

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 6

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

Harald Biezais (ed.), *Religious Symbols and their Functions. Based on papers read at the Symposium on religious symbols and their functions held at Åbo on the 28th–30th of August 1978.* = Scripta Inst. Donneriani Aboensis, 10. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1979. XXIX + 177 S.

Dieses Symposium hat den Stand der Religionswissenschaft in einem in ihr selten als Einheit vorgestellten geographischen Raum verdeutlicht. Die Vortragenden konnten gelegentlich aus ihrer Heimat Material anführen (Schweden S. 8. 12; Karelien S. 157 ff.), zeigen aber Vertrautheit mit dem Schrifttum im deutschen (die Einleitung des Herausgebers setzt sich z. B. mit E. Cassirer, K. Jaspers, K. Leese, G. Mensching und P. Tillich auseinander), englischen und französischen Sprachbereich und befassten sich u. a. mit Phänomenen bei Indianern (Å. Hultkrantz S. 70–95), afrikanischen Christen (C. Hallencreutz S. 96–104) und vedischen Indern (A. Parpola S. 139–153). Es kommen Themen aus dem alten Ägypten (J. Bergman S. 53–69) und der sumerischen Religion (H. Ringgren S. 105–109) zur Sprache und wird ein Vergleich zwischen Judentum und Zoroastrianismus (A. Hultgård S. 110–116: Der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen, aber Gott nicht als Mensch darstellbar) gezogen, aber es werden auch Entwicklungen der jüngsten Gegenwart behandelt (hervorragend J. Hjärpe S. 30–40 über Mecca heute; man ist erstaunt, dass die steigende Betonung Abrahams offenbar keinen Einfluss auf das Verhältnis zu Israel hat). In der Darstellung des Bilderstreits in der byzantinischen Kirche von L. Rydén (S. 41–52) vermisst man den Ausblick auf die Gegenwart. T. Mettinger (S. 15–27) zeigt, dass das alttestamentliche Bilderverbot zwar erst relativ spät formuliert wurde, der offizielle Kult jedoch schon früh anikonisch war: «Das so entstehenden Vakuum wurde ausgefüllt durch das Wort Gottes, den Namen Gottes und den Menschen als Bild Gottes.»

Thematische Längsschnitte (R. Norrmann S. 126–138 und J. Pentikäinen S. 154–166) schlagen die Brücke zwischen den Untersuchungen materialer Details und den Diskussionen der methodischen Grundlagen (Bjerke erst S. 174: «Our first task must therefore be the construction of a fruitful conception of symbol»). R. Holte sagt, dass es eine Frage der «besseren Schulung» (S. 5) ist, ob man die Abhängigkeit der Gottessymbole von sozialen Strukturen anerkennt, und S. Linnér meint, dass die von ihm am Beispiel der Schriftsteller A. Lundqvist und B. Malmberg vorgestellte Frage nach dem Verhältnis von religiöser zu literarischer Existenz in Zusammenarbeit zwischen «the literary scholar» und «the scholar of religion» (S. 125) zu «einem erregenden Ereignis» werden könnte. Linnér bemerkt allerdings, dass das Nachdenken über die von ihm gestellte Frage «takes the colour from our cheeks». Den Grund dafür zeigt Biezais' meisterhafte Einleitung «Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik» auf: Das «Absterben» religiöser Symbole, ja, ich würde sagen, des Verständnisses für die Rolle des Symbols im Religiösen, für die Eigenart des religiösen Symbols, wenn nicht des Symbols im (selten gemachten) Unterschied zu «Allegorie», «Bild», «Metapher», «Ritus» oder dem heute inflatorischen «Zeichen», beruht auf der Wissenschaft nicht mehr fassbaren Veränderungen im Wertebewusstsein.¹

Mensching hatte von dem «sachlich notwendigen Verhältnis der Repräsentation» (S. X) gesprochen, die das Symbol auszeichnet. An uns naheliegenden Beispielen wie Wasser (Trank und Reinigungsmittel), Salz (Nahrung/Würze und Konservierungsmittel) oder Kerze (Lichtspendung und Selbstverzehrung) liesse sich zeigen, dass das Entscheidende am religiösen Symbol die Anerkennung der Schöpfungsordnung in der Einsicht der übernatürlichen Bedeutung der natürlichen, ja gegenständlichen Wirklichkeit ist. Der Zusammenbruch des religiösen Symbolbewusstseins reicht tiefer als die Veränderung in der Gesellschaft (etwa hinsichtlich der Stellung der Frau, R. Holte S. 11): Der von Linnér eindrucksvoll beschriebene «gulf... between believing and not believing» (S. 117) ergibt sich aus dem Verlust der Einheit der Wirklichkeit.

John Hennig, Basel

¹ Druckfehler S. xxvii Anm. 52. – Der einzige als «katholisch» vorgestellte Beitrag zu dem Thema ist das in Anm. 53 erwähnte Buch von H. Wisse (1963).

Eckart Otto, *Jakob in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorial-geschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels.* = Beitr. z. Wiss. v. A. u. N.T., 110. Stuttgart, Kohlhammer, 1979. 319 S. DM 69.–.

Mit seiner Darstellung der Geschichte der Jakobsippe legt E. Otto ein spannend aufgebautes Buch vor.

Auf eine knapp gehaltene Forschungsübersicht (S. 9–16) folgt in einem 2. Teil (S. 17–88) eine überlieferungsgeschichtliche Analyse von Gen. 25; 27–33; 35. Aus diesen Kapiteln schält der Verfasser folgende Einheiten als Kernüberlieferungen heraus: die im Transjordanland in (halb)nomadischem Milieu verankerten Erzählungen vom Verkauf des Erstgeburtsrechts Esaus an Jakob (Gen. 25, 29–34), vom Erwerb der Herde Jakobs (30, 32–39. 40 b. 41–43 a), vom Gileadvertrag (31, 46. 48. 51–53) und von Jakobs nächtlichem Kampf am Jabbok bei Pnuel (32, 25b–33) sowie die im cisjordanischen Mittelpalästina beheimateten Heiligtumslegenden von Bethel (28, 11–19a; 35, 1–7*. [14*]) und Sichem (33, 18–20*). Die Ausformung dieser Überlieferungen zu einem Jakob-Esau- und einem Jakob-Laban-Kreis seien noch auf vorquellenschriftlicher Überlieferungsstufe erfolgt, ebenso ihre Verknüpfung untereinander und die Einbeziehung der Pnuelüberlieferung und der cisjordanischen Heiligtumslegenden. Die auf Bethel bezüglichen Elemente interpretiert E. Otto als «Eckpfeiler dieser Redaktion»; er spricht dementsprechend von einer «Bethelredaktion», die er wegen ihres «ausgeführten Sagenstils» in der «spätvorstaatliche(n) Zeit Israels im Kulturland» ansetzt (S. 86 f.). Obwohl mit der Sichemüberlieferung in 33, 18–20* der eigentliche Haftpunkt Jakobs im Westjordanland gegeben sei (Reflex der Sesshaftwerdung der Jakobsippe im Bereich von Sichem), verschiebe die «Bethelredaktion» die Gewichte so zugunsten Bethels, dass Sichem zur blossen Zwischenstation auf Jakobs Weg nach Bethel werde. Mit den Hintergründen für diese Akzentverlagerung beschäftigt sich der 5. Teil.

Der 3. Teil (S. 89–181) greift zunächst die Frage nach dem Verhältnis trans- und cisjordanischer Jakobsüberlieferungen auf und beantwortet sie im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders: Nach ihrer Abspaltung von der aramäischen Labansippe sei die Jakobsippe zu «stationärem Nomadisieren» in der nördlichen Belqa übergegangen (transjordanische Überlieferungen aus der Zeit von ca. 1400–1250 v. Chr.), danach sei sie durch das Wādī el-Fār'a in den Bereich von Sichem eingedrungen (cisjordanische Überlieferungen). Weder der archäologische Befund in Feld VI der Ausgrabungen auf Tell Balāṭa (Sichem) noch der auf der Chirbet et-Tenānīr (am Abhang des Garizim) liessen sich mit diesen Vorgängen verbinden. Eine während der ausgehenden Spätbronzezeit nachgewiesene Zerstörung von Wohnvierteln auf Tell Balāṭa bringt E. Otto dagegen mit dem Konflikt zwischen der Jakobsippe und den Sichemiten zusammen, von dem Gen. 34 berichtet.

Der überlieferungsgeschichtliche und archäologisch-historische Ansatz für das Eindringen der Jakobsippe in das Gebiet von Sichem während der ausgehenden Spätbronzezeit führt in einem 4. Teil (S. 182–227) konsequenterweise zur Frage, wie sich diese Vorgänge zur Landnahme anderer israelitischer Stämme verhalten. Ausgehend von stammesgeschichtlichen Überlieferungen in Gen. 34; 35; 49 rechnet der Verfasser damit, dass die Leastämme Ruben, Simeon und vielleicht auch Levi zunächst in Mittelpalästina Fuss gefasst hätten. Ihre schliessliche Abdrängung an die Ränder des Kulturlandes führt er auf den Israel-Feldzug Merneptahs in dessen 5. Regierungsjahr zurück (gegen Ende des 13. Jahrhunderts v. Chr.). Über Askalon und Geser sei dieser Pharao entlang der Via Maris nach Norden und dann in das mittelpalästinische Bergland vorgestossen. Dabei bezieht E. Otto wegen der Verehrung des 'Ēl 'Elōhē Yiśrā'el bei Sichem (Gen. 33, 18–20*) «Israel» auf in diesem Bereich lebende Gruppen. Das im Feldzugsbericht zuvor genannte Januammu sei dementsprechend zwischen Geser und Sichem zu suchen und deshalb wohl am ehesten mit Janoah von Jos. 16, 6 f. identisch. Den Namen Janoah findet der Verfasser in der arabischen Bezeichnung Yānūn für einen Ort 7 km ost-südöstlich von 'Awertā und im Namen der 2 km nordnordöstlich von Yānūn liegenden Chirbet Yānūn zurück. Das Ergebnis einer 1976 von E. Otto in diesem Bereich durchgeführten Oberflächenuntersuchung wertet er als Bestätigung seines Identifikationsvorschlages. Indem der Verfasser die Sesshaftwerdung der Jakobsippe und der Lea-

stämme zeitlich (ausgehende Spätbronzezeit) und räumlich (im Bereich von Sichem) aneinanderrückt, gelangt er zwangsläufig zu ihrer partiellen Identifikation, so dass die Sesshaftwerdung der Jakobsippe «als Teilprozess der Sesshaftwerdung von Leastämmen in Mittelpalästina zu interpretieren» ist, und die Jakobsüberlieferungen als «eine partielle Landnahmeüberlieferung der mittelpalästinischen Leastämme» gelten müssen (S. 226).

