

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 46 (1990)  
**Heft:** 3

**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:** 02.02.2025

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

## Rezensionen

Edmond Jacob, *Esaïe 1–12. Commentaire de l'Ancien Testament VIIIa*, Labor et Fides Genève 1987. 175 pp., SFR 32.–.

«Ces quinze dernières années, Edmond Jacob les a consacrées avant tout au travail sur le livre d'Esaië, et c'est avec joie que le cercle de ses collègues et le public francophone voient aujourd'hui paraître la première partie de cet immense labeur.». Mit diesen Worten begrüsst der Herausgeberkreis des Commentaire de l'Ancien Testament (CAT) den neuen Band des Jesaja-Kommentars des bekannten Strassburger Kollegen E. Jacob. Jacob hat in derselben Reihe schon Hosea ausgelegt (CAT XIa, 1965). Jesaja-Kommentare erscheinen nicht alle Jahre. Die theologische Welt hat Anlass, den vorliegenden Band willkommen zu heissen. Durch seine wissenschaftliche Arbeit ist E. Jacob wie kaum ein anderer prädestiniert, dem doppelten Anliegen des CAT, nämlich der historisch-kritischen Exegese und der «lecture théologique» gleichermassen gerecht zu werden. Dass etwas mehr Gewicht – wie es scheint – auf die theologische Seite der Arbeit fällt, hängt zum einen damit zusammen, dass der Verfasser (zusammen mit dem verstorbenen A. Vanel) enorme Übersetzungs- und Textarbeit bereits geleistet hat bei der «traduction de la Bible oecuménique» (TOB). Zum andern hängt es damit zusammen, was man die theologische Qualität der jesajanischen Texte nennen könnte, jene einmalige Prägung und Gestaltung von Texten zu monumentalen Schöpfungen, die zur klassischen Literatur des Alten Testaments zu rechnen sind. Jacob fasst diese Werke in ihrer Monumentalität ins Auge, geht ihren theologischen Linien nach und sucht sie zu beschreiben und ins Gefüge des jesajanischen Denkens einzuordnen. Jesaja ist für ihn der Seher, der – «d'analogies avec l'expérience poétique» (20) – die Situationen und Konstellationen seiner Zeit zu durchschauen vermag, weil er in ihnen Manifestationen von Sinn erkennt – Sinn, den er nach den Kategorien seiner visionären Erfahrung theologisch zu deuten und literarisch zu gestalten vermag. «... ce sens se nomme Dieu, qui parcequ'il est lumière et dynamisme, roi et guerrier, communique au langage la plasticité de l'image et la progression du mouvement.». Jesaja bedient sich der grossen Begriffe (*kābôd*, *qādôš*, *mišpāt*, *š'dāqâ*), der theologischen Metaphern (Gott als König), der verschiedensten literarischen Formen, der «loi du contraste», des poetischen Kunststils usw. Aber er bleibt, was er war und wozu er sich berufen wusste, ein Bote mit einer Botschaft.

Jacob bietet eine sehr informative Einführung (7–33), mit biographischen Daten, Daten zur Zeitgeschichte, Informationen zum Text, vor allem zur Entstehungsgeschichte des Buches (14–19, besonders wertvoll; Kap. 1 ist als Eröffnung für das ganze Jesaja-Buch Kap. 1–66 konzipiert!), Ausführungen zur Sprache, Hinweise zur Auslegungsgeschichte. Zuletzt werden die jüngsten Kommentare vorgestellt und einige Monographien aus den 70iger Jahren referiert. Wertvoll ist auch die Bibliographie zu den einzelnen Perikopen wie zum Buch im ganzen (Kap. 1–12).

Der Kommentar ist im Umfang begrenzt. Er konzentriert sich auf den Kern der Textaussage. Die Auslegung ist sehr ausgewogen. Andere Positionen werden dargestellt, die eigene begründet. Der Argumentationsstil besticht durch Klarheit und Prägnanz. Jacob verdrängt das literarkritische Problem nicht. Aber er steht ihm abgeklärt gegenüber. Er hält Jes 7;9;11 eher für jesajanisch, nennt aber andere Möglichkeiten mit ihren jeweiligen Konsequenzen. Er gibt zu erkennen, dass in vielerlei Hinsicht – wenn überhaupt – (end)gültige Lösungen nicht möglich sind. Die Erfahrung eines langen Umgangs mit Jesaja-Texten macht weise. Die Auslegung der klassischen Jesaja-Perikopen kann hier nicht besprochen werden. Sie muss und wird sich bewähren.

