Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 38 (1982)
Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

Rezensionen

Theologische Realenzyklopädie, hg. v. G. Krause – G. Müller u. a., Bände V, VI und VII, Berlin, W. de Gruyter, 1980–1981. 805, 786 und 802 S.

Die letzten drei Bände der TRE sind dem Buchstaben B und C bis «China» gewidmet. Nimmt man die 4 Bände zum Buchstaben A hinzu, so macht das bereits sieben Bände. In der RE hatte das gleiche Material in 3 Bänden Platz. Das lässt ahnen, dass das ursprüngliche Projekt (zuerst war von 25 Bänden die Rede; der derzeitige Prospekt von de Gruyter spricht vorsichtig von «etwa 30 Bänden») wohl weit überschritten werden wird. Aber angesichts des wirklich enzyklopädischen Überblicks über alle Gebiete der Theologie, die die bisherigen Bände bieten, bedauert man dieses Anschwellen keineswegs, zumal die einzelnen Lieferungen jetzt zügig erscheinen.

Im folgenden soll zuerst eine Übersicht über die behandelten Stichworte gegeben werden, dann sollen zwei besonders wichtige Themenkreise herausgegriffen werden. Was zuerst auffällt, ist die grosse Liste von behandelten Persönlichkeiten aus der Kirchen- und Theologiegeschichte: sie reicht von der Alten Kirche (etwa Bardesanes, Basilides, Basilius v. Caesarea, Benedikt v. Nursia [dazu ein schöner Artikel von S. Frank über die Benediktiner], Boethius, Caesar v. Arles, Calixt I., Cassian, Cassiodor) übers Mittelalter und die Reformationszeit (u. a. Th. Becket, Beda Venerabilis, Berengar v. Tours, Bernhard v. Clairvaux, A. Blarer, G. Biel, J. Boehme, Bonaventura, Bonifatius, J. Brenz, Briçonnet, Bucer, Bugenhagen, Bullinger, Cajetan, Calvin) bis in die neuere und neueste Theologiegeschichte hinein (K. Barth, W. Bauer, F. C. Baur, A. Bea, Blumhardt Vater und Sohn, D. Bonhoeffer, W. Bousset, E. Brunner, R. Bultmann, O. Casel), wobei auch Nichttheologen (z. B. J. S. Bach, N. Berdijajew, G. Bruno und Nichtchristen (etwa L. Baeck, E. Bloch, M. Buber, A. Camus) ihren Platz haben. Gut vertreten ist auch die Rubrik der geographischen Stichworte: neben ganzen Ländern (Baden, Baltikum, Bayern, Brandenburg, Braunschweig, Böhmen und Mähren, Bulgarien, China; speziell erwähnt zu werden verdient der Artikel über Byzanz von J. Meyendorff, da er gleichzeitig eine Selbstdarstellung der orthodoxen Christenheit ist) sind es vor allem die Universitätsstädte, die das Interesse finden (Basel, Berlin, Bern, Bonn, Breslau, Cambridge, Chicago); die deutschen Landschaften und Städte haben dabei eindeutig das Übergewicht: ist das Zufall? Die von der TRE sorgfältig gepflegte Rubrik der Darstellungen von Kirchen, Denominationen und nichtchristlichen Religionen hat diesmal nur wenige, aber wichtige Stichworte: Baha'ismus, Baptisten, Brüderunität und -gemeinde (vgl. Böhmische Brüder), Bruderschaften-Schwesternschaften-Kommunitäten, Buddhismus, Chinesische Religionen. Es darf wohl hier kritisch angemerkt werden, dass im allgemeinen Archäologie, Architektur und Kunst bis jetzt etwas zu kurz kommen: vgl. Baptisterium, Barock, Bibelillustration, z. T. Byzanz (der im übrigen ausgezeichnete Artikel «Bilder» ist doch hauptsächlich auf den theologischen Aspekt der Frage konzentriert).

Auf die von mehreren Autoren bestrittenen Längsschnitte zu einem Thema – einer Spezialität der TRE – freut man sich immer besonders. Diesmal hat es sich so ergeben, dass diese Artikel um zwei Schwerpunkte kreisen: um die mit der *Busse* zusammenhängenden Fragen, und um den grossen Komplex *Bibel* andererseits. Ich will mich in meiner Besprechung auf diese zwei Themen beschränken (andere, auch wichtige Längsschnitte

sind u. a. folgenden Stichworten gewidmet: Autorität, Barmherzigkeit, Bekehrung, Benediktionen, Beruf, Bestattung, Bild Gottes, Bildung, Bischof, Bund, Charisma, Chiliasmus).

1. *Busse.* Hier wird eine grossartige Freske der Entwicklung des Bussgedankens und der Busspraxis im AT und NT sowie im Judentum und Christentum entworfen. Gerade die gemeinsame Behandlung des Themas in den beiden Schwesterreligionen lässt die tiefe Verwandtschaft ihrer religiösen Zentralgedanken erkennen.

Im AT sind die Bussvorstellungen um das Verbum *šûb* konzentriert; «während der ganzen hier verfolgten Zeit lässt sich eine gewisse Zweigleisigkeit beobachten von kultisch-liturgischen Einrichtungen, zu deren Vokabular ‹umkehren zu Jahwe› zu gehören scheint, und von der Prophetie bis zu den deuteronomistischen und chronistischen Stücken von Schelt- und Drohworten und vor allem Mahnreden ohne jeden Bezug zum Kultischen» (438; P. Welten). Im Judentum wird die Busse terminologisch mit dem Wort *tᵉšûbāh* verknüpft. Sie ist der innere Vorgang echter Reue des Sünders, die nicht auf äussere Sühnehandlungen angewiesen ist, aber durch Fasten verstärkt werden kann; gewisse Zeiten werden bevorzugt (Jahresanfang bis Versöhnungstag). Im Mittelalter werden die Beichte und die Bussleistungen wichtig; im Chasidismus gewinnt speziell der Zaddik als Beistand an Bedeutung. «Busse ist ein wesentlicher Bestandteil geheiligter Lebensführung, ein permanenter Versuch, sich nicht nur von den verübten Sünden, sondern auch von den guten Werken abzukehren, sofern diese der selbstgenügsamen Freude am Dienst Gottes ermangelten, wie sie denen zukommt, die Gott nahe sein wollen» (445; L. Jacobs).

Jesus setzt beim eschatologischen Bussruf Johannes des Täufers ein (cf. die einmalige Taufe!), stellt aber den Heilszuspruch der genahten Gottesherrschaft ins Zentrum seiner Botschaft; freilich ist damit der radikale Ruf in die Nachfolge verbunden. In der frühen nachösterlichen Gemeinde «lassen sich vier Verwendungsbereiche des Bussrufes bestimmen: eine von Judenchristen an Israel gerichtete Umkehrpredigt, die in Kontinuität zur Verkündigung des Irdischen steht; eine Umkehrpredigt hellenistischer Judenchristen an Juden, die das Geschick Jesu zum Anlass dafür nimmt, dass Israel zu Gott umkehren solle im Glauben an Jesus; eine Umkehrpredigt an Heiden, die die Abwendung von Göttern und die Hinwendung zum wahren Gott verkündigt und dabei Jesus als Retter vom endzeitlichen Zorn einführt. Endlich begegnet das Bussthema, von diesen Missionssituationen unterschieden, im Zusammenhang der Gemeindezucht» (449; J. Becker).

Einen ausgezeichneten Abriss der Geschichte des Busswesens in Alter Kirche, Mittelalter und Reformationszeit gibt G. A. Benrath; die allmähliche Ausgestaltung der öffentlichen Busse in der westlichen und östlichen Kirche (vgl. dazu die Textsammlung von H. Karpp, Die Busse, Zürich 1969) wird in der mittelalterlichen Kirche abgelöst von der im Mönchtum entstandenen privaten Beichte, mit der sich die Reformatoren dann ganz entscheidend auseinanderzusetzen haben. Es ist aber beachtenswert, dass man in der Kirchengeschichte immer wieder auch um die innere Busse im Sinn der Gottesliebe gewusst hat (vgl. schon Clemens v. Alexandria und Origenes, dann etwa die deutsche Mystik). Die weitere geschichtliche Darstellung (prot. Orthodoxie, Pietismus, Schleiermacher, Neuprotestantismus, K. Barth) wird von F. Wagner in seine dogmatische Besinnung hineingenommen, da sie in die moderne Problematik einmündet. Busse ist «positiv als der in der Einheit von Busse und Glaube begründete Vorgang zu beschreiben. Diese Einheit ist so zu bestimmen, dass die Busse als Reue und Sinnesänderung in dem Vertrauen auf das Evangelium wurzelt. Busse in diesem Sinne stellt dann den fundamentalen

Akt der Neukonstitution des Menschen dar; durch sie wird eine Antwort auf die Frage gegeben, wie der Mensch zum Christen werden kann» (482). Die Artikelserie schliesst mit einer ethisch-ökumenischen Betrachtung von I. Lønning und einem Kapitel zu den kirchlichen Buss- und Bettagen von L. Schmidt.

Gegenüber dem Stichwort *Busse* ist das verwandte Stichwort *Beichte* mehr auf das praktisch-theologische Interesse ausgerichtet. So ergeben sich nicht einmal in der Behandlung der geschichtlichen Partien (Mittelalter: I. W. Frank; Reformationszeit: E. Bezzel; Neuzeit: H. Obst) erhebliche Überschneidungen. M. Mezger gibt einen ausführlichen, interessanten Überblick über die gegenwärtigen Fragestellungen (vgl. weiterhin den Artikel *Bann* von P. Welten, C.-H. Hunzinger, C. Thoma, G. May und C. Link).

2. Unter dem Stichwort *Bibel* sind 5 Artikel zusammengefasst, die z. T. recht verschiedene Gegenstände behandeln. Es beginnt mit einer Geschichte des Kanons des ATs, aus der Feder von G. Wanke; dann folgt eine Übersicht über «Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum», d. h. über die Frequenz ihrer Benützung und über ihre theologische Bedeutung in den einzelnen Schriften des NT (E. Plümacher). W. Schneemelcher fährt darauf mit der Darstellung der Bildung des neutestamentlichen Kanons fort (er neigt in seinem Beitrag – mit W. G. Kümmel [vgl. schon Th. Zahn], gegen H. v. Campenhausen [vgl. schon A. v. Harnack] – der Auffassung zu, wonach man die Bedeutung Marcions für die Kanonbildung nicht überschätzen dürfe). Ein weiterer Bonner Theologe, H. Karpp, hat es unternommen, die «Funktion der Bibel in der Kirche» in gestraffter Form (48–93) durch alle Epochen der Kirchengeschichte hindurch nachzuzeichnen. Er ordnet das Material mehr oder weniger nach folgendem Schema: Autorität der Bibel – Verbreitung der Bibel – Schriftauslegung und Schriftverständnis – Anwendung und Wirkung der Bibel. Der Verf. weiss geschickt das Allgemeine mit dem Detail zu würzen. Seine Aufgabe war nicht leicht, da «Bibelübersetzungen» ein eigenes Stichwort bilden (s. u.) und die «Schriftauslegung» in einem späteren Band der TRE eigens behandelt werden wird; zudem waren Überschneidungen mit dem Artikel «Bibelwissenschaft» (s. u.) nicht ganz zu vermeiden. Sehr beherzigenswert sind die Schlussfragen des Verf.s, S. 90 f. (H. Karpp hat übrigens auch den Artikel «Biblizismus» verfasst). K. Wegenast schliesst die Artikelserie mit einem praktisch-theologischen Abschnitt über die Bibel im kirchlichen Unterricht im weitesten Sinn (auch Predigt und Bibelstunde).

Die Mitarbeiter des von K. Aland geleiteten Instituts für neutestamentliche Textforschung in Münster i. W. haben sich an diesem Band in hervorragender Weise beteiligt: sie haben die ganze Masse der neutestamentlichen Handschriften und der alten Übersetzungen des NTs vorgestellt; die Frucht einer mehr als 20jährigen intensiven Arbeit wird hier sichtbar. Für den alttestamentlichen Teil der gleichen Stichworte «Bibelhandschriften» und «Bibelübersetzungen» zeichnet S. P. Brock in Oxford allein; eine beachtliche Leistung! Die Schriftleitung der TRE hat weiterhin 5 Autoren die Aufgabe anvertraut, die Bibelübersetzungen in sämtlichen europäischen Sprachen seit dem Mittelalter bis in die Neuzeit zu erfassen; es ist dabei eine eindrückliche Aufzählung auf 70 Seiten entstanden (den 1483 nicht-europäischen Bibelsprachen ist demgegenüber nur ein allgemeiner Überblick von 12 Seiten gewidmet; warum die Disproportion?). Der ganz vorzügliche Artikel von K. A. Knappe über die Geschichte der Bibelillustrationen (mit vielen Bildern) verdient eigens hervorgehoben zu werden.

