

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Band:** 30 (1974)  
**Heft:** 6

**Buchbesprechung:** Rezensionen

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.10.2024

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

## Rezensionen

Ernst Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament.* = Zeits. f. d. alttest. Wiss. Reih. 131. Berlin, de Gruyter, 1973. XII + 230 S. DM 98.–.

In der letzten Zeit sind in der alttestamentlichen Wissenschaft mehrere der scheinbar unentbehrlichsten Tragsäulen ins Wanken geraten. Es ist so weit gekommen, dass sich heute kaum ein seriöser Alttestamentler noch getraut, solch diskreditierte Ausdrücke wie z.B. "Amphiktyonie", "Kleines Credo" oder "Heiliger Krieg" in den Mund zu nehmen. Und jetzt scheint es, dass in Gefolge von Ernst Kutsch bald auch der Begriff "Bund" nicht mehr salonfähig sein wird.

Der vorliegende Band vereinigt die wichtigsten Aufsätze, die E. Kutsch seit 1967 zum Problemkreis "Bund – bĕrīt" veröffentlicht hat<sup>1</sup>. Die meisten Beiträge sind dabei stark überarbeitet, teilweise sogar neu gefasst worden, so dass das Buch durchaus als ein eigenständiges und homogenes Werk betrachtet werden muss. Überhaupt kann man dem Verfasser dankbar sein, dass er die Mühe nicht gescheut hat, seine folgenschweren Thesen dem interessierten Leserkreis in konsequenter Darstellung und definitiver Form zugänglich zu machen. Ein vollständiger Stellenindex erleichtert sowohl die Nachprüfung der Argumentation als auch die Verwertung der zahlreichen exegetischen Einzelbeobachtungen.

Die Hauptthese des Buches wird gleich im ersten Kapitel entfaltet. In Anerkennung wichtiger Ansätze durch J. Ch. K. von Hoffmann, F. Mühlau, W. Volck, J. Begrich und A. Jepsen unternimmt es Kutsch, den Nachweis zu führen, dass die hebräische Vokabel bĕrīt primär nicht "Bund" bedeutet, sondern eher unserem Wort "Verpflichtung" entspricht. Anders als beim deutschen Ausdruck "Bund" ist mit bĕrīt kein "gegenseitiges Verhältnis" ins Auge gefasst, sondern immer nur eine von einem Einzelnen ausgehende Handlung. Und zwar kann berit – besonders in der charakteristischen Wendung kārat bĕrīt – in zweifacher Weise gebraucht werden: erstens im Sinne einer Selbstverpflichtung, einer Zusage also, durch die sich das Subjekt der berit selber bindet (z.B. Gen. 15,8; Jos. 9,15), zweitens im Sinne einer Fremdverpflichtung, d.h. eines Gesetzes oder eines Gebotes, das das Subjekt der berit einem anderen auferlegt (z.B. Jer. 34,13f. 18a; Ez. 17,13–14). Daneben kann berit in weit selteneren Fällen auch eine wechselseitige Verpflichtung oder Inpflichtnahme bezeichnen, d.h. eine Doppelverpflichtung, bei der zwei Partner sich gegenseitige Zusagen machen (z.B. Gen. 31,44; 1. Reg. 5,26). Schliesslich kommt berit noch vor als "die Verpflichtung, die ein Dritter einem Gegenüber zugunsten eines anderen auferlegt" (S. 27; z.B. Hos. 2,20).

Nach zwei aufschlussreichen Kapiteln über die Etymologie von bĕrīt und kārat (Kap. II und III) versucht Kutsch, die Geschichte des Begriffs berit in der alttestamentlichen Literatur nachzuzeichnen. Dabei stellt sich heraus, dass in vordeuteronomischer Zeit (Kap. IV) das Wort berit – freilich immer in den in Kap. I aufgezeigten semantischen Grenzen – nur im zwischenmenschlichen Bereich eine Verwendung findet, nicht aber in Beziehung auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Und nun wird dem Leser, an einem Text nach dem anderen, vordemonstriert, warum das Wort berit nicht der vordeuteronomischen Textgestalt zugerechnet werden kann (so z.B. in Gen. 15,18; Ex. 19,5; 24,7.8; 34,27.28; Deut. 33,9; Jos. 7,11.15; 2. Sam. 23,5; Hos. 8,1; Ps. 89,4.29.35.40). Weder im Sinne einer Zusage Jahwes noch im Sinne einer von Jahwe auferlegten Verpflichtung soll berit in den alten, vordeuteronomischen Texten vertreten sein. Hier muss man sich m.E. fragen, ob nicht Kutsch zusammen mit seinem "Bundes"-genossen Lothar Perlitt einer gewissen Tendenz zum "overkill" erliegt<sup>2</sup>. Ich bleibe zum Beispiel fest davon überzeugt, dass berit im Sinne von "Selbstverpflichtung" in Gen. 15,18 zur alten Visionserzählung gehört.

Mit der späten Königszeit und dem Exil (Kap. V) ändert sich das Bild insofern, als jetzt die berit im theologischen Bereich eine ausgesprochen profilierte Rolle spielt, und zwar sowohl als Selbstverpflich-

<sup>1</sup> Überblick auch in seinem Artikel bĕrīt–Verpflichtung: Theol. Handwört. z. A.T., 1 (1971), Sp. 339–352.

<sup>2</sup> L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (1969).

tung Gottes als auch als Inpflichtnahme des Menschen durch Gott. Jetzt erst ist berit in vollem Masse "Verheissung" und "Gesetz", wie es der Titel des Buches programmatisch festhält.

In einem weiteren Kapitel (Kap. VI) wird dann, wie nicht anders zu erwarten war, dem sog. "Bundes(erneuerungs)fest" sowie einem allfälligen "Verpflichtungsfest" die Existenzgrundlage in aller Form entzogen. Im letzten, sehr eindrücklichen Kapitel wird schliesslich untersucht, wie in den Bibelübersetzungen des Altertums sowie des deutschen Mittelalters bis Luther b. wiedergegeben ist, wobei Kutsch den Eindruck entstehen lässt, dass ohne Hieronymus und Luther, die für die Gleichung berit = pactum/foedus/Bund verantwortlich sind, das ganze Missverständnis hätte vermieden werden können.

Wie sind nun Kutschs Thesen im Ganzen zu beurteilen? Zunächst steht es für mich ausser Zweifel, dass Kutsch mit seiner semantischen Analyse grundsätzlich im Recht ist. In zahlreichen Texten ist hier der Sinn von berit zum ersten Mal scharf und richtig herausgearbeitet worden. Der exegetische Gewinn ist unbestreitbar. Eine andere Frage ist es allerdings, ob der "Bundesgedanke" und die "Bundestheologie" damit definitiv erledigt sind<sup>3</sup>. Für Kutsch ist das Bemerkenswerte an der altisraelitischen Religion, dass sie das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel gerade *nicht* als einen Bund verstanden hat. Das theologische Problem scheint mir aber auf einer anderen Ebene zu liegen. Gewiss, Kutsch hat den Beweis erbracht, dass berit, besonders im theologischen Bereich, nie ein *Verhältnis* oder gar einen *Bund* im juristischen Sinne bezeichnet. Man wird also heute nicht mehr behaupten können, dass die Essenz des Jahweglaubens sich im juristischen Konzept eines "Staatsvertrages" oder eines "Vasallenvertrages" niedergeschlagen habe. Und dennoch ist damit das Problem nicht abgetan. Man muss doch irgendwie dem "Verhältnis" zwischen Jahwe und Israel in seinem ganzen institutionellen Gewicht Rechnung tragen. Es geht nämlich ebenso unleugbar aus den Texten hervor, dass die berit als "Verpflichtung" nur im Rahmen eines bestehenden oder zumindest anbrechenden Verhältnisses denkbar ist. Sowohl die Selbstverpflichtung (die Verheissung) als auch die Inpflichtnahme (das Gesetz) rufen eine "bund"-artige Beziehung hervor, falls sie diese nicht schon voraussetzen. In diesem Zusammenhang mag man sich überhaupt wundern, dass unter den theologischen Kernbegriffen der hebräischen Bibel – wie *ḥasda*, *šadaq*, *mišpāt*, *ʿēmet*, *ʿēmūnāh*, *šālōm* – sich kein einziger Ausdruck befindet (soweit ich sehe), der das *Verhältnis* Gott–Mensch bzw. Jahwe–Israel als solches umschreibt oder benennt. Immer werden nur bestimmte Zustände, Haltungen oder Handlungsweisen innerhalb dieses Verhältnisses ins Auge gefasst. Trotzdem ist keiner der erwähnten Begriffe ohne die Bezugnahme auf das schon bestehende, grundlegende Verhältnis verständlich. Mit anderen Worten, berit bedeutet zwar nicht "Bund", setzt aber den "Bund" voraus oder ruft ihn hervor.

Damit verlegt sich die Frage auf das Gebiet der deutschen (oder französischen, englischen) Semantik. Wie soll man in einer modernen Sprache von einem religiösen Verhältnis sprechen, das vom alten Israel selber nicht benannt worden ist (weil es damals nur von innen erlebt und nicht wie heute von aussen beobachtet wurde)? Wäre es da nicht von Nutzen gewesen, unsere modernen Wörter "Bund", "alliance" oder "covenant" einer ebenso gründlichen semantischen Analyse zu unterziehen wie das hebräische berit? Vielleicht hätte es sich da ergeben, dass unser Wort "Bund", zwar nicht in seinem juristischen Sinne, aber doch in seiner seit Luther eingebürgerten "theologischen" Bedeutung, durchaus angemessen ist, um das durch berit, d.h. durch Verheissung und Gesetz, hervorgerufene Verhältnis zu umschreiben.

Albert de Pury, Neuchâtel

<sup>3</sup> Zur selben Frage W. Eichrodt, Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden? : *Theol. Zeits.* 30 (1974), S. 193–206. Unsere Stellungnahme wurde vor der Erscheinung dieses Artikels formuliert.

Karl Elliger, *Jesaja II.* = Bibl. Kommentar, A.T., 11, 1–3. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1970–71. 240 pp.

Les trois premiers fascicules consacrés à Es. 40–55 laissent bien augurer du commentaire de l'ensemble de l'oeuvre du Deutéroésaïe, confié au professeur Karl Elliger. Ecrite dans un style précis et alerte, cette explication s'attache à l'essentiel sans négliger les détails importants; elle examine avec minutie le texte hébreu en tenant compte des découvertes de Qumrân; elle étudie avec soin le vocabulaire utilisé par le prophète anonyme; elle analyse les genres littéraires mis en oeuvre par le Second Esaïe et dégage la signification théologique de ses interventions.

Le premier fascicule commente une grande partie du chapitre 40 (40,1–40,20) et traite en particulier de la vocation du prophète (40,1–8) et de Yahvé en tant qu'il est maître de l'histoire (40,12–17); le deuxième fascicule s'étend de 40,21 à 41,17 et comprend notamment une controverse (40,27–31), une déclaration de jugement (41,1–4ss., où il fait allusion pour la première fois aux succès de Cyrus), un oracle de salut (41,8–13); le troisième fascicule est consacré à la fin du chapitre 41 et au premier cantique du Serviteur (41,17–42,9). A propos de ce dernier texte, M. Elliger estime qu'il est constitué seulement par les versets 1 à 4 et sert à confirmer la vocation du Second Esaïe; par contre les versets 5 à 9, qui forment une unité et ont l'allure d'une controverse, se réfèrent à l'action de Cyrus. Selon cette exégèse, il appartient au souverain perse et non au Serviteur d'être la lumière des nations en leur apportant une libération politique.

