

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Band:** 30 (1974)  
**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:** 15.10.2024

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

## Rezensionen

Jakob H. Grønbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15–2. Sam. 5). Tradition und Komposition.* = Acta theol. danica, 10. Kopenhagen, Munksgaard, 1971. 302 S. Dän.Kr. 76.—.

Die Geschichte vom Aufstieg Davids zur Königswürde ist in ihrer literarischen Besonderheit wie in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Anfänge des Königtums anerkannt. Sie hat aber erst spät monographische Darstellungen gefunden. Als Vorarbeiten nennt der Verfasser in seiner Kopenhagener Dissertation von 1971 neben dem eingehenden Aufsatz von A. Weiser (1966) die Dissertation von H. U. Nübel (1959); dann die von F. Mildner (1962) und von R. L. Ward (1967), diese in Mikrophotographie, jene in Maschinenschrift vorliegend (dazu käme jetzt der Beitrag von R. Rentorff zur Festschrift für G. von Rad, 1971). Das mag z.T. mit der Eigenart und der Schwierigkeit des Komplexes zusammenhängen, die in der Vielschichtigkeit der Überlieferungen und dem oft untrennbaren Mit- und Ineinander der Gestalten Davids und Sauls liegt. Sie macht die Frage nach dem Ziel und der eigentlichen Absicht des Berichtes ebenso dringend, wie sie die Antwort auf diese Frage erschwert.

Man tritt deswegen mit starken Erwartungen an diese Arbeit heran, die um so grösser sind, je mehr man selbst an den Fragen der Samuelisbücher interessiert ist. Man darf sagen, dass diese Erwartungen in keiner Weise enttäuscht werden. Das heisst nicht, dass man allen Voraussetzungen (z.B. dem Einsatz dieses Komplexes bei 1. Sam. 15) oder allen Ergebnissen zustimmt. Aber es heisst, dass man gerne und dankbar die Sorgfalt, Bedachtsamkeit und den Scharfsinn anerkennt, mit denen der Verfasser den einzelnen Überlieferungsbeständen nachgeht, die einzelnen Motive aufspürt und die Bewegtheit ihrer Wandlungen nachzeichnet.

Für die Darstellung des ganzen Überlieferungskomplexes nimmt der Verfasser folgende Gliederung vor. I. Sauls Verwerfung, Davids Königssalbung (1. Sam. 15–16,1–13; dazu oben). II. David im Dienste Sauls (16,14–19,17). III. Davids Flucht in die Wüste Juda (19,18–22,23). IV. David in der Wüste (23,1–27,4). V. David in Ziklag, seine Krönung zum König über Juda (27,5–2. Sam. 2,4). VI. David König über Israel und in Jerusalem (2. Sam. 2,4b–5,10). Diese Kapitel bilden einen selbständigen, unabhängigen und von einer bestimmten Tendenz geprägten Traditionszusammenhang, der auf die Hand eines Bearbeiters aus der Zeit Rahabears nach der Reichstrennung zurückgeht. Er hat für diese Darstellung das sehr verschiedenartige Material benutzt, das ihm zur Verfügung stand, und zu einer Einheit verschmolzen. Seine Absicht war es, zu zeigen, dass David der Erwählte, Saul der Verworfenen, und dass Davids Nachfolge somit legitim war. Das bedeutete auch die Rechtmässigkeit seiner Herrschaft über Israel. Der Standort dieser Darstellung ist Juda. Nur zum Letzten eine Überlegung: Zweifellos ist die Geschichte Sauls und auf ihrem Hintergrund auch die Davids erst in der Königszeit ausgeformt worden. Ist aber nicht anzunehmen, dass gerade die Struktur des Königtums Davids ein solches Novum darstellte, dass der Nachweis seiner Rechtsgültigkeit und Gottgewolltheit ein wesentliches Anliegen jeder Darstellung sein musste, dem gegenüber der Anspruch auf die Herrschaft über den Norden, nachdem die Reichstrennung eingetreten war, zurücktreten musste, bzw. in dem er aufgehen konnte.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

Klaus Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten.* = Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T., 107. Göttingen, Vandenhoeck, 1972. 183 S. DM 34.—/ 38.—.

Das dankenswerte Ziel dieses Buches ist es, differenziert die Vorstellungen von dem sakralen Charakter und der theologischen Bedeutung des davidischen Königtums aufzuzeigen, die in seiner Geschichte lebendig waren. Die mit dieser Absicht gestellte Frage wird S. 11–16 durch eine knappe Darstellung der Positionen von Alt, Rost, Noth, Weiser, Beyerlin, Gunneweg, de Vaux u.a. entfaltet. Allen gemeinsam ist die Erkenntnis, dass das davidische Königtum von der altisraelitischen

Überlieferung bestimmt ist. Verschiedenheiten, etwa in der Beurteilung des Verhältnisses von Davids- und Sinaibund, sind, z.T. wenigstens, in der Verschiedenheit der Anschauungen begründet, die Altisrael selbst darüber hatte. Gegenstand der Untersuchung im engeren Sinne ist darum das Verständnis des davidischen Königtums und der Davidbundskonzeption bei den Propheten, zumal deren Verkündigung durch die Überlieferungen und sakralen Ordnungen Altisraels bestimmt ist. Nachdem Authentizität und zeitlicher Ansatz der für diese Frage relevanten Zeugnisse geklärt sind (S. 16–23), werden diese selbst in drei Teilen ausführlich exegisiert. Teil I, die Zeugnisse vorklassischer Propheten (Gad: 2. Sam. 24; Nathan: 2. Sam. 7; 12,1–14; Ahia von Silo: 1. Kön.11,19ff.); Teil II, die Prophetie des 8. Jahrhunderts (Amos: 9,11–12; Jesaja: 7,1–17; 8,23–9,6; 11,1–9; 28,16.21; 29,1ff.; 22,9.22; 16,1–5; Micha: 5,1–5; 4,8); Teil III, die Prophetie des 7. und 6. Jahrhunderts (Jeremia: 21,1ff.; 30,8f.; 23,5f. u.a.; Ezechiel: 17,7ff.; 19,1ff.; 17,22–24; 34,17ff.; 37,15 u.a.; Deuteriojesaja: 55,1–5).

Israel musste das Grossreich Davids theologisch bewältigen und tat das auf Grund seiner heilsgeschichtlichen Überlieferungen, vor allem der mit der Bundeslade verbundenen Heilsvorstellungen. Dabei spielte Nathan eine wesentliche Rolle (2. Sam. 7). Die Zurechnung Davids zur Heilsgeschichte bedeutete seine Einbeziehung in bundestheologisches Denken, d.h. den Sinaibund und seine Ordnungen. Mit der Ausrichtung des Königs auf Jahwe bekam er einen Vasallenstatus, und es wurde der Tendenz zu einer absoluten Monarchie entgegengewirkt. Die prophetische Überlieferung hat Sprach- und Vorstellungsformen dieser Davidbundskonzeption aufgenommen und so grundsätzlich anerkannt. Prophetische Kritik an einzelnen Königen, die sah, dass für sie der Davidbund nicht mehr galt, weil sie den Sinaibund gebrochen hatten, bestritt nicht grundsätzlich die Kontinuität des Davidbundes. Bei Deuteriojesaja tritt an die Stelle der davidischen Dynastie die Gemeinde, an der sich Jahwes Bundeswille und unverbrüchliche Heilzusage erfüllt.

Der Reichtum des gebotenen Materials und die Enge des Raumes verbietet es, auf einzelne exegetische Fragen (z.B. die Auslegung von 2. Sam. 7 und sein Verhältnis zu 23,1–5) einzugehen. Man darf anerkennen, dass es gelungen ist, die Erscheinung des israelitischen Königtums in seiner Besonderheit zu erfassen, in den Rahmen israelitischer Gotteserkenntnis hineinzustellen und von dort zu verstehen. Fragen darf man, ob der Bundesbegriff nicht manchmal zu eng formal gefasst ist. Selbst wenn man, wie auch der Rezensent, in der Diskussion über den Bund eher konservativ denkt, muss man sich doch bewusst sein, dass die Bundesformulierungen Ausdruck einer vor ihnen liegenden und ausserhalb ihrer vorhandenen Gotteserfahrung ist, so dass es etwa schwer wird, die Rolle Nathans bei dieser Konzeption zu bestimmen. Ebenso kann man auch Bedenken haben, von einem Vasallenverhältnis zu sprechen. Trifft dieser aus den Suzeränitätsverträgen geformte Begriff wirklich das, was das Alte Testament über die Stellung des Menschen, auch des Königs zu Jahwe weiss? Fragen und Überlegungen dieser Art wollen aber nicht die Anerkennung dessen einschränken, wie entschlossen, mit guten Beobachtungen und Formulierungen, von Seybold das Neue des Königtums Davids in die ganze Lebendigkeit israelitischer Glaubens- und Gotteserfahrung hineingestellt worden ist.

*Hans-Joachim Stoebe, Basel*

Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford, Clarendon, 1972. 467 S.

Im Deut. "sammelt sich, relativ spät, noch einmal gesichtet und theologisch geläutert fast der gesamte glaubensmässige Besitz Israels" . . . "von ihm rechnet eine neue Epoche, man muss es als Mitte des Alten Testaments bezeichnen" (v. Rad). Angesichts solcher geistigen Leistung und Konzentration ist die These des Verfassers plausibel, dass das Deut. das Werk gelehrter Schreiber aus dem Kreis Jerusalemer Weiser gewesen sei. Sehr gewissenhaft und sorgfältig, immer interessant und anregend entfaltet Weinfeld diese These an Hand des Deut. selbst, des deuteronomistischen Geschichtswerkes und der Prosareden bei Jeremia, wobei diese in der weiteren Durchführung sehr zurücktreten. Erwähnt soll hierzu das abgewogene Urteil S. 159 werden, das Raum für die vom Verfasser freilich nicht

gezogene Folgerung lässt, dass Jeremia seinerseits in Vorstellungen lebte, die auch im Deut. ihren Niederschlag fanden<sup>1</sup>.