Der 5. Teil (S. 227–260) wendet sich abschliessend der weiteren Geschichte des Heiligtums von Sichem zu. Nach der durch Merneptahs Feldzug ausgelösten Abwanderung der Leastämme aus Mittelpalästina hätten sich hier die Rahelstämme Ephraim, Manasse und Benjamin festgesetzt (Träger der Exodustradition). Sichem und sein Heiligtum seien manassitisch geworden und hätten zunächst ihre überregionale Bedeutung wegen der Vorrangstellung Manasses behaupten können. Mit dem Erstarken Ephraims sei jedoch die Anziehungskraft des Heiligtums von Sichem geschwunden, die Bedeutung der ephraimitischen Heiligtümer, darunter auch die des Heiligtums von Bethel, habe zugenommen. In diesen Vorgängen erkennt E. Otto die Hintergründe, die für die Akzentverlagerung von Sichem auf Bethel in der «Bethelredaktion» des Jakobzyklus verantwortlich waren.

Literaturverzeichnis (S. 261–289), geographisches Register (S. 290–296) und 23 Strichzeichnungen (S. 297–319) beschliessen das Buch. Mit seiner in sich geschlossenen Rekonstruktion der Geschichte der Jakobsippe hat E. Otto ein eindrückliches Bild gezeichnet, dessen Zusammensetzung aus überlieferungsgeschichtlichen und archäologischen Bruchstücken etwa bei der Behandlung der Grabungsergebnisse von Tell Balāṭa und Chirbet et-Tenānir sowie ihrer Beziehung auf alttestamentliche Berichte äusserst vorsichtig erfolgt. Ob auch die Herausschälung überlieferungsgeschichtlicher «Kernstücke» und ihre historische Deutung von vergleichbarer Vorsicht getragen sind, scheint weniger sicher. Den Nährboden für diese Skepsis bildet der zeitliche Abstand, der die schriftlichen Überlieferungen rund um die Jakobsgestalt von den in ihnen berichteten Ereignissen trennt. Rechnet man pro Jahrhundert mit je drei Generationen, so sind bei einer traditionellen Datierung des Jahwisten und Elohisten rund zehn Generationen zu veranschlagen, die das Überlieferungsgut mündlich weitergaben. Eine so lange mündliche Traditionskette liegt nicht ausserhalb des Bereichs des Vorstellbaren. Fraglich ist jedoch, ob es für uns noch möglich ist, den Weg so in umgekehrter Richtung zurückzugehen, dass wir dabei nicht nur zu einigermaßen verlässlichen Einzelinformationen, sondern auch zu ihren ursprünglichen Zusammenhängen untereinander gelangen können. Hier wird man die Grenzen überlieferungsgeschichtlicher Methoden und der Verwertbarkeit ihrer Ergebnisse für historische Rekonstruktionen enger ziehen müssen, als es im vorliegenden Buch geschehen ist.

Helga Weippert, Ijsselstein

Matthew Black, *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*. Ed. by E. Best & R. McL. Wilson. Cambridge, Univ. Press, 1979. Photograph. XV + 268 pp. £ 15.

In 1969 “Neotestamentica et Semitica” was published in honour of Matthew Black’s sixtieth birthday. Ten years later this second “Festschrift” has appeared. It contains twenty essays devoted to textual criticism and exegesis.

Ten of the scholars in this volume contributed to the first Festschrift. Among these is Kurt Aland, who takes Eldon J. Epp to task for suggesting that the twentieth century marks an interlude in New Testament textual activity. Aland corrects Epp’s defeatist attitude and properly reminds him and us of work currently being undertaken in this field – especially by his own Institut.

C. K. Barrett also takes issue with Epp for his views on the alleged theological tendencies in Codex Bezae Cantabrigensis and argues that the essential characteristic of this MS. is to exaggerate tendencies already present in Acts itself. One needs to be alert to the possibility that D may often preserve the original text, but Barrett like Epp seems to assume that the peculiar text of D and the so-called Western MSS. is by nature secondary. For instance the longer text at Acts 17:30 referred to by Barrett (p. 25) may be original, taútēs having been omitted either by homoioteleuton or deliberately. Hoútōs in Acts often appears after the noun,

and possibly because of its position is sometimes omitted by scribes, e.g. in Acts 6 : 3, 14 etc. Another omission more naturally attributable to homoioteleuton is at Acts 2 : 38 where D omits *hymôn*: it is not necessary here to see, as Barrett does, a deliberate alteration to show the Jews in a favourable light in the early chapters of Acts. Barrett discusses in detail Acts 3 : 13–18 but does not suggest that *oídate + hóti* in D at v. 16, or *ándres adelphoí* at v. 17, may be original and characteristic of our author. The Semitic character of many of the distinctive – and possibly original – readings in D and its allies may also explain why scribes, determined to write elegant Greek, expunged some original readings from their exemplars. The moral here is that the readings of D need to be analysed thoroughly to see where its text is original.

F. F. Bruce contributes a valuable analysis of the Gospel text of Marius Victorinus. There is much scope for further similar studies of the Biblical text used by church fathers. This is evidenced also in the article by B. M. Metzger, who lists Jerome's explicit references to variant readings known to him in New Testament MSS. The article complements Metzger's analysis of Origen's explicit references in the Casey memorial volume. What is of especial significance in this latest article is that in some instances Jerome declares that *most* of the MSS. known to him contain a given reading (e.g. Matthew 5, 22) or do not contain a certain passage (e.g. Matthew 16, 2–3 or Mark 16, 9 ff.) whereas the MSS. that happen to have survived today present just the opposite picture as far as the number of witnesses is concerned. This judgement should make us hesitate before dismissing a variant just because support for it in extant MSS. is deemed weak. It should also make us suspicious of readings accepted by the editors of the UBS Greek New Testament (among whom are Black and Metzger!) merely because they have the support today of the vast bulk of MSS. Metzger's article concludes with a preliminary list of patristic authors who mention variant readings in contemporary copies of the N.T.

R. McL. Wilson makes a report on Philippians in Fayyumic as a preliminary to his publishing in full Kahle's collection of Fayyumic fragments of the N.T. E. Schweizer discusses the origin and use of house-tables and lists of vices in Pauline and post-Pauline letters. W. C. van Unnik discusses the term *pánta eidōs* in John and contemporary literature. This latter is in the nature of a preliminary report. So too is M. Wilcox's paper on the methodology of investigating the use of the Old Testament in the New. J. Dupont discusses Luke 10, 42, and N. Dahl analyses the bilingual fragment 0230 and argues contra Frede that there is a close family relationship between it and the fourth-century Greek-Latin edition of the letters of Paul. A correction is needed on p. 87: papyrus 46 in fact reads *ēléēsen* at Ephesians 2, 4 with the normal augment.

Those who did not write for the earlier volume include Morna Hooker who returns to the insolubility or otherwise of the "Son of Man Problem" (A. J. B. Higgins raised the question in *Neotestamentica et Semitica*). Another thorny problem is the identity of the Beloved Disciple, here taken up by M. de Jonge who uses the opportunity to take issue with J. A. T. Robinson's redating of the Fourth Gospel. A. F. J. Klijn writes on the patristic evidence for the nature of a Jewish Christian and Aramaic gospel tradition. D. Hill examines Josephus' references to messianic prophets and compares them with what the N.T. says of Jesus and his ministry. F. Hahn analyses Mark 14, 3–8, 14–20. H.-D. Betz discusses Matthew 6, 22 f. and ancient Greek theories of vision. R. E. Brown writes on the relationship to the Fourth Gospel shared by the author of I John and by his opponents. J. Fitzmyer discusses the Aramaic *Kepha'* and the name Peter in the N.T. Unlike many scholars, Fitzmyer shows he is aware of the variants *Petros/Kephas* in Galatians but fails to indicate (p. 122) that in Luke 5, 8 a variant allows us to remove the name "Simon Peter" which is not only uncharacteristic of this pericope but of Luke-Acts as a whole.¹

Two important textual variants are considered in this volume. E. Best analyses Ephesians 1, 1. Strangely he is not prepared to opt for the originality of the longer text (including the proper name) despite the compelling reason, *inter alia*, that in the introduction to I and II

¹ Nov. Test. 14 (1972), p. 241–56.

Corinthians and Philippians $\omega\sigma\iota\eta\varsigma$ is followed by a place name. Amid all the other arguments and counter-arguments given by Best that of the author's usage is underplayed – yet should be decisive. Other examples in Paul's writing show that $\omega\sigma\iota\eta\varsigma$ is often followed by a prepositional phrase. The removal of the place name would be natural once the latter had a wider use (cf. the variants at Romans 1, 7, 15). The brackets in UBS³ here should be removed. It is unlikely that the text of D can be used as Best does (p. 36) to explain the origin of the text with the name: the omission of $\tau\omicron\iota\varsigma$ by D is more likely to have been due to homoioteleuton than be an earlier stage in the development of the text. H. Riesenfeld is able to resolve the problem of Acts 10:36 satisfactorily. He accepts the longer reading, thus allowing us to remove another of the UBS text's many sets of brackets, and his reinterpretation of v. 36 means that $\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$ at v. 37 starts a new sentence (which is characteristic of the author) so that the comma after $\omega\iota\delta\alpha\tau\epsilon$ in UBS³ must be removed. In his translation v. 35 runs into 36 without a break. A further point to reinforce Riesenfeld's case is that $\eta\omicron\sigma\iota\eta\varsigma$ could have fallen out accidentally after $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$.

