

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

Heft 2

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.library.ethz.ch)

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

## Rezensionen

Franz-Elmar Wilms, *Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*. = Stud. z. A. u. N.T., 32. München, Kösel, 1973. 254 S.

Ex. 34,10–26 war lange kaum noch Gegenstand besonderer Erwartungen. Nicht mehr ganz neue Fragen – die des “Kultischen Dekalogs” etwa und seines Orts im Schichtenzusammenhang der jehovistischen Sinaiperikope (Ex. 19–24, 32–34) – dämpften eher das Forschungsinteresse, und zumal das Votum A.Alt’s, es handle sich hier um nur “ein sekundäres Mischgebilde”<sup>1</sup>, machte Epoche wie der gattungsgeschichtliche Ansatz, dem es sich verdankt. Die neuen Entwürfe in der Diskussion um “Recht”, “Bund”, “Kult” und “Deuteronomismus” haben nun diese Lage gründlich verändert. Viel in dieser Diskussion hängt von Analyse, Ansatz und Verständnis gerade jenes “Mischgebildes” ab. Die hier angezeigte Untersuchung gibt einen Eindruck davon – einen problematischen freilich.

Nach einem Forschungsbericht, dem umfänglichsten Teil der Arbeit (incl. Tabellen 127 von 216 Textseiten), der die wichtigsten Stimmen erfasst (ausgenommen etwa L. Peritt, *Bundestheologie*, 1969), aber nur verzettelt und ohne Zielfragen, die in die Fülle des Stoffs Struktur und in die Wertung Profil hätten bringen können (vgl. nur S. 120), wird zunächst Ex. 34,1–28 (29–35) analysiert und ausgelegt. V. 1–28 (ohne v. 9 und das “Bruchmotiv” in v. 1.4: R<sup>JE</sup>) sind einheitlich J (S. 137–180, 207); v. 29–35 = P (181–183). Das zweite entspricht der Konvention; das erste liegt noch im Rahmen der seit Kuenen und Wellhausen durchgesetzten Auffassung vom Werden der Sinaiperikope, würde aber das Bild von J in diesem Rahmen (bes. durch v.10–13, 15–16, 24) entscheidend und mit erheblichen Konsequenzen für das geschichtliche Verständnis des Textes ebenso wie für die Erforschung “deuteronomischer” Theologie und Sprache, speziell in den Themen “Recht” und “Bund”, verändern, wenn es als begründet gelten dürfte. Das ist kaum der Fall. Zutreffend wird der allgemein unterstellte Einfluss deuteronomi(sti)scher Hände (bes. v. 10ff.) problematisiert<sup>2</sup>. Aber die Evidenz beschränkt sich auf Wortstatistik und wenige inhaltliche Gesichtspunkte: einerseits, weil weitertragende Befunde in einer Analyse verfehlt werden, die im Vorgehen “Vers für Vers” formgeschichtliche Zusammenhänge und integrierende Sprachstrukturen nicht erfasst (entspr. problematisch zur “Einheit” von v. 11–26, S. 176f., 208); andererseits, weil positive Gründe für die Zuweisung an J faktisch fehlen (der Verfasser “plädiert” stereotyp für J, S. 139 u.p.). – Der 3. Teil der Untersuchung gilt den “Paralleltexten” Ex. 23,14–33; Deut. 7,1–5, 11–24; Jos. 23; Ri. 2,1–5 (S. 185–199), und zwar mit dem Ziel, “die Quellenzugehörigkeit der Verse” 34,11–16 zu bestimmen (S. 185). Gemeint ist der Versuch, in Relation zu Jos. 23; Deut. 7 die vordeuteronomi(sti)sche, schliesslich vorstaatliche Herkunft der Tradition 34,11–16 zu erhärten. Die Durchführung arbeitet Unterschiede in der Traditionsbildung heraus, die dafür (mindestens für das erste) sprechen könnten, verfährt mit den Parallelen aber allzu cursorisch und methodisch nicht anders als in der Analyse von Ex. 34 selbst. Speziell fehlen formgeschichtliche Erhebungen als Basis traditionsgeschichtlicher Urteile, trotz J. Harvey (1967), auch zu Ri. 2,1–5; der Seitentext Ex. 23 wird losgelöst vom Bb-Kontext betrachtet. – Der 4. Teil will den Text “im Leben Israels” orten (S. 207–231), gerät aber, kaum noch in Berührung mit den Texten selbst, zu einer allgemeinen, von langen Exzerpten getragenen Erörterung der Themen “Recht”, “Bund” und “Kult”, die ohne Linie bleibt (vgl. allein zum “Bund” S. 186f. – 34,10ff. “ein klares Vertragsverhältnis” – gegen 215ff., 222ff.) und sich einer Zusammenfassung selbst durch den Verfasser entzieht (S. 233). Sie beleuchtet den neuen Problemhorizont des Textes, wird ihm aber nicht gerecht.

Jörn Halbe, Münster, Westf.

<sup>1</sup> A. Alt, *Kleine Schriften*, 1 (1953), S. 317, A. 1.

<sup>2</sup> F. Langlamet, *Rev. bibl.* 76 (1969), S. 32–50, 481–507.

Sara Japhet, *Hā-āmunōt w<sup>e</sup>haddēōt b<sup>e</sup>sēfār dibrē-hajjāmīm ūm<sup>e</sup> qōmān bammaḥšābā hammīqrā-īt. The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought.* (Hebr.) Jerusalem, Diss. phil., 1973. Masch. schriftl. 506 S. + 38 S. engl. Zusammenfassung.

Der Verfasserin, die an der biblischen Abteilung der Hebräischen Universität lehrt, verdanken wir bereits eingehende Vorstudien zu den biblischen Chronikbüchern<sup>1</sup>. Man wird ihr vielleicht nicht bis zur Annahme verschiedener Verfasser von Chr. und Esr.-Neh. folgen. Aber jedenfalls ist die Chr. nach Form und, wie S. Japhet nunmehr klar erhebt, Inhalt in sich geschlossen, und ihre Aussagekraft wird empfindlich geschwächt, wenn man sie als Teil eines grosschronistischen Werks versteht.

Die Einteilung in die Kapitel Gott, Kult, Israel, Königtum und Erlösungshoffnung erinnert an die erste Hälfte der Dissertation von J. Swart, *De Theologie van Kronieken* (1911). Mit Recht entfallen aber nun die einer christlich-individualisierenden Schuldogmatik entstammenden Abschnitte über Frömmigkeit und Sünde. Die Vergeltung hat ihren Platz im Verhältnis Gottes zu Israel. Weil S. Japhet selber die zentrale Rolle der Propheten in der Chr. nicht behandelt, wird man mit ihr (S. 186 Anm. 2) umso dringender die Studie ihres Lehrers, Prof. I. L. Seeligmann, erwarten.

Das analytische Vorgehen hatte schon bei J. Swart gute Ergebnisse gezeitigt. S. Japhet beweist, wie eine sorgfältige Würdigung der gedanklichen Einzelheiten das Verständnis des überlieferten Chr.-Textes weit mehr fördert als grossangelegte geistesgeschichtliche Überblicke und literarkritische Beckmesserei. Die Chr. ist ein Mosaik und kein Gemälde. Die Steine dazu sind der geheiligten Tradition entnommen, sodass, trotz der Anlage als Geschichtswerk (S. 319), ein statischer Eindruck entsteht. In diese Richtung weist die Beobachtung, dass das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk in der Chr. nirgends als "Erwählung" oder als "Bund" dargestellt ist. Der Chronist, so wird man trotz einiger gelinder Zweifel über die Gültigkeit eines *argumentum e silentio* und trotz der Tatsache, dass Israel sich im davidischen König manifestiert, schliessen dürfen, setzt diese Verbindung als schöpfungsmässig gegeben voraus und präludiert so spätjüdische Aussagen über die Präexistenz Israels (S. 99, 124–127). Dieses aprioristische Denken hat, so möchte man annehmen, seinen Grund in der Gleichwertigkeit und allgemeinen Geltung seiner Quellen für den Chronisten. So ist etwa die priesterschriftliche 12-Stämme-Organisation der Wüstenzeit "typologisch" massgebend für die chronistische Darstellung des staatlichen Israel (S. 284).

Die "genealogische Vorhalle", 1. Chr. 1–9, ist darum keine Vorhalle, sondern im Gegenteil das Fundament des Gottesvolkes. Ohnehin wird die Chr. nicht müde, Israel nach seinem Zentrum, dem davidischen König, und der Peripherie, den 12 Stämmen, zu erfassen. Diese Konzeption vermittelt zwischen den Spannungen verschiedener Tendenzen und Organisationsformen, so zwischen dem zentralistischen Nord-Süd-Dualismus der deuteronomistischen Darstellung (Sam.-Kön.) und dem föderalistischen (Jos.) Stammesdenken (S. 307–309). Mag man auch mit S. Japhet vorsichtig sein mit dem Verdikt unhistorischer Geschichtsklitterung, so bleibt doch in Rechnung zu stellen, dass das 12-Stämme-System für die (laut G. A. Danell) panisraelitische Schau der Chr. wie geschaffen war (S. 312). Der Chronist sieht Israel als einheitlichen Organismus; und er hat einen unerschütterlichen Glauben an dessen assimilatorische Kraft. Wenn man, wie leider allgemein üblich (G. von Rad, M. Noth, W. Rudolph), in Esr.-Neh. das Ziel der Chr. fand, hat man fast immer die Liberalität der Chr. verkannt. Wer im Lande Israels ist, gehört zu Israel (S. 354). 2. Chr. 2,16 beispielsweise ist der einzige Ort der Bibel, wo die heidnische Vorbevölkerung als *gērīm*, Schutzbürger, bezeichnet wird. Die sehr schönen Ausführungen zum Proselytismus zeigen, dass die Sache längst vor ihrer terminologischen Erfassung da war. Sie hat ihrerseits die charakteristische Bedeutungswandlung des Begriffs veranlasst, indem die Israelitisierung Fremder durch das in der Thora verankerte Wort *gēr* legitimiert wurde (S. 340–349). In den Genealogien Israels werden nur die ausländischen Frauen der 12 Stammväter erwähnt (1. Chr. 2,2. 4; 7,14; S. 350f.); genauso später im Stammbaum Jesu (Matth. 1,3. 5. 6). Die Bevölkerung, wenn auch nicht das Königtum, des Nordreichs ist für die Chr. selbstverständlich ein

<sup>1</sup> S. Japhet, *Abweichungen der Verbalwurzeln in den Paralleltexten der Chronik: Leschonenu 31* (1967), S. 165–179, 261–279; *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemia Investigated Anew: Vet. Test.* 18 (1968), S. 330–371.

integrierender Bestandteil Israels (S. 325). Die Hypothese, dass hinter der Chr. der samaritanische Konflikt stehe, die, übrigens nach Anspielungen schon bei W. M. L. de Wette (1806) und F. C. Movers (1834), seit C. C. Torrey das Feld beherrscht, erledigt sich für jeden unbefangenen Leser durch die Bemerkung von Y. Kaufmann, dass sich nirgends in der Chr. eine Erwähnung oder auch nur Andeutung der Samaritaner findet. Für die Chr. ist die Zugehörigkeit zu Israel keine Bekenntnisfrage (S. 328), wie es eine, so müssen wir urteilen, dem N.T. mindestens so sehr wie dem A.T. widersprechende christliche Exegese will (G. von Rad, L. Rost, H. H. Rowley). Der Begriff eines "wahren" Israel ist dem N.T., um wieviel mehr dem A.T., fremd. "Und wenn es sündigt – Israel bleibt es" (Talm. b. Sanh. 44a). Es gibt und wird für immer nur *ein* Israel in seiner besonderen Verbindung mit Gott geben.

Auch in Sachen Messianismus muss man sich vor übereilten Eintragungen hüten. Man hat der Chr. Messianismus zugesprochen – aber sie ist eine Davididengeschichte; man hat ihr Messianismus abgesprochen – aber aufgrund einer verfehlten Antithese von Theokratie und Eschatologie: mit S. Japhet wird man dem Chronisten fehlendes Interesse an einer kommenden Welt attestieren müssen (S. 493, 495), aber doch nicht aus Prinzip, sondern einfach, weil ein Geschichtswerk es nun einmal mit dieser Welt zu tun hat.

Ob es dieser dürftigen Auswahl von Gesichtspunkten aus einer überreichen, behutsamen und klaren Arbeit gelungen ist, sie hinreichend zu empfehlen? Man möchte der Verfasserin den Dank mit dem Wunsch abstaten, ihr Werk bald gedruckt zu sehen, denn Vergleichbares ist für die Chr. derzeit nicht zu finden.

Thomas Willi, Eichberg, Kt. St. Gallen

Andreas Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*. = Wissensch. Untersuch. zum N.T., 15. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1974. XVI + 587 S. DM 115.–.

Wie Martin Hengel mit dem Geschichtswerk "Judentum und Hellenismus" für ein Teilgebiet "den Schürer" abgelöst hat, so dürfte Nissens historisch-systematische Monographie für einen repräsentativen Teilaspekt an die Stelle von Boussets "Religion des Spätjudentums im hellenistischen Zeitalter" treten und der bis heute (auch und gerade dank Bousset) üblichen liberalen oder biblizistischen Pharisäer-Karikatur weiteren Boden entziehen. Dies ist dadurch möglich geworden, dass Nissen drei Erfordernissen bei christlicher Beschäftigung mit dem Judentum gerecht wird: – 1. Er versteht das antike Judentum aus sich selbst und nicht – mit deprivierendem christlichem Sprachgebrauch – als "Spätjudentum". Bezüglich des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Liebe geht seine positive Würdigung sogar so weit, dass man gern seine Sicht zur Sache vom Neuen Testament, auf die diese Arbeit ja dialektisch bezogen sein und für die sie den Horizont schaffen soll, kennen lernen möchte. – 2. Nissen zieht in starkem Masse jüdische Fachgelehrte zu Rate. Von ihnen sollte man ja wirklich in erster Linie das kongeniale Verständnis jüdischer Tradition erwarten. – 3. Er beachtet, dass es eine normative jüdische Dogmatik und Ethik nicht gibt, und weiss sich so in starkem Masse vor den Fehlinterpretationen zu hüten, die aus systematisierendem Missverständnis herrühren.

Mit dem dritten Punkt ist zugleich die Hauptschwierigkeit in Nissens Buch genannt. Mit Recht sucht er für die Interpretation des christlichen Gebotes, vor allem Gott und den Nächsten zu lieben, ein Gesamtverständnis der entsprechenden jüdischen Aussagen zu gewinnen. Deswegen kann seine Untersuchung nicht nur historisch-differenzierend sein, sondern muss eine systematische Zusammenschau bieten. Diese wird breit angelegt und stellt sich dar in den Kapiteln 1. Offenbarung und Erwählung, 2. Gerechtigkeit und Gnade, 3. Die Tora und ihre Gebote, denen ein Schlusskapitel (bzw. Anhang) mit 86 Seiten über Philo Alexandrinus beigegeben ist. Nissen hat die Aufgabe, den jüdischen Kontext für das christliche doppelte Liebesgebot in einer nah an den Texten bleibenden und doch theologisch-systematisch geordneten Studie zu schreiben, bewältigt um den Preis der Einordnung der meisten älteren jüdischen Texte in die theologischen Konzeptionen des pharisäischen Rabbinats sowie der Sonderbehandlung Philos als eines zu stark hellenisierenden Einzelgängers. So rückt er griechische

Texte, indem er *nómos* mit dem zum Fachbegriff gewordenen "Tora" übersetzt, in bedenkliche Nähe zum halachischen Denken der Pharisäer. Und die Abhängigkeit Philos in seinen sittlichen Einzelaussagen (besonders der Sozialethik) vom genuinen Judentum kommt ebensowenig zum Tragen wie die Tatsache, dass die Tannaiten mit Philo auch das übrige ägyptisch-jüdische Schrifttum indizierten.

Diese kritischen Anmerkungen sollen aber die Leistung nicht schmälern. Nissen hat mit dem Gewicht eines grossen Opus den jüdischen Part zur Sprache gebracht für die Verhältnisbestimmung Judentum – Jesus – Neues Testament. Was sich hier über "Universalität und Partikularität" im jüdischen Glauben oder über die Beziehung von Nächstenliebe und Gottesliebe findet, setzt der christlichen Gesprächsseite deutlicher die Massstäbe. Dem Verdacht, Nissen idealisiere, hätte vielleicht dadurch noch besser begegnet werden können, dass im "Gott lieben" stärker der praktische Gehalt hervorgehoben wäre, damit jüdische Theologie deutlich als eine Sache *sui generis* vom Christentum abgehoben würde, wo "Gott lieben" sehr leicht die primäre Nähe zum Glauben statt zum Handeln findet. Neben reichem Sachgehalt und guter Lesbarkeit (viele ausgedruckte Zitate) findet man die Auseinandersetzung mit der Fachwelt weithin nur zwischen den Zeilen<sup>1</sup>.

Johannes Thomas, Hermannsburg

Harold W. Hoehner, *Herod Antipas*. = Soc. for N.T. Stud., Monogr. Ser. 17. Cambridge, Univ. Press, 1972. XVI + 437 S. £ 7.00.

Der in Cambridge ausgebildete, in Dallas dozierende Verfasser hat eine umfassende, verdienstvolle Monographie über Herodes Antipas, den Tetrarchen von Galiläa und Peräa 4 v. – 39 n. Chr., geschrieben. Was bisher über diesen Landesfürsten Jesu veröffentlicht wurde, stand entweder in allgemeinen Darstellungen der Herodeszeit zu lesen oder war eher populär orientiert. Im ersten Teil der neuen Biographie wird die Bestellung des Antipas zum Tetrarchen geschildert (S. 3–51), im zweiten werden die Verhältnisse in Galiläa und Peräa gründlich und sachlich beschrieben (S. 41–79), und im dritten Teil behandelt der Verfasser ausführlich die Regierung des Tetrarchen sowie die Berührungen mit Johannes, Pilatus und Jesus (S. 81–265). Exkurse über Spezialfragen beziehen sich auf Einzelheiten in Verbindung mit Antipas und seiner Regierung, mit Johannes, Pilatus, Jesus, den Herodianern und der Bezeichnung "dieser Fuchs" (S. 267–347). Tabellen, Bibliographien und Register ergänzen den stattlich gedruckten und sorgfältig ausgearbeiteten Band.

Hoehner bemüht sich um ein positives Porträt des Antipas. Für das reiche Material, das er ausbreitet und erörtert, muss jeder Neutestamentler und Antikhistoriker dankbar sein. Vielleicht nimmt die moralisch orientierte Diskussion über Salomes Tanz zu wenig Rücksicht auf den Anspruch der herodäischen Familie, zur mondänen Royauté gezählt zu werden und daher von der bürgerlichen Moral unabhängig zu sein (S. 156–157). Sehr instruktiv sind aber die ausführlichen Analysen anderer Episoden aus dem Leben des Täufers und des Heilands, etwa der Berührung des Antipas mit Jesus nach Lukas (S. 184–250). Hoehner datiert wie der Rezensent den Tod Jesu zum Jahre 33 (S. 350), erwähnt allerdings im Blick auf die Ereignisse des Jahres 36 nicht das Martyrium des Stephanus.

Bo Reicke, Basel

<sup>1</sup> Eine Textlücke zwischen S. 339 und 340.

Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 1. Kommentar zu Kap. 1, 1–9,50. = Herders theol. Kommentar zum N.T., 3. Freiburg, Herder, 1969. XLVIII +591 S. DM 96.–.

In der Hoffnung, den zweiten Band, in welchem die Einleitungsfragen und die Theologie des Lukas bearbeitet werden sollen, gleichzeitig mitbesprechen zu können, habe ich mit meiner Rezension noch zugewartet – aber nun wird eine erste Anzeige der ausserordentlich gelehrten und selbständigen Auslegung des Lukasevangeliums unaufschiebbar. In äusserst gründlicher, alle Aspekte und Methoden der historischen Exegese berücksichtigenden Arbeit wird der Text untersucht und seine Botschaft ans Licht gehoben. Bereits in der Behandlung des lukanischen Prooemiums werden die grundlegenden theologischen Absichten des Evangelisten sichtbar gemacht, der als ein "Kirchenmann" verstanden wird, der um die Einheit und Glaubensreinheit seiner Kirche besorgt ist, mit seinem Evangelium die Zuverlässigkeit der kirchlichen Unterweisung demonstrieren und die Gemeinden gefeit zu machen sucht "gegenüber synkretistischen Strömungen und den Auflösungserscheinungen der ausgehenden Apostelzeit". Das erklärt, warum dem Evangelisten so viel an einem "oekumenischen Ausgleich" zwischen den verschiedenen Strömungen des Urchristentums liegt.

Als Beispiel für die Arbeitsweise Schürmanns sei wenigstens Einiges aus der Erklärung der lukanischen Vorgeschichte erwähnt. Schürmann versteht Luk. 1–2 als eine vom Evangelisten geschriebene, aber von ihm erst nachträglich seinem (ursprünglich mit 3,1ff. beginnenden) Evangelium vorangesetzte Erzählung. Die Materialien übernahm er aus – schon griechisch formulierten – Vorlagen, die aus hellenistisch-judenchristlicher Tradition stammten. Das ursprünglich als Taufenerzählung konzipierte Stück 1,5–25. 57–67 (68–75). 76–79 (80) wurde später durch eine ihm nachgestaltete Jesuserzählung bereichert (1,26–38. 39–56) und vom Evangelisten stark überarbeitet. Davon unabhängige Traditionen scheinen die im 2. Kap. benutzten Erzählungen zu sein, die ebenfalls auf judenchristlich palästinische Kreise zurückgeführt werden. Wie im ganzen Evangelium, so findet Schürmann auch in der Vorgeschichte keine "erbauliche" Tendenz des Evangelisten, sondern streng theologische Meditation über die Anfänge Jesu und sein Verhältnis zu Gott. Schürmann bestimmt die literarische Art dieser Erzählungen als homologetische (eher als kerygmatische), haggadisch-apokalyptische Geschichtsschreibung. Für die Fragen, wie weit mit der Geschichtlichkeit des Dargestellten zu rechnen oder wie weit die Darstellung mehr als schriftstellerisches Mittel, den Offenbarungssinn des Geschehens herauszustellen, zu verstehen ist, bleibt Schürmann bis zu einem gewissen Grade offen. Er unterscheidet auch deutlich, was aus dem Text zu erheben und was kirchliche Spekulation ist (z.B. bei seiner Besprechung des Problems der unbefleckten Empfängnis Mariae, die er dem späteren "Tiefblick des kirchlichen Glaubensbewusstseins" zuschreibt, oder des Problems der bleibenden Virginität der Maria). Die Parthenogenesengeschichte