders als es Gerhard von Rad sah – in vielerlei Hinsicht erkennbar ist. In der Tat, das selbstgesteckte Ziel, dem zukünftigen Leser dieser Prosa Hilfen zu bieten, wird klar erreicht. Vielleicht hätte das alles in der Druckfassung etwas gestrafft werden können und hätten die oft etwas ermüdend wirkenden Aufzählungen und Auflistungen gekürzt oder ersetzt werden müssen. Doch wird jeder Leser, durch die Fülle der Beobachtungen beeindruckt, das Buch bereichert und belehrt aus der Hand legen. Denn hier scheint weiterhin gelungen, was bei solchen Untersuchungen nicht immer der Fall ist, dass die Strukturanalyse der Aufdeckung der Sinnschichten des Textes dient und sich nicht im rein Formalen erschöpft.

Klaus Seybold, Basel

Ralph P. Martin, *Mark. Evangelist and Theologian*. Exeter. Paternoster Press, 1972. S. 240. £ 3.00.

T. A. Burkill, *New Light on the Earliest Gospel. Seven Markan Studies*. London, Cornell Univ. Press, 1972, XIV + 275 S. £ 5.20

Beide Bücher beschäftigen sich, wie schon die Titel sagen, mit Problemen des Markusevangeliums, allerdings in unterschiedlicher Art und Weise.

R. P. Martin widmet den grössten Teil seines Buches, nämlich die ersten sechs Kapitel (S. 17–162), der Darstellung des Ganges der Erforschung des Markusevangeliums. Nach einer kurzen Einleitung beginnt er mit einer Klärung des Begriffs «Evangelium» im Sinne einer Neuschöpfung durch Markus (Markus als Evangelist und Theologe), worauf dann im 2. Kapitel die Darstellung der Einschätzung des Markusevangeliums in der kirchlichen Tradition von Augustinus bis Holzmann folgt, mit Ausblick auf die formgeschichtliche und redaktionsge-

schichtliche Forschung. Das 3. Kapitel ist der historischen Einordnung des Markusevangeliums bei den mehr traditionell orientierten Forschern Rawlinson und V. Taylor gewidmet, sowie den Theorien von Marxsen und Brandon, welche die Abfassung des Markusevangeliums zeitlich vor Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges oder an dessen Ende ansetzen. Im 4. und 5. Kapitel werden dann die theologischen und christologischen Fragestellungen, welche an das Markusevangelium herangetragen worden sind, behandelt. Das 6. Kapitel bringt endlich den Übergang zum eigentlichen Anliegen des Verfassers. Es behandelt die Frage, warum Markus sein Evangelium geschrieben hat. Der Verfasser weist verschiedene Auffassungen zurück. Das Markusevangelium ist weder eine Korrektur falscher messianischer Auffassungen (Schulz, Luz) noch ein Gegenstück zu einem häretischen, christologischen Glauben (T. J. Weeden), noch ein Gegenschlag gegen doketische Tendenzen (Ed. Schweizer). Demgegenüber will der Verfasser zeigen, dass das Markusevangelium eine Ergänzung des paulinischen Kerygmas darstellt. Wie er das meint, legt er dann im 7. Kapitel (S. 163–205) dar, wo er verschiedene Texte aus dem Markusevangelium untersucht, darunter die Zurückweisung der Zeichenforderung durch Jesus und Texte, die zeigen, wie Jesus seinen Tod am Kreuz in der tiefsten Verlassenheit erleidet. Das letzte, 8. Kapitel (S. 206–226) fasst dann die These des Verfassers zusammen: Der markianische historische Jesus hat in der nachpaulinischen Situation eine ganz besondere Bedeutung; an ihm soll die Botschaft des Kreuzes und der Triumph des Jesus als Gottes Weg in dieser Welt dargestellt werden. Dies ist gewiss keine ganz neue Erkenntnis. Die Bedeutung des Buches von Martin liegt denn auch m. E. darin, dass es eine gute Orientierung über die markianische Problemstellung und die bisherigen Lösungsversuche erlaubt.

Das Buch von T. A. Burkill vereint sieben Aufsätze, die zum grössten Teil schon früher als selbständige Arbeiten veröffentlicht worden sind. Der erste Aufsatz «The hidden Son of Man in the Mark's Gospel» (S. 1–38) bringt eine Auseinandersetzung mit Sjöberg's Thesen über den verborgenen Menschensohn in den Evangelien. Nach einer kurzen Studie über Mk. 2, 8–20 (S. 39–47) sind drei weitere Aufsätze der Perikope über die Syrophönizierin gewidmet (S. 48–120). Während der sechste Aufsatz «Theological Antinomies: Ben Sira and St. Mark» (S. 121–179) zwei verschiedene Welten miteinander konfrontiert, bringt das Schlusskapitel: «The Formation of St. Mark's Gospel» (S. 180–264) eine Auseinandersetzung mit dem gleichnamigen Buch von E. Trocmé. T. A. Burkill ist der Auffassung, dass das Markusevangelium das älteste der vier kanonischen Evangelien ist; es ist seiner Meinung nach bald nach dem Fall Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. geschrieben worden, sehr wahrscheinlich in Rom.

Heinrich Baltensweiler, Binningen bei Basel

John M. Rist, *On the Independence of Matthew and Mark*. = Soc. f. N.T. Stud., Monogr., Ser. 32. Cambridge, Univ. Press, 1978. VIII + 132 S. £ 5.30.

«Far too much has already been written on the Synoptic Problem», so lautet der Eingangssatz von John M. Rists Abhandlung über die Unabhängigkeit des Matth. und Mark. von einander. Wenn er nun trotz dem noch einen weiteren Beitrag zu der gleichen Thematik liefert, so kann er es nur in der Überzeugung tun, dass die richtige Lösung noch nicht gefunden sei.

Rist verwirft die «literary derivation theory» und setzt an deren Stelle eine «oral tradition»-hypothesis. An einem mit Hilfe der literarkritischen Methode durchgeführten Einzelvergleich zwischen Matth. und Mark. sucht er evident zu machen, dass das auf dem Weg der traditionellen quellenkritischen Analyse erzielte Ergebnis einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen beiden falsch sei und damit die Methode selbst. Seine Einzel-Untersuchung habe gezeigt, dass keinerlei literarische Abhängigkeitsbeziehung zwischen ihnen bestehe. Die mehr oder minder modifizierten Übereinstimmungen zwischen ihnen liessen nur den Schluss zu, dass sie beide unabhängig voneinander aus der «oral tradition» geschöpft haben müssten.

Nun entsteht natürlich die Frage, ob dieses negative «Ergebnis» an der literarkritischen Forschungsmethode liegt oder an Rist. Es liegt an Rist. Kein Forscher kommt an der Grundtatsache vorbei, die ein unbezweifelbares und unverlierbares Ergebnis der Evangelienforschung der letzten zwei Jahrhunderte darstellt, dass die «interrelationship» zwischen den Evangelien, die ja das eigentliche synoptische Problem ausmacht, eine Dreiecksbeziehung mit dem Markusevangelium als Mittelglied darstellt. Darüber gibt es unter den Vertretern der Markushypothese

und der Griesbachtheorie keine Meinungsverschiedenheit. Es ist also weder nach der einen noch der anderen Seite ein Einzelvergleich zwischen zweien dieser Evangelien durchführbar, ohne zugleich die Frage nach der jeweiligen Relation zum dritten zu stellen. Denn das eigentlich signifikante Verhältnis von «agreement» zu «disagreement» erstreckt sich gleicherweise auf alle drei Evangelien. Man kann daher niemals isoliert nur das eine mit dem andern einzelperspektivisch vergleichen, sondern muss stets alle drei unter die Gesamtperspektive einbeziehen.