Weniger befriedigend ist der maschinelle Druck der hebräischen Lettern ausgefallen.

Man erwartet mit Spannung die weiteren Teile des Kommentarwerks.

Klaus Seybold, Basel

Jesper Høgenhaven, *Gott und Volk bei Jesaja*. Eine Untersuchung zur biblischen Theologie, Acta Theologica Danica XXIV, E. J. Brill, Leiden – New York – København – Köln 1988. 271 S., Hfl. 86.–.

Die von E. Nielsen betreute Kopenhagener Dissertation (1988) bietet eine Darstellung der jesajanischen Theologie. Ausgehend von der im Titel genannten Fragestellung wird in einem ersten Teil Jesajas Verständnis vom «Volk» entfaltet. Der Name «Israel» wird behandelt – exkursionsweise auch bei Hosea, Amos und Micha –, der Gebrauch von *ʿam* und *gôj* untersucht sowie die Bezugnahmen auf die Vergangenheit der Judäer und Israeliten eruiert. Es zeigt sich, dass Jesaja die traditionelle Bedeutung des Israel-Namens jüdischer Provenienz mit Blick auf das davidische Grossreich aufgreift, dass er zugleich die staatspolitische Bezeichnung «Israel» für das Nordreich kennt, dass er aber nach dem Untergang des Nordreichs den Namen für die «Bevölkerung der beiden Reiche» reklamiert (5, 7; 8, 14.18). Dieser theologische Gebrauch stimmt mit der Verwendung der für Høgenhaven synonymen Begriffe *ʿam* und *gôj* überein, «und lässt sich auf die mythologische Vorstellung von einer Blutsverwandtschaft zwischen dem Nationalgott und seinen Anhängern zurückführen» (231).

Der zweite Teil untersucht die «politischen Implikationen der Verkündigung Jesajas». Eine redaktionsgeschichtliche Lösung der Entstehung der «Denkschrift» wird vorgelegt: die Primärschicht 7, 1–8, 4, Heilsprophetie für Juda, entstanden im syrisch-ephraimitischen Krieg, ist durch eine Sekundärschicht mit Unheilsprophetie gegen Juda 6, 1–13; 8, 11–18 gerahmt worden. Die Fremdvölkerorakel werden analysiert und die «Anklagen wider Judäer» in 5; 10; 3; 32; 22 u.a. Dabei ergibt sich, dass Jesajas Verkündigung – auch die der Frühzeit – weniger von sozialkritischen als von aussenpolitischen Gesichtspunkten bestimmt ist. «Der konkrete Personenkreis, der vom Propheten angeklagt wird, ist in der Hofaristokratie oder deren führender Partei mitsamt ihren Frauen zu sehen» (187).

Der letzte Teil skizziert die «theologischen Grundstrukturen der Verkündigung Jesajas». Dieser Abschnitt führt zu der Einsicht, dass Jesajas Theologie durch Ordnungsvorstellungen strukturiert ist, dass «die Verkündigung Jesajas in der Vorstellung einer von Jahwe gestifteten und aufrechterhaltenen Ordnung universeller Gültigkeit ihre theologische Voraussetzung hat» (214). «Jahwe ist in der Verkündigung Jesajas der «Gott der grossen Leute», oder genauer: der städtischen Aristokratie» (215).

Die Arbeit sucht diese These, dass Jesaja von der Vorstellung einer «göttlichen Ordnung» ausgeht, die «im jüdischen Reichskult ihre Mitte hat, und die von dem himmlischen König Jahwe aufrechterhalten wird» (234), durchzuhalten. Jesaja wird politisch zum Anhänger der Aussenpolitik des Königs Ahas und «ein entschiedener Gegner» der anti-assyrischen Linie des Hiskia. Hier entstehen einige Fragen an die durch ihre Textanalysen und ihre Dokumentation beeindruckende Untersuchung, deren wichtigste die nach dem Primat der Aussenpolitik in Jesajas Theologie zu sein scheint. Diese These hat den Verfasser selbst nachdenklich gemacht (234) – und hier liegt auch der Ansatz für weitere Anstrengungen, dem gedanklichen Gefüge der Theologie Jesajas noch näher zu kommen.

Klaus Seybold, Basel

E. Zenger, *Das Buch Ruth*. Zürcher Bibelkommentare AT 8, Theologischer Verlag Zürich 1986. 128 S.

Der allgemeinverständliche und sehr informative Kommentar lässt erkennen, dass viele sich zum Buch Rut ergebende Fragen noch nicht endgültig beantwortet sind. Dies gilt in erster Linie für die Datierung. Mit Recht weist Zenger auf die Bedeutung hin, die in diesem Zusammenhang der Beurteilung von 4, 17b ff. zukommt: Wird hier sozusagen David durch Rut genealogisch

verankert oder umgekehrt die zunächst eher exemplarische Erzählung von Rut in den erschlossenen Zusammenhang der auf David hinführenden Geschichte eingeordnet, wie es auch sonst die Tendenz der jüngeren Überlieferung ist?

Zenger attestiert dem Buch immer noch «literarische und theologische Nähe zur Josephsgeschichte» (26), sieht aber zugleich die nicht unerheblichen Unterschiede und legt im einzelnen dar, dass «keines der für eine vorexilische Entstehungszeit vorgebrachten Argumente dezisiv» ist (26), wodurch die nachexilische Datierung an Gewicht gewinnt. Rez. würde sich hier noch etwas entschiedener für die Zeit nach dem 6. Jh. aussprechen, ganz im Sinne des archaisierenden Rückgriffs auf die Anfänge Israels (28), des Arguments der zwei Frauen als Handlungsträgerinnen (27), die so nicht vorexilisch (auch nicht in den Müttergeschichten der Gen) vorkommen, sowie der Vergleichbarkeit mit dem Hiobbuch, was die vorbildliche Ausländergeschichte (27) betrifft. Diese stösst sich, da es um eine Frau geht, nicht mit Dt 23, 4 (35). Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Diskussion der Stellung des Buches im Kanon (10f., 27).

Die Bestimmung der Gattung als «weisheitliche Novelle» (25) bleibt wohl literaturtheoretische Geschmackssache. Sehr ansprechend sind die ausführlichen Erörterungen zur literarischen Gestaltung (auch im Sinne der Kunstprosa) des Buches. Dazu gehört m.E. auch der Ausdruck *jeled* für den verheirateten Mann (zu S. 36), mit dem der Bogen von 1, 5 zu 4, 17 geschlagen wird. Er wird im Sinne einer Leitwortfunktion von *jld* (1, 12!) verwendet, um anzudeuten, dass Naemi nicht mehr für Rut leisten kann, was diese letzten Endes umgekehrt für sie tut: Durch die Geburt eines eigenen Kindes für die Familie und die zu ihr gehörenden Frauen eine Zukunftsperspektive zu eröffnen. Dieser Aspekt des Neuanfangs wird ja auch mit dem Ausdruck «Mutterhaus» (statt des wohl bereits sozial fest geprägten *bêt 'āb* = *familia*) in 1, 8 eröffnet.

Die Übersetzung und Einzelkommentierung – v.a. zu Kap. 2 und 3 – wirken i.a. einleuchtend und sachlich klärend. Lediglich Kleinigkeiten wie das «*min* privativum» in 1, 5, der mit Finalsatz übersetzte Narrativ in 1, 6, das «laute» Weinen in 1, 14, der behauptete Anklage des Namens *rwt* an *r'ūt* überzeugen Rez. nicht. Auch der «Messias aus Bethlehem» wirkt (31) als Begründung der Ortswahl eher an den Haaren herbeigezogen.

Nicht im Sinne einer Polemik, sondern als zum Dialog angeregte Anmerkungen möchte Rez. noch notieren, dass die Angabe 1, 1a («da Richter richteten») als Einordnung der erzählten Begebenheiten in eine hierfür am ehesten sich anbietende, noch unbesetzte Geschichtsnische (zu S. 32f.!) nicht dem in Kap. 4 Berichteten widerspricht, da es bei der «Gerichtsszene» im Tor sicher nicht um eine *špt*-Tätigkeit geht. Vielleicht könnte auch der Ausdruck «Land Juda» (1, 7) in die Datierungsdiskussion eingebracht werden. 3, 8 scheint mir bewusst an Ex 12, 29 anzuklingen.

Dem Unterschied zwischen *bāhūr* und *'iš hajil*, wohl ebenfalls datierungsrelevanten Begriffen, wäre noch etwas weiter nachzuforschen: Wenn Ruts *hesed* nicht ein Dank für die Freundlichkeit des Boas ist (S. 72 zu 3, 10f.), sondern ihr sippenloyales Verhalten beschreibt, mit dem sie, statt den *bāhūrīm* nachzugehen, sich an den *'iš hajil* (in 2, 1) als *go'el* wendet, so wird sie (in 3, 11) durch diese «sippengemässe Lösung» (87) zur *'ēšet hajil* – und wird die Rolle des «Lösers» nicht definiert, sondern seine Funktion als eines Mittlers von Gottes *hesed* «Schritt für Schritt in einer plastischen Beispielsgeschichte» (60) entfaltet.

Durch den Verzicht auf historische Rückschlüsse aus einer exemplarischen Geschichte und auf eine v.a. sprachlich wenig wahrscheinliche Frühdatierung gewinnt der literarisch gestaltete Text an Tiefe. Seine theologische Relevanz wird in der «Zusammenfassung» (103–127), eigentlich einer umfassenden Darstellung der jüdischen und christlichen Nachgeschichte des Rut-Buches und einer Auseinandersetzung mit ihr, neu erschlossen – bis hin zu «Perspektiven feministischer Lektüre» (124f.). Letztere ist *prima vista* erstaunlich unergiebig, setzt das Buch doch unreflektiert die patriarchalen gesellschaftlichen Realitäten voraus und bedient sich ihrer. Doch als Erzählung,

in der Frauen «das anthropologische Leitbild» (125) sind, bietet es ein nicht geschlechtsspezifisches Beispiel menschlichen Zusammenlebens in phantasievoller Solidarität.

Ina Willi-Plein, Basel

Murray Stein, *Leiden an Gott Vater. C.G. Jungs Therapiekonzept für das Christentum*. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1988. 284 S., DM 36.60.

Die Beziehungen C. G. Jungs zum Christentum haben seine bisherigen Interpreten verstanden als die des empirischen, religionskritischen Wissenschaftlers oder als die des Wiederbelebbers von Religion durch Hermeneutik, als die des Seelenarztes, der auf die religiösen Bedürfnisse seiner Patienten eingeht, oder als die des modernen Menschen, der Distanz zur religiösen Tradition hat. Der Verfasser, Lehranalytiker am C. G. Jung-Institut in Chicago, legt eine neue, einleuchtende Deutung vor: Jung hat sich als Therapeut des Christentums verstanden. Alle seine Äusserungen über das Christentum lassen sich in die Phasen einer Jungschen Psychotherapie einordnen. Stein beschreibt diese psychotherapeutische Methode und stellt dann dar, wie sich Jung schon als Kind und Jugendlicher durch eigene religiöse Erfahrungen vom Christentum seiner Eltern gelöst hat und wie das schwierige Verhältnis Carls zu seinem Vater verständlich wird durch die Hypothese, der Sohn habe dem Vater als Therapeut helfen wollen. Bei S. Freud habe sich dann das gleiche wiederholt: Zum Bruch zwischen den beiden sei es gekommen, weil Freud sich gegen die therapeutischen Absichten Jungs gewehrt habe. Mit dem gleichen Deutungsmuster interpretiert Stein die Schriften Jungs über das Christentum: seine Arbeiten über die Geschichte des Trinitätsdogmas als Anamnese und analytische Rekonstruktion der Vergangenheit des Patienten, seine Ausführungen über den Wandel von der Trinität zur Quaternität als archetypische Deutung und das mit Leidenschaft geschriebene Buch «Antwort auf Hiob» als Gegenübertragung des Arztes Jung. In der Dogmatisierung der Himmelfahrt Marias hat Jung bekanntlich ein erstes Zeichen für die kommende Integration des Weiblichen, des Materiellen und des Bösen in Gott zu sehen geglaubt.

Der Arzt Jung ist gestorben, bevor sein Patient, das Christentum, die Heilung erlangt hat. In der seitherigen Entwicklung des Patienten konstatiert der Jung-Schüler Stein zwar für die Heilung günstige Symptome: Aggiornamento, Ökumenismus mit der Zurücknahme von Schattenprojektionen, Seelsorgebewegung mit Wertschätzung der psychischen Reife und Ganzheit, Zurücktreten der Lehre von der totalen Sündhaftigkeit des Menschen. Aber Stein macht auch auf Schwierigkeiten in diesem Heilungsprozess aufmerksam: Das traditionelle Christentum muss freiwillig sterben, um in der nächsten Entwicklungsstufe neu geboren zu werden. Die Trinität muss endgültig durch die Quaternität ersetzt werden. Die bisherigen religiösen und theologischen Autoritäten (auch diejenige der Bibel) müssen zugunsten der religiösen Erfahrung des Individuums abdanken. Auch von bisherigen Vorbildern und Heiligen (mit Einschluss der Person Christi) muss sich das Christentum lösen. Stein erwägt, ob Jung selber mit seiner Art, ein ganzer Mensch zu sein, diese Vorbildfunktion übernehmen könnte. («Er war ein Mann, der mit allen seinen Makeln und Schwächen ganz er selbst sein konnte.») Aber Stein findet doch, es wäre mehr im Sinne Jungs, wenn auf solche Vorbilder überhaupt verzichtet würde. Jeder Mensch ist für die Entdeckung seines eigenen heiligen Universums auf sich selber angewiesen. In Anbetracht der Schwierigkeiten des Wandels, der dem Christentum zugemutet wird, wundert es mich nicht, dass der Arzt Jung für dessen Genesung mit einem Zeitraum von 600 Jahren gerechnet hat.

Doch verwunderlich scheint mir, dass ein bedeutender Jung-Schüler, der sich als moderner Intellektueller versteht, die Theorien seines Lehrers mit Einschluss aller seiner metaphysisch-spekulativen Vorentscheidungen unverändert, und ohne sie je in Frage zu stellen, übernommen hat. Selbst die wissenschaftlich so fragwürdigen Hypothesen, dass man die komplexe Grösse Christentum als Kollektiv-Person betrachten und dass man diese Kollektiv-Person mit denselben

Deutungsmustern wie ein Individuum interpretieren könne, gilt für Stein selbstverständlich, und ich habe nirgends eine Andeutung gefunden, dass er sich wenigstens über deren Fragwürdigkeit Gedanken gemacht hätte. Eine solche Autoritätsgläubigkeit eines heutigen Menschen hat m. E. Ähnlichkeit mit dem, was in fundamentalistischen Gruppen zu beobachten ist.

Walter Neidhart, Basel

Kaspar Kiepenheuer, *Geh über die Brücke*. Die Suche nach dem eigenen Weg am Beispiel der Pubertät. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1988. 130 S.

Der Verfasser, Dozent am C. G. Jung-Institut und Lehrbeauftragter an der psychiatrischen Poliklinik, Zürich, bietet zwei ausführliche und kommentierte Fallberichte von einem Mädchen und einem Jungen, die beide eine schwere, beinahe psychotische Pubertätskrise durchlaufen haben. Er will damit bei betroffenen Eltern für solche Vorgänge Verständnis wecken. In der Pubertät stirbt die Kindheit, das Erwachsen-Sein wird geboren. Den Eltern, welche dies bei einem Kinde erleben, wird ebenfalls ein schwieriger Wandlungsprozess zugemutet, und die pubertierenden Kinder sind ihnen in dieser Phase «unschätzbare Lehrer». Kiepenheuer leitet die Eltern zu diesem Lernen an und will sie die Hilflosigkeit mitempfinden lassen, die er selbst als Psychotherapeut der beiden Pubertierenden erfahren hat.

Von seiner Hilflosigkeit ist in den Fallgeschichten freilich wenig zu finden. Die beiden Jugendlichen produzierten in Träumen, Phantasien, Zeichnungen und Sandkastenbildern so grossartig die Jungschen Archetypen, dass man nur staunen kann. Verschiedentlich kann der Psychotherapeut in den Träumen des Jungen Pubertätsriten in primitiven Stammeskulturen wiedererkennen. Nicht alle Eltern haben das Glück, dass ihre Kinder so schön nach Lehrbuch pubertieren.

Walter Neidhart, Basel

Christof Schorsch, *Die New-Age-Bewegung*. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1988. 255 S., DM 40.-.

Zur New-Age-Bewegung (NAB) gehören Gruppen mit unterschiedlichen Zielen und Aktivitäten: ökologisch tätige, an Ganzheitsmedizin und nicht-traditionellen Heilmethoden interessierte, psychotherapeutische und mit parapsychologischen Erfahrungen operierende, mit verschiedenen Meditationsmethoden praktizierende und theosophisch orientierte Gruppen. Gemeinsam ist ihnen das Bewusstsein, dass mit ihnen das Neue Zeitalter begonnen hat. Der Verfasser stellt aus gründlicher Kenntnis der Publikationen fest, dass sie ferner noch zusammengehören durch das gleiche Verständnis der Begriffe Paradigma, Ganzheit, Neues Bewusstsein, Bewusstseinsenerweiterung, Selbstverwirklichung, Spiritualität, Androgynität, Netzwerk, Selbstorganisation, Transformation und planetares Bewusstsein. In seiner soziologischen Analyse der Bewegung erinnert Schorsch an Analogien zu chiliastischen Bewegungen der Vergangenheit, deckt ihre Motive in der Mega-Krise der heutigen Welt und im Vertrauensschwund gegenüber den herrschenden Institutionen auf (Regierungen, Kirchen, Wissenschaft) und stellt die NAB in den Zusammenhang mit andern sozialen Bewegungen und Tendenzen der post-industriellen Gesellschaft: mit dem Wertwandel und der Bevorzugung von post-materialistischen Werten bei einer Minderheit der Bevölkerung, mit den Studentenunruhen, den Bürgerinitiativen und verschiedenen gegenseinschaftlichen Protestbewegungen. Das Besondere der NAB sieht er darin, dass sie eine globale Lösung der Probleme nicht nur anbietet, sondern als schon vollzogen proklamiert. Dem in Resignation und Hoffnungslosigkeit versinkenden Menschen vermittelt die NAB Hoffnung, ja Gewissheit, dass die Transformation schon im Gange sei und dass er, sofern er zur Bewegung



gehöre, von göttlichen Kräften erfüllt, die Wende herbeiführen werde. Dabei beurteilt Schorsch positiv, dass die Bewegung in der gegenwärtigen Lage, in der zum ersten Mal in der Geschichte die physische Existenz der Menschheit und weite Teile der Biosphäre bedroht sind, wichtige Überlebensfragen aufgreift und mit ihren Utopien einen notwendigen Widerspruch gegen die Macht des Faktischen anmeldet. Aber was «Vor-Schein» des Neuen sein könnte, wird bei den Autoren der NAB vielfach zum blossen Schein, weil sie die Machtfrage verharmlosen oder gar ausklammern und, anstatt die Notwendigkeit der Transformation zu fordern und anzustreben, deren Faktizität behaupten. «Dort, wo die Bewegung Vor-Schein des Noch-Nicht ist, ermöglicht sie produktive Modelle des Menschenmöglichen – wo sie blosser Schein ist, bewirkt sie nicht Selbstverwirklichung, sondern Selbstverwirrung und Regression» (192). Als Regression beurteilt Schorsch vor allem den Gebrauch des Mythos in der NAB, besonders die von ihr betriebene Konfusion von Wissenschaft und Mythos. Der Verfasser weiss zwar, dass auch in vermeintlich restlos aufgeklärten Gesellschaften Mythen virulent sind, weil Sinnstiftung nur in und durch Mythen möglich ist. Für ihn kann der allegorisch gedeutete Gaia-Mythos z.B. die ökologische Verantwortlichkeit des Menschen begründen und zu einem entsprechenden Verhalten motivieren. Aber der tatsächliche Umgang mit Mythen bei Spangler, Trevelyan, Berman und andern Autoren mit dem Ziel der «Wiederverzauberung der Welt» und der Beendigung des Ich-Bewusstseins ist für Schorsch ein «atavistischer Krebsgang ins Rückwärts», der als Transformation verklärt wird.

Das Buch mit seiner Interpretation des Selbstverständnisses der NAB und mit seiner soziologischen und philosophischen Beurteilung ihrer Positionen ist, wie mir scheint, eine unentbehrliche Hilfe zur Auseinandersetzung mit dieser Zeitströmung, die sich mit theologischen Kategorien nur ungenügend erfassen lässt.

*Walter Neidhart, Basel*