Unlike many "Festschriften" the contents of this volume present studies which encourage and allow other scholars to develop, refine and expand the material in them. In this way the fields in which Professor Black is so justly famed and honoured, will continue to tempt later generations to labour.

J. Keith Elliott, Leeds

Bernard Orchard & Thomas R. W. Longstaff (ed.), *J. J. Griesbach. Synoptic and Text-Critical Studies 1776–1976*. = Soc. for N.T. Stud., Monograph Series 34. Cambridge, Univ. Press, 1978. XVI + 224 S. £ 7.95.

Auf die Initiative von W. R. Farmer und B. Orchard wurde 1976 in Münster mit 44 Teilnehmern ein internationales Symposium veranstaltet, das an das 200jährige Jubiläum der ersten synoptischen Darstellung der Texte des Matthäus, Markus und Lukas erinnern sollte. Diese stammte von Johann Jakob Griesbach (1745–1812), Professor in Halle und später in Jena. Er veröffentlichte erstmals 1774 in seiner Ausgabe des griechischen N.T. die Texte der synoptischen Evangelien in parallelen Kolonnen ohne harmonisierende Änderungen der individuellen Stoffanordnung, und diese «Synopse» erschien 1776 in der ersten Auflage als Separatum. Griesbach hatte auch grosse Verdienste wegen seiner Gesamtedition des N.T., weil hier zum ersten Mal der Text und nicht bloss der Apparat auf ältere Handschriften als die von Erasmus verwendete basierte. Ebenso wurde Griesbach für seine synoptische Theorie bekannt, nach der Matthäus und Lukas abwechselnd die Quellen des Markus gebildet hätten. Mit diesen Pionierleistungen beschäftigten sich die Gelehrten am genannten Jubiläum, und der vorliegende Sammelband enthält die in Münster gehaltenen Vorträge mit einer Einleitung und Zusammenfassung von den Herausgebern.

Unter den Artikeln befinden sich zwei Beiträge, die vorher in dieser Zeitschrift auf Deutsch erschienen sind, nämlich eine gründliche Biographie Griesbachs von G. Delling und eine historische Darstellung der Synoptikertheorie Griesbachs vom Unterzeichneten.¹ Mit grosser Sachkenntnis schildert H. Greeven die Geschichte der Synopsen von Griesbach bis heute. Von besonderem Gewicht ist Dom Bernards englische Übersetzung der lateinischen Abhandlung Griesbachs über das Synoptikerproblem (1794). Zu modernen Problemen der Textkritik im Blick auf Griesbachs Leistungen äussern sich G. D. Kilpatrick und G. D. Fee. Der ganze Band vermittelt Kontakte mit einem der bedeutendsten Theologen in der Umgebung Goethes und Schillers, mit denen Griesbach eng befreundet war.

Bo Reicke, Basel

Martin Künzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung mit einem Nachwort zur Auslegungsgeschichte von Markus 13,30 par.* = Beitr. z. Geschichte der bibl. Exegese, 21. Tübingen, Mohr, 1977. VII + 247 S. DM 49.–

¹ G. Delling, Johann Jakob Griesbach. Seine Zeit, sein Leben, sein Werk: Theol. Zs. 33 (1977), S. 81–99; B. Reicke, Griesbach und die synoptische Frage: ebd. 32 (1976), S. 341–359.

Der Verfasser hat bereits 1970 eine Arbeit über die Auslegungsgeschichte von Matth. 10, 23 vorgelegt.¹ Sein neues Buch, das ausführlich die Auslegungsgeschichte von Mark. 9, 1 par. und in einem gedrängten Überblick die von Mark. 13, 30 par. darstellt, ist methodisch völlig gleich angelegt. Den in beiden Untersuchungen behandelten Jesusworten ist gemeinsam, dass sie für das Kommen des Gottesreiches (oder des Menschensohnes) einen Termin nennen. Dem Ausleger dieser Texte stellt sich also mit besonderer Schärfe das Problem der Parusieverzögerung.

Die Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis: Bis ins 18. Jahrhundert hinein wurde das Jesuswort Mark. 9, 1 (Matth. 16, 28; Luk. 9, 27) hauptsächlich auf Verklärung, Auferstehung oder Himmelfahrt Jesu, gelegentlich auch auf die Kirche oder den jüdischen Krieg bezogen, oder man allegorisierte es. Die Deutung auf die nahe Parusie vertritt als erster Hermann Samuel Reimarus (gest. 1768), mit der Konsequenz, dass er das Logion für eine Bildung der Jünger erklärt (S. 77 f.). Von nun an beherrscht in zunehmendem Mass das Problem der enttäuschten Naherwartung die Exegese. Künzi selbst hält das Logion für ein echtes Jesuswort und sieht in der Markus-Fassung seine älteste Gestalt (S. 204–207). Er will Jesu Vorhersage, dass einige der Anwesenden das Kommen des Gottesreiches erleben würden, nicht als Irrtum qualifizieren, weil die Verzögerung der Parusie selbst als ein Vorgang der fortschreitenden Heilsgeschichte zu verstehen sei (S. 207–212). Für Mark. 13, 30 par. gelangt Künzi zu analogen Feststellungen (S. 213–224), und schon das Ergebnis der früheren Arbeit über Math. 10, 23 lautete entsprechend: die Interpretation von Reimarus bildet die entscheidende Wende der Auslegungsgeschichte.

Künzi verzichtet ausdrücklich «auf kirchen- und dogmengeschichtliche Fragestellungen» (S. III). Seine Arbeit besteht aus einer chronologisch und nach Auslegungstypen geordneten Aneinanderreihung von Referaten über die Meinungen der verschiedenen Ausleger. Die eigenen historischen und theologischen Überlegungen des Verfassers sind sehr knapp ausgefallen. War dieses Buch notwendig? Es ist verständlich, dass Künzi sein mit grossem Fleiss gesammeltes Material auch publizieren wollte. Aber es hätte durchaus genügt, wenn er die über sein erstes Buch hinaus gewonnenen Erkenntnisse in einem Aufsatz zusammengefasst hätte.

Zuletzt noch ein Einzelhinweis: Die Deutung von Matth. 16, 28 auf die Verklärung taucht erstmals in den «Excerpta ex Theodoto» (4, 3) des Klemens von Alexandrien auf (S. 8 f.). Der betreffende Textabschnitt dürfte jedoch auf Klemens selbst, nicht auf den Valentinianer Theodot zurückgehen.² Die älteste uns erhaltene Auslegung des Jesuswortes stammt also wohl nicht aus dem Gnostizismus, wie Künzi annimmt.

Gerhard May, München

Allison A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*. = Soc. for N.T. Stud., Monograph Ser. 31. Cambridge, Univ. Pr., 1977. X + 294 pp. £ 12.–.

Although the concept of witness has been the object of several important contributions by German scholars (Norbert Brox's Zeuge und Märtyrer to name but one), it has been largely ignored within English-speaking circles. Unlike many previous studies on «witness» which were occupied with the terminological problem of how the purely forensic term of «martyrs» could become the technical term for one who dies for the faith, this study by Trites intends to delineate the background and actual use of the witness motif in the New Testament. That is to say, Trites wishes to demonstrate how the concept of witness is used as an actual vehicle for the New Testament proclamation that Jesus is the Messiah and the Lord of salvation. Indeed, the explicit intention of the book is to vindicate a remark made by E. G. Selwyn that «witness» may better describe the primitive and indispensable core of the Christian message than «preaching» (kerygma).

Background chapters on witness terminology in the Septuagint (pp. 16–19) and the New Testament (pp. 66–77) provide the linguistic foundations for the study, and a chapter on wit-

¹ M. Künzi, Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23. Geschichte seiner Auslegung. = Beitr. z. Gesch. der bibl. Exegese, 9 (1970).

² Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, hrsg. von F. Sagnard (1970), S. 8 ff.

ness terminology in secular Greek (pp. 4–15) places the study in a broader cultural environment, although the author allows only similarity (apparently coincidental) between the Greek use of witness terminology and that of the New Testament. Important are chapters 4 and 5 (pp. 20–47) where Trites discusses “the principal background for the New Testament concept of witness” (p. 223), the Old Testament lawsuit. The Old Testament lawsuit theme derives from Israel’s legal assembly and the concept of justice at the gate. According to Trites, the legal controversy played an important role in Israelite life (pp. 20–24) and pervades the Old Testament. Most important for the New Testament concept of witness are (1) the Book of Job whose formal construction reflects the controversy pattern of a lawsuit between Job and God (pp. 25–26) and (2) the controversies in Isaiah 40–55 (pp. 35–47) which provide the immediate background for New Testament controversy scenes, especially those in the Gospel of John.

The theme of the book is developed primarily in chapters 8, 9 and 10 where the author attempts to demonstrate that in the Gospel of John, the Book of Acts and the Apocalypse the idea of witness is a sustained metaphor and provides the controlling formal idea for these writings. Hence, John’s Gospel is presented as a legal controversy between God and the world in which God calls his witnesses (John the Baptist, the scriptures, the words and works of Jesus, the Holy Spirit) in order to convince the world (represented by the unbelieving Jews) that Jesus is the Messiah and the divine Son of God (pp. 78–124).¹ For the most part, this chapter is cogently presented, although the evidence does not sustain Trites’s conviction that John “patterned his debates after the controversy found in Isaiah 40–55” (p. 88). That Isaiah 40–55 and John’s Gospel are patterned after similar legal procedures is, however, satisfactorily demonstrated by Trites. Less convincing is the treatment of Acts where Trites contends that “Luke is concerned to offer legally acceptable evidence for Christ which will be admitted as valid in the wider lawcourt of life itself” (p. 133). That there are forensic elements in Acts is not disputable; that these elements provide the controlling motif for the entire book is not so sure. The chapter on the Apocalypse is well done, the forensic character of the writing being amply shown. A concluding chapter reviews the use of “witness” in the rest of the New Testament (Synoptics, Pastorals, the Catholic Epistles, Hebrews) where “witness” is not a sustained metaphor. The witness motif is generally neglected in Paul. An appendix (pp. 231–39) summarizes the use of witnesses and evidence in rabbinical literature.