Zu diesem erheblichen prinzipiellen Fehler Rists kommt ein zweiter erschwerend hinzu. Für seinen literarkritischen Einzelvergleich zwischen Matth. und Mark. schafft er sich durch einige quellenanalytische Vorentscheidungen eine so ungünstige Ausgangsposition, dass nichts anderes als ein Fehlergebnis dabei herauskommen kann: 1. Er lehnt von vornherein die Griesbachhypothese als unhaltbar (untenable) ab; damit scheidet sie bei ihm für die quellenkritische Überprüfung aus. 2. Er spricht dem Mark. die Priorität zu. Und das sucht er zu «beweisen». Da er ja die «literary derivation theory» ablehnt, bleibt ihm nichts anderes übrig, als es auf andere Art zu versuchen. Rist entscheidet sich für die psychologische Beweisführung, indem er den Gedanken einer Posteriorität des Mark. als geradezu unsinnig hinzustellen sucht: «Wie sollte in einer Gemeinde», sagt er, «die das Matth. bereits besass, irgend jemand auf die Idee gekommen sein, ein anderes Evangelium in der Art unseres Mark. zu schreiben? Dieses ist ja kürzer als Matth., lässt einen grossen Teil desselben aus; die gesamte Kindheitsgeschichte fehlt, die Bergpredigt und die Auferstehungsberichte. Welchem Zweck sollte es überhaupt dienen?» (S. 3). Dieser Einwand Rists gegen die Posteriorität des Markus wurde bereits 1782 von Joh. Benjamin Koppe in seiner Abhandlung «Marcus non Epitomator Matthaei» erhoben. Dieser Trugschluss wird dadurch nicht richtiger, dass man ihn durch emotionale Exaltationen zu erhärten sucht, so wie B. H. Streeter es tat: «Nur ein Wahnsinniger (lunatic) würde Matthäus' Evangelium infantiae, die Bergpredigt und praktisch alle Gleichnisse auslassen, nur um Platz zu schaffen für rein verbale Ausweitung für das, was übrigbleibt.»¹ Rist sagt davon, indem er es wörtlich zitiert: «Streeter's word on this topic is still authoritative» (S. 114).

Rist sucht mit Nachdruck allen Zweifeln an der Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung vorzubeugen, indem er unter Berufung auf D. Guthrie erklärt, es sei geradezu zu einem Axiom der neutestamentlichen Kritik geworden, die «oral tradition» verantwortlich zu machen für die Abweichungen in den Evangelien, aber ihr nicht in gleicher Weise die Übereinstimmungen gutzuschreiben. Dieses Axiom beruhe auf einer grundlegend falschen Einschätzung (fundamental misconception) der tatsächlichen Situation und Lage der Überlieferung während der Jahre zwischen 35 und 65 p. C. Während dieser ganzen Zeit habe sie ständig unter Leitung, Kontrolle und Korrektur der noch lebenden Augenzeugen gestanden. «It is absurd to suppose», sagt Rist, dass eine Tradition solcher Art nur als Erklärung für die Divergenzen herangezogen werden könne (S. 107).

In der ersten Zeit nach dem Tode Jesu dürfte zunächst nur eine mündliche Form der Überlieferung bestanden haben, weil die ersten Christen allgemein in der Erwartung der Wiederkunft Christi standen. Dieses Argument wird auch von Rist mit Recht geltend gemacht. Wie lange aber diese Periode angehalten hat, wissen wir nicht. Doch folgte auf die «Parusie-Erwartung» die «Parusie-Enttäuschung». Und eines Jahres muss das Bedürfnis entstanden oder die Notwendigkeit erkannt worden sein, die mündliche Überlieferung schriftlich zu fixieren. Wann das begann, vermögen wir nicht zu sagen. Wir können nur den «terminus post quem non» angeben: auf jeden Fall vor der Abfassung des Luk. Aber wann dieses geschrieben wurde, darüber gehen die Meinungen ebenfalls auseinander. John M. Rist ist der Ansicht, dass die ersten schriftlichen Fassungen etwa 20 Jahre nach dem Tode Christi verfasst worden seien (S. 99). Die Abfassung des Lukasevangeliums datiert er auf kurz vor A. D. 70, die des Markus und Matthäus auf die «middle-sixties».

Die entscheidende Frage ist aber die nach dem Zuverlässigkeitsgrad der mündlichen Tradition. Hat Rist recht mit seiner Behauptung, sie sei so gut wie unbezweifelbar, weil sie bis zur Zeit ihrer schriftlichen Festlegung unter Leitung und Kontrolle der Apostel, ganz allgemein

¹ B. H. Streeter, *The Four Gospels* (1924), S. 158.

überhaupt der Augenzeugen gestanden habe? Er sagt es so, aber wir wissen über eine solche apostolische Aufsicht nichts.

Wir beschränken uns als Gegenargument auf das wichtigste, die Passion. Der Einzug Jesu in Jerusalem, die Umstände der Gefangennahme, der Verrat des Judas, die Verleugnung des Petrus, das Verhör vor Pilatus, die Geißelung, die Verspottung Jesu, das Kreuztragen, die Kreuzigung, die Kreuzesworte, die Kreuzabnahme – alle hierin enthaltenen Divergenzen vermögen nicht gerade das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung zu stärken. Sinnentsprechend gleiche Fakten lassen sich bei fast allen grösseren Berichten feststellen.

Zu unserm Bedauern müssen wir im Hinblick auf Rists Eingangssatz feststellen: Er hat dem von ihm getadelten «Allzuviel» in der Behandlung des synoptischen Problems noch ein weiteres «Zuviel» hinzugefügt.

Hans-Herbert Stoldt, Flensburg

Jan-A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung.* = Wissenschaftl. Unters. z. N.T., 2. R., 2. Tübingen, Mohr, 1977. 486 S. DM 59.–.

Nach der Ansicht deutscher Autoritäten hat das Joh. seinen «Sitz im Leben» in der hellenistischen Gemeinde. R. Bultmann begreift die johanneische Christologie als dialektische Aufnahme des gnostischen Mythos. Die Frage der Präexistenz wird durch ein gnostisches Erlöschschema gelöst. Dazu kommt die existentielle Interpretation mit dem christologischen Begriff des «Offenbarers». Enthusiasmus ist ein anderes Stichwort (W. Bousset, E. Käsemann, S. Schulz). Man sieht im Johannesevangelium eine mystisch-spekulative Religiosität mit gnostisierender Weltsicht. Das enthusiastische Denken führt zum Doketismus. Bei der Epiphanie eines Gottes kann die Sendungsaussage nicht zum Tragen kommen. Der angelsächsische und skandinavische Ansatz legt aber keinen religionsphänomenologischen Typus und kein gnostisches Schema seiner Einordnung des Joh. zugrunde. Man hält die johanneische Frömmigkeit für mystisch (C. H. Dodd, H. Odeberg, N. A. Dahl, P. Borgen, W. A. Meeks). Weisheitstheologie wurde neuerdings als Alternative zur gnostischen Mythologie angeboten (M. Hengel, R. E. Brown, K. Haacker). Die soziologische Betrachtungsweise bekommt im Joh. die Gemeinde mit ihrem Christuszeugnis in den Blick.

Bühner kämpft gegen unhaltbare Ansichten und legt einen neuen Entwurf vor. Religionsgeschichtlich bestimmt er den Hintergrund des 4. Evangeliums prophetisch-apokalyptisch. Er legt eine traditionsgeschichtliche Analyse vor, in der eine altjohanneische Christologie (vor 70) von einer spätjohanneischen Form (nach 70) unterschieden wird. Für die jetzige Gestalt des Evangeliums ist der johanneische Kreis (O. Cullmann) verantwortlich, der mit dem sich nach 70 konstituierenden Rabinat in polemischer Auseinandersetzung stand.

Im 2. Hauptteil wird an zahlreichen Belegstellen gezeigt, dass im Joh. der Gesandte im jüdisch-rechtlichen Denken verankert ist. Die spätjohanneische Christologie hat ein rabbinisch beeinflusstes Botenverständnis. Der johanneische Kreis konnte bereits vorhandene jüdische Rechtskategorien und Normen aufnehmen und seine Sendungschristologie auf die Kulturgeschichte des Alten Orients gründen. Der Botenverkehr unterlag juristischen Kategorien (S. 245) und zeigte eine technische Struktur (S. 247). «Jesu Wissen um sein Gesendetsein hat eine Grundlage, die sich in vorgegebenen objektiven Kategorien ausdrückt» (S. 249). Auch der Weg des Boten hat eine feste Struktur: Beauftragung, Durchführung, Rückkehr. «Auch hinter dem Johannesevangelium steht als hermeneutisches Modell das dreiteilige Schema einer Botensendung» (S. 132). Die gnostische Ausformung des Schemas vom Gesandtenweg erweist sich als ein späterer und sekundärer Vorgang. Für die Selbstvorstellung des Boten vor dem Adressaten hat sich kulturgeschichtlich eine Formelsprache entwickelt, die hinter den Wendungen «Ich bin gekommen» und «Ich bin» steht. Es geht um eine Präsentations- und Identifikationsformel. Die Etikettierung «gnostisch» kann nur die spezifische Einfärbung eines Redeschemas sein, nicht aber das Schema selbst, da das Schema auch in Texten moderner Werbung wiederzufinden ist (S. 163 A. 39; gegen Beckers und Bultmanns Offenbarungsredenquelle). Das 4. Evangelium setzt in rabbinischer Spezifizierung Rechtsmomente des prophetischen Botenverständnisses.

ses voraus. Jesus ist als Bote in die Funktionen Gottes eingetreten, er ist Hirte, erweckt Tote und vollzieht das Gericht. «Die Mittlerchristologie wird messianisch-heilsgeschichtlich verknüpft. Jede Verbindung zwischen Gott und Mensch muss über Christus laufen» (S. 179). Der im *egō eimi* enthaltene christologische Anspruch kann kulturgeschichtlich hergeleitet und aus der Botenvorstellung theologisch gerechtfertigt werden.

Besondere kulturgeschichtliche Voraussetzungen finden wir in der jüdischen Vertreterlehre. Ein Vertreter hat Vollmacht. Er beweist im Gehorsam die Rechtskraft seiner Sendung. Die Einheitsaussage zwischen Vater und Sohn beruht auf der Rechtsaussage, dass der Gesandte wie der Sender ist (M. Ber. V, 5; b. Kidd. 41 bff. und viele andere; S. 209 A. 1). Das gilt auch, wenn die Einheit auf das Verhältnis Jesu zu seiner Gemeinde ausgedehnt wird. Die Einheitslehre steht im Rahmen juristischer Terminologie. Man muss dazu nicht die Gnosis bemühen. Die halachische Regel, dass der Gesandte nicht über dem Sendenden steht, findet Anwendung in Jesu Verhältnis zu den Jüngern. In dieser Weise untersucht der Autor 9 Klauseln der jüdischen Vertretungslehre und zeigt ihre Bedeutung für die johanneische Christologie auf (S. 191–262). Daraus folgt als Ergebnis, dass Jesus als Gesandter seinen Auftrag in der johanneischen Christologie unter Beachtung aller Klauseln durchführte. Das zeigt auch, dass der Umkreis des Judentums und seiner Kultur die Heimat des Joh. ist. Damit kommt der Autor zum gleichen Ergebnis wie A. Schlatter, obwohl er methodisch anders vorgeht.

Im 3. Hauptteil geht es um die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, die das Judentum anbietet. Es werden religiöse Gestalten gezeigt, auf die das Gesandtenrecht angewendet wird und die in einem Botenweg stehen. Es geht um die vorjohanneische Schicht mit einem Prophetenbild, zu dem Auf- und Abstieg gehören, um eine Verbindung von Prophet und Engel. Dieser 3. Hauptteil mit der traditions geschichtlichen Einordnung in die jüdische Apokalyptik und Esoterik und dem dort aufgespürten Bild vom «prophetischen Engel» bereichert die Wissenschaft um ein positives Ergebnis. Eine religionsgeschichtliche Analogie zur johanneischen Christologie ist die im Spätjudentum ausgemalte Gestalt Moses. Dazu kommen Henoch und Melchisedek in der Funktion des Menschensohns. Der bisher bekannte religionsgeschichtliche Zusammenhang der johanneischen Christologie mit der Erwartung eines Propheten wie Mose kann unter funktionalem Gesichtspunkt ergänzt werden. Die Rabbinen haben die biographischen Endpunkte von Moses Erdenleben durch präexistente und postexistente Aussagen überhöht. Jesus weiss, woher er gekommen ist und wohin er geht (Joh. 8, 14). Das hängt mit Engelsvorstellungen zusammen. Jakob sah Engel auf- und absteigen (Gen. 28, 12; Joh. 1, 51). Der Hebräerbrief bringt die Überlegenheit Christi über die Engel zum Ausdruck. Das zeigt, dass die Christologie auf einer vorgegebenen jüdisch-apokalyptischen Engellehre aufbaut. Phänomenologisch stimmt das christologische Schema mit der Engelsendung überein. Wenn wir von der jüdischen Engellehre ausgehen, entfallen die Hypothesen der gnostischen Mythologie.