Unter dem Stichwort «Bibelwissenschaft» findet man zuerst, im alttestamentlichen Teil, einen Abriss der Geschichte der Archäologie des Alten Orients und Palästinas

(V. Fritz), dann die Geschichte (J. W. Rogerson) und den aktuellen Stand (B. J. Diebner) der alttestamentlichen Forschung. Eine ausgezeichnete, umfassende Arbeit hat O. Merk in Erlangen vorgelegt: er stellt nicht nur die Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft bis zur jüngsten Gegenwart dar (dazu 14 Seiten Bibliographie!), sondern er hat auch noch den neutestamentlichen Teil der «Biblischen Theologie» bestritten; sehr schön und kompetent sind die verschiedenen Forschungsepochen herausgearbeitet. Für den alttestamentlichen Teil (Forschungsgeschichte und Theologie) der «Biblischen Theologie» zeichnet W. Zimmerli; gegenüber G. v. Rad sucht er, wie bekannt, verstärkt nach der «Mitte» des ATs. Was dem Leser bei der «Biblischen Theologie» allgemein auffällt, ist die Tatsache, dass entgegen der Absicht der Gründer der Disziplin bis in die jüngste Vergangenheit vorwiegend alttestamentliche *oder* neutestamentliche Theologie getrieben worden ist; erst heute (cf. H. Gese, P. Stuhlmacher) wird der Ruf nach einer wirklich *biblischen* Theologie neu erhoben.

Willy Rordorf, Neuchâtel

Theofried Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums,* Münsterische Beiträge zur Theologie 45, Aschendorff, Münster i. W., 1980. XI+356 S.

Die vorliegende Habilitationsschrift des Mainzer Patristikers ist ein sehr nützliches Buch, gerade weil es sich zunächst einmal beschränkt auf eine möglichst genaue Erfassung der Anfänge der Theologie des Martyriums in den verschiedenen Schriften des NTs und der nichtkanonischen Literatur der frühen Kirche bis zum Polykarpmartyrium, ohne voreilig zu systematisieren. Mit dem Polykarpmartyrium ist gewiss ein erster Abschluss erreicht; aber man wartet gespannt auf die Fortsetzung, die der Verf. für die Reihe «Traditio Christiana» versprochen hat.

Baumeister hat zwei «Engführungen» bewusst vermieden: 1. Im Unterschied zur einseitigen These von Campenhausen's in seinem klassischen Buch «Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche», der die Spezifizität des christlichen Martyriums zu absolut heraushob, berücksichtigt Verf. in einem 1. Kap. die jüdische Martyriumsdeutung seit der Makkabäerzeit als entscheidenden Hintergrund der christlichen Martyriumstheologie (vgl. in neuerer Zeit O. Perler, W. H. C. Frend); der hellenistische Einfluss ist dagegen geringer anzuschlagen und erreicht das Christentum weitgehend über das hellenistisch geprägte Judentum. 2. Im Unterschied zur Arbeit von N. Brox, «Zeuge und Märtyrer», reduziert Verf. die Thematik nicht auf die terminologische Frage, wie der «Zeuge» zum «Märtyrer» geworden ist, sondern zeichnet die ganze Entwicklung der Deutungen von Verfolgung und Tod um des Glaubens willen nach; ein Kap. (257–270) ist aber auch der Frage des Ursprungs des Märtyrertitels gewidmet, wo Verf. zu einer originellen, wohl wirklich weiterführenden These kommt: der Ursprung des Märtyrertitels ist in Kleinasien zu suchen, und zwar entscheidend von Ignatius von Antiochien beeinflusst: «Der Märtyrer ist jemand, der im Raum der Erlösungswirklichkeit und mit Bezug zum Leiden Christi das Wort seines Glaubens durch die Tat des Todes um des Glaubens willen bekräftigt und damit seinen Glauben in der dem Jünger Christi höchstmöglichen Tat äussert» (266). Stoischer Einfluss mag dabei mitgewirkt haben.

Die neutestamentlichen Schriften werden – mit gutem Grund – in zwei Gruppen eingeteilt: Evangelien und Apostelgeschichte auf der einen Seite, Briefe und Offenbarung auf der andern Seite, weil in den letzteren, wenn sie auch z. T. älter als die Evangelien sind, die Verfolgungssituation der Gemeinden sich unmittelbarer abzeichnet. Innerhalb

der zwei Gruppierungen sind die einzelnen Schriften mehr oder weniger chronologisch geordnet und besprochen: Logienquelle – Markus – Matthäus – Lukas/Apostelgeschichte – Johannes/I Johannesbrief; I Thess. – Gal. – I/II Kor. – Phil. – Philemon – Röm. – Deuteropaulinen – Past. – Hebr. – I Petr. – Offenbarung. Jedesmal folgen wertvolle Zusammenfassungen der erarbeiteten Resultate.

Im NT wird nur in der Offenbarung die Martyriumsidee verselbständigt, in der nichtkanonischen Literatur geschieht das immer häufiger; sie wird darum in einem gesonderten Teil behandelt. Im einzelnen werden I Clem. (sehr ausführlich), Didache, Petrusapok., Hirt des Hermas, Ignatius von Antiochien (sehr schön werden hier die Parallelen zu Paulus und Johannes herausgearbeitet), Polykarpbrief und -martyrium untersucht.

Im abschliessenden Überblick werden die Hauptmotive der Theologie des Martyriums in jüdischer und christlicher Tradition nochmals herausgestellt (die folgende Numerierung stammt von mir): 1. die vorherrschende jüdische Theologie des Martyriums ist die apokalyptische; unter hellenistischem Einfluss wird auch die Idee der sofortigen Unsterblichkeit des Märtyrers nach seinem Tod rezipiert (hier wäre es interessant, denselben Einfluss auf die christliche Tradition zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen). 2. Die apokalyptisch-eschatologische Tradition wird vom Christentum zwar übernommen, aber mit der Überzeugung von der Heilsgegenwart verbunden. 3. Im Christentum gewinnt die auf Jesus zurückgehende Forderung der Nachfolge – wenn es sein muss, bis zum Tod – eine zentrale Bedeutung; unter hellenistischem Einfluss gesellt sich dazu die Idee der Nachahmung. 4. Dem christlichen Martyriumsgedanken ist – im Unterschied zum jüdischen – eine ausgesprochen missionarische Komponente inhärent. 5. Das Leiden um des Glaubens willen ist eine Auszeichnung, die einzelnen Gläubigen widerfährt und die für sie und für ihre Mitchristen Anlass zur Freude wird. In diesem Zusammenhang kann auch die Opferterminologie wichtig werden (gerade sie verdiente wohl noch mehr herausgearbeitet zu werden).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Stellen-, Autoren- und Sachregister schliessen den Band ab.

Willy Rordorf, Neuchâtel

Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit.* Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1980. 563 S.

Auf der Suche «nach einem möglichen Herzstück seiner Theologie, dem Ausdruck seiner höchsten Angst und Freude, in dem sich alle wichtigen Begriffe wie in einem Brennspiegel treffen», kam Theobald Beer auf Luthers wiederholte Rede vom «fröhlichen Wechsel und Streit», dessen Kern das *pro me* sei, «das alle wichtigen Probleme der lutherischen Theologie beseelt» (15). Im Gegensatz zu den «modernen Existenztheologen und Exegeten» bemüht sich der päpstliche Prälat und Regensburger Ehrendoktor jedoch, Luthers Begriff «vom richtigen Anfang her zu denken... und das sind Augustin, Petrus Lombardus, Skotus, Ockham, Biel, Thomas von Aquin» (14), in diesem Buch besonders Ockham.

Ausgehend von Luthers «doppelter Gerechtigkeit» eruiert der Autor in sechs Kapiteln über die «doppelte Sünde», die theologische Anthropologie, die Christologie, die Lehre von Gott und die Trinitätslehre Ursprung und mögliche Herkunft der später wieder unter melanchthonischem Firnis erstarrten Begriffe lutherischer Theologie. Diese

gewaltige Lebensarbeit des heute knapp 80jährigen früheren Pfarrers in Leipzig lässt auf einen ungeheuren Umfang seines Zettelkatalogs schliessen und damit auf eine umfassende Kenntnis des ganzen Luther, wie sie heute selbst in der protestantischen Forschung selten geworden ist. Übereinstimmend mit dieser legt B. das Hauptgewicht auf den frühesten Luther zwischen 1509–1520, verfolgt den «fröhlichen Wechsel» jedoch noch in der Genesisvorlesung (1535/40) und späten Predigten. Über sie hinausführend gelingt ihm der Nachweis von Luthers Verwendung pseudohermetischer Literatur, die seine Polemik gegen Aristoteles und die Scholastik in neuem Licht erscheinen lässt. Dieser Beitrag der katholischen Luther-Forschung sollte darum nicht nur von Kardinal Ratzinger «geradezu erregend» empfunden werden, sondern auch von der evangelischen Forschung. So gelingt es B., Luthers ebenso populäre wie gelehrte Rede vom «fröhlichen Wechsel» – «Christi Gerechtigkeit ist mein und meine Sünde ist sein», in einer Hochzeitspredigt von 1536 – zum zentralen Angelpunkt seiner Anthropologie wie Christologie durchgängig durch sein Gesamtwerk aufzuweisen und von seinen mittelalterlichen Wurzeln herzuleiten.

Eine solche ausschliesslich dogmengeschichtliche Auseinandersetzung mit Luther gibt ebenso nützliche wie notwendige Anregungen für ein neues ökumenisches Verständnis seiner Theologie. Im Anhang ist das pseudohermetische «Buch der 24 Meister» zum Vergleich abgedruckt. Auch wenn die tatsächlichen Erträgnisse der voluminösen Gelehrtenarbeit relativ wenig greifbar erscheinen, bleibt die am Schluss von B.s Auseinandersetzung mit A. Nygren formulierte Maxime (322) mustergültig auch für andere Studien: «Die Lutherforschung steht immer vor einer Aufgabe, die sie an ihre Grenzen und an die schuldige Ehrfurcht vor dem persönlichen Geheimnis eines ringenden Christen erinnert.» Als Ergänzung wünschte man sich eine Untersuchung über die ikonographische Umsetzung dieses zentralen Theologumenons in der frühlutherischen Kunst.

Karl Hammer, Basel

Sigrid Grossmann, *Friedrich Christoph Oetingers Gottesvorstellung.* Versuch einer Analyse seiner Theologie, Göttingen 1979. 321 S.

Diese Doktorarbeit Sigrid Grossmanns von der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes kommt zur rechten Zeit. Das Interesse an Oetinger ist im Wachsen. Gehört der «Magus des Südens» doch zu den Theologen, die die Natur voll in ihre Theologie integriert haben. Hierin unterscheidet er sich von seinem Lehrer Albrecht Bengel, der die Offenbarung Gottes im wesentlichen auf die Geschichte beschränkt sah.

Für Oetinger ist der Gott der Bibel nur zu verstehen aus seinem Wirken in Geschichte *und* Natur. Gott ist Ganzheit und als solche nur im Gesamt seiner Werke zu erkennen. Ohne seiner geschichtlichen Offenbarung Eintrag zu tun, gilt Oetingers intimes Interesse dem «unaussprechlichen Nahesein» Gottes im gestalthaft leiblichen Leben der Natur. Nach Oetingers Verständnis spricht die Bibel darum in naturhaften «Bildern» von Gottes Leben und Handeln, weil er in sich selbst auch «Natur» ist, gestalthaftes Leben. Um das zu verdeutlichen, bedient Oetinger sich der Bildsprache Jakob Böhmes und der jüdischen Kabbala sowie der philosophischen Begriffe Gottfried Wilhelm Leibniz' und der naturwissenschaftlichen Isaak Newtons. Sein Streben nach Ganzheit zeigt sich auch in der Universalität des Bildungsgutes, das er sich frei aneignet.

S. G. legt Gewicht auf die Freiheit, in der Oetinger Fremdes übernimmt. Er ist zu tief in der Bibel verwurzelt, als dass er sich Böhmes innergöttlichen Werdedualismus oder Leibnizens Panlogizismus zu eigen machen könnte. Freiheit eignet ja auch dem Leben und Handeln Gottes selber. Frei schafft er sich Welt und Mensch als sein Gegenüber. Frei nimmt er welthafte Gestalt und Lebendigkeit an in Jesus Christus. In Freiheit führt er die unter dem Einbruch des Satanischen seinem Zorn preisgegebene Welt ihrer Vollendung als Herrlichkeitsbereich seiner Liebe entgegen.

