

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **27 (1971)**

Heft 1

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen

GEORGE W. COATS, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Nashville, Abingdon Press, 1968. 288 S. \$ 6.50.

Die Untersuchung geht von der bekannten Spannung zwischen einer betont positiven Beurteilung der Wüstenzeit Israels als Zeit der bräutlichen Liebe (Jer. 2, 2) und ihrer negativen Einschätzung als Abfall aus; diese ist besonders deutlich in Ez. 20, aber auch die Wüstenüberlieferung des Pentateuch erhält durch das Motiv des Murrens einen negativen Akzent. Die theologische Relevanz dieser Frage erhellt aus den verschiedenen Antworten, die dazu versucht wurden (vgl. S. 13–15: von Rad, Noth, Barth u. a.); indessen waren sie zumeist mehr aus allgemeinen Erwägungen gegeben. An der Pentateuchüberlieferung setzt Coats ein. Er klärt zunächst (Teil I, Kap. 1 und 2) in einer lexikalischen und formkritischen Analyse den Bedeutungsumfang der mit *lwn* (bzw. *qhl*, *j'd*, *dbr*) gemachten Aussagen. Sie sind an eine konkrete Situation gebunden und kennzeichnen eine Haltung der Rebellion gegen Menschen (Mose, Aaron), und mittelbar, aber auch unmittelbar gegen Jahwe. Im zweiten Teil werden zunächst die einzelnen in Betracht kommenden Pentateuchkomplexe, nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiert, traditions-geschichtlich wie literarkritisch untersucht: Kap. 3: Quellenerzählungen, Ex. 15, 22–27; 17, 1–7; Num. 20, 1–13; Kap. 4: Speisungserzählungen, Ex. 16, 1–35; Num. 11, 4–34; 21, 4–9; 11, 1–3; Kap. 5: verschiedene Erzählungen, Ex. 13, 17–14, 31 (Schilfmeer); Num. 13, 14 (Kundschafter); 16, 17 (Rotte Qorach, Dathan und Abiram); mit einem Exkurs über Ex. 32, 1–33, 6 (Goldenes Kalb). Kap. 6 behandelt die für diesen Fragekomplex wichtigen nicht-erzählenden Texte Deut. 1, 20–46; 9, 7–10, 1; Ps. 78; 106; Ez. 20; Neh. 9. In drei Anhängen (S. 255–264) werden Ex. 5, 21; 6, 9; Lev. 10, 1–7; Num. 12 dargestellt.

Die überlieferungsgeschichtliche Untersuchung ist mit Scharfsinn, großer Sorgfalt und eindrucklicher Genauigkeit durchgeführt; sie gibt neue Fragen auf und vermittelt neue Erkenntnisse. Vielleicht muß man aber doch sagen, daß eine gewisse Grenze dieser traditionskritischen Arbeitsweise darin liegen könnte, daß sie die Gefahr nicht ausschließt, inhaltliche Zusammenhänge zu unterschätzen, die über die Verschiedenheit der Überlieferungen hinausgehen.

Interessant und aufschlußreich ist zunächst die Feststellung, daß die älteren Pentateuchtexte, die das Motiv des Murrens enthalten, allgemein zu J und nicht zu E gehören. Interessant ist weiter die Folgerung, daß die ursprüngliche Überlieferung davon noch nichts wußte, sondern der positiven Bekundung der Hilfe Jahwes diene, wobei mancherorts das Verhältnis zu einer noch davorliegenden, rein ätiologischen Überlieferung offenbleiben mag. Das Motiv des Murrens ist über diesen ursprünglichen Bestand gelegt worden. Das findet sich schon beim Jahwisten, bildet aber keinen homogenen Bestandteil dieser Erzählung, sondern ist eine spätere Schicht. In dieser mehr allgemeinen Bestimmung ist das unbestreitbar und ist auch hinreichend aus der komplexen Entstehung des jahwistischen Erzählungswerkes verständlich.

Schwierigkeiten macht mir aber dann die weitere Folgerung, daß der Grund für die Entstehung dieses Motivs eine politische Konfliktsituation und das Auseinanderfallen des Reiches Davids in Nord und Süd, die Etablierung des Kultes in Bethel und Dan war. Wenn, wie Coats annimmt, damit das Jerusalemer Heiligtum legitimiert und es nachgewiesen werden sollte, daß schon die Väter der Nordisrealiten ihre Rechte verloren hatten und verworfen wurden, als sie in der Wüste rebellierten, scheint mir das *lwn*-Motiv in der älteren Pentateuchüberlieferung einerseits nicht stark genug, andererseits zu gut aus dem Kontext erklärbar zu sein, auch wenn man die Entstehung in Jerusalemer (Theologen-) Kreisen (ob aber Tempelkreisen?) nicht in Abrede zu stellen braucht. Es mag auch nicht zufällig sein, daß in den Texten, die für diese Folgerung eine Rolle spielen (etwa Ps. 78 u. a.), *mrh* steht (Überschneidungen mit Num. 20), was auf andere Überlieferungshintergründe weist.

Man muß also wohl weiterhin die Frage im Blickpunkt behalten, ob es nicht von Anfang an ein Motiv der Geschichtsdarstellung des Jahvisten war, zu zeigen, wie Jahves Gnade trotz menschlichen Versagens und der Sünde seines Volkes seinen Weg mitgeht, was den Ernst des zürnenden Jahve nicht aufhebt. Gnade schließt Lebenssicherung ein, und damit wird das Verlangen des Volkes nach Lebenssicherung (Murren) einerseits überboten, andererseits in Frage gestellt und gerichtet. Dann muß man aber auch die Möglichkeit in Rechnung stellen, daß das Motiv des Murrens von vornherein zur jahvistischen Darstellung der Wüstenzeit gehörte, wenn sie nicht schon überhaupt älter war (Noth).

Das sind Anmerkungen, die den Wert des Buches, dessen Gedankenreichtum in einem kurzen Referat nicht annähernd angedeutet werden kann, in keiner Weise in Frage stellen wollen. Es handelt sich um eine sorgfältige und gediegene Arbeit, die zu lesen Anforderungen stellt, aber die diese Anforderungen auch reichlich lohnt.

Hans Joachim Stoebe, Basel

WAYNE A. MEEKS, *The Prophet-King. Moses Traditions and Johannine Christology*. Leiden, E. J. Brill, 1967. XVI + 356 S. Gld 52.-.

In seiner Dissertationsarbeit, die 1965 an der Yale University vorgelegt wurde, untersucht der Verfasser die Gestalt «Prophet-König» im vierten Evangelium. Meeks kommt zum Ergebnis, daß es sich bei dieser Figur um einen mosaischen Hintergrund handelt. Zwar sieht er, daß keine der jüdischen und verwandten Gruppen, die wir aus rabbinischen, nicht-rabbinischen und samaritanischen Quellen kennen, mit den Vorstellungen des vierten Evangeliums übereinstimmt. Jedoch gibt es nahe Parallelen. – Bei den Rabbinen ist Mose als der ideale König und Prophet dargestellt, und das gründet darauf, daß Mose «hinauf zu Gott stieg» und der «treue Hirte» wurde (S. 214). Freilich tritt hier der König par excellence, David, mehr als Mose auf. In den samaritanischen Quellen ist Mose der einzige Prophet. Er ist «Apostel», so daß der Glaube an ihn der Glaube an Gott selbst ist. Als König tritt er weniger auf, eher als Viceregent, der auf Sinai inthronisiert und Elohim genannt wurde (S. 256). Dagegen in der Gnosis, die durch das mandäi-

sche Schrifttum repräsentiert wird, gibt es keinen Beweis dafür, daß der Prophet als Erlöser erwartet oder daß einer von den Offenbarern als Prophet genannt wurde. Ihre Offenbarer können Könige heißen, aber der Titel Prophet ist nirgends mit dem Titel König vereinigt. Vielleicht geht es auch bei dem Titel Hirte nicht um mandäische Einfluß, denn während die mosaische Tradition wesentliche Züge dieser Vorstellung enthält, fehlt sie bei den Mandäern durchaus (S. 312). – Man kann also mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß die Ausmalung Jesu als Prophet und König im vierten Evangelium in Traditionen wurzelt, die die Kirche von der Mose-Frömmigkeit geerbt hat. «The Johannine traditions were shaped, at least in part, by interaction between a Christian community and a hostile Jewish community whose piety accorded very great importance to Moses and the Sinai theophany, probably understood as Moses ascent to heaven and his enthronement there» (S. 318). Dennoch will das Johannesevangelium nicht Jesus als den neuen Mose darstellen. Er ist größer als Mose, dessen Funktionen durch ihn so souverän erfüllt wurden, daß «true belief in Moses to belief in Jesus» führt.

Ludovít Fazekas, Levice, ČSSR

PETR POKORNÝ, *Der Kern der Bergpredigt. Eine Auslegung.* Hamburg, H. Reich, 1969. 62 S. DM 6.80.

Das Buch des Prager Dozenten – während einer Gastdozentur in Greifswald 1967/68 geschrieben – verbindet die Exegese mit der sozialkonstruktiven Verantwortung des Christen. Es richtet sich gegen eine vom Status quo belastete Kirchlichkeit und die gewöhnlichen Typen der Bergpredigtauslegung: uneschatologische Jüngerinstruktion, Trennung vom Leben, unrealistisches Programm, dogmatisierendes Selbstzeugnis Jesu, Umdeutung der Feindesliebe in brüderliche Liebe und Betonung der Verdienste vor Gott. Pokorný fordert zum intensiven Nachdenken darüber auf, daß die Botschaft der Bergpredigt immer dann die Weltgeschichte in Bewegung bringt, wenn die Christen sich auf das Reich Gottes einlassen, d. h. durch den Gehorsam des Menschen der Wille Gottes sich entfaltet. Es geht dem Verfasser um eine direktere neue Entwicklung und Weitergabe der Tendenz des Glaubens. «Angesichts der erhofften neuen Zukunft, des Reiches Gottes, wäre dies eine tiefere Mission als die heutige Missionierung», die an die alte jüdische Proselytenwerbung erinnert (S. 10).

«Den Kern der Bergpredigt zu suchen, bedeutet u. a. nach dem Grund dieser Verbundenheit (Bergpredigt und paulinischer Rechtfertigungslehre als den beiden Brennpunkten des christlichen Denkens) zu fragen» (S. 11). Die Zielsetzung dieser Frage ist 1. die literarkritische und traditionsgeschichtliche Suche nach der ältesten Schicht der Bergpredigt und 2. die Suche nach der Tendenz der authentischen Worte Jesu. S. 12: «Der Kern, das ist nicht nur die ältere Schicht, sondern vor allem die ursprünglichere Tendenz.» Den methodischen Ausgangspunkt sieht Pokorný in der vortatthäischen Logienquelle in Luk. 6, 20–49. «Das Auffälligste an dieser Gruppe ist das Miteinander der Seligpreisungen und der Sprüche über die Feindesliebe» (S. 14). Die ersten drei Seligpreisungen Luk. 6, 20b–21 (Arme, Hungernde, Weinende)

sind Worte Jesu als des Trägers der geistigen Vollmacht (Identifikation mit dem Freudenboten, Jes. 61, 1ff). S. 17: Von diesem Kern aus sind «die Elenen und das kommende Reich Gottes das eigentliche Thema der Seligpreisungen und in gewisser Hinsicht der ganzen Sendung Jesu». Die eschatologische Strategie Gottes gilt den Armen, deren Chance im Offensein für die Zukunft liegt, und durch die Gott die Welt verändert. Im Gegensatz zur jüdisch-apokalyptischen Sicht der Armen als revancheerfüllten Vollziehern des Zornes Gottes überwindet Jesus jede Haßideologie durch die Aufforderung zur Feindesliebe. Die Verbindung von Aufforderung zur Feindesliebe und apokalyptisch ausgerichteten Seligpreisungen gehört zur ältesten erreichbaren Schicht der Bergpredigt. Pokorny bezeichnet von dieser These her die Bergpredigt als einen Entwurf in der Richtung einer tiefen Änderung der Welt. Dieser Gesichtspunkt findet sich auch in der Auslegung der Bitten des Vaterunsers in der ältesten Fassung (Luk. 11, 2b–4 = Matth. 6, 9–13): das Gebet im Wirken und im Leben Jesu ist gleichzeitig als das Sich-zur-Verfügung-Stellen für das Reich Gottes zu begreifen (S. 44). Die Agape als die unverfügbare Wirklichkeit des Kreuzes, die eine wirksamere Quelle der Aktivität als das Gesetz ist, läßt in der Bergpredigt eine Abart der Gehorsamsethik erkennen, die mit der prinzipiellen Erfüllbarkeit der Aufforderung rechnet (S. 42). Der Schwerpunkt liegt im Aufruf zur Änderung der Welt in der ernstesten und tätigen Aufnahme der Verheißung des Reiches Gottes für die Armen dieser Welt. Die Verbindung von Ethik, Eschatologie und Christologie in der Logienquelle läßt zu dem Schluß kommen, daß heute (gegen die Theologie der Revolution) die Gewaltlosigkeit immer deutlicher der einzige effektive Weg bleibt.

Der Denkanstoß des Prager Theologen verpflichtet die Kirche zu einer verantwortlichen Exegese der Bergpredigt, die den Rahmen der bisher zu eng empfundenen Effektivität sprengt. Kreuz, Hoffnung, Armut und Leiden sind nicht dogmatische Begriffe, sondern Aspekte der Hingabe der Gemeinde in den Problemen der gegenwärtigen Weltwirklichkeit. Man mag dem Buch tendenziöse Grenzüberschreitungen vorwerfen, doch es ist an der Zeit, vom Kern der Bergpredigt aus die Folgerungen zu überdenken, die das hilfreiche und dankeswerte Buch dem Theologen inmitten vieler Spannungen und Hilflosigkeiten aufzeigt. Im Kern der Bergpredigt steckt Heil und Heilung der Welt.

Hans-Joachim Kosmahl, Westensee über Kiel

J. N. SANDERS and B. A. MASTIN, *A Commentary on the Gospel According to St. John*. (Black's New Testament Commentaries.) London, A. and Ch. Black, 1968. X + 480 S. Sh. 55.–

Dieser stattliche Kommentar der bekannten Londoner Serie stellt das Ergebnis einer langen Beschäftigung mit johanneischen Fragen dar. So werden etwa in der Einleitung (S. 1–65) die Ergebnisse einer Untersuchung des Verfassers über Stellung und Gebrauch des Johannesevangeliums in der Alten Kirche bis Irenäus und mehrerer Studien zur Gestalt des Lieblingsjüngers verwertet. Sanders hat den Kommentar zu den Kapiteln 1–14 verfaßt; nach seinem Tode hat B. A. Mastin den stattlichen Rest besorgt. Ein

Bruch zwischen beiden Teilen ist nicht zu erkennen, zumal beide Autoren dem Hauptstrom der in den letzten Jahrzehnten so stark hervorgetretenen englischen Johannesexegese folgen: G. H. C. Mc Gregor, E. C. Hoskyns, M. Black und vor allem C. H. Dodd und C. K. Barrett werden häufig als Gewährsmänner genannt. Das bedeutet, daß man in literarkritischer Hinsicht behutsam verfährt, wenn auch der Gebrauch einer Quelle durch den Evangelisten vermutet wird und Redaktions- und Umstellungshypothesen nicht völlig fehlen (S. 158. 174f. 201. 335. 440–446; vgl. aber 3f.). Im Blick auf die Traditionsgeschichte und den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Joh. werden die alttestamentliche und synoptische Überlieferung (Markus und Lukas) vorrangig behandelt, dazu Hinweise auf die Schriften von Qumran, die Werke Philos und die Hermetische Literatur gegeben, während z. B. mandäische Parallelen nur selten erwähnt sind.

Angesichts dieser maßvollen Haltung mag die kühne Lösung für zwei wichtige Probleme überraschen; sie steht jedoch im Einklang mit der grundlegenden These, die im Joh. gegebene theologische Interpretation setze sich nicht einfach über historische Tatsachen hinweg: Historische Treue und theologische Bedeutung bildeten eine unauflösliche Einheit (S. 61–63). 1. Den rätselhaften *Lieblingsjünger* hat der Evangelist nicht etwa als ein Idealbild konstruiert, freilich dabei auch nicht an den Zebedaiden Johannes gedacht (diese Gleichsetzung hätten zuerst die Valentinianer vollzogen, bei denen das Joh. in höherem Ansehen gestanden sei als in den die spätere Großkirche repräsentierenden Gemeinden, S. 44. 50). Vielmehr sei mit dem Lieblingsjünger Lazarus gemeint, den Jesus «lieb hatte» (11, 5) und dessen Auferweckung vom Tode zu der in 21, 22 zurechtgerückten Meinung geführt habe, der Lieblingsjünger werde nicht sterben (S. 31). Sanders sieht in Lazarus freilich nicht den «posthumen» Verfasser des Evangeliums, sondern den Augenzeugen und Gewährsmann, auf den sich der Evangelist beruft (21, 24); vielleicht hat der letztere sogar eine Quelle benützt, die er als Sammlung der persönlichen Erinnerungen des Lieblingsjüngers ansah (S. 45f. 51). 2. Der *Evangelist*, aus dessen Feder auch der 1. Joh. Brief und die Joh.-Offenbarung stammen, ist der von Papias erwähnte Presbyter Johannes, der nach Sanders niemand anders als der Paulusbegleiter Johannes Markus gewesen sein kann; eine Skizze seines Lebenslaufes wird riskiert (S. 51f.).

Die Auswirkung dieser historisierenden Thesen auf die Deutung des Evangeliums im einzelnen ist freilich nicht allzu groß. Der Aufriß des Evangeliums wird nach rein theologischen Gesichtspunkten gegeben (S. 1–3). Die Abschiedsreden, die das Herz des Evangeliums darstellen, dürfen – trotz der Anwesenheit des Lieblingsjüngers – nicht etwa als ein historischer Bericht verstanden werden (S. 55); das Abschiedsgebet paßt schon wegen seines erhabenen Stils wenig zur wirklichen Situation des letzten Mahles (S. 366). Ferner braucht die Anschaulichkeit mancher Szenen nicht für deren historische Wahrheit zu sprechen, sondern kann der Einbildungskraft des Verfassers entsprungen sein (S. 65). Positiv hervorzuheben sind die klare Sprache des Kommentars und die Fülle wertvoller Anmerkungen, in denen textkritische, philologische und religionsgeschichtliche Probleme behandelt werden; dabei ist vor allem die neuere englische Literatur verwertet. Jedoch hätte

eine energischere Anwendung der traditionsgeschichtlichen Methode (z. B.: Wie wird der markinische Stoff gedeutet, wie werden alttestamentliche und spätjüdische Motive eingesetzt?) die wenig befriedigende Auskunft von johanneischen Sondertraditionen und auch gelegentliche Fehldeutungen vermeiden lassen. So ist z. B. der Begriff «Nazoräer» (18, 5. 7; 19, 19) nicht etwa mit der Wurzel nāšar «bewahren» zu verbinden (S. 384f.), sondern wie in Matth. 2, 23 vom Wortspiel zwischen Nazareth und nēšer (Davidssproß, Jes. 11, 1) her zu verstehen, wie die Berufung des Nathanael zeigt: Dieser erkennt aufgrund der wunderbaren Menschenkenntnis Jesu (Joh. 1, 47f., vgl. Jes. 11, 3), daß der Messias als «nēšer» und Geistträger (Jes. 11, 1f., vgl. Joh. 1, 32f.) doch ein Nazarener sein und aus Nazareth stammen kann (vgl. Joh. 1, 49 mit 1, 46).

Otto Betz, Tübingen

PETER LIPPERT, *Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe.* = Stuttg. Bibl. Monographien, 4. Stuttgart, Kathol. Bibelwerk, 1968. 214 S. DM 30.–

Die Ethik ist noch immer ein Stiefkind der neutestamentlichen Wissenschaft. Folglich ist jedes Werk auf diesem Gebiet zu begrüßen. Dies gilt auch für die Untersuchung von P. Lippert, Dozent an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Hennef/Sieg. Eine ausführlichere Fassung dieser Arbeit wurde als Doktordissertation angenommen. Sie befaßt sich mit einer Angelegenheit, die in den letzten Jahren, auch seitens der Missionswissenschaft, die Aufmerksamkeit stark beanspruchte: die missionierende Kraft eines echten christlichen Lebenswandels. Der erste Teil der Untersuchung wird dem diesbezüglichen Zeugnis der Pastoralbriefe und des ersten Petrusbriefes gewidmet. In einem ausführlichen zweiten Teil stellt der Verfasser fest, inwiefern der Gedanke von der werbenden Lebensführung in der geistigen Umwelt des Neuen Testaments vorkommt, und ordnet dieses Motiv in die situationsgeschichtliche Bedingtheit und in die theologische Gesamtperspektive der untersuchten Briefliteratur ein. Es folgt ein Kapitel über die Diaspora-Existenz der neutestamentlichen Kirche, und zum Schluß wird die Linie bis zur Gegenwart fortgesetzt.

In der ursprünglichen Fassung hatte der Verfasser auch eine Analyse der übrigen (nicht-pastoralen) Briefe des Corpus paulinum vorgelegt. Der systematische Teil nimmt ständig darauf Bezug und ist durchgehend auf die paulinische Briefliteratur als Ganze abgestimmt. Dieser Sachverhalt bringt eine gewisse Unausgeglichenheit zwischen den beiden Hauptteilen mit sich. Es ist z. B. zu fragen, ob der Exkurs über den geistigen Standort des Paulus (S. 90f.) im vorliegenden Zusammenhang noch ganz zur Sache gehört. Außerdem werden m. E. im zweiten Teil die wichtigsten Gedankenzusammenhänge von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu oft wiederholt.

Eine fühlbare Lücke scheint die Tatsache zu bilden, daß kein Versuch gemacht wird, im Alten Testament sachliche Vorläufer des Leitmotivs zu finden. Neben der Frage nach der geistigen Umwelt des Neuen Testaments wäre diejenige nach seiner geistigen Hauptquelle, dem Alten Testament, erforderlich – auch wenn das Ergebnis negativ herausfallen würde. In den

eschatologischen Aussprüchen der Propheten gibt es z. B. Hinweise darauf, daß Israel durch sein besonderes Dasein und Sosein inmitten der Völker eine zentripetale Reaktion unter diesen auslöst (Völkerwallfahrt nach Jerusalem, usw.).

Erwähnung verdienen die sorgfältige Textanalyse, die vorbildliche Zurückhaltung mit der Ausnützung unsicherer exegetischer Befunde zugunsten des eigenen Argumentes und die ausgezeichnete Beherrschung der einschlägigen Literatur. Es ist schade, daß die Sorgfalt der Arbeit durch eine beträchtliche Zahl von Druckfehlern verundeutlicht wird. Jedoch können wir sagen, daß der Verfasser Kirche und Theologie mit einem wertvollen Beitrag zur Ethik und zum Gemeindeverständnis des Neuen Testaments bereichert hat. Die sich verschärfende Diasporasituation der heutigen Kirche unterstreicht immer mehr die Wichtigkeit eines lebendigen Zeugnisses, und diese reife und gut orientierte Untersuchung wird lange aktuell bleiben.

André du Toit, Pretoria

HELGE MAEHLUM, *Die Vollmacht des Timotheus nach den Pastoralbriefen.* = Theol. Dissertationen, hrsg. von B. Reicke, I. Basel, Fr. Reinhardt, 1969. 102 S. Fr. 10.80.

Die Stellung und das «Amt» der Mitarbeiter der Apostel gehören zu den umstrittensten Fragen des ausgehenden Urchristentums und des angehenden nachapostolischen Zeitalters. Dies hängt vor allem mit den verschiedenen beantworteten Quellenfragen zusammen. Die vorliegende Basler Dissertation geht von der Annahme einer durch die Sekretärstheorie eingeschränkten paulinischen Verfasserschaft der Pastoralbriefe aus und analysiert unter dieser Voraussetzung die «Vollmacht» des Timotheus, welche als «ein Kerygma zu betrachten» sei und «nicht mit Gewalt und nicht kirchenrechtlich oder gar 'apostelrechtlich' durchzusetzen war (S. 24). Unter dem doppelten Aspekt der «Vollmacht durch apostolische Unterordnung» und «Vollmacht durch kirchliche Einordnung» werden die einschlägigen Stellen der beiden Timotheusbriefe unter sorgsamer Heranziehung der Fachliteratur behandelt, um die Vollmacht des Timotheus in ihrer Funktion zu beschreiben. Von den Nachrichten über Timotheus als Mitarbeiter des Paulus in den älteren Paulinen und in der Apostelgeschichte ausgehend, zieht der Verfasser die Linien zu den Timotheusbriefen. Die Vollmacht des Timotheus gründet einerseits in seiner Stellung als Bevollmächtigter des Apostels, der ihn mit «Sondervollmachten» (S. 84) ausgerüstet hat. In dieser Hinsicht ist Timotheus «Stellvertreter des Apostels», dessen Dienst sich «mit dem des Apostels weitgehend deckt». Es handelt sich also um «eine unbestreitbare Delegierung von apostolischen Kompetenzen» (S. 52). Andererseits wird Timotheus von der ephesinischen Gemeinde als «apostolischer Stellvertreter» mit Handauflegung der Ältesten in sein «Amt» eingeführt: «die Presbyter waren dabei Vollstrecker des göttlichen Willens neben dem sendenden Apostel» (S. 86). Timotheus wurde aber «nicht in die bekannten Kategorien der verschiedenen Bevollmächtigten der Lokalgemeinden eingereiht..., sondern er steht im Namen der Apostel über ihnen und hat eine Aufgabe an ihnen» (S. 96). Die «apo-

stolische und presbyteriale Einsegnung» (ebd.) bestimmt seine aus seiner Vollmacht sich ergebende evangelisatorische Aufgabe als Verkündigung des Evangeliums, Abwehr der Irrlehre – zusammenfassend als Bewahrung des apostolischen «Depositums».

Es ist lehrreich, einmal die «Vollmacht» des Timotheus unter den vom Verfasser vorausgesetzten Entstehungsbedingungen der Pastoralbriefe durchzuarbeiten. Leider läßt sich aber «das Problem der Verfasserfrage nicht bindend und endgültig lösen» (S. 16), und der Verfasser bekennt selbst, daß unter anderen Voraussetzungen die Ergebnisse seiner Dissertation «problematisch oder gar hinfällig» (S. 20) sein könnten.

Karl Karner, Sopron, Ungarn

MATTHIAS EICHINGER, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie.* = Wiener Beiträge zur Theologie, 23. Wien, Verlag Herder, 1969. 204 p. Fr. 17.80.

Dans l'énorme littérature consacrée, ces dernières années, à Origène dont la bibliographie a été savamment rassemblée par M. Harl et H. Cruzel, la christologie n'occupe qu'une place mineure, indubitablement insuffisante. La contribution de M. Eichinger, présentée comme thèse de doctorat à la Grégorienne de Rome, sera donc accueillie avec satisfaction.

L'auteur limite sa recherche à l'humanité historique du Christ; il s'efforce de mesurer la place et la signification de la transfiguration dans la christologie d'Origène. Son analyse s'appuie principalement sur le commentaire de Matthieu et sur le *Contra Celsum*, où l'enseignement de l'Alexandrin est le plus explicite.

La christologie d'Origène développe le double mouvement de descente du Logos («Mensch unten») et de remontée vers le Logos. C'est dans la dynamique de cette ascension antithétique que se situe la transfiguration de l'humanité de Jésus. Elle appartient donc au dévoilement progressif du mystère du Christ. Origène souligne que l'Évangile affirme que Jésus fut transfiguré devant ses disciples. Non seulement la transfiguration révèle l'incarnation du Logos mais elle prélude à la vision eschatologique de la résurrection de la chair; elle n'est pas voile, mais transparence de la divinité; elle conduit à l'unité avec le Logos (p. 201).

Cette contribution de qualité fournit une clef pour pénétrer dans la christologie si complexe d'Origène.

Adalbert Hamman, Besançon

ADEL-THÉODORE KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs, VIII^e–XIII^e S.* 2^e tirage. Louvain & Paris, Nauwelaerts, 1969. 334 S. b. Fr. 390.–.

Vierzehn Autoren bzw. Akten aus dem 8. bis 13. Jahrhundert, die sich polemisch-apologetisch mit dem Islam befassen, kommen in diesem Band zu Wort. Zunächst wird zu jeder Schrift eine biographische, historische und literarkritische Einleitung gegeben. Ihr folgt jeweils eine gut gegliederte Zusammenfassung des Inhalts. Die Texte selbst werden nicht wiedergegeben, da sie (mit zwei Ausnahmen) alle in Mignes *Patrologia Graeca* zu finden sind.

Einleitung und Schlußabschnitt bieten eine Übersicht über die Entwicklung des christlich-moslemischen Gesprächs im ersten halben Jahrtausend nach dem Aufbruch des Islam. Sehr sympathisch berührt die Entschuldigung des Verfassers im Vorwort, daß die zuweilen ungerechten und beleidigenden Aussagen der Autoren nicht die Auffassung des Herausgebers bilden, sondern nur als Quellen zur historischen Forschung wahrheitsgetreu wiedergegeben sind. Tatsächlich werden in den Begleittexten nicht nur die Irrtümer und Mißdeutungen der moslemischen, sondern auch diejenigen der christlichen Autoren mit objektiver Gerechtigkeit aufgezeigt.

Überblickt man das in diesem Buch ausgebreitete Material, so ist man in erster Linie betroffen von der Tatsache, wieviel Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Eifer die Väter der Ostkirche, beginnend mit dem großen Johannes von Damaskus, auf die Auseinandersetzung mit dem Islam verwendet haben. Sie haben offenbar mit sicherem Blick die der Kirche im Islam begegnende Gefahr erkannt. Aber man ist gleichzeitig bedrückt durch die Art und Weise dieser Abwehr. Zum voraus wird das orthodoxe Bekenntnis als selbstverständlicher Maßstab angenommen (S. 57). Die Widerlegung der islamischen Glaubensaussagen geschieht weithin mit den Mitteln der hellenistischen Logik. Der Gegenangriff besteht in Vorwürfen: sittliche Laxheit der islamischen Ethik, Fälschung der biblischen Texte, Fragwürdigkeit der Person Mohammeds usw., und schließlich in Schmähungen und Beleidigungen. Auch nimmt man mit Bedauern zur Kenntnis, wie stark der theologische Kampf gegen den Islam mit dem byzantinischen Reichsstolz und dem orthodoxen Selbstbewußtsein verbunden war; die Parallele zum modernen abendländischen Überlegenheitsbewußtsein gegenüber den heutigen Nahoststaaten liegt auf der Hand.

Theologisch läßt sich kaum eine nennenswerte Entwicklung der christlichen Gedankenführung erkennen. Dem entspricht, daß weithin die Gedankengänge des großen Damaszeners einfach wiederholt, auch ganze Abschnitte früherer Schriften von den spätern Autoren übernommen werden, so daß die literarkritischen Fragen äußerst komplex sind. Die ältesten Stücke stammen aus Syrien, wo Christen und Moslems sich in ständiger Lebensgemeinschaft persönlich kennenlernen konnten. Dann verlagert sich der Schwerpunkt der Kontroversliteratur nach Byzanz, wo der direkte Umgang mit Moslems fehlte und die christlichen Gelehrten ihre Kritik am Islam allein auf den Koran abstützen konnten. Charakteristisch für die ganze Literaturgattung ist ferner, daß sie sich zugleich an den moslemischen Gegner und an den zum Abfall versuchten Christen richtet.

Heute, wo wir mit großem Ernst eine neue Form des Dialogs mit dem nichtchristlichen Menschen suchen, ist diese Kontroversliteratur aus der Anfangszeit des christlich-moslemischen Gesprächs positiv wie negativ lehrreich: positiv, weil die wesentlichen Differenzpunkte hier schon klar gesehen worden sind; negativ, weil aus ihr hervorgeht, was für untaugliche Mittel des Gesprächs Apologetik und Polemik sind und wie unerläßlich zunächst eine ehrliche Bemühung um ein leidenschaftsloses Verstehen des fremden Glaubens aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus wäre.

Emanuel Kellerhals, Basel

JEAN-PIERRE MASSAUT, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé.* = Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Université de Liège, 183, 1-2. Paris, Les Belles Lettres, 1968. 452; 452 S.

Während zum mindesten der Erasmusforscher den Namen Josse Clichtoves in der Regel kennt, hat auch er meist keine der Schriften des flämischen Humanisten und Theologen gelesen. Jean-Pierre Massaut von der Universität Lüttich hat dieses allgemeine Versäumnis stellvertretend gutgemacht, indem er in sicher jahrelangen Studien das gedruckte und ungedruckte Schrifttum aus der Hand Clichtoves durchgesehen und zu einem umfangreichen Werk verarbeitet hat. Man mag dieses Werk eine Biographie nennen, doch muß man hinzufügen, daß der ältere Clichtove, jener der Jahre 1520 bis 1543, nicht systematisch erfaßt wird, und daß das Thema der Stellung Clichtoves zur Reform des Klerus einen solch breiten Raum einnimmt, daß man das Werk auch als eine diesem Thema gewidmete Monographie ansprechen kann.

Massaut bietet zuerst eine imposante Bibliographie, die Quellen und Literatur umfaßt, stellt dann die Entwicklung Clichtoves bis 1506 dar und verbreitet sich im folgenden über dessen Haltung zur Reform des Klerus. Das ungedruckte Quellenmaterial, das er verwendet, stammt fast ausschließlich aus Pariser Bibliotheken und Archiven. Bei den gedruckten Quellen, den publizierten Werken Clichtoves, gibt Massaut verdankenswerterweise jeweils eine Liste aller ihm bekannten Editionen des 16. Jahrhunderts, deren Existenz er entweder ex autopsia oder durch Hinweis auf eine vertrauenswürdige Bibliographie sorgfältig belegt. Der biographische Abschnitt im engeren Sinn fällt recht detailliert aus, obschon über die Studienjahre Clichtoves nähere Angaben offensichtlich fehlen. Wo die Quellen hier schweigen, läßt Massaut Stimmen aus jenen Kreisen sprechen, in denen Clichtove sich bewegte. Das ist «couleur locale» im besten Sinn des Wortes, eine vorzügliche Integrierung des allgemeineschichtlich Bekannten in das biographisch Unbekannte. Man bewundert die Nuanciertheit der geistigen Bezüge, die Massaut herzustellen weiß, und fragt sich bloß bisweilen, ob es nicht angebracht gewesen wäre, bei dem Mangel an biographischem Quellenmaterial auf die Abgeleitetheit dieser Verbindungen und Einflüsse aufmerksam zu machen. Die Darstellung der Haltung Clichtoves zur Reform des Klerus bildet den Kern und das Glanzstück der voluminösen Arbeit. Hier wirkt sich entscheidend aus, daß Massaut als erster die zahlreichen Schriften Clichtoves nicht nur aufgespürt, sondern auch gelesen hat und ihren Inhalt nun interpretativ verwerten kann. Er zeigt, daß es in der Entwicklung Clichtoves um 1520 keinen Bruch gibt und daß die Frontstellung gegen Luther und Erasmus in ihren geistigen Voraussetzungen schon vorher bezogen ist. Fein werden die Unterschiede zwischen dem Humanismus Clichtoves und jenem Vallas und Erasmus' herausgearbeitet. Massaut zeigt weiter, daß Clichtove vor allem durch seine Editions- und Predigtstätigkeit ein Reformator des Welt- und Regularklerus war: sein Verdienst liegt auf dem Gebiet der Ideen und der Postulate, nicht der Tat. Er war auch einer der geistigen Väter der Priestervereinigungen und Priesterorden des 16. und 17. Jahrhunderts, wie der Jesuiten, der Ora-

torianer, der Lazaristen usw. In mancher Hinsicht ist er ein Repräsentant jener katholischen Reform, die der Gegenreformation vorausgeht. In anderer Hinsicht sieht ihn Massaut jedoch zu Recht als nicht vorwärtsweisend, sondern als in einer alten, durch die Scholastik des Hoch- und Spätmittelalters unterbrochenen Tradition stehend. Diese Tradition ist die patristisch-monachale, die für Massaut in Bernhard von Clairvaux, der Schule von Chartres und andern praescholastischen Geistern des 12. Jahrhunderts maßgebend ausblüht. Es ist sehr schätzenswert, daß Massaut die Verbundenheit Clichtoves – in seiner Editionstätigkeit und anderswo – mit diesem Denken des 12. Jahrhunderts nachdrücklich aufgezeigt hat. Es ist gleichfalls sehr schätzenswert, daß Massaut die enge Verbindung von spätmittelalterlichen Klöstern und frühem Humanismus einmal mehr und mit vielen Belegen herausgestrichen hat. Es wäre an dieser Stelle höchstens zu bemängeln, daß Massaut zu rasch bereit ist, den monachalen Geist des 12. Jahrhunderts mit Humanismus gleichzusetzen. Leider ist es soweit gekommen, daß jegliche Verwendung des Terminus «Humanismus» von einer Definition desselben begleitet sein sollte. Wo eine solche Definition fehlt wie bei Massaut, muß man annehmen, daß der Autor dem Sprachgebrauch jenes Forschers folgt, der gegenwärtig zum mindesten über den philologischen Aspekt des Humanismus am besten Bescheid zu geben weiß und der insofern eine Art autoritative Stellung einnimmt: Paul Oskar Kristeller. Massaut orientiert sich indessen mehr an den an sich ausgezeichneten Arbeiten Dom Jean Leclercqs als an den Forschungen des amerikanischen Historikers und verfällt so der Verlockung, die zweifellos vorhandene Kontinuität vom 12. Jahrhundert zu Clichtove als eine humanistische Kontinuität zu betrachten. Mag man auch verschiedenen Exponenten des monachalen Denkens des 12. Jahrhunderts einen humanistischen Anstrich nicht absprechen, so bleibt doch ein Unterschied zum Humanismus von Petrarca bis Giordano Bruno. Das 12. Jahrhundert kennt noch nicht jenes unermüdliche Suchen nach noch unbekanntem Texten der paganen und christlichen Antike, das die Aktivität Poggios, Niccolis, Erasmus' und vieler anderer Humanisten kennzeichnet; es kennt auch noch nicht den Grad von stilistischer und rhetorischer Verbindlichkeit, den diese Texte in der Renaissance erlangen.

Die kritische Bemerkung des Rezensenten soll nicht darüber hinwegtäuschen, daß Massaut eine qualitativ hochstehende Arbeit vorlegt, die eine wertvolle Ergänzung von Renaudets *Préréforme et humanisme à Paris* bildet. Das Werk ist im allgemeinen mit großer Sympathie für Clichtove geschrieben. Sein Stil ist gehoben und sehr geschliffen, aber nicht gespreizt. Die Ausdrucksweise ist nuanciert, aber nicht preziös; manchmal fällt eher Wortreichtum als -armut auf. Auch die Fußnotenhinweise könnten bisweilen etwas knapper sein. Der Autor hat eine teilweise durch das Thema bedingte Vorliebe für französischsprachige Literatur. Indessen bewegt er sich auch im Bereich des Latein sehr sicher, während ihm das Gebiet der deutschen Sprache weniger zuzusagen scheint.

Der Hauptwert dieser Arbeit liegt auf theologie- und kirchengeschichtlicher Ebene. Massauts reiches Wissen auf diesen Gebieten, sein Einfallsreichtum in der Deutung der einzelnen Fakten und seine Umsicht in deren

Eingliederung in die historischen Zusammenhänge geben den beiden sorgfältig gedruckten Bänden eine Bedeutung, die man hoch anschlagen muß.

Manfred E. Welti, Basel

MARKUS JENNY, *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren*. = Stud. z. Dogmengeschichte u. System. Theol., 23. Zürich, Zwingli-Verlag, 1968. 200 S. Fr. 24.-.

Die Aufgabe, nach der Einheit des Abendmahlsgottesdienstes zu fragen, stellt sich aus der unbefriedigenden Situation heraus, in der wir uns heute mit unserer reformierten Abendmahlspraxis befinden. Das Abendmahl wird zumeist als mehr oder weniger belangloses Anhängsel zum Wortgottesdienst von einer peinlich reduzierten Gemeinde gefeiert. Ist diese Zweiteiligkeit unserer Abendmahlsgottesdienste ein Erbe der Reformation? Das ist die Frage, die sich Jenny stellt.

Bei ihrer Beantwortung ist in Rechnung zu stellen, daß die Reformatoren selbst ein in doppelter Hinsicht belastetes liturgisches Erbe antraten: Einerseits besteht die römische Messe seit alters aus zwei disparaten Teilen (der missa catechumenorum und der missa fidelium) und andererseits fielen in der spätmittelalterlichen Kirche Meßfeier und Prädikantengottesdienst (pronaus) auseinander. Im Gefolge und teilweise in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Fritz Schmidt-Clausing und Julius Schweizer über das liturgische Werk Zwinglis¹ versucht Jenny an den liturgischen Arbeiten der Straßburger und Schweizer Reformatoren nachzuweisen, «daß hier diese 'erbliche Belastung' (sc. die Zweiteilung von Wort- und Sakramentsgottesdienst) – soweit wir auf die großen Linien sehen – zum ersten Mal in der Geschichte der christlichen Kirche überwunden wurde» (S. 8). Er kommt zur Einsicht, «die Reformatoren des deutschen Südwestens und die Väter der Reformation kirche französischer Zunge hätten tatsächlich, möglicherweise sogar bewußt, die Einheit des neugeordneten evangelischen Abendmahlsgottesdienstes angestrebt». (S. 10).

Die gelehrte Arbeit ist sehr übersichtlich aufgebaut. In vier Hauptabschnitten untersucht Jenny (I) die Ordnung von Straßburg 1526ff., (II) Zwinglis Abendmahlsgottesdienst, (III) Oekolampads Abendmahlsliturgie sowie die von Basel mehr oder weniger beeinflussten Ordnungen von Bern, Schaffhausen und Neuenburg (Farel) und (IV) Calvins (Straßburger und) Genfer Liturgie. Jeder der vier Abschnitte ist sehr klar gegliedert: a) Voraussetzungen, Entstehung; b) der liturgische Ort; c) die liturgische Zeit; d) die liturgische Ordnung. Ein letzter Abschnitt faßt das Ergebnis zusammen und schließlich finden wir im Anhang eine kritische Edition der Ordnungen von Basel 1529, Bern 1529 und Farel 1533 sowie Zwinglis eigene Übersetzung seiner Abendmahlsliturgie ins Lateinische, die er seiner *Fidei expositio* von 1531 an den französischen König beifügte.

¹ F. Schmidt-Clausing, *Zwingli als Liturgiker. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung* (1952); J. Schweizer, *Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis* (1953). – Zu beiden Werken Besprechung von M. Jenny in *Theol. Zeits.* 11 (1955), S. 468–472.

Es ist hier nicht der Raum, die vielen philologischen und historischen Einzelergebnisse zu referieren, die Jenny zusammenträgt. Jeder Abschnitt ist eine kleine Monographie über die betreffende Ordnung. Verwandte Formulare werden übersichtlich nebeneinandergestellt und sorgfältig verglichen. In der Deutung liturgischer Details geht Jenny behutsamer vor als etwa Julius Schweizer.

Jenny gesteht selbst zu, daß seine Fragestellung nach der Einheit des Abendmahlsgottesdienstes, mit der er an die Texte herantritt, «zwar nicht illegitim, aber – historisch gesehen – nicht zentral» ist (S. 10). Ihm aus diesem Aufhänger seiner Untersuchung einen Vorwurf zu machen, erübrigt sich überdies schon aus dem Grund, daß er keineswegs mit Scheuklappen auf dieses Ziel lossteuert, sondern die Texte weitgehend zu ihrem Recht kommen läßt und manches aufdeckt und entfaltet, was nicht direkt seinem Zweck dient.

Dringlicher scheint uns die Frage, ob man in einer liturgiegeschichtlichen Untersuchung über die Abendmahlsordnungen der Reformationszeit so weitgehend auf theologiegeschichtliche Erwägungen verzichten kann, wie es Jenny tut. Müßte die Position der befragten Reformatoren im Abendmahlsstreit – sie standen samt und sonders in vorderster Front – nicht stärker berücksichtigt werden? Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes ist ja nicht bloß eine Frage der liturgischen Ordnung. Diese kann nur ein mehr oder weniger sicheres Indiz dafür sein, wie das Verhältnis von Wort und sakramentaler Handlung theologisch gesehen wird. Werden Wort und Sakrament als zwei grundsätzlich verschiedene Vehikel der Gnade angesehen, so muß auch der Gottesdienst in Wort- und Sakramentsteil auseinanderfallen, wie es in der römischen Messe geschehen ist. Wird hingegen das Abendmahl bloß als symbolische Veranschaulichung des gepredigten Evangeliums für die «rudes», als handgreifliche Erinnerung verstanden – was den Straßburger und Schweizer Reformatoren vorgeworfen worden ist –, so muß es über kurz oder lang zum mehr oder weniger belanglosen Anhängsel des Predigtgottesdienstes absinken. Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes ist nur dann zu wahren, wenn die Gemeinde das Abendmahl als exemplarische Realisation, als exemplarisches Bekennen, Aneignen und Verwirklichen der im Wort zugesagten Versöhnung begreift und feiert, wenn sich also Verkündigung und Mahl als Wort und Antwort gegenüberstehen.

So lange sich Jenny nicht explizit mit der Abendmahlslehre der Liturgieschöpfer auseinandersetzt², bleibt – bei allen wertvollen Resultaten, die er

² Er tut es ansatzweise implizit in der Interpretation liturgischer Einzelheiten, etwa bei Calvin (S. 108): «Auf die Einsetzungsworte folgt die Erklärung dieser Christusworte, dann der Bann, das Abendmahlsgebet und erst jetzt die eigentliche Handlung. Der Befehl Christi wird also nicht *nachvollzogen* als Wiedergedächtnis des ersten Mahles, das uns den Verkündigungsgehalt dieser Handlung Christi besonders deutlich vor Augen, ins Herz, ja in die Wirklichkeit der Gemeinde hineinbringen soll, sondern er wird ganz schlicht im Gehorsam gegenüber jenen Worten *befolgt* mit einem neuen Mahle...» Hier wird zumindest für Calvin andeutungsweise eine Tendenz zu dem, was wir

zutage fördert – seine Schlußthese anfechtbar, die Väter hätten die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes gewahrt. *Georg Vischer*, Buus/Kt. Basel-Land

JÖRG ROTHERMUNDT, *Personale Synthese. Isaak August Dorners dogmatische Methode.* = Forsch. z. system. u. ökumen. Theol., hrsg. v. E. Schlink, 19. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. 250 S. DM 25.–.

So begrüßenswert es wäre, wenn man sich heute schon völlig darüber «im klaren» sein sollte, «daß wir das Erbe des 19. Jahrhunderts» stärker zu beachten hätten (S. 11), oder wie in dieser ursprünglich im Mai 1966 der Theologischen Fakultät in Erlangen als Dissertation vorgelegten und jetzt in «unveränderter Form» erschienenen Untersuchung – als Teil solcher geschichtlichen Verpflichtungen – das «Werk Dorners aus sich selbst heraus» zu interpretieren versucht werden sollte (S. 41)¹, sowenig dürfte aber auch durch einen schon fertigen und geistesgeschichtlich isolierten Gebrauch von Begriffen von vornherein Zweifel an der Zielsetzung einer so selbstgestellten Aufgabe geweckt werden. Immer bliebe auch der Wieder-Entdecker eines historischen Erbes – wenn er nicht anders diese Geschichte endgültig «methodisch» um ihren Sinn bringen wollte – der hermeneutischen Durchdringung seiner eigenen geistesgeschichtlichen Aussagen selbstkritisch insoweit verhaftet, als weder selbst gefundene Systeme wie die des «Personalen» oder «Ontologischen» als Betrachtungsweisen für die Erschließung von Quellen je ausreichend sein werden, und so trotz fleißigster Kompilierung von Quellen nur noch Leerstellen einer «Unions»- oder Vermittlungstheologie behauptet werden konnten; denn auch Dorners «Synthese» war mehr als nur die Komplementarität eines «harmonischen Zusammenschlusses klar unterschiedener Elemente zu einem einheitlichen Ganzen, in dem doch die Elemente in ihrer Eigenart erhalten» blieben. Hier sollte also «weder Verschmelzung des Christlichen mit dem Nichtchristlichen» gemeint sein, weil nämlich dann «das Christliche seine Eigenart verlöre, noch bloß gelegentliche Verwendung der Philosophie in der Theologie, wobei die Philosophie nur zur Verständigung über traditionelle christliche Sätze diene» (S. 22). – Aber dieses «Methodische» stand einer weitergehenden Erfassung der «Synthese» grundsätzlich im Wege und mußte den «kerygmatischen Charakter der Vermittlungstheologie» überhaupt verdrängen. Nirgendwo konnte dann noch entdeckt werden, daß für die Vermittlungstheologie «das Christentum nicht primär Lehre, sondern Tat und Leben, ein Geschehen» war, «in dessen Mittelpunkt die Person Jesu Christi und das in ihr erschienene Leben» stand². Von Dorner

exemplarische Realisation nannten, und zur eschatologischen Ausrichtung des Mahles festgestellt.

¹ In der 3. Auflage des Nachschlagewerkes *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1957–62) ist Dorner nicht mehr besprochen worden. Seine Lebensdaten: 1809–84, Theol. Professor in Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen und ab 1862 in Berlin, dort auch Mitglied des Preußischen Oberkirchenrates.

² Nach J. Rothermund S. 25 vgl. R. Holte, *Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht*, = *Acta Universitatis upsaliensis, Studia doctrinae christianae upsaliensia* (1965).

wären jedenfalls – fragte man wirklich nach «Dorners dogmatischer Methode» (S. 48) – Sätze im Stile einer Feuerbachschen Religionskritik gänzlich ausgeschlossen gewesen, die sich aber – war man erst einmal einem Positivismus des denkerischen Systems (auch theologisch – gleichviel: objektiv oder subjektiv gewendet) verfallen – ganz von selbst aufdrängten, sobald das «Personale» die Bestimmung eines «Gegenübers» sein sollte, und damit die denkerische Qualität eines objektiven «Lebensverhältnisses» hatte. «Kontinuierliche Relationen» und «ontologische Wendungen» (S. 236) waren dann nämlich in jedem Fall *eins*, und ließen so zwangsläufig nur noch den einen Schluß zu, daß «Anthropologie, überhaupt Gottes Verhältnis zur Welt, nur richtig erfaßt» würde, «wenn man von der Christologie» ausginge, aber umgekehrt «Anthropologie» auch «Christologie» «begründete». – Doch gerade davon steht aber bei Dorner nichts, sondern im Gegenteil: in der von Rothermundt angegebenen Quelle³ heißt es: «Daß auch Sie (angeredet ist Bischof Martensen in Kopenhagen) die Wichtigkeit des Begriffes der Aseitität anerkennen und davon Anwendung auf die Anthropomorphismen» (sic!) «und das Böse machen, hat mich sehr gefreut. Unser großer württembergische Reformator ist in seinen christologischen Untersuchungen auch hierauf gekommen. Brentius⁴ hat das Verdienst, den Satz ausgesprochen zu haben: Alles in Gott ist mittheilbar, mit Ausnahme seiner Aseitität. Das will weiter ausgebildet werden. Auch hier steckt die Christologie ein Licht für das Weltverständnis auf. Die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes besteht eben darin, daß wir Antheil am göttlichen Wesen, aber auf Grund des Gesetzseins erhalten, d. h. durch Empfangen hindurch. Das Böse ist Centrirenwollen in sich und das heißt, sich als Aseitität geriren.» – Wer hatte es aber auch schon leugnen wollen, daß theologische Aussagen über einen personhaften Gott und eben nicht über ein gottheitliches Prinzip, das eines allgemeinen Weltgeistes oder einer denkerischen Vernünftigkeit, ohne Anthropomorphismen unmöglich wären, doch hier niemals eine Anthropologie das Verständnis ebnet könnte. Keinesfalls durfte das «pure et recte docetur», die gedanklich tiefste und umfassendste Schau des Evangeliums, durch ein Substitut einer «wissenschaftlich» dargestellten «personalen Synthese» ersetzt werden. Jedenfalls würde man es Dorner wohl kaum nachsagen können, er hätte in ähnlicher Weise versucht, sich die Stringenz seiner eigenen Anschauungen mit historischen Autoritäten bestätigen zu lassen. Nie konnte der Einzelne von «einem mitmenschlichen Du» – auch nicht in der Analogie eines personalen Verhältnisses zu Gott – gedacht werden, sondern nur immer durch die Herausforderung des Ich Gottes, das *mich* (und nicht einen anderen) tödlich trafe: Wenn du mich demütigst, machst du mich groß (Ps. 18, 36). Nur das Unberücksichtigt-Lassen der «Widerspannung», oder schon lange vor Kierkegaard: einer *coincidentia oppositorum* in der «personalen» Selbstbestimmung, ließ auch bei Dorner nicht die ausdrückliche Unterscheidung aufkommen, daß

³ Nach S. 236 Briefwechsel zwischen H. L. Martensen und I. A. Dorner 1839–1881, aus dem Nachlaß herausgegeben, 1–2, (1888), 2, S. 390: Brief Dorners v. 11. Mai 1879.

⁴ Johannes Brenz (1499–1570).

zwar der Unglaube reflektiert, aber der Glaube nur immer gelebt werden könne. Ähnlichkeiten, die sich damit zu Schellings Philosophie, dem Dreiklang von Gottes-, Selbst- und Gattungsbewußtsein (S. 138, 214 u. a.), ergaben, und deren Wiederholung – wie die dreißiger Jahre in Deutschland zeigten – einer gefährlichen Selbstdiriminierung gleichkäme, hätten aber dann auch die eigentliche Stoßrichtung des Rothermundtschen Buches auszumachen gehabt⁵.

Thomas Buske, Berlin

JØRGEN GLENTHØJ (Hrsg.), *Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945*. = Die mündige Welt, 5. München, Chr. Kaiser Verlag, 1969. 367 S. Fr. 41.40.

Seit fast zwanzig Jahren ist Jørgen Glenthøj unermüdlich auf der Suche gewesen nach dokumentarisch faßbaren Spuren von Bonhoeffers Leben und Wirken. In einem nach Umfang und Gehalt gewichtigen Aufsatz hat er bereits 1956 eine Fülle neuen Materials zur Biographie Bonhoeffers verarbeitet¹. Heute nun legt er in einem eigenen Band die Resultate seiner entsagungsvollen Nachforschungen in vielen kirchlichen, staatlichen und privaten Archiven vor. Seine Arbeit hat sich gelohnt, wenn schon (wie es bei solchen Editionen kaum zu vermeiden ist) auch manches abgedruckt ist, über dessen historische Bedeutsamkeit man geteilter Meinung sein kann. Glenthøjs Dokumentation bildet eine wertvolle Ergänzung zu Bethges großer Bonhoeffer-Biographie und zu den vier Bänden von Bonhoeffers Gesammelten Schriften. Man kann Glenthøjs Sammlung kaum für sich allein lesen. Sie setzt die Kenntnis oder die parallele Lektüre der eben genannten Bücher voraus. Es werden durch die hier publizierten Dokumente keine eigentlich neuen Aspekte erschlossen, aber manches in Bonhoeffers bewegtem Leben erhält in der unmittelbaren Sprache der Akten und Briefe deutlichere Farben und Konturen. Oft greifen die Dokumente auch weit hinaus über den direkten Umkreis von Bonhoeffers Wirken, etwa in den Korrespondenzen (1944–45) zwischen Bischof Bell von Chichester und Erzbischof Eidem von Uppsala über eine geplante Konferenz verantwortlicher Kirchenführer unmittelbar nach Kriegsende (die dann nicht zustande kam).

Glenthøjs Dokumente erbringen neues wichtiges Material zur Geschichte des deutschen Kirchenkampfes und der ökumenischen Bewegung. Wenn Ernst Wolf 1965 mit Recht beklagte, daß die Wechselbeziehung zwischen Oekumene und Kirchenkampf noch kaum erforscht und erhellt sei², so sind seither unsere Kenntnisse doch wesentlich erweitert worden. Wir denken neben Bethges Bonhoeffer-Biographie, Marc Boegners Memoiren («L'exigence

⁵ Vgl. dazu E. Oeser, Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings; und die Rezension davon: Arch. f. Gesch. d. Phil. 4 (1969), S. 106–109; ferner: Revelatio Dei. Die Paralipomena des Deutschen Idealismus: *ibid.* 5 (1970).

¹ J. Glenthøj, Dietrich Bonhoeffer und die Oekumene: Die mündige Welt, 2 (1956), S. 116–203.

² E. Wolf, Ökumenische Rundschau, 14 (1965), S. 222ff.

œcuménique», 1968) und Ronald Jasper's Bell-Biographie (George Bell, Bishop of Chichester, 1967) vor allem an die von Armin Boyens in seinem Buch «Kirchenkampf und Oekumene» (1969) erschlossenen Quellen und an die Edition des Briefwechsels zwischen A. Koechlin und Bell (1970). Mit diesen neuen Büchern zusammen wird auch der vorliegende Band mithelfen, daß wir die Entwicklungen und Entscheidungen eines der bedeutsamsten Abschnitte der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts besser überblicken und verstehen können.

Andreas Lindt, Basel und Bern

MARC BOEGNER, *Ein Leben für die Ökumene. Erinnerungen und Ausblicke.* Frankfurt a. M., Verlag J. Knecht, und Stuttgart, Ev. Verlagswerk, 1970. 441 S. DM 32.-.

Der reformierte Pfarrer Marc Boegner, achtfacher Ehrendoktor, gehört zu den führenden Gestalten des Protestantismus dieses Jahrhunderts. Seine Autobiographie bietet nicht nur persönliche Erlebnisse, sondern eine ganze Geschichte des Ökumenismus. Drei Teile über die «Jugendzeit», «Reife» und «Ausweitung der ökumenischen Bewegung» schildern Boegners «ökumenisches Leben» von seiner Bekehrung, einer «geistigen Revolution», die den damals «sehr Hochmütigen» auf den «Weg der Demütigung und der Reue» führte (S. 15f.), über sein Amt als Präsident der Protestantischen Föderation Frankreichs und des Ökumenischen Rates der Kirchen bis zu dem auch für ihn bewegenden Höhepunkt des Zweiten Vatikanischen Konzils, an dessen Schlußzeremonie der Papst auf den Altökumeniker zuschritt, ihm die Hand reichte und feierlich ein einziges Wörtchen sprach: «Merci!» (S. 372).

Die Einheit der Kirche ergibt sich für Boegner theologisch aus der Einheit der «Geschichte Gottes, der durch die Jahrhunderte hindurch den Liebesplan verwirklicht» (S. 407). Boegner hat Entscheidendes von der heilsgeschichtlichen Theologie seines um eine Generation jüngeren Freundes Oscar Cullmann empfangen, von dem er auch das Anliegen übernommen hat, das er allen Reformationskirchen als ihre eigentliche Aufgabe zuruft: an dem in der Schrift bezeugten Wort Gottes als der «Norm» gegenüber Tradition und Kirche festzuhalten (S. 406).

Das Werk – was könnte von einem Mitglied der Académie française anderes erwartet werden? – ist glänzend geschrieben und gut übersetzt. Dennoch wird, wer den Kanzelredner gehört hat, in dem Buch kaum dieselbe Sprachgewalt wiederfinden.

Felix Christ, Basel

ALFRED JÄGER, *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs.* = Basler Studien zur hist. u. system. Theol., 14. Zürich, EVZ-Verlag, 1969. 265 S. Fr. 19.80.

Wiewohl es lange gedauert hat, bis die Hoffnungslehre Ernst Blochs in die theologische Diskussion durchgedrungen ist, mußte es schon infolge der Neuentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie dazu kommen. Seine Philosophie wendet durch ihre positive Wertung der temporalen Eschatologie die Theologie von der anfänglichen Deutung der neutestamentlichen Apokalyptik

als eine Illusion ab, die für das Christentum noch nur die Möglichkeit offenläßt, sich in einen Existentialismus umzuwandeln. Zum Unterschied von Bultmanns Schule, die auf dieser Linie die temporale Eschatologie auflöst, sieht der Atheist Bloch in jüdisch-christlicher Erwartung des Gottesreichs das universale Prinzip des menschlichen Geistes auch nach der Ablehnung des Theismus. Durch diese Meta-religion des Reichs ohne Gott unterscheidet sich Bloch von anderen Denkern marxistischer Prägung. Sein Verständnis der «Religion im Erbe» hat Anziehungskraft erwiesen und wurde zum fruchtbaren Grund des christlich-marxistischen Dialogs.

In der gegenwärtigen Hoffnungswelle stellt das vorliegende Buch eine kritische Untersuchung der Blochschen Philosophie vor. Es konzentriert sich auf die Stellung und Bedeutung des unter verschiedenen Namen auftretenden Reichsbegriffs innerhalb Blochs Hermeneutik der Hoffnung. Vorerst wird das Verhältnis dieses Begriffs zu dem des Gottesreichs in der biblischen Eschatologie kritisch dargestellt. Dabei wird Aufmerksamkeit dem in der bisherigen Diskussion vernachlässigten Materialismus des Blochschen Denkens gewidmet. Im Zusammenhang mit dem Reichsbegriff werden die allgemeineren Probleme der Blochschen Philosophie besprochen und die theologische Stellungnahme zu ihnen gesucht. Zum Schluß skizziert der Verfasser etliche Aspekte einer «Theologie der Hoffnung», die sich in der Blochschen Philosophie zu ihrem eigensten Anliegen gebracht sieht. Das geschieht im Rahmen einer kritischen Darstellung der Theologie Moltmanns mit bewußter Ausklammerung dessen Beziehung zum Denken Hegels, Blumhardts und Barths.

Blochs Philosophie erscheint dem Verfasser als nicht harmonisierbare Spannung zwischen Zielidentität des Noch-Nicht-Reichs und Grundidentität der Materie. Er behandelt Blochs Lösung der diesen zwei Polen entsprechenden Fragen des Sinnes und der Metaphysik und bestimmt ihre Tragweite für die Theologie. Der futurologischen Lösung der Sinnfrage und dem sich selbst realisierenden Materiekern bei Bloch entspricht nach Jäger die Hoffnung auf das zukommende Gottesreich und der seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit realisierende Gott bei Moltmann. Obwohl der Verfasser diese rein futurologische zum Unterschied von der existentialen Theologie universale Eschatologie positiv schätzt, kritisiert er sie doch mit Recht als der Personalität der Übels- und Sinnfrage nicht entsprechend. Aus seiner Darstellung der Theologie Moltmanns wird die Tatsache nicht eindeutig klar, daß dieser die Blochsche Spannung zwischen dem Materiegrund und dem eschatologischen Reich durch seine Auffassung Gottes mit Futurum als Beschaffenheit (Wesen) grundsätzlich überwunden hat. Er kommt zum Schluß, daß nicht eine Theologie der Hoffnung, sondern eine Theologie der Zukunft eine sachgemäße Antwort auf Bloch wäre. Die folgende Feststellung ist in dieser Richtung bedeutungsvoll: «Die Verwendung der Kategorie Zukunft in diesem Zusammenhang verlangt aber notwendig ein tiefes Eindringen in das Problem der Zeit» (S. 259). Eben daraus ergibt sich allerdings die Frage, ob eine von Jäger verlangte und von G. Sauter angedeutete neue unmetaphysische Ontologie der Zukunft nicht eine grundsätzliche Überwindung der bisherigen linearen Zeitauffassung voraussetzt, da in dieser die Zukunft als bloß gedachte Möglichkeit erscheint und als Wesenskategorie, auf Gott angewandt, seine

Realität in Frage stellt. Soll die Zukunft nicht nach der metaphysischen Zeitauffassung als bloßer Raum der Seinserscheinungen angesehen sondern mit dem Gottessein selbst identifiziert werden, dann bedeutet es, daß der durch die Kategorie Zukunft definierte Gott keine bloße Potentialität, sondern schon eine Aktualität ist. Jede Aktualität aber muß jedenfalls auch als Praesentum definiert werden. So entsteht ein Paradox, daß Gott als Futurum ebenso Praesentum ist. Die Aufgabe, dieses Paradox zu lösen, stellt das größte philosophische Problem der Theologie der Zukunft vor.

Zdeněk Trtík, Prag

HERMANN RINGELING, *Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik.* = Studien zur evangelischen Ethik, 5. Gütersloh, Gerd Mohn, 1968. 264 S. DM 36.-.

Der Verfasser geht von der Frage aus, was «christliche Ethik» heute sei. Unter «heute» versteht er die moderne Gesellschaft, die er als Gesellschaft der Subjektivität begreift. Der christlichen Ethik wird die Aufgabe zugeschrieben, «zeitgenössisch», d. h. der Situation gemäß zu denken.

Ringeling macht in dem vorliegenden Buch den Versuch, diese Aufgabe am Exempel der Sexual-Ethik zu bewältigen. Er zeigt, in welcher Wechselbeziehung «Gesellschaftsstruktur und privates Verhalten» zueinander stehen und wirft die Frage auf, inwieweit es möglich sei, allgemeingültige Normen für «privates Verhalten» zu finden. Die spezielle Fragestellung wird dann nochmals eingengt, und zwar auf das Thema «Ehe und Eros».

Im 1. Kapitel werden die «Ursachen christlicher Erosfeindschaft» (S. 9ff.) aus einer zu engen Ehe-Ideologie hergeleitet. Man deutete die Ehe als Institution, in der das Leibverständnis des Menschen («Der Mensch ist Leib», S. 9) identisch war mit seiner sozialen Stellung («Die Frau ist Gebälerin», S. 19). Die Funktion der Ehe bestand darin, diese Auffassung zu bestätigen und Tradition und Ordnung aufrechtzuerhalten. Durch die Konfrontierung mit heidnischen sexuellen Riten, erschienen für den christlichen Glauben sexuelle Begierde und heidnische Welt als identisch. Es mußten daher beide als Gefahren abgelehnt werden. Bei Paulus wird die Ehe zwar als Schutzraum, in dem Sexualität sein *kann*, geduldet, aber die erotische Beziehung nicht besonders betont. Die soziale Struktur der Gesellschaft (s. o.) sowie die Naherwartung der Wiederkunft Christi verhindern die Integration des Eros. Die Auswirkungen der Erosfeindlichkeit werden dann bei Augustin und Martin Luther wieder deutlich (S. 34ff.). Der Verfasser zeigt, in welcher Form sich die Gesellschaft die kirchliche Lehre dienstbar gemacht hat. Das Prinzip der Askese stand in Wechselbeziehung zu der Notwendigkeit, ausreichende Arbeits- und Lebensmöglichkeiten zu schaffen. Die Gesellschaft profitierte von den durch Repression der Sexualität und Erotik freigewordenen Energien.

Das 2. Kapitel beschreibt die «bürgerliche Kultur der Intimsphäre» (S. 48ff.). Es zeigt, daß die Realität hinter diesen Forderungen zurückblieb. Prostitution, Karneval und derbe Zoten können als «Ventile» sexueller Repression angesehen werden. Erotische Beziehungen galten unter diesen Umständen im Blick auf die Ehe nicht als selbstverständlich und wurden außer-

halb der Ehe ganz abgelehnt. Wie sehr sich die Sehnsucht nach Erotik trotzdem Ausdruck zu verschaffen wußte, wird an den Troubadouren des 11. Jahrhunderts, an Schleiermacher, Schlegel, Hegel u. a. deutlich gemacht. Hier konnte der Eros als «Sehnsucht nach dem Unerreichbaren» (S. 56ff.) erscheinen oder sich in der Frau als «erotischer Person» (S. 72ff.) verkörpern oder als «aktiver Genuß» vor der Ehe beschrieben werden, der sich in der Ehe fortsetzt (S. 76). – Schleiermacher unterschied zwischen der Ehe als Institution und der persönlichen Beziehung, die innerhalb der Ehe vollzogen werden sollte. Die persönliche Beziehung ist nach Schleiermacher abhängig von der Fähigkeit, mit der sich ein Partner gegenüber dem anderen zur Geltung bringen kann (S. 79ff.). An dieser Stelle erscheint dem Leser die Parallele zur modernen Problematik der Emanzipation und ihren Begleiterscheinungen frappierend. Bei Hegel stellt die Ehe den Ort der Selbstverwirklichung dar. Gleichzeitig wird aber die sexuelle Begegnung unterbewertet und ihre Überwindung als geistige Leistung gewürdigt (S. 83ff.).

Das 3. Kapitel interpretiert Kirche und Gesellschaft als das «Bezugssystem der sexuellen Emanzipation» (S. 88ff.). Es wird aufgewiesen, in welcher Wechselbeziehung soziale und sexuelle Revolution zueinander stehen. Die «alte Moral» wirkt mit ihren asketischen und unbewußten Strukturen teils «probürgerlich», teils «anti-emanzipatorisch» (S. 93ff.). Aber die Emanzipation zur Bewußtheit hin bewirkt ihrerseits den Zerfall des Bürgertums. Ein weiteres Moment in diesem Zusammenhang ist der Gegensatz zwischen Lusterfahrung und Zwang. Soweit sich der Mensch die Erfahrung von Lust gestattet, wird er zwangsläufig die Forderungen der Moral und der Tradition ablehnen müssen (S. 101ff.). Wo er die christliche Kirche als mit jener Institution identisch empfindet, die Tradition und Ordnung verkörpert, wird er sie mitsamt der Tradition und Ordnung nicht mehr akzeptieren (S. 103). – Ringeling bezeichnet es angesichts dieser Entwicklung als die Aufgabe christlicher Ethik, auch die Erfahrung «sozialer Mobilität» in ihr Denken einzubeziehen. Das heißt z. B. konkret, daß sie dem Menschen Wege zu zeigen hat, die ihm helfen, diejenige Lust und dasjenige Glück zu finden, die er beständig sucht (S. 111ff.).

Im 4. Kapitel wird das «Phänomen der neuen Moral» (S. 142ff.) an seinen theologischen Vertretern J. Robinson, K. Loegstrup, P. Lehmann und H. Cox, sowie an seinen «anti-theologischen» Repräsentanten A. Kinsey, A. Comfort und H. Marcuse diskutiert. Kinsey will einen Anstoß dazu geben, die Differenz von «Fakten und Normen» wahrhaftiger zu sehen, als man dies üblicherweise tut (S. 150ff.). Marcuse fordert die Einbeziehung der Libido in das Gesamt menschlicher Begegnung durch den einzelnen und die Tolerierung einer entsprechenden Umstrukturierung durch die Gesellschaft (S. 156ff.).

Das 5. Kapitel über die «theologischen Aspekte der Sexualität» (S. 210ff.) setzt sich deutlich von der Tradition ab und gewinnt seine Aussagen hauptsächlich im Gespräch mit K. Barth, H. Thielicke, E. Michel, E. Metzke und D. S. Bealey. Folgende Gesichtspunkte treten dabei ins Blickfeld: Christen und Nichtchristen bemühen sich beide um den «ganzen Menschen». Nach Barth (S. 214ff.) kann der Mensch, dem es durch Christus ermöglicht ist, in eine personale Beziehung zu Gott zu treten, auch in eine personale Be-

ziehung zum Mitmenschen treten. Sofern der Eros ein Medium dieser personalen Beziehung ist, bewirkt seine Einengung bzw. seine Erweiterung das veränderte Verhältnis von Mann und Frau in Ehe und Gesellschaft (E. Michel) (S. 221 ff.). Nach Ringeling hat der Christ die Freiheit und Aufgabe, unter Rückbezug auf die Bibel umdenken zu lernen, d. h. über die bloße Institution hinaus die personale Beziehung zu suchen. Die Erotik als Freude am anderen sei hier so einzubeziehen wie zum Glauben an Christus die Freude gehöre (S. 246 ff.). Aber wie die Verbindung zwischen Mensch und Gott erst durch die freie Entscheidung des einzelnen wirksam werde, so bedürfe es auch in der Ehe nicht nur der Tradition, sondern vor allem des entscheidungsfähigen Partners. Deshalb könne die jetzige Form der Ehe niemals als Gesetz eine allgemeingültige Bedeutung haben, wohl aber das «Zielgebot» der Verwirklichung mitmenschlicher Beziehungen sein (S. 256 ff.).

Die Äußerungen der verschiedensten Denker und geistigen Bewegungen werden teilweise in längeren Zitaten wiedergegeben, was die Lektüre für den «Laien» etwas mühsam macht. Wer sich aber einen soliden Überblick verschaffen will über die geistesgeschichtlichen und theologischen Hintergründe des gegenwärtigen Gespräches um die Sexualethik, sollte sich der Mühe unterziehen, die Arbeit von Ringeling gründlich zu studieren. Ein praktischer Exkurs bezieht sich auf die Problematik der Homosexualität. Andere praktische Fragen des Sexualverhaltens außerhalb der Ehe und viele im aktuellen Gespräch wichtige Probleme heutiger Ehe-Ethik werden nicht besprochen.

Ursula Müller-Stein, Schopfheim, Baden

GYULA BARCZAY, *Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik*. Zürich, Zwingli Verlag, 1968. 280 S. Fr. 19.60.

Während Ringeling mehr eine beschreibende Darstellung der Hintergründe der heutigen Situation gibt, zielt die Arbeit von Barczay unmittelbar auf die Auseinandersetzung mit jenen Fragen, die die sog. «neue Moral» aufgeworfen hat. Auch Barczay weist nach, daß und in welcher Form Dogmen und Kulturgeschichte und das soziale Umfeld in Wechselbeziehung zu sittlichem Verhalten stehen («Grundsätzliches zur Wandlung», S. 7 ff.) und wie geschichtlich-relative Größen Ausgangspunkt für «absolut gültige Normen» geworden sind («Die Bewertung der Sexualität», S. 41 ff.).

Der Umbruch zum «personalen Zeitalter» (D. v. Oppen, S. 22) bedeutet eine Herausforderung an die christliche Ethik, sich auf das «genuin Christliche» zu besinnen (S. 23). Es wird nötig, die von der Kirche geduldeten oder unterstützten Fehlinterpretationen des sexuellen Verhaltens anhand der biblischen Botschaft von Mann und Frau und ihrer Beziehung zueinander zu korrigieren. So legte man z. B. der leiblichen Vereinigung innerhalb der Ehe sakramentalen Charakter bei, während sie für den Bereich außerhalb der Ehe als «Sünde» galt (S. 52). Nach Barczay ist aber die leibliche Vereinigung nur *ein* Faktor der Ehe, so wie die Ehe nur *einen* Bereich der Begegnung der Geschlechter darstellt (S. 69). Geschlechtlichkeit ist zwar durch die Schöpfung vorgegeben, aber sie wird erst durch die «Eingestaltung» in

die Beziehung zwischen Mann und Frau menschlich (S. 74). Wenn die personale Beziehung das Wesen der ehelichen Gemeinschaft ausmacht, dann ergibt sich von daher die Frage, inwieweit die Bewertung der körperlichen Gemeinschaft als «ehestiftend» gerechtfertigt sei.

Für die Probleme der Praxis der Ehe (S. 81ff.) resultieren daraus folgende Erwägungen:

1. Überbewerten Kirche und Gemeinden den körperlich vollzogenen Ehebruch nicht zu stark? Barczay meint, die Erfahrung spreche dafür, daß die Aufrechterhaltung der Ehe durch eine solche außereheliche Beziehung nicht ausgeschlossen werde;

2. Obwohl die Ehe sich ihrem Inhalt nach gewandelt habe, erscheine sie in ihrer jetzigen Form nicht als überflüssig. Es stellt sich die Frage, ob die Monogamie als ein Gebot oder als die beste Möglichkeit zur Verwirklichung personaler Beziehung angesehen werden soll (S. 112).

Für Barczay ergibt sich von daher die Frage, ob nicht auch bei der außerehelichen Begegnung von Mann und Frau («Das Geschlechtsleben außerhalb der Ehe», S. 149ff.) die leibliche Vereinigung als Ausdruck einer geistigen Beziehung gerechtfertigt sein könnte. Für diese Beziehung sollten die Partner selber die Entscheidung übernehmen und sich nicht durch unbegründete Verbote der Kirche bestimmen lassen. Die «doppelte Moral» in unserer Gesellschaft werde dadurch gefördert, daß man (nur um der Form Genüge zu tun) die körperliche Vereinigung mit der Geliebten bis zur Ehe hinausschiebt und statt dessen eine beziehungslose und nur vorübergehende Verbindung mit einer anderen Frau eingeht (S. 165). Totale oder teilweise Enthaltensamkeit bis zur Ehe wäre nach Barczay nur legitim bei gleichzeitigem Angebot von Idealen, für die sich der Verzicht und der persönliche Einsatz lohnten (S. 187ff.). Für junge Menschen, die in der Diskrepanz zwischen frühem körperlichem Triebverlangen und später Ehemöglichkeit leben, sei die Frühehe meist keine Hilfe. Wenn sie nur vollzogen werde, um körperliche Begegnung zu legitimieren, anstatt Ausdruck einer ausgereiften Beziehung zu sein («Mußehe»), drohten ihr erfahrungsgemäß verstärkte Gefahren wie Konflikte und Scheidung (S. 197ff.).

Bei Barczay nicht geklärt scheinen mir die Fragen, ob und in welchem Umfang voreheliche leibliche Begegnung bei nur vorübergehender Beziehung in einer versachlichten Welt «heilsam» sein bzw. ob eine derartige Begegnung eine Einübung für die spätere eheliche Gemeinschaft mit einem anderen Partner sein kann (S. 183) und ob nicht die voreheliche Beziehung die künftige Ehe eher störend beeinflusst als daß sie die persönliche Reifung fördert (S. 198).

Der dringlichste Auftrag einer evangelischen Ethik wäre demnach, Hilfen für eine Reifungsmöglichkeit der Jugendlichen anzubieten, so daß sie befähigt werden, eigene Entscheidungen im Sinne der Mitverantwortung für andere zu finden (S. 214). Schuld und Sünde sollten nicht aufgrund alter Normen definiert und als solche festgelegt, sondern aus der Verantwortlichkeit bzw. Opferbereitschaft der jeweiligen Beziehung hergeleitet werden (S. 226).

Das Buch kann als notwendiger, grundlegender Beitrag gewertet werden,

die aufgerissene Problematik in Theologie und Gemeinden weiter zu durchdenken. Nicht genügend behandelt scheinen mir die wichtigen Einzelfragen der Selbstbefriedigung, der Verletzlichkeit der Person bei nur vorübergehender körperlicher Begegnung junger Menschen und schließlich die Situation derjenigen Erwachsenen, die auf Grund der Verhältnisse oder auch aus freier Entscheidung ehelos bleiben müssen oder wollen und sich dennoch vor der Aufgabe sehen, mit ihrer Geschlechtlichkeit zu leben.

Ursula Müller-Stein, Schopfheim, Baden

KARL ERNST NIPKOW, *Christliche Bildungstheorie und Schulpolitik. Deutsches Institut für Bildung und Wissen 1958–68*. Gütersloh, G. Mohn, 1969. 208 S. DM 28.–.

Ursprünglich als Gutachten vom Comenius-Institut (Münster) über die Arbeit des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen (Frankfurt/Main) erbeten, ist diese Abhandlung in eigener Verantwortung erschienen. Obgleich der Verfasser vielfach Anerkennenswertes von der Arbeit des Instituts zu sagen hat, hält er doch nicht mit seinem ziemlich niederschmetternden Urteil zurück¹. Daß das Institut bei seinem Bemühen gleichsam gehemmt ist, liegt nach seiner Meinung u. a. daran, daß die «(kontrovers-) theologische Problematik» zwischen den katholischen und evangelischen Mitarbeitern nicht ausgetragen wird.

Das Bedeutsamste an der Studie Nipkows ist jedoch nicht diese kritische Analyse, die stofflich recht viel bietet, sondern das vorgeführte Gegenmodell schulischer Erziehung aus evangelischer Sicht. Dabei wird zunächst ins Gedächtnis gerufen, was Karl Barth über Bildung dargelegt hat und was den Kern der inneren Dialektik der Lehre von Gesetz und Evangelium nach lutherischer Theologie ausmacht. «Offenheit der christlichen Kirchen für die Aufgaben der Schule» und «Offenheit der Schule für die Aufgaben der Kirche»: diese beiden Pole sind bestimmend für die Nipkowsche Konzeption. Der Sinn christlicher Bildung in der Schule wird im verständnisvollen und kritischen Dialog gesehen, der mit der Überlieferung sowie mit den Antworten zu führen ist, die andere Disziplinen in der Gegenwart zur Bewältigung der Lebensaufgaben einbringen. Im Gegensatz zu einem Beharren in überkommenen Gleisen wird christliches Existieren als ein Wandlungsprozeß verstanden, der eine einseitige Steuerung der Zukunft ausschließt.

Es wäre zu wünschen gewesen, daß der schmale Grat der *certitudo* zwischen *securitas* und *libertas* schärfer umrissen worden wäre. An einem Beispiel sei dies verdeutlicht: Die mündige Mitwirkung des Menschen und seine Verantwortung in Wissenschaft und Gesellschaft wird von Nipkow so umschrieben, daß die hier zu fällenden Entscheidungen «durch die persönlichen

¹ Darauf hat der Geschäftsführer des Instituts H. Staudinger (kath.) geantwortet: *Christliche Bildungstheorie und Bildungspolitik*. Offener Brief an K. E. Nipkow: *ibw-Journal*. Informationsdienst des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen 12 (1969), S. 12ff.

ethischen und religiösen Bindungen mitbestimmt sein sollten». Dieses «mit» ist zu wenig: die Frage der Rangfolge ist auch zu stellen.

Folkert Müller, Hann. Münden

LUDWIG SCHMIDT (Hrsg.), *Psalmen*, 1. (L. Schmidt [Hrsg.], Schriftauslegung für Predigt, Bibelarbeit, Unterricht.) Stuttgart, E. Klotz, 1967. 271 S. DM 21.60.

FRITZ FREY (Hrsg.), *Passionstexte*, 1–2. (L. Schmidt [Hrsg.], Schriftauslegung.) Ebd., 1967–68. 255; 283 S. DM 20.–; 23.–.

PHILIPP NÜCHTERN (Hrsg.), *Die Urgeschichten*. (L. Schmidt [Hrsg.], Schriftauslegung.) Ebd., 1967. 366 S. DM 28.80.

An dieser neuen Reihe arbeiten Theologen in verschiedenster Stellung (Gemeindepfarrer, Studentenfarrer, Berufsschullehrer) mit. Sie zeichnet sich aus durch eine wohlfundierte Orientierung über den historisch-philologisch-religionsgeschichtlichen Ort der jeweiligen Texte, durch die entschiedene Bemühung, den theologisch-kerygmatischen Skopus eines Textes knapp und klar herauszuarbeiten, endlich durch konkret gezielte Hinweise für die homiletisch-katechetische Praxis. Der klippenreiche Weg von der historisch-philologischen Feststellung zur praktischen Handreichung wird relativ rasch durchschritten. Dem Leser wird ein reiches Teil eigener Arbeit zugemutet. Aber das liegt an der Sache selber. Arbeitshilfen wie die vorliegende sollen und können die eigene Bemühung nicht ersetzen, sie sollen sie vielmehr anspornen. In diesem Sinn ist die Reihe zu empfehlen.

Daß sie den Prediger *und* den Katecheten zugleich anspricht, hat den Vorteil, daß die innere Einheit kirchlicher Verkündigung, die Bezogenheit auf den konkreten biblischen Text deutlich wird. Der Methodiker freilich, der mit der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Aufgaben, Situationen und Hilfsmittel ringt, wird kaum voll auf seine Rechnung kommen.

Eduard Buess, Basel

KARL-BEHRND HASSELMANN, *Politische Gemeinde. Ein kirchliches Handlungsmodell am Beispiel der Evangelischen Studentengemeinde an der Freien Universität Berlin*. = Konkretionen. Beiträge zur Lehre von der handelnden Kirche, hrsg. von H. E. Bahr, 7. Furche Verlag, Hamburg, 1969. 165 S. DM 9.80.

Berliner Studenten! Apo! Verwüstete Hörsäle, Zerfetzte Akten! Mißhandelte Professoren! Schlägereien mit der Polizei! – Der auf den Asphodeloswiesen der akademischen Tradition noch still meditierende Ordinarius ringt entsetzt die Hände und schlägt die Augen zum Himmel empor: Gottlob, bis zu uns ist der wilde Taboritensturm noch nicht vorgedrungen. Hier herrscht noch Respekt vor den gegebenen Ordnungen. Aber wie lange? Natürlich Berlin, die heidnische Stadt! Obwohl sie im letzten Menschenalter hinreichend von der Vorsehung gestraft wurde, geht weiterhin von dort alles Unheil aus, wie einst von Preußen. – Wer in der bürgerlichen Presse oder im Fernsehen die studentischen Tumulte, Farbbeutel- und Tomatenschlachten

verfolgt hat, war mit Untergangsprognosen rasch zur Hand. Oder war alles nicht so schlimm? War alles nur aufgebauscht von der verhaßten Springer-Presse und ihrer journalistischen Provinz-Cortège? Nun: es war schon schlimm oder doch schlimm genug, als die Deiche brachen. Aber wer hat ein zureichendes Urteil? Auch in der akademischen Stratosphäre gedeihen die Gerüchte.

Karl Behrnd Hasselmann, Studentenpfarrer an der Freien Universität, gibt in seinem Buch zunächst einen ebenso besonnenen wie sachlichen Bericht über Ursprung und Entwicklung der Unruhen. Er bleibt dabei nicht in einer bloßen Reportage stecken, sondern begleitet seine Darstellung mit Erwägungen, wie sie nur wenige angestellt haben. Seine Grundfrage ist: wie hat sich in solchen Zeiten eine evangelische Studentengemeinde zu verhalten? Ihre Glieder sind als Studenten doch unmittelbar Beteiligte oder Betroffene. Soll sie wie die Glieder der Großkirchen alles dem unbegreiflichen Walten der Vorsehung überlassen, allenfalls vorsichtig bremsend oder warnend nutzlose Wichtigkeiten von sich geben? Eine solche Haltung hätte die Studentengemeinde zu Recht der Lächerlichkeit preisgegeben. Man hätte das hinnehmen können, wenn nicht grundsätzliche Besinnungen über den Auftrag einer Studentengemeinde zum Handeln, d. h. zum Parteiergreifen geführt hätten. Nicht aus Aktionslust, sondern weil nüchterne Einsicht in den Gang der Dinge das gebot. Hasselmann begnügt sich nicht mit einem farbigen Frontbericht. Er gibt offen zu, daß die Studentengemeinde dem anschwellenden Sturm zunächst auch hilflos gegenüberstand. Aber schrittweise wuchs die Erkenntnis, daß nicht fromme Neutralität die Losung sein könnte. Die Vorgänge, an denen man beteiligt war, beteiligt sein mußte, als im Sommer 1968 eines ihrer Mitglieder von der Polizei erschossen wurde, gaben dem, was Hasselmann «kirchliches Handlungsmodell» nennt, Relief. So wurde das Engagement zum Leitbild für eine handelnde kirchliche Gemeinde. Das heißt, es wird kritisch gefragt: was sind bei dieser Sachlage «Amtshandlungen», welchen Ort hat die Predigt und was bedeutet in solchen Situationen das Zeugnis von Christus? Wo man diese «Handlungen» konkret vollzieht, meldet sich der Widerstand der «kirchlichen» Gestrigen. Man lese den Abschnitt über «die zuschlagende» Kaiser-Wilhelm-Gedächtnisgemeinde (S. 138 ff.).

Hasselmanns Ausführungen laufen auf die «Gretchenfrage» zu: Kann die Ev. Studentengemeinde ihr politisches Engagement auch theologisch begründen? Man sollte die Antwort, der der Rezensent zustimmt, sehr aufmerksam lesen, vor allem die Älteren unter den Nichtstudenten. Wer allzu rasch mit summarischen Verwerfungen zur Stelle ist, sollte in dem von Bischof Scharf verfaßten Vorwort bei dem Satz haltmachen: der Tatbestand ist komplizierter, als die schnellen Urteile vermuten lassen.

Karl Kupisch, Berlin