Bühner kommt zu dem Ergebnis, dass die johanneische Christologie zwei nebeneinanderstehende Aussagen hat: 1. den ab- und aufsteigenden Menschensohn, zu dem das Umfeld der himmlischen Welt mit der Engellehre gehört, 2. den in die Welt gesandten und in den Himmel zurückkehrenden Sohn. Er erklärt dies durch Abhebung zweier Schichten. Eine altjohanneische Schicht war am Menschensohn orientiert und brachte den Weg des Gesandten in Verbindung mit dem Engel. Darüber liege die Schicht der Redaktion des johanneischen Kreises, der sich in der Auseinandersetzung mit der rabbinischen Normierungsbewegung festigte, welcher der rabbinische Begriff des Gesandten und der Nachrichtenverkehr im Alten Orient überhaupt zugrundelag. «Der Weg Jesu von Gott weg und zu ihm zurück wird als dem normalen Ablauf eines Botenwegs entsprechend dargestellt» (S. 266 f.). Redaktionsgeschichtlich ist der eine historische Fixpunkt Qumran und Henoch-Apokalyptiker, die rabbinische Normierungsbewegung der andere.

Edeltraud Leidig, Ettingen, Kt. Baselland

Leonhard Goppelt, *Der erste Petrusbrief*. = Meyers Kritisch Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, XII, 1. 8. Aufl., hrsg. von F. Hahn. Göttingen, Vandenhoeck, 1978. 358 S. Lw. DM 48.–.

Leider konnte Goppelt seinen Kommentar zum 1. Petr. nicht mehr selbst vollenden vor seinem Tod. Die Herausgabe verdanken wir seinem Nachfolger auf dem Münchner Lehrstuhl F. Hahn. Er hat es unternommen, den zwar vollständigen aber noch nicht revidierten Text der Auslegung zu überarbeiten und die Anmerkungen zu ergänzen und zu überprüfen. «Im übrigen musste das ganze Manuskript den formalen Erfordernissen der Kommentarreihe angepasst werden.» J. Roloff hat die noch fehlenden 2 Paragraphen der Einleitung beige-steuert: «Die Kanonisierung» und «Die Überlieferung des Textes».

Der ganze Kommentar verrät, wie sehr sich der Verfasser in seinen letzten Lebensjahren mit den Problemen des Christseins in den Strukturen der Gesellschaft befasste (vgl. seine Aufsatzsammlung «Christologie und Ethik»): Das «Fremdsein» in der Welt und zugleich die fruchtbare Teilnahme am Geschick der Völker. Goppelt erkennt darin die einheitliche Thematik des ersten Petrusbriefes: Die Existenz der Christen in der nichtchristlichen Gesellschaft und ihre Bewältigung durch die Bereitschaft, Repressionen zu ertragen, zu leiden. Er lehnt die oft in den Brief eingetragenen Gegensätze zwischen dem ersten Teil (1. Petr. 1, 1–4, 11) und dem zweiten (4, 12 ff.) ab. Vielmehr versteht er die Aussagen über das Leiden im ersten Teil als Hinweis auf die nötige Bereitschaft zum jederzeit möglichen Leiden um der Gerechtigkeit willen, im zweiten Teil als Hinweis auf das unvermeidliche, konkrete Teilhaben an den «Repressionen durch die Gesellschaft». Literarkritische Aufteilung des Briefes ist daher unnötig (auch in Bezug auf die politische und kirchenrechtliche Haltung des 1. Petr.). Nach Goppelt ist es für unseren Brief kennzeichnend, dass «unterschiedliche Traditionen durch eine fortschreitende Gedankenführung in der Weise verbunden werden, wie sich dies in den angesprochenen Gemeinden in nachapostolischer Zeit ergeben hatte».

Ein längerer Paragraph befasst sich mit literarischen und traditions-geschichtlichen Zusammenhängen, denen Goppelt auch in seiner Auslegung besondere Beachtung schenkt. Interessant ist seine Bestimmung des paulinischen Einflusses, den er auf die Abhängigkeit von einer kirchlichen Tradition beschränkt, «die von der Begriffssprache und von Vorstellungen des Paulus beeinflusst», aber «nicht geprägt» ist.

Der Verfasser weist in seiner Auslegung immer wieder auf sprachliche Eigentümlichkeiten, die Einfluss einer (mit der synoptischen) von Palästina ausgegangenen Tradition verraten und auf die religionsgeschichtlichen Bezüge des 1. Petr. zu Überlieferungen der Qumranliteratur.

Die Situation der angesprochenen Gemeinden ist gekennzeichnet – nicht durch eigentliche Verfolgung, wohl aber durch die seit der Aktion Neros gegen die Christen in Rom schwelende und öfters aufflammende gesellschaftliche Diskriminierung der Christen (zwischen 65 und 80). «Der Brief eröffnet allen Anzeichen nach die Reihe der von der römischen Gemeinde ausgehenden ökumenischen Schreiben nach dem Osten.» Petrus kommt als Verfasser nicht in Frage, auch Silvanus nicht, wohl aber benützt der Brief Traditionen, «für die diese beiden Namen als Sigel stehen können», sodass es begreiflich wird, dass der Brief unter ihren Namen geschrieben wurde.

Die Auslegung zeichnet sich besonders aus durch die ausführliche Aufarbeitung der traditions- und formgeschichtlichen Probleme, die bisher fehlte. Die Verarbeitung verschiedener Überlieferungen der alten Kirche erklärt den Charakter des Briefes besser als die Hypothesen der Benützung einer Taufpredigt oder eines ganzen Taufgottesdienstes oder gar einer Passa-Tauf-Eucharistie-Liturgie. Beachtlich ist der Exkurs über die Ständetafeltradition als genuin christlicher Entwurf einer Sozialethik, die aufgrund der von Jesus und Paulus ausgehenden Impulse (und nicht aufgrund alttestamentlich-jüdischer Tradition) «hellenistisches Ethos verarbeitet».

Goppelt scheint mir allerdings noch zu sehr an eine tauftheologische Auslegung gebunden, die er öfters mit traditions-geschichtlichen und formgeschichtlichen Analysen verbindet, die dem Text etwas aufzwingen, was in ihm nicht angelegt ist. Er meint überall Anklänge an die Taufe zu finden, weil für ihn «das Heilswiderfahrnis» im N.T. «grundlegend im Taufakt begegnet». So ist die Bsprengrung mit dem Blut Christi (1, 2) von der Taufe her verstanden, ebenso die Wiedergeburt (1, 3, trotzdem 1, 23 deutlich «das Wort» allein als Medium bezeichnet) und die Berufung. Darum muss 1, 13–21 Taufparänese sein, darum appelliert auch der Bussruf 1, 14 an die Taufe. In 2, 21 soll der Aorist anzeigen, dass der Ruf durch die Taufe begründet wurde.

Von diesem (weithin in der neutestamentlichen Exegese herrschenden) Taufbegriff her, der trotz aller gegenteiligen Behauptungen im Grunde magisch ist, wird schliesslich der Tauftext in 3, 21 kaum verständlich. Völlig ohne Anhalt im Text ist auch die Verbindung der Charismata mit der Taufe (4, 10).

Der Kommentar von Goppelt steht neben demjenigen von Selwyn unter den bedeutendsten Versuchen, die Botschaft des 1. Petr. zu entfalten und seine Bedeutung als weisendes Wort an die Gemeinde unter dem Druck der gesellschaftlichen Verhältnisse herauszuarbeiten.

Mathias Rissi, Richmond, Virginia

Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo.* = Arb. zur Kirchengesch., 48. Berlin, de Gruyter, 1978. XII + 196 S. DM 82.-.