Deutlich grenzt sich Oetinger, nach vorliegender Darstellung, von der protestantischen Orthodoxie ab. So z. B. hinsichtlich der Lehre von der Prädestination. «Prädestination geschieht für Oetinger grundsätzlich zum Heil, nicht zum Unheil, zum Leben, nicht zum Tode. ... es gibt keinen von der Gnade Gottes entleerten Raum ... Gottes Ziel ist die Teilhabe *aller* Menschen und allen Lebens an dem Leben der Herrlichkeit Gottes, die Alleinheit ...»

S. G. schliesst ihren Versuch, der Gotteslehre Oetingers in ihrer Differenziertheit und Komplexität (in mühsamer Arbeit an schwer zugänglichen Quellen!) gerecht zu werden, mit einem Satz, der unmittelbar in unsere aktuelle Krisensituation hineinweist: «Eine Theologie, die darum weiss, dass Leiblichkeit in Gott ursprunghaft verwurzelt ist, kann nicht mehr anders, als die Leiblichkeit der Welt – als Mensch, Kreatur und Natur – ernstzunehmen, sie nicht als vorläufig abzuqualifizieren und als minderwertig abzutun.»

Eduard Buess, Flüh

Rudolf Dellsperger, *Johann Peter Romang* (1802–1875). Philosophische Theologie, christlicher Glaube und politische Verantwortung in revolutionärer Zeit, Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 23, Herbert Lang, Bern, Peter Lang, Frankfurt/M. 1975.

Die sorgfältig und einfühlend abgefasste Dissertation befasst sich mit dem Denken eines Religionsphilosophen und Theologen der Berner Kirche im durch den Richtungskampf bewegten 19. Jh. Romang ist nicht in die Philosophie- und Theologiegeschichte eingegangen. Eine besonders starke Sensibilität mit regelmässig wiederkehrenden Depressionen hinderten den kritischen Mann daran, seine klaren und zukunftsträchtigen Denkansätze zu entfalten. Um so mehr sollten die Thesen Romangs geprüft werden. An der Universität Bern versuchte der junge Dozent eine theologische Philosophie zu entwikkeln, in der er den biblisch abgewandelten Gottesbegriff von Aristoteles übernahm. Damit bezog Romang den Standort des Realismus. Von den philosophischen Autoren der neueren Zeit fesselten ihn besonders Spinoza und Kant. Zwar lehnte Romang den eigentlichen Pantheismus ab, doch drängte sich ihm die Idee Spinozas einer alles durchdringenden und determinierenden göttlichen Macht auf. Und bei Kant imponierte Romang die Strenge des Ethos in der Verbindung mit dem Gottesgedanken. Hegels spielerischer Dialektik hingegen stand Romang nach kurzer Bewunderung ablehnend gegenüber. Das zeigte sich in einem heftigen Angriff gegen die spekulative Theologie Biedermanns in Zürich. Um so erstaunlicher ist, dass sich zwischen Romang und Biedermann allmählich eine gute persönliche Freundschaft entwickelte. Ist das nicht ein gutes Zeugnis für eine positive Toleranz? Da Romang von seinem Denkansatz her mehr auf seiten der Induktion als der Deduktion stand, musste er sich von Schleiermacher angezogen fühlen. Auch dies geschah in der gewohnten Eigenständigkeit. So versuchte

Romang in jüngeren Jahren die Psychologie in die Religionsphilosophie einzubeziehen.

Später bildete sich daraus das Konzept einer Theologie als einer praktischen Disziplin. Diese Auffassung liegt in der Linie Schleiermachers. Es wäre nun zu erwarten, dass Romang seine Verbundenheit mit dem Vermittlungstheologen Alexander Schweizer gesehen hätte. Doch dem war nicht so. Romang fehlte bei Schweizer die Würdigung des Dogmas. Wenn auch Romang nicht Dogmatiker sein konnte, so schätzte er das Dogma als zeitbedingten Ausdruck der Glaubenswahrheit in zunehmendem Mass. Deshalb wandte er sich von einem anfänglich mehr religionsphilosophischen Denken dem positiven Christentum – im eigentlichen Sinn des Wortes – zu. – Es wäre noch auf viel Interessantes, Eigenständiges und Anregendes bei Romang hinzuweisen. Dass sein Denken Niveau besass, dürfte auch daraus hervorgehen, dass der bekannte Philosoph Bolzano Romang hoch schätzte. Es wäre darum gut, die Denkansätze Romangs neu zu überprüfen und fruchtbar werden zu lassen. Damit möge die Lektüre des anregenden Buches von Dellsperger bestens empfohlen werden.

Paul Schweizer, Zürich

Ralph P. Crimmann, *Karl Barths frühe Publikationen und ihre Rezeption,* Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Peter Lang, Bern, 1981. 256 S.

In dieser überarbeiteten Dissertation, die 1974 im Fachbereich für Philosophie, Geschichte und Sozialwissenschaften der Universität Erlangen angefertigt wurde, werden zwei Etappen in Barths frühen Publikationen unterschieden: a) die ersten Versuche von 1909 bis 1918, als Barth im Bann der liberalen Theologie den «Einzelnen und die Kirche» anvisierte zwischen wissenschaftlichem Neutralismus und dezisionistischem Individualismus hindurch, sich – getragen von «gesellschaftlichem Optimismus» – mit dem religiösen Sozialismus positiv in Form eines «kritischen religiösen Sozialismus» (Briefwechsel I, 62) auseinandersetzte und sich gegen die herrschende Kriegstheologie stellte. Und dann mit der ersten Römerbriefauslegung die Wende 1917/18 (nicht erst 1920) zur b) Dialektischen (diastatischen) Theologie bis zur Christlichen Dogmatik im Entwurf (1927). Der Ertrag der ersten beiden Kapitel: Die Wende Barths geschah bei der Ausarbeitung zwischen Röm 1–6, als er die diesseitige Heilswirklichkeit Gottes betonte, und Röm 9–11. 13, als er die absolute Transzendenz Gottes in den Vordergrund stellte. Die Wende wurzelt nicht in Barths Lenin-Studien (Marquardt), sondern in «einem geistlichen Erkenntnisprozess» (74); Barth greift in der Kirchlichen Dogmatik öfter gerade auf die 1. A. des Römerbriefes zurück; die 2. A. ist bislang überbewertet worden (76 f.; 148 ff.).

Was die Rezeption anbetrifft, so wird das breite Spektrum von Zustimmung («Barthianer» um *Zwischen den Zeiten*) über reservierte Anerkennung (etwa bei Bultmann, aber auch Tillich, Heinzelmann) bis zur offenen Ablehnung (Althaus, Jülicher, Eichhorn usw.) vorgeführt (vgl. 174 ff.). Nahezu alle Rezensenten erheben den Vorwurf des Marcionitismus, des Denkens in zwei Äonen, und des geschichtslosen Gnostizismus (vgl. G. C. Berkouwer, Der Triumph der Gnade in der Theologie K. Barths 1957, 1 ff., 14–40). Verf. zeigt, dass solche Kritik aber eigentlich nur auf die Auslegung von Röm 7 ff., gerade nicht aber auf die von Röm 1–6 zutreffen könnte.

In den Jahren 1919–1922 rückt dann die futurische Eschatologie, der eschatologische Vorbehalt für den kritisch-religiösen Sozialismus in den Vordergrund, ausgelöst durch

die Katastrophe des 1. Weltkrieges, durch die Impulse Blumhardts und durch das Overbeck-Studium (78 ff.), was Interpreten wie Gollwitzer, Marquardt oder auch Lindemann übersehen hätten. Zugleich kommt die Denkform der «Diastatik» zum Zuge: das Auseinandertreten von Gott und Mensch, Wort Gottes und Religion, Offenbarung und Kultur (95 ff.), vor allem in der «negativen Dialektik» im 2. Römerbrief von 1922 (103) – und erhebt sich die Frage, ob diese diastatische Theologie nicht negativ bleibt als Religions- und Kulturkritik, wie schon Tillich angefragt hatte (105 ff.). Und was Barths Methode der «Auslegung jenseits der historisch-kritischen oder auch historisch-positiven Wissenschaft» anbetrifft (112 ff.), so haben Jülicher und andere Zeitgenossen vernichtend geurteilt: «Was das Buch bietet, ist in Wirklichkeit... eine tendenziöse Darstellung der eigenen Theologie.» In der Christologie handle es sich nur noch um Symbolik (Bultmann, Schaeder), um die blosse Umkehrung Hegels (Althaus, Schmidt-Japing); in der Pisteologie wird von «Hohlraum» gesprochen, statt von *sola fide* nur noch von *sola diastase* (127 ff.). Entsprechend ist die Ethik «für sich genommen kein Thema der Barthschen Theologie» (132). An Konkretem sei im Römerbrief nur noch der «formale Gottesgedanke» übriggeblieben (Althaus), der allerdings im absoluten Paradox Jesus Christus konkret durchbrochen sei (Heinzelmann). Und in dieser Debatte wurde «bislang der Einfluss der Poesie auf Barths dialektische Theologie» noch nicht gewürdigt, die «ein gewisses Gegengewicht zu den negativen Aussagen über die Krise» darstellen könnte (145 f.) – so wie in der KD dann überhaupt das Vakuum des 2. Römerbriefes positiv aufgearbeitet wird. Fragen bleiben bestehen: Wertet Barths totale Religionskritik nicht die Koexistenz der Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit ab? Ethik wird in die Dogmatik aufgesogen (161 ff.), die ihrerseits einen doketischen Zug trägt (Althaus)? Wird die Historie dem Glauben geopfert?

Die heutige Rezeption ist vor allem bestimmt durch die KD ab 1932, den Zerfall von *Zwischen den Zeiten,* den Kirchenkampf und Barths führende Rolle bei der Formulierung der Barmer Erklärung von 1934 (179 ff.). Erst nach Barths Tod 1968 kehrt man wieder zu den Anfängen zurück, so bei J. Moltmann «Anfänge der dialektischen Theologie» (1962) und F. W. Marquardt «Theologie und Sozialismus» (1972). 5 Hauptrichtungen lassen sich festhalten: 1) Eine biographisch-werkgeschichtliche Rezeption mit publizistischem Interesse (Busch, v. Balthasar usw.); 2) eine historisch akzentuierte Rezeption mit dem Interesse der theologiegeschichtlichen Erkenntnis (Busch, M. Krämer, Friedemann, P. Lange); 3) eine dogmatische Rezeption, die besonders die Frage nach der natürlichen Theologie, Ontologie und Hermeneutik bedenkt (H. Küng, Gestrich, Wiesenfeldt, H. Albert); 4) eine politisch-ethische Rezeption (Marquardt in Diskussion mit Kreck, Dannemann, E. Feil, O. Herlyn); 5) geistesgeschichtliche Deutung, die den frühen Barth im Zusammenhang mit der Philosophie und den philosophischen Voraussetzungen damaliger Theologie untersucht (T. Rendtorff, H. J. Adriaanse). In einem umfassenden pädagogisch-theologischen Anhang wird versucht, von den Impulsen des frühen Barth ausgehend, pädagogisch-theologische Folgerungen zu ziehen (204 ff.).

Eine kritische Würdigung wird die «barthianische Position» des Verf.s in Anschlag bringen müssen; hier liegen auch interpretatorische Schwächen. Positiv hervorzuheben ist vor allem der Versuch einer rezeptionsgeschichtlichen Aufarbeitung der frühen Publikationen Barths, die eben nicht in wirkungsgeschichtlicher Deutung hängenbleibt.