This book is a valuable contribution to our understanding of the New Testament concept of witness. A serious attempt at synthesizing the New Testament evidence was needed. However, whether the author was successful in proving that “witness” better describes the core of the Christian message than “preaching” is doubtful. Indeed, after reading this book one is left with the impression that “witness” has not so much to do with the message as with the formal vehicle by which the message is conveyed. It would have been helpful had Trites attempted, perhaps in the “Conclusion”, to compare and contrast, in the light of the study, the New Testament concepts of “witness” and “preaching”. An annoying pedanticism is the author’s habit of indicating the German equivalent of an English word or phrase, although it serves no clarifying purpose. The book is virtually free from error, the only one detected by the reviewer being on p. 139 where Acts 26:6 should read Acts 26:16.

William C. Weinrich, Fort Wayne, Indiana

Gudrun Muhlack, *Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte*. = Theologie und Wirklichkeit, 8. Frankfurt, Lang, 1979. 209 pp.

Luke’s two-volume work is an exercise in eschatology. In the Gospel the long-awaited return of the prophetic Spirit bursts forth in Jesus, the eschatological Elijah (Mal. 3:23 f.) whose mighty works and wonders anticipate as well as announce the final days of salvation. And it is this same Spirit who surges forward with even greater magnitude in the Acts of the Apostles, signalling that the “end time” has at last arrived. It is evident from the many parallels between the Gospel and the Acts that Luke has ordered his account to illuminate the progressive stages within the eschatological fulfillment and not successive periods within the history of salvation

¹ Cf. also J. M. Boice, *Witness and Revolution in the Gospel of John*. Diss. Basel (1970).

itself. Accordingly the life of Jesus is not a separate period distinct from the Church (Conzelmann). Rather, like Mark and Matthew, Luke is a bearer and preserver (albeit a creative one) of primitive Christian eschatological tradition which flows unmitigated through Pentecost, the Gentile Mission and its consummate goal, the preaching of the gospel in Rome.

This assertion is of course by no means novel. What is new is the elucidation of several parallels which, though previously noticed, have escaped deserved attention. To demonstrate that Jesus' deeds of the end time continue in the Church (Section I) Muhlack points to the strategic placement of the healings of a paralytic (Luke 5; Acts 3 and 14), the centurions of Capernaum and Caesarea (Luke 7; Acts 10), and the raisings from the dead (Luke 7 & 8; Acts 9 & 20). Similarly, the daily meals, celebrated with eschatological joy (Acts 2:46) as both the center and high point of community life (2:42, 46; 20:7–12; cf. 27:35), manifest Christ's enduring presence which had been revealed in power for the first time at the "feeding of the 5000" (Luke 9:10b–17) and bestowed upon the Apostles at the Last Supper (22:7–38) (Section II). Finally, Jesus' sermon at Nazareth (Luke 4:16–30), Peter's at Pentecost (Acts 2:14–36), and Paul's at Pisidian Antioch (13:16–41) provide programmatic pronouncements of the progressive presence of the Kingdom of God (Section III). In all these Luke's operative structural as well as theological principle finds its expression: what Jesus proleptically sets in motion is enacted anew in the Palestinian churches and re-enacted in the Gentile Mission.

The thematic parallels are inherently convincing. But it is to be wondered whether these same parallels do not inevitably lead beyond Muhlack's variance with Conzelmann to argue that the Kingdom is not simply anticipated in Jesus' actions but has indeed already arrived (cf. e.g. 10:1 ff., esp. 17–20; 11:20; 17:20 f. etc.). Still, this and other hiatuses notwithstanding, Muhlack's observations furnish helpful correctives to much current opinion in Luke-Acts studies.

David P. Moessner, Basel

Jean Daniélou, *Les origines du christianisme latin. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, 3. Paris, Ed. du Cerf, 1978. 391 S. fFr. 60.–

Von dem 1974 verstorbenen Kardinal Jean Daniélou hat das Institut des Sources chrétiennes posthum den 3. Band seiner Geschichte der christlichen Lehren vor Nizäa herausgegeben. Die beiden vorher veröffentlichten Bände hatten die «Théologie du judéo-christianisme» und «Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles» zum Gegenstand. Noch einmal steht der Patristiker vor uns, von dem wir so viel gelernt haben: mit seiner nervigen Sprache, mit seinem erstaunlichen Beobachtungssinn, mit seiner zugriffigen Art, den Dingen möglichst auf den Grund zu gehen und sie zugleich systematisch in eine Gesamtschau einzuordnen. Man kann sagen, was man will: Daniélou ist immer original und originell, überraschend, stimulierend, auch in diesem letzten Buch, das er uns als Vermächtnis hinterlassen hat.

Daniélou setzt sich in seiner Studie mit den Ursprüngen der lateinischen christlichen Literatur auseinander, der sein Interesse in den letzten Lebensjahren besonders gegolten hat. Seine Grundüberzeugung lautet, dass schon vor Tertullian im Westen ein sich schriftstellerisch äusserndes Christentum existiert habe, von dem wir eine ganze Reihe literarischer Zeugnisse noch besitzen, angefangen von lateinischen Übersetzungen griechisch geschriebener Werke (Bibel, Didache, 1. Klemensbrief, Hirt des Hermas, Barnabasbrief) bis hin zu den lateinisch geschriebenen Schriften 5. Esra, den pseudo-cyprianischen Traktaten *Adversus Iudaeos*, *De montibus Sina et Sion*, *De aleatoribus* und dem *Sermo De centesima, sexagesima, tricesima*, Schriften, die Daniélou alle zeitlich früh ansetzt, nämlich um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert. Aus diesen Schriften rekonstruiert er die Umrisse dessen, was er das westliche Judenchristentum nennt und dem er auch ergänzend Commodian, Viktorin von Pettau und die Schrift *De Pascha computus* zuzählt.

Das alles ist als Arbeitshypothese interessant, wenn auch ungesichert. Problematisch wird es erst, wenn von dieser Basis aus ein Grossteil von Tertullians schriftstellerischem Wirken als Reaktion auf dieses westliche Judenchristentum aufgefasst wird. Das mag noch hingehen in bezug auf Tertullians gewissenhaftere Handhabung des Schriftzeugnisses und sparsamere

Verwendung eschatologischer Wunschvorstellungen. Aber unter der Hand wird Tertullians antignostische Frontstellung dann auch als Zeugnis seiner angeblich anti-judenchristlichen Einstellung ausgewertet, aufgrund der Annahme, die orthodoxe und heterodoxe Gnosis habe sich ja aus dem Stamm der jüdischen Apokalyptik heraus entwickelt. Da wird offensichtlich mit dem Terminus «Judenchristentum» – wie schon in früheren Arbeiten Daniélous – jongliert, was der Klarheit und Überzeugungskraft der Grundthese des Buchs Abbruch tut.

Aber wenn man einmal von dieser Schwäche des systematischen Entwurfs absieht, bleibt doch ein reicher Ertrag übrig: ein zusammenfassendes Kapitel über die lateinische Tradition der Testimonia und der typologischen Bibelauslegung, ein Forschungsgebiet, dem Daniélous ja immer wieder seine besten Kräfte gewidmet hat, und recht interessante Darstellungen der theologischen Konzeptionen von Tertullian, Cyprian und Novatian.

Es ist ein wichtiges Buch, das uns die Tatsache, dass wir mit dem Autor nicht mehr in lebendigem Austausch stehen können, besonders schmerzlich empfinden lässt.

Willy Rordorf, Neuchâtel

Wilhelm Geerlings, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins.* = Tüb. Theol. Stud., 13. Mainz, Grünewald, 1978. 278 pp. DM 42.–.

In this revised and shortened edition of a Tübingen dissertation Geerlings presents Augustine's Trinity teaching, elucidates the role of Christ in Augustine's thought and expounds the exemplum conception.

Before one may understand the exemplum conception, it is necessary to examine Augustine's Trinity teaching and Christology. The pivotal point in Augustine's Trinity teaching is the unity of God. This "inseparabilis operatio trinitatis ad extra" is directed against the dualistic teaching of the Manichees and also separates Augustine from Greek patristic thought. The unity of God makes the multiplicity of the world understandable. God is necessarily timeless and eternal, and, to an extent, knowable and able to be questioned. According to Geerlings, it is possible that Augustine used a proof for the existence of God, but not as Boyer and Hessen maintain (pp. 31–33).¹

Augustine also emphasized the relationship between Adam and Christ. Adam is a form or figure of Christ and Christ is the new Adam. Because of Adam's fall, the death of Christ was necessary for the possibility of humanity regaining Adam's original state. It is this relationship between Adam and Christ which gives Christ the central title of "Christus Medicus"; in the relationship Augustine also envisions the Incarnation as an act of the mercy of God. Augustine's idea of the Incarnation is infralapsarian, according to Geerlings. A further relationship between Adam and Christ can be seen in man being created "ad imaginem et similitudinem Dei", which implies a trinary nature, while Christ is by his own nature "imago Dei" and "imago hominis".

Prior to Augustine, the exemplum conception was comprehended as the moral example of Christ. In Augustine this notion realizes its deepest and richest meaning. It is autobiographical, for since God sent his Son in humility, humility is to be the hallmark of the Christian life, a hallmark that Augustine attempted to make his own. The conception may also be designated as "exemplum resurrectionis": in Christ's resurrection the goal of human searching and the way of salvation may be found.

Geerlings' book examines an important segment of the preaching and teaching of Augustine. It is thorough, well-documented, and provides original insights. The author-register is also helpful. The book is marred only by the deletion of end quotes on page 7, misnumbering on page 140, and the failure to include Loofs' article in the Literaturverzeichnis.²

Richard C. Gamble, Basel

¹ Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin* (1921); J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (1960), pp. 107–135.

² F. Loofs, *Augustinus: Realencyklopädie*, 3rd ed., 2 (1897), pp. 257–285.

Hans Joachim Schoeps, *Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit*. Ein Abriss in fünf Bänden. 1. *Das Zeitalter der Reformation*. 2. *Das Zeitalter des Barock. Zwischen Reformation und Aufklärung*. Mainz, v. Hase & Koehler, 1977–78. 379; 344 S. Per Band DM 48.–.

Nach den Kriegsjahren, die er in Uppsala verbrachte, bekam der als wahrer Polyhistor schreibende Verfasser des auf fünf Bände berechneten Werkes eine Professur für Religions- und Geistesgeschichte in Erlangen und gibt hier seine Vorlesungen über deutsche Geistesgeschichte heraus.

Die zwei ersten Teile behandeln das kulturelle und kirchliche Geschehen im deutschen Raum während des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Rückblicke auf das mittelalterliche Denken und Ausblicke auf nichtdeutsche Länder bereichern die Darstellung, ebenso werden verschiedene Seiten der Kultur elegant charakterisiert, wie Literatur und Architektur, Staatstheorie und Schulwesen, Philosophie und Weltgefühl. Aber im Sinne des Programms konzentriert sich die Schilderung auf Deutschland und auf die Dramatik der Reformation und Gegenreformation, der Orthodoxie und des Pietismus. In der Tat sind die zwei Bände zu einem aufschlussreichen Überblick der protestantischen Kirchengeschichte Deutschlands geworden.

Dabei fällt auf, mit welcher Einfühlung und Sympathie der Verfasser die Gedanken und Leistungen der christlichen Theologen, Verkündiger und Liederdichter zusammenfasst. Ihm ist wahrhaftig jede Epoche gleich nahe zu Gott. Methodisch folgt er besonders dem Vorbild von Wilhelm Dilthey, den er auch öfters zitiert. In einer schlichten, klaren Sprache ohne Affekt und Jargon veranschaulicht er das Wesen der relevanten Umstände, Personen und Ergebnisse, so dass «orientierungswillige Leser» (1, S. 7), zu denen sich der Rezensent rechnen darf, allerhand lernen können.

Mit auffallendem Engagement hat Schoeps in Band 1 besonders eingehend das Wirken und Schrifttum von Martin Luther analysiert (S. 120–274). Ohne subjektive Vorbelastung durch lutherische Traditionen malt der Verfasser ein keineswegs harmloses, aber religiös transparentes Portrait von Luther, das sowohl durch historisches Einfühlungsvermögen wie durch theologische Urteilskraft imponiert.

Auch zeigt der Verfasser in Band 2 ein tiefes Gefühl für die geistlichen Lieder der Barockzeit, von denen schöne Beispiele angeführt werden (S. 101–126). Ein weiteres Gebiet, das mit besonderer Sympathie behandelt wird, bildet die merkwürdige und andauernde Einwirkung des Pietismus auf Öffentlichkeit und Beamtentum in Preussen (S. 301–335).

Wie es die zwei Bände zeigen, ist aus einem Experten für Philosophie und Judaica auch ein hervorragender Kirchenhistoriker geworden, weil der Gegenstand des Studiums faszinierend und inspirierend gewirkt hat.

Bo Reicke, Basel

D. Nauta u. a. (Hrsg.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, 1. Kampen, Kok, 1978. 441 S. Hfl. 77.50.

Seit der Jahrhundertwende kam ein biographisches Lexikon niederländischer protestantischer Theologen heraus, das allerdings im Jahre 1949, beim Buchstaben L angekommen, sein Erscheinen einstellen musste. Als die niederländische kirchengeschichtliche Gesellschaft in den sechziger Jahren daranging, diese Lücke zu schliessen, verzichtete man darauf, das Wörterbuch auf ebenso breiter Grundlage fortzuführen, und entschloss sich statt dessen, ein gänzlich neues Werk in geänderter Konzeption zu beginnen. Insgesamt sollen möglichst knapp 3000 Gestalten in fünf Bänden behandelt werden, wobei, wie der erste Band zeigt, es sich fast ausschliesslich um Theologen handelt. Erfreulicherweise ist der Begriff «Protestantismus» weit genug gefasst, um neben den Angehörigen der verschiedenen reformierten Kirchen Lutheraner, Baptisten, Mennoniten, Quäker und andere zu berücksichtigen. In geographischer Hinsicht erschliesst das Lexikon auch die reformatorische Bewegung im heutigen Belgien sowie die Geschichte der niederländischen Auslandsgemeinden und der früheren Kolonien. Als zeitliche Grenze gilt das Jahr 1968. Anstatt die Gesamtheit der Lebensbeschreibungen alphabetisch zu ordnen, wurde dieses Verfahren, um das Erscheinen zu beschleunigen, nur für die einzelnen Bände gewählt, wobei die ab dem zweiten Band vorgesehenen Register den Zugang zum Ge-

samtwerk erleichtern sollen. Hoffentlich bleiben die Indices nicht auf die behandelten Personen beschränkt, sondern berücksichtigen auch erwähnte Gestalten sowie Orte.

Der erste Band enthält ungefähr 450 Biographien und gibt einen repräsentativen Einblick in die faszinierende Vielfalt des holländischen Protestantismus. So trifft man William Ames (1576–1633), der als englischer Feldgeistlicher in die Niederlande kam, hier dann ein Lehramt bekleidete und für den nordamerikanischen Puritanismus bestimmend wurde; Hermann Bavinck (1854–1921), der über Zwingli promovierte und später als Professor in Kampen und Amsterdam einer der Hauptsprecher der Gereformeerde Kirche war; Jan Koopmans (1905–1945), der zu den Führern des kirchlichen Widerstandes während der deutschen Besetzung gehörte; Hendrik Kraemer (1888–1965), den Bahnbrecher moderner Missionswissenschaft und Leiter des ökumenischen Instituts Bossey 1948–1956; drei Angehörige der aus Zürich gebürtigen Familie Locher; Gerardus van der Leeuw (1890–1950), den Religionsphänomenologen; Cornelis van Schaick (1808–1874), der Jeremias Gotthelf übersetzte und für seine eigene schriftstellerische Tätigkeit zum Vorbild nahm; Jean-Charles-Isaac Secrétan (1797–1875), den aus Lausanne stammenden Freund Alexandre Vinets, der mehr als dreissig Jahre in der französischsprachigen Gemeinde Den Haags wirkte und von hier aus die Anliegen des genferischen Réveil verbreitete; Reinier Telle oder Vitellius (1558/59–1618), der Servet und Castellio übersetzte; Jacob Tichler (1804–1865), der mehrere Arbeiten über Zwingli veröffentlichte und die These aufstellte, die Reformation in den nördlichen Niederlanden habe sich in dessen Geist vollzogen; Wendelmoet Claesdochter, die 1527 als «erste Märtyrerin der Reformation in Holland» starb – und die einzige Frau in diesem ersten Band ist.

Das Lexikon ist mit seinen knappen und übersichtlichen Artikeln, insbesondere in den informativen bibliographischen Abschnitten, vorbildlich gestaltet. Seine Bedeutung reicht über die Kirchengeschichte der Niederlande hinaus.

Ulrich Gäbler, Amsterdam

Siegfried Wiedenhofer, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon*, 1–2. = Regensburger Stud. z. Theol., 2. Bern, H. Lang, 1976. VI + 501; 440 S. Fr. 98.–.

Die humanistische Reformtheologie betonte die Diastase zwischen Vernunft und Offenbarung. Daher wurde die Heilige Schrift als alleiniges ursprüngliches Offenbarungszeugnis verbindliche Grundlage für Glauben und Leben des Christen und ihre Tradierung als zweitrangiger, menschlicher Akt verstanden. Melanchthons reformatorische Theologie erweist sich in diesem Zusammenhang als eine Fortentwicklung humanistischer Theologie, deren wesentliche Strukturelemente bei Erasmus von Rotterdam und Willibald Pirckheimer ermittelt wurden.

Der Verfasser belegt zunächst einmal die Kontinuität zwischen Humanismus und Reformation im Blick ausschliesslich auf Melanchthon, dessen Begegnung mit Luther nicht zu einem radikalen Bruch mit seiner erasmianisch-theologischen Herkunft führte, der also keine «Bekehrung» von der «ethischen Religion des Erasmus» zur «evangelischen Gnadenreligion Luthers» (S. 491) durchgemacht hat. Nachgewiesen wird dies u. a. dadurch, dass kein Unterschied zwischen den Schriftauslegungsprinzipien auf humanistischer und reformatorischer Seite besteht wie auch dadurch, dass beide Kräfte die Tradition der Kirche nur nach kritischer Würdigung teilweise anerkannten. Längst vor der Reformation suchten die Humanisten die ursprüngliche Gestalt des Christentums durch eine Klärung des Wesens des christlichen Glaubens im Rückgriff auf die Heilige Schrift wiederaufzurichten. Die Humanisten vertraten eine biblische Theologie, die unter Abweisung der Scholastik unmittelbar auf das Heil des Einzelnen und seine Lebensgestaltung abzielte. Eine an der Vermittlung des in Christus gegebenen Heils orientierte Exegese führte die Humanisten zur Kritik aller Überlieferung. Sie prüften die Traditionen daraufhin, ob nicht menschliche Weisheit die Offenbarung verdunkelt hat. Genau dies mussten sie der Scholastik vorwerfen.

Da die Humanisten ihre Arbeit als geistlichen, existenzgründenden Vorgang verstanden, war ihre Theologie auch von einer starken pneumatologischen Komponente geprägt. Da dies alles auch bei Melanchthon zu beobachten ist, wird eine Strukturidentität der grundlegenden

formaltheologischen Elemente melanchthonischer und humanistischer Theologie in grosser Breite ermittelt.

Die Übernahme humanistisch-theologischer Denk- und Arbeitsformen durch Melanchthon programmierte dann gleichsam auch die theologische Auseinandersetzung reformatorischer Theologie mit der Scholastik vor, weil ja schon die Humanisten vor der Reformation längst in diese Auseinandersetzung eingetreten waren. Indem Melanchthon in diese Debatte eintrat und dabei gewiss unter dem Einfluss Luthers die Fragen der Anthropologie, Soteriologie und der normativen Schriftauslegung besonders betonte, verschärfte er lediglich die schon bei den Humanisten eingeleitete Distanzierung zur Scholastik. Da die humanistische Kritik an der Scholastik Berechtigung hat, kann die melanchthonische Theologie durchaus als positive Ausprägung wahrer katholischer Lehre verstanden werden. Allein aufgrund der kontroverstheologischen Kämpfe des 16. Jahrhunderts erhielten die an sich berechtigten theologischen Anliegen Melanchthons konfessionstrennende Bedeutung. Diese mit viel Umsicht vorgetragenen Ereignisse einer von der katholisch-theologischen Fakultät in Regensburg angenommenen Dissertation führen vor die aktuelle Frage, wie die Einreihung reformatorischer Theologie in die wahre katholische Lehrtradition die durch theologische wie politische Kurzsichtigkeiten beider Seiten hervorgerufene abendländische Kirchenspaltung mit ihren inzwischen eingetretenen ekklesiologischen Konsequenzen überwinden kann.

Heiner Faulenbach, Bonn

Catherine L. Albanese, *Sons of the Fathers. The Civil Religion of the American Revolution*. Philadelphia, Temple University Press, 1976. XIV + 274 S. \$ 12.50.

Seit den bahnbrechenden Forschungen Perry Millers weiss man um die grundlegende Bedeutung des Puritanismus für Geist und Leben des heutigen Nordamerika. Auch eine völlig verweltlichte Gesellschaft vermag ihre Wurzeln in den calvinistischen Glaubensüberzeugungen Neu-Englands nicht zu verleugnen. Diesen unbestreitbaren Säkularisierungsprozess hat am stärksten die amerikanische Revolution, die Loslösung von England vorangetrieben. Die Verfasserin stellt sich zur Aufgabe, an dieser Schlüsselstelle amerikanischer Geschichte die Umwandlung alter puritanischer Ideale in solche einer sich auf aufklärerische Motive berufenden Revolution zu zeigen. Unter Benutzung des Mythosbegriffes *Mircea Eliades* wird erläutert, wie die geistigen Führer der Revolution den Mythos der puritanischen «Väter» in denjenigen der «Söhne», der aufgeklärten Patrioten, die sich auf Unabhängigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit beriefen, umgossen. Auf diese Weise wird überzeugend dargetan, dass die Grundlagen der heutigen amerikanischen «civil religion» (am wenigsten unzulänglich vielleicht mit «öffentliche Glaubensüberzeugung» übersetzbar) ebenso «mythologisch» sind wie es diejenigen der vorrevolutionären Puritaner waren.

Das anregende Buch, das sich als religionsgeschichtliche Arbeit versteht, vermag in methodischer wie inhaltlicher Hinsicht einer klassischen kirchen- oder profanhistorischen Betrachtungsweise horizontweiternde Anstösse zu geben.

Ulrich Gäbler, Amsterdam

Jean-Jacques von Allmen, *Pastorale du baptême*. = Cahiers œcuméniques, 12. Fribourg, Ed. universitaires, & Paris, Cerf, 1978. XII + 194 S.

Das Werk des Neuenburger Professors gibt einen sorgfältigen und gründlichen Überblick über die gesamte Problematik der Taufe in bezug auf ihren Ursprung (Kap. I, S. 4–12), den Sinn resp. die theologische Begründung (Kap. II, S. 13–56), die Zulassung zur Taufe betr. Kinder- und Erwachsenentaufe sowie Darbringung (Kap. III, S. 57–136) und die Tauffeier (Kap. IV, S. 137–189). Die Weite der Argumentation umfasst biblisches Zeugnis, Kirchenväter, Mittelalter, Reformation, neuere und neuste Zeit einschliesslich der ökumenischen Debatte und Dimension bis 1975. Theologisch stützt sich der Verfasser v. a. auf Karl Barth, geht aber seine eigenen Wege in bezug auf die pastoraltheologischen Empfehlungen und Auswertungen. Die eigene Konzeption kommt v. a. in Teil III und IV zum Ausdruck, woraus wir das Wichtigste referieren.

Sein Urteil über die Kindertaufe lautet, «que le baptême d'enfants se légitime là et là

seulement où les conditions de leur éducation chrétienne sont réelles, où le baptême administré est un baptême complet et suffisant, là enfin où les enfants qu'on a admis au baptême sont admis aussi, dès que baptisés, à la table du Seigneur» (S. 115). Die letzte Forderung wird mit dem ursprünglichen Sinn der Taufe und der altkirchlich-orthodoxen Praxis begründet (S. 112–114). Eine Reform im angestrebten Sinne wird von der Kirche auch deshalb gefordert, weil die generelle Kindertaufe unter den aktuellen sozio-kulturellen Bedingungen eine unverantwortlich-anachronistische Praxis geworden sei (S. 119 f.). Warum aber nicht schon seit dem 5. Jahrhundert, als sie kirchengesetzlich gefordert wurde? Denn der Verfasser möchte ja die Kindertaufe im altkirchlichen Sinn als eine Möglichkeit neben andern verstehen (S. 95–98). In der anzustrebenden Vielfalt einer Taufpraxis und einem ausgeführten Katechumenat sieht der Verfasser auch seine praktischen Reformziele. Ostern soll zum gottesdienstlichen Haupttermin der Tauffeier werden (S. 185 ff.). Dabei hält von Allmen an der Einmaligkeit einer einmal erteilten Taufe fest, nicht aber an der Einmaligkeit des Taufgelöbnisses, des «engagement du baptisé: son renoncement au malin et son adhésion au Christ» (S. 187). Dies sollen alle Gläubigen an Ostern im Zusammenhang mit den dann erteilten Taufen praktizieren, gleichsam als menschliche Erneuerung des von Gott immer schon geschlossenen Bundes (S. 188). Damit würde auch die Konfirmation wegfallen resp. deren echtes Anliegen in einer neuen Praxis der Kirche aufgehoben (S. 189). Die Kirche würde dann nicht mehr fälschlicherweise nach einer ganz christianisierten Welt trachten, sondern sich ihrer eschatologischen Rolle als Ort der verantwortlich für die Welt vor Gott stehenden Getauften und Glaubenden neu bewusst werden (S. 191 f.).

Diese Gesamtschau entspricht der vom Verfasser vertretenen Gottesdiensttheologie (so etwa in Uppsala 1968). Man möchte sie als «konsequente Vision» einer Integration von Kirche und Taufe bezeichnen. Ob diese nicht letztlich doch mehr ekklesiologisch-repristinative als innovatorische Züge trägt, sei hier offengelassen.

Ernst Saxer, Dübendorf

Okko Herlyn, *Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein «religionsloses Christentum»*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verl., 1979. 143 S.

K. Barths Religionskritik hat in ihrem Gefolge die Proklamation eines «religionslosen Christentums» gehabt. Dagegen erhebt sich seit einem Jahrzehnt, sich verbreitend, ein neuer Ruf nach Religion, der sich nicht nur über Barths Religionskritik hinwegsetzt, sondern dazu das Gerücht verbreitet, «Barth habe zum Thema ‚Religion‘ nicht mehr als ‚Nein!‘ zu sagen gewusst» (S. 10). Auch Theologen, die sich selber lange ganz religionslos und horizontalistisch gegeben haben, kreiden jetzt Barth und Bonhoeffer an: Sie gaben «die Antwort der Theologie, ohne dass sie auf die Fragen der Religion gehört hätten» (D. Sölle). Allerdings liegt bei Barth ein eigentümlicher Sachverhalt vor: Seine (nie undialektische) Religionskritik – sie wird von Herlyn in ihrer Entwicklung mit neuen Perspektiven dargestellt – gipfelt in einem grossen Paragraphen der Kirchlichen Dogmatik (I, 2 § 17: «Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion») und daselbst in einer relativ affirmativen These zur christlichen Religion (§ 17, 3: «Die wahre Religion»). Aber auf diesem Instrumentarium spielt Barth dann nicht weiter. «Mit § 17 der Kirchlichen Dogmatik verschwindet das Wort ‚Religion‘ nahezu gänzlich aus seiner Theologie» (S. 10). Hier setzt der zweite Teil der Herlynschen Untersuchung ein, und hier gewahren wir deren Hauptnerv: Barth bleibt die Alternative nicht schuldig.

Auch für die Seite des Menschen lässt er kein Vakuum. Herlyn geht von der Beobachtung aus, dass Barth auffallend häufig, angelegentlich und geprägt aufs Gebet zu sprechen kommt – bis dahin, dass er die Ethik unter dem Aspekt der Versöhnung als Auslegung des Herrengebets entfaltet (Die kirchliche Dogmatik, IV, 4, Fragment, «Das christliche Leben», = Gesamtausg. Bd. 7). Herlyn weist auf, wie in Barths Auslassungen über das Gebet präzise fortgesetzt wird, was mit dem § 17 unter dem Titel «Religion» abgebrochen wurde. Es fällt insbesondere auf, dass beidemal, im Zusammenhang der Erörterungen des Gebets wie der Rechtfertigung der Religion, bei Barth die Rechtfertigung des Sünders besonders akzentuiert ist. Barths Lehre vom Gebet – die Herlyn erstmals systematisiert – erweist sich als ethische Folge seiner Lehre von der Religion, im positiven wie im kritischen Sinn. Das im biblischen Sinn verstandene

Gebet gibt Zeugnis von dem von Gott gesetzten Ende der Religion, ohne dabei die Solidarität der Sünder und d. h. der Religion zu verlassen. Betend bzw. betend-arbeitend entspricht der *iustus peccator* dem Worte Gottes – statt diesem Wort religiös zu widerstehen.

Weder ist der religionskritische Barth die Alternative – auch für die menschliche Ebene – schuldig geblieben, noch hat er sich damit der Solidarität mit dem religiösen Menschen entzogen, noch hat seine Religionskritik ihr Gewicht und ihre Aktualität verloren.

Jürgen Fangmeier, Wuppertal-Schöller

Walter Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung.* = Neukirchener Studienbücher, 11. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978. 320 S. DM 29.80.

In der zusehends anwachsenden Sekundärliteratur zur Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth nimmt die Arbeit von Kreck eine wichtige Stellung ein. Sie beschränkt sich einerseits auf zwei Teilprobleme, und sie versucht andererseits Barths Gedankengang zu verstehen und zu interpretieren. Beide Bemühungen sind nicht selbstverständlich; häufig nämlich wird mit apodiktischer Zustimmung oder Ablehnung das ganze Werk pauschal angegangen. Ein Gespräch kann dann nicht mehr stattfinden. Kreck aber sucht das Gespräch sowohl mit Barth als auch mit der zeitgenössischen Forschung. Er gliedert sein Werk in drei Hauptteile und einen Anhang.

Kreck bemüht sich zunächst um das Verständnis des Phänomens «dialektische Theologie» (S. 9–95). Befragt wird der «frühe Barth», angefangen mit post festum programmatisch wirkenden Äusserungen in Vorträgen und in der Auslegung des Römerbriefes. Hier schon grenzt sich Kreck vorsichtig ab gegenüber Marquardt, der in den Anfängen Barths eine sozialistische bzw. marxistische Dominante wahrnehmen will. «Barth hat als erster oder jedenfalls am kräftigsten die grosse Glocke angeschlagen, aber er stand nicht allein» (S. 37). In anfänglich gemeinsamer Front standen auch Gogarten, Bultmann und Tillich. Den «neuen Ansatz zu Barths Dogmatik» findet Kreck in den «grundlegenden Entscheidungen in den Jahren 1927–1930» (S. 75). Neben die Kanzel ist der Lehrstuhl getreten, die Schwerpunkte verlagern sich, die Denkstrukturen werden präziser, Ja und Nein werden konkreter, die Geister fangen an, sich zu scheiden. Mit dem Anselm-Buch (1931) hat Barth seinen Weg als Systematiker gefunden.

Im zweiten Teil wendet sich Kreck der Kirchlichen Dogmatik zu und kommt zu seinem ersten Anliegen: «Zu Karl Barths Lehre von Offenbarung und Gotteserkenntnis» (S. 96–187). Die Darstellung von Barths Lehre erfolgt in fünf Thesen. Gegen seine Abrechnung mit der «natürlichen Theologie» erwächst ihm Opposition, als deren wichtigste Wortführer Kreck von protestantischer Seite Brunner, Gogarten, Bultmann, Fuchs und Tillich, von katholischer Seite von Balthasar und Bouillard erwähnt. Der Ton der Auseinandersetzung und die «Heftigkeit der Reaktion» werfen hier bereits «mitbedingt durch die Situation im Jahre 1934» (S. 121, vgl. auch 130: Kirchenkampf) ihre Schatten. Die Thematik wird dann später von Barth nochmals aufgenommen (Die kirchliche Dogmatik, III, 2). Es sind besonders der Geschichtsbegriff und die Exegese, bei denen die Gegensätze aufeinanderprallen. In diesem Zusammenhang wird von Balthasar der Vorwurf der «christologischen Engführung» erhoben, der später häufig als Schlagwort gegen Barth verwendet wird. Krecks «Stellungnahme» (S. 160 ff.) ist nur scheinbar im systematischen Teil ergiebiger als im exegetischen; in Wirklichkeit bringt er wesentliche exegetische Einsichten (ab S. 164) zur Entfaltung. Hier wird dann auch deutlich, dass nicht nur «von ausserhalb der Kirche der Anstoss zum Umdenken in Theologie und Kirche kommen kann» (S. 182), sondern dass die Kirche von aussen her auch zu konkreter Parteinahme aufgerufen werden kann (S. 183 f.). Den Abschluss des zweiten Teils bildet ein weiteres Gespräch mit Marquardt (S. 183 ff.), das mit der Feststellung schliesst, dass Barths Äusserungen «über das Verhältnis von Theologie und Sozialismus... sich im Rahmen dessen hält, was wir allgemein über seine Stellung zu Fragen, Erkenntnissen und Herausforderungen von ausserhalb der Kirche hörten».

Der dritte Arbeitsgang Krecks beschäftigt sich mit «Karl Barths Lehre von Gottes Gnadenwahl» (S. 188–283). Hier verzichtet Kreck auf «Einsprachen gegen Karl Barth», obwohl sie gerade auch hier z. T. sehr vehement vorgetragen worden sind. Kreck gliedert seine Ausführungen

rungen in eine «Darstellung und Heraushebung der Hauptprobleme» und in «systematische Erörterungen» (S. 222 ff.), wobei die «Herausstellung der Hauptprobleme» (S. 215 ff.) zugleich die Exposition für den folgenden Abschnitt bildet. Zu Barths Erwählungslehre werden die wichtigsten Akzente – zumeist aufgrund von II, 2 – gesetzt und theologiegeschichtlich eingeordnet. Hier wird der exegetische Hintergrund stärker betont, wenn auch, was das Alte Testament betrifft, noch mehr gesagt werden dürfte. In einem Anhang zum dritten Teil entfaltet Kreck kurz Luthers (S. 284 ff.) und Calvins (S. 299 ff.) Erwählungslehre.

Im ganzen wird man dieses Buch nicht nur dankbar aus der Hand legen, sondern auch immer wieder mit Gewinn zur Hand nehmen. Kreck hat Barths Intentionen gewissenhaft, kritisch und selbständig rezipiert; es ist zu einem «verantwortlichen Sicheinlassen auf diese Denkbewegung» gekommen, das mehr als «nur eine sporadische Kenntnis» zeigt, wie sie Kreck auch bei «vielen ‚ausgewachsenen‘ Berufstheologen» feststellt (S. 5).

Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau

Klaus Otte, *Lernen als reflexiv vollzogene Existenz. Die Analyse eines Lernprozesses in der Theologie, dargestellt an Karl Rahner: Das Leben der Toten*. Basler u. Berner Stud. z. hist. u. syst. Theol., 31. Bern, P. Lang, 1978. V + 161 S.

Diese Basler Habilitationsschrift untersucht den Lernprozess in der Theologie anhand der Analyse eines kleinen Aufsatzes von Karl Rahner: «Das Leben der Toten», in Konfrontation mit H. D. Bastians Theologie der Frage. Im Anschluss an Bastian kritisiert Otte zunächst die wichtigsten theologischen Positionen der Gegenwart: die autoritäre Wort-Gottes-Theologie Karl Barths frustriert den Lernprozess, Bultmanns Desinteresse an Soziologie und Psychologie lässt ihn bei der Metaphysik verharren und nicht zur Empirie durchstossen, Ernst Fuchs verdünnt die Fraglichkeit zur Sprachlichkeit und verwendet für den nicht-theologischen Wissenschaftler unbrauchbare gedankenlyrische Sentenzen. Diese Ansätze machen den kirchlichen Lernprozess wirkungslos.

Worauf es Rahner bei seiner Reflexion über «das Leben der Toten» ankommt, ist die Erfahrbarkeit des Ewigen im sittlichen Vollzug des zeitlichen Menschen. Erfahrungen wie Liebe, Güte und Treue tragen in sich als existentielle Vollzüge die Qualität des Ewigen, Endgültigen, das mit dem Tod nicht aufhört. Diese Operation ist nur möglich, wenn das Wesen des Menschen Geist ist im Sinne der absoluten Offenheit für Sein überhaupt. Das aus dem Rückbezug konkreter Erfahrung auf das Sein erfolgende Lernen und die damit verbundene Verhaltensänderung ist nicht, wie Bastian annimmt, das Ergebnis von Umwelteinflüssen, auch nicht mess- und quantifizierbar, sondern entstammt dem Regelkreis von operativem Denken und Einsichtsgewinn. So stellt sich schliesslich Otte auf die Seite Rahners, weil bei ihm die theologische Fragehaltung nicht äusserlich motiviert ist, sondern durch die innere Fraglichkeit der Sache selbst.

Diese scharfsinnige Studie, bei der es letztlich um die Wissenschaftsmethodik der Theologie geht, ist mehr implizit als explizit eine Auseinandersetzung zwischen empirischem Kritizismus und Ontologismus klassischer Richtung, für den Denken und Sein einen geschlossenen Regelkreis bilden. Leider wird das hier nun auftauchende Problem der Stringenz des Regresses von der Empirie zur Ontologie nicht mehr behandelt. Das müsste nun Sache weiteren intensiven Nachdenkens werden.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

Hermann Argelander, *Die kognitive Organisation psychischen Geschehens*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1979. 146 S. DM 22.–.

In der gegenwärtigen psychoanalytischen Diskussion spielt der Begriff der Empathie eine wichtige Rolle. Sowohl in der Praxis als auch in der Theorie wird das Einfühlungsvermögen als die entscheidende Kategorie betrachtet, um psychisches Geschehen zu verstehen. Argelander liefert mit dieser Publikation ein notwendiges Korrektiv, indem er darauf hinweist, dass wir erst in der Lage sind, uns in das Verhalten eines andern einzufühlen, wenn im Sinnzusammenhang seiner Äusserungen Elemente auftauchen, die wir auf unser «thematisches Feld» einstellen können.

Die Erkenntnisse Argelanders scheinen mir für die Theologie in verschiedener Hinsicht bedeutsam zu sein. Sie zeigen, dass dogmatische Aussagen Elemente enthalten können, die auch auf dem thematischen Feld der «körpernahen infantilen Sphäre» einen Sinn ergeben. Es lässt sich so u. U. besser erklären, weshalb bestimmte religiöse Vorstellungen in der Sozialisation über Jahrtausende hinweg immer wieder wirksam sein können und es zu Spannungen kommen kann, zu einer «kognitiven Diskrepanz», die sich ähnlich wie in der analytischen Arbeit etabliert: «im interpersonellen Beziehungsfeld als Kampf um das Arbeitsbündnis, im intrapsychischen als Kampf entgegengesetzter Motivationen» (S. 80). Nicht nur die Dogmatik, sondern auch die Exegese (Konkretisierung des «Sitzes im Leben») sowie Homiletik, Katechetik und Seelsorge, die es alle in einer eminenten Masse mit Sprache, also kognitiver Organisation zu tun haben, sollten die Arbeit Argelanders zur Kenntnis nehmen, vor allem deshalb, weil sie sich vom emotional-affektiven Geschehen, dem man in den letzten Jahren mit Recht vermehrte Aufmerksamkeit schenkte, nicht alternativ distanziert.

Otto Wullschleger, Aarburg, Aargau

Heinz Kohut, *Die Heilung des Selbst*. Suhrkamp, Frankfurt & Zürich, 1979. 330 S. Fr. 34.–.

Der bekannte Psychoanalytiker Kohut veröffentlicht hier eine erste zusammenfassende Darstellung seiner Theorie vom Selbst. Er schlägt nichts Geringeres vor, als zur Erfassung der Phänomene des menschlichen Selbst neben dem herkömmlichen metapsychologischen Rahmen komplementär eine neue Psychologie des Selbst im weiteren Sinne zu verwenden. Es ist ausserordentlich spannend, anhand des beigebrachten klinischen Materials mitzuverfolgen, welche neuen Aspekte sich ergeben, wenn plötzlich die Begleitphänomene der klassischen Übertragungen, also Freude, Trauer, Niedergeschlagenheit, Begeisterung, in den Mittelpunkt des Interesses gerückt werden und auf tieferliegende Strukturen der menschlichen Person aufmerksam machen, die mit Hilfe der Trieb- und Konfliktpsychologie nur ungenügend oder sogar falsch zu deuten sind.

Kohut will sich nicht von der Psychoanalyse distanzieren. Er hält an der analytischen Zweierbeziehung fest, aber er möchte seine Patienten nicht nur durch die Brille einer Theorie sehen, die er dem Wissenschaftsideal des 19. Jahrhunderts verdankt. Viele Fälle von Angst, Schuld, Depression lassen sich bei ihm nicht einfach mit den Konfliktneurosen verbinden, indem sie sekundär aus diesen entstehen. Es erweist sich vielmehr, dass solche Gefühle den Konflikten zugrunde liegen.

Indem Kohut mit einem Kapitel über die Endphase, die Beendigung der Analyse narzisstischer Persönlichkeitsstörungen, in die Problematik einsteigt, wird zum vornherein die Beziehung zum gesunden Narzissmus deutlich. Narzissmus bleibt nicht wie bei Freud ein infantiler Überrest, ein Hindernis auf dem Weg zur Objektlibido; die Strebungen und Ideale, mit denen der Mensch sich selber verwirklicht, sind eine ursprüngliche und zugleich lebenslange Aufgabe, die das Glück (und Unglück) des Menschen ausmachen. Im Unterschied zum Menschenbild der klassischen Psychoanalyse (Kohut spricht vom «Schuldigen Menschen») zeigt die Psychologie vom Selbst den «Tragischen Menschen», der um Anerkennung kämpft. Unter dem Gesichtspunkt des Tragischen Menschen ist der Oedipuskomplex nicht unbedingt ein Krankheitsherd, sondern u. U. die durchaus positive Erscheinung des Kindes, das sich selbst behauptet und seinen gesunden Stolz entwickelt.

Kohut vergleicht den neuen Aspekt einer Psychologie des Selbst im weiten Sinne mit dem neuen Aspekt, den die moderne Physik von der physikalischen Realität gebracht hat. Ebenso wie die moderne Physik vom Gesichtspunkt distanzierter Objektivierbarkeit abgekommen ist und die Einsicht erlangt hat, dass die Ergebnisse der Forschung durch die Mittel der Forschung beeinflusst werden, so definiert Kohut die «Empathie», das wissenschaftlich geschulte Einfühlungsvermögen, als das Feld der neuen Beobachtungsmöglichkeiten der Tiefenpsychologie. Empathische Interaktion ist in der Lage, bis in die Tiefen vorzudringen, wo der Mensch sich selber und seine Ideale spiegeln kann, also jene Schicht seiner Persönlichkeit zu ihrem Recht kommt, die vor und hinter allen klassischen Übertragungen liegt.

Diese Einsichten wirken befreiend. Sie erklären den moralisierenden Zug, der in der psychoanalytischen Literatur seit Freud immer wieder hervorbricht und viele Analysen zum Schei-

tern verurteilt hat. Der empathische Analytiker hingegen achtet nicht bloss auf Anstandsregeln bei sich und seinem Patienten und deutet die Aggressionen des Patienten nicht einfach als Abwehr und Widerstand. Er erkennt u. U. eine narzisstische Wut, eine namenlose Trauer, ein positives Streben nach persönlicher Einheit und begegnet diesen (oft nonverbalen) Äusserungen völlig anders. Er ermöglicht die tieferen Übertragungen, in denen der Patient sein Grössen-Selbst spiegeln und sein idealisiertes Selbst finden kann. Er erzwingt keine ödipale Situation. Stellt sie sich (vielleicht nach langer Zeit) ein, so ist sie vielleicht das Zeichen, dass der Analysand jetzt entlassen werden kann und die Analyse nicht beginnt, sondern zu Ende ist.

Der Seelsorger findet in diesem Buch, das leicht zu lesen ist, neue Möglichkeiten, seinen Standort zu bestimmen. Ein an den Büchern Kohuts geschultes Verhalten ermöglicht neues empathisches Verständnis und ein besseres Unterscheidungsvermögen, ob und wie weit man in der Lage ist, einem verletzten, gekränkten Menschen behilflich zu sein, seinen Narzissmus zu gestalten, oder ob man mit ihm den Weg zu einem geeigneten Arzt oder Analytiker suchen muss. Die Psychologie des Selbst im weiteren Sinne (nicht als Bestandteil des Modells vom psychischen Apparat) ist hilfreich nicht nur bei den narzisstischen Persönlichkeitsstörungen, sondern bei vielen alltäglichen Schwierigkeiten, mit denen wir Pfarrer täglich konfrontiert werden, und sie eröffnet auch neue Perspektiven zur Bewältigung von regulären und ausserordentlichen Trauerprozessen bei Sterbenden und Hinterbliebenen.

Otto Wullschleger, Aarburg, Kt. Aargau

Horst Kümmel, *Der moderne Mensch vor der Gottesfrage. Eine theologisch-philosophische Neubesinnung*. 2., erw. Aufl. Stein am Rhein/Schweiz, Christiana-Verlag, 1978. 241 S.

Der als Pfarrer in Württemberg tätige Verfasser sieht im Anschluss an gegenwärtige Vertreter der Naturwissenschaft wie Pascual Jordan organische Verbindungen zwischen Wissen und Glauben. Er will dazu beitragen, dem modernen Menschen in seiner von Ergebnissen der Naturwissenschaft geprägten Welt eine Entscheidung für Christus zu erleichtern (S. 236–37).

Kümmel wendet sich konsequent gegen den von R. Bultmann urgierten Gegensatz zwischen dem angeblich mythischen Weltbild des Neuen Testaments und dem vermeintlich modernen Weltbild der Naturwissenschaft, das Bultmann aus dem 19. Jahrhundert übernahm, obwohl Physiker seiner Zeit das steife Kausalitätsdenken jener Epoche längst überwunden hatten. Begriffe wie Schöpfung und Wunder erhalten im Lichte des offenen Weltbildes der Relativitäts- und Quantentheoretiker einen neuen Sinn, weil sich die ganze Natur als Wunder zeigt (S. 12–13). Das christliche Kerygma beruht auf existentieller Glaubenserfahrung (S. 48). So ist etwa der Begriff der Sünde kein mythologischer, sondern ein dem Menschen allgemein einsichtiger Begriff (S. 53. 86). Unterwegs vom Wissen zum Glauben begegnet der Mensch in der Wortverkündigung dem gekreuzigten und auferstandenen Christus; er gewinnt dadurch Selbstverständnis und Befreiung von seiner Vergangenheit, von Sünde und Schuld (S. 89). Dieses neutestamentliche Kerygma hat mit Mythologie nichts zu tun (S. 58. 96) und soll keiner Entmythologisierung unterworfen werden (S. 98). Wie der Verfasser das Kerygma als Entfaltung existentieller Glaubenserfahrung versteht, wird dann mit neutestamentlichen Zitaten dargelegt (S. 101–240).

Die engagierte Erörterung der Probleme des Wissens und Glaubens ist lehrreich und angenehm zu verfolgen, und der echt theologische Standpunkt des Verfassers kommt ohne sterile Polemik zum Ausdruck. Was man im Blick auf Paulus vermissen könnte, wäre eine nähere Berücksichtigung des generellen Schuldbewusstseins der Menschen (Röm. 1, 32) und der elenktischen Funktion des Gesetzes (Gal. 3, 22–24). Dafür denkt Kümmel wie Bultmann an eine vorbereitende Einwirkung des Weltbildes in Deutschland auf den modernen Menschen. Während die paulinische Anthropologie den Weg von Gesetz zu Evangelium zeigt, geht es ihm eher um den Weg von Gnosis zu Pistis.

Bo Reicke, Basel