Für griechisches Denken war es unmöglich, eine creatio ex nihilo zu denken. Man nahm an, dass die ewige Materie allem göttlichen Schaffen vorgegeben sei, oder hielt den Kosmos überhaupt für ungeworden. Das ist der Grund für die Schwierigkeit, die der frühchristlichen Theologie aus der Notwendigkeit, den biblischen Schöpfungsgedanken in griechisch-philosophischen Begriffen zum Ausdruck zu bringen, erwachsen ist. Nach der gängigen Auffassung ist die Formulierung der Lehre von der creatio ex nihilo der hellenistisch-jüdischen Theologie zu verdanken (vgl. 2. Makk. 7, 28). Diese Auffassung ist heute nicht mehr aufrecht zu halten. Hellenistische Juden konnten zwar von Gottes Schaffen aus dem Nichts reden, aber sie schlossen damit die Annahme einer ewigen Weltmaterie keineswegs aus. Die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts ist vielmehr ein Ergebnis der theologischen Auseinandersetzungen des 2. Jahrhunderts. May, heute Professor in München, schreibt als erster eine umfassende Darstellung der Geschichte ihrer Entstehung. Er bezieht die gnostische Theologie mit ein.

In einem 1. Kapitel gibt der Verfasser einen instruktiven Überblick über das Schöpfungsverständnis des hellenistischen Judentums und des Urchristentums. Bis in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts hinein wurden die Fragen nach der Möglichkeit der Entstehung des Kosmos und nach dem Wie des Schöpfungsvorgangs von kirchlichen Autoren nicht gestellt. In der Gnosis dagegen wurden diese Fragen als bedrängendes Problem empfunden. Die Gnosis musste erklären, wie und woher der Kosmos, der ja als feindlich und widergöttlich erfahren wird, entstanden ist.

Im 2. und 3. Kapitel gibt May eine meisterhafte Darstellung der wichtigsten gnostischen Entwürfe. Markion lehrte, dass der Demiurg die Welt aus der ungewordenen, schlechten Materie geformt habe. Der Demiurg kann, gerade weil er sich dieser Materie bedient hat, nicht der wahre Gott sein. Besonders interessant ist Basilides. Im Gegensatz zu der überwiegenden Mehrheit der gnostischen Lehrer hielt er an der Identität des höchsten Gottes mit dem Schöpfergott der Genesis fest. Dieser Ansatz führte ihn zur Folgerung, dass Gott den Kosmos nur aus dem Nichts geschaffen haben kann. Basilides hat als erster die Lehre von der creatio ex nihilo formuliert. Dabei ist allerdings zu beachten, dass die schöpferische Tätigkeit Gottes sich für Basilides auf einen einzigen Akt beschränkt: die Erschaffung des Weltsamens. Aus diesem geht alles Seiende dann spontan hervor. Seine Lehre stellt darum eher eine Parallele denn eine Vorstufe zur späteren kirchlichen Lehre von der creatio ex nihilo dar. Anders liegen die Dinge bei den Valentinianern. Der göttliche Urvater schafft nach ihnen nicht, sondern bringt durch Emanation die Äonen hervor. Der Demiurg schafft dann aus den körperhaft gewordenen Affekten der Sophia den Kosmos.

Das 4. Kapitel ist Justin und Hermogenes gewidmet. Justin der Märtyrer interpretierte die Schöpfung als Weltbildung. Der Gedanke, dass die Weltschöpfung aus einer vorgegebenen Materie erfolgt sein müsse, war für ihn noch selbstverständlich. Am weitesten in der Übernahme der kosmologischen Vorstellungen des mittleren Platonismus ist Hermogenes gegangen, der gegen Ende des 2. Jahrhunderts in Antiochien und Karthago gelebt hat.

In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts setzte die theologische Entwicklung ein, die zur Formulierung der kirchlichen Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts führte, und diese Entwicklung untersucht der Autor im 5. Kapitel. Die Lehre von der creatio ex nihilo wurde in einem stärker werdenden Widerstand gegen die gnostische Bewegung und in Auseinanderset-

zung mit der Philosophie formuliert. Justins Schüler Tatian ist der erste uns bekannte christliche Theologe, der ausdrücklich formuliert hat, Gott habe die Materie hervorgebracht. Er hat diesen Satz wohl in der Debatte mit gnostischen Theologen entwickelt. Ausführlicher als Tatian setzte sich Theophilus von Antiochien mit dem Problem der Schöpfung auseinander. Er führte alle wesentlichen Argumente schon an, mit denen die christlichen Theologen der folgenden Jahrhunderte die Lehre von der Ewigkeit der Materie bestritten. Irenäus stellte aber endgültig das freie, voraussetzungslose Schöpfersein Gottes sowohl der gnostischen Irrlehre als auch der platonischen Lehre von der Weltentstehung entgegen. Irenäus hat die Lehre von der creatio ex nihilo so überzeugend entwickelt, dass sie seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert schnell zur selbstverständlichen Voraussetzung des christlichen Redens von der Schöpfung wird. Er und Theophilus sind also die eigentlichen Begründer der kirchlichen Lehre von der creatio ex nihilo.

Die Thesen und Argumente des Autors sind insgesamt überzeugend. Gelegentlich wagt sich der Verfasser recht weit in den Bereich der Hypothesen vor. Manchmal werden auch Probleme in einer für den Nichtspezialisten allzu knappen Form dargelegt. May zeichnet die Geschichte der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in allen ihren Stadien nach und gibt einen Beitrag zur Beantwortung der entscheidenden Frage, wie überhaupt in der Frühzeit christliche Lehre entstanden ist. Lobend hervorzuheben ist auch die klare, gut lesbare Sprache. Zur Klarheit und Übersichtlichkeit trägt weiter bei, dass die wissenschaftliche Diskussion in den Anmerkungen geführt wird. Der Text bleibt damit von allem unnötigem Ballast frei.

Rudolf Brändle, Basel

Garfield Alder, *Die Tauf- und Kirchenfrage in Leben und Lehre des Samuel Heinrich Fröhlich, VDM, von Brugg 1803–1857, Gründer der Gemeinschaft Evangelisch-Taufgesinnter (Neutäufer, Fröhlichianer, Nazarener, Apostolic Christian Church)*. = Basler und Berner Stud. z. hist. u. system. Theol., 29. Bern, Lang, 1976. 245 S. Fr. 28.–.