Uwe Gerber, Loccum

Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe,* I. Abt. Band VII/1–2: *Der christliche Glaube* nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/22), Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1980, S. LXV+357. 409. DM 248.–

Nach den verheissungsvollen Anfängen der kritischen Ausgaben Fichtes, Schellings und Hegels können wir nun endlich auch den Beginn einer Gesamtausgabe Schleiermachers begrüssen, des Autors nämlich, der in der Goethezeit mehr als jeder andere in der Lage war, die mehr oder weniger genealogisch-dynastische Auffassung des deutschen Idealismus zu verändern und in besonderer und symptomatischer Gesellschaft mit Wilhelm von Humboldt, Savigny und Niebuhr, der sogenannten «Partei der Historiker» (vgl. E. Simon, Ranke und Hegel, München–Berlin, 1928, 22), die Argumente eines Historismus auszudrücken, der ganz und gar abgeneigt war, die Wirklichkeit der konkreten geschichtlichen Individuen der Verabsolutierungen des Ichs, des Geistes oder des Begriffs zu opfern. Wieviel und was das Unternehmen einer kritischen Gesamtausgabe für eine gesicherte Darstellung der Gestalt Schleiermachers innerhalb seiner Epoche und im Vergleich mit den Denkern, die seine Gefährten auf dem Denkweg waren, bedeuten kann, ist allen offenbar. Nur die Benützung der kritischen und wissenschaftlichen Ausgabe kann gewährleisten, die Verdienste Schleiermachers gegen den raschen Ausverkauf der philosophischen Handbücher zu verteidigen. Um nicht zu sagen, dass es ebenso unangebracht wie umsonst ist, von Zeit zu Zeit etwas Originelles und Endgültiges von den so wiederkehrenden wie haltlosen Schleiermacher-Renaissancen zu erwarten, die sich auf die Erkenntnis der alten Ausgabe des vorherigen Jahrhunderts stützen und sich den mehr oder weniger polemischen und apologetischen Eingriffen von übrigens hochverdienten Forschern anvertrauen. Eine Vielzahl von Veröffentlichungen über die *Glaubenslehre* sind z. B. im allgemeinen wenig nützlich, schon deswegen, weil sie nicht philologisch begründet sind: Fast keine Analyse dieses Werkes hat die Unterschiede zwischen der ersten und zweiten Ausgabe zum Thema. Der Grund dafür ist auch in der Tatsache zu suchen, dass der ersten Ausgabe von 1821/22 erst nach 150 Jahren ein Neudruck folgte. Entsprechend und entgegengesetzt ist der Fall bei den *Reden über die Religion,* deren zweite und dritte Ausgabe – nach der kritischen Ausgabe von Pünjer schon im Jahre 1879 veröffentlicht – nur mit grossen Schwierigkeiten auffindbar sind. Relativ besser ist die Lage der *Ethik, Dialektik, Ästhetik* und *Hermeneutik.* Aber auch diese einzelnen Ausgaben können die Situation nicht verbessern, die durch die Lückenhaftigkeit der Briefwechsel Schleiermachers noch unbefriedigender wird.

Nach zwei gescheiterten Versuchen der 20er und der 60er Jahre will nun die neue, von der Schleiermacher-Stelle in Kiel geförderte, mit grosser Kompetenz besorgte kritische Ausgabe alle Lücken ausfüllen und allen Desideraten der Schleiermacher-Forschung nachkommen. Sie ist in fünf Abteilungen geplant, die den Gattungen entsprechen, in denen sich die literarische Tätigkeit Schleiermachers vollzog: 1. Schriften und Entwürfe, 2. Vorlesungen, 3. Predigten, 4. Übersetzungen, 5. Briefwechsel und biographische Dokumente. Mit den zwei ersten Teilen – der dritte Teil, der den Registern gewidmet ist, wird folgen – des siebten Bandes der ersten Abteilung wurde begonnen: *Der christliche Glaube* von 1821/22. Ein solcher Anfang hat eine selbstverständliche Bedeutung, und wir können uns nicht dem Eindruck entziehen, vor einem der Spiele der historischen List zu stehen, wenn wir daran denken, dass dieser Neudruck der ersten Ausgabe der *Glaubenslehre* nur wenige Monate nach der neapolitanischen Veröffentlichung der Handschrift der Vorlesungen über die Religionsphilosophie erscheint, die Hegel erstmals eben in direktem

Kontakt mit dem Schleiermacherschen Hauptwerk in Berlin im Sommer-Semester 1821 hielt (*Religionsphilosophie* Band I: Die Vorlesung von 1821, herausgegeben von K.-H. Ilting, Bibliopolis, Neapel, 1978). Diese überraschende editorische Nähe Schleiermachers und Hegels im Zeichen der Religion, die fast eine symbolische Wiederholung der Berliner Zeitgenossenschaft sein will, ist um so bedeutender, weil sie das Studium des sehr schwierigen Themas des Verhältnisses Schleiermacher–Hegel in eine neue, entscheidende Phase eintreten lassen sollte. Die Dokumentation über die Reaktion Hegels zum neuen Werk Schleiermachers kann man nun in der bemerkenswerten historischen Einleitung finden, die der kenntnisreiche Herausgeber, der Kieler Hermann Peiter, für diese zwei Bände geschrieben hat. Nur wenn man sich die erste Ausgabe der *Glaubenslehre* vor Augen hält, wird es möglich sein, z. B. die Einflüsse Hegels und das Gewicht seiner in dem berühmten, spottenden Satze der Abhängigkeit des Hundes gegenüber seinem Herrn zusammengefassten Kritik über die zweite Ausgabe und die folgende Entwicklung des Denkens Schleiermachers zu verstehen. In der Tat sucht man vergeblich Hinweise zur menschlichen Freiheit in dieser ersten Ausgabe. Sie sind eben eine der wichtigsten Veränderungen, die Schleiermacher unter der Kritik Hegels in die zweite Ausgabe eingeführt hat, auch wenn sie dem katholischen Tübinger Theologen A. Staudenmaier noch nicht in der Lage zu sein schienen, die menschliche Freiheit retten zu können (Besprechung der *Glaubenslehre* in «Tübinger Theologische Quartalschrift», 1833, 507 ff.; vgl. nun aber F. Wagner, Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh, 1974, bes. 156 ff. 278–282).

Giovanni Moretto, Chieti

Giuseppe Maffei, *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann* (1952–1972), Verlag L. E. S., Rom 1980. XVIII+194 S.

Es ist verdienstvoll, dass ein katholischer Theologe die zentrale Anfrage, die Oscar Cullmann in seinen beiden Arbeiten über «Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer» (1952) ^{2}1960 und über «Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem» 1954 an die römisch-katholische Kirche gestellt hat, im Zusammenhang aufnimmt und darauf zu antworten versucht.

Die Methode des Verf.s ist dabei folgende: er fasst zuerst die in den genannten Arbeiten entwickelten Thesen des Basler Exegeten zusammen, stellt dann die Einwände von katholischer Seite, soweit sie vorliegen, zusammen und schreitet in einem dritten Teil zur eigenen kritischen Stellungnahme.

Die Zusammenfassung der Cullmannschen Arbeiten ist durchwegs bemüht, objektiv und sachlich zu informieren; oft kommt der protestantische Autor mit seinen eigenen Worten zur Sprache. Auch die Wiedergabe der römisch-katholischen Einwände ist aufschlussreich und anregend. Die Aufgabe war nicht einfach, denn die Stimmen sind zahlreich, und das Ganze spiegelt einen Dialog, der während Jahren im Gange war (mehrmals waren Replik und Duplik zu berücksichtigen). Nicht ganz befriedigend ist allerdings die Tatsache, dass die römisch-katholischen Autoren nur fragmentarisch zu Worte kommen; ihre Äusserungen sind aus dem Zusammenhang gerissen und puzzlehaft zusammengestellt; aber dieser Nachteil war wohl bei der gewählten Methode nicht zu vermeiden.

Was ist das Resultat dieser Untersuchung? Der Verf. arbeitet sehr scharf die fundamentalen Unterschiede der Cullmannschen und der römisch-katholischen Position heraus: es bleibt der Eindruck von zwei unversöhnlichen, alternativen, von dogmatischen

Voraussetzungen diktierten Thesenreihen. Um nur das Beispiel Schrift–Tradition herauszugreifen:

Für Oscar Cullmann ist das Prinzip *sola scriptura* das Axiom, das alles bestimmt: die in den neutestamentlichen Schriften festgehaltene apostolische Tradition ist (neben den Sakramenten) der ausschliessliche Kanal der Präsenz des auferstandenen Herrn in der Kirche; die Kirche ist inspiriert nur, indem und insofern sie sich auf das inspirierte Zeugnis der Schrift beruft und daraus handelt.

Für die römisch-katholische Sicht der Dinge ist das Schriftproblem eingebettet in das Mysterium der Kirche, die als menschlich-göttliche Institution die Inkarnation Jesu Christi und die Zeit der Apostel in der Geschichte fortsetzt; es geht also hier nicht in erster Linie um die apostolische Tradition der einmaligen Offenbarungszeit, sondern um die apostolische Kontinuität von Personen in der Sukzession der Bischöfe. Hierher gehört dann auch der Primat des Petrus und der römischen Kirche.

Der Verf. gesteht selber, dass dieses Resultat seines Buches nicht gerade optimistisch sei. Aber wenn auch die beiderseitigen Positionen unvereinbar seien, so sei es doch wertvoll, dass Theologen, die diese Positionen vertreten, miteinander im Gespräch blieben. Aber wird ein solcher Dialog nicht zwangsläufig in einer Sackgasse enden? Müsste man nicht als nächstes nun einmal ebenso deutlich herausarbeiten, was die römisch-katholische und die protestantische Position *verbindet,* um von da her die Fragen neu aufzurollen, die sich von dem her stellen, was sie trennt? Im Blick auf das Problem Schrift–Tradition hiesse das etwa, dass man sich einigt über das, was die *einmalige* Funktion der Apostel als Augenzeugen und von Christus Gesandten ausmacht (hier wäre z. B. das Problem des Kanons doch noch eingehender abzuhandeln, als es der Verf. tut); und dann müsste man wohl auf die *übertragbaren* apostolischen Funktionen noch näher eintreten, als das Oscar Cullmann in seinen Arbeiten gemacht hat. Ich bin überzeugt, dass auf diese Weise der Dialog doch noch fruchtbar werden könnte. Aber wer ist in der Lage, diese Aufgabe anzupacken?

Willy Rordorf, Neuchâtel

Harold H. Oliver, *A Relational Metaphysic,* Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London 1981. XLV+228 S.

Ein Hinweis auf dieses Werk – um mehr kann es sich im Blick auf die Fülle und Bedeutung seines Inhalts nicht handeln – ist hier wohl am Platze, und zwar aus verschiedenen Gründen: Der Verfasser hat s. Z. den Plan dazu in einer Festgabe-Nummer dieser Zeitschrift (Heft 5, S. 326–335, Sept./Okt. 1977) in Thesenform entwickelt. Wegen seiner Knappheit und englischen Terminologie war der Artikel für Nichteingeweihte schwer verständlich und liessen sich seine Konsequenzen für die Theologie nur ahnen. Hier liegt nun die detaillierte Ausführung des dort Projektierten vor, freilich nur dessen ersten Teils: die naturphilosophische Begründung einer relationalen Theologie in einer relationalen Metaphysik. Die Konsequenzen der in Auseinandersetzung mit den wesentlichen diesbezüglichen Stellungnahmen des neuzeitlichen Denkens gewonnenen relationalen Metaphysik für die Theologie werden allerdings auch hier erst am Schluss angedeutet und sind einer Fortsetzung dieses Werkes vorbehalten. Um sich darüber ein vorläufiges Bild machen zu können, wird man deshalb noch einmal zu dem erwähnten Artikel greifen, der jetzt nicht nur durch das nunmehr Ausgeführte seines Inhalts besser verstehbar wird, sondern auch als Ergänzung des Schlussteils des Buches dienen kann. Während in diesem letzteren nur erst die Bedeutung des Relationalitätsschemas für die

sich aus ihm ergebende Fassung des Gottesbegriffs und für das Verhältnis von Theologie und Kosmologie im Rahmen der abendländischen Denktradition zur Sprache kommen, werden in den Thesen des Artikels die Linien bereits in das Denken des Fernen Ostens ausgezogen und wird in überraschender Weise die enge Verwandtschaft von Olivers Auffassung von Wirklichkeit mit derjenigen heutiger Zen-Philosophie ersichtlich. Damit eröffnen sich weite Perspektiven, die man zur Würdigung seines sich hier in seiner universalen Tragweite abzuzeichnen beginnenden Modells von Erfahrung zu beachten hat.