Le commentaire du professeur Elliger qui prend souvent position par rapport à des interprétations récentes d'Es. 40ss. (comme celles de G. Fohrer et de C. Westermann) mérite de retenir l'attention de tous ceux qui cherchent à retrouver le message d'une des figures les plus étonnantes de la tradition yahviste, celle de Deutéroésaïe.

*Robert Martin-Achard, Genève*

Lothar Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum.* = Forschung zur Bibel, 5. Würzburg, Echter Verl., 1972. XII + 274.

Das als Habilitationsschrift gedachte Buch geht dem Thema der Passio justi nach: in den kanonischen, deuterokanonischen Schriften, in der Qumranliteratur und in der spätjüdischen Apokalyptik. Einleitungs- und textkritische Fragen kommen ausführlich zu Wort. Anmerkungslisten, Literaturverzeichnis, Stellen- und Wortregister bezeugen ebenso wie der Text selbst das gründliche Fachwissen des Autors. Der Leser beginnt am besten mit der im 4. Kapitel gegebenen Zusammenfassung, um die reiche Auseinanderfaltung des Motivs der Passio justi in den Blick zu bekommen. Es ist der Weg "vom Skandalon zum Dogma der passio justi". Besonders interessant sind die Ausführungen bezüglich der der Septuaginta eigenen Theologie sowie der textkritische und zeitgeschichtliche Hintergrund von Sapientia Salomonis. Es ist ein langer Weg einer tausendjährigen Literatur vom Beter, der um Rechtshilfe bittet, bis zur Auffassung, dass das Leiden des Gerechten schriftgemäss ist, ja eine gottgewollte Durchgangssituation zur eschatologischen Errettung, oder als Lehrvorgang, durch den viele zur Gerechtigkeit geführt werden, oder als Sühneleiden des Gottesknechts.

Ein Punkt ist zu bedauern: die Engführung des Themas. Der leidende Gerechte ist nicht etwa eine Gestalt wie Joseph in Ägypten oder ein leidender Prophet oder ein sühnender Märtyrer; diese bleiben fast ausser Betracht, wie auch Hiob. Vielmehr geht es hier "ausschliesslich um das unmittelbar oder mittelbar von aussen zugefügte Leiden, um die Frage des Verfolgungs- oder doch Bedrängnisleidens des Gerechten". Das Wortfeld von *šaddîq* resp. *díkaios* wird untersucht. Die summarische Auseinandersetzung mit E. Schweizer in der Einleitung und am Schluss kommt nicht recht zum Tragen. Was Schweizer in seinem Buch "Die Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern" interessiert, ist der Gedanke, dass die Christusanschauung durch das Bild des leidenden und erhöhten Gerechten bestimmt wird. Nun kommt aber die Erhöhung in der Behandlung der Passio justi kaum zu Wort. Auch müsste man das Wortfeld *šaddîq* erweitern, damit das Gespräch mit dem Neutestamentler

ergiebig wird. Nicht das Wortfeld, sondern das Motiv der Erniedrigung und Erhöhung des Frommen schlechthin ergäbe den Anschluss an Schweizers Überlegungen. Diese thematische Engführung trifft auch die Leidenstheologie des Spätjudentums (wie Wichmann sie darstellte): Da es sich bei ihm um Sühneleiden für eigene oder fremde Sünden handle, sowie um Krankheit, also nicht um von aussen zugefügte Leiden, könne diese Theologie unberücksichtigt bleiben (S. 19). Das wirkt sich auch aus auf die ungenügende Behandlung von Jes. 53. Die drei Entwicklungslinien des Motivs: die weisheitliche, die eschatologische und die zur Apokalyptik führende Linie (S. 188) lassen auch die Frage zu, ob sie zeitlich und inhaltlich zu trennen sind. Ist übrigens Motivgeschichte damit gegeben, dass man ein zeitliches Nacheinander herausarbeitet? Abgesehen von den in den Psalmen und im zwischentestamentlichen Schrifttum schwierigen Datierungsfragen könnten Motive auftauchen, liegengelassen und wieder neu aufgegriffen werden. Die Einordnung des so reichhaltig gebotenen Materials macht dem Leser zu schaffen: sei es, dass die Überschriften im Druck ungenügend hervorgehoben sind, sei es, dass die Texte nicht ohne weiteres der Engführung des Themas sich fügen oder dass die wenig straffe Kapitelordnung die Lektüre erschwert.

Dessen ungeachtet liegt ein spannendes Buch vor uns, das den Leser ständig zur Mitarbeit, zu eigenem Nachprüfen und zu Entdeckungen führt, die über das profunde Fachwissen hinaus anspricht und die Christologie heraufbeschwört.

*Theophil Middendorp, Stäfa, Kt. Zürich*

Gerhard Delling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*. Göttingen, Vandenhoeck, 1972. 187 S. DM 24.–.

Delling ergänzt hier seine Mitarbeit an einer 1968 erschienenen "Stellungnahme" der Evangelischen Kirche der Union: "Zum Verständnis des Todes Jesu"<sup>1</sup>. Drei Bände vorbereitender Vorträge wurden von Fritz Vierung in Gütersloh 1966–67 herausgegeben. Dellings Interesse an einer so kurzfristigen Ergänzung dürfte deutlich werden, wenn man vergleicht, wie völliger die Vorarbeiten Käsemanns, Marxens und Schrages z.B. in den beherrschenden Leitsatz der Erklärung eingegangen sind als Dellings Bemühen. "Der Tod Jesu wird verkündigt, weil der Gekreuzigte lebt" – dieser Leitsatz lässt sich ja auch durchaus umkehren: Die Botschaft vom lebendigen Herrn wird geglaubt, weil Jesus den Kreuzesweg ging. So würden die einzelnen Texte für sich etwas relevanter und freier von der – imponierenden – Verklammerung mit der Auferstehungsbotschaft, in der sie sich in der Stellungnahme der Union befinden. Und Delling hält nun allerdings "die Entscheidung der Christenheit, dass sie die Botschaft vom Galgen des Jesus von Nazareth schlechthin weitersagt", bis heute für massgebend, ohne dass ein richtiges theologisch-hermeneutisches Bezugssystem aus dem alten Text erst Wort Gottes für die Gegenwart machen müsste.

In 11 knappen Kapiteln erfasst der Verfasser: die *positive* Weiterführung vorpaulinischer Aussagen durch Paulus (Röm. 3,25); Tauf- und Abendmahlstraditionen sowie die Paränese als eigene Träger der Kreuzesverkündigung; Markus, getragen von den theologischen Intentionen seiner Vorlagen; Matthäus, wie er für die Reduzierung der markinischen *theologia crucis* einen Ausgleich schafft durch die alttestamentlichen Erfüllungs-Zeugnisse; Lukas, der jede über seine Überlieferung hinausgehende relevante Aussage vermissen lässt; das Johannes-Evangelium (mit dem 1. Brief) als durchgehendes Zeugnis für den Widerspruch der Welt, der zur "Erhöhung" des Sohnes führt; schliesslich das Bildzeugnis der Apokalypse für den Gekreuzigten. (Der Hebr. fehlt wegen seiner besonderen Probleme.) Eine Jesusbotschaft, die von der Verkündigung des Heilstodes frei gewesen wäre, tritt nirgends in Erscheinung! (Die heute wichtige Auseinandersetzung über die Logienquelle Q und ihr Jesuszeugnis wird mit dem Hinweis auf deren durch Dibelius richtig bestimmten Charakter in einer Anmerkung abgetan.) – Die Formel "um unserer Sünde willen" war nicht nur Ursprung, sondern – bei aller Deutungsbreite und Divergenz – massgebende Norm für das Weitersagen des Kreuzeskerygmas.

*Johannes Thomas, Hermannsburg*

<sup>1</sup> Rezensiert in der *Theol. Zeits.* 26 (1970), S. 140f.

Hans Clemens Caesarius Cavallin, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor 15.1. An Enquiry into the Jewish Background.* = Coniectanea Bibl., N.T. Ser. 7,1. Lund, Gleerup, 1974. 301 S.

Dass Cavallin bereit ist, traditionelle Ansatzpunkte für neutestamentliche Theologie in Frage zu stellen und gleichzeitig wichtige Vorarbeit zu leisten, kommt in den einleitenden Bemerkungen deutlich zum Ausdruck. Er stellt dogmatische Voraussetzungen in Frage, die von einem "jüdischen" bzw. "griechischen" Lehrgedanken der Auferstehung ausgehen. Es gibt keine einfache Unterscheidung wie zwischen "hellenistischem und palästinischem Judentum". Der Gefahr der Verallgemeinerung und des Harmonisierens um eines Lehrsystems willen wehrt der in den Schriften vorhandene Pluralismus (z.B. findet er keine systematische eschatologische Lehre in einer jüdischen Apokalypse). Obwohl er in den verwendeten Motiven eine Entwicklung feststellt, warnt er vor einer Entwicklungslehre.

Cavallin untersucht Texte, die er von 167 v.Chr. bis 110 n.Chr. datieren kann. Jedem Text legt er vier kritische Fragen zu Grunde: (A) Spricht der Text von einem Leben nach dem Tod, (B) von einer Auferstehung des Körpers oder Unsterblichkeit der Seele, (C) von einem neuen irdischen oder verherrlichten himmlischen Leben? (D) Wann beginnt neues Leben nach dem Tod und wie bezieht es sich auf das letzte Gericht? Einen verhältnismässig kurzen Abschnitt widmet er den hebräischen Biblia. In diesem Zusammenhang ist der als vaticinium ex eventu betrachtete Danieltext ein wichtiger Ausgangspunkt. Neben den palästinisch apokalyptischen Texten untersucht er solche aus der griechisch sprechenden Diaspora und frühe rabbinische Traditionen. Er streift ebenfalls solche Texte, die ein Leben nach dem Tode leugnen oder nicht darauf eingehen.

Cavallins Dissertation zeichnet sich durch eine gute systematische Gliederung seines Themas aus. Ein Kode erlaubt es, Aspekte seines Themas zu verfolgen. Der Leser hat den Eindruck, dass er beide Möglichkeiten der Interpretation sieht und demgegenüber die Stellungnahme des Autors. Eine gute Tendenz der Schrift liegt darin, dass der Verfasser von den vorliegenden Texten ausgeht und eine gründliche exegetische Arbeit betreibt.

Die vorliegende Untersuchung, die als Hintergrundmaterial zur Besprechung des paulinischen Verständnisses der Totenaufstehung in 1. Kor. 15 vorbereitet wurde, gibt Anlass, dem noch ausstehenden zweiten Band mit Aufmerksamkeit entgegenzuschauen.

*Reiner Blank, Friedrichshafen*

Björn Fjärstedt, *Synoptic Tradition in 1 Corinthians. Themes and Clusters of Theme Words in 1 Corinthians 1–4 and 9.* (Diss. Uppsala.) Uppsala, Teologiska institutionen, 1974. 191 S.

Paulus schilderte keine Details aus dem Leben Jesu, berief sich aber fünfmal auf Worte Jesu, die er vielleicht zum Teil aus einer mit der sog. Logienquelle vergleichbaren Tradition hatte kennen lernen (1. Thess. 4,15; 1. Kor. 7,10; 9,14; 11,23; 14,37). Ob es sich wirklich um Zitate aus Vorstufen der Evangelien handelt, muss nach der Meinung des Verfassers in einem weiteren Kontext untersucht werden. Fjärstedt analysiert und vergleicht umfassendere Komplexe der Evangelien und des 1. Kor., um eine Abhängigkeit des Paulus von der synoptischen Tradition zu bestätigen. Indem er Aspekte der neueren Psycholinguistik aufnimmt, konzentriert er das Studium auf die für die jeweilige Texteinheit charakteristischen Konglomerate von motivprägenden Ausdrücken, die in einer Reihe von Tabellen illustriert werden. Es soll gezeigt werden, dass gewisse bei Matthäus und vor allem bei Lukas, aber nicht bei Markus aufbewahrte Gleichnisse und Aussagen die Wortwahl und den Gedankengang des Paulus inspiriert haben, als er 1. Kor. 1–4 und 9 schrieb. Viele werden die interessante These a priori ablehnen. Eine straffere Gliederung des Materials hätte das Verständnis für die Beobachtungen des Verfassers erleichtert.

*Bo Reicke, Basel*

Hans-Werner Bartsch, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation. Untersuchung über den vorpaulinischen Christushymnus und seine gnostische Mythisierung.* = Theologie und Wirklichkeit, 1. Bern, Lang, 1974. 133 S.

Bartsch verfolgt hier zwei Ziele: (1) Er bestreitet die Grundlage der gängigen Analyse des Christushymnus Phil. 2,6ff. durch die Behauptung, dieser rede nicht von Inkarnation und Aufstieg des Erlösers, sondern vom irdischen Jesus von Nazareth, wie alle anderen vorpaulinischen Stücke in Paulusbriefen (S. 15–110). (2) Er will zusätzlich die gesellschaftliche Bedingtheit des Hymnuszitates in Phil. für Exegese und Vergegenwärtigung fruchtbar machen (S. 113–133).

(1) Der Verfasser sieht in Phil. 2,6–8 zwei chiasmisch aufgebaute, einander interpretierende vorpaulinische Vierzeiler (inkl. Kreuzeserwähnung!). Paulus ersetzt eine dritte Strophe, die analog zu Röm. 1,3f. auf das eschatologische Ereignis bereits zurückgesehen haben dürfte, durch den Hinweis auf die "Zukunft des bereits jetzt wirklichen Heils" (S. 91). Er verwendet den Hymnus, als gemeinsame Glaubensbasis zitiert, als Begründung der Paränese 2,1ff. und polemisch in 3,10f.20f. (einem späteren Brief C zugeteilt) gegen enthusiastische Häretiker, die "nicht willens sind, das Charakteristikum christlicher Existenz auf sich zu nehmen, die Niedrigkeit, die im Kreuz Christi für Paulus sichtbar ist" (S. 104). – (2) Im Gegensatz zum palästinischen Raum bestand in der hellenistischen Sklavenhaltergesellschaft "keine Möglichkeit für die reale Verwirklichung des Gottesreiches" (S. 131). Religion war hier Vehikel zur Flucht, konnte nicht "praktisch konkret" wirken (S. 132). Dafür kämpft Paulus und legt in Phil. 3 "den Gemeinden in der Interpretation des Hymnus mit dem Vokabular der Häretiker dar, dass durch das Christusgeschehen und ein darauf bezogenes Leben alles gewonnen wird, was die Häretiker unter Verleugnung der konkreten Wirklichkeit anbieten" (S. 125f.). – Ein Schlussteil versucht sich u.a. in einer aktualisierenden Paraphrase, in der Christus als exemplarischer Mensch gepriesen wird (S. 130), und konstatiert, dass spätestens bei den Apostolischen Vätern die Theologie spekulativ geworden sei. "Die Rückbesinnung auf den konkreten Bezug des urchristlichen Zeugnisses muss zu einer Besinnung gegenwärtiger exegetischer und theologischer Arbeit rufen, um die konkrete Wahrheit des urchristlichen Zeugnisses gegenwärtig wirksam werden zu lassen" (S. 133).

Die Hauptfrage an dieses Buch ist die, ob das auf den letzten 20 Seiten genügend geschieht. Sie wirken nach der brillanten, neue Lichter setzenden Analyse von Hymnus und Hymnusverwendung im Phil. aufgesetzt. Ob das mit der Schwierigkeit der Materie zusammenhängt, den beklagten Lücken der "Zeitgeschichte", was ökonomische und gesellschaftliche Verhältnisse betrifft? Oder lässt den Rezensenten der (nicht gelungene) Versuch unbefriedigt, dem Trend der Theologie gemäss "die marxistische Religionskritik als erkenntnistheoretisches Kriterium aufzunehmen" (S. 10)? Zeitgeschichtliche Forschung, ausgeweitet auf gesellschaftliche und ökonomische Fragen: ja – aber wenn möglich ohne dieses ideologische Korsett<sup>1</sup>.

Hans Jakob Gabathuler, Sargans

Martin Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte.* Stuttgart, Calwer Verl., 1973. 96 S. DM 9.80.

Diese historisch-systematische Studie befragt die frühchristliche Sozialgeschichte, um grundlegende Impulse für das eigene Glauben und Handeln einer ratlosen Christenheit zu gewinnen, die sich im Status der Minderheit wieder auf ihre eigentliche geistliche Aufgabe besinnen muss.

Die "Krise des Privateigentums", die zum Wesen des Menschen gehört, fand bei den Vätern des 4. Jahrhunderts (Johannes Chryostomus und Gregor von Nazianz) ihre Verdichtung, dass die Entstehung des Privateigentums eine Folge des Sündenfalls sei. Das antike Naturrecht und die geschichtsphilosophischen Spekulationen der Staatsutopien führten die Überzeugung in die Diskussion, dass der paradisische Urzustand durch die Einführung technischer Mittel und die herrschsüchtige

<sup>1</sup> Leider sind in Bartschs Werk unverhältnismässig viele Druckfehler stehen geblieben. Ich habe z.B. auf den Seiten 103–106 deren 16 gezählt.

Habsucht des sich dieser Mittel bedienenden Menschen zerstört wurde. Es ist zu fragen, ob die sogenannte Gütergemeinschaft der Urgemeinde in Jerusalem und der essenischen Gruppen in Palästina, vor allem in Qumran, die eine "engelgleiche" bzw. "himmlische" Form der Gemeinschaft zu realisieren versuchten, sowohl vom hellenistischen Zeitgeist wie von alttestamentlichen Vorstellungen geformt wurde (S. 17). Die kynisch-stoische Lieblingstugend der autárkeia (Selbstgenügsamkeit) floss in die neutestamentliche und griechisch-römische Kritik an Eigentum und Reichtum und am "ungerechten Mammon" jüdisch-palästinischer Herkunft und bestimmte die christliche Predigt mit dem verbreiteten Sprichwort: "Die Wurzel aller Übel ist die Habgier" (S. 18). Hengel zeigt im Alten Testament und Judentum Ansätze der "Umverteilung" des Grundbesitzes inmitten sozialer Spannungen zwischen Grossgrundbesitzern und landlosen Pächtern, die durch soziale Drohpredigt der Propheten und die Reform Josias zu der Tatsache führten, dass "das Recht auf Eigentum grundsätzlich der Fürsorgepflicht für die sozial Schwachen untergeordnet" wurde (S. 20). Eine organisierte effektive Armenpflege im Rabbinat gehörte zu dem ganzen Komplex der guten Werke.

Allerdings steht diese Entwicklung in Spannung zur weisheitlichen Hochschätzung des Reichtums. Jesus, der Eigentum voraussetzt, zeigt, dass die Nähe der Gottesherrschaft Freiheit gegenüber dem Besitz fordert. Der Gedanke der Liebe des Vaters deckt die dämonische Wirkung des Mammon auf und befreit den Blick zum Nächsten. Ernst Bloch hat Tröltschens Bezeichnung der urchristlichen Gütergemeinschaft in Acta 4 als "Liebeskommunismus" bestätigt: der liebeskommunistische Aufbau der Urgemeinde mit der eschatologischen Ausrichtung, der spontanen Freiwilligkeit und der Kritik am Sorgen war von der Sorge um die missionarische Verantwortung bestimmt. Später korrigiert der Einfluss des Paulus die Tendenz zum Selbstzweck und bereitet den Kompromiss des Problems von Armut und Reichtum in der Gemeinde vor, um den sich die frühchristliche Gemeindeethik bemüht. Beispiele gibt Hengel von der römischen Gemeinde (S. 74–78). Die schroffe apokalyptische Polemik bedient sich des Traums vom Goldenen Zeitalter. Wirkungsvoll ist das Bild aus der Apokalypse des Hermas, die die Reichen in der Gemeinde mit runden Steinen vergleicht. Sie müssen erst "behauen" werden, ehe sie sich zum Bau der Kirche eignen. Die individual-ethische Mahnung von Clemens von Alexandrien, das Herz müsse von der Begierde nach Reichtum gereinigt werden, der seelsorgerliche Protest des Cyprian gegen eine Hoffnung, die mit der Besitzvermehrung wächst, und die Betonung des Basilius, dass Eigentum zur Beseitigung sozialer Missstände verpflichtet, zeigen, dass die Aufgabe des Ausgleichs nicht zuerst eine strukturelle Dimension hat, sondern vor allem eine geistliche.

Hengel deutet in seinen "Zehn Schlussthesen" (S. 87–91) hilfreich die Implikationen an, die in der Gemeinde heute jenseits unrealistischer Utopien und fatalistischer Resignation erarbeitet werden sollten, um im internen und weltweiten Rahmen dahin zu wirken, dass die Dämonie des Eigentums entmächtigt wird.

Hans-Joachim Kosmahl, Kiel-Wellsee

Donald Alfred Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. = Nov. Test. Suppl. 34. Leiden, Brill, 1973. XII + 393 p.

L'usage des deux Testaments dans la lettre de Clément montre l'imbrication des problèmes exégétiques et patristiques à un moment privilégié, où commence la première littérature non canonique, alors que le Nouveau Testament n'est pas encore achevé. D. A. Hagner traite tour-à-tour de l'utilisation de l'Ancien, puis du Nouveau Testament.

Les citations vétérotestamentaires sont plus nombreuses chez Clément que dans tous les livres du Nouveau Testament (p. 23). Le Psautier est le plus cité, puis viennent Isaïe, Job, Genèse et Proverbes. Job et Proverbes surprennent, parce qu'ils sont rarement utilisés par ailleurs. Les trois thèmes principaux puisés dans l'Ancien Testament concernent le Christ, l'Eglise, le kerygme. Clément s'en tient de préférence au sens littéral, qui pour lui a valeur prophétique (p. 128).

Moins considérables sont les citations du Nouveau Testament, où aucun livre n'est cité nominativement. Clément connaît les Synoptiques, l'épître aux Hébreux, les lettres de Paul, la 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> de Pétri et Jacques. Des lettres pauliniennes il connaît: Romains, 1 Corinthiens (2 Corinthiens), Galates,

Ephésiens, Philippiens (Colossiens), Ia Timothée (2 Tim.), Tite. L'utilisation du 4<sup>e</sup> évangile est probable, de la la Joannis peu sûre.

Les citations du Nouveau Testament sont libres et non littérales, ce qui fait conclure que l'auteur les fait de mémoire ou recourt à une tradition orale. Seules les lettres de saint Paul semblent constituer un *corpus*.

A défaut de conclusion, M. Hagner fournit deux appendices des citations vétero- et néo-testamentaires, qui enrichissent une analyse informée et rigoureuse.

Adalbert Hamman, Besançon

J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate*. = Nov. Test., Suppl. 37. Leiden, Brill, 1973. X + 197 p.

L'intérêt – et les limites – de l'étude de J. Reiling provient de ce qu'elle se concentre sur l'analyse du seul Précepte XI du Pasteur d'Hermas, où se trouvent décrits les vrais et les faux prophètes. De là l'auteur s'efforce d'étudier à la fois la fonction des prophètes dans l'antiquité chrétienne, antérieure au montanisme, et le contenu de la prophétie.

Une première partie analyse la conception chrétienne de la prophétie, le personnage d'Hermas, le XI<sup>e</sup> Précepte. Ce qui permet de dégager avant tout les rapports qui existent entre la prophétie d'une part, la divination, l'Esprit, l'Eglise, de l'autre. Il s'en dégage que loin d'être un *outsider* ou un contestataire de la hiérarchie, le prophète apparaît comme le coopérateur des chefs de la communauté (p. 12).

La profusion de la vie dans l'Esprit est une caractéristique commune des communautés primitives, où l'Esprit n'est pas le monopole de privilégiés mais un don à tous dispersé. C'est dans ce milieu que prend forme le ministère prophétique. Par ce dernier, "Dieu parle à son église ce qu'il veut et quand il veut" (p. 13). Le prophète qui délivre le message de Dieu remplit donc "une tâche pastorale" (p. 14).

L'analyse des pseudo-prophètes fait conclure de manière assez inattendue à un milieu et à une influence pagano-chrétiens: Le 11<sup>e</sup> Précepte semble représenter "a struggle which was found in more churches in a pagan milieu" (p. 171). Affirmation nouvelle peut-être excessive, qui elle surtout tranche sur les idées reçues.

Adalbert Hamman, Besançon

Maria-Barbara von Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*. = Münst. Beitr. z. Theol., 37. Münster, Aschendorff, 1973. VIII + 119 p. DM 24.–.

Le livre, thèse de doctorat en philosophie, fournit plus que le titre ne promet. Il s'agit à dire vrai de l'itinéraire de l'homme (et non seulement de l'âme) vers Dieu, dans l'optique de Grégoire de Nysse. Ce qui explique l'analyse minutieuse de l'anthropologie du Nysséen, confrontée à la pensée grecque, qu'il utilise eclectiquement sans s'y inféoder. Sources et autonomie de Grégoire sont bien mises en lumière.

L'ascension vers Dieu est ancrée dans la ressemblance de l'homme avec Dieu, qui constitue sa structure ontologique. (Il n'est pas exact de ramener l'eikon à la nature, l'omoiosis à la surnature, comme le fait l'auteur, p. 19.) Elle exige purification et arrachement et se solde par une progression sans fin, qui semble exclure l'unio mystica.

Analyse rigoureuse, où certaines affirmations pourraient être nuancées (p. 7; 19; 36; etc.) d'une doctrine théologique ferme et originale, qui semble avoir influencé Augustin.

Adalbert Hamman, Besançon

Carl Andresen, *Bibliographia augustiniana*. Darmstadt, Wiss. Buchges., 1973. 317 p.

Nouvelle édition totalement refondue, d'une bibliographie, parue en 1962, qui a doublé de volume. De nouvelles rubriques ont été introduites comme la langue d'Augustin, p. 22; collections spécialisées,

p. 35; les écrits de jeunesse, p. 57; problématique spéciale, p. 145; la latinité chrétienne-classique, p. 202; la renaissance carolingienne, p. 202; Augustin dans l'art et la littérature, p. 251. De nombreuses tables des citations augustinienes, de références bibliques, de matières et d'auteurs améliorent notablement cet excellent instrument de travail.

*Adalbert Hamman, Besançon*

Karl Hammer, *Christen, Krieg und Frieden*. Olten, Walter Verlag, 1972. 191 S. Fr. 21.–.

Es geht dem Verfasser in diesem Buch, das aus einem Radiokolleg hervorgegangen ist, um die Herausschälung der unverfälschten Friedensbotschaft des Neuen Testaments ("gewaltlose Ethik Jesu"), die uneingeschränkt gegen den alten christlichen "Hurra-Patriotismus" und ebenso gegen den gewalttätigen derzeitigen modischen christlichen "Hurra-Revolutionismus" steht. Von daher gesehen ist Hammers Schrift eine Antipode zur "Theologie der Revolution" und eines gewissenhaften Studiums wert. Liegt doch die Bedeutung seiner Untersuchung darin, dass für einen Zeitraum von etwa 3000 Jahren (Altisrael–Gegenwart) aufgezeigt wird, welche Rolle die Kirche Kriegen gegenüber eingenommen hat.

Nach dem Alten Testament gehört der Krieg zum Wesenszug der Geschichte Israels. Jahwe tritt als Kriegsherr auf. Im Neuen Testament werden Krieg und Schwert nicht geheiligt, sondern verdammt. Es wird sie allerdings so lange geben, bis Christus "alles in allem" ist. Das Neue Testament verkündet keine Kriegs-"ethik", sondern eine Friedensethik. – Mit der konstantinischen Ära ändert sich der ursprünglich konsequent durchgehaltene Verzicht der Christen auf Kriegsbeteiligung: aus dem christlichen Passivismus wird christlicher Aktivismus, und zwar der geistlich gemeinte christliche Friedenssoldatendienst. Nur Klerus und Mönche dürfen neben dem göttlichen Fahneid den menschlichen Fahneid nicht leisten. Die Laienchristen "dürfen" dies. Die Feldzüge, die im Mittelalter der Klerus selbst führt, dienen der unmittelbaren Verteidigung seiner Diözesen. Kriege von Christen untereinander werden nach Möglichkeit vermieden. Christliche Ritter gibt es erst seit der Zeit der Kreuzzüge ("Gott will es!" war hierfür 1095 das Startsignal). – Für Scholastik und Gegenreformation gilt: Kriege sind grundsätzlich zwar ein Übel, allerdings mit einer Ausnahme: ein christlicher Krieg ist keine Sünde, sondern hat die Verheissung des himmlischen Lohnes. "Christliche Kriege" sind wahrscheinlich die "gerechten Kriege", weil sie das Unrecht rächen. Überdies sind Kriege geboten, wenn sie der Ausbreitung des wahren Glaubens dienen. – Mit der Reformation ändert sich an dieser Kriegstheologie nichts (Beginn einer 400-jährigen protestantischen Kriegsethik). Nach Luther ist der Kriegerstand "an ihm selbst recht und göttlich". Luther entreisst allerdings das weltliche Schwert dem Papsttum und legt es in weltliche Hände zurück. Im Calvinismus bildeten sich früher als im Luthertum Ansätze eines theologischen Widerstandsrechtes. Im grossen und ganzen gilt allerdings, dass die Grosskirchen des Westens seit dem Mittelalter dem Krieg als solchem immer mehr die Pauschalabsolution erteilten. Skepsis und Warnung vor dem Krieg waren höchst selten. Er scheint als etwas Normales zum täglichen Leben zu gehören. – Die Friedenssucher der Neuzeit sind zweifelsohne Puritanismus und Pietismus. Beide Bewegungen waren aus der Staatskirche ausgezogen, um das Reich Gottes durch ethischen Rigorismus und gelebte Brüderlichkeit in einer Gemeinde von Auserwählten zu suchen und zu errichten. Ob hier der Abscheu vor Kriegen aller Art heute verankert liegt?

Natürlich kommen in dieser hinsichtlich der Sache kurzen Abhandlung einige Dinge zu kurz, was der Verfasser zu Beginn einräumt. Dazu gehört vor allem die Stellung Luthers zum Bauernkrieg und damit eine rechte Bewertung der Lehre von Gesetz und Evangelium im Luthertum. Leider wird nicht umfassend auf die gegenwärtige "Theologie der Revolution" eingegangen, was bei einer Studie mit diesem Titel eine *conditio sine qua non* gewesen wäre, zumal Hammer überzeugend für die gewaltlose Ethik Jesu eintritt. Gerade von daher deckt er klar auf, was die Theologie der Revolution geflissentlich eliminiert.

*Armin-Ernst Buchrucker, Wuppertal*

John Hus, *The Letters*. Translated from the Latin and the Czech by Matthew Spinka. Manchester, Univ. Press, 1972. 233 S. £ 3.60.

Dies ist die erste Ausgabe der Briefe von Jan Hus in englischer Sprache. Sie bringt die Korrespondenz des tschechischen Reformators aus drei Epochen seines Lebens. Im ersten Teil (Briefe vor 1412) wendet sich Hus aus verschiedenen Anlässen (wobei das grosse Anliegen der Reform der Kirche bereits in diesen Briefen belehrend oder apologetisch im Vordergrund steht) an die weltlichen und kirchlichen Herren, vor allem aber an seine Anhänger und Mitstreiter in den tschechischen Städten. Der zweite Teil bringt die Briefe aus der Zeit des Exils: sie gelten vor allem seinen Pragern als Aufrufe zur Verteidigung und Weiterführung der gemeinsamen Reformation. Besonders wichtig sind die Briefe des dritten Teils (1414–15). Sie wurden in Konstanz geschrieben und geben einen wunderbaren Einblick in die letzte Phase des reformatorischen Ringens Hus' in der Begegnung mit dem Konstanzer Konzil. Diese Briefe sind Dokumente von einzigartiger kirchen- und kulturgeschichtlicher Bedeutung: sie zeigen Hus in seiner reformatorischen Leidenschaft und unbestechlichen Hingabe an die erkannte biblische Wahrheit, zugleich aber in seiner warmen und rücksichtsvollen Mitmenschlichkeit. Die Grösse seiner Sache und seiner Person wird hier höchst authentisch illustriert.

Die Übersetzung der tschechischen und lateinischen Texte ins Englische ist wohl das letzte literarische Werk des kürzlich verstorbenen amerikanischen Kirchengeschichtlers tschechischer Abstammung Matthew Spinka, der sich lebenslang kompetent und im anglosächsischen Raum bahnbrechend mit der tschechischen Reformation, vor allem eben mit Hus, befasst hat. Es sei bei dieser Gelegenheit rückblickend auch auf seine anderen Arbeiten, vor allem auf seine zusammenfassende Monographie über Hus hingewiesen<sup>1</sup>.

Jan Milič Lochman, Basel

Uwe Plath, *Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556*. = Basl. Stud. z. hist. u. syst. Theologie, 22. Zürich, Theol. Verl., 1974. 311 S. Fr. 44.—.

Im Jahr 1553 erlebte die Welt das Drama des Servet-Prozesses. Calvins Gegner erhielten dadurch neuen Anlass zum Widerstand. Aus dem Blickpunkt der geistigen und kirchlichen Verhältnisse in Basel untersucht diese Arbeit Vorgeschichte und Reaktion der von Calvin verantwortlich beeinflussten Genfer Ereignisse. Calvin und Basel, das ist in den Jahren 1552 bis 1556 eine spannungsgeladene und schwankungsvolle Geschichte, gespeist aus den unterschiedlichen Einstellungen gebildeter Kreise und der für die Leitung der Kirche verantwortlichen Männer in Basel.

Die Basler Kirche entfremdete sich von Calvin schon wegen des Consensus Tigurinus. Im Falle Bolsec ergriff man Calvins Partei. Aber Basel war auch ein bevorzugter Aufenthaltsort unterschiedlicher spiritualistischer wie rationaler Kritiker reformatorischer Lehre und Kirchenpraxis. Die Ereignisse um Servet fügten diese heterogenen Geister zu einer vielstimmigen, in der Verurteilung Calvins zusammenstimmenden Opposition zusammen, die von der Basler Kirche nicht unterdrückt werden konnte. Mit der Forderung nach Toleranz hob aus dieser Opposition ein Streitschriftenkrieg gegen Calvin an, in dessen Verlauf auch die Erwählungslehre und die Abendmahlsauffassung in Diskussion gerieten. Basel war in diesen Jahren Zentrum kirchlicher wie heterodoxer Vorbehalte gegen den Genfer Reformator. Die kirchlichen wie politischen Beziehungen zwischen Basel und Genf gestalteten sich recht kühl.

Durch neue Erkenntnis der Quellen und umsichtige Erörterung der Literatur bietet die Arbeit eine ausgezeichnete Erfassung der oppositionellen, kirchenkritischen Kreise im Bezugsfeld innerschweizerischer wie europäischer Verbindungslinien zum Ruhme Basels, des ersten Zentrums der Neuzeit im Streit für die Religionsfreiheit.

Heiner Faulenbach, Bonn

<sup>1</sup> M. Spinka, *John Hus. A Biography* (1968).

Stanley L. Jaki, *Science and Creation. From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*. Edinburgh, Scottish Academic Press, 1974. viii + 367 S. £ 2.25.

Der Autor, ein in Ungarn geborener Priester des Benediktinerordens, ist heute Professor für Geschichte der Physik und Astronomie an der Seton Hall University in New Jersey und ein international bekannter Historiker der Naturwissenschaften. Seine vorlaufenden Veröffentlichungen zum Thema "Theologie – moderne Wissenschaften" sind zahlreich. Hier sei genannt "Brain, Mind and Computers", für das er 1970 den Lecomte du Nouy-Preis bekam. Das vorliegende Werk ist eine umfassende kulturhistorische Studie zu der Frage nach den Bedingungen der Geburt der modernen Wissenschaft. Dr. Jaki geht davon aus, dass zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert im christlichen Abendlande etwas Einmaliges geschehen sei. Das die moderne Welt charakterisierende Unternehmen "moderne Wissenschaft" erlebte seine Geburtsstunde. Was waren die kulturellen und geschichtlichen Bedingungen, die diesen einmaligen Prozess der Menschheit auslösten? Diese Frage kann man nur beantworten auf dem Hintergrunde einer umfassenden Kulturgeschichte der gesamten Menschheit. Jaki formuliert selbst in der Einleitung seine Grundthese: Grosse Kulturen der Menschheit waren unfähig für ein wissenschaftliches Denken, das so etwas wie "Naturgesetze" formulieren konnte, weil die jeweiligen religiösen Voraussetzungen das Denken gefangen nahmen. Archaischer Kult und mythische Glaubensvorstellungen waren weit entfernt von der Sicht eines personalen und den Naturmächten absolut jenseitigen Schöpfer-Gottes. Ihre Welteinsichten bewegten sich in panteistischen und animistischen Naturvorstellungen, gefangen in der Tretmühle ewiger unveränderlicher Gleichläufe. Wissenschaftliches Denken fand nur dort einen fruchtbaren Boden, wo der Glaube an einen personalen, vernünftigen Schöpfer einen ganzen Kulturkreis durchdrang. Dies war erst im hohen Mittelalter des Abendlandes der Fall. Dies nennt Jaki durchaus keine "originale" These. Nur ist diese These bisher noch nicht umfassend und systematisch dargelegt worden. Deshalb sein Engagement, auf knapp 400 enggedruckten Seiten diese These zu belegen. Er durchschreitet mit scharfsinnigen Analysen den gesamten menschlichen Kulturkreis: den Hindu-Glauben Altindiens – "The Treadmill of Yugas", den Konfuzianismus und Taoismus der chinesischen Kultur – "The Lull of Yin and Yang", weiter den letztlich fatalistischen Glauben an den rotierenden Zwangslauf der Geschichte in den grossen Indianerkulturen der Mayas. Auch die Pyramidenwunder Ägyptens weisen nach Jaki nicht auf die Geburtsstunde "wissenschaftlichen Denkens". Vielmehr sind die gigantischen Pyramidenbauten Ausdruck eines Sonnengottkultes und einer animistischen Weltschau. Auch die zweifellos grossartigen babylonischen Kulturleistungen entliessen das Denken nach Jaki noch nicht aus dem Gefängnis mythologischer Kosmogonien. "Anfang und Ende" konnte auf diesem Hintergrund noch nicht gedacht werden. Freilich ist dann die Analyse der griechischen Antike nicht so eindeutig. Üblicherweise sieht man hier die Wiege der abendländischen Wissenschaft. Auch mit Einschluss der Höhenlage der platonisch-aristotelischen Reflexion gilt schliesslich für die Grundlagen der griechischen Metaphysik, dass der Kosmos nur in ewig wiederkehrenden Gleichläufen gedacht werden konnte.

Gerade auf dieser Folie muss das Neuartige des biblischen Schöpfungsglaubens begriffen werden. Wie sein holländischer Kollege R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (1972), widerspricht auch Jaki der geläufigen Meinung, dass die Naturwissenschaft dank der klassischen Voraussetzungen insbesondere der griechischen Logik und Mathematik und im Widerspruch zur biblischen Tradition hochkam. Die Analyse der vorchristlichen Kulturen führt zu dem Gesamtergebnis, dass ein Glaube an einen vernünftigen Fortschritt in der Geschichte, die Sicht irgendeiner Rationalität im Universum und der Glaube an einen personalen, den Naturmächtigkeiten frei gegenüber handelnden Schöpfergott, schlichtweg unmöglich war.

In einem zweiten Gang durchschreitet Jaki die Wirkungsgeschichte des biblischen Schöpfungsglaubens bis in die mittelalterliche Theologie des 13. Jahrhunderts. Auch hier gibt es Umwege und Rückschläge. Es sind die Verschlingungen des christlichen Denkens mit der griechischen Metaphysik und der Einbruch der Theologie des Islams. Schliesslich setzte sich dann aber doch am Ende des Mittelalters die genuine Kraft des biblischen Schöpfungsglaubens durch und führte über die Renaissance, die Reformation und die Aufklärungsschübe zu dem einmaligen Aufbruch des wissenschaftlichen Weltbegreifens als Konsequenz des christlichen Glaubens. Der Drang zur Aufklä-

rung und Säkularisierung war selbst ein katalytisches Ferment im Fortgang der Befreiung des menschlichen Denkens von animistischen und mythologischen Voraussetzungen.

Dadurch entsteht unabweislich die Rückfrage, ob sich das wissenschaftliche Denken von seinem Mutterboden des biblischen Schöpfungsglaubens emanzipieren kann. Die Schlusskapitel erörtern die moderne Situation. Interessant ist der Hinweis, dass bei allen vom christlichen Glauben emanzipierten Geschichts- und Naturdeutungen, wie sie im deutschen Idealismus und dann links und rechts von Hegel, im Marxismus und von Nietzsche versucht wurden, ein auffälliger Rückfall in Grundstrukturen der antiken Metaphysik vorliegen. So in der Naturphilosophie von F. Engels, bei Nietzsches Zarathustra mit der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Auch bei modernen Kosmologien, die mit astrophysikalischen Argumenten arbeiten, sind diese Fragen virulent. Als Physiker ist Jaki auch hier der Meinung, dass es für eine Steady-State-Kosmologie keine überzeugende Beobachtungsevidenz gibt. Schliesslich diagnostiziert Jaki die gegenwärtige aufgewühlte Situation auch sozialpsychologisch: Der breite Rückfall in den Aberglauben der Astrologie, gerade auch in den modernen Wissenschaftszivilisationen, und damit zusammenhängend das neue Aufkommen zyklischer Mythologien sind die notwendige Folge des Abfalles vom biblischen Schöpfungsglauben. Die Wissenschaftsgeschichte der Vergangenheit und Gegenwart lehre, dass es letztlich nur zwei Alternativen gäbe: "faith in the Creator and in a creation once-and-for-all, or surrender to the treadmill of eternal cycles" (S. 357).

Jaki hat es sich mit der Entfaltung seiner These nicht leicht gemacht. Es dürfte in der Gegenwart wenige geben, die eine so profunde Kulturanalyse überhaupt wagen könnten, und das Material mit den bezogenen literarischen Quellen ist beinahe erdrückend. "Wissenschaft" mag in ihrer Methode "gottlos" sein. Wer aber ihren Ursprung samt der gegenwärtigen Explosion in all ihren Zukunftsperspektiven überhaupt begreifen will, wird neu über die Zusammenhänge ihres Ursprunges nachdenken müssen. Dazu bietet Jakis These mit ihrer luziden Entfaltung ein unübergebares Rüstzeug.

Horst W. Beck, Basel

Bastiaan Wielenga, *Lenins Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergej Bulgakov und Petr Struve im Interesse einer theologischen Besinnung*. München, Kaiser, 1971. 535 S. DM 27.—.

Die Dissertation des jungen holländischen Theologen, eines Schülers von Helmut Gollwitzer, versucht, im Rahmen des ökumenischen christlich-marxistischen Dialogs ein relatives Neuland zu erschliessen. Sie beschäftigt sich mit dem Lebenswerk des dritten "Klassikers des Marxismus-Leninismus", der im bisherigen Dialog eher vernachlässigt wurde. Und sie tut es in einer typischen Zuspitzung, indem sie die "harten Themen" der leninistischen Herausforderung in den Vordergrund stellt, vor allem das Thema der Revolution, des Klassenkampfes, der Macht- und Gewaltfrage. Diese Themen werden in einem konkreten Rahmen entwickelt: im Vergleich der Position Lenins mit den kontrapunktischen Stimmen seiner christlichen Zeitgenossen wie Petr Struve und Sergej Bulgakov. Wielenga zeigt überzeugend, was für eine Chance einer gegenseitigen Interpellation die Koexistenz dieser verschiedenen Denker im Kontext der gleichen Geschichte hätte bedeuten können. Trotz prinzipieller Unterschiede hatten sie – vor allem wohl Lenin und Bulgakov – einander Wesentliches zu sagen. Aber der mögliche und sinnvolle Dialog fand nicht statt: am Ereignis der Revolution schieden sich die Geister und trennten sich die Wege. Die praktische und rücksichtslose Durchführung der Revolution war für Lenin das eine, was da not tat: für Dialog mit Andersdenkenden hatte er kein Verständnis. Für Bulgakov – einen überzeugten christlichen Sozialisten – waren die Revolutionen von 1905 und 1917 Ausbrüche des atheistisch zerstörerischen Titanismus. So wurde die Chance eines Dialogs in dieser so folgenschweren Phase europäischer Geschichte nicht ergriffen – zum Schaden für Unzählige in Gesellschaft und Kirche.

Im abschliessenden Teil seiner Arbeit versucht nun der Theologe Wielenga zu zeigen, inwiefern ein Aufarbeiten der Leninschen Herausforderung in der heutigen ökumenischen Situation fällig und möglich ist. Er bietet biblisch-theologisch orientierte Überlegungen zu den klassisch marxistisch-leninistischen Themen, wie eben zur Frage der Revolution, des Klassenkampfes, der revolutionären

Massen. Wielenga interpretiert dabei Lenin beharrlich – gelegentlich wohl einseitig – in meliorem partem, indem er überzeugt ist, dass dies bis heute noch zum Nachholbedarf der Theologie gehört. Er tut dies übrigens nicht kritiklos oder im hörigen Ausverkauf seiner Theologie.

Ich halte dieses Buch für einen beachtlichen Beitrag nicht nur zum christlich-marxistischen Dialog, sondern auch zur ökumenischen sozialen Theologie.

Jan Milič Lochman, Basel

Johannes Feiner & Lukas Vischer (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*. Freiburg, Herder, & Zürich, Theol. Verl., 1973. 686 S. Fr. 34.60.

Darstellungen des christlichen Glaubens, Auslegungen des Glaubensbekenntnisses, Versuche, den Glauben angesichts heutiger Zweifel und Anfragen neu zur Sprache zu bringen, und Entwürfe neuer Glaubensformeln sind auf dem Boden *einer* Konfession seit einigen Jahren keine Seltenheit mehr. Man denke an den Vorreiter "Glaubensverkündigung an Erwachsene", der unter dem Namen "Holländischer Katechismus" Furore machte, oder an die Versuche von J. Ratzinger, "Einführung in das Christentum", W. Pannenberg, "Das Glaubensbekenntnis" und H. M. Helbich, "Katechismus 74. Die unaufgebbaren Mandate des christlichen Glaubens". Neu ist an dem zu besprechenden Buch also nicht der Versuch, Glauben heute zu verantworten, sondern die Tatsache, dass sich hier Theologen aus zwei Konfessionen ans Werk gemacht haben, "gemeinsam den christlichen Glauben zusammenhängend darzustellen" (S. 13). Das ist der Fortschritt, mag man auch bedauern, dass es offensichtlich nicht einmal beabsichtigt war, zumindest aber nicht gelungen ist, auch Vertreter anderer grosser Kirchen am Werk zu beteiligen. Der Fortschritt erscheint noch grösser, wenn man bedenkt, dass hier nicht nur ein Sammelband von Beiträgen katholischer und evangelischer Autoren entstanden ist, sondern ein in allen Teilen von Autoren, Schriftleitern und Herausgebern *gemeinsam* verantwortetes Buch, das das Ergebnis eines vielschichtigen Redaktionsprozesses ist: Einem von einer konfessionell gemischten Kommission erarbeiteten Gesamtkonzept folgten die Autorensuche und die Erstellung der Grundmanuskripte, die unter der Bedingung in Auftrag gegeben wurden, dass die Autoren ihre Beiträge der Begutachtung und Korrektur durch einen Theologen der anderen Konfession unterwarfen und sogar vorgängig in Änderungen einwilligten. In einem dritten Durchgang wurden dann alle Beiträge von einem "Endredaktor" zu einem stilistisch einheitlichen Gesamtmanuskript umgeschrieben.

Es ist als erstaunlich zu bezeichnen, dass trotz solcher Bedingungen nur wenige Autoren eine Mitarbeit ablehnten und dass während des Redaktionsprozesses niemand ganz von der Arbeit zurücktrat.

Der Aufbau des "Neuen Glaubensbuchs" ist nicht der traditioneller Katechismen, mutet aber durchaus nicht revolutionär an. So sind z.B. alle loci der traditionellen Dogmatik immerhin angesprochen. Die fünf reich untergliederten Hauptteile tragen folgende Überschriften: "Die Frage nach Gott" (S. 21–100), "Gott in Jesus Christus" (S. 101–290), "Der neue Mensch" (S. 291–409), "Glaube und Welt" (S. 411–544) und "Offene Fragen zwischen den Kirchen" (S. 545–661). Ein sehr schmaler Anmerkungsteil, ein Sachverzeichnis und ein Überblick über die Mitarbeit der einzelnen Autoren ergänzen das Buch. – Interessant in diesem Zusammenhang ist es, dass der in Arbeit befindliche "Evangelische Erwachsenenkatechismus", den die VELKD in Auftrag gegeben hat, einen ähnlichen Aufbau zeitigt: "Unterwegs zum Menschen: Gott", "Sich selbst im Wege: Der Mensch", "Weg und Leben: Jesus", "Leben in der Welt", "Leben mit der Kirche".

Der Stil der Erörterungen repräsentiert trotz aller aner kennenswerten Bemühungen um "Verständlichkeit" den Sprachcode der gehobenen bürgerlichen Mittelschicht und ist vom durchschnittlichen Zeitgenossen nur dann mit Gewinn lesbar, wenn er Anleitungen erhält. Das gilt besonders von den breiten historischen Abschnitten (z.B. S. 37–63; 334–359; 245–275). Hinderlich für eine Verbreitung des Buches in Kreisen nicht akademischer Christen ist auch der grosse Umfang des Buches. Scheinbar im Widerspruch zu diesen Ausstellungen steht eine Anfrage, die dem Tatbestand gilt, dass aufs Ganze gesehen nur Exegeten und Systematiker zur Mitarbeit herangezogen worden sind, auf jeden Fall aber nur Theologen. Dies mag der Grund dafür sein, dass abgesehen vom Beitrag P. Engelhardt

“Die Frage nach Gott – heute” (S. 72–100) aussertheologische Methoden bei der Darstellung des “gemeinsamen Glaubens” nicht in Dienst genommen worden sind. Das fällt, wenn man an andere dogmatische Veröffentlichungen denkt, eigentlich nicht sonderlich auf, könnte aber die Folge haben, dass wir ein weiteres Mal übersehen, welche Bedeutung politische, ökonomische und überhaupt gesellschaftliche Bedingungen für den Glauben besitzen und umgekehrt. Mit dieser Feststellung soll nicht die Forderung verbunden werden, in Zukunft alle Fragehinsichten der Wissenssoziologie, Sozialpsychologie und Psychoanalyse für die Glaubensdarstellung in Dienst zu nehmen – die Folge davon wäre ja nur eine weitere Akademisierung der Sprache –, aber es soll die Aufmerksamkeit der Theologie auf den Tatbestand gerichtet werden, dass jedes Reden vom Glauben und des Glaubens nicht nur gesellschaftliche und politische Implikationen umfasst, sondern auch gesellschaftliche Folgen zeitigt, Urteile programmiert und bestimmtes Handeln motiviert. Im übrigen ist der Stil des Buches als “diatribisch” zu bezeichnen. M.a.W., die Autoren bemühen sich um eine dialogische Repräsentanz des Glaubens angesichts einer Fülle von kritischen, skeptischen, ja auch aggressiven Anfragen an die Adresse von Kirche und Glauben. Sympathisch dabei ist es, dass die Autoren nicht an allen Stellen sofort Antworten parat haben und auch nicht immer schon wissen, was an den Anfragen falsch oder sogar verdammenswert ist. “Dogmatisch” im herkömmlichen Sinne erscheint eigentlich nur der Teil V., in dem die Spezifika katholischer Glaubenslehre abgehandelt werden: “Schrift und Tradition”, “Gnade und Werk”, “Die Sakramente”, “Maria”, “Die Kirche” etc. Aber auch hier ist eine Gesprächsbereitschaft mit anderen Positionen nicht zu übersehen. Das gilt besonders im Blick auf das vielbesprochene Problem der “Unfehlbarkeit des Papstes”. Oder zeugt es nicht von Gesprächsbereitschaft, wenn da zu lesen ist: “Diese Differenz (zwischen den Konfessionen) verschärft sich, wenn der Träger dieses Lehramtes sein Amt in einer Weise ausübt, die einer sachlich-theologischen Kritik so viele Angriffsflächen bietet wie z.B. die Enzyklika *Humanae vitae*.”

Die Theologie des Neuen Glaubensbuches ist trotz der vielen Mitarbeiter und vielleicht wegen des hervorragenden Endredaktors eine einheitliche. Sie ist vor allem durch das Bestreben bestimmt, den überlieferten Glauben nicht mehr im Zwischenland von Gemeindefrömmigkeit und theologischer Forschung, Fundamentalismus und bornierter Ablehnung des Glaubens verkommen zu lassen, sondern die in diesem “Zwischen” verlorengegangene Identität des Glaubens in der Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen der historischen Kritik und den kritischen Anfragen des Glaubens und des Unglaubens wieder zu gewinnen. Dabei fällt besonders auf, wie stark das gesamte Buch der von Bultmann und seinen Schülern erarbeiteten hermeneutischen Methode verpflichtet ist.

Ein repräsentativer und neuer Aspekt zeigt sich etwa in der Einsicht, dass “die geistigen Kräfte der Zeit . . . nicht mehr die Konfessionen (sind) und das, was sie bewegt, sondern eine zunächst methodisch und dann sachlich atheistische Wissenschaft, innerweltliche, Glaube und Religion verwerfende soziale und politische Programme und Ideologien, antichristliche Weltanschauungen. Der die Konfessionen verbindende gemeinsame Grund ist damit gefragt. Wenn schon eine Rechtfertigung notwendig scheint, so nicht die Rechtfertigung der Menschen vor Gott, sondern die Rechtfertigung Gottes vor den Menschen” (S. 647). Hier zeitigt sich der im Grunde apologetische Ansatz des Gesamtwerkes, den der Rezensent nicht, wie das heute Mode ist, für abwegig, sondern für höchst notwendig hält. Wie anders kann der Glaube sonst angesichts zeitgenössischer Anfragen verantwortet werden? – Weitere wichtige Aspekte, die das ganze Buch bestimmen, werden in den Fragen deutlich, denen die Autoren des Gesamtwerkes verpflichtet sind: “Wie und in welchem Sinne kann sich der universale und ausschliessliche Anspruch Jesu Christi rechtfertigen vor der umfassend gewordenen Kenntnis der Geschichte der Menschheit und ihrer Religionen?” “Welche Chance und welches Daseinsrecht hat der christliche Glaube und haben die Kirchen in einer Zeit, in der beide täglich spürbarer an Vertrauen, an Glaubwürdigkeit, an Wirksamkeit, an Anhängerschaft einbüßen?” “Welchen Beitrag leistet der christliche Glaube für die Sinnerhellung des menschlichen Daseins und der menschlichen Geschichte?” “Was trägt der Glaube zur Bewältigung der Weltprobleme bei: zur Gerechtigkeit, zum Frieden, zu Brüderlichkeit und Solidarität, zur Überwindung des Rassismus, des Krieges, zur Änderung ungerechter Verhältnisse und Strukturen?” “Was trägt der christliche Glaube und die darin gründende Hoffnung so zur Gestaltung der Welt bei, dass die Welt Welt des Menschen bleibe und es mehr und mehr werde? Was eröffnet die christliche Hoffnung für die Möglichkeiten der

Zukunft? ” (S. 648). – Allen diesen Fragen und Anfragen sind nicht Katholiken oder Protestanten alleine ausgesetzt, sondern der christliche Glaube überhaupt. Antworten auf diese Fragen sind deshalb entweder gemeinsame oder überhaupt keine. Dies ist der tiefere Grund für das häufige In-Erscheinung-Treten des Wortes “gemeinsam” und der sich aus dem Ökumenismus-Dekret des Vaticanum II herleitenden Einsicht, dass die Gemeinsamkeit zwischen den Konfessionen mehr als die Unterschiede zu betonen seien.

Es besteht nun die Frage, was das Neue Glaubensbuch für das Gemeinsame hält. Hier ist zuerst und vorerst der Glaubensbegriff zu nennen, der das gesamte Buch bestimmt: Glaube ist “dankendes Bekenntnis und vorbehaltloses Vertrauen auf den Gott, der in die Freiheit führt” (S. 32). Dieser Gott wird in der Geschichte erfahren. Weil der Glaube “um Gottes rettende Taten in der Vergangenheit weiss, flieht er nicht aus der Katastrophe, sondern vertraut auf die Rettung, weicht er dem Zusammenbruch nicht aus, sondern bricht neu auf, meidet er nicht die Krise, sondern entscheidet sich zur Zuversicht” (S. 33). “Der Glaubende versteht sich selbst als Gottes Geschöpf, von Gott befreit zur Zuversicht, von Gott ergriffen durch den Geist, von Gott beansprucht zur Liebe” (S. 360). “Der christliche Glaube macht den Menschen neu, indem er ihn befreiend an Gott bindet und ihn mit dem Mitmenschen in Gemeinschaft bringt” (S. 423). Alle diese Aussagen bleiben nicht im Medium der Behauptung, sondern werden argumentativ in der Auseinandersetzung mit den Anfragen und Zweifeln unserer Zeit erhärtet, mit Gründen versehen, ohne bewiesen zu werden. Das zeigt schon die Gliederung des 1. Kapitels (“Frage nach Gott”, “Natur und Gottesfrage”, “Geschichte und Gottesfrage”, “Gespräch mit den Religionen”, “Marxismus-Herausforderung an die Christen”). Wie und wohin der Glaube heute aufbrechen muss, dies ist die Frage, die besonders der IV. Teil beantworten möchte. Der Glaube, der trotz vieler Formen des Atheismus, die ihn als Hemmschuh der Freiheit verstehen wollen, Freiheit schafft als Antwort auf die Frage nach Gott angesichts vielfältiger Bedrückung und Bedrohung und hart erfahrener Sinnlosigkeit, führt in die Gelassenheit und in die Tat der Liebe, die aus der Hoffnung wachsen, dass Gottes Treue unerschütterlich ist und zu allem Leben steht.

In allen Teilen weiss das Neue Glaubensbuch von der “Geschichtlichkeit” des Glaubens zu reden. Besonders gilt das im Blick auf die Lehre von Christus, deren Abhängigkeit von bestimmten Vorstellungsformen nicht nur erläutert, sondern breit ausgeführt, verständlich gemacht und mit den Ergebnissen der Erforschung des irdischen Jesus in Beziehung gesetzt wird (bes. S. 215–234). Hierher gehört auch die Einsicht, dass es angesichts der “entscheidenden Grössen der Neuzeit” (Technik, Wissenschaft . . .) unmöglich ist, “einfach auf die biblische Botschaft” zu verweisen und dann zu meinen, das Entscheidende sei getan. Hier gilt es “wagemutig zur Begegnung mit Gottes Willen in der Geschichte” aufzubrechen.

Kurzum, das Buch bedeutet einen Wurf, es repräsentiert eine Theologie, die ohne Scheuklappen, aber auch ohne Angst, die Bestreitung des Glaubens zur Kenntnis nimmt und dann angesichts der Nöte und Fragen unserer Zeit versucht, das Notwendende, das der Glaube kennt, zur Sprache zu bringen. Dass das “gemeinsam” geschehen konnte, lässt hoffen.

Klaus Wegenast, Bern

Ulrich Eibach, *Recht auf Leben – Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik*. Wuppertal, R. Brockhaus, 1974. 383 S. DM 35.–.

Eine Dissertation (an der evang.-theol. Fakultät Bonn), die sich durch interdisziplinären Überblick wie durch theologische Reife auszeichnet und zu Recht mit einem Preis bedacht worden ist. Der Autor ist ein Theologe, der sich gründlichen Einblick in die Medizin und das Krankenhauswesen verschafft hat. Als solcher bringt er Biologie und Medizin, Philosophie und Theologie ins Gespräch zur “anthropologischen Grundlegung einer medizinischen Ethik” angesichts des Todesproblems: angesichts des Dilemmas, dass einerseits die heutige Medizin sterbenden Menschen ihren Tod nicht lässt und andererseits in der Gesellschaft mehr und mehr Neigung aufkommt, die Bevölkerungsprobleme und die Altersstruktur mittels einer “gelenkten Sterblichkeit” regulieren lassen zu wollen.

Der Erste Teil (A) gilt der “medizinischen Anthropologie vor der Frage des Todes”. Er lässt den zunehmenden “Sterbensnotstand” bedrängend offenbar werden. Mit der Perfektion des medizinisch-

technischen Apparats zur Lebenserhaltung wachsen die Verlegenheit angesichts des Todes und der Mangel an Sterbensbeistand. (Im Dritten Teil kommt zur Sprache, wie diese Not nicht nur eine solche der leistungs-, glück- und jugendorientierten Gesamtgesellschaft und speziell des nur auf Lebensverlängerung ausgerichteten Mediziners ist, sondern durchaus auch eine solche der das "memento mori" vergessenden Theologie und einer Kirche, die sich einen "katastrophalen 'Seelsorgenotstand' in den Krankenhäusern" leistet: S. 352ff.) – Der Zweite Teil (B) bringt den "Beitrag einer theologischen Anthropologie zur Grundlegung einer medizinischen Ethik". Eibach wählt die Anthropologie Karl Barths, zieht aber eine Reihe weiterer Theologen gewichtig mit ins Gespräch, um, Barth extrapolierend, zu einer theologischen "Anthropologie des kranken und versehrten Menschen" (so S. 336) wie zu einer "Ethik des Pathischen" (S. 264) zu kommen. Die Arbeit darf durchaus auch als Förderung der Barth-Interpretation gelten. Von besonderem Gewicht ist dem Autor die (der *iustitia aliena* entsprechende) *dignitas aliena*, die, in Jesus Christus bestehend, dem als lebensunwert erscheinenden Menschen *gilt*. – Der Dritte Teil (C) vermittelt "biologische und theologische Anthropologie als gemeinsame Voraussetzung einer medizinischen Ethik". Der Verfasser erarbeitet Kriterien für den Verzicht auf Lebensverlängerung (in "Anerkennung der Verfügung eines anderen, der *Herr* ist über 'Leben und Tod'"; S. 370) und grenzt diesen Verzicht ab gegen aktive Euthanasie, die man sich wiederum in Anerkennung der Verfügung dieses "anderen" wie der *dignitas* des versehrten Menschen nur verboten sein lassen kann.

Mag die Akzentuierung der Mitmenschlichkeit auch des kranken und sterbenden Menschen, die seine Rechte relativiere (C 1), und der in Jesus Christus gründenden Würde gerade des versehrten Menschen (B V) nicht überall in wünschenswertem Mass vermittelt sein; mag auch die Darbietung der riesigen Fülle des aus den verschiedenen Disziplinen verarbeiteten Materials durch zahlreiche und ausgedehnte Anmerkungen nicht optimal gelungen sein – so finde ich doch, es sei dem Verfasser fast nur zu danken für eine Arbeit, die Biologie und Medizin einerseits und die Theologie andererseits wirklich in das für beide Seiten notwendige Gespräch bringt, die in würdevoller wie mutiger Weise Kampf für "Euthanasie" in dem andern, ursprünglichen Wortsinn des "guten Todes" ist (vgl. S. 351). Ein die Theologie verpflichtendes, Theologie und Kirche in ihren Akzenten in Frage stellendes, ihnen neue Arbeit zuweisendes, aber auch neue Wege eröffnendes Buch.

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

Heinz-Horst Schrey, *Einführung in die evangelische Soziallehre*. (Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse.) Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgs., 1973. XII + 178 S.

Die Einführung in die evangelische Soziallehre folgt der ein Jahr zuvor erschienenen Einführung in die Ethik. Sie ist ähnlich angelegt und bietet eine willkommene Ergänzung. Beide Werke enthalten solide kompendiarische Information und Denkanstöße nicht nur für Theologen: der Verfasser wendet sich in erster Linie an die christlichen Gemeinden. Viel Mühe verwendet H.-H. Schrey darauf, Traditionsschutt und Vorurteile abzuräumen. Es wird aufgezeigt, wie politische Romantik und Irrationalismus eine Affinität der Sozialethik zum Nationalsozialismus verschuldet haben. Die Polarisierung zwischen Kirche und Revolution, Christentum und Demokratie wird dargestellt und ebenfalls die zwischen einem kulturprotestantischen und einem eschatologischen Verständnis des Reiches Gottes.

Positiv hingegen ist es dem Verfasser gerade um einen sozialetisch relevanten Ansatz bei dem Reich-Gottes-Gedanken zu tun. Durch ihn erst unterscheidet sich christliche Sozialethik von einer vernünftig begründeten, rational konzipierten (S. 68). Ob der Satz in dieser Form zutrifft, kann diskutiert werden. Indessen handelt Schrey eingehend und sorgfältig die Entwicklungslinien von zwei Interpretamenten des Reich-Gottes-Schemas ab, nämlich die Lehre von den zwei Reichen und die von der Königsherrschaft Christi. In diesen Zusammenhang gehören materialreiche Erwägungen zur Theologie der Ordnung, zur Rezeption der Naturrechtsidee und zur Revolutionstheologie.

Von Vorteil für die Geschlossenheit wie für den Zweck des Buches ist seine Konzentration auf die Geschichte der Soziallehre im Bereich der nichtkatholischen Ökumene. Kernstück der Darstellung ist

infolgedessen eine – gelungene – Definitionsgeschichte des Modells der “Verantwortlichen Gesellschaft”. Damit verbinden sich Reflexionen über das Problem des Verhältnisses von Theologie und Soziologie, Modernität und Säkularisation, über theologische Stellungnahmen zur Technik und nicht zuletzt ein zuverlässiger Bericht über Friedensforschung. Vordringlich aber geht es Schrey um das hermeneutische Programm einer “Entideologisierung” der christlichen Soziallehre, was wiederum zu einem aufgeschlossenen Verständnis für die sozialen Bewegungen der Gegenwart führen soll; in diesem Zusammenhang wird der religiöse Sozialismus vorgestellt.

Die Literatur ist durchweg bis 1972 aufgearbeitet; die allzu knappe Skizze der Institutionentheorie (S. 82, 32) erreicht diesen Stand allerdings nicht. – Ein Wort in eigener Sache sei gestattet: Obwohl der Rezensent an fünf Stellen zitiert wird, führt ihn das Register nur mit einer auf, und das mit falschem Vornamen.

*Hermann Ringeling, Bern*

Yorick Spiegel, *Der Prozess des Trauerns. Analyse und Beratung*, 1–2. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 14. München, Kaiser, 1973. 323 S. DM 26.–; 272 S. DM 36.–.

Spiegels Bochumer Habilitationsschrift ist eine imponierende und souveräne Verarbeitung der gesamten psychoanalytischen, empirisch-psychologischen und soziologischen Forschung über den Trauerprozess. Besonders englische und amerikanische Literatur wird in reichem Masse benützt. Zugleich setzt sich der Verfasser selbständig mit den neueren theologischen Arbeiten zum Thema Tod, Beerdigung, Leid auseinander.

In ständigem Gespräch mit den Theorien von S. Freud und seinen Schülern über das Thema legt Spiegel dar, dass Trauer als Krankheit mit psychischen und psychosomatischen Symptomen, mit normalem Verlauf und mit Komplikationen verstanden werden muss.

Er unterscheidet vier Phasen des Trauerprozesses: – 1. Nach Empfang der Todesnachricht tritt ein Schock ein, oft verbunden mit Realitätsleugnung und Zeichen von Regression. – 2. Später ist eine kontrollierte Phase zu beobachten, in welcher der Trauernde scheinbar beherrscht die Zeichen des Beileids der Umgebung entgegennimmt, aber in einer Art Derealisation oder Depersonalisation lebt. – 3. Dann tritt eine Regression ein, ein Zustand innerer Hilflosigkeit, der sich in kindlichen Verhaltensweisen äussert: Weinen, orale Bedürfnisse, Vereinfachung komplexer Zusammenhänge, Glorifizierung des Verstorbenen, primitive religiöse Vorstellungen. Die Regression dient der Abwehr von unbewussten Schuldgefühlen und von Angst und ist durch Anwendung des Kindchemas Appell an die Mitmenschen um Hilfe. Diese Phase ist ein Zwischenzustand, bei dem ein tödlicher Ausgang für den Trauernden durch Suicid oder psychosomatische Reaktionen nicht ausgeschlossen ist. – 4. In der Adaptationsphase begreift der Trauernde den Verlust in vollem Ausmass und wird fähig, neue Beziehungen aufzubauen.

Spiegel beschreibt dann die möglichen Komplikationen im Trauerprozess und die therapeutische Wirkung der gesellschaftlichen Rituale bei der Bestattung. Der Pfarrer ist durch sein Amt Leiter des Rituals und kommt auf diese Weise mit vielen Trauernden in Kontakt. Seine seelsorgerliche Aufgabe erfährt durch die Arbeit von Spiegel eine enorme Aufwertung.

Die psychoanalytische Lehre von den Abwehrmechanismen dient dem Verfasser dann als Kategorientafel für die verschiedenen Mechanismen der Bewältigung des Verlustes. Narzistische Mechanismen wie Abbau der Realitätskontrolle (Halluzinationen, das Gefühl, der Verstorbene sei anwesend) oder Verleugnung (Mumifizierung des Toten) sind so wichtig wie aggressive (Protest, Klage, das Suchen nach dem Schuldigen) und objekt libidinöse (Erinnern, Inkorporation, Substitution). Eine Fülle von Fallberichten und Texten aus der Literatur veranschaulichen diese Theorien.

Originell und einleuchtend ist die These Spiegels, dass es zu jedem Bewältigungsmechanismus funktionale Entsprechungen in einzelnen Aspekten der christlichen Lehre von den letzten Dingen und dem dazugehörigen Brauchtum gibt. Dem Abbau der Realitätskontrolle entsprechen z.B. die Bilder von der kommenden Stadt Gottes und vom Garten Gottes (Friedhof als Garten), dem Suchen die Bilder von der Neuen Gesellschaft als Heimat und das Reden von der Exoduse Gemeinde, die sich aufmacht, um das gelobte Land zu erreichen. Dabei stellt Spiegel fest, dass einige Elemente für den

Trauerprozess dysfunktional sind, z.B. die Auffassung, der Tod sei Strafe Gottes für menschliche Sünde. "Wenn der Gedanke der Sühne überhaupt problematisch wird, dann stellt sich die Frage, ob theologisch weiterhin vertreten werden kann, dass es Gott ist, der die Todesstrafe über den Menschen verhängt. Bekommt Gott nicht 'unmenschliche Züge', wenn die moderne Gesellschaft sich zunehmend bemüht, die Todesstrafe abzuschaffen, während Gott weiterhin als der angesehen wird, der über die gesamte menschliche Gesellschaft die Todesstrafe verhängt?" (S. 236). Ein für Trauernde angemessenes Element des christlichen Glaubensgutes sieht Spiegel im eschatologischen Symbol der Allversöhnung.

Im Epilog greift der Verfasser einige Grundbegriffe und Aussagen aus Joh. 16 heraus und zeigt, inwiefern sie mit dem Trauerprozess zusammenhängen. "Was der Gläubige mit dem irdischen Jesus verliert und mit dem himmlischen gewinnt, steht in einem engen Verhältnis zu dem, wie er einen geliebten Menschen, in dem er Christus erkennen kann, verliert und wiedergewinnt" (S. 318).

Der zweite Band enthält neben einer 150-seitigen Bibliographie die Anmerkungen, die teilweise die Diskussion weiterführen, und drei Exkurse über Einzelprobleme: Trennung und Verlust, die Trauer als Stress und Krise, Trauer und Angst.

Ich halte das Buch von Spiegel für einen unentbehrlichen Leitfaden für jeden Pfarrer, der mit Trauernden in Kontakt kommt.

Walter Neidhart, Basel

Yorick Spiegel (Hrsg.), *Behindert – Süchtig – Obdachlos. Projektarbeit mit Randgruppen*. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 12. München, Kaiser, 1973. 205 S. DM 18.50.

Unter Randgruppen versteht man chronisch Kranke, psychisch Gestörte, Suchtabhängige, straffällige Jugendliche, Nicht-Sesshafte, durch die herrschende Sexualmoral Diskriminierte, wirtschaftlich Diskriminierte (Fremdarbeiter, Slumbewohner) und radikale politische Minoritäten. Der Herausgeber legt in einer grundsätzlichen Einleitung dar, welche psychische Funktion diese Gruppen in der Gesellschaft als Sündenböcke und Symbolträger des Bösen haben und wie das Symbol des gekreuzigten Christus diesen Sündenbockmechanismus aufdeckt und die Solidarität mit solchen Minoritäten ermöglicht. Verschiedene Autoren berichten von Aktionen mit Initiativgruppen im kirchlichen Rahmen für behinderte Kinder, drogenabhängige Lehrlinge, Lehrlinge in normalen Schwierigkeiten, Strafgefangene, Rocker, Obdachlose, Kriegsdienstverweigerer und von einer Gemeinwesenarbeit in Form einer Bürgerinitiative in einem Innenstadtrandviertel Münchens, dessen Bevölkerung unter den steigenden Grundstückspreisen und der Abbruchwelle leidet. Die Berichte enthalten eine Analyse der Randsituation der jeweiligen Gruppe, eine Beschreibung der Aktion und eine Kritik der Unternehmung. Ziel der Hilfe ist nicht, die jeweils Betreuten aus ihrem Milieu herauszulösen, sondern ihre Lage innerhalb ihres Kontextes zu verändern. Dabei erweist es sich als nötig, dass auch die Gruppe der Helfer sich ständig gruppenspezifisch über sich selber klar wird und ihre Einsichten in die miteinander verflochtenen sozialen und persönlichen Probleme vertieft. Das Buch zeigt eindrücklich, welche Aufgaben und Möglichkeiten die Kirche im Bereich des sozialen Handelns hat.

Walter Neidhart, Basel

[Balthasar Fischer.] *Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung, Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von H. Auf der Maur und B. Kleinheyer. Freiburg, Herder, & Zürich, Benziger, 1972. 536 S. DM 39.—.

Balthasar Fischer, Pastoraltheologe in Trier, war massgeblich beteiligt bei der Vorbereitung der Liturgie-Konstitution des Vaticanum II und der Ausgestaltung des neuen Tauf-Ordo. Eine grosse Schar von Freunden und Schülern hat ihm diesen voluminösen Band gewidmet. Er gewährt einen guten Einblick in die innerkatholische Diskussion um die Firmung. Zwei sich widersprechende Tendenzen

sind erkennbar. Auf der einen Seite wird verlangt, die Firmung zeitlich vor die Erstkommunion zu legen (Thome, Trier, S. 299), wobei die Firmung weitgehend vom Bischof dem Gemeindepfarrer zu delegieren sei, wie das Josef Pascher schon 1965 gefordert hat (Kleinheyer, Regensburg, S. 379ff.). Auf der anderen Seite ist ein Liebäugeln mit dem orthodoxen Brauch nicht zu verkennen (Pierre-Marie Gy, Paris, S. 491), der alle drei "Initiationssakramente" auf einmal, auch an Säuglingen, vollzieht. Theodoru (Athen) preist diese Übung aufs höchste (S. 315–318).

Für die neutestamentliche Forschung ist wichtig die Abhandlung von Karl Kertelge (Trier) über den Taufbefehl Matth. 28 (S. 29–40). Die Sprache ist ganz matthäisch, an einen späteren Einschub ist daher nicht zu denken. Der Gegensatz zur Johannes-Taufe scheint durch. Jean Jacques von Allmen (Neuchâtel) untersucht die Taufberichte der Acta (S. 41–60). Franz Mussner (Regensburg) kommt zum Ergebnis, dass im Jakobusbrief zahlreiche Anspielungen auf die Taufparänese vorliegen, so dass er ein durch und durch christliches Buch sei – im Gegensatz zu Luther und Bultman, sowie zum nicht erwähnten Arnold Meyer, Zürich (S. 61–67).

Kirchengeschichtlich ist für Protestanten erheblich der Beitrag von Iserloh (Münster) über das Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer (S. 109–122). Bei ihm ist keine einzige Erwachsenentaufe nachzuweisen. Bei einem Besuch bei Ökolampad in Basel im Sept. 1524 hat er geschildert, dass er alle paar Monate Kinder in grösserer Zahl in einer Feier zusammen zu taufen pflegte. Seine liturgischen Arbeiten sind ebenso wie sein radikales Widerstandsrecht von den Zürcher Taufgesinnten abgelehnt worden, nur im Spiritualismus waren sie einig. Calvins Kritik an der Firmung behandelt Heribert Schützeichel, Trier (S. 123–135). Calvin deutete die Handauflegung in den Acten charismatisch, mit dem Wegfall der Glossolie sei die Handauflegung auch hinfällig geworden. Demgegenüber wird betont, dass nicht nur Einzelne, sondern Alle die Handauflegung erhielten, und dass mit der Glossolie die Geistmitteilung nicht aufhörte. Dem Urteil Thurians wird beigeplichtet, dass durch dieses Defizien der Boden für schwärmerische Pfingstbewegungen bereitet wurde. Der Akten-Kommentar beurteilt jedoch die Handauflegung wesentlich positiver als die Institutio.

Erasmus von Rotterdam hat in einer Paraphrase zu Matth. eine ausführliche Firmlehre entwickelt, die zu seiner grossen Enttäuschung von der Sorbonne beanstandet und daraufhin vom Tridentinum verworfen wurde (Linus Hofmann, Trier, S. 95–107). Erasmus interpretierte dabei die Firmung als bewusste Bestätigung des Taufbundes durch den Firmling und wollte das Risiko seines Neins bzw. der Nichtfirmung in Kauf nehmen. Für Butzerforscher dürfte von Interesse sein, welche Beziehungen zwischen dem "Vater der Konfirmation" und dieser Firmlehre des Erasmus bestehen.

So bietet diese umfangreiche und gediegene Festschrift eine Menge Anregungen auch für eine Evangelische Theologie.

*Wilhelm A. Schulze, Mannheim*