Der Verfasser, 1979 zum Dr. h. c. der Theologischen Fakultät Basel promoviert, gibt aufgrund des handschriftlichen Nachlasses, des Archivmaterials und der gedruckten Schriften S. Fröhlichs eine einfühlsame und lebendige Darstellung von dessen Leben und Wirken und damit zugleich einen wichtigen Beitrag zur schweizerischen Kirchengeschichte der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Fröhlich wurde in Zürich und Basel während seines Theologiestudiums von der Erweckungsbewegung erfasst. Seine Tätigkeit als Vikar in Leutwil, Kt. Aargau, und seine Glaubenstaufe durch Ami Bost führten 1834 zur Streichung «aus der Zahl der reformierten Geistlichen als unwürdig». In freier evangelistischer Wirksamkeit gründete er neutäuferische Gemeinden, mit Zentrum in Hauptwil, Kt. Thurgau, was zu Kämpfen, Unruhen, polizeilichen Ausweisungen und schliesslich zur erzwungenen Auswanderung nach Strassburg führte. Dazu trug auch seine Verweigerung der kirchlichen Trauung bei – Fröhlich wurde zu einem der Vorkämpfer der zivilen Trauung und führte einen jahrelangen erfolglosen Kampf um die amtliche Anerkennung seiner nicht kirchlich getrauten Ehe. Er wurde der Staatskirche und anderen freikirchlichen Bewegungen gegenüber immer mehr in eine verurteilende Haltung gedrängt. Sachlich vertrat er die Alleingültigkeit persönlicher Bekenntnistaufe, verglich die Staatskirche mit dem Tier aus dem Abgrund (Apk. 13), dessen Anbetung in der Ausführung der bürgerlich-kirchlich gebotenen Handlungen bestehe, forderte die Sündlosigkeit der Gläubigen entgegen dem simul iustus et peccator und begründete dies mit einer mystischen Auffassung des «Christus in uns», durch den der Gläubige nur noch ein neuer Mensch und damit in allem rein und geheiligt sein könne. Fröhlich berief sich als Vorbild u. a. ausdrücklich auf Tertullian und den Montanismus.

Beeindruckend ist die Darstellung der Kämpfe Fröhlichs gegen eine auch nach 1830 (Gewährung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in den «regenerierten» Kantonsverfassungen) ungebrochen autoritäre Staatskirchlichkeit. Inwiefern allerdings ein Heiligkeitsrigorismus und das Prinzip der Ausschliesslichkeit einer Glaubenstaufe sich mit der Struktur einer öffentlich-rechtlichen Volkskirche vertragen, ist ein auch heute ungelöstes und nach wie vor in unserer

kirchlichen Praxis aktuelles Problem. Dies wird in Alders Darstellung indirekt, aber sehr plastisch sichtbar, und damit wird die Frage nach der Breite der innerhalb der Volkskirche ertragbaren Spannungen aus historischer Sicht auch für die Gegenwart gestellt.

Ernst Saxer, Dübendorf, Kt. Zürich

Hans Rudolf Schär, *Christliche Sokratik. Kierkegaard über den Gebrauch der Reflexion in der Christenheit*. = Basler u. Berner Stud. z. hist. u. syst. Theol., 34. Bern, Lang, 1977. 214 S. «Seit Ende der sechziger Jahre ist es in der Theologie um Kierkegaard eher still geworden. Das Abklingen der Existenztheologie, sowie das Entstehen einer politischen Theologie, die sich viel eher Hegel und Marx als Kierkegaard verpflichtet weiss, ermöglichen aber auch eine neue Perspektive. Die Selbstbesinnung einer nach-barthschen Theologie macht eine erneute Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus und seinen Implikationen und in diesem Zusammenhang auch mit Sören Kierkegaard nötig. Es gilt, in einer gewandelten Situation sich nun auch Kierkegaard neu anzueignen...» (S. 13). Mit diesen einleitenden Sätzen trifft Schär die heutige Situation um Kierkegaard ohne Zweifel sehr genau. Schon das Erscheinen seiner gründlichen und sauberen Studie stellt daher vor die betroffene Frage, ob denn systematischer Theologie von heute nicht Wesentliches fehle, indem Kierkegaard darin tatsächlich abweist. Schärs Rückgriff auf Kierkegaard bewegt sich offensichtlich im Bereich einer echten Mangelsituation.

Die Stille um Kierkegaard macht sich der Autor zunutze, um ohne schiefe und vorschnelle Parteinahme präzise und sachnah Texte zu analysieren. Er beschränkt sich dabei bewusst auf einen relativ knappen Zeitraum in Kierkegaards Schaffen, die Jahre 1843/44, in denen jedoch einige besonders bedeutende Werke – «Philosophische Brocken», der «Begriff Angst», die «Reden» – erschienen. «Sie sind Ausdruck einer Selbstfindung und Wende im Denken Kierkegaards» (S. 14). Zu dieser Selbstbeschränkung der Untersuchung gehört weiter, dass sie sich besonders auf Kierkegaards christliche «Sokratik» konzentriert, «eine besondere Argumentationsstruktur, die eng mit der Gestalt und dem denkerischen Vorbild Sokrates' verbunden ist» (S. 15). Die besonders diesem formalen Aspekt gewidmete Analyse macht denn auch den Hauptteil II der Arbeit aus. Diese «von Anfang an... 'christliche Sokratik'» (S. 64) wird detailliert in ihrer tragenden Bedeutung aufgewiesen anhand des merkwürdigen, kierkegaardschen Spiels mit Pseudonymen, mit Ironie, Hypothetik und Dialektik. «Der ganze Kierkegaard, auch der literarisch gesehen nicht pseudonyme, hat seinen Ort innerhalb der denkerisch sublimen Netze von Ernst und Schmerz, die seine Pseudonyme geschaffen haben» (S. 88). Mit dieser These trifft Schär ohne Zweifel einen der besonders wesentlichen Aspekte von Kierkegaards Denken sehr genau, der sich jedem oft versuchten, allzu voreiligen Aneignen seiner messerscharfen Gedanken in den Weg stellt.

Weniger glücklich scheint mir Teil III und VI der Studie gelungen zu sein, so wichtig die darin angeschnittene Thematik auch ist. Der Versuch, «Kierkegaards Sokratik im geschichtlichen Kontext», das heisst vor allem im Hinblick auf Schelling, Hegel und Nietzsche, darzustellen, scheint weniger ertragreich, so richtig es auch ist, Kierkegaard vorerst einmal in und aus seiner Zeit zu verstehen. Die weiterweisende Schlussfrage «Von Kierkegaard lernen?» bleibt, von einigen wichtigen Hinweisen abgesehen, im Wesentlichen offen. Doch spiegelt sich in der Offenheit dieser erregenden Frage vielleicht nur besonders deutlich die heutige, allgemeine Ratlosigkeit um Kierkegaard, von der der Autor mit grossem Recht ausgegangen ist.

Alfred Jäger, St. Gallen

Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*. 1. Der Kampf um die «Reichskirche». 2. Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher «Rechtshilfe». Göttingen, Vandenhoeck, 1976. XV + 648; VII + 472 S. DM 64.-; 48.-; Subskr. DM 48.-; 44.-.

Meier will mit seiner Arbeit eine frühere Studie, «Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches» (3. Aufl. 1967), fortsetzen. Er stellte dort fest, dass eine weiterführende, grundlegende theologische Untersuchung über das Gedankengut

der Deutschen Christen eine «historisch-kritische Gesamterfassung des Kirchenkampfes zur Voraussetzung» hätte (1, S. VIII). Dies will Meier jetzt in drei Bänden nachholen, von denen zwei erschienen sind.

Seinem Ansatz entsprechend sichtet der Verfasser das Material und bietet es in chronologischer Reihenfolge dar. Ansatz und Art der Darstellung, weil es sich um zahlreiche, schier zahllose Einzelheiten innerhalb einer begrenzten Zeitspanne handelt, führen zu einer verwirrenden Fülle. Sie wird durch stärkere Gliederungen dem Leser nicht zugänglich gemacht. Zwar helfen kurze biographische Angaben, die den Namen der handelnden Personen hinzugefügt werden, etwas Licht in die Szene zu bringen, bieten andererseits als knappe weitere Informationen noch mehr Material für den ohnehin etwas verwirrten Leser. Meier sieht selbst das Problem und versucht ihm durch zahlreiche und z. T. auch umfangreiche Anmerkungen zu entkommen, was aber wegen seines Ansatzes nur bedingt gelingt. So besteht der Wert und Reiz dieser Bände vor allen Dingen für die wissenschaftliche Information, die eine Fülle von Basisdaten erhält. Das ist an sich kein Schaden, sondern im Gegenteil Beifall für ein wissenschaftliches Werk, das Standardcharakter anstrebt – und um diesen Anspruch und seine weitgehende Einlösung handelt es sich –, jedoch insofern bedauerlich, als eine breite Leserschaft ihr verschlossen bleiben wird. Diese wird auch nicht dadurch gewonnen werden können, dass breitere Leserschichten ihr eigenes Verhalten und das ihrer Eltern nachlesen können. So weit steigt Meier ins Detail auch wieder nicht ein. Dabei wäre eine grössere Leserschaft dem abgehandelten Thema und dem heutigen Informationsbedürfnis entsprechend wünschenswert. Für den Rezensenten ergibt sich daraus die Konsequenz, dass, wenn er auf Einzelheiten eingehen will, notwendigerweise wesentlich stärker als ohnehin notwendig eklektisch vorgehen muss. Hier seien nur zwei Punkte, weil von genereller Bedeutung, angeführt.

Meier verwertet Quellen aus West und Ost, wodurch sonst zwangsläufige Einseitigkeiten vermieden werden. Leider wurde die seit 1972, dem Datum des Abschlusses des Manuskriptes des 1. Bd., erschienene Literatur nur sporadisch eingearbeitet (so etwa Bd. 1, Anm. 1756).

Band 3, der den Gesamtverlauf des Kirchenkampfes in den Jahren 1937 bis 1945 darstellen wird, soll auch Exkurse zu Einzelfragen wie zu theologischen Leitmotiven, religionspolitischen und sozialpolitischen Aspekten enthalten (vgl. die Ankündigungen in Bd. 1, S. XV). Dann wird der Einstieg und Durchblick für manchen Leser auch leichter werden.

Ulrich Nembach, Goslar

Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen, Mohr, 1977. 564 S. Ln DM 78.–, kart. DM 49.–.

Dieses Buch ist eine der bedeutendsten theologischen Erscheinungen der letzten Jahre im deutschen Sprachraum. Jüngel, der sich bereits in seinen früheren Werken als ein Koryphäe «unbestechlicher Theologie» erwiesen hat, legt hier die reife Frucht seiner jahrzehntelangen Untersuchungen vor. «Unbestechlich» bedeutet im Blick auf dieses Werk vor allem zweierlei: materiell eine Theologie, die sich ihre Themen nicht durch Ausleihen vom kurzatmigen Zeitgeist vorschreiben lässt, sondern ihr eigenes zentrales Thema beharrlich entfaltet, das Thema Gott; und formal eine Theologie, die gerade angesichts der Grösse dieses Themas nicht so die «Bastionen des Unglaubens», sondern eher ihre eigene «Verschlafenheit» (S. 67) befürchtet und also jeder Gedankenlosigkeit und Zerstreutheit entgegenwirkt. Gott zu denken – in Konzentration auf das biblische Wort (also offenbarungs-, nicht naturtheologisch) und in der Anstrengung des Begriffs – das ist das Programm dieses Buches.

Das Programm wird in einer Reihe von Kapiteln durchgeführt, von welchen jedes bereits eine gewichtige Monographie darstellt: zur Denkbarkeit, Sagbarkeit und Menschlichkeit Gottes. Jüngel geht zunächst dem «dunklen Wort vom Tode Gottes» nach, zeitgeschichtlich in der Auseinandersetzung mit neuzeitlichem Atheismus, vor allem aber kreuzestheologisch: das Kreuz Jesu Christi – und in diesem Sinne der «Tod Gottes» – ist das Fundament des christlichen Glaubens und also das Grundthema christlicher Theologie. Seiner sachgemässen Entfaltung stand die alte und neue metaphysische Überlieferung im Wege: sie hat Gott einseitig als

den Absoluten, Allmächtigen, Unvergänglichen und also Apathischen gedacht. Der Zerfallsprozess des metaphysischen Gottesbegriffes, dessen wesentliche Stadien von Descartes zu Nietzsche im Buch scharfsinnig interpretiert werden, bedeutet deshalb für christliche Theologie nicht nur eine Krise, sondern zugleich eine Chance, Gott erneut, zugleich biblischer und geschichtsnäher zu denken. Dabei bewähren die Geschichte Jesu als das «Gleichnis Gottes» (S. 394) und die Trinitätslehre als der «Inbegriff der Geschichte Jesu Christi» (S. 472) ihre orientierende Kraft. Der dreieinige Gott ist das Geheimnis der Welt: nicht ein mysterium tremendum, sondern das positive Geheimnis der uns alle tragenden und auf uns zukommenden «mehr als notwendigen» Liebe. Sich auf dieses Geheimnis der Liebe Gottes auszurichten hilft, Fixierungen auf Ideale und Lebensweisen der Selbsthabe durchzubrechen, damit wir «aus Habenden zu Seienden» und also «menschlich und immer noch menschlicher» werden (S. 543).

Der Reichtum des Werkes konnte hier gerade nur angedeutet werden. Der geduldige und konzentrierte Leser wird immer wieder viel und Wesentliches lernen können. Die Mühe, welche das Lesen streckenweise kostet, lohnt sich. Die Bereitschaft, diese Mühe auf sich zu nehmen, könnte geradezu zum Testfall des theologischen Ernstes der Zeitgenossen werden. Hier wird eine «mehr als notwendige» Aufgabe der Theologie, eben das von innen und aussen der Dogmatik oft so verschüttete Thema Gott glaubwürdig freizulegen, besonders gründlich in Angriff genommen. Das Resultat ist befreiend, nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktischen Sinne: die Belastungen des apathischen Gottesbegriffes mit seinen entfremdenden psychologischen und sozialen Konsequenzen werden vom biblischen Ursprung her weitgehend abgebaut – und daher manche selbstverschuldete Last von den Schultern der Kirche abgenommen. Wir haben Grund, für Jüngels Werk dankbar zu sein.

Doch führt mich diese Dankbarkeit zugleich zu kritischen Rückfragen. Wird nicht die eindeutig zu bejahende Konzentration Jüngels im Ansatz und in der Durchführung von einer gewissen Verengung des Horizontes begleitet? Ich denke etwa an folgende Akzente und Aspekte des Werkes: Es fällt mir auf, wie schwach die alttestamentlichen Stimmen im biblischen Fundament des Buches zum Tragen kommen, obwohl sie doch – gerade unter dem Titel «Gott als Geheimnis der Welt» – schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich Wesentliches beizutragen hätten. Ähnliches finde ich im Blick auf die philosophischen Filiationen des Buches: hier dominieren eindeutig die grossen Denker des deutschen Idealismus, während der andere Strom europäischen Denkens (etwa Denker des britischen Empirismus und des Marxismus) im Schatten bleiben. Dies führt dazu, dass – abgesehen von einigen wertvollen Hinweisen wie etwa S. 28 zum Problem der Herrschaft – der sozialpolitische Kontext der diskutierten Fragen ausgeklammert wird. Kann man aber etwa dem Problem des modernen Atheismus gerecht werden, wenn man es ausschliesslich im Kontext der Denkgeschichte reflektiert?

Diese gewisse Einseitigkeit des Buches (überspitzt könnte man von dessen «idealistischen Schlagseite» sprechen) hängt wahrscheinlich mit dem von Jüngel bewusst bezogenen Standort zusammen: dem der deutsch-lutherischen Geistes- und Theologiegeschichte. Es gelingt ihm, die Schätze dieser Überlieferung besonders souverän und schöpferisch zum Ausdruck zu bringen und damit indirekt einen wichtigen ökumenischen Beitrag zu bieten. Doch die Tragweite dieses Beitrags wird gemindert, wenn direkte Bezüge auf andere ökumenische Bereiche mit ihren Fragen und Gegenfragen nicht angestrebt werden. Ein Hauch von «splendid isolation» schwebt über diesem Buch und macht es schwer übersetzbar, nicht nur im philologischen Sinne. Das ist um der Bedeutung dieses Werkes und um der ökumenischen Relevanz seines grossen Themas willen zu bedauern.

Jan Milič Lochman, Basel

Siegfried Scharrer, *Theologische Kritik der Vernunft*. Vorwort von Helmut Thielicke. = Theol. Beitr. 1. Tübingen, Katzmann, 1977. 156 S. DM 28.–.

Die 1974 in Hamburg vorgelegte Dissertation umfasst zwei Teile: 1. Kritik der «empirischen Vernunft» mit immanenten Argumenten der empirischen Wissenschaftstheorie; 2. «Wahrheit als Vertrauen» der «bodenlosen» empirischen Vernunft entgegengestellt. «Wahrheit als Vertrauen» ist die typische Denkstruktur der hebräisch-biblischen Tradition. Die Arbeit findet ihr legitimes Motiv in den antitheologischen Attitüden, die die empiristische Wissenschaftstheorie seit den Ursprüngen im Wiener Kreise bis hin zu Hans Albert in der Gegenwart begleiten, und in der

bei manchen Theologen aufgetretenen Befürchtung, die theologischen Aussagen den Kontrollierbarkeits- und Nachprüfbarkeitsforderungen der Empiristen unterwerfen zu müssen. In dieser geistigen Spannungslage steht deshalb wieder neu an auszuweisen, was Glaube mit Denken zu tun hat. Die Metaphysik-Theologie-Polemik der empiristischen Wissenschaftstheorien in unserem Jahrhundert operierte mit dem scheinbar so scharfen Messer «Sinnkriterium». Schritt für Schritt zeigt Scharrer, wie stumpf dieses Operationsmesser in Wirklichkeit ist. Scharrer setzt sich in seinem Rundgang durch die Hauptprobleme der Wissenschaftstheorie zum Ziele, die Wahrheitskriterien des Empirismus nicht «mit theologischen Massstäben zu destruieren, sondern mit solchen, die dem Empirismus selbst innewohnen» (nach dem Vorwort von H. Thieliicke). Stufe für Stufe wird aufgezeigt, dass rationales Denken in vor-rationalem Vertrauen wurzelt, ohne dass es schlechterdings nicht vollzogen werden kann: Vertrauen ist Ermöglichungsgrund der Vernunft. Die Jagd nach dem sogenannten «Nachprüfbarkeitskriterium» erweist sich als erfolglos. Bei der empirischen Vernunft bleibt «das Vertrauen auf das faktische Vorgehen der empirischen Wissenschaften» das einzige, was man «objektiv» festhalten kann. Aber die empirische Vernunft, die nur auf ihre «Praxis» vertrauen kann, sitzt im selben Boot wie die christliche Theologie, die sich nur auf Vertrauensurteile berufen kann. In den sogenannten «Vertrauensurteilen» ist somit ein gemeinsamer Ermöglichungsgrund für Glauben und Denken gefunden. «Wahrheit als Vertrauen» ermöglicht auch, die «Einheit der Wahrheit» festzuhalten, denn die «Vertrauenswahrheit» schliesst «Richtigkeitsurteile» ein. Eine sogenannte «doppelte Buchführung» ist hiermit so unnötig wie unsachgemäss. Mit dem Aspekt «Wahrheit als Vertrauen» korrespondiert biblisch der andere «Wahrheit als Person», so wie er im Wort des johanneischen Christus: «Ich bin ... die Wahrheit» angedeutet ist (Thieliicke im Vorwort, S. 13). In Auseinandersetzung mit Bultmann und Gollwitzer betont Scharrer, dass die existentielle und personale Bindung der Wahrheit die Forderung nach der Richtigkeit im historischen und natürlichen Sinne, d. h. den Anspruch auf Objektivität, nicht aus-, sondern einschliesst.

Es ist Scharrer einigermassen gelungen, eingefleischte Scheinalternativen im theologischen Gedankensystem in der Gegenwart als solche zu entlarven. Die programmatische Schrift beansprucht nicht nur Schreibtischarbeit, sondern in Ansatz und Durchführung aus der Lebenspraxis sozial engagierter Tätigkeit motiviert zu sein. In der Ausführung provoziert Scharrer in einer gewagten thesenhaften Kürze, die zum Dialog reizen will. Freilich liegt auch hier eine ihrer Schwächen: «Die taciteische» Kürze (so Thieliicke) führt zu einer gewissen Schnoddrigkeit im Ausdruck und Arroganz im Umgang mit doch einigermassen wichtigen Positionen und Persönlichkeiten. Das wird den Dialog gerade mit denjenigen schwer machen, die besonders zum Dialog aufgerufen werden sollen. Im heutigen komplizierten theologischen Meinungsstreit können zweifellos nur noch durch bewusste Konzentration auf profilierte Einzelpositionen und damit riskierter Einseitigkeit Schneisen geschlagen werden. Freilich muss dann in Kauf genommen werden, dass theologisch gewichtige Versuche, die in einer ähnlichen Richtung Lösungen anzubieten, praktisch schon gar nicht mehr erwähnt werden. Beispielsweise sei das Werk Karl Heims genannt: Heim hat in seiner Lebensarbeit die Grenzen des «gegenständlichen Denkens» mit immanenter Kritik aufgewiesen, dann in dem bedeutenden Werk «Glaubensgewissheit» (Aufl. 1917 bis 1923) die Bedeutung der Vertrauensurteile herausgemeisselt und in der gekannten Auseinandersetzung mit empirischen Problemen gezeigt, wie eine doppelte Buchführung für Theologen unangemessen ist. Aber vielleicht muss in einer neuen Atmosphäre auch alles «neu» gesagt werden.

Horst W. Beck, Freudenstadt