Ausgangspunkt des weiten Denkweges, auf dem dieser aus dem baptistischen Süden stammende Bostoner Theologe zu seiner Relational Metaphysic gelangt ist, bildet aber – und das gibt uns zum andern Anlass, an dieser Stelle auf dessen erstes in Buchform vorliegendes Ergebnis aufmerksam zu machen – sein Sabbatical-Aufenthalt in Basel im Jahre 1963, von dem er schreibt, dass er hier «mit Existenzphilosophie genährt» worden sei. Als systematisch interessierter Neutestamentler konnte er sich von der angeblichen Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung des denkenden Bewusstseins im Sinne Heideggers und Bultmanns nicht überzeugen lassen, empfand diese Sachlage aber als einen «Engpass», der dem Erkennen den Weg zur Metaphysik versperre. Seit unseren «Gesprächen auf der Terrasse über dem Rhein» sitzt ihm dieses Problem s. v. v. wie «ein Pfahl im Fleisch» – nur dass er sich nicht, wie der Apostel, genügen lassen will, damit als einem Zeichen menschlicher Endlichkeit zu leben, sondern nach Mitteln und Wegen sucht, davon frei zu werden und durch die Auflösung der Dinghaftigkeit von Ich und Welt in einem Gefüge von Relationen zu einer einheitlichen «Gesamtsicht der Totalität der Relationen» zu gelangen, für die «die letzten Wesenseinheiten» der erfahrbaren Wirklichkeit in nichts anderem als in Beziehungen bestehen. Wer mit dem fernöstlichen Denken vertraut ist, wird in diesem universalen Relationsmodell ohne weiteres das Grundschema der *pratitya-samutpada,* der «anfangs- und endlosen Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit», wiedererkennen. Von deren objektlosem Mitleid unterscheidet sich jenes nur durch die Berufung auf das elterliche Erleben der späten Geburt einer Tochter als einer besonderen Art von Relation (XIV. 165), der aber in diesem Zusammenhang nicht die Bedeutung zukommen kann, die Oliver ihr beimessen möchte, indem die diesbezügliche Aussage entweder als blosses «Derivat» erscheint oder aber – in dem von ihm gemeinten Sinne existentieller Unbedingtheit – seine Fundamentalien- und Derivaten-Theorie widerlegt. In dieser Brüchigkeit seines «monistischen» Systems, in dessen universalem Relationszusammenhang das diesen konzipierende und ihn als Existenzgrundlage wählende Subjekt keinen Platz hat, könnte die Verheissung bestehen, dass das Geheimnis der Wirklichkeit sich auch in dieser Spekulation noch als tiefer erweisen wird, als sie darin erscheint, und die Christologie nicht bloss als Derivat einer allgemeinen Seinsmöglichkeit, sondern als Symbolik einer besonderen Offenbarung des Seinsgeheimnisses.

Es ist hier nicht der Ort, uns mit den Voraussetzungen, Begründungen und Folgerungen der Relationalen Metaphysik meines Freundes auseinanderzusetzen, sondern worum es mir geht – und das ist der dritte und hauptsächlichste Zweck dieser Anzeige – besteht darin, die Leser dieser Zeitschrift auf dieses Buch aufmerksam zu machen und ihnen damit zugleich als Anreiz und Wegleitung zu dessen Lektüre den erwähnten Artikel in Erinnerung zu rufen. Ich kenne kein Buch, in dem uns in so präziser und erhellender Weise, bis in die mathematisch-naturwissenschaftlichen Grundlagen hinein und in alle Höhen philosophischer Spekulation, die von Leibniz her inspirierte Ersetzung

des Newton-Kantischen Weltbildes durch dasjenige der Relativitäts- und Quantentheorie und die darauf fussenden Process- und System-Philosophien vorgeführt werden, und dies unter Berücksichtigung anderer, bei uns weniger bekannter, angelsächsischer Philosophen, aber auch von Feuerbach und Buber, deren Bedeutung hier in einem neuen Licht sichtbar wird. Oliver war nicht umsonst während eines Jahres Research Fellow am astronomischen Institut in Cambridge (England) und hat dort mit den grossen Naturforschern diskutiert. Aber als nicht weniger vertraut erweist er sich mit dem Verlauf der Geschichte der sich mit den neuen wissenschaftlichen Theorien befassenden Philosophie und deren einzelnen Vertretern. Die Art und Weise, wie er von deren Positionen aus und «über sie hinaus» das Wesen von «Erfahrung» analysiert und zur Geltung bringt, dürfte für die Theologie heute von besonderem Interesse sein. Das nämliche gilt von seiner Behandlung des Mythologieverständnisses. Wie verhalten sich Empirie und Spekulation zueinander, und in welchem Verhältnis stehen die Seinsfrage und die Sinnfrage zueinander? Mit seiner m. E. problematischen These, dass die Frage: «Was ist wirklich?» der Frage: «Was kann ich erkennen?» vorauszugehen habe, gibt Oliver der Theologie jedenfalls Anlass, sich erneut auf die Voraussetzungen ihres Redens von Wirklichkeit zu besinnen. Wenn er selber dies hier zunächst, wie er ausdrücklich bemerkt, nur in formaler Hinsicht tut, so ist man um so gespannter, wie sich diese Ontologisierung des «Erkennens» von Erfahrung im inhaltlichen Bereich seiner Metaphysik und Theologie, zu dem er auf diese Weise Zugang zu gewinnen hofft, auswirken wird, und welche Antworten sich darob für ihn auf die beiden anderen Kantischen Fragen ergeben werden. Kommt der Relationsmetaphysik für die Theologie eine analoge Bedeutung zu wie der Relativitäts- und Quantentheorie für die Physik, und ist beides überhaupt nicht voneinander zu trennen? Die Frage ist nicht aus der Luft gegriffen, sondern ergibt sich schlicht aus dem, was uns Oliver in seinem Buch zunächst problemgeschichtlich, aber andeutend auch schon systematisch vorlegt. An einem Buch, das begründetermassen solche Fragen weckt, wird man nicht vorbeigehen können.

Fritz Buri, Basel

Eduard Buess, *Gottes Reich für diese Erde.* Weltverantwortung aus Glauben und die Herausforderung des Marxismus, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981. 229 S.

Jan Milič Lochman stellt in seinem Nachwort zu dieser, wie der Autor selbst sagt, ungewöhnlichen Publikation die naheliegende Frage, wer Eduard Buess eigentlich sei: «Ein Basler Theologe aus der Schule Karl Barths. Ein vom Erbe des Pietismus angeregter ‹Stiller im Lande›. Ein vom gesellschaftlichen Unrecht und von der Umweltzerstörung betroffener und engagierter Zeitgenosse. ... Ein grüner oder gar ein roter Pietist?» Es fällt tatsächlich schwer, dieses gehaltvolle, in seiner Aussage durchwegs unmissverständliche und engagierte Werk theologisch irgendwo einordnen zu wollen. Es liegt im glücklichen Schnittpunkt zahlreicher, starker Strömungen. Dazu gehört besonders dominant auch ein von Blumhardt und Ragaz her gespiesener, religiöser Sozialismus, der – parallel zu Helmut Gollwitzer etwa – die politische Seite des Lehrers Karl Barth wieder aufnimmt und im Blick auf das weltgeschichtliche Heute ungeschminkt radikalisiert. Man spürt es immer wieder, wie hier von lange her gereifte Gedanken ausformuliert werden. Das Buch erscheint zum Zeitpunkt der Emeritierung von Eduard Buess. Doch diese Gedanken werden aus einer tiefen Bedrängnis durch heute anstehende Menschheitsfragen heraus neu durchdacht, wodurch alles zum Appell, zum Ruf zur Umkehr, zum Zeugnis an die

Adresse entschlossener Christen wird. Neben sachnahen Analysen dominiert an entscheidenden Stellen darum nicht selten ebenso sachgemäss ein predigthafter Stil. Der Autor war nicht nur theologischer Lehrer, sondern immer auch Prediger seiner Gemeinde.

Jeder Versuch, diesen Wurf theologisch orten zu wollen, nimmt ihm somit den eigentlichen Stachel. Ein Zeuge will von seinem Zeugnis her verstanden werden. «Wenn unsere Sicht der Dinge zutrifft, dann können heute die zerstörerischen Kräfte nur eingedämmt werden, wenn eine ‹Umkehr› stattfindet, die bis in das innerste Sein der Menschheit, bis in die Tiefe ihrer Beziehung zu Gott hineinreicht. Wir können nur überleben, wenn wir von Grund auf umdenken. Um die heutige Totalkrise zu bestehen, genügt es nicht, auf gewisse bewahrende Kräfte und Ordnungen zurückzugreifen. Es gibt diese kaum mehr. Und soweit es sie gibt, vermögen sie den Trend zur Katastrophe hin nicht aufzuhalten. Ihm sind wir nur in der Kraft eines neuen Geistes gewachsen. Er fordert Menschen, die aus einer neuen, grösseren Liebe heraus handeln» (166). Diese zusammenfassende Sicht wird abgestützt durch eine vielseitige Auseinandersetzung: Karl Marx wird biblisch nochmals gelesen (Kap. 1: Weltverantwortung bei Karl Marx).

Die bedrängendsten Tendenzen der heutigen Weltgesellschaft werden biblisch-marxistisch gewogen und als katastrophal befunden (Kap. 2: «Sozialismus» und «Kapitalismus» in der Krise der modernen Weltgesellschaft). Die biblische Botschaft des Neuen Testaments wird, marxistisch belehrt, reinterpretiert (Kap. 3: Neutestamentliche Perspektiven). Geleitet vom biblischen Glauben an den guten Geist Gottes, werden inner- und ausserhalb der Kirche detektivisch Wege zur Rettung vor dem nahe drohenden, apokalyptischen Untergang erkundet (Kap. 4: Verantwortliches Christsein heute). Resultat unter anderem: «Wir kämpfen so zwiefach – einen Kampf zwischen Leben und Tod ohne die Garantie, dass das Leben siegen wird» (192). Jedoch: «Es gibt, christlich gesehen, keinen Tod, über dem nicht Gott als die Verheissung des Lebens leuchtete. D. h. praktisch: Noch wo es für uns ins reine Nichts ausläuft, müssen wir das Leben lieben» (193).

Man kann es sich, wie gesagt, leichtmachen mit diesem eindringlichen Ruf. Angriffsflächen zu einer gelehrten Diskussion theologischer, politischer, ökonomischer, futurologischer und beliebig -ogischer Art bietet ein derart «subjektiver» (102) Blick auf die Gesellschaft und ihre Zukunft im Licht der biblischen Botschaft naturgemäss mehr als genug. Man soll sich's aber sauer werden lassen gerade auch mit solchen Stimmen der Zeit. Dafür spricht nicht nur die subjektive Aufrichtigkeit des Zeugen. Dafür sprechen noch mehr die nicht wenigen, allzu katastrophalen Zeichen der Zeit.

Alfred Jäger, Bethel-Bielefeld

Albert Bailer, *Profile des Religionsunterrichts.* Orientierungshilfe zu fachdidaktischen Konzeptionen der Gegenwart, Arbeiten zur Pädagogik Bd. 21, Stuttgart, Calwer Verlag 1980. 120 S.

Der Verf., Religionspädagoge an der PH Ludwigsburg, stellt die Geschichte der Theorien des Religionsunterrichts seit H. Kittels Programmschrift «Vom Religionsunterricht zur Evangelischen Unterweisung» (1947) dar. Eingehend und kritisch setzt er sich mit drei heutigen Religionspädagogen auseinander: S. Vierzig, D. Stoodt und H. Schmidt. An Vierzigs Theorie kritisiert er, dass der Religionsunterricht sich in politischen Unterricht auflöse und dass ein solches Fach, das ausschliesslich an politischen Veränderungen

interessiert sei, beim Schüler langfristig im besten Fall Resignation hinterlasse. An Stoodts Theorie lobt Bailer, dass sie das Ungenügen einer nur verbal-kognitiven Vermittlung des Evangeliums aufgedeckt habe und nach Möglichkeiten von religiöser Erfahrung frage. Er kritisiert an Stoodt, dass die theologischen Prämissen zu wenig geklärt seien, dass das persönliche Gottesverhältnis unter den Tisch falle und dass die Bedeutung von Jesus als dem von Gott gesandten Heilsbringer geleugnet werde. Jesus sei mehr der Initiator eines Prozesses, der bis zur Emanzipation der Gegenwart Auswirkungen habe, aber der erhöhte Christus als Stabilisierungs- und Mobilisierungsfaktor entfalle. Gegenüber der Theologie von H. Schmidt hat Bailer keine solchen Vorbehalte, aber er fragt, ob die daraus abgeleitete Theorie des Unterrichts die Religionslehrer nicht gesinnungsmässig überfordere, ob Schmidt die rationale Argumentation für den Glauben nicht überschätze und ob er das schulische Bedingungsfeld des Unterrichts genügend bedenke.

Bailers Darstellung zeichnet sich vor andern Schriften über das Thema dadurch aus, dass sie auch für (theologisch interessierte) Leser *ohne* Vorkenntnisse in Pädagogik verständlich ist.