Die Untersuchung selbst gliedert sich in drei Abschnitte. I. Typologie der deuteronomischen Komposition (S. 10–178): Die verschiedenen angewendeten Redeformen sind nur literarische Komposition. Die Struktur des Deut. als Bundesformular verrät Vertrautheit mit der Vertragssprache, besonders assyrischer Verträge, die auf einen dem Hofe nahestehenden Schreiberstand weisen (wobei zu fragen ist, ob damit nicht der Konformismus des Deut. überschätzt wird). Die für Deut. charakteristische Mischung von Bund und Gesetz ist schon in dem dem Deut. vorliegenden Material begründet. II. Demythologisierung und Säkularisierung (S. 191–243) befasst sich mit inhaltlichen Fragen (Opfer und religiöse Gaben; Feste; Konzept der Wohnung Gottes; Rein und Unrein; säkulare Tendenzen). Sie werden auf dem Hintergrund priesterlicher Anweisungen beurteilt, wobei das Verhältnis von Deut. und P nicht ein Nach- sondern ein Miteinander darstellt, bei dem der soziologische Unterschied wichtiger ist als der zeitliche Ansatz. Deut. setzt jedenfalls an allen Stellen P voraus (nicht umgekehrt) und bemüht sich, dessen Anthropomorphismen zu vergeistigen und zu abstrahieren. Wozu freilich zu sagen wäre, dass die Tatsache älterer Materialien bei P unbestreitbar, damit aber nichts über ihr Verständnis dieser Materialien gesagt ist. So scheint eine Gegenüberstellung von deuteronomistischer Schem-Theologie und priesterlicher Kabod-Theologie im Sinne einer Überwindung ihres zu starken Anthropomorphismus nicht recht einleuchtend. Unter diesem Gesichtspunkt werden dann auch die Vorstellungen von Rein und Unrein, die säkularen Tendenzen in Rechtsreform, Asylrecht, Kriegsgesetzen, den Vorstellungen von Sünde und Bestrafung dargestellt. III. Deuteronomische und Weisheitsliteratur (S. 244–319) sucht diese Züge aus weisheitlichem Denken herzuleiten. Es werden die weisheitlichen Unterströmungen im Deut. und der deuteronomistischen Literatur untersucht und das an den Themen Humanität, Lehrhaftigkeit, Lehre vom Lohn (dabei die Theodizee) u.a. im einzelnen ausgeführt. Zwei Anhänge, A. Deuteronomische Phraseologie (besonders hilfreich), B. Hosea und das Deuteronomium, bilden zusammen mit Glossarien und Indices den Schluss.

Teil II und III kommt besonderes Gewicht zu, denn da hatte der Verfasser seine These zu konkretisieren. Gewiss hat er viele wichtige und z.T. neue Gesichtspunkte zum Verständnis des Deut. beigetragen, aber manches bleibt doch in der Schwebe, und man hat bisweilen den Eindruck, dass die These überdehnt werden muss. So erscheint mir die Sozial- und Familiengesetzgebung mit der Kategorie "weisheitlich" nicht voll erfasst, auch ich kann z.B. die S. 283 gezogenen Folgerungen des Verfassers nicht recht nachvollziehen.

Immer gewinnt bei sich entwickelnden Lebensformen der gebildete und geschulte Mensch an Bedeutung. Auch für die Verfasser des Deut. ist von vornherein anzunehmen, dass sie als gebildete Leute ihre, d.h. die Bildung ihrer Zeit, in den Dienst dessen stellten, was sie zu sagen hatten. Dann ist aber die Frage ihres Verhältnisses zur Weisheit und das Problem gegenseitiger Beeinflussung sehr differenziert und nicht einseitig zugunsten weisheitlichen Denkens zu entscheiden (S. 293f.). Die Anschauungen des Deut. sind doch oft überraschend wenig progressiv (vgl. S. 291). Selbstverständlich haben Weisheit und Prophetie im Grunde das gleiche Ziel und wollen ein rechtes Leben gewährleisten. Das bringt zunächst wohl Gemeinsamkeiten in Ausdrücken und Vorstellungen mit sich; aber schon die Zusage des Landbesitzes als eines Gutes hat einen anderen Wurzelgrund als den der Weisheit.

Wie dem auch sei, für das rechte Verständnis des Deut. hat Weinfeld viele neue und gute Besinnungen beigebracht und damit die Forschung gefördert. Seiner Arbeit gebührt uneingeschränkt Anerkennung und Dank.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

Helga Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*. = Zeits. f. d. alttest. Wiss., Beih. 132. Berlin, de Gruyter, 1973. VIII + 256 S. DM 88.—.

Es ist lebhaft zu begrüßen, dass dem Buch des Propheten Jeremia in den vergangenen Jahren erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Leider entspricht die rege literarische Beschäftigung mit

<sup>1</sup> H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (1973).

den Problemen, die die Person und die Zeit dieses Propheten stellen, nicht auch dem Interesse, das ihnen im Rahmen von Vorlesungen und Übungen entgegen gebracht wird. Es wäre zu wünschen, dass die Arbeit von H. Weippert Anregung dazu geben würde. Ansatzpunkte und Hinweise enthält das Werk in grosser Zahl.

Die Basler Dissertation aus dem Wintersemester 1970/71 untersucht nicht, wie der Titel erwarten liesse, alle Prosareden des Jeremiabuches, sondern beschränkt sich, wie in der Einleitung (S. 1–25) sogleich angegeben, auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Jeremia und dem Deuteronomium. Dass sich hinter den Beziehungen dieser beiden Pole zueinander gewichtige Probleme verstecken, wird sofort scharf fixiert. Es geht nicht nur um die Frage der Abhängigkeit oder Distanzierung, sondern vielmehr um die Authentizität der Prosareden des Buches und damit im Zusammenhang um die Eigenständigkeit des Propheten und um die Komposition des Buches.

Die Verfasserin wählt für ihre Untersuchung die sprachstatistische Methode (S. 21–25), wobei allerdings sofort zustimmend festgehalten werden muss, dass es nie um eine einfache Auszählung der Wörter geht, sondern stets um die Erfassung der gesamten Zusammenhänge sprachlicher (Wortfelder) und inhaltlicher Art. In äusserst subtiler, aber auch besonnener und zurückhaltender Weise werden die ausgewählten Texte untersucht. – In einem ersten Teil (S. 26–106) werden zusammenhängende Texte untersucht: Jer. 7,1–15; 18,1–12; 21,1–7 und 34,8–22.

Auf Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden. Das Resultat ist stets das gleiche: die Texte beweisen die eigenständigen Gedanken des Propheten und können somit als authentisch gelten. Eine Abhängigkeit vom deuteronomisch-deuteronomistischen Gedankengut ist nicht nachzuweisen, ja vielmehr oft gerade eine Frontstellung dagegen festzustellen. – Dieses Ergebnis wird im zweiten Teil (S. 107–227) durch "Untersuchungen zum Sprachgebrauch der Prosareden" untermauert. Hier werden in folgenden Stellen formelhafte Wendungen untersucht: Jer. 27,10.14–16; 35,15; 34,17–20; 18,7–10 und 32,29b–32. Der Reichtum der Darlegungen kann nicht ausgebreitet werden. In äusserst gewissenhafter Art geht Frau Weippert in den Aussagen nach und kommt zu schönen Ergebnissen. Die differenzierten Resultate (vgl. besonders die Untersuchung über die Worttrias Pest-Hunger-Schwert, S. 149–180) machen jedes Pauschalurteil bezüglich der häufig postulierten Abhängigkeit des Prosastils vom deuteronomistischen Gedankengut unmöglich. Darin kann ohne Einschränkung zugestimmt werden. Dass solche Verbindungen im Jeremiabuche dennoch vorhanden sind, ist der Verfasserin natürlich nicht verborgen. Sie selbst weist auch darauf hin (S. 215ff.).

Ein Desiderium wäre es, mehr über dieses Thema zu hören. Man würde sich auch wünschen, noch andere Texte neben den der Verfasserin für ihre These willkommenen behandelt zu sehen. Aber hier liegen bereits Anstösse für eine fruchtbare Weiterarbeit vor. Das Hauptaugenmerk der vorliegenden Arbeit war darauf gerichtet, die Unabhängigkeit vom deuteronomistischen Gedankengut und damit die Echtheit der behandelten jeremianischen Abschnitte zu beweisen, was ihr in sorgfältiger Durchführung gelungen ist<sup>1</sup>.

Georg Sauer, Wien

Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. New York, Columbia Univ. Press, 1971. 348 S. \$ 4.25.

Der Verfasser ist Professor für Geschichte des Alten Orients an der Columbia Universität in New York, einer der geist- und einflussreichsten Religionswissenschaftler Amerikas, ebenso bewundert als Lehrer und Forscher wie gefürchtet als Kritiker. Er wurde in Europa vor allem bekannt durch seine ursprünglich hebräisch geschriebene Dissertation über "Tannaitic Parallels to the Gospels" (1951;

<sup>1</sup> Nur zwei Druckfehler konnten festgestellt werden: S. 27, Anm. 4, Zeile 1 lies D statt G; S. 47, Anm. 92, Zeile 1 lies  $\eta$  statt h.

<sup>2</sup> 1968), zahllose originelle und substantielle Zeitschriftenaufsätze und neuerdings zwei spektakuläre Bücher über ein neuentdecktes Markusevangelium: "The Secret Gospel" und "Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark" (1973).

Im vorliegenden Werk bietet Morton Smith eine historische Untersuchung der Entstehung des Alten Testaments, das nicht als willkürliche Sammlung zufällig erhaltener Dokumente verstanden werden könne, sondern nur als Parteimanifest, das aus bewusst gewählten und überlieferten Schriften zusammengestellt worden sei. Der Verfasser deckt auf, von welchen Gruppen und zu welchen Zwecken die einzelnen Texte geschaffen und weitergegeben wurden. Das einleitende erste Kapitel, in dem die Probleme und Methoden der alttestamentlichen Wissenschaft vorgeführt und die gesicherten Hauptergebnisse der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments zusammengefasst werden, stellt programmatisch fest, die sogenannte hebräische Bibel, deren einzelne Bücher in der jetzigen Gestalt alle aus der Zeit zwischen 500 und 100 v.C. stammten, sei zwar gegen Ende des 1. Jahrhunderts n.C. geschaffen worden, dahinter liege jedoch eine lange Reihe älterer Sammlungen verschiedener Parteidokumente. "Wie die Analyse der Texte mit Traditionsgeschichte zu beginnen hat, so muss die Traditionsgeschichte von Parteiengeschichte ausgehen" (S. 13). In den folgenden sechs Kapiteln erklärt der Verfasser die gesamte Geschichte Israels als Kampf zweier Lager, zuerst zwischen der "Jahwe-allein-Bewegung" und der synkretistischen Mehrheit des Volkes, dann zwischen den "Separatisten" und den "Assimilationisten", das heisst zwischen solchen Judäern, die enge Beziehungen mit den Nachbarvölkern befürworteten, und solchen, die sie ablehnten. Das Alte Testament, typische Minoritätsliteratur, erscheint als Kanon einer anfangs unbedeutenden, aber schliesslich siegreichen Jahwistengruppe.

Man hat Smith vorgeworfen, er vereinfache die Tatbestände über Gebühr<sup>1</sup>. Die jüdische Religion lasse sich nicht einfach in zwei Richtungen einteilen, sondern weise ein breites Spektrum von Positionen auf vom Synkretismus bis zur alleinigen Verehrung Jahwes. Dieser Vorwurf scheint mir jedoch nicht gerechtfertigt. Smith geht zwar vom Schema zweier Parteien aus, modifiziert aber diese Konstruktion dauernd so stark, dass als Ergebnis ein ausserordentlich differenziertes und doch immer noch klares Bild der verschiedenen kulturellen, religiösen und politischen Entwicklungen herauskommt. Dass alle Beobachtungen literarisch, archäologisch und epigraphisch aufs minutiöseste belegt sind, versteht sich bei Morton Smith von selbst. Sein Buch sollte auf keinen Fall unberücksichtigt bleiben.

Felix Christ, Basel

Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.—A.D.135)*. A New English Version Revised and Edited by G. & P. Vermes, F. Miller, and M. Black. 1. Edinburgh, T. & T. Clark, 1973. XVII + 614 S. \$ 10.00.

In der ersten Auflage kam Schürers grossartige Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1885–91 bei T. & T. Clark in englischer Übersetzung heraus. Die vorliegende Übersetzung der letzten Auflage wurde von H. H. Rowley vorgeschlagen und von Principal Black organisiert. Sie umfasst auch eine gründliche Modernisierung der bibliographischen Angaben und Berücksichtigung der neuentdeckten Inschriften, Münzen und Texte. Der sauber gedruckte Band wird für neue Generationen von Historikern eine Fundgrube bilden.

Die historische Perspektive war bei Schürer auf Palästina beschränkt, und er sah nicht die Beziehungen zur Politik der Grossmächte. Innerhalb der gesetzten Grenzen hat er allerdings mit unerhörtem Fleiss das zugängliche Material gesichtet. Bei der Neubearbeitung wurde dieser enge Rahmen beibehalten. Daher erfährt der Leser kaum etwas von den aussen- und innenpolitischen Umständen, unter denen etwa Jannäus seine Kriege führte oder die Juden und Christen zur Zeit der Flavii lebten. In seiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte (<sup>2</sup> 1968) hat sich der Rezensent bemüht, den Leser auf die politische und soziale Umgebung der Juden und Christen aufmerksam zu machen

<sup>1</sup> A. Pietersma, Journ. Bibl. Lit. 91 (1972), S. 550–552.

und die Betrachtung auf die Zeit der Apostelschüler auszudehnen. Für diese Beziehungen zur Weltgeschichte sollten die Neutestamentler mehr Verständnis gewinnen. Leider ist auch die neue Version von Schürer eine materialreiche Lokalchronik geblieben, als solche aber von ausserordentlichem Wert.

*Bo Reicke*, Basel

Philon d'Alexandrie, *De providentia I et II*. Introduction, traduction et notes par Mireille Hadas-Lebel. = Les oeuvres de Philon d'Alexandrie publiés par R. Arnaldez e.a., 35. Paris, Cerf, 1973. 375 S. Fr. 92.—.

Die stoisch orientierte Studie Philos über die Vorsehung ist vollständig nur auf Armenisch erhalten. Sie wurde 1822 vom gelehrten Mechitaristen Aucher ins Lateinische übersetzt. Frau Hadas-Lebel hat Auchers schwer zugängliche, aber noch unentbehrliche Übersetzung verdienstlich ins Französische übertragen. Wertvoll ist auch die Einleitung, die neben verschiedenen Informationen eine Analyse der philosophiegeschichtlichen Stellung des Traktats bringt.

*Bo Reicke*, Basel

Hugo Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Ed. and transl. for the First Time with Introduction, Commentary and Critical Notes*. (First printed 1928.) 2nd ed. Prolegomenon by Jonas C. Greenfield. New York, Ktav, 1973. XLVII + 179 + 75 (Hebr.) + 36 S. \$ 22.50.

Die sog. Henochbücher sind jüdische Apokalypsen, in denen Henoch eine Rolle spielt. R. H. Charles nannte das äthiopisch aufbewahrte Henochbuch 1. Hen., das slawonisch erhaltene 2. Hen., und als Schüler von G. H. Box in London führte Odeberg für das hebräische Sepher ha Hekalot die Bezeichnung 3. Hen. ein. Er dachte an einen Ursprung zwischen 200 und 400 n. Chr. im Sassanidenreich (S. 38). Greenfield schildert in einer langen Einleitung die moderne Entwicklung der Henochforschung und die abweichende Beurteilung des 3. Hen. durch G. Scholem und seine Nachfolger. Das hat wohl Interesse, aber manche Formulierung wirft über die Pionierleistung Odebergs, des neulich verstorbenen Neutestamentlers in Lund, ein schiefes Licht.

*Bo Reicke*, Basel

C. K. Barrett, *New Testament Essays*. London, S.P.C.K., 1972. 159 S. £ 2.50.

Das Bändchen vereinigt neun Aufsätze aus den letzten Jahren. Kapitel 1 klärt das Verhältnis von Kirche und Staat im Neuen Testament. Kapitel 2 bietet "eine Anregung zur Deutung" des "Lösegelds für viele" (Mark. 10,45): "Wenn Jesus auch nicht sagte: Ich bin (oder: meine Seele ist) eine *kappara* für ganz Israel, so handelte er doch in diesem Sinn. Und dieser Dienst an seinem Volk bewirkte und deutete zugleich seinen Tod" (S. 25). Im 3. Aufsatz interpretiert Barrett das Verhältnis von Johannes-Prolog und Evangelium als Verhältnis zwischen dem "Dass" und dem "Was" der Geschichte Jesu. "Der Prolog gehört notwendig zum Evangelium und umgekehrt. Die Geschichte legt die Theologie und die Theologie die Geschichte aus" (S. 48). Anhand von Joh. 6 bestimmt der 4. Aufsatz die Spannung zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Eschatologie als dialektisch, d.h. "dialogisch" (S. 66). Nr. 5–7 befassen sich mit der Apostelgeschichte: "Wir dürfen Lukas nicht als Schlüssel zu Paulus, aber Paulus als Schlüssel zu Lukas verwenden" (S. 115). Die 8. Arbeit analysiert Röm. 1,16 und die letzte zeigt dogmatisch auf, warum und wie Wissenschaft und Glaube des Exegeten zusammengehören.

*Felix Christ*, Basel

Santos Sabugal, *Christos: Investigación exegética sobre la cristología joannea*. Barcelona, Herder, 1972. XXXI + 565 pp.

Trois grandes parties composent cette somme sur le titre Christos dans la théologie johannique (évangile et lettres); deux appendices y sont adjointes, concernant le même titre dans l'Apocalypse (pp. 447–465), dans les pères apostoliques et les apologistes grecs, surtout Justin (pp. 466–480); on y trouve également des index abondants (citations bibliques, juives, de la littérature apocryphe chrétienne, de la littérature patristique pp. 483–550; auteurs modernes pp. 551–59; systématique pp. 561–565) et une bonne bibliographie (pp. VII–XXXI). Après une introduction dans laquelle Sabugal montre ses intentions et la nécessité du travail qu'il a entrepris et conduit à terme (pp. 3–11), une première partie situe l'arrière-plan qui permet de mieux comprendre la littérature johannique: examen du titre Māshīah dans la littérature vétérotestamentaire (pp. 15–25) et dans la littérature juive (apocryphes, littérature qumranienne, judaïsme rabbinique: pp. 26–65); ensuite examen du titre Christos dans les Synoptiques et dans les Actes (pp. 66–134); enfin examen de la littérature paulinienne, pseudo-paulinienne et des épîtres catholiques (pp. 136–149). La deuxième partie peut s'appliquer à une analyse ponctuelle et détaillée des différents textes johanniques où Christos est employé (ou non) comme titre christologique (ou comme simple dénomination). Sabugal examine ainsi six groupements de textes: Jn. 1,20. 25. 41 et 3,28 (pp. 155–205); 4.25. 29 (pp. 207–233); 7,1–11,54 (pp. 234–352); 12,34 (pp. 354–362); 20,30–31 (pp. 363–373); dans les épîtres (pp. 376–386; à noter un parallèle intéressant entre les données de l'Évangile et des lettres dites johanniques: pp. 386–390). La troisième partie tire les conséquences de ces analyses très fouillées en nous présentant la christologie johannique à la lumière du titre Christos: trois directions sont exploitées: relevance christologique du titre Christos dans la littérature dite johannique (pp. 393–407); relation entre la christologie johannique et celle préannoncée dans l'Ancien Testament, ou la rélecture johannique de l'Ancien Testament sur un sujet particulier au niveau original, au niveau pré-rédactionnel, au niveau rédactionnel (pp. 408–421); la christologie johannique et la christologie néotestamentaire: Jean, la littérature paulinienne, pseudo-paulinienne et les épîtres catholiques (pp. 422–424); Jean, les Synoptiques et les Actes (pp. 425–444). Une conclusion résume le chemin parcouru (pp. 444–446). Sabugal est à son premier travail d'envergure. Il montre qu'il connaît son métier d'exégète et de théologien; il se montre attentif à l'histoire de la théologie des premiers siècles. On peut regretter certaines prolixités dans ce livre, qui évidemment est redevable à une longue recherche autrui comme le montre Sabugal dans ses notes. On peut également ne pas partager toutes les solutions de l'auteur dans la deuxième partie. Mais les résultats finals sont convaincants et rendent ce travail fort utile, grâce à sa minutieuse érudition et à ses ouvertures.

Aldo Moda, Jérusalem

Johannes Beutler, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*. = Frankf. Theol. Stud. 10. Frankfurt, J. Knecht, 1972. 398 p. DM 48.–.

Beutler begins this work with a long survey of the commentaries and recent monographs on the role of witness in the Gospel and First Epistle of John. In this chapter he shows that he has a broad grasp of the literature in Johannine studies. This depth of research is characteristic of the entire work.

The book is divided into two parts. As it represents traditionsgeschichtliche study Beutler feels it vital to explore the basic concept in the sources from which the author could have drawn. He explores the realm of Greek literature and philosophy. He then proceeds to discuss the role of witness in the Old Testament, Jewish interbiblical literature and later syncretic Jewish writings. The final chapter of this first part deals with early Christian writings. Emphasis is given to forensic uses especially as they are joined with concepts of revelation.

The second part of the book deals with witness in the Johannine literature. After exploring the Johannine uses of witness Beutler moves to discuss the seven witnesses to Christ. The uniqueness of this work is then shown as he proceeds to explore the traditionsgeschichtliche background of each.



The difficulty of this task leads him to other New Testament literature, especially the synoptics and Hebrews or to Jewish sources to show the development of the tradition. After exploring these witnesses to Christ he explores the role of Christ as a witness to the divine revelation in much the same way.

The final chapter attempts to use this basis to determine the *Sitz im Leben* of the Gospel. This begins with a survey of the recent developments in this area. The author takes the position that the Gospel of John reveals a *Sitz im Leben* where the Johannine church is struggling with the Jewish synagogue. The tenuous nature of the struggle for *Sitz im Leben* is shown. Any author who attempts to delineate between the setting as it is found in the church and the setting of the events in Jesus' day must struggle with the fact that Jesus also lived in a Jewish environment struggling with the Jewish authorities. The separation of one struggle from the other is not easy and often attempts are not the most rewarding. It is striking how many important elements in the research, e. g. Qumran and the apocalyptic, must fade from view when one tries to separate background from *Sitz im Leben*.

The general conclusion of the author points us to a forensic use of the term witness in the Gospel of John as a part of a great trial between God and the world, between Jesus and the Jews. The latter half of this book will prove most rewarding for any serious student of the Gospel of John. It is a work well done.

David W. Wead, Johnson City, Tennessee

Karl Kupisch, *Kirchengeschichte*, 1. Von den Anfängen bis zu Karl dem Grossen. = Urban-Taschenbücher, 168. Stuttgart, Kohlhammer, 1973. 157 S.

Der bekannte Berliner Historiker berichtet gemächlich, liebevoll und humorvoll über die Schicksale der Christenheit in der Antike und im frühen Mittelalter. Wohltuend ist die Absage theologischer Luftsprünge zugunsten einer Konzentration auf empirische Verhältnisse (S. 9). Die eingehenden Schilderungen der Politik des Konstantin (S. 62–79) und des Justinian (S. 130–138) sind gute Beispiele für den Realismus des Verfassers.

Bo Reicke, Basel

Gérassime Zaphiris, *Le texte de l'Évangile selon saint Matthieu d'après les citations de Clément d'Alexandrie comparées aux citations des pères et des théologiens grecs du IIe au XVe siècle*. Gembloux, Duculot, 1970. VIII + 1127 S.

Diese umfangreiche Studie ist ein weiteres Zeugnis für das gegenwärtige Interesse an den neutestamentlichen Zitaten bei Clemens von Alexandrien († vor 215). Während der römisch-katholische Forscher M. Mees die Clemens-Zitate aus dem gesamten N.T. darbietet<sup>1</sup>, bringt der orthodoxe Theologe G. Zaphiris nur die Clemens-Zitate aus dem Matthäusevangelium, stellt sie aber den entsprechenden Zitaten der späteren griechischen Väter und Theologen bis in die Zeit des Untergangs von Byzanz gegenüber. Dadurch entsteht am Beispiel des Matthäusevangeliums ein plastisches Bild neutestamentlicher Textüberlieferung. – Eine kurze Einleitung (S. 1ff.) orientiert über Beweggründe, Zielsetzung und Methode des Unternehmens. Ein erster Teil (S. 73ff.) bringt die Matth.-Zitate bei Clemens, ein zweiter Teil (S. 161ff.) die Matth.-Texte in der handschriftlichen Überlieferung und in der altkirchlichen, speziell ostkirchlichen Literatur. In seinen Schlussfolgerungen (S. 919ff.) kommt Zaphiris zu folgenden Ergebnissen: 1. Clemens von Alexandrien ist der Repräsentant der katechetischen und kultischen Überlieferung des neutestamentlichen Textes, und zwar des römisch-ägyptischen Mischtextes. 2. Clemens vertritt auch die handschriftliche Überlieferung, wobei aber der Mischtext die Priorität behält. 3. Von den Clemens eigenen Lesarten bezeugen die einen das Vorhandensein eines pastoralen Logienstromes; die andern sind Hinweise auf den kirchlichen

<sup>1</sup> Die Zitate aus dem N.T. bei Clemens von Alexandrien (1970); Besprechung in Theol. Zeits. 28 (1972), S. 286f.

Gebrauch des neutestamentlichen Textes. – Im übrigen ist das Buch ausgestattet mit einer ausführlichen Bibliographie (S. 9ff.), einem umfangreichen Abkürzungsverzeichnis (S. 43ff.) und einem alles Wünschenswerte aufschlüsselnden Index (S. 937ff.). Es stellt ein sehr brauchbares Arbeitsinstrument für den Neutestamentler und Patristiker dar.

Martin Künzi, Bleienbach, Kt. Bern

Adolf Martin Ritter, *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche.* = Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch., 25. Göttingen, Vandenhoeck, 1972. 232 S. DM 48.–

Il est à la fois stimulant et dangereux d'analyser un thème valorisé par l'actualité. A. M. Ritter, en étudiant la conception du charisme chez Jean Chrysostome en premier lieu mais également chez ses contemporains Théodore de Mopsueste, Théodore de Cyr et Cyrille d'Alexandrie, en a bien conscience, dans sa thèse d'agrégation. La majeure partie de l'étude est consacrée à Jean Chrysostome. L'évêque de Constantinople distingue les formes extraordinaires des dons rencontrées dans la communauté de Corinthe, liées aux origines et à l'évangélisation apostoliques, définitivement révolues, et les formes ordinaires et actuelles, qui se manifestent dans l'Eglise et qui en sont le ferment et la dynamique. Les charismes sont l'action et la présence de l'Esprit dans l'Eglise: "sans l'Esprit il n'est point d'Eglise". Les charismes sont liés à l'extension de l'Eglise par l'évangélisation et à sa sanctification par la vie évangélique et monastique. L'auteur montre bien comme Jean Chrysostome, éclairé par la vie pastorale, conditionné d'abord par une spiritualité ascétique, finit par mieux concevoir la valeur sanctificatrice du mariage et d'une "diaconie" de la charité, au service de la communauté.

Loin d'opposer, comme nos contemporains ont trop tendance à le faire, institution et charisme, Jean Chrysostome, parce que les ministères viennent de l'Esprit, les conçoit comme service de la communauté. La comparaison avec les évêques de son temps montre toute l'originalité et la richesse de la pensée de Jean Chrysostome et son apport à une ekklesiologie solidement élaborée, qui éclaire notre recherche d'aujourd'hui.

Adalbert Hamman, Besançon

Theofried Baumeister, *Martyr Invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens.* = Forsch. z. Volkskunde, 46. Münster, Regensberg, 1972. 219 S. DM 50.–

Es handelt sich um eine von den Professoren B. Kötting und M. Krause angeregte und betreute, vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster i. Westf. im Wintersemester 1970/71 angenommene Dissertation. Der Verfasser konzentriert sich – gemäss dem Untertitel – auf das koptische Material; um dieses Material richtig einordnen zu können, hat er aber die Mühe nicht gescheut, sich einerseits in die martyrologische Literatur überhaupt einzuarbeiten und andererseits speziell die ägyptische Kultur- und Religionsgeschichte genau zu studieren. Dadurch ist das Buch, weit über sein eigentliches Thema hinaus, zu einer reichhaltigen Informationsquelle über die verschiedensten Fragen geworden.

Eine knapp gehaltene, sich auf das Wesentliche beschränkende Einleitung "Geschichte und Stand der Legendenforschung" (S. 11–31) orientiert gut über die wichtigsten Phasen der Legendenforschung namentlich im 20. Jahrhundert, wobei die ganze Vielschichtigkeit des Problems sichtbar wird; um Legenden- und Motivgeschichte bemühen sich denn auch Philologen, Theologen, Religionsgeschichtler, Ethnologen.

Ein erstes Kapitel "Ursprung und Bedeutung des Martyrerbildes der Legende" (S. 32–50) hebt die drei Kräfte hervor, die wesentlich zur Prägung des christlichen Martyrerbildes beigetragen haben: in den jüdischen Martyrererzählungen seit der Makkabäerzeit herrscht die Tendenz vor, "den für Gott erlittenen Tod nicht als Scheitern, sondern als Sieg zu beschreiben" (S. 37); in den christlichen

Martyriumsberichten wird der gleiche Gedanke im Lichte der Nachfolge Christi gesehen (im Martyrer ist Christus präsent, in seinem Leiden wird Christus verherrlicht); dazu gesellt sich der griechisch-hellenistische Topos vom heroisch überhöhten göttlichen Menschen, in dem Wunderkräfte wirksam werden.

Zum eigentlich ägyptischen Bereich leitet das zweite Kapitel "Die Martyrerverehrung in Ägypten" (S. 51–86) über. Um diese zu verstehen, muss zuerst allgemein vom ägyptischen Totenkult gesprochen werden. Es lässt sich eine ununterbrochene Kontinuität vom alten bis zum koptischen Ägypten aufweisen. Das hervorstechendste Merkmal ist die Mumifizierung des Toten, die auch von den Christen als selbstverständlicher Brauch weitergeführt wurde. Dazu pflegte man sich jährlich zu Totenmahlzeiten zu versammeln, sei es kollektiv (Altägypten), sei es privat (griechisch-hellenistisches und koptisches Ägypten). Auch Grabbeigaben (besonders Sprüche als Ratgeber im Jenseits) und Lichtriten sind in allen Epochen traditionell. Dasselbe lässt sich speziell hinsichtlich der Martyrerverehrung beobachten: schon von den Meletianern (cf. die Polemik des Athanasius im 41. Osterbrief) wird die, auf populäres Brauchtum zurückgreifende, Zurschaustellung der Mumien der Martyrer berichtet. Im 6. Jahrhundert muss – trotz des Einspruches von Schenute – ein ganzes Netz von Martyrerheiligtümern und -wallfahrtsorten im koptischen Ägypten bestanden haben.

Wichtig ist die Feststellung, dass mit den Bräuchen auch die entsprechenden Vorstellungen übernommen wurden: für den Ägypter ist Verwesung oder Schädigung des Körpers nach dem Tode gleichbedeutend mit Annihilation. Darum die Mumifizierung, darum die Angst vor den leiblichen Gefahren, die dem Toten auf seiner Reise im Jenseits drohen (cf. auch die christlichen ägyptischen Hades- und Himmelsreiseschilderungen; hier spielt natürlich auch gnostischer Einfluss hinein). Der koptische Christ glaubt an die Auferstehung des intakten Leibes. In diesem allgemeinen Rahmen müssen die ägyptischen Martyrerlegenden gesehen werden. Der Martyrer wird zum Sinnbild der so verstandenen Erlösung. Das zeigt Baumeister im 3. und 4. Kapitel.

Das dritte Kapitel "Die koptischen Martyrerlegenden" (S. 87–148) bietet, von Delehaye u.a. ausgehend, den Katalog der wichtigsten in koptischer Sprache erhaltenen und bereits edierten Martyrerlegenden. Der Verfasser sichtet das Material, indem er zuerst kurz die ausländischen Martyrerlegenden, sowie die Viten oder "Vorgeschichten" der einheimischen Martyrer behandelt und dann, nach Heiligennamen alphabetisch geordnet, die Legenden folgen lässt, die er als zum "koptischen Konsens" gehörig betrachtet, d.h. die nach einem feststehenden, immer wiederkehrenden Schema die einzelnen Phasen des Martyriums schildern; den Abschluss bilden die Ausnahmen, nämlich Martyrien, die nicht direkt mit dem koptischen Konsens in Verbindung gebracht werden können. Die markanten Züge der Legenden des koptischen Konsenses sind folgende: Engel (besonders Michael und Gabriel) oder auch Christus selbst treten häufig auf, um dem Martyrer Offenbarungen und Verheissungen, vor allem aber Beistand in seinem Leiden zu geben. Der Martyrer zeigt sich oft selbst an und wird dann vor dem heidnischen Statthalter verhört. In mehreren Folgen wird er gemartert, aber jedesmal wird sein Körper daraufhin wunderbarerweise wieder völlig hergestellt (besonders häufig werden die hervortretenden Eingeweide vom Engel wieder in die Bauchhöhle gesteckt, oder die ausgestochenen Augen werden wieder eingesetzt, oder die abgezogene Kopfhaut wird wieder aufgestülpt). Das führt natürlich zu Massenbekehrungen der heidnischen Augenzeugen. Schliesslich muss der Martyrer aber doch sterben; sein einbalsamierter Körper wird freilich für viele, die zum Heiligtum wallfahren, wo er deponiert ist, zum heilbringenden Segen.

Die koptischen Martyrerlegenden sind also im eigentlichen Sinn Kultätologien; sie versinnbildlichen in massiver Weise (besonders durch ihre gehäuften Wiederherstellungs- und Rettungsszenen) die Hoffnung des ägyptischen Christen auf das unzerstörbare Leben.

Das vierte Kapitel "Griechischer Ursprung und koptische Rezeption der Legenden vom unzerstörbaren Leben" (S. 149–184) versucht noch die unmittelbare Vorgeschichte der Legenden des koptischen Konsenses zu durchleuchten. Es ist den (vermutlich in Alexandrien entstandenen) griechisch geschriebenen ägyptischen Martyrerlegenden gewidmet, die z.T. schon dem Legendenkreis des koptischen Konsenses ähneln. Da besonders die Georgslegende sehr viel Ähnlichkeit zum koptischen Konsens aufweist, fragt sich Baumeister im Anschluss an Friedrich, Krumbacher und Delehaye, ob sie nicht ägyptischen Ursprungs sein könnte; er möchte sie mit den Meletianern in Verbindung bringen. Ein Vergleich zwischen dem Paphnutiusmartyrium, das von der Georgslegende

abhängig zu sein scheint, und der Passion des Anub, die schon ganz dem koptischen Konsens zugehört, zeigt nach Baumeister, dass hier eine schrittweise Rezeption des griechischen Modells, sozusagen eine Koptisierung des Gedankenguts stattgefunden hat. Es fragt sich allerdings, ob wir überhaupt noch von einer "Rezeption" sprechen müssen, da doch auch die griechisch geschriebenen Martyrerlegenden (und also eventuell auch die Georgslegende) von ägyptischen Christen verfasst worden sind. Die Legenden vom unzerstörbaren Leben könnten also sehr wohl ein ägyptisches Eigengewächs sein. Das Studium jüdischer Heiligenlegenden, die sich auf Ägypten beziehen, z.B. auf das sagenumwobene Jeremiagrab, dürften übrigens zu einem ähnlichen Ergebnis führen.

Wie dem auch sei, das Buch von Baumeister, das ja nicht behauptet, in allen Fragen, wie etwa der gerade angeschnittenen, das letzte Wort gesprochen zu haben, ist durch seine einleuchtende Grundthese und die mit viel Einfühlungsvermögen und wissenschaftlicher Zuverlässigkeit ausgebreitete Dokumentation eine sehr anregende und beachtliche Leistung. Es sei noch speziell auf die reichhaltige Bibliographie (S. 185–205) und die nützlichen Indices (S. 207–219: Moderne Autoren, Index Sanctorum, Stellenregister, Sachregister) hingewiesen.

Willy Rordorf, Neuchâtel

Armin-Ernst Buchrucker, *Wort, Kirche und Abendmahl bei Luther*. Bremen, Stelten, 1972. 269 S. DM. 38.–.

Die Habilitationsschrift des jetzt an der Frankfurter Universität tätigen Professors behandelt zwei Themenkreise: Luthers Auffassung von der Kirche als Gemeinde der Heiligen, und Abendmahl und Kirche in ihrer Beziehung aufeinander. Auf S. 56 gehen "Vorfragen" ein auf das "Verbum Dei", die Heil. Schrift, Scriptura sacra und viva vox Evangelii, Luthers Schriftkritik (Gesetz und Evangelium), Wort Gottes und Glaube. Durchgehend fallen auf eine hervorragende Lutherkenntnis und eine grosse Literaturbeherrschung. Stets hat der Verfasser den ganzen Luther im Auge. Er lehnt es ab und vermeidet es tatsächlich auch, seine Gedanken in Luther hineinzulesen, auf Auswahlzitate aufzubauen und einzelne Zitate absolut zu setzen. Mit der Lutherforschung wird eine ständige und umfassende Auseinandersetzung geführt.

Teil I bringt eine Durchsicht der vorfindlichen Darstellungen der Ecclesiology Luthers aus den letzten 100 Jahren, stellt die kirchenbildende Kraft des Wortes dar (auch "reine Lehre" und "falsche Lehre") und erörtert die Kirche als Gemeinde der Heiligen und als "Leib Christi". Ein Abschnitt über die Kirche in der Welt führt zu einer wichtigen Abhandlung *De vera unitate ecclesiae*. Der Verfasser weiss, dass es eine Vorgegebenheit der Einheit gibt, dass die wahre Einheit nicht auf dem Wege der Addition zu gewinnen ist, dass "die eine Kirche Jesu Christi nicht gespalten werden kann". "Spaltungen entstehen im Grunde immer durch verkehrte Arten der Sichtbarmachung der Einheit der Kirche." Einer wieder herzustellenden Kirchengemeinschaft hat nach Luther ein Lehrgespräch vorherzugehen, wobei es zu keinem unwahren Vergleich und zu mehrdeutigen Definitionen (die man "hin und wieder deuten" kann) kommen darf.

In Teil II liest man: "Auch die Abendmahlstheologie Luthers ist Theologie des Wortes." Für Luther ergibt sich die Realpräsenz aus der Inkarnation. Den gerade für die heutigen theologischen Vorgänge ertragreich-wichtigen Inhalt des Buches einigermaßen aufzuzeigen, heisst nach dem Worte eines indischen Mystikers, "mit dem Strohalm in der Hand ein Meer zu durchschreiten". Wird man der aktuellen Feststellung widersprechen: "Weil für uns die Gemeinschaft mit Gott ausserhalb von Wort, mündlichem Predigtamt, Taufe und Abendmahl – also der Kirche in ihrer Geschichtwerdung – nicht möglich ist, gibt es keine Gemeinschaft mit Gott ohne die Kirche und ausserhalb der Kirchen"?

Der letzte Abschnitt ergeht über "Abendmahlsverweigerung und Abendmahlsverzicht". – Dazu wird Luther gehört, der sich in starker Form dazu geäussert hat, u.a. in einem wenig beachteten Brief an die Frankfurter von 1533.

Der Rezensent ist sicher, dass der Verfasser eine gute, saubere Forschungsarbeit geleistet hat, die der Beachtung in Fachkreisen wie auch für die heute im Gange befindlichen Einigungsbemühungen gewiss sein darf.

Arno Lehmann, Halle

Pierre Janton, *Concept et sentiment de l'église chez John Knox, le réformateur écossais*. = Fac. d. Lettres de l'Univ. de Clermont-Ferrand, 2, 23. Paris, Presses Univ. de France, 1972. 209 S. Fr. 38.—

C'est dans sa controverse avec le jésuite Tyrie que Knox expose son concept de l'église. Le jésuite conçoit l'église comme un ensemble continu de ministères et d'institutions, un objet visible toujours semblable à lui-même dans le temps. Pour Knox aussi, l'église est un objet visible dont les marques sont la prédication, les sacrements et la discipline; mais ce qui la constitue en église chrétienne, ce ne sont pas les institutions, c'est la foi qui la lie à son chef et la vie qui, du chef, pénètre les fidèles. Les institutions peuvent changer, ce qui demeure c'est la foi des apôtres.

Le sentiment qui attache Knox à son église est celui d'une communauté de destin. Knox, persécuté, prisonnier, galérien, se sait aussi élu de Dieu, pardonné, participant à la vie de Christ, à sa victoire. Le petit troupeau dont il est le pasteur est, lui aussi, persécuté, souffrant et à la fois, objet des grâces de Dieu qui assurent sa victoire sur le monde.

L'auteur, psychologue autant que théologien, s'essaie à une psychanalyse de Knox à partir de ses écrits. Sans nous convaincre toujours, ses notations sont parfois éclairantes. Ainsi lorsqu'il souligne l'importance de la doctrine de la prédestination pour un fidèle, ou un petit troupeau, sans cesse en butte aux humiliations, aux échecs, et par là menacé de névrose. S'il peut dominer ses faiblesses et ses souffrances en s'appuyant sur le décret divin qui assure son salut final, il gardera son équilibre. P. Janton appelle ce processus une fuite dans l'imaginaire (p. 86). Mais, fuir dans l'imaginaire, n'est-ce pas le premier symptôme de la névrose plutôt que son remède?

Jean-Daniel Burger, Neuchâtel

Viggo Norskov Olsen, *John Foxe and the Elizabethan Church*. Berkeley, Univ. of Calif. Press, 1973. XII + 264 S. \$ 11.50.

Der Einfluss des Martyrologen John Foxe auf das Geschichts- und Selbstverständnis des englischen Protestantismus hat weit über die elisabethanische Epoche hinaus angehalten und viele Zeugnisse auch in den britischen Kolonien Nordamerikas gefunden. Er geht aus von den "Acts and Monuments", von jenem magnum opus, dessen erste Editionen (noch in lateinischer Fassung) um 1554 und 1559 in Strassburg und Basel erschienen sind und das unter der Bezeichnung "Book of Martyrs" seit seiner Londoner Ausgabe von 1563 im englischen Sprachbereich zu einem der neben der Bibel am weitesten verbreiteten Bücher wurde. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Ideen und Wirkungen des John Foxe hat sich bis in die neueste Zeit hinein fast ausschliesslich mit diesem Werk beschäftigt und ist deshalb recht einseitig geblieben.

Im Bewusstsein dieser Tatsache hat der dänisch-amerikanische Kirchenhistoriker Olsen seine Untersuchung auf das gesamte Oeuvre des elisabethanischen Theologen und Geschichtsschreibers ausgedehnt. Er hat auch die Streitschriften, Predigten und Briefe Foxes studiert und dadurch eine seit langem erwünschte Horizonterweiterung vorgenommen. Von besonderem Interesse sind die zahlreichen Vergleiche der Aussagen Foxes mit denjenigen seiner bedeutenden englischen Zeitgenossen. Sie erweisen ihn als Vertreter des gemässigten Frühpuritanismus und stellen ihn an die Seite von Männern wie Thomas Sampson und Laurence Humphrey, die gleich ihm mit vielen anderen "Marian Exiles" von 1553 bis 1559 in der Schweiz und in Deutschland Zuflucht fanden, um nach der Thronbesteigung Elisabeths I. die englische Reformation wiederum mit neuen Impulsen zu bereichern.

Die Arbeit Olsens dürfte ihrer Anlage und Fragestellung nach in erster Linie für die Theologie- und Dogmenhistoriker ergiebig sein. Sie beginnt mit einer längeren Einleitung, die die Biographie Foxes umreißt, seine Bedeutung als protestantischer Historiograph darlegt und auch einen Blick auf das Urteil wirft, das die Nachwelt über ihn gefällt hat. Die einzelnen Kapitel kommentieren sodann seine theologischen Ideen nach den Gesichtspunkten, die bei reformationsgeschichtlichen "case studies" immer sinnvoll sind. Der Verfasser fragt nach Foxes Konzeptionen von der Kirche in der Geschichte, von der Natur der Kirche, von den "notae ecclesiae", vom Predigtamt, vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat und von der religiösen Toleranz. Dabei werden viele Einflusslinien freigelegt, und Foxe

erscheint als ein zwar äusserst belesener und gelehrter, aber doch nicht als ein besonders origineller theologischer Denker. Man ist dankbar für die Hinweise auf seine Rezeption der Werke der Kirchenväter und auf seine Abhängigkeit von Eusebius, deren Demonstration anhand mehrerer Zitate überzeugend gelingt. Im Abschnitt über das Predigtamt erscheint er als aktiver und wirkungsvoller Seelsorger, im Kapitel über Kirche und Staat als überzeugter Vertreter des anglikanischen Ideals, in demjenigen über die Toleranz als geistiger Nachfolger des Erasmus.

Gerade in diesem letztgenannten Themenbereich bleibt nun aber doch noch manche Frage offen. Dass Foxe nach Basel kam, weil hier die Tradition des christlichen Humanismus lebendiger war als in anderen Zentren der Reformation, lässt sich in der allgemeinen Form, wie das hier versucht wird, nicht beweisen. Viel plausibler wäre der Hinweis auf die konkreten Möglichkeiten der Beschäftigung in einer Buchdruckerei gewesen. Hiefür fehlt es nicht an dokumentarischen Aussagen, und diese treffen bekanntlich keineswegs nur auf den Verfasser der *Acts and Monuments* zu. Über Foxes Tätigkeit in der Offizin des Johannes Oporin teilt Olsen nichts mit, obwohl es sich hier eigentlich aufgedrängt hätte, die kurz angeschnittene Frage nach den Beziehungen des englischen Refugianten zu Castello näher zu untersuchen. Man weiss, dass sich der savoyische Humanist und Toleranzverteidiger stets um Kontakte zum protestantischen England bemüht hat. Auch hätte man gerne etwas vernommen über die auffallende, aber ebenfalls unerwähnte, Tatsache, dass sich sowohl Castello als auch Foxe im gleichen Jahre 1554 in Widmungsepisteln an den Herzog Christoph von Württemberg wandten (Vorreden zu *De haereticis* und zur Erstausgabe der *Martyrologie*). Im Bereich der "radikalen Reformation" hat es der Verfasser am nötigen Studium der Sekundärliteratur fehlen lassen. Mit Ausnahme der bekannten Gesamtdarstellung von George H. Williams wird die neuere Forschung kaum berücksichtigt. Dass bei der Besprechung der Ideen Servets die grundlegende Arbeit Roland H. Baintons unerwähnt bleibt, ist unbegreiflich. Problematisch erscheint auch die Begriffsabgrenzung "magisterial Reformation/radical Reformation", wenn sie wie hier ausschliesslich auf die verschiedenartigen Vorstellungen vom Millenium abgestellt wird (S. 33). Erstaunlicherweise bleibt die Definition des Puritanismus-Begriffs recht diffus. Die einschlägige Literatur wird zwar ausführlich zitiert, aber es kommt zu keiner klaren Identifikation oder Abgrenzung (S. 16 u.ö.).

Solange sich die Arbeit mit den Werken und Ideen Foxes selbst befasst, erscheint sie zuverlässig dokumentiert und in manchen Teilen sehr informativ. Was ihr fehlt, ist der ebenso zuverlässig untermauerte geistesgeschichtliche Rahmen, der nicht nur englische, sondern auch kontinentale Zusammenhänge umschliessen müsste. Äusserlich fallen zahlreiche Druckfehler auf, die bei genauerer Korrekturarbeit hätten eliminiert werden können. Dass schon auf der ersten Zeile der Einleitung die Lebensdaten Foxes falsch angegeben sind, ist ein fataler Lapsus, der das generelle Vertrauen in die Richtigkeit anderer mitgeteilter Einzelheiten, die schwerer nachzuprüfen sind, bei manchen Lesern erschüttern dürfte.

Hans Rudolf Guggisberg, Basel

Cécile Ernst, *Teufelaustreibungen. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert.* Bern, Huber, 1972. 147 S. Fr. 29.-.

Die Verfasserin ist Geisteswissenschaftlerin und Ärztin. Sie hat ihre Arbeit in drei Teile gegliedert. – Im ersten Teil führt sie uns kurz in das soziale und psychologische Klima des 16. und 17. Jahrhunderts ein. Sie berichtet allgemein vom Exorzismus im N.T. und in der katholischen Kirche, von den Verbindungen zwischen Exorzismus und Hexenverfolgungen sowie den Missbräuchen, die bei Exorzismen auftreten können. – Der zweite Teil stellt dar, wie die katholische Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts gegen "vom Teufel Besessene" – heute wären es Fälle für den Psychiater – vorgegangen ist. Die Darstellung bezieht sich vor allem auf die Verhältnisse in Frankreich und beruht auf zehn ausführlichen Protokollen, die im 16. und 17. Jahrhundert aufgezeichnet und veröffentlicht wurden und die Exorzismen von 13 Personen, vorwiegend Frauen, beschreiben. Wir ersehen daraus, dass die Besessenen oft durch Folterungen oder die Verhältnisse in den Gefängnissen zu Geständnissen gezwungen, verbrannt oder vor zahlreichem Publikum und unter grossem Aufwand in den Kirchen

behandelt wurden. Der erste hier geschilderte Exorzismus fällt in das Jahr 1565, der letzte in das Jahr 1613. Die von der Verfasserin vorgestellten Protokolle enthalten die ersten ausführlichen psychiatrischen Krankengeschichten, die auf uns gekommen sind. Sie besitzen auch für den Theologen und Historiker grossen Wert, da sie nicht nur die "Praxis" schildern, sondern auch wichtige Einzelheiten über die zeitgeschichtlichen und theologischen Hintergründe der Exorzismen und die soziale Herkunft der Besessenen berichten. – Im dritten Teil geht die Verfasserin auf einige medizinische Aspekte ihrer Arbeit ein, indem sie eine psychiatrische Diagnose der Besessenheit gibt, die Funktion der Ärzte bei den Exorzismen sowie das Verhältnis von Exorzismus und Psychotherapie untersucht.

Ein kurzes Verzeichnis der wichtigsten Literatur und das übersichtliche Namens- und Sachregister verstärken den positiven Eindruck, den man aufgrund der Lektüre dieses klar und lesbar geschriebenen Buches erhält.

Uwe Plath, Zürich

William B. Hunter, Constantinos A. Patrides & Jack Hall Adamson, *Bright Essence. Studies in Milton's Theology*. Salt Lake City, Univ. of Utah Press, 1971. 181 p. \$ 7.95.

The book is comprised of fourteen studies in the theology of Milton, written by three outstanding Milton scholars. Hunter, the editor, is a Professor of English at the University of New Hampshire, Patrides a Reader in English and related Literature at the University of York, and Adamson a Professor of English at the University of Utah.

When Milton's *De doctrina christiana* was discovered in 1823, Milton's orthodoxy was challenged, and he was charged with heresy, specifically Arianism. *Paradise Lost* was re-studied in the light of the newly discovered work, and for more than a century both works were believed to present the Arian doctrine. Independently of one another the three writers came to the conclusion that this common view needs to be revised. Their independent studies led to one and the same opinion, that Milton was not an Arian. They came to this conclusion by studying Milton in the light of the Cambridge Platonists in Milton's own age, the Renaissance and the early Greek-based theology. It is the result of their very thorough research that the authors are sharing with the readers. In this context Patrides deserves a special mention. His work *Milton and the Christian Tradition* (1966) confirms the orthodoxy of Milton within the broad spectrum of Christian theology. The studies of Patrides and his colleagues tell us that Milton was not merely a Puritan partisan, and for him Reformation and Renaissance were not contradictory terms. In his theological thinking Milton was not restricted to the narrow confines of Puritan thought, but made use of all the philological, historical, theological and exegetical tools made available by the Christian humanists more than a century earlier. Milton can with good reason be considered the last great Protestant protagonist.

Professionally the authors work in the area of English literature, and therefore must be specially complimented for their theological insight and historical grasp. The volume is not only of value for students of English literature, but also for historians, theologians, and literary critics who will find it a fine treatment of a difficult, significant topic.

Viggo Norskov Olsen, Loma Linda, California

Götz Harbsmeier, *Wer ist der Mensch? Grundtvigs Beitrag zur humanen Existenz. Alternativen zu Kierkegaard*. = Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig, 3. Göttingen, Vandenhoeck, 1972. 245 S. DM 19.80

Kaj Thaning, *Der Däne N. F. S. Grundtvig*. Übers. von E. Harbsmeier. Odense, Det danske Selskab, 1972. 187 S. Fr. 12.80.

Der Verlag belehrt in seiner Rezensioneninformation über Harbsmeiers Buch, was man aus Nachschlagewerken schon genauer erfahren könnte: Grundtvig sei "Dichter, Denker, Politiker, Bildungsreformer, Begründer der dänischen Volkshochschulbewegung und damit der heutigen

Erwachsenenbildung” gewesen. Und noch verwunderter nimmt man zur Kenntnis, dass Grundtvig im Gegensatz zu Kierkegaard (oder nicht) “theologisch” “als Vorläufer und Wegbereiter einer Richtung gelten” solle, “die als *Theologie der Menschlichkeit* erst heute ihre volle Aktualität” entfaltete. Selbst wenn es kaum möglich sein sollte, sich im deutschsprachigen Raum überhaupt einer Nachprüfung aus Grundtvigs eigenen Schriften zu widmen (der Rezensent hatte Mühe, über die Fernleihe in Berlin wenigstens einiges Schrifttum, zumeist Raritäten, deutsch oder dänisch einsehen zu können), bleibt doch aus anderen theologiegeschichtlichen Quellen von Grundtvigschen Zeitgenossen, auch gerade der aus Dänemark, eine solche Darlegung nach (oder trotz) einer “vierzigjährigen Beschäftigung des Verfassers” wohl zu bezweifeln. Schon die von Götz Harbsmeier seinem Buch beigegebenen Grundtvig-Texte (ein nicht zu unterschätzendes Verdienst!) “in einer Reihe von erstmaligen Übersetzungen und Übertragungen” mögen schon von selber in eine ganz andere Richtung verweisen. Hier dennoch eine leicht eingängige theologische Griffigkeit zu behaupten wie: “Kierkegaards Problem ist das Rätsel Gott. Grundtvigs Problem ist das Rätsel Mensch” (S. 39) entwände uns aber erst recht die religiöse und menschliche Direktheit auch des Grundtvigschen Anliegens, die sich jenseits jeder Verstehbarkeit auch gerade in dem Prediger und Kirchenlierdichter Grundtvig manifestierte. Darüber hinaus hatte sich aber nun Grundtvig auch ebensowenig sein “lutherisches” Erbe in Frage stellen lassen wollen. Es ist darum umso uneinsichtiger, wie Harbsmeier zu jenen mannigfachen polemischen Interpretationen kommt, die nur jene Christlichkeit mit ihrem damaligen romantischen Kulturpositivismus treffen sollten, an der auch Kierkegaards Protest sich entzündet hatte. Welches “lutherische Christentum” wäre so schon eigentlich auch gemeint, das unter Absehung des “simul justus et peccator” von Grundtvig verneinend apostrophiert werden sollte; das also nach Harbsmeier auf Grund der “Rechtfertigungslehre alles verteufelt, was Heiden und Gottlose sagen” (S. 50). Daher ist auch Grundtvigs Formel “Mensch zuerst und Christ danach” nur jenseits eines moralischen Affronts menschlicher “Sündhaftigkeit” erfassbar gewesen und nicht durch einen etwaigen Rückgriff auf die Mythologie des Nordens bestimmt. Der *Mensch* (der Mensch Gottes) geht eben immer über das “Christliche” hinaus, wird aber ohne die Predigt (das Wort) doch nicht zu der Tiefe seiner Menschlichkeit gelangen, in der das Moralische eben nicht mehr, sondern stattdessen gerade das unschuldige Erleiden eines Schicksales das Problem des Lebens war. So erfährt man (nach Harbsmeier) von den Grundtvigschen “Heiden” Adam, Henoah, Abraham usw. nicht, dass sie auch schon (cf. Luthers Genesiskommentar) ihre Kirche im Unterschied zu der falschen eines Kains besaßen, und nicht minder dagegen die Predigt Gottes zu üben hatten. Deshalb verwundert es schliesslich auch nicht, dass man über den interessantesten Teil der Grundtvigschen Theologie, über die konfessionsfreie (evangelische!) Staatskirche (vielleicht wird die Preussische Unions- und Vermittlungstheologie von daher die bisher fehlende letzte, auch politische Schärfe zur künftigen Gestaltung von “Kirche und Gesellschaft” überhaupt erst in der Wiederentdeckung Grundtvigs finden können) als Voraussetzung jeglicher “humanen Existenz” (und nicht erst nach Grundtvig) nichts erfährt.

Auch die andere Arbeit leidet ähnlich an dem Mangel kongenialer Übersetzungsbemühungen des Wortes *und* der Sache. Die reiche Bildausstattung von überwiegend zeitgenössischen Reproduktionen wiegt jedenfalls die ungelenke Wortgestaltung nicht auf. Die deutsche Textfassung von Harbsmeiers Sohn wird sich deshalb nur schwerlich mit einer lexikalischen Richtigkeit entschuldigen dürfen; eine nur wörtliche Übersetzung endete – wie nun auch hier – doch nur stets in den Banalitäten (auch geistesgeschichtlicher Zusammenhänge), aber nie bei einer sinngemässen Wiedergabe. Wie schade darum, dass Grundtvig auch durch diese Veröffentlichung nicht bekannter, sondern nur zum gelehrten Objekt wissenschaftlicher Abhandlungen wurde. Grundtvigs “Folkelighed” bedeutete eben nicht “Gleichheit innerhalb des Volkes” oder gar “mit dem Volk” (S. 104–5), sondern zunächst die Gemässheit, mit den bekannten und überlieferten Kulturformen eines “Volkes”, seiner Sprache und Sitten, zu einem der direktesten Ausdrucksmittel für die Worte im Wort des Evangeliums zu gelangen. – Was man sich daher von der Art des Thaningschen Buches in Zukunft besonders wünschte: Mehr biographica und weniger, ohnehin nicht genügend differenzierte Reflexionen über “Auffassungen” und “Bedeutung” Grundtvigs, aber vor allem – nicht zuletzt – eine brauchbare Bibliographie.

Thomas Buske, Berlin



Giuseppe Alberigo e.a., *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*. = Testi e ricerche, 8. Brescia, Paideia, 1972. 713 S. L. 7000.—.

Die Reform des kanonischen Rechts hat in der katholischen Kirche heftige Auseinandersetzungen über die Struktur der Kirche ausgelöst. Auf Einladung des "Instituts für religiöse Wissenschaften" in Bologna äussern sich im vorliegenden Sammelband G. Alberigo, P. C. Bori, B. Calati, P. G. Camaiani, M.-D. Chenu, F. Giusberti, A. Ippoliti, L. Martini, J. Neumann, O. Niccoli, V. Onida, R. Panikkar, P. Prodi und B. Ulianich. Alle Autoren bemühen sich, ein neues Grundrecht auf grundsätzliche theologische Überlegungen zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu stützen.

*Felix Christ*, Basel

Fritz Buri, *Gott in Amerika, 2. Religion, Theologie und Philosophie seit 1969*. Bern, P. Haupt, & Tübingen, Katzmann, 1972. 128 S. Fr. 21.80.

Buris erster Band ist 1969 unter dem recht anspruchsvollen Titel "Gott in Amerika" erschienen, eine kritische Sichtung theologischer und philosophischer Erzeugnisse vor allem aus dem Bereich der Gotteslehre, die im Laufe der 60-er Jahre in den USA erschienen sind. Wer das darin dargestellte, geistige Leben und seine Tendenzen zur Kenntnis genommen hat, wird mit besonderem Interesse zum zweiten Band, einer Fortsetzung, greifen; doch nicht nur er. Buri an sich alle paar Jahre wiederholbare Literaturrevue erfüllt die wichtige Aufgabe, den theologisch gebildeten Europäer darauf hinzuweisen, dass nicht nur in Europa, sondern auch in USA ein reiches, sehr vielgestaltiges und durchaus selbständiges theologisches Denken am Werk ist. So findet sich auch im zweiten Band wieder ein grosser Reichtum an verarbeiteten Büchern und Tendenzen, die Buri amerikanisch als show mit verschiedenen Nummern dem Leser ausführlich präsentiert: die theologische Wiederentdeckung der Sinnlichkeit in Feier und Spiel, die theologischen Strömungen der sogenannten "Gegenkultur", Schwarze und Politische Theologie, Peter L. Bergers neueste theologische und soziologische Ausflüge und nicht zuletzt die theologische Beschäftigung mit dem Problem der Ökologie. Buri beweist nicht nur Sachkenntnis, sondern gegenüber dem ersten Band auch eine erstaunliche Verständnisbereitschaft und sogar Gutmütigkeit, sogar gegenüber ausgefallensten und unausgekochtesten Gedankenblüten. Es gelingt ihm zu zeigen, wie tief und – trotz häufigen intellektuellen Untiefen – wie echt das gegenwärtige theologische und philosophische Ringen mit den Tagesproblemen der USA verflochten ist. Und nicht ohne Freude entdeckt Buri auch sein eigenes Anliegen in verschiedenen neueren Veröffentlichungen jenseits des grossen Wassers wieder, das einer "Theologie der Verantwortung", auf das sich sein persönliches Bemühen immer mehr konzentriert und an dem er die Arbeiten der amerikanischen Kollegen abschliessend kritisch misst. Das umfangreiche Literaturverzeichnis am Ende macht das Buch zu einem hilfreichen Einstieg ins Studium amerikanischer Theologie.

*Alfred Jäger*, Wolfhalden, Kt. Appenzell AR

Gerhard Ebeling, *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts "Traktat über kritische Vernunft"*. Tübingen, Mohr, 1973. XIV + 118 S. DM 9.80.

Hans Albert, *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*. Tübingen, Mohr, 1973. VIII + 107 S. DM 12.—.

Ebelings Veröffentlichung geht auf ein Gespräch des Herausgeberkreises der Zeitschrift für Theologie und Kirche mit Hans Albert zurück, das im Februar 1972 unter Beisein vom Verleger Dr. Hans Georg Siebeck auf Schloss Sindlingen stattfand. Der Verfasser stellt zunächst 70 Thesen auf, die er dann an Hand von Alberts Traktat erläutert. Er gliedert die Erläuterungen in drei Hauptteile: Unsachliche Handhabung der Kritik, ungeprüfte Voraussetzungen (Begründung, Selbstabgrenzung und Zuversicht des kritischen Rationalismus) und partielle Wirklichkeitsblindheit (monistisch verengtes Wirklichkeitsverständnis, Natur und Geschichte, Menschsein). Seine Auseinandersetzung mit Albert entbehrt nicht einer gewissen Pointe, da Albert massivste Kritik am "hermeneutischen Irrationalismus"

geübt hat (H. Albert, Plädoyer für den kritischen Rationalismus, 1971, S. 127), eine Kritik, die auch von den konservativen, theologischen Gegnern Ebelings geteilt würde. Wie viele Atheisten ist Albert konservativen Kreisen wesentlich gewogener, obwohl er auch ihre Position letztlich zugunsten eines kritischen Rationalismus ablehnt, der, unter Unterschlagung von Kants Kritik der reinen Vernunft (auch Alberts Vorwort zur zweiten Auflage seines Traktats hilft darüber nicht hinweg), "im wissenschaftlichen Denken nach Erkenntnis der Beschaffenheit der wirklichen Welt und damit nach Theorien strebt, die möglichst grosse Erklärungskraft besitzen und möglichst tief in die Struktur der Realität eindringen, Theorien, von denen wir vermuten dürfen, dass sie der Wahrheit möglichst nahe kommen, obwohl wir niemals Gewissheit darüber erreichen können" (Albert, ebd., S. 47). Ebeling bemerkt zu Recht, dass so an Stelle einer Kritik der reinen Vernunft eine Vernunft der reinen Kritik tritt, und fragt sich, ob damit nicht "die Utopie einer reinen Vernunft inthronisiert" wird, die sich in permanenter Ungewissheit auf nie zum Ziel kommender Wahrheitssuche befindet (Ebeling, S. 31). Gerade im Blick auf die Theologie, mit der sich Hans Albert ausführlich befasst, bemerkt Ebeling, dass Albert die Theologie mit solcher Entschiedenheit als methodologisch wesentlich unkritisch und in hoffnungsloser Lage befindlich charakterisiert, dass man sich fragen muss, ob Albert damit nicht doch einem von ihm sonst verurteilten Dogmatismus verfällt (S. 52). So schärft Ebeling der Theologie ein, sich durch die Selbstgewissheit des kritischen Rationalismus nicht beirren zu lassen, "diese Probleme gründlicher zu bedenken und kritischer anzugehen als der Kritische Rationalismus selbst" (S. 53). Am gewichtigsten ist der letzte Teil der Ausführungen Ebelings, in dem er zeigt, dass Albert, obwohl er einen theoretischen Monismus zugunsten eines Pluralismus der Theorien ablehnt, dennoch im Kritischen Rationalismus einen ontologischen und methodologischen Monismus etabliert (S. 56). Damit kommt es nach Ebeling zu einer partiellen Wirklichkeitsblindheit. Hierin scheint auch seine Auseinandersetzung mit Albert zu gipfeln, denn er sieht in Hans Alberts Ansatz nicht nur eine bestimmte philosophische und gesellschaftswissenschaftliche Schulrichtung vertreten, sondern eine geistige Grundstimmung unserer Zeit (S. V). Albert beruft sich selbst auf viele jüngere Autoren im Bereich der Philosophie und des wissenschaftlichen Denkens, die diesem neuen Kritizismus huldigen (Albert, ebd., S. VII). Somit sprechen beide von einer geistigen Grundströmung unserer Zeit. Da sie sich gegen alle und alles kritisch verhält, ausser gegen sich selbst, scheint der Vorwurf einer partiellen Wirklichkeitsblindheit gerechtfertigt. – Ebeling schneidet in seinem Buch eine Vielzahl von Problemkreisen an, so dass der Dialog mit Albert oft fast zu gefächert wirkt. Vielleicht hätte seine Veröffentlichung an Durchschlagskraft gewonnen, wenn er sein Schlussvotum als Ausgangspunkt genommen hätte, in dem er feststellt, dass es zwischen der Theologie und rationaler Aufklärung nur dann zu einer fruchtbaren Begegnung kommen kann, wenn sich beide gegenseitig befragen, was sie unter Freiheit verstehen und wie sie sie gebrauchen (S. 114).

Was sich Ebeling wahrscheinlich nicht träumen liess, ist die überaus heftige Erwiderung Hans Alberts in *Theologische Holzwege*. In sieben Kapiteln geht Albert auf die Thesen Ebelings ausführlich ein und fasst seine gesamte Kritik in einem Schlussvotum noch einmal in unüberbietbarer Schärfe zusammen. Er fühlt sich wahrscheinlich zu dieser Schärfe berechtigt, da ihm nach seiner Auffassung Ebeling u.a. Selbsttäuschung, Fehlorientierung, Mangel an Differenzierung, Halbwahrheiten, unbefriedigendes Niveau und simplifizierende Denkweise unterschiebt (Albert, S. 96). Vielleicht fühlt er sich auch durch Ebeling herausgefordert, da, abgesehen von These 65 (Gottesproblem), die gegen Albert vorgebrachten Thesen im wesentlichen für ihn schon vor dem Gespräch auf Sindlingen feststanden, welches sich damit als scheinbar völlig nutzlos erwies (S. 106). Albert möchte nun in seiner Erwiderung überzeugend darlegen, dass die Ebelingsche Kritik teilweise davon lebt, ihm Ansprüche zu unterstellen, die er "nicht gemacht habe und auch nicht zu machen beabsichtige, und dass eine ihrer wesentlichen Schwächen darin besteht, dass sie in hermeneutischer Beziehung ungemein fahrlässig verfährt" (S. 1). Albert stösst sich besonders daran, dass Ebeling aus Alberts Werken irgendwelche Textstellen zitiert, "ohne den Problemkontext deutlich zu machen, in den sie gehören" (S. 3). – Obwohl sich in Alberts Erwiderung einiges anders liest, als man es von Ebeling erfuhr – so erwartet er z.B. nicht, wie Ebeling meinte, von der Theologie Alternativlösungen zum christlichen Glauben (Ebeling, S. 57), sondern er wünscht, "dass alternative Auffassungen in diesem Bereich als solche vernünftig diskutiert werden" (Albert, S. 50) –, so fragt man sich doch, warum eine Auseinander-

setzung in solch verletzendem Ton geführt wird. Dies gilt, wenn auch in beschränktem Mass, für Ebeling. Nach der Erwiderung Alberts bleibt jedoch immer noch ungeklärt, wie die Hauptobjekte der Auseinandersetzung, nämlich Vernunft und kritischer Rationalismus, eigentlich zu verstehen sind, bzw. von den beiden Kontrahenten verstanden werden. Auch Alberts Hinweis, dass seine Vernunftauffassung nicht so eng ist, wie Ebeling immer wieder unterstellt (S. 79), bringt kein Licht in diese Angelegenheit.

So liest man beide Veröffentlichungen zwar mit Interesse, denn sie widerspiegeln das Denken repräsentativer Gruppen in Theologie und Humanwissenschaften, aber man hat dabei doch das Gefühl, dass beide Gesprächspartner noch sehr weit von gegenseitigem Verstehen entfernt sind. Scheint das symptomatisch für eine Zeit zu sein, in der man viel redet, aber dabei auch viel aneinander vorbeiredet?

Hans Schwarz, Columbus, Ohio

## Zeitschriftenschau

Schweiz. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20, 3 (1973): G. Baumbach, Die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit (285–305); R. Gradwohl, Das neue Jesus-Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart (306–23); H. Greive, Raimund Lull und die Kabbala (324–31); F. Morard, Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle (332–441); R. Reiffer, Das religionsphilosophische Problem bei Karl Jaspers (412–40); D. Wiederkehr, Neue Interpretation des Kreuzestodes Jesu. Zu J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (441–63). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 64, 1 (1974): P. Amiet, Systematische Überlegungen zur Amtsgnade, III (2–65). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 130, 5–6 (1974): H. Beintker, Glauben und Handeln, I–II (66–70; 82–85). *Reformatio* 23, 3 (1974): J. M. Lochman, Spannungsfelder heutiger Theologie, II (131–41); K. Bäuml, Gemeinde als heilende Erfahrung. Die Integrierte Gemeinde in München (159–68). *Revue de théologie et de philosophie* 24, 1 (1974): J. Rossel, Salut, identité et culture (1–12); H. Dörrie, Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron (13–29); L. Leloir, Les orientations essentielles de la spiritualité des Pères du désert d'après les "Paterica" arméniens (30–47).

Belgien. *Ephemerides theologicae lovanienses* 50, 1 (1974): J. Vermeylen, La composition littéraire de l'"Apocalypse d'Isaïe" (5–38); G. B. Kelly, A Study of Bonhoeffer's Theology of Revelation (39–74); S. Grabska, La liberté chrétienne d'après Karl Rahner (75–91). *Nouvelle revue théologique* 96, 3 (1974): C. Dagens, L'Esprit Saint et l'Eglise dans la conjoncture actuelle (225–45); F. Russo, La science et l'incroyance (246–65); R. Vancourt, "Philosophie de l'avenir" . . . selon Feuerbach, II (266–81); P. Andriessen, Angoisse de la mort dans l'épître aux Hébreux (282–92).

Deutschland. *Biblische Zeitschrift* 18, 1 (1974): K. Löning, Die Korneliustradition (1–19); R. Pesch, Das Messiasbekenntnis des Petrus, II (20–31); M. Mees, Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium nach dem Zeugnis neutestamentlicher Papyri (32–44); J. Scharbert, Quellen und Redaktion in Gen. 2, 4b–4, 16 (45–63); P. Weimar, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung (64–93). *Deutsches Pfarrerblatt* 74, 6 (1974): W. Dantine, Was bewegt die Kirche? (179–82). 7: A. Rössler, Paul Tillichs Bedeutung für den Gemeindepfarrer (218–22). *Evangelische Kommentare* 7, 3 (1974): C. H. Ratschow, Drei Weisen von Gott zu reden. Grundlagen der Debatte über die Theologie (139–44); W. Pannenberg, Religionssoziologie zwischen Atheismus und religiöser Wirklichkeit (151–54). *Lutherische Monatshefte* 13, 3 (1974): U. Tworuschka, Zur Frage, ob es Religion ohne Transzendenz gibt (111–15); G. von Wahlert, Das religiöse Element im Denken von Konrad Lorenz (120–25). *Kerygma und Dogma* 20, 1 (1974): B. Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther (1–22); H.-J. Goertz, Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer (23–53); F. Hahn, Der Apostolat im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen (54–77); F. Walz, Den Glauben bekennen oder Bekenntnisse glauben (78–86). *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 16, 1 (1974): G. Keil, Kants "Kritik der reinen Vernunft" und der Gott der theoretischen Metaphysik (1–16); W. Härle, Analytische und synthetische Urteile in der Rechtfertigungslehre (17–34); G. Theissen, Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung