

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **31 (1975)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Haralds Biezais (ed.), *The Myth of the State*. Based on Papers read at the Symposium on the Myth of the State held at Åbo on the 6th–8th Sept. 1971. = Scripta Inst. Donneriani Aboensis 6. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1972. 188 S. Skr. 40.–.

Mit Recht macht H. von Sicard (Afrikanist) darauf aufmerksam, dass unser Staatsbegriff aus der Zeit des Absolutismus stammt (S. 128). Insofern schlagen die vertretenen religionshistorischen Disziplinen Kapital aus einer modernen Unsicherheit, die unübertroffen durch E. Cassirer in seiner nachgelassenen Studie "The Myth of the State" aufgedeckt worden ist. Staatsmythen sind darum bestenfalls die Legenden um einen 1. August, 14. Juli, 4. Juli o.ä., aber doch keineswegs etwa ein Kodex Hammurabi (S. 43), denn eine soziale Utopie, als die A. Haldar nach A. L. Oppenheim dieses Gesetzeskorpus sehr schön bezeichnet, ist kein Staatsmythus. Man wird im Gegensatz dazu viel eher nach Cassirer den Gesetzesstaat als Antityp zum totalitären Mythosstaat verstehen und mit dem Referat von B. Gustafsson über E. Durkheim die Relation Mythos-Ritus und Mythos-Gesellschaft als konstitutiv ansehen. Demzufolge gehören eigentlich nur die Beiträge von Å. V. Ström über den germanischen Gottesstaat (mehrere fragwürdige Etymologien), L. Ejerfeldt über die mittelalterliche, auf der christologischen 2-Naturen-Lehre beruhende, die lutherische 2-Reiche-Lehre präladierende Staatsauffassung in ihrer doppelten Begründung durch römisches und kanonisches Recht (nach E. H. Kantorowicz) sowie die abschliessenden religionsphilosophischen Impressionen (Wurzeln des modernen indonesischen Nationalismus) von C. M. Edsman strikte zum Thema, sieht man von L. Honkos Beitrag zur Definition des Mythos ab. In dieser Hinsicht wird man es bedauern, dass J. Bergman nicht seinen am Symposium gehaltenen Vortrag "Zum 'Mythos von der Nation' in den sogenannten Mysterienreligionen der Spätantike" veröffentlicht, sondern um einer rein kulturgeschichtlichen Vollständigkeit willen die Zirkulation der Maat (Ordnung) als den "Blutkreislauf im ägyptischen Staatsorganismus" (S. 90⁵) darstellt.

Die übrigen Beiträge sind – *lucus a non lucendo* – durch die Entmythologisierung mit dem Thema verbunden. So werden den Theologen besonders die Beiträge zu Bibel, Kirchengeschichte und Islam interessieren. B. Albrektson, *Prophecy and Politics in the O.T.*, stützt sich auf G. Buccellati, der unter den altorientalischen Gemeinwesen Territorial- und Nationalstaaten unterscheidet und Israel neben Moab u.a. den letzteren zuzählt. Israels politische Einheit folgte aus der religiösen (S. 45) – eine bemerkenswerte Modifikation etwa der Sicht J. Wellhausens: "Die alten Israeliten haben nicht von Anfang an eine Kirche, sondern zuerst ein Haus zum Wohnen gebaut" (Prolegomena⁶, S. 252). Danach wäre das Königtum Gottes der religiöse Ausdruck der Staatsgründung durch Saul und David (ebd. S. 412). Das sagt nun freilich Albrektson auch (S. 47); aber was ihm für die alte stammesgebundene Ladeideologie recht ist, ist ihm für das nach ihm sakrale Gottkönigtum nicht mehr billig: hier überkleidet die Mythologie ganz im Sinne Wellhausens die Realität. Gegenüber einem offenbarungspositivistischen (Elliger) bzw. apologetischen (Kraus) Prophetenbild nimmt Albrektson selbst, von einer Position liberalen Engagements her, die Rechte eines früheren religiös-utopischen Prophetieverständnisses (Troeltsch, Weber, Weinrich) wahr: die Propheten sind "das Gewissen des Staates" (S. 54). Sowenig wie die klassische Prophetie enthält das N.T., von G. Lindeskog anhand der Zelotenfrage dargestellt, eine ausgebaute Staatslehre, die sich darum vielmehr aus der Christologie heraus entwickelt hat (Kantorowicz, s.o.). Ganz anders Islam und alte Kirche, die nach der von H. Ringgren beschriebenen Theorie von al-Māwardī (gest. 1058) und der von Metropolit Johannes dargestellten Sicht der ökumenischen Konzilien nur einen rechtgläubigen Staat kennen: eine Religion, ein Gott, ein Staat (S. 106, vgl. S. 123). Charakteristisch für die minoritäre christliche Urliteratur ist demgegenüber der Eingang von I. Klem.: "Die Gemeinde Gottes zu Rom in der Fremde an die Gemeinde Gottes zu Korinth in der Fremde." Dass man, wo ein Staatsmythus bestand, mit ihm auch zu handeln und zu politisieren verstand, zeigt die Studie von P. Bruun über den von den Römern etwa bei der Eroberung Etruriens angewandten Ritus der *evocatio deorum*.

Thomas Willi, Eichberg, Kt. St. Gallen

Herbert G. May, Geoffrey N. S. Hunt & Robert W. Hamilton, *Oxford Bible Atlas*. 2nd ed. London, Oxford Univ. Press, 1974. 144 S. £ 2.75.

May ist emeritierter Alttestamentler in Oberlin, Ohio, Hunt ein archäologisch und topographisch kenntnisreicher Verlagslektor in Oxford und Hamilton emeritierter Vorsteher des Ashmolean Museum daselbst. Die erste Auflage ihres hübschen Bilder- und Kartenwerks erschien 1962. Für die zweite Auflage wurde Mays Artikel über die Geschichte Israels (S. 9–47) und Hamiltons über die Archäologie der Bibel (S. 99–119) revidiert, während May und Hunt die übrigen Texte modernisierten und die Bilder und Karten um neues Material ergänzten. Der informatorische Wert des ansprechenden Bandes ist gross: 26 deutliche Karten werden durch zahlreiche archäologische Photographien und zuverlässige geschichtliche Erklärungen lebendig gemacht.

Bo Reicke, Basel

Karl Huber & Hans Heinrich Schmid, *Zürcher Bibel-Konkordanz. Vollständiges Wort-, Namen- und Zahlen-Verzeichnis zur Zürcher Bibelübersetzung mit Einschluss der Apokryphen*. Hrsg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich. 2–3. Zürich, Theol. Verl., 1971–73. VII + 823; VII + 751 S. Fr. 70.–; 70.–.

Der mit vorbildlicher Genauigkeit redigierte erste Band der Konkordanz zur Zürcher Bibel kam 1969 heraus und wurde seinerzeit in dieser Zeitschrift besprochen¹. Mit derselben Präzision wurden von Orell Füssli der zweite und dritte Band gedruckt. Verleger ist nicht mehr der Zwingli-Verlag, sondern der Theologische Verlag. Der dritte Band enthält auf S. 739–51 Nachträge zum ersten und zweiten Band. Es schien dem Rezensenten aussichtslos, mit der Gründlichkeit der Redaktion zu wetteifern und nach Lücken zu suchen.

Für das grossartige Instrument werden viele Bibelleser und Bibelforscher den Redaktoren, ihren Mitarbeitern und dem Kirchenrat des Kantons Zürich dankbar sein.

Bo Reicke, Basel

Theophil Middendorp, *Die Stellung Jesu Siras zwischen Judentum und Hellenismus*. Leiden, Brill, 1972. XVI + 186 S.

Wie die Weisheitsliteratur im allgemeinen, so hat auch Jesus Sirachs Weisheitsschrift in den letzten Jahren vermehrte Aufmerksamkeit gefunden, nachdem sich das Interesse seit den grundlegenden Arbeiten von I. Lévi (1898/1904), V. Ryssel (1900), R. Smend (1906/7) und N. Peters (³1913) während Jahrzehnten weithin andern Gegenständen zugewendet hatte. Das schwierige Textproblem nahmen W. Fuss (1963), A. di Lella (1966) und H. P. Rüger (1970) wieder in Angriff, wozu neue Textfunde (u.a. auf Massada, ed. 1965), wissenschaftliche Ausgaben der griech. (1965) und lat. (1964) Übersetzungen und eine synoptische Zusammenstellung aller bekannten hebr. syr. griech. und lat. Texte (1968) wertvolle Beihilfen lieferten, kürzlich noch ergänzt durch eine nach den hebr. und syr. Vokabeln geordnete Konkordanz (1973). Der siracidischen Theologie andererseits galten viele kleinere Arbeiten, von denen hier nur jene G. v. Rads (*Die Weisheit des Jesus Sirach*, 1969) erwähnt sei, die Kommentare von M.H. Segal (² 1958, hebr.) und von V. Hamp (1962) und vor allem die eindringlichen Monographien von J. Haspecker (*Gottesfurcht bei Jesus Sirach*, 1967) und von J. Marböck (*Weisheit im Wandel*, 1971), wozu noch M. Hengel (*Judentum und Hellenismus*, 1969, ² 1973) zu ziehen wäre. In diesem Kontext ist Th. Middendorps Arbeit zu beurteilen.

¹ Theol. Zeits. 27 (1971), S. 429.

Sein Ziel ist begrenzt: er will den seiner Meinung nach ausserordentlich starken hellenistischen Einfluss aufzeigen. Dazu führt er aus der umfänglichen griech. Literatur an die 100 Stellen an (ungefähr zur Hälfte aus Theognis), welche Anklänge an siracidische Gedankengänge aufweisen. Danach reiht er mit kurzer Kommentierung alttestamentliche Verse an, auf die sich Sir. bezogen habe, beschäftigt sich mit der Massadarolle und nicht-siracidischen Buchteilen (vornehmlich c. 51 und 36,1–17) und untersucht abschliessend die politische und kulturelle zeitgenössische Umwelt. Er kommt zum Schluss, dass Sir. den Versuch machte, "zwischen griech. Bildung und lat. Überlieferung eine Brücke zu schlagen", wobei dies "natürlich . . . eine bestimmte, stoisch geprägte Schriftauslegung" bedingt habe (S. 174). Damit nimmt er, etwas vereinfacht, Marböcks Urteil auf, veranschlagt den hellenistischen Einfluss aber höher. Antihellenistisch ist ihm bloss noch das Festhalten am mosaischen Gesetz, am Kult und an der Priesterherrschaft.

Hier aber liegt die Schwäche des Buches. Es wird einem nach den vielen Darlegungen über den griech. Einschlag nicht recht verständlich, warum sich Sir. nun am Ende doch so traditionell-konservativ verhält. Der Verfasser ist von seiner These des enormen hellenistischen Einflusses offensichtlich so stark beseelt gewesen, dass er nur noch nach Parallelen (die im ersten Teil seiner Arbeit wegen ihrer Allgemeinheit nur begrenzt überzeugen können) gesucht und den Text nur noch danach abgefragt hat, ob er für seine Ansicht etwas hergebe. Statt zuerst auf den Text zu hören, ist er ihm mit einer *petitio principii* begegnet, die seinen Blick so einengte, dass er andere Herleitungsmöglichkeiten nicht mehr sah. Dass hellenistischer Einfluss vorliegt, leugnet heute niemand mehr – insofern rennt der Verfasser offene Türen ein. Fraglich sind aber dessen Umfang und das Ausmass innerjüdischer Traditionen. Hier indessen kann man nicht urteilen, wenn man nicht zuerst nach der Theologie des Siraciden fragt, d.h. sein Weisheitsverständnis in den Rahmen der übrigen altorientalischen und speziell biblischen Weisheit stellt. Davon ist jedoch in diesem Buch nur am Rande und in äusserlicher Nebeneinanderstellung die Rede. Die ausgezeichneten Arbeiten v. Rads, Haspeckers und vor allem Marböcks hätten ihn warnen müssen, er erwähnt sie aber nicht einmal alle, geschweige, dass er sich mit ihnen auseinandersetzt. So verwundert es auch nicht allzusehr, dass er an andern wichtigen Werken wie jenem von H. H. Schmid (*Wesen und Geschichte der Weisheit*, 1966) stillschweigend vorübergeht. Der Verfasser fusst mehr auf der Forschung der früheren Jahrzehnte als auf jener der Gegenwart.

Nach des Verfassers Meinung hat Sir. ein Schulbuch für sein "Lehrhaus" verfasst. Daraus wird nun wiederum eine *petitio principii* gemacht und alles aufgeführt, was dafür sprechen kann, nicht aber, was dagegen einzuwenden wäre. So entgeht ihm, dass der Text keineswegs nur aus Memoriersprüchen besteht ("Sirach ist ein Zitatensammler", S. 28), sondern an den wesentlichen Orten grosse und grossartige, sich für Schulzwecke schlecht eignende Kompositionen enthält, die theologisch schwer befrachtet sind. Das schliesst zwar die Verwendung der Schrift im Unterricht Sirachs nicht aus, wohl aber die Behauptung, Sir. habe nichts als ein Schulbuch verfassen wollen. Das Fehltrüben rührt daher, dass der Verfasser in Sir. statt des bedeutenden Theologen nur einen Schulmann sieht, der sich vor allem bei seinen Lesern anbieten will und dabei auch der Raffinesse nicht entbehrt (S. 11, 66 u.ö.). So aber darf man heute nicht mehr von Sir. reden. – Ein anderes wäre die Textkritik. Der Verfasser schlägt vor, das komplizierte Problem der Varianten und Dubletten in den Versionen kurzerhand aus der Praxis des Schulbetriebs zu erklären (wissen wir überhaupt, wie er in der Antike aussah?), sieht sich aber nicht veranlasst, sich mit den grundlegenden Arbeiten di Lellas und besonders Rügers auseinanderzusetzen, sodass es auch hier zumeist bei Behauptungen (vgl. das stereotype "m.E.") bleibt.

So wird man sagen müssen, dass der Verfasser viel Textmaterial gesammelt hat, für das man dankbar ist, dass er im einzelnen zweifellos auch manch Richtiges beiträgt, das man gerne anerkennt, dass er aber dem Ganzen des siracidischen Werkes nicht gerecht wird, weshalb seine Thesen auch wenig überzeugen können. Sein ab und zu undeutscher Stil wird vermutlich auf seine holländische Muttersprache zurückgehen.

Max Wagner, Basel

Siegfried Schulz, *Q, die Spruchquelle der Evangelisten, mit griechisch-deutscher Synopse der Q = Überlieferungen*. Zürich, Theol. Verl., 1972. 508 + 106 S. Fr. 78.– + 18.80.

Seit der Arbeit von H. E. Tödt im Jahre 1959 (Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung) steht Q neu im Blickpunkt der Forschung. Schulz legt in Verarbeitung der seitdem geführten Diskussion das umfassendste Werk zur Frage der Textgestalt und der Theologie von Q vor. Mag auch dieses oder jenes Einzelproblem nach wie vor umstritten bleiben, keine Frage ist, dass uns durch seine Arbeit die Überlieferung und die Theologie der Spruchquelle sehr viel greifbarer geworden ist.

Q ist in traditionsgeschichtlicher Hinsicht keine Einheit. Neben ältestem palästinensisch-judenchristlichem Material finden sich jüngere und jüngste Stoffe, die dem hellenistisch-judenchristlichen Überlieferungsstadium angehören. "Dieser traditionsgeschichtlichen Differenzierung entspricht der formgeschichtliche Befund. Die ältesten Q-Stoffe bestanden ausschliesslich aus prophetisch-enthusiastischem Spruchgut, während demgegenüber die jüngeren Q-Traditionen 'neue' formale Gattungen aufweisen, wie z.B. die Geschichtserzählung, zahlreiche Apophthegmata, apokalyptische Worte und sogar eine Apokalypse, Gleichnisse und mehrere Parabeln und schliesslich 'Ich-Worte', die auf die abgeschlossene Wirksamkeit des irdischen Jesus zurückblicken" (S. 481). Der Geschichte, dem Überlieferungsprozess dieser Q-Stoffe vom palästinensischen über den hellenistischen Bereich und ersten Sammlungen bis hin zu einer "bewussten Q-Redaktion" (S. 42) spürt Schulz in seiner Arbeit nach. In dem Aufweis dieses Traditionsprozesses und seiner theologischen Interpretation liegt die eigentliche Leistung dieser Arbeit.

Hinter Q steht "e i n e bestimmte Gemeinde als Traditionsträger" (S. 42). Sie ist palästinensischen Ursprungs und findet später ihren Ort in Transjordanien – Dekapolis (S. 481). Diese Ortsveränderung der einen Trärgemeinde erscheint dem Rezensenten problematisch. Sollte man sich nicht besser mit dem Hinweis auf den palästinensisch-syrischen Grenzraum bescheiden? Sehr wichtig aber ist eine negative Abgrenzung: Die Jerusalemer Urgemeinde scheidet als Trärgemeinde aus, da Q im Unterschied zu dieser im prophetisch-apokalyptischen Enthusiasmus wurzelt (S. 166f.).

Um der Arbeit von Schulz gerecht zu werden, kann auf eine kurze Skizze der beiden grossen Etappen des Überlieferungsprozesses nicht verzichtet werden. Für die älteste Traditionsschicht nimmt Schulz folgende Texte in Anspruch: Luk. 12,8f. par.; 6,20bf. par.; Matth. 6,9–13 par.; 23,4, 6–7a, 13, 23, 25, 27, 29–31 par.; 5,18 par.; 5,32 par.; 5,39–42 par.; 5,44–48 par.; Luk. 6,31 par.; Matth. 6,19–21 par.; 6, 25–34 par.; Luk. 6,37–42 par.; 12,4–7 par.; Matth. 7,7–11 par. (S. 52). Schon Käsemann (Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, 1964) hatte einen prophetisch-apokalyptischen Enthusiasmus für das älteste palästinensische Urchristentum nachgewiesen. Schulz findet diese These in seiner Analyse der *légō hymîn*-Formel im ältesten Spruchgut bestätigt (S. 57ff.). Dieses älteste palästinensische Judenchristentum weiss sich von dem für die Endzeit verheissenen Geist des "erhöht-gegenwärtigen Menschensohns" inspiriert. Als "Gemeinde der Endzeit" lebt es in der apokalyptischen Naherwartung. Es kennt keine gesetzesfreie Heidenmission, sondern hält an dem Gesetz des Mose und der Beschneidung fest (S. 165ff.). Das alttestamentliche Gesetz wird radikalisiert im schlechthinigen Verbot der Ehescheidung, dem Gebot der Feindesliebe und dem rigorosen Verzicht auf das eigene Recht. Der Seligpreisung der "wirklich Armen" entspricht die Forderung des radikalen Verzichts auf Kapital und Besitz. Dieses Christentum kennt "keine kerygmatische Bedeutung der Passion Jesu" (S. 170). Es fehlt auch jeder kerygmatische Rückgriff auf den historischen Jesus (S. 165). Die Erhöhungsvorstellung im Rahmen der prophetischen Apokalyptik ist Angelpunkt des ältesten Q-Kerygmas (S. 74f.).

Für die jüngeren Q=Stoffe ist – wahrscheinlich unter dem Einfluss der älteren Markus-Tradition und unter dem Eindruck der Parusieverzögerung – "die kerygmatische Qualifizierung des irdischen Jesus", der Rückgriff auf seine Worte und Taten kennzeichnend (S. 481f.). "Aus enthusiastischen Prophetensprüchen . . . werden jetzt Worte des irdischen Jesus als des Endzeitpropheten vor der nahen Menschensohn-Parusie" (S. 482). Das Auftreten des irdischen Jesus geschieht "im Zeichen der göttlichen Sophia". Im Unterschied zu den gemordeten Propheten in der Geschichte Israels ist Jesus, der letzte Gesandte der Sophia, nicht im Tode geblieben, "sondern zu Gott als der verborgene Menschensohn erhöht". Zusammen mit der Sophia wird er in Bälde erscheinen, "um das Regiment des

apokalyptischen Menschensohns für den gesamten Kosmos sichtbar zu übernehmen" (S. 483). Mit dem Rückgriff auf das Wirken des irdischen Jesu rückt auch sein Tod in den Blickpunkt, ohne jedoch kerygmatisch qualifiziert zu werden. Er wird vielmehr auf der Linie "der deuteronomistischen Aussage vom gewaltsamen Geschick der Propheten" gedeutet (S. 483). "Er ist Frevel der Juden" (S. 484). Von hier aus versteht man erst eigentlich, aus welchem Grunde Q ein Passions- und Osterkerygma fremd ist. "Auch die jüngere hellenistisch-judenchristliche Q=Gemeinde steht zu der Toraauslegung ihrer Väter." Im Unterschied zu den Heiligungsbewegungen von Qumran und der Pharisäer lädt sie aber die "Zöllner und Sünder" ein; und anders als die spätjüdische Apokalyptik erwartete sie "nicht die totale Vernichtung der Heiden, sondern die apokalyptische Völkerwallfahrt zum Zion" (S. 485). Von einer gesetzesfreien Heidenmission kann auch im Bereich der jüngeren hellenistisch-judenchristlichen Q=Gemeinde keine Rede sein.

In Auseinandersetzung mit der Arbeit von D. Lührmann (Die Redaktion der Logienquelle, 1969) wehrte sich noch P. Hoffmann (Studien zur Theologie der Logienquelle, 1972) gegen die These, die Redaktion von Q sei in der hellenistischen Gemeinde etwa der fünfziger oder sechziger Jahre anzusetzen. Hoffmann versuchte, die gesamte Spruchquelle in die palästinensische Gemeindefradition einzuordnen. Diese Auseinandersetzung ist nun doch wohl durch die Arbeit von Schulz entschieden. So ist z.B. das Phänomen der Parusieverzögerung für die jüngere Q=Tradition schwerlich zu bestreiten, und der Versuch Hoffmanns, den hellenistischen Einfluss auf das wichtige Stück Matth. 11,25–27 par. in Abrede zu stellen, muss als gescheitert angesehen werden.

Das sich im Prozess der Überlieferung entfaltende Q=Kerygma erscheint in der Darstellung von Schulz in systematisch eindrücklicher Weise. Dieser systematische Entwurf, der an den Texten gewonnen wurde, in den aber auch umgekehrt die Texte eingeordnet werden, macht die Arbeit sehr durchsichtig, könnte aber hier und da Anlass zu Fragen geben. In der Rekonstruktion der Q=Texte wird man gelegentlich anderer Meinung sein. So hält der Rezensent die von Hoffmann gegebene Analyse vom Matth. 11,12f. / Luk. 16,16 für begründeter: Matthäus – und nicht Lukas – dürfte hier Q näher stehen. Problematisch ist vor allem die Art und Weise, wie Schulz fast alles, was für die Herstellung des Q=Textes nicht in Betracht kommt, auf das Konto der Redaktion des ersten bzw. dritten Evangelisten setzt. Zwischen der z.B. von Lührmann herausgearbeiteten Q=Redaktion einerseits und dem Matthäus- bzw. Lukas-Evangelium andererseits liegen möglicherweise aber doch noch (schriftlich fixierte) Zwischenstadien der Überlieferung. Dass Schulz solchen Zwischenstadien kaum Rechnung trägt, sondern allzusehr die Redaktion der Evangelisten bemüht, liegt wohl nicht zuletzt in der grosszügigen Art seiner vokabelstatistischen Methode begründet. Endlich ist zu bedauern, dass Schulz kaum die Frage nach der Verkündigung des historischen Jesus stellt. Der Ansatz beim Q=Kerygma ist prinzipiell sicher richtig, darf uns aber die Frage nach Kontinuität und Differenz zur Verkündigung Jesu nicht ersparen.

Die dem Buch von Schulz beigegebene griechisch-deutsche Synopse der Q=Überlieferungen verteuert die Arbeit unnötig und erscheint dem Rezensenten durchaus entbehrlich.

Wilhelm Wilkens, Lienen, Westf.

Siegfried Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*. = N.T. Deutsch, 4. 12. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. 262 S. DM 17.50.

Nach Fr. Büchsel und H. Strathmann bearbeitet jetzt S. Schulz das Evangelium nach Johannes in der Kommentarreihe N.T. Deutsch. Von Strathmann unterscheidet sich Schulz in der Frage der Verfasserschaft und in der religionsgeschichtlichen Hinsicht, indem er nur mit den Einflüssen eines orientalistisch-gnostisierenden Judenchristentums rechnet (S. 10).

Seine Auslegung teilt Schulz in zwei Hauptabschnitte ein: a) 2,1–12,50, b) 13,1–20,31. Wir fragen, ob es nicht besser wäre, den 1. Hauptabschnitt in Kap. 2–6 und 7–12 (anstatt in Kap. 2–4 und 5–12) einzuteilen. Denn nach den eigenen Worten des Verfassers wird mit 6,64f. "ein Abschnitt und ein Einschnitt im Evangelium selbst markiert" (S. 111).

Im Unterschied von Bultmann reiht Schulz einzelne Perikopen nicht in die logischen Einheiten, sondern er erklärt sie nacheinander. Er lässt nicht einmal die Perikope 7,53–8,11 weg. Es scheint uns, dass seine Auslegung nicht die überzeugende Kraft des Kommentarwerkes von Bultmann hat, dass sie aber sachlicher ist.

Unter den zahlreichen Ausführungen vermissen wir noch die Erhellung der *theologia gloriae* bei Johannes. Schulz behauptet nämlich, dass Johannes zwar gegen die Gnosis daran festhält, „dass der Gesandte . . . mit einem bestimmten Menschen eins wurde“. Er sei aber von der gnostisch beeinflussten Heilskonzeption der Offenbarung direkt abhängig, und „Gott wurde zwar Mensch nach Johannes, aber sein himmlisches Wesen wird durch seine Existenzweise in der Welt nicht betroffen“ (S. 211). Eine nähere Ausführung wäre umso dringlicher, als Joh. 1,14 „in gar keiner Weise im Sinne einer Niedrigkeitschristologie“ auszulegen sei.

Ľudovít Fazekaš, Levice, ČSSR

Pierre Bonnard, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, 2e éd. revue et augm. = Commentaire du Nouveau Testament, 9. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972. 175 S.

Gegenüber der ersten Auflage dieses bewährten Kommentars (1953) sind neu: eine Einleitung, die sich mit der Bestimmung der galatischen Gegner als Gnostiker durch W. Schmithals auseinandersetzt, und fast vierzig Seiten Anhang, auf denen sich Bonnard ausführlich mit den seit der Erstauflage erschienenen Artikeln und Monographien zum Galaterbrief auseinandersetzt. Die Grundtendenz des Kommentars hat sich nicht geändert.

Ulrich Luz, Göttingen

Jean-François Collange, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*. = Commentaire du Nouveau Testament, 10a. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1973, 139 S.

Der neue Kommentar zum Phil. ist zu empfehlen. Er verbindet knappe Darstellung, solide Information, sorgfältige Literaturangaben (auf diese Weise neu in der Reihe und gut geglückt) mit ein paar mutigen eigenen Thesen, die ihm ein eigenes Gepräge geben und ihn nicht nur für den Pfarrer, sondern auch für den Fachwissenschaftler zu einem interessanten Buch machen. Natürlich konzentriert sich das Interesse auf die eigenen Thesen von Collange, die in gebotener Kürze und Auswahl gewürdigt werden sollen.

Collange teilt den Philipperbrief in drei Briefe auf: A. 4,10–20 (23?); B. 1,1–3, 1a; 4,2–7; 4,21–23?; C. 3, 1b–4,1; 4,8f. Er folgt damit einem Schema, das im Prinzip zahlreiche andere Forscher auch annehmen, allerdings mit denjenigen kleinen Differenzen untereinander, die dem Beobachter immer wieder vor Augen führen, wie ungesichert solche Teilungshypothesen noch sind. Die Achillesferse aller solcher Teilungshypothesen ist die Erklärung von Motiven und Vorgehen des nachpaulinischen „Redaktors“ der einzelnen Briefe, dem ein ziemliches (und in der gesamten Antike m.W. singuläres) Raffinement beim Zusammensetzen zugemutet wird: Die Philipper waren im Besitz kurzer Billets des Apostels und stellten diese aus praktischen und Prestige Gründen zu einem längeren Brief zusammen, als Paulusbriefe gesammelt wurden (S. 24). Dieser Erklärungsversuch Collanges ist originell, aber unhaltbar: Wenn überhaupt so eine Redaktion erklärt werden kann, dann sicher nicht die hier vorausgesetzte komplizierte.

Zur Situation von Phil. B äussert Collange eine gewagte These (S. 25ff.; im Kommentar bes. S. 51ff.): Während seiner ephesinischen Gefangenschaft hatte Paulus sich erst nachträglich entschlossen, seine Identität als römischer Bürger preiszugeben und hatte jetzt so gute Chance, freigelassen zu werden. Mit dieser Hypothese liessen sich eine Reihe von Einzelheiten in Phil. B erklären: die Aufmerksamkeit, die Paulus im Prätorium findet (1,12f.), der Mut der Gemeinde zur Verkündigung (1,14), die Existenz von Gegnern, die wie Paulus das Evangelium verkünden, aber Paulus gerade vom

Kreuz her seine Feigheit zum Vorwurf machen (1,15–17: kein Exkurs), kurz sie ergäbe einen geschlossenen, situationsbezogenen Gedankengang vor allem in 1,12ff. Trotzdem halte ich sie für unwahrscheinlich: Angenommen, Paulus hätte sein römisches Bürgerrecht überhaupt so lange geheimhalten können, so hätte ihm seine endliche Bekanntgabe nicht die Aussicht auf Freilassung, sondern nur die auf einen Kapitalprozess in Rom eröffnet. Ob nun die Fesseln (nicht die Aussicht auf Freilassung) in 1,14 den Glauben der Gemeinde im Herrn stärken oder direkt die Verkündigung der Gemeinde anspornen: der Verweis auf die Hoffnung auf baldige Freilassung als Motivation ist jedenfalls unnötig, wenn nicht störend. Und schliesslich rechnet Paulus nach wie vor mit seiner Hinrichtung als einer Möglichkeit, wie 1,20 und 2,17 (gequälte, wenn nicht falsche Übersetzung S. 97) zeigen.

Originell und interessant sind die langen Ausführungen zum Hymnus in 2,5–11. Er teilt (wie Lohmeyer u.a.) den Hymnus in zwei symmetrische Hauptteile ein mit Zäsur zwischen V. 8 und 9, die beiden Teile aber nicht in dreizeilige, sondern in je zwei vierzeilige Strophen, so dass die Hinweise von Jeremias, Gnlika u.a. auf den Parallelismus membrorum ernst genommen werden können. Die so entstehenden vier Strophen sind inhaltlich geschlossen und in sich durch Stichworte verbunden. V. 8 fin. (thanátou dè staurou) und V. 11 fin. (eis dóxan tou patrós) schiessen über, sind aber keine Zusätze, sondern der jeweils organisch nachgestellte Abschluss der beiden Hauptteile. Diese Rekonstruktion hat den Vorzug, dass sie den ganzen Text des Hymnus aufnimmt und die teilweise sehr willkürlichen Ausscheidungen anderer Exegeten um der Symmetrie ihrer Rekonstruktionen willen (besonders im zweiten Teil des Hymnus) vermeidet. Da Collange auch V. 8 fin. dem Hymnus zurechnet, ist es konsequent, wenn er als seinen möglichen Verfasser Paulus selbst annimmt, allerdings nicht ad hoc.

Die Thesen von Collange sind gut begründet und werden von der künftigen Diskussion über den Hymnus sehr ernsthaft in Erwägung gezogen werden müssen. Die religionsgeschichtlichen Probleme des Hymnus hält der Verfasser für weniger wichtig; sie werden (wie im ganzen Kommentar) kaum gefördert.

Andere Abschnitte des Kommentars sind weniger originell, aber trotzdem lesenswert. Überzeugend ist der Versuch, 1,27–2,4 eng zusammenzusehen und nicht in zwei verschiedene Abschnitte, etwa Bedrohungen von aussen und von innen, auseinander zu reissen. Weniger überzeugt dagegen der Versuch, Episkopen und Diakone in 1,2 als zwei Bezeichnungen eines und desselben Personenkreises zu verstehen (S. 39ff.); die "Aufsicht" ist nach Paulus in Wirklichkeit Diakonie. Sicher, aber ist diese Abbeviatur verständlich? In den Gegnern von Kapitel 3 (Brief C) sieht Collange mit andern nicht ausgebackene Gnostiker, sondern Enthusiasten, ähnlich den Gegnern des Apostels im 2. Kor.. In V. 20f. nimmt er, wie bei Phil. 2,5–11, paulinische Verfasserschaft an, unter Aufnahme traditioneller Motive. Die ganze Kommentierung von Kap. 3 ist leider sehr knapp.

Die Übersetzung des griechischen Textes durch Collange schliesslich sei der Aufmerksamkeit des Lesers nachdrücklich empfohlen: Sie verdeutlicht stark (natürlich im Sinn des Kommentators), ist manchmal ziemlich, m.E. oft über das in einem Kommentar zu vertretende Mass, frei und in Umstellungen grosszügig, aber gerade deshalb auch eine sehr eigenständige Interpretationsleistung. Man wird diesen Kommentar mit Bereicherung und mit Freude lesen, manchmal ihn mit Vorsicht lesen müssen, aber nicht, weil er schlecht, sondern weil er mutig und darum auch interessant ist. Es ist ihm zu wünschen, dass er seinen Weg macht.

Ulrich Luz, Göttingen

Walter Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*. = Stud. z. Umwelt des N.T., 11. Göttingen, Vandenhoeck, 1972. 259 S. DM 42.—.

Die im Wintersemester 1970/71 in Heidelberg vorgelegte Dissertation wurde vom Verfasser durch kleinere Modifikationen überarbeitet. Wir haben in seinen Untersuchungen einen besseren Ansatzpunkt zu einer wissenschaftlichen Diskussion über den Autor des Kolosserbriefes als in bekannten

Einführungen oder Kommentaren. Hier werden die stilistischen Eigenschaften des Briefes nicht nur impressionistisch dargestellt, sondern in einem durchdachten Zusammenhang. In einem ersten Kap. über "die Satzfügung" werden die Verwendung der Konjunktionen, die Infinitiv- und die Partizipialkonstruktionen und schliesslich die Relativsätze untersucht. Der Kolosserbrief "weist hier in ganz anderer Weise als die Paulusbriefe einen locker anknüpfenden Stil auf" (S. 72). Ein zweites Kap., "zur Gedankenführung", bekräftigt dieses Resultat, indem auch diese als "locker assoziativ" erscheint (S. 129). Dem dritten Kap. über "das rhetorische Engagement" stehen methodische und sachliche Schwierigkeiten im Wege. Aber der Verfasser kann bestimmte Tendenzen wahrnehmen: den stark pleophoren Charakter des Kolosserbriefes und die im Vergleich zu anderen Paulusbriefen (mit Ausnahme des 1. und 2. Thess.) geringe Dichte der Anwendung von Klangmitteln. Mit Hilfe dieser "ganzheitlichen Betrachtungsweise" meint der Verfasser den Nachweis erbracht zu haben, dass "die Differenz zwischen dem Stil des Kol und dem der Paulusbriefe nach Einheitlichkeit, Art und Grösse so gravierend ist, dass eine Verfasserschaft des Paulus für den Kol schon allein von daher ausgeschlossen werden muss" (S. 220).

Bujard nimmt nach unserer Meinung mit Recht Abstand von manchen Analysen von E. Percy, und im besonderen von W. G. Kümmel, der sich irrtümlicherweise auf Percy beruft, wenn er den liturgisch-hymnischen Stil des Briefes hervorhebt (für Percy sind nur einige Verse hymnisch-liturgisch).

Der Verfasser beruft sich für seine ganzheitliche Stilbetrachtung auf L. Spitzer. Er hätte noch eher die Linguistik zu Rate ziehen können. Die moderne Stilistik ist ein weites Feld, das ihm besonders in seinem dritten Kap. neue Aspekte verliehen hätte. In seinem Ausblick nennt der Verfasser L. Weisgerber, deutet auch an, dass wir eine Bearbeitung der paulinischen Rhetorik bedürften. Schade, dass der Verfasser nicht selbst einige der vorgeschlagenen Aufgaben in seinem Buch verarbeitet hat, wie z.B. "die Untersuchung von Denkbewegung und Gestaltungsweisen, von Argumentationsstrukturen und Gedankenführungen" (S. 235). Manche statistische Resultate der zwei ersten Kapitel kann dem Leser immer noch eine gewisse Freiheit lassen, den Kolosserbrief trotzdem Paulus zuzuschreiben. Hingegen würde eine noch stringenter Analyse des "rhetorischen Engagements", der "energetischen oder leistungsbezogenen" Betrachtungsweise im Sinne von L. Weisgerber oder der funktionalen und der strukturalen Stileigentümlichkeiten im Sinne von R. Barthes oder R. Jakobson wahrscheinlich eine definitive Lösung gebracht haben. Wir sind fast überzeugt worden, dass Paulus den Kolosserbrief nicht geschrieben hat, aber es verbleibt noch ein Zweifel; die Frage ist leider noch immer nicht ganz gelöst.

René Kieffer, Lund

Béda Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*. Préface de Mgr. A.-L. Descamps. Gembloux, Duculot, 1973. XII + 474 S. Bfr. 550.—.

Die Diskussion um die Auferstehung Jesu hat nicht nur einen Umfang erreicht, der es schwer macht, alle Publikationen zu überschauen; sie hat auch eine sachliche Breite der Positionen gefunden, die weder konfessionell noch nach den traditionellen theologischen Schulen eine Einteilung ermöglicht. Es ist in dieser Situation ein Verdienst der umfassenden Arbeit des konservativen katholischen Exegeten, die unterschiedlichen Positionen nicht nur zu referieren und kritisch zu prüfen, sondern auch eine bibliographische Übersicht zu geben, die in den Anmerkungen wesentlich weiter geht als im eigentlichen Literaturverzeichnis. Die Betroffenheit, die der Autor angesichts der Position von R. H. Schlette und X. Léon-Dufour zeigt, die ihm innerhalb der katholischen Theologie unangemessen erscheint, würde heute im Vergleich zur Zeit des Manuskriptabschlusses (Mai 1972) wahrscheinlich noch grösser sein.

Die Position des Autors wird im Titel ausgesprochen: "Les hommes ont crucifié Jésus. Dieu l'a relevé d'entre les morts" (279). Die Predigt von der Auferstehung Jesu ist von Anfang an theozentrisch, Zeugnis vom eschatologischen Handeln Gottes. Durch die Betonung dieses Theozentrismus kann Rigaux eine grundsätzliche theologische Beziehung zur Theologie Bultmanns finden, da

dieser das Handeln Gottes als "valeur absolue, sans possibilité de démythologisation" (S. 313) festhält. Eindeutig über Bultmann hinausgehend nimmt Rigaux dies jedoch als Rechtfertigung, von der Auferstehung als einem Ereignis (événement), einer Tatsache (fait) zu sprechen, ohne sich jedoch auf die Diskussion eines historischen Beweises einzulassen: "L'adhésion de la foi en la Résurrection ne sera jamais au bout d'un raisonnement historique. Le fait et ses états apparaissent comme une question, une invitation à découvrir la totalité de l'enseignement qui le prolonge . . ." (S. 301).

So weit Rigaux sich auf die Diskussion der Historizität einlässt, bedient er sich einer Argumentation, die zuerst M. Dibelius genannt hat, leider ohne diese Quelle zu nennen: "Entre la mise à mort de Jésus et l'évènement que nous nommons la Pentecôte, entre la fuite des apôtres au cours du procès de Jésus, leur réunion à Jérusalem et leur rassemblement en communauté à la tête des croyant en Jésus, il s'est passé quelque chose" (S. 281)¹.

Diese Beziehung ist darum wesentlich, weil sie die Möglichkeit der Aufnahme der literarkritischen Arbeit, der historisch-kritischen Exegese durch eine konservative Theologie zeigt, für die weite Partien des Buches von Rigaux ein Beispiel geben. Allerdings wäre eine konsequenterer Diskussion der literarkritischen Analyse ohne einen zu raschen Übergang zu historischen und theologischen Erwägungen wünschenswert.

Der Mangel an Konsequenz in der Aufnahme literarischer Kriterien vor derartigen Erwägungen und theologischen Prämissen zeigt sich bereits im Aufbau der Arbeit. Nach der Darstellung des Hintergrunds im Judentum (S. 3–22) wird zuerst die Predigt Jesu über die Auferstehung untersucht (S. 23–52); für deren Analyse mit Recht die gängigen Kategorien zur Feststellung der Authentizität von Jesusworten ("que l'on ne pouvait attribuer à Jésus que ce que le judaïsme, la communauté et la rédaction ne peuvent expliquer", S. 36) als unzureichend abgelehnt werden. Es folgt eine Analyse der kerygmatischen Formeln der Acta (S. 53–105). In diesen "archaischen" Formeln, die aller Wahrscheinlichkeit nach jerusalemisch sind, findet sich der Theozentrismus, der der Arbeit den Titel gab. Unter die Bekenntnisformulierungen (S. 106–146) rechnet Rigaux auch 1. Kor. 15,3b–8. Obwohl diese Zuordnung wenig Bedeutung zu haben scheint, gewinnt sie an Gewicht dadurch, dass damit eine Analyse auf kurze kerygmatische Formeln innerhalb dieses Textes nicht erforderlich ist und auch nicht durchgeführt wird. Die Beziehung zu den Formeln, die hinter den Acta-Reden stehen, wird darum leider nicht untersucht.

In den christologischen Hymnen sieht der Verfasser einerseits den Ausdruck des Lebens, das vom Glauben an den Christus bestimmt ist (S. 147–169). Andererseits jedoch findet er gerade in der damit erfolgenden Aufnahme der religiösen Bewegungen der Zeit durch die Urchristenheit in ihren kultischen Formeln den "Bruch mit dem Judentum" hier manifest: "Dans la structure chrétienne de la pensée il y avait la rupture avec le judaïsme et cette rupture pouvait avoir son mode d'expression dans l'humus gnostique du temps" (S. 153).

Das Problem der Christophanien bestimmt den zweiten Teil der Arbeit (S. 173–307). Diese Abtrennung der Christophanien von den vorher analysierten kerygmatischen und bekenntnisartigen bzw. hymnischen Aussagen ist darin begründet, dass literarisch die Berichte über Erscheinungen eindeutig als sekundär beurteilt werden, ohne dass die Möglichkeit ursprünglicher Erscheinungsberichte am Anfang der Überlieferung erwogen wird (zu Mark. 16,1–8 werden nur die Möglichkeiten genannt, dass die Perikope den ursprünglichen Schluss bildete oder dass der ursprüngliche Schluss verloren ging; die von M. Dibelius genannte Hypothese, dass ein ursprünglicher Erscheinungsbericht durch die Grabeslegende ersetzt wurde, wird nicht genannt, S. 185f.). Von daher ist auch der Aufriss der historischen Folge der Ereignisse bestimmt, bzw. umgekehrt ist durch die Annahme der Ereignisfolge die literarische Analyse bestimmt: "Jésus de Nazareth est mort crucifié; il fut mis au tombeau; ce tombeau fut trouvé vide. Jésus se fit voir, apparut à ses disciples et aux apôtres. Il leur parla et mangea avec eux. Il les envoya en mission" (S. 340). Es erscheint angesichts der Betonung des

¹ M. Dibelius, *Jesus* (1939), S. 121: "Es muss also etwas eingetreten sein, was binnen kurzem nicht nur einen völligen Umschlag ihrer Stimmung hervorrief (sc. der Jünger) sondern sie auch zu neuer Aktivität und zur Gründung der Gemeinde befähigte. Dieses 'Etwas' ist der historische Kern des Osterglaubens."

Ereignischarakters der Auferstehung fast als inkonsequent, dass Rigaux dennoch den Osterglauben *auch* in dem Wort des historischen Jesu und in dem Leben der Jünger mit Jesus begründet sieht (S. 176). Er sucht aber von daher die Erscheinungen des Auferstandenen zu verstehen (*“les âmes étaient ouvertes à celui qui leur apparut . . .”*, S. 177). Und er findet von daher das Recht zu seiner Einteilung der Überlieferung, die keine literarischen, sondern sachliche und historische Kriterien zur Begründung hat: *“Il existe deux types d’apparition: des christophanies personnelles, familiales, dans le sens de la famille spirituelle de Jésus (Mt. 28,9–10; Lc 24,13–35; Jn 20,11–18, auxquels on peut rattacher Jn 20,24–29; 21; voir aussi Mc 16,9–11, 12–13), et des christophanies apostoliques, officielles, constitutives de l’Eglise (Mt 28,16–20; Jn 20,19–23; Lc 24,36–53; Mc 16,14–18; auxquels nous joignons Mt 28,11–15)”* (S. 180). Die Fragwürdigkeit dieser Einteilung wird schon daran sichtbar, dass die Perikope der Emmausjünger darum zur ersten Gruppe gerechnet wird, weil das Ziel der Perikope *“la reconnaissance de Jésus ressuscité”* (S. 231) ist. Insofern dies Kriterium im Gegensatz zur apostolischen, kirchengründenden Funktion der anderen Gruppe von Erscheinungen steht, ist es fragwürdig. Im Widerspruch zu der vorher genannten These, dass die knappen kerygmatischen Formeln die Gründung der Gemeinde bezeugen, werden diejenigen Erscheinungen als konstitutiv für die Kirche genannt, die den versammelten Aposteln geschehen sind (S. 253). Aber diese Bestimmung ist für Rigaux wahrscheinlich eher eine Notlösung, da er diese Berichte als Entfaltung des Keygmas versteht. Ihren legendären Charakter lässt er derart nicht in Gegensatz zur Faktizität des Inhalts geraten.

Das durchgehende Insistieren auf Faktizität hat eine gute Begründung in der gegen die alte und moderne *“liberale”* Interpretation gerichtete These, dass der urchristliche Glaube konkreten Inhalt haben muss (S. 55): *“Une foi sans contenu réel, non seulement dans le sujet croyant mais dans l’objet qu’elle appréhende, serait une foi vide, philosophie, gnose ou mythe.”* Der Satz würde sich heute auch gegen die jüngsten katholischen Beiträge zur Diskussion richten. Seine Berechtigung sei ausdrücklich betont. Sie ergibt sich nicht nur aus theologischen, sondern noch mehr aus historischen Gründen. Die heute modern erscheinende spiritualisierende, symbolisierende Interpretation der neutestamentlichen Aussagen über die Auferstehung Christi sind der Urchristenheit nicht zumutbar. Allerdings ist damit nicht die Antwort auf die Forderung in gleicher Weise selbstverständlich.

Die mehrfach wiederholte Forderung nach Bestimmung des konkreten Inhaltes des Osterglaubens findet aufgrund der Analyse der Zeugnisse nur einen ebenso häufig wiederholten Satz als Antwort (S. 313): *“La Réurrection est un événement, le passage d’un être humain de la mort à la vie, atteignant une perception humaine et soumis à un langage humain chez ceux qui en ont témoigné.”* Dass dies Ereignis Acte de Dieu ist, ist die einzige – allerdings entscheidende und theologisch entfaltete – nähere Bestimmung. Es wird jedoch kaum einsichtig, inwiefern bei dieser Inhaltsbestimmung das Handeln Gottes in der Auferstehung als Offenbarung des Heils, erlösend und erneuernd zu begreifen ist. Rigaux tut dies, weil er es als eine notwendige Bedingung des Auferstehungsleibes Christi nennt, dass er un corps glorifié ist (S. 355): *“La résurrection de Jésus ne peut être pour lui et pour l’Eglise primitive que le retour à la vie, psyché et corps réunie et pneuma divin qui est vie divine.”* Zwar weist er häufig auf den Zusammenhang der Erscheinungen, der Auferstehung mit der Eschatologie hin, er nennt den apokalyptischen Kontext und zieht die Linien zurück zu den jüdischen Apokalypsen. Dieser Kontext ist besonders eindrücklich für Matth. 28,1f. in der Beziehung zu Matth. 27,51–53 dargestellt. Aber es bleibt eine mögliche Folgerung, dass der Osterglaube diesen Kontext annimmt; es ist nicht etwa die Apokalyptik für Rigaux der Hintergrund, von dem her *zuerst* der Osterglaube zu verstehen ist, auf dessen Boden er entstanden ist. Dass ein Bruch mit dem Judentum als bestimmend angenommen wird, hindert an einer sachgerechten Interpretation des Osterglaubens.

Dies wird vor allem bei der Analyse der Aussage *ófhē Kēfā* (1. Kor. 15,5 = Luk. 24,34) deutlich. Die LXX kann uns angeblich keine Hilfe zum Verstehen leisten, da nicht diese Formel zum Gegenstand der Untersuchung genommen wird, sondern das Verbum *horân* in allen seinen Formen. Darum wird auch nicht die besondere Bedeutung der übrigen paulinischen Aussagen über sein Sehen des Auferstandenen untersucht, sondern alle werden parallel gesetzt, sodass sie einander interpretieren. Es sollte aber beachtet werden, dass Paulus in 1. Kor. 15,8 die ihm gegebene Erscheinung in Abhängigkeit von der Tradition nennt, während er in 1. Kor. 9,1 und Gal. 1,15f. selbständig mit unterschiedlicher Zielrichtung formuliert. Und ebenso sollte in der LXX das Vorkommen der

traditionellen Formel abgehoben vom übrigen Gebrauch des Verbums untersucht werden. Gerade der konkrete Inhalt des Osterglaubens über die von Rigaux gegebene Definition hinaus könnte dann eher erschlossen werden. Und die Spekulationen über den Auferstehungsleib, die bei Paulus zeitgeschichtlich bedingt begegnen, brauchen nicht theologisch entfaltet zu werden.

Die genannte Kritik mindert nicht den Dank gegenüber dem Autor für die umfassende Studie und die Zuversicht, dass im Ansatz der Untersuchung die Möglichkeit gegenseitigen Verstehens und Lernens gegeben ist.

Hans-Werner Bartsch, Frankfurt/M.

Harold Bertram Bumpus, *The Christological Awareness of Clement of Rome and Its Sources*. Cambridge, Mass., Univ. Press, 1972. XII + 196 S.

Der amerikanische Jesuit Bumpus hat seine Arbeit im Jahre 1970 der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation vorgelegt. Er nennt als Ausgangspunkt für seine Beschäftigung mit Klemens das Interesse an der Vielfalt der am Ende des ersten Jahrhunderts noch unausgeglichen nebeneinanderstehenden christologischen Ansätze sowie die Einsicht, dass dem ersten Klemensbrief gerade in diesem Zusammenhang erstrangiger Quellenwert zukommt (S. 173). Dabei stellt sich natürlich sofort die Frage, aus welchen Quellen Klemens seinerseits schöpft, namentlich von welcher theologischen Vorstellungs- und Begriffswelt er herkommt. Extremste Auffassungen stehen sich bisher diesbezüglich gegenüber (S. 7): Klemens sei geprägt von hellenistisch-stoischen Einflüssen, wird einerseits vertreten (Knoch); er sei vielmehr das Sprachrohr eines römischen Judenchristentums, wird auf der andern Seite geltend gemacht (Beyschlag). Bumpus will diese Diskussion jedoch nicht auf der ganzen Breite weiterführen. Er beschränkt sich auf die Untersuchung des christologischen Aspektes, insbesondere der hierbei in Frage kommenden Quellen. Das Ziel der Studie wird eingangs folgendermassen formuliert: "The present author wishes only to do the preliminary work of pointing out possible sources or trends from which Clement may have drawn his own Christology" (S. 8). Auch bezüglich der klementinischen Christologie ist die Forschung bislang nicht zu Einmütigkeit gelangt. Bumpus ist bemüht, einen "scholarly course between the two extremes" zu steuern (S. 174), nämlich zwischen der Annahme einer schon voll entwickelten Christologie bei Klemens einerseits (Harnack) und der Bestreitung jeglichen christologischen Ansatzes andererseits (Völter).

Das vom Autor formulierte Ziel wird von zwei Seiten her angegangen. In einem ersten Hauptteil (S. 38–125) werden die von Klemens verwendeten christologischen Titel ausführlich analysiert, sowohl hinsichtlich der Häufigkeit ihres Erscheinens als auch im Blick auf den jeweiligen Kontext und die jedem Titel zugrundeliegende religiöse und theologische Vorstellungswelt. Schon das Ergebnis dieses ersten Teiles weist in eine eindeutige Richtung: Klemens ist in seinem christologischen Denken weitgehend von spätjüdischen Kategorien geprägt, wie sie sich in der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur der zwischentestamentlichen Zeit niedergeschlagen haben (S. 114ff.). So stehen z.B. der ethische Vorbildcharakter und das Lehramt Jesu im Vordergrund, während stellvertretendes Leiden und Versöhnung nur am Rande angedeutet werden. In einem zweiten Hauptteil (S. 126–72) beleuchtet Bumpus die funktionellen Strukturen der Christologie des Klemens. Methodisch geht er dabei so vor, dass er die Gottesbezeichnungen untersucht und von daher Rückschlüsse auf die Funktionen zieht, die Jesus innerhalb des göttlichen Heilsplanes zugewiesen sind. Das Bild, das sich hier abzeichnet, bestätigt die Ergebnisse des ersten Teils: Klemens schreibt zwar unbestreitbar als christlicher Autor, aber er formuliert seinen christlichen Glauben im wesentlichen mittels einer spätjüdischen theologischen Begrifflichkeit (S. 168ff.). Insofern also bezieht Bumpus seine Position "between the extremes", und äusserlich verleiht dieser Mittelstellung auch die Wahl des Buchtitels Ausdruck: "Christological Awareness", nicht "Christology".

Die Arbeit enthält neben den beiden erwähnten Hauptteilen auch eine literarische und eine sehr detaillierte inhaltliche Analyse des ersten Klemensbriefes (S. 18–37). Verschiedene Tabellen geben Aufschluss über Häufigkeit, Verteilung und Verwendungsart der von Klemens gebrauchten christo-

logischen Titel und Gottesbezeichnungen (S. 51–7). Erwähnenswert ist zudem das hervorragende “Summary”, dessen straffe sprachliche und gedankliche Gliederung ins Auge springt (S. 173–83). Hingegen fallen – namentlich dem deutschsprachigen Leser – die relativ häufigen orthographischen Ungenauigkeiten beim Zitieren deutscher Buchtitel und Verfassernamen etwas unangenehm auf.

Christoph Stücklin, Buchs, Kt. St. Gallen

Ernst Benz, *Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie*. = Samml. Rombach, N.F. 20. Freiburg, Rombach, 1973. 259 + 7 S.

Die acht in diesem Buch als Festschrift zum 65. Geburtstag des Verfassers versammelten Aufsätze waren in Zeitschriften 1933–1936 veröffentlicht worden. Seither erschien die Vortragsreihe, die Benz 1964 im Süddeutschen Rundfunk gehalten hatte, unter dem Titel “Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung” im Druck. Dort wurden einerseits die alte Kirche, andererseits Darwin, Marx, Nietzsche und Teilhard de Chardin betrachtet. Hier nun wird die Zwischenzeit von der Mitte des 13. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts erfasst, wobei Benz sein breites ökumenisches Interesse betätigt. Der 1. und früheste Aufsatz behandelt das apokalyptische Zeitbewusstsein in den Spekulationen des Petrus Olivi, Johannes Ubertino und Joachim de Fiore über Franz von Assisi. Der 2. Aufsatz untersucht die Stellung Deutschlands in der Geschichtstheologie der Anhänger Böhmes, Arnd(t)s, Bengels und Speners bis hin zu Jung-Stilling. Zum 3. Aufsatz “Ost und West in der christlichen Geschichtsauffassung” bemerkt der Rezensent, dass früher als bei Hugo von St. Viktor und bei Otto von Freising die theologische Unterscheidung zwischen östlicher und westlicher Welt in Irland verbreitet war. Von Jung-Stilling, der auch in diesem Aufsatz wieder vorkommt, ist dann im 4. Aufsatz über das Reich Gottes im Osten nach den Vorstellungen deutscher Auswanderer nach Russland ausführlich die Rede, indem Benz deutsch-evangelisches Verständnis für den Osten besonders in Erweckungsbewegungen z.B. in Jung-Stillings Roman “Heimweh” und in seiner (ins Russische übersetzten) “Siegesgeschichte des christlichen Glaubens” verfolgt. Der 5. Aufsatz berichtet über die Kritik des Jenaer Theologen Buddeus an dem Unionsvorschlag der Sorbonne 1717, der 6. über Interesse an deutschen evangelischen Gemeinden in Russland beleuchtende Briefe von und an Aug. Herm. Francke, der 7. vom Einfluss Jung-Stillings auf Soloviev. Der Schlusssatz “Der Tod Gottes” (aus Deutsche Zeitung 1935/36) ist interessant nicht nur als Vorahnung theologischer Entwicklungen, sondern auch als Summe der vorangegangenen Aufsätze, die auf Grund intimer Kenntnis oft abgelegenen Materials die Verbundenheit in der Tradition der Endzeiterwartung quer durch die Zeiten und Räume der Christenheit beleuchten. Die bereits 1964 vorgenommene Abgrenzung dieser Tradition von der Futurologie wird präzisiert. Die Darstellung der Tradition der christlichen Eschatologie in Einzelbildern ist dem Gegenstand angemessen und entspricht dem Wirklichkeitssinn, durch den sich alle Schriften von Benz auszeichnen.

John Hennig, Basel

Ulrich Asendorf, *Gekreuzigt und auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie*. = Arb. z. Gesch. u. Theol. des Luthertums, 25. Hamburg, Luther. Verlagshaus, 1971. 402 S.

Das Geleitwort des katholischen Theologen Brandenburg deutet an, dass Asendorf einen wesentlichen Beitrag zur Diskussion über Kreuz und Auferstehung geliefert hat: “Hier geht es um mehr, als um eine Spezialuntersuchung über Luther: Es geht letztlich darum, der im Gefolge einer einseitig übersteigerten und aufdringlichen Kerygmatheologie erschütterten (und damit irgendwie auch gefährdeten katholischen) Theologie ein neues Fundament zu geben. Ein opus arduum et grande et efficax, zu dem herzlich zu gratulieren ist . . . Wir atmen erleichtert auf: Es gibt in der evangelischen Theologie nicht nur Existentialtheologie und Sozialethik und Lehre von Mitmenschlichkeit und Theologie der Revolution. Es weht ein neuer Wind.”

Asendorf versteht den Reformator in einer Weise, in der sich Luther selbst wiedererkennen würde. Viele würden sagen, so erkennt man geschichtliche Personen nicht mehr, vielmehr gilt es zu bestimmen, wie ihre geschichtlichen Konzeptionen in unserer Lage zu verstehen sind und welche von unseren Fragen diese beleuchten können. Asendorf zeigt, wie moderne Lutherinterpretationen, die darauf hinzielen, das bei Luther heute Relevante auszuarbeiten, oft grundlegende Aspekte bei Luther unbeachtet lassen und sogar von Luther wegführen. Er bemüht sich also, die Theologie Luthers aus dessen eigenen Voraussetzungen und Fragestellungen heraus zu verstehen. Demgemäss wird Christi Tod als Sühne gedeutet, und seine Auferstehung wird, indem sie die reale Auferweckung vom Grabe und die Erhöhung zur Rechten Gottes ist, als unsere Gerechtigkeit verstanden.

Vor diesem Hintergrund wird das Verständnis des Todes und der Auferstehung Jesu bei folgenden Theologen präsentiert und bewertet: Bultmann, Ebeling, Käsemann, Fuchs, Braun, Gogarten, D. Sölle, Pannenberg, Moltmann, Marxsen, Barth. Asendorf bemerkt zunächst, dass moderne Theologen oft durch Luther positiv beeinflusst wurden, zeigt aber dann, wie die Problematisierung der realen Auferstehung Christi und des zukünftigen Endgerichtes auf die Exegese in der Weise zurückwirkt, das genuin evangelische Elemente ausfallen. Ebeling z.B. sieht ein, dass schon in Luthers *Dictata super Psalterium* (1513–15) mit der engen Verbindung von *sensus litteralis* (= Christus) und *sensus tropologicus* (= fides Christi) die Urform der reformatorischen Rechtfertigungslehre vorhanden ist (S. 10); doch hat bei ihm die Auferstehung in ihrer Einheit mit dem Kreuz keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Rechtfertigung (S. 74). Wenn es dazu kommt, dass die Rechtfertigung nicht mehr auf das futurische Endgericht einen Bezug hat, wird jede Aussage über die Rechtfertigung ziemlich leer (S. 84).

Vielleicht finden wir hier den Grund, warum es den heutigen Theologen so schwer ist, Luthers reformatorische Entdeckung klar zu bestimmen. Ihre eigentliche Pointe war: der Glaube macht gerecht und selig. Aber vor Gott gilt auch im Endgericht der Glaube exklusiv als *fides apprehensiva Christi*. Noch im Gericht finden die Werke ihren theologischen Ort *extra locum iustificationis*. Wenn bei den Theologen diese Ausrichtung auf das kommende Endgericht wegfällt, mag schon Luthers tatsächlich katholische erste Psalmenvorlesung ein genügendes Zeugnis des Reformatorischen abgeben.

Asendorf bietet konzise Referate und treffende Analysen. Es lohnt sich, sein Buch durchzuarbeiten, und man stimmt Brandenburgs Urteil gerne zu.

Ole Modalsli, Oslo

John H. Yoder (ed.), *The Legacy of Michael Sattler Translated and Edited*. = Classics of the Radical Reformation, 1. Scottdale, Pa., Herald Press, 1973. 191 S.

Um dem englischsprachigen Leser wichtige deutsche und holländische Quellen aus dem Bereich des sogenannten Linken Flügels der Reformation zugänglich zu machen, wurde unter der Verantwortung des "Institute of Mennonite Studies" in Elkhart, Indiana, die Reihe "Classics of the Radical Reformation" ins Leben gerufen. Der erste Band enthält das "Vermächtnis" Sattlers (+1527), nämlich dessen sichere und umstrittene Schriften und Briefe sowie den Bericht über die Hinrichtung und einige erläuternde Aktenstücke. Der mit dem Stoff bestens vertraute John H. Yoder sorgte für eine flüssig lesbare Übersetzung sowie Einleitungen und erklärende Anmerkungen. Dem ersten Band nach zu schliessen, versucht die Reihe sowohl einen wissenschaftlichen Leserkreis wie ein breiteres Publikum zu erreichen. Die nächsten Bände werden sich Pilgram Marbeck, Hans Denck, Andreas Karlstadt, Dirk Philips, Balthasar Hubmaier sowie den mährischen und böhmischen Gruppen widmen.

Ulrich Gäbler, Zürich

W. Speed Hill (ed.), *Studies in Richard Hooker. Essays Preliminary to an Edition of His Works*. Cleveland & London, The Press of Case Western Reserve University, 1972. xviii + 363 S. £ 5.50.

Richard Hooker (um 1554–1600) legte die theoretischen Grundlagen für das anglikanische Staatskirchentum. Die kurz vor seinem Tod erschienenen und teilweise aus dem Nachlass herausgegebenen "Laws of Ecclesiastical Polity" setzen sich grundlegend mit der calvinistischen Kirchenordnung auseinander. Das Werk wendet sich gegen die Benutzung der neutestamentlichen Ämter als Vorbilder für die Verfassung der sichtbaren Kirche und tritt dagegen für den Gebrauch der menschlichen Vernunft bei kirchlichen Verfassungsfragen ein. Der Ratio wird insofern wesentlich mehr Vertrauen entgegengebracht als bei den kontinentalen Reformatoren (vgl. S. 31). Hookers Hauptwerk spielte in der Auseinandersetzung zwischen Anglikanern und Puritanern bzw. Calvinisten immer wieder eine bedeutende Rolle und erlebte deshalb mehrere Teil- und Gesamtausgaben. Die letzte umfassende Edition in drei Bänden durch John Keble geht auf das Jahr 1836 zurück, in 7. verbesserter Auflage 1888 erschienen, 1970 nachgedruckt. Diese Edition soll nun durch eine neue Gesamtausgabe, die sogenannte "Folger Library Edition", benannt nach der Folger Shakespeare Library, Washington, D.C., ersetzt werden. Die auf sechs Bände berechnete Ausgabe wird in den drei ersten Bänden die "Laws of Ecclesiastical Polity" enthalten, in einem vierten Band "Tractates and Sermons" bieten, der fünfte Band soll "Contemporary Documents" gewidmet sein, für den abschliessenden sechsten Band sind Bibliographie, weitere Aktenstücke sowie Indices geplant. Als Vorbereitung auf die Edition erschien einmal W. Speed Hill, Richard Hooker. A Descriptive Bibliography of the Early Editions, 1593–1724 (1970), und zum anderen der angezeigte Band, für dessen Zustandekommen ebenfalls der verantwortliche Herausgeber der Werke besorgt war. Das Sammelwerk bietet ein schönes Beispiel für die Zusammenarbeit an der Werkausgabe, denn Kirchenhistoriker, Profanhistoriker und Literaturwissenschaftler versuchen entscheidende Fragen der Hooker-Interpretation anzugehen. Ohne hier auf die Beiträge näher eingehen zu können, seien wenigstens die Titel genannt: W. D. J. C. Cargill Thompson, The Philosopher of the "Politic Society". Richard Hooker as a Political Thinker; H. C. Porter, Hooker, the Tudor Constitution, and the Via Media; W. Speed Hill, The Evolution of Hooker's Laws of Ecclesiastical Polity; Egil Grislis, The Hermeneutical Problem in Richard Hooker (dieser Beitrag ist ein Teil aus einem in Vorbereitung befindlichen Buch über Hookers Theologie); John E. Booty, Hooker and Anglicanism; Georges Edelen, Hooker's Style; Egil Grislis und W. Speed Hill, Richard Hooker. An Annotated Bibliography. Notizen über die Mitarbeiter und die geplante Ausgabe sowie ein gründliches und differenziertes Register schliessen den Band ab. Die Vorbereitung einer Edition durch einen solchen Sammelband, zumal dieser Güte in Inhalt und Aufmachung, scheint eine glückliche und nachahmenswerte Lösung zu sein. Sie macht zudem neugierig auf die Ausgabe der Werke, deren Bedeutung zur Erhellung der leitenden Ideen der englischen Staatskirche sowie deren Gegner kaum überschätzt werden kann.

Ulrich Gäbler, Zürich

Hansjörg Bräumer, *August von Arnswaldt, 1798–1855. Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung und des Neuluthertums in Hannover*. = Stud. Kirchengesch. Niedersachsens, 20. Göttingen, Vandenhoeck, 1972, 270 S.

Diese Monographie ist einem der bedeutendsten Vorkämpfer des hannoverschen Neuluthertums aus dem Laienstand gewidmet. Arnswaldt war Sohn eines begüterten altadeligen hannoverschen Staatsministers und Kurators der Univ. Göttingen. Den ersten Unterricht erhielt er im religiös indifferenten Elternhaus durch Privatlehrer. Nach der Konfirmation bezog er 1813 das Gymnasium Gotha. Hier wurde die Freundschaft mit dem späteren Heidelberger Alttestamentler Umbreit begründet; in Gotha sah er den in Leipzig geschlagenen Napoleon beim Rückzug und begeisterte sich für Theodor Körners Freiheitsgesänge. Ab 1815 Jura-Student in Göttingen, schloss er sich der "Schusterinnung" an, in der Hans Sachs und Jacob Boehme gefeiert wurden. In der Zeitschrift

“Wünschelrute” meldete er im Sinne der 68 Thesen von Claus Harms Bedenken an gegen die Unionen von 1817. Im Hause der Familie von Haxthausen lernt er Annette von Droste-Hülshoff kennen. Doch zerbrach die Freundschaft mit ihr ebenso wie die mit Ludwine von Haxthausen an der Bekehrungssucht dieser beiden eifrigen Katholikinnen. Der inzwischen zum Legationsrat ernannte Arnswaldt verheiratete sich zur masslosen Enttäuschung Ludwines mit deren jüngerer Schwester Anna, willigte auch in eine katholische Trauung ein, doch mussten die Söhne lutherisch, die Töchter katholisch werden. Eine Romreise 1828/9 und viele Diskussionen mit dem damaligen Gesandtschaftsprediger Tholuck liessen die Institution Kirche als notwendig erscheinen, so dass die kirchenkritischen Akzente der Erweckungsbewegung neutralisiert wurden. Eine Abendmahlsschrift von 1834 machte die Naturphilosophie Boehmes, Oetingers, Schellings, Schuberts, Franz von Baaders und St. Martins für den Erweis der Realpräsenz fruchtbar, während die *communicatio idiomatum* übergangen wurde. Viele Neulutheraner übernahmen Arnswaldts theosophische Begründungen. Der Gustav-Adolf-Verein schien ihm nicht lutherisch genug, da er nur Protestanten in katholischen, nicht aber Lutheraner in reformierten und unierten Gebieten unterstützte. Dafür förderte Arnswaldt den lutherischen Gotteskasten, den sein Schüler Münchmeyer 1852 ins Leben rief. Der Legationsrat hatte schon 1834 sein Amt aufgegeben, lebte vom Ertrag seiner Güter und wendete seine Zeit an zur Förderung der Leipziger Mission (die norddeutsche wurde als unionistisch abgelehnt), der lutherischen Separationen in Schlesien und Baden. Das schloss aber keineswegs aus, dass Umbreit jeweils Grüsse an Ullmann und Rothe bestellen durfte. Missverständlich ist es, wenn Schöberlein als Vertreter der badischen Union bezeichnet wird. Er war von Hause aus bayrischer Lutheraner und hat nur von 1850–55 eine Gastrolle als a.o. Prof. in Heidelberg gespielt. Wenn Schöberlein als Göttinger Professor der systematischen und praktischen Theologie theosophische Bestandteile aus Arnswaldts Abendmahlslehre übernommen hat, so kehrte er nur zu seinen Ursprüngen zurück, hatte er doch in München bei Baader, Schubert und Schelling gehört.

Der Vorwurf eines heimlichen Katholizismus, der Arnswaldt immer wieder von liberalen Protestanten gemacht wurde, wird durch seine Lagentheologie widerlegt, die Bräumer hier erstmals veröffentlicht (S. 184–228). Arnswaldt hatte an ihr 10 Jahre lang gearbeitet. Hier wird die lutherische Lehre scharf im Gegensatz zur tridentinischen entwickelt. Aber die Urteile über die Reformierten sind voller Vorurteile: die reformierte Kirche erscheint als “wälsche” Form des Protestantismus, und der reformierten Konfession wird die Schuld am Dreissigjährigen Krieg aufgebürdet. Die romantische Theorie eines Arndt und Jahn von den Deutschen als dem “Urvolk der Menschheit” wird biblisch gewendet, und Deutschland erscheint als der “Adam der Menschheit”. Daran werden merkwürdige Spekulationen geknüpft, die auch in die Deutung der 48er Revolution hineinspielen. Auch die mittelalterlichen Mystiker hat Arnswaldt geliebt. Er erwarb sogar ihre Manuskripte, und vier solche von Ruysbroek hat er ediert.

In jedem Falle war Arnswaldt eine interessante Persönlichkeit, die in dieser ebenso interessanten Monographie neu erschlossen wird.

Wilhelm August Schulze, Mannheim

Urs Allematt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919. Zürich, Benziger, 1972. 468 S. Fr. 38.–.

Kurz nach dem zweiten Weltkrieg ist eine Studie über den politischen Katholizismus erschienen, worin dargelegt wurde, wie gefährlich die zunehmende Aktivität römisch-katholischer Politiker für das evangelische Lager sei und wie ein Katholik immer zuerst auf die Stimme seiner Kirche höre und erst in zweiter Linie imstande sei, andere Interessen zu vertreten. Der Lauf der Ereignisse hat diesen Befürchtungen nicht recht gegeben, aber ganz offensichtlich weiss man auf evangelischer Seite zu wenig über die politischen Folgen der Niederlage des Sonderbundes für die Mitarbeit der Katholiken in der eidgenössischen Politik und ihren langen Weg zu einem neuen Selbstbewusstsein. Hier füllt das mit grosser Sachkenntnis geschriebene und reich dokumentierte Werk von Allematt eine Lücke aus. Unter

dem Begriff "katholisches Ghetto" versteht der Verfasser das Faktum, dass ein Teil der Schweizer Katholiken seit der Gründung des weltanschaulich pluralistischen Bundesstaates eine mehr oder weniger geschlossene gesellschaftliche Gruppierung bildet. Er beschreibt die Entstehung der Volksorganisationen des "Schweizerischen Katholischen Volksvereins" und der "Schweizerischen Konservativen Volkspartei" mit ihren Vorläuferorganisationen. Er kommt dabei zum Schluss, dass einzig der Weg ins Ghetto auch der Weg sein konnte, der wieder aus dem Ghetto hinausgeführt hat zu "Anerkennung und Gleichberechtigung in der Eidgenossenschaft" (S. 428).

Paul Handschin, Basel

Karl Barth, *Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930*. Hrsg. von Dietrich Braun. = K. Barth, Gesamtausgabe, 2. Akademische Werke 1928. Zürich, Theol. Verl., 1973. XVI + 435 S.

Mit dem Erscheinen der bisher unveröffentlichten Ethikvorlesung in der Gesamtausgabe wird eine der wichtigsten Arbeiten des "mittleren Barth" dem Studium zugänglich gemacht. Der erste Teil der Vorlesung gibt wertvolle Aufschlüsse über seine Arbeitsweise und Vorlesungstätigkeit. In besonderer Weise aber wird interessieren, wie dieses Werk sich zu früheren Arbeiten und andererseits zum Ethikteil der Kirchlichen Dogmatik verhält. Der vorliegende erste Teil enthält ein Einleitungskapitel über die Verhältnisbestimmung von Ethik und Dogmatik, theologische und philosophische Ethik und den "Weg der theologischen Ethik". In einem ersten Kapitel folgt die allgemeine Ethik mit den zentralen Stichworten: Offenbarung, Gebot und Gericht. Das zweite Kapitel enthält die spezielle Schöpfungsethik mit den Überschriften: Gebot des Lebens (Eigenart des ethischen Gesichtspunktes), Beruf (der Ort, an dem mich das Gebot trifft), Ordnung (Inhalt, Forderung des Gebotes) und Glaube (Erfüllung unserer Lebensnotwendigkeit) (vgl. S. 92–101, 193).

Die besondere Bedeutung der Ethik-Vorlesung liegt darin, dass der Kampf der dialektischen Theologie einer anthropozentrischen, weil unter der Dominanz der Psychologie und der Ethik stehenden Theologie galt. Im Briefwechsel mit Thurneysen, soweit er bisher zugänglich ist, lässt sich deutlich das negative Vorzeichen feststellen, das mit der Nennung der Worte "Ethik", "ethisch" verbunden ist. Um so aufmerksamer wurde man dann auch, als sich Barth nun doch an dieses Kapitel heranwagen zu müssen meinte. In einem Brief drückt er diese Problematik so aus: "Es ist nicht leicht, den transzendentalen Standort unentwegt festzuhalten und dann doch das ganze Feld des Lebens wenigstens grundsätzlich beständig zu berühren und sich dann doch wieder alle Entscheidungen daselbst konsequent zu enthalten" (Barth & Thurneysen, Briefwechsel, 2, S. 588).

Diese Problematik hatte zwei Grundentscheidungen zufolge. Erstens wurde die Ethik ihrer Selbständigkeit entkleidet. Sie gehört nun in die Dogmatik und ist ihre Hilfswissenschaft. Denn werden beide Disziplinen grundsätzlich unterschieden, dann findet ein "Übergang des Blickes von Gott auf den Menschen" statt, "den wir so grundsätzlich nicht gutheissen können" (S. 77). Zum anderen wurde ein völlig neu konzipierter Aufbau erforderlich. Dabei spielte der beachtliche Wille Barths zur Systematik eine besondere Rolle. Dass ihm in der Vorlesung diese Aufgabe jedenfalls nicht vollständig gelang, lässt sich aus obiger Inhaltsangabe ersehen, davon sprechen aber auch seine Briefe, so findet sich einmal die Aussage, es handle sich um ein "Torso" (Barth & Thurneysen, ebd., S. 588).

Aber nicht nur die Torsohaftigkeit wurde später beklagt. Thurneysen berichtet nach Angabe des Herausgebers, Barth wäre gegen einen Abdruck der Vorlesung gewesen, weil er in ihr noch als Anwalt der Schöpfungsordnung erscheine. Trotzdem ist eine starke Kontinuität festzustellen. Am deutlichsten zeigt sich das im § 3 ("Der Weg der theologischen Ethik"), der fast vollständig im 2. Abschnitt des § 36 von Die kirchliche Dogmatik aufgenommen worden ist. Auch an anderen Stellen wird wörtlich zitiert. Dass die Frage des Tötens, der Kriegsideologie u.a., zwar aus historisch etwas verschobener Sicht, aber doch im wesentlichen in gleicher Weise bedacht wurde, dass die Behandlung von Liebe und Ehe auch schon damals nicht gerade den traditionellen Mustern entsprach, darin zeigt sich Kontinuität.

Anders aber in den grundsätzlichen Aussagen. Es wird theozentrisch argumentiert, noch nicht christozentrisch. Christus ist noch nicht der Kreuzungspunkt aller Linien und in ihm lösen sich noch nicht alle Aporien, wie in *Die kirchliche Dogmatik*.

Dieser Band erscheint also als ein wichtiges und höchst bemerkenswertes Dokument. Die Herausgabe ist korrekt besorgt worden, die Einleitung ist instruktiv und einleuchtend. Querverweise zu *Die kirchliche Dogmatik* wären begrüßenswert gewesen.

Johannes Dantine, Wien

Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, 10. Zürich, Benziger, 1972. 590 S. Fr. 38.—.

Der vorgelegte Aufsatzband mit dem Untertitel "im Gespräch mit der Zukunft" kann unter dem durchgehenden Gesichtspunkt des Zusammenhanges von transzendentaler Theologie und theologischer Praxis heute gelesen werden. Rahner stellt die Prognose: "Die künftige Theologie wird sehr viel ausdrücklicher als bisher eine transzendente Theologie sein" (S. 54). Zugleich präzisiert er jedoch: "Zur transzendentalen Theologie gehört gerade ihre eigene, aber reflektierte Selbstbeschränkung, das heisst das durchdachte Verständnis dafür, dass ein Mensch nicht allein aus einer Wesensmetaphysik, ja nicht einmal aus einer Philosophie seiner Geschichtlichkeit leben kann, sondern nur im Erleiden und verantwortlichen Tun seiner von der theoretischen Vernunft nie adäquat, weder nach vorne noch nach hinten, reflektierten Geschichte" (S. 55).

Für Rahners theologische Konzeption ist die Reihenfolge der Themenkreise kennzeichnend: Nach einer fundamentalen Besinnung über die "Theologie als Wissenschaft" (S. 11ff.) wendet sich der Verfasser zunächst der "Anthropologie" (S. 115ff.) zu. Nachdem die Strukturen des nach Gott fragenden Menschen freigelegt sind, kann die "Christologie" (S. 203ff.) entfaltet werden: Jesus ist die Antwort auf die Frage, "die der Mensch nicht nur eventuell hat, die er im Grunde vielmehr selber ist" (S. 214). Inkarnation ist der exemplarische "Höhepunkt des Verhältnisses des Logos-Gottes zu seiner Welt überhaupt" (S. 233). Unter dem oben erwähnten Gesichtspunkt des Zusammenhanges von Theologie und Praxis stellt sich daraufhin notwendig die Frage nach der Kirche. Unter dem Titel "Ekklesiologie" werden einige grundsätzliche Fragen über das Wesen der Kirche verhandelt (S. 241ff.). Innerkirchliche Probleme, wie die Bedeutung des Sakraments heute, die neuen Aspekte des Bischofsamtes, des Amtspriestertums und der Ordensgemeinschaften kommen im Kapitel "Fragen in der Kirche" zur Sprache (S. 377ff.). Der Abschnitt "Kirche in der Welt" befasst sich mit den gegenwärtig und auch zukünftig brennenden Problemen: Ökumene, Sozialisierung, anonymes Christentum, Humanisierung und Revolution (S. 493ff.).

Wer das vorliegende Werk zur Hand nimmt, wird keine leicht verständlich geschriebenen Zukunftsprognosen erwarten dürfen, sondern wird in die Pflicht eines zukunfts offenen Denkens und Mitverantwortens genommen. Der aufmerksame Leser wird hier für sich neue Aufgaben entdecken. So wird z.B. die Erforschung des Zusammenhanges von transzendentaler Theologie und einem der heutigen Empirie verpflichteten theologischen Vorgehen noch gründlicher betrieben werden müssen, als es im vorliegenden Band geschieht. Denn der transzendental-theologische Ansatz wird praktisch erst dann wirklich fruchtbar, wenn die zukünftige Theologie das "Erleiden und verantwortliche Tun" des heutigen Menschen auch nach empirischen Kriterien erfasst.

Klaus Otte, Arisdorf, Kt. Baselland

Karl-Wilhelm Dahm & Hermann Stenger (Hrsg.), *Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. Erfahrungsberichte*. = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 16. München, Kaiser, 1974. 258 S. DM 26.–.

Die Gruppendynamik hat in zahlreichen kirchlichen Tätigkeitsbereichen Einzug gehalten und teilweise zu Umgestaltungen der Arbeitsweise geführt. Sogar an der Weltmissionskonferenz in Bangkok machte sie sich bemerkbar. Das Thema des Sammelbandes ist ohne Zweifel aktuell. K. W. Dahm klärt einleitend die Begriffe, setzt sich mit Kritikern auseinander und gibt einen Überblick über Geschichte und gegenwärtigen Stand gruppensdynamischer Bemühungen. Dann folgen Erfahrungsberichte katholischer und evangelischer Autoren über gruppensdynamische Veranstaltungen, meistens in der Form von mehrtägigen Kursen: mit Theologiestudenten, in der Vikarausbildung, beim Training von Gruppenleitern, mit Religionslehrern, in einer ländlichen Kirchengemeinde, bei der Ausbildung von Jugendleitern, in einem Lehrgang für kirchliche Vorgesetzte, in Kursen für Militärpfarrer, in der klinischen Seelsorgeausbildung, bei TZI-Kursen für Ordensleute und Priester und bei der kirchlichen Supervision. Ob der Leser aus solchen Texten mit "narrativer Psychologie" freilich viel lernen wird, ist mir fraglich. Die Veranstaltungen sind sich (mit Ausnahme der klinischen Seelsorgeausbildung und der Supervision) zu ähnlich und verlaufen meistens nach Schema Lehrbuch. Die Urteile der Erzähler über den Erfolg enthalten einen ungeklärten Rest von Subjektivität des Urteilenden, und die auftauchenden Schwierigkeiten, über die er berichtet, lassen sich mit dem vorhandenen wissenschaftlichen Instrumentarium kaum so analysieren, dass daraus mehr zu lernen wäre als über den Daumen gepeilte Erfahrungsregeln.

Zwei grundsätzliche Artikel bemühen sich um die theologischen Fragen, die durch die gruppensdynamischen Aktivitäten aufgeworfen sind. – A. Hollweg macht auf eine Fehlentwicklung aufmerksam, die gruppensdynamische Süchtigkeit: Menschen, die "sich nur im künstlichen Setting eines gruppensdynamischen Laboratoriums wohlfühlen und dort Emotionen "verkonsumieren" wie andere saure Gurken oder Schlagsahne". Hollweg warnt auch, den Teilaspekt von Wirklichkeit, der sich im Laboratorium zeigt, mit Wirklichkeit und die emotionale Dichte mit menschlicher Nähe zu verwechseln. Er ruft den Theologen zur kritischen Wachsamkeit auf, dass das empirisch Erkannte nicht unter der Hand zur Norm werde, sondern dass sich die sozialen Phänomene jederzeit durch die Absolutheit Gottes relativieren lassen. Der Theologe hat nach Hollweg aber auch die Aufgabe, die gruppensdynamischen Erfahrungen vor Gottes Angesicht zu werten, zu ordnen und zu integrieren. – Für H. Stenger können gruppensdynamische Erfahrungen in dreierlei Weise transparent werden: vorpersonale kann sich zur personalen Erfahrung vertiefen, personale Erfahrung kann zum Medium numinoser Erfahrung werden, und numinose ist für transpersonal-gläubige Erfahrung im Sinne von Matth. 18,20 offen.

Walter Neidhart, Basel

Wolfgang Deresch, *Handbuch für kirchliche Erwachsenenbildung*. Hamburg, Furche, 1973. 197 S. Fr. 33.40.

"Nach den Jahren des Probens scheint es an der Zeit, die Stellungnahmen und Überlegungen zu den verschiedenen Aspekten kirchlicher Erwachsenenbildung zusammenzufassen und eine Gesamtkonzeption zu wagen." Man stimmt dieser Absicht des Verfassers, wie sie in der Verlagsanzeige formuliert wird, gern zu, auch der kühnen Prognose, es werde von einer leistungsfähigen Erwachsenenbildung "nicht zum geringsten Teil die Zukunft der Gesellschaft abhängen".

Für Deresch ist Erwachsenenbildung als Folge von Aufklärung zu verstehen. Die Kirche weiss sich der Bildung verpflichtet, weil Christentum Aufklärung in Gang gesetzt hat, somit Säkularisierung, recht verstanden, Frucht christlichen Glaubens ist. Aus diesem grundlegenden Tatbestand ist die theologische Grundlegung zu erheben. Weil kirchliche Bildung sich derart von Aufklärung herleitet, ist sie als solche emanzipatorisch, d.h. auch theologisch vom emanzipativen Freiheitsverständnis aus zu

begreifen. Es ist folgerichtig, wenn Deresch aus diesem Globalziel drei fundamentale Lernziele ableitet: Individuierung, Emanzipation und herrschaftsfreien Dialog (S. 64ff.). Interessant und lehrreich ist im Zusammenhang dieser Konzeption das Kapitel "Vorbilder kirchlicher Erwachsenenbildung" (S. 35–52), das anhand von Kurzbiographien (Emil Fuchs, Leonhard Ragaz, Emil Blum, Carl Mennicke) das religiös-sozialistische Bildungsprogramm der Weimarerzeit vorstellt. – Damit ist klar umrissen, welches hier die Aufgabe der Kirche ist: als Bildungsziel nicht "eine irgendwie geartete Harmonie" anzustreben, sondern "die Bewusstseinsbildung über die Heteronomie unserer Gesellschaft" (S. 56). Kirchliche Bildung hat ihren Ort, so folgert Deresch, in der "neuezeitlichen Frömmigkeitsgeschichte", ja sie ist direkt als "Bildungsfrömmigkeit" zu praktizieren. Dieses Postulat zielt auf reife Gestalt erwachsenen Glaubens, auf Mündigkeit und kognitive Offenheit. Zu ihren Themen kommt die kirchliche Erwachsenenbildung "nicht erst im Umweg über Bibel, Katechismus und Kirchengeschichte", vielmehr thematisiert sie unterdrückte Konflikte, durchschaut die entsprechenden gesellschaftlichen Mechanismen und übt ein in herrschaftsfreie Diskussion. – Von da her ergibt sich für Deresch auch ein klares Konzept hinsichtlich der Methode in der kirchlichen Erwachsenenbildung. Nach kritischer Auseinandersetzung mit dem curricularen Ansatz plädiert der Verfasser für die ihm wichtige "konfliktverarbeitende Methode". Sie ist für ihn verknüpft mit der Bereitschaft, in Gruppen zu lernen, die Lehrer-Schüler-Situation abzubauen und durch geeignetes Arbeitsmaterial dem Teilnehmer optimale Mitbestimmung im Lernprozess zu ermöglichen. Wie dies praktisch geschehen kann, beleuchten drei (im 2. Teil des Buches entfaltete) Praxisbeispiele. – Deresch fordert Nachdenken heraus, vor allem in bezug auf eine Reflexion des theologischen Ansatzes kirchlicher Bildung. Dass die Motivation zur Bildung hier aus dem Verständnis der Kirche bzw. des Christentums hergeleitet wird, leuchtet ein. Besonders anregend ist das Buch dort, wo es der Kirche im gesamtgesellschaftlichen Bildungsbemühen einen eigenständigen Ort zuweist. Bildung sei als Bildungsfrömmigkeit zu praktizieren. Kirche müsse den Menschen entschlossen hinführen zum Erwachsensein, gerade in der Sache des Glaubens. Bildung könne nicht "primär Erziehung und Wissen bedeuten, sondern vor allem ein Hinzielen auf einen Gewinn an Freiheit durch Verhaltenssicherheit, Identität, Selbst- und Seinsvertrauen" (S. 63).

Gewiss werden zu diesem Konzept auch kritische Einwände laut. Zunächst fragt man sich, ob Dereschs theologische Grundlegung sachlich stimmt. Ist die These von der "christlichen Aufklärung" in dieser Zuspitzung richtig, d.h. ist sie historisch und theologiegeschichtlich zu halten? Wird hier Aufklärung nicht zu schnell christlich vereinnahmt? Hat das Evangelium so direkt und linear emanzipative Freiheit in Gang gesetzt? Verwechselt man nicht zumindest den Impuls mit der Wirkungsgeschichte? Dementsprechend hat man auch Mühe, wenn Deresch die Gestalt kirchlicher Bildung auf ein Globalziel "Emanzipation" ausrichten will, das für ihn aus dem gesellschaftlichen Kontext zu erheben ist. Ist wirklich schon alles gewonnen, wenn man die vielgestaltige Verflechtung in Zwänge transparent macht? Vermag Aufklärung, auch gesellschaftsbezogene, schon zu befreien? Muss hier aus theologischen Gründen nicht tiefer angesetzt werden, in der Dimension, wie sie Röm. 7 aufdeckt? Aus eigener Möglichkeit ist der Mensch ja nicht imstande, Emanzipation heilvoll zu verwirklichen. Er ist Gottes bedürftig, soll er Herrschaftsfreiheit erreichen, ohne sich nicht sogleich wieder in neue Zwänge zu verstricken. – Auch im Bereich der Methoden muss die Diskussion in grösserer Weite geführt werden. Selbstverständlich ist ernstzunehmen, dass unerkannte und nichtartikulierte Konflikte den Lernprozess hemmen und daher Erwachsenenbildung in jedem Fall mit dem Konflikt arbeiten muss, auch mit dem Rüstzeug gruppenspezifischer Erfahrung und moderner Konfliktregelung. Aber Erwachsenenbildung als solche konfliktorientiert zu nennen, heisst doch, die methodischen Probleme im Bildungsprozess eher zu verdecken als sie zu erklären. – Auch die kirchlich-theologischen Momente, die in Dereschs Entwurf mitgesetzt sind, müssten diskutiert werden. Die These, in der kirchlichen Erwachsenenbildung seien die Inhalte aus der menschlichen und sozialen Situation herzuleiten, ist dann vertretbar, wenn auch dem christlichen (und biblischen) Glauben gestattet wird, von den ihm eigenen Kriterien her die offen gelegte Situation zu erhellen und zu befreien.

Der Verfasser spornt an, die vitalen Probleme kirchlicher Bildungsarbeit anzugehen; dafür hat man ihm zu danken. Wir sind, was die Orientierung in Bildungsfragen betrifft, alle auf der Suche und wissen uns deshalb bereichert durch so entschiedene Voten wie dasjenige Dereschs. Vielleicht eben ist die Zeit eher reif für ein engagiertes "Plädoyer" als schon für ein "Handbuch" kirchlicher Erwachsenenbildung.

Theophil Vogt, Zürich

Gerhard Schmidtchen, *Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD*. Stuttgart, Calwer, & Freiburg, Herder, 1973. 275 S. DM 38.—.

Wie schon der Titel und die beigegebenen Fotos zeigen, ist diese religionssoziologische Untersuchung vorwiegend am Gottesdienst interessiert. Es wird davon ausgegangen, dass der Gottesdienst die "zentrale Repräsentation kirchlicher Aktivität" ist. Auch ein Jahrzehnt gottesdienstlicher Experimente habe den regulären Gottesdienst am Sonntag vormittag nicht nennenswert ändern können. Getreu der Prämisse von der "rationalen Welt" wird in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach statistisches Material betr. Einstellung zu Kirche und Kirchenbesuch beigebracht. Kirchliches Denken und kirchliches Ritual erscheinen recht anschaulich im gesellschaftlichen Kontext, und wer nur schon diesen Kontext im Blickfeld behält, muss sich fragen, wie die These vom Gottesdienst als einer "zentralen Lebensäußerung der Christen" (S. 151) so ungebrochen durchgehalten werden kann. Wenn schon die Vorstellung von der Kirche und der Kirchenbesuch als operationalisierbare Größen erscheinen, so ruft die Arbeit einer Relativierung bestehender Begrifflichkeit von Kirche und Gottesdienst. Erst wenn es gelingt, den weltlichen Kontext ekklesiologisch und gottesdienstlich in den Blick zu bekommen (logikè latreía), erhält der spezielle Gottesdienst, den die Untersuchung im Auge hat, wieder seinen richtigen Stellenwert, wird er entsprechend modifiziert und erhalten die Pfarrer (und Kirchenmitglieder) wieder ein gutes Gewissen bei all ihrem Tun. Vermehrt müssten dann aber auch tiefenpsychologische Einsichten verwertet werden, denn der Mensch als religiöses Wesen (und ihm verdankt die Volkskirche bis heute ihre Existenz) hat in einer rationalen Welt in bezug auf Abendmahl, Tod etc. noch ganz andere Probleme, als es die an und für sich interessanten Statistiken der vorliegenden Untersuchung glaubhaft machen wollen.

Otto Wullschleger, Aarburg, Kt. Aargau