Walter Neidhart, Basel

Manfred Seitz/Lutz Mohaupt, *Gottesdienst und öffentliche Meinung.* Kommentare und Untersuchungen zur Gottesdienstumfrage der VELKD, Stuttgart und Freiburg, Calwer Verlag und Verlag Herder, 1977. 240 S.

Der vorliegende Band bietet Interpretationen zu einzelnen Sachverhalten der von der VELKD organisierten Erhebung («Gottesdienst in einer rationalen Welt» 1973). G. Schmidtchen entfaltet einmal mehr seine Theorie von einem katastrophalen Verlust des kirchlichen Einflusses auf die Bevölkerung: Die religiöse Sozialisation verläuft immer mehr diskontinuierlich. Je jünger die Menschen sind, desto geringer die Zahl derer, die gleich denken und sich gleich verhalten wie ihre Eltern. Die Zahl der Menschen, die meinen, dass die Kirche in Fragen der Kindererziehung, der Sexualität, der Ehe, der Moral nichts Wichtiges lehre, nimmt zu. Die Vorstellung, was ein guter Mensch sei und wie ein kirchlich-religiöser Mensch zu charakterisieren sei, treten immer mehr auseinander. Volksfrömmigkeit und Alltagsmoral entwickeln sich ausserhalb der institutionalisierten Religion. I. und W. Lukatis tragen zu diesem Symposium eine instruktive Übersicht über die sozialwissenschaftlichen Theorien bei, mit denen man Gottesdienstbesuch und Fernbleiben vom Gottesdienst erklären kann. K.-F. Daiber erklärt die Theorie der kognitiv-affektiven Konsistenz, die für die Erhebung die Voraussetzung bildete, und zeigt ihre Problematik auf. G. Rau erörtert Hypothesen zur Erklärung der wachsenden Gruppe von Menschen, die nur an bestimmten Festtagen am Gottesdienst teilnehmen. K. Hungar interpretiert die je nach sozialer Schichtung und geschlechts-spezifischer Benachteiligung unterschiedliche Einordnung bestimmter Werte bei den Befragten. L. Ulrich fragt nach den Erwartungen der Befragten im Blick auf die Predigt: die Antworten zeigen ihr Bedürfnis, im Gottesdienst die Vergewisserung einer sinnhaften Ordnung und persönlichen Stabilisierung zu erfahren. Die Mehrheit lehnt die politische Predigt ab, und die bei der Befragung vorgeschlagenen Konkretionen der Predigt stossen in gleichem Masse auf Zustimmung bei den einen wie auf Ablehnung bei andern. «Ist die Predigt in der Erwartung der Kirchgänger vielleicht selbst ein rituelles Element?» (so A. Mauder in seinem Beitrag). E. Herms deutet mit Kategorien aus der Psychologie des Narzissmus das Verhalten der «jugendlichen Ritualisten» (der regelmässigen Kirchgänger, die sich ausdrücklich nicht als Kirchenmitglieder bezeichnen, die zu den Lehren der Kirche stehen).

R. Schloz überlegt sich Möglichkeiten der Erneuerung des Gottesdienstes auf Grund der Ergebnisse der Befragung und empfiehlt, seinen kommunikativen Charakter zu verstärken und für die Verkündigung das performative Sprechen dem diskursiven vorzuziehen. Auch H. Lindner fragt nach Chancen für die Reform und sieht sie in einem vermehrten Dialog mit den Bedürfnissen der Menschen. L. Mohaupt schliesslich bemüht sich, mit Hilfe der Zwei-Reiche-Lehre den Sachverhalt theologisch zu interpretieren, dass die Befragten die Kirche eindeutig als eine konservative Grösse verstehen.

Walter Neidhart, Basel

Gerd Schimansky, *Christ ohne Kirche.* Rückfrage beim ersten Radikalen der Reformation: Sebastian Franck. Mit einem Vorwort von Willy Kramp, Stuttgart, Radius-Verlag, 1980. 217 S. DM 19.80.

Als ein klassisches Beispiel der anti-institutionellen Leidenschaft, als den ersten «Christen», der, in der Reformationszeit von Luther ausgehend, ganz ohne Kirche leben wollte, versucht Schimansky Franck neu zu entdecken. Beginnend mit einem «Ferngespräch über die Jahrhunderte hinweg», erörtert er zu seinem Titelhelden «Wer er war»; «Was und wie er schrieb»; «Was er glaubte, bekannte und beklagte». Fast in der stilistischen Form eines Reformationszeit-Romans werden (57–70) «ihm verwandte Geister» («am biblischen Zeugnis, auch an der Kirche vorbei»: Stübner; Nik. Storch; Müntzer; Karlstadt; Ludw. Hätzer; Hans Denck u. a.), «von Luther verdammt» (71–77), vorgestellt. Der Hauptteil des Taschenbuches (78–185) ist eine Aneinanderreihung von 504 modernisierten Quellenstücken, die mit verbindendem, kommentierendem und oft mit Fragen auf die Gegenwart unterbrechendem Autortext nach folgenden und anderen Überschriften gesammelt und dokumentiert sind: «Fassadenfrömmigkeit», «Absage an die Trinität: Entleiblichung»; «Wenn die Kirche geistlos wird»; «Wenn der Geist weltlos wird», «Untätige Friedensliebe; «Vereinzelung und Verdüsterung»; «Das innere Wort – das freie Christentum», «Wider den Buchstabendienst», «Von der Verfestigung zur Verflüchtigung», «Phantasie für Gott»; «Von der Heiligenverehrung zur Ketzerverehrung»; «Vom Geist und Ungeist des Versagens». – So schillernd wie diese jeweils aktualisierenden Bemühungen um Franck zeigen sich auch die Nachklänge seines Beispiels, das nicht nur innere Emigration fördert. Seine Botschaft wirkt zweifellos weiter, aber solche «radikale Dauerkritik» (192. 187) spricht für die mangelnde Urteilskraft, die sich letztlich autistisch von jeder Gemeinschaft entfernt und im «Radikalsein» so «an die Wurzeln gehen» (13) wird, dass staatliche wie kirchliche Lebensordnungen im anarchischen Nebel verdampfen. Willy Kramps Vorwort leistet hoffentlich dem nur neugierigen Leser den Dienst, den er als Warnung «für die heutigen Verächter der 'äusseren' Kirche» in die Frage kleidet, «ob sie bereit sind, auch ihrerseits» wie Franck den hohen Preis von «Verfolgung nämlich und Isolierung» auf dem Gratwandel «zwischen Wahnwitz und physischer Auslöschung... für die von ihnen intendierte Freiheit zu zahlen». Kramp stellt alle vor die ernste Überlegung, «ob die 'innere Wahrheit', die sie als ein höchstes Gut betrachten, den Verlust der Gemeinschaft unter Wort und Sakrament wirklich aufwiegt» (11) – obschon auch solche vergleichende Fragestellung m. E. so lange schief ist, als man Luthers Bindung der inneren Wahrheit des Bibelwortes an das äussere, mündlich und öffentlich verkündete Evangelium nicht gegen Franck und alle ihm verwandt-seinwollenden Geister deutlich festhält.

Horst Beintker, Jena (DDR)

Ingemar Holmstrand, *Karl Heim on Philosophy, Science and the Transcendence of God, Acta Universitatis Upsaliensis* – Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 20, Uppsala 1980. 177 S. Sw.kr. 71.50.

Die Diss., die 1980 in Uppsala vorgelegt wurde, widmet sich dem besonderen wissenschaftsphilosophischen Ansatz der Wirklichkeitstheologie Karl Heims. Heim wird in einem einführenden Kapitel kurz auf dem besonderen Hintergrund des württembergischen Pietismus skizziert und seine Eigenständigkeit im Kontext der von der dialektischen Theologie beherrschten deutschsprachigen Theologie seiner Zeit hervorgehoben. Den Autor interessieren freilich nicht theologiegeschichtliche Fragen, sondern die Eigenart des Heimschen Ansatzes einer umfassenden Wirklichkeitstheologie. Dabei geht H. davon aus, dass sich auch mit einem theologischen Werk, das sich über 50 Jahre erstreckt, genügend deutlich Grundzüge darstellen lassen, die entsprechend einorden- und diskutierbar sind. H. beschränkt seine Auseinandersetzung mit Heim auf dessen in der damaligen theologischen Diskussion ungewöhnliche Raumphilosophie, die zwei Dinge zu leisten beabsichtigt: a) eine einheitliche Weltschau zu bieten, die die Ergebnisse der Realwissenschaften vermittelt, und b) die Transzendenz Gottes als denkmöglich aufzuweisen. Vom Eigenanspruch der Heimschen Theologie aus gesehen war der philosophische Vorspann notwendiger Anmarschweg zu einer zentralen Christologie, die existentiell und eschatologisch entfaltet wurde. Dieser Aspekt ist vom Autor abgeblendet. Hingegen wird eingehend die Heimsche Raumlehre als Wirklichkeitsphilosophie mit einem umfassenden Anspruch diskutiert. Heim hat das Transzendenzproblem durch eine dualistische Wirklichkeitssicht, dem Paradoxon zwischen dem polaren Raum der Raum-Zeit-Welt, den die Wissenschaften zum Gegenstand haben, und dem «überpolaren» Raum der Transzendenz, in dem alle innerweltlichen Polaritäten und Paradoxa aufgehoben sind, gelöst. An diesem Entwurf kritisiert H. nicht den transzendentalen Dualismus, vielmehr eine Voraussetzung zur Konstitution des überpolaren Raumes, die Heim von einer an Martin Buber anknüpfenden Ich-Du-Philosophie angeführt hat, nämlich eine nichtobjektivierbare Wirklichkeitskomponente des Ichs und des Dus. Diese existentielle Zwischenphilosophie hält der Autor für das Grundkonzept des Dualismus zwischen der polaren und überpolaren Wirklichkeit für unerheblich und künstlich. Den Anspruch Heims, eine umfassende Weltsicht als Rahmen für die Denkmöglichkeit von Glaubensaussagen zu konstituieren, bringt H. schliesslich mit dem Paradigmen-Problem von Kuhn und der hierarchischen Wissenschafts- und Wirklichkeitstheorie von Torrance in Beziehung. Einerseits hat Heim wesentliche Komponenten dieser Ansätze in seiner nur in anderen Begriffen formulierten Raumphilosophie vorweggenommen, andererseits gibt es freilich auch Unterschiede zu diesen Positionen. Diese werden entsprechend markiert. Schliesslich wirft H. noch die Frage auf, ob man Heim mit seiner religionsphilosophischen Ambition als theologischen Rationalisten bezeichnen kann. Im Gegensatz zu der dialektisch-existentialen Theologie seiner Zeitgenossen sticht sein rationales Bemühen, Gott und die Welt, Glaube und Wissenschaft, ja Gottes Transzendenz als denkmöglich zu diskutieren, entsprechend ab, doch die missionarisch-christologische Dimension der Heimschen Theologie setzt dem Urteil einer rationalistischen Theologie auch ihre Grenze. Auch in der Begrenzung auf den religionsphilosophischen Aspekt der Heimschen Bemühungen bleibt deutlich, dass Fragen und Lösungen, die Heim aufgegriffen und vorgetragen hat, auch in der heutigen Diskussion nicht erledigt sind.

Horst W. Beck, Freudenstadt

Eckard König / Horst Ramsenthaler (Hg.), *Diskussion Pädagogische Anthropologie* (Kritische Information – Erziehungswissenschaft 3), München, Wilhelm Fink Verlag, 1980. 326 S. DM 28.–.

Theologische und philosophische Anthropologie fragten für Jahrhunderte nach dem Menschen an sich und vor Gott nach dem Sinn menschlichen Daseins und nach dem, was der Mensch wissen kann, was er tun soll und was er hoffen darf (Kant). Die Ganzheit des Menschen stand in Frage. Seit der Aufklärung sind es aber nicht mehr in erster Linie Sinn, Wesen und Ganzheit des Menschen, die in Frage stehen, sondern mannigfache Sonderinteressen sehr verschiedener Wissenschaften bestimmen das anthropologische Fragen und Denken. Die Medizin nimmt den Menschen z. B. bei seinem Krank-Sein, die Paläontologie bei seiner Herkunft aus der Tierwelt, die Soziologie bei seiner Beeinflussung durch gesellschaftliche Kräfte, die Psychologie bei seiner Lernfähigkeit, seiner Entwicklung oder seinen Reaktionen auf die verschiedensten Einflüsse ... Und die Pädagogik? Sie nimmt den Menschen bei seiner Erziehungsbedürftigkeit und darin bei Beziehungen und Situationen, in denen der Mensch wird, indem er erzogen wird, in denen er ein Selbst wird und in denen er lernt, selbst in die Welt hinein-zu-gehen, heraus aus der anfänglichen totalen Hilflosigkeit und Angewiesenheit, die nach Sorge, Zuverlässigkeit, Treue und Hilfe verlangten und hin zur Exploration von Welt und Ich, die nach Zutrauen und Ermutigung, nach Freilassung und Befreiung ruft.

Es ist kein Geheimnis, dass die Pädagogische Anthropologie nicht zu den bevorzugten Arbeitsgebieten der modernen Erziehungswissenschaft gehört. Ist das nicht alles Stratosphären-Denken? wird gefragt; hat das irgendeinen Bezug zur täglichen Praxis der Erziehung? Dies der Grund, dass es nicht allzu viele waren in den beiden letzten Jahrzehnten, die die pädagogische Anthropologie in die Mitte ihrer Arbeit gestellt haben unter den Erziehungswissenschaftlern. Zu denken ist an Martinus Langeveld, an Heinrich Roth und etwa auch an Otto Friedrich Bollnow, A. Flitner und B. Gerner.

Der hier anzuzeigende Band macht es sich nun zur Aufgabe, den pädagogisch interessierten Zeitgenossen näherhin über das anthropologische Denken im Rahmen der Erziehungswissenschaft zu orientieren und die sehr verschiedenen Denk- und Forschungsansätze durch Originalbeiträge zu dokumentieren. Die Herausgeber haben allen Autoren des Bandes einige Fragen vorgegeben, um die verschiedenen Ansätze vergleichbar zu machen:

- Worin sehen Sie derzeit die Hauptaufgaben der Pädagogischen Anthropologie;
- Wo sehen Sie Ansätze zur Lösung dieser Aufgaben?
- Welche Konsequenzen ergeben sich aus Ihrem Ansatz für die weitere pädagogische Theorie und für das pädagogische Handeln?

Und dann die Autoren, die dem Alphabet nach vorgestellt werden: Zuerst kommt da *Ulrich Aselmeier*, ein Vertreter der jüngeren Generation. Er beginnt mit einer Anklage an die neuere Pädagogik, die den Junglehrer zwar mit Kenntnissen über Curriculum und Didaktik in die Praxis entlässt, aber offensichtlich ohne einen Wissensschatz über die Kinder, die ihnen jetzt anvertraut werden sollen. Wie steht es mit der Belastbarkeit von Kindern, wie mit ihrem Tagesrhythmus, wie mit ihrer körperlichen und psychischen Situation, wie mit ihrer Verflechtung in Beziehungen aller Art in Familie, Schule und auf der Strasse? Angesichts dieser Defizite plädiert Aselmeier für eine anthropologische Pädagogik, die ihr Denken und Handeln wieder am Menschen orientiert und sich auf ihn als «primären Bezugspunkt» ausrichtet: auf seine emotionalen, sozialen, psychomotorischen und kognitiven Bezüge, in denen er existiert und erlebend, bewertend und han-

delnd steht. Was es dann um den Menschen ist, der er werden soll, wird nicht ganz deutlich. Das ist anders bei *Otto Friedrich Bollnow*. Er weiss zwar mit H. Plessner darum, dass der Mensch «als ein in der Welt ausgesetztes Wesen» sich selbst verborgen ist, aber er ruft doch dazu auf, stets Bemühungen anzustellen, sich in bildhafter Form zu vergegenwärtigen. Dazu gehört auch die Erarbeitung von Grundlagen für die Erziehung, die eben nicht mehr in zeitlos apriorischer Weise entwickelt werden können, sondern nur auf dem Weg über eine hermeneutische Vergewisserung der Erziehungswirklichkeit, deren kritische Betrachtung unter den Gesichtspunkten anthropologischer Arbeit und den Versuch, das Ganze und den Menschen zusammen zu begreifen. Es ist hier nicht der Ort breiter zu werden, aber doch soll noch auf weitere wichtige Beiträge des anzuzeigenden Bandes hingewiesen werden: auf *Josef Debolavs* «Pädagogische Anthropologie als Theorie der individuellen Selbstverwirklichung», die in vielem an Langevelds Arbeiten zum Problem erinnert, auf *Werner Lochs* «Der Mensch im Modus des Könnens» und *Hans-Georg Wittigs* Versuch, einen neuen ökologischen Humanismus mit anthropologischen Mitteln der Pädagogik zu entwerfen. In die gleiche Richtung gehört auch *Max Liedtke* mit seinem Beitrag «Pädagogische Anthropologie als anthropologische Fundierung der Erziehung».

Für alle Beiträge ist es kennzeichnend, dass sie mit grossem Ernst die Herkunftsgeschichte ihrer Gedankenproduktion kritisch darstellen und fern von jeglichem Decisionismus ihre jeweilige Position zu begründen suchen. Was einen Theologen überrascht, ist die nur sporadisch begegnende Bezugnahme auf theologische Denkfiguren (Bollnow, Debolav, Loch). Offenbar ist es der Theologie in den letzten Jahrzehnten nicht gelungen, ihr anthropologisches Denken so zu artikulieren, dass es zu einem Gespräch mit den Wissenschaften hätte kommen können.

Klaus Wegenast, Bern

Johannes Glötzner (Hg.), *Kritische Stichwörter Religionsunterricht,* München, Wilhelm Fink Verlag, 1981. 342 S. DM 28.–.

Der Wilhelm Fink Verlag hat es mit den «Kritischen Stichwörtern». In dieser Buchreihe sollen offenbar verdrängte oder eben unbekannte Probleme in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft und vor allem in der «Welt» der Erziehung und Bildung aufgespiesst», aus verschiedener Sicht bedacht und mehr oder weniger «pfiffig» diskutiert werden. Der vorliegende Band beschäftigt sich mit dem Problem eines konfessionellen Religionsunterrichts im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft. Dem Hg. Glötzner und einigen Autoren ist ein solcher an die Kirchen gewiesener und vom Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland garantierter Religionsunterricht zumindest unsympathisch. Deshalb versucht das Buch «den Fehler der meisten Publikationen über den Religionsunterricht zu vermeiden, nämlich so zu tun, als gäbe es nur eine katholische und eine evangelische Form dieses Unterrichts». Die Frage, welches dann die gewünschte Alternative sein solle, wird auf verschiedene Weise beantwortet. Einmal zeitigen sich im Buch Sympathien dafür, «dass nicht nur den Religionsgemeinschaften, sondern auch 'andersartigen Weltanschauungsgruppen ein Platz im Lehrplan' eingeräumt würde», und zum anderen begegnen auch Stimmen, die neben dem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach einen ebenso ordentlichen «Alternativ»-Unterricht fordern, weil so eine theoretische Konfrontation möglich erscheine. Erwogen wird auch ein «Weltanschauungsunterricht», in dem alle möglichen Positionen einschliesslich des Atheismus – aber nicht durch ein und denselben Lehrer – zur Sprache kommen sollten. Unterhalb dieser Herausge-

bermeinung gibt es aber in dem vorliegenden Reader auch noch ganz andere Positionen und eine Fülle wichtiger und für den Religionslehrer unabdingbarer Information. Zu denken ist hier vor allem an die «Sachartikel», die den Fragen der «Bibel im Religionsunterricht (Jürgen Lott), der «Didaktik» (Ursula Früchtel), der «Kreativität» (Guido Martini), dem «Kurssystem» (Klaus Gossmann/Klaus Onnasch), der «Leistungsmessung» (Bernhard Jendorff), den «Lernzielen» (Reiner Preul), der «Motivation» (Horst Klaus Berg), den «Schülermeinungen» (Wolfgang Prawdzik), der «Schülerorientierung» (Erich Feifel), den «Unterrichtsmodellen» und vielen anderen Themen und Problemen gelten. Interessant und wichtig erscheint es dem Rezensenten auch, dass sich der Hg. um Informationen über religiöse Erziehung im Rahmen nicht-christlicher Religionen in Deutschland (Islam, Judentum) bemüht hat, und sich auch nicht scheut, geradezu polemische Stimmen gegen einen Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen zu Wort kommen zu lassen. Hierher gehören z. B. die «Thesen gegen den Religionsunterricht» von Ingrid Matthäus und Silke Gerigk-Groth, aber auch der den «Rechtlichen Bestimmungen» gewidmete Beitrag von Erwin Fischer. Was die rechtlichen Bestimmungen anbetrifft, hätte m. E. zumindest auch noch eine andere Stimme Platz finden müssen, denn Fischer ist durch dezidiert antikirchliche Äusserungen, was den Religionsunterricht anbetrifft, bekannt geworden und deswegen wohl kaum dazu geeignet, hier als einziger zu Wort zu kommen.

Es ist in einer kurzen Besprechung nicht möglich, alle positiven und negativen Eindrücke zu beschreiben, doch scheint es mir wichtig, wenigstens einem Gesamteindruck Stimme zu verleihen:

Wir haben hier ein bei aller «Lastigkeit» brauchbares «Lexikon» für eine Erstorientierung über anstehende Probleme des Religionsunterrichts. Die «Stichwörter» sind sachangemessen ausgewählt und von Fachleuten verschiedener Couleur bearbeitet. «Konzeptionen des Religionsunterrichts», Religionsunterricht und Schule», «Religionsunterricht und andere Fächer», «Religionsunterricht anderer Religionsgemeinschaften», «Plädoyers für die Abschaffung des Religionsunterrichts» und eine allgemeine «Bilanz» der Stellung des Religionsunterrichts in der Gesellschaft kennzeichnen das Gesamtspektrum des Buches, das vor allem die lesen sollten, die etwas vom Metier verstehen und nicht zu rasch über Stichworte wie «Dogmatismus», «Indoktrination», «amtskirchliche Gängelung» und ähnliche stolpern. Hinter solchen Signalworten findet sich viel Erwägenswertes, das unserem schwierigen, aber schönen Fach weiterhelfen kann. Wer etwas davon weiss, wie wichtig gerade eine konfessionelle und identifizierbare Orientierung als «Angebot» an unsere junge Generation ist und wie gefährdet viele Jugendliche in ihrem Werdeprozess ohne überzeugende Identifikationsangebote sind, der hört Kritik noch anders als mit Aggressionen, nämlich mit offenen Ohren und einer durch wenig zu erschütternden Lernfähigkeit.

Klaus Wegenast, Bern

A. Vergote, A. Tamayo u. a., *The Parental Figures and the Representation of God,* Religion and Society 21, Mouton Publishers, The Hague/Paris/New York 1981. XII + 255 pp. DM 55.–.

Nach einer Reihe ähnlicher Arbeiten aus der Umgebung des Löwener Religionspsychologen A. Vergote beschäftigt sich dieser Band mit den Beziehungen zwischen Vater-, Mutter- und Gottesvorstellungen. Dabei werden nicht die biographisch erinnerten Elternbilder untersucht, sondern die Vater- und Muttergestalt als Elemente des als gültig

erachteten Funktions- und Wertsystems (also die «Symbolfiguren» Vater und Mutter). Welche Verbindungen weist die Repräsentation Gottes zu diesen Figuren auf, und wie sind die erhobenen Sachverhalte zu interpretieren?

Nach einleitenden Bemerkungen stellen A. Vannesse und P. de Neuter das Hauptinstrument der Untersuchung dar, einen Fragebogen (Semantic Differential Parental Scale = SDPS) mit 36 Items, die je zur Hälfte (auf Grund umfangreicher Vorabklärungen) als typisch zum Vater bzw. zur Mutter gehörig gelten dürfen (z. B. «Kraft», «Macht», «der Vorschriften erlässt» usw. gegenüber «ist überaus geduldig», «warmherzige Zuflucht» usw.). Der Test wurde in verschiedenen Sprachen validiert, so dass die Vater-, Mutter- und Gottesvorstellungen in verschiedenen geographischen Regionen beschrieben, verglichen und interpretiert werden konnten. (Ergänzend gelangen für gewisse Untersuchungen noch andere Tests zur Anwendung.)

Sodann gehen weitere Studien einzelnen Untersuchungen mittels des SDPS nach. G. Vercruysse und P. de Neuter untersuchen anhand belgischer (unterschieden zwischen Flamen und Wallonen), amerikanischer und italienischer Ergebnisse die Art und Weise, wie «väterliche» Faktoren in der Symbolfigur der Mutter verankert sind und umgekehrt, und in welcher Weise die Gottesfigur analoge Bedeutungen evoziert. A. Tamayo vergleicht in einem weiteren geographischen Rahmen: Er arbeitet mit (katholischen) Gruppen aus Belgien, Zaire, Kolumbien, Indonesien, den Philippinen und den USA. Dadurch werden gesamtkulturell bedingte Variationen im Verhältnis zwischen den drei untersuchten Grössen deutlich. Verschiedene weitere Arbeiten gehen einzelnen soziologischen und kulturellen Faktoren nach, welche die Interrelationen zwischen Vater-, Mutter- und Gottesfigur mitbestimmen: Alter, Bildungsstand, Grad der religiösen Überzeugung usw. Besonders interessant in diesem Zusammenhang sind einmal ein Vergleich zwischen einer Gruppe indisch-hinduistischer und einer Gruppe kanadisch-katholischer Studenten, sodann eine Untersuchung spezifischer Abweichungen der Vorstellungen angehender Geistlicher und Ordensfrauen von denen entsprechender Kontrollgruppen. Schliesslich gehen A. Tamayo und P. St.-Arnaud den Eltern- und Gottesbildern von Schizophrenen und Delinquenten nach. A. Vergote fasst die Ergebnisse zusammen und zieht weitergehende Konsequenzen.

Die verschiedenen Untersuchungen zeigen zunächst, dass sowohl Vater- wie Mutterfigur nicht nur mit den für sie typischen Bedeutungen besetzt sind, sondern dass sie wechselseitig auch Eigenheiten der anderen Figur aufweisen. Vater und Mutter stellen also ein Beziehungsgeflecht dar, das wohl zwei Pole aufweist, aber die Beziehung zum Kind gemeinsam prägt. Dabei steht bei der Mutter die unbedingte Liebe, beim Vater eine durch Autoritätsausübung und Forderungen relativierte Zuwendung im Zentrum. Die Gottesvorstellung vereinigt beide Aspekte der Elternbilder auf sich, wobei jedoch in allen christlichen Untersuchungsgruppen (mit Ausnahme derer aus den USA!) der mütterliche Faktor der unbedingten Zuwendung dominiert. Im Hinblick auf die Komplexität des Gottesbildes freilich zeigt sich eine höhere Ähnlichkeit zwischen Gottes- und Vaterfigur. Was die Resultate im einzelnen betrifft, so muss auf die Studie selbst verwiesen werden.

Bedauerlich ist, dass sich der Kreis der Befragten weitgehend aus stark katholisch geprägten Kreisen rekrutiert (meist sind zwischen 80 und 90% regelmässig praktizierende Katholiken). Da sind auch die Aussagen Distanzierter – eine wissenssoziologische Binsenweisheit – nicht allzu aussagekräftig. Eine einzige Untersuchung betrifft eine Gruppe hinduistischer Studenten aus Indien, welche signifikant andere Ergebnisse zeitigt als die

übrigen Arbeiten. Aber über den Hintergrund dieser indischen Studenten ist zu wenig bekannt, als dass die Resultate einigermassen zureichend interpretiert werden könnten: Die Befragung erfolgte mit der englischen Version des SDPS (und einem anderen englischen Test); sind die Befragten englischsprachig sozialisiert, ist Englisch ihre religiöse Sprache? Von welchem hinduistischen Hintergrund kommen sie her? Mit welchen traditionellen Vorstellungen und Wörtern assoziieren sie das im Test erfragte «divinity»? Insgesamt liefert die Untersuchung brauchbare Angaben also nur über die Eltern- und Gottesvorstellungen der katholischen Bildungs- (bzw. Mittel- und Ober-) Schicht in unterschiedlichen kulturellen Kontexten.

Die Hypothesenbildung der Arbeit ist stark an den religiösen und nichtreligiösen Eltern- und Gottesbildern der abendländischen Tradition orientiert. Entsprechend fallen die Resultate relativ traditionell aus (wobei es immerhin bemerkenswert ist, wie eindeutig das Zerrbild des christlichen Gottes als eines autoritären Vaters falsifiziert wird). Es wäre zu fragen, ob nicht sprachlich weniger konventionell vorgeprägte Items authentischere (im Sinne einer grossen Distanz zur religiös-traditionellen und einer grösseren Nähe zur lebenspraktischen Alltagssprache) Resultate erbracht hätten. Dann hätten sich vermutungsweise kompliziertere Beziehungen zwischen Eltern- und Gottesbildern gezeigt, und vielleicht wäre die Übertragung von Elternprädikaten auf Gott und überhaupt die Sicht Gottes als einer «Person» etwas problematischer in Erscheinung getreten.

Fritz Stolz, Zürich

Roswita Guist, *Die religionspädagogische Vertretbarkeit der biblischen Vaterfigur.* Zum Problem der Gottesdarstellung, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Peter D. Lang, Frankfurt a. M., Bern 1981. 120 S. Fr. 31.–

Die Verf.in, Religionspädagogin und Schulleiterin, berichtet über eine Befragung von 73 Schulkindern verschiedenen Alters über deren Gottes- und Jesusvorstellungen, deren Beziehungen zu Vater und Mutter und über deren religiöse Praxis. Sie skizziert dann biblische Vatervorstellungen, zitiert eine Reihe von Dogmatikern und Religionspsychologen, die sich zur Frage nach zeitgemässen Gottesvorstellungen und Gottesbezeichnungen geäussert haben. Die Hypothese der Verf.in: Die Schwierigkeiten der heutigen Schüler mit dem Vaternamen Gottes haben mit epochalen Sozialisationsfaktoren der Vorkriegs-, der Kriegs- und der Nachkriegsgeneration zu tun. Sie hält es für falsch, aus den Aussagen der Bibel ein Vaterbild herauszuarbeiten und dieses den Kindern von heute als gültige Gottesvorstellung zu vermitteln, denn das wäre das Vaterbild einer längst vergangenen Zeit. Nach ihrer Meinung «besteht für jede Lebensaltersstufe eine andere Gotteserfahrbarkeitsbefähigung». Dem Grundschulkind müsse darum Gott mit seinen schützenden, helfenden, mütterlich-väterlichen Eigenschaften erfahrbar gemacht werden, der Pubertierende bekomme Zugang zu Gott durch das Bild des guten Freundes, der Adoleszente durch das des liebenden Partners und der Erwachsene durch Jesus, den «vollkommenen Menschen, der uns Vorbild und Wegweiser zur Gotteserfahrung sein will».

R. G. wendet sich mit ihrer Schrift an Religionslehrer. Einen Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion des Themas bietet sie nicht, da sie in ihrem Umgang mit empirischen Methoden zu unkritisch ist und in der Auseinandersetzung mit theologischen und psychologischen Autoren an der Oberfläche bleibt. In ihren Literaturhinweisen sind manche falsche Angaben.

Walter Neidhart, Basel

Johannes Lähnemann/Ursula Hahlbohm, *Jesus Christus.* Erarbeitet auf Grund der Studienbriefe «Jesus von Nazareth/Christologie» der Evangelischen Arbeitsstelle Fernstudium für kirchliche Dienste, Hannover, Studienbücher Religion, Verlag Moritz Diesterweg und Sauerländer, Frankfurt a. M. und Aarau, 1980. 192 S.

Das Buch ist gedacht als Lehrmittel für den Grundkurs des Religionsunterrichts an der Sekundarstufe II und für das Selbststudium zur Einführung in die Theologie. Es bietet konzentriert und übersichtlich eine Fülle von theologischen Informationen: historische Ausführungen zur Zeit Jesu, Materialien zu den Fragen der Lehre und des Wirkens des historischen Jesus, eine Erörterung der Auferstehungsfrage und der Deutung von Kreuzestod und Auferstehung im NT, einen Überblick über die christologischen Bekenntnisse der Alten Kirche und einen Bericht über einige christologische Entwürfe gegenwärtiger Theologen. Das Buch schliesst mit Darlegungen über verschiedene Modelle der Nachfolge in Geschichte und Gegenwart. Das Selbststudium wird durch Denkfragen im Text, Anregungen zur Weiterarbeit und Literaturhinweise erleichtert. Trotz der Stoffülle wird der lernwillige Leser durch dieses Buch, wie mir scheint, nicht überfordert. Ob ein Leser ohne Vorkenntisse aber durch die konzentrierte Vermittlung von Thesen und Theorien, an denen Generationen von Theologen gearbeitet haben, mehr bekommt als eine vage Ahnung der vorhandenen Probleme, das ist ungewiss.

Walter Neidhart, Basel

Hubertus G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie,* Uni-Taschenbücher 1152, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1981. 240 S.

Man kann dieses Werk des Groninger Religionsphilosophen – es stellt trotz seines relativ bescheidenen Umfangs ein diese Bezeichnung verdienendes Werk dar – unter zwei Gesichtspunkten würdigen: einmal als eine Orientierung über das Wesen der Religionsphilosophie als eines eigenständigen philosophischen Unternehmens in Unterschiedenheit von Religionswissenschaft und Theologie und zugleich im Blick auf die Bedeutung, die ihm für jene zukommt, zum andern aber als Versuch einer Grundlegung und Entfaltung einer eigenen Religionsphilosophie in kritischer Bezugnahme auf historische Gestalten dieser Disziplin und Verwendung einzelner von ihren heutigen Repräsentanten vertretener Methoden und Positionen.

Was die informierenden Partien betrifft, so stellen sie dem Titel des Buches entsprechend eine ausgezeichnete Einführung in die Geschichte der Religionsphilosophie, ihre verschiedenen Fragestellungen, Antworten und Probleme dar, von Anselm und Thomas über Spinoza, Kant, Hegel und Kierkegaard bis zu Wittgenstein, I.T. Ramsey und Hartshorn, einschliesslich Schleiermacher, Brunner und Barth und vieler anderer weniger bekannter holländischer und englischer Autoren. Besondere Aufmerksamkeit widmet H. den Gottesbeweisen und deren Weiterführung in heutiger linguistischer Logik und Process-Philosophy. Die diesbezüglichen Details bringt er in einer Reihe von Appendices, auf deren nicht ganz leicht nachzuvollziehende Ausführungen er sich, wenn auch nicht ohne Kritik, für seine Religionsphilosophie stützt.

Im Grunde aber ist sein System sehr einfach, wenn auch nicht immer überzeugend. Es besteht aus zwei Teilen, einer erkenntnistheoretischen Begründung einer «philosophischen Gotteslehre» und einer Entfaltung der Gehalte «religiöser Erfahrung» zu einer «religiösen Welt- und Lebensanschauung», der der erste Teil als «rationales Fundament» dienen soll. Als solche Gehalte erkenntnismässig begründeter religiöser Erfahrung

behandelt er hier unter Einbeziehung eines reichen religions-, geistes- und kulturgeschichtlichen Materials die Hauptpunkte der traditionellen christlichen Dogmatik.

Wenn auch anzuerkennen ist, dass der Verf. auf diese Weise anstelle eines Sich-Berufens auf irrationale Autoritäten oder bloss individuelle Erlebnisse eine tragfähige Selbstvergewisserung und ein überzeugendes Argumentieren in Glaubenssachen ermöglichen will, so erscheint es doch fraglich, ob ihm dies an Hand seiner Unterscheidung verschiedener möglicher «strengerer» oder «wengier strengen» Logiken auch wirklich gelingt, gesteht er doch gelegentlich selber: Der Grundgedanke des Buches ist, dass sich jeder religiöse Satz verteidigen lässt; es kommt nur darauf an, den philosophischen Voraussetzungen auf die Spur zu kommen. Diese werden aber nur dann Überzeugungskraft haben, wenn sie in einem hinreichend strengen System untergebracht werden können» (101). Wenn er die Entscheidung in bezug auf die jeweils zu verwendende Logik von deren Zweckmässigkeit abhängig machen will, so führt dies entweder zu einem Relativismus, wie er ihn mit seinen häufigen Zugeständnissen, dass man auch anders als er denken könne, bestätigt, oder aber zu einer Apologetik als Verteidigung eines zuvor eingenommenen Standpunktes, wie er z. B. darin in Erscheinung tritt, dass er Offenbarung zum Bereich von Erfahrung rechnet. Das Resultat wäre dann wohl so etwas wie eine Neuauflage einer «vernünftigen Orthodoxie».

Fritz Buri, Basel

Suchanzeige

Für eine Dissertation über *Bernhard Duhm* wird über evtl. in Privatbesitz befindliche Briefe, Vorlesungsnachschriften oder sonstige Materialien, aber auch über persönliche Erinnerungen Nachricht erbeten an Ingo Bleckmann, Piusallee 58, D-4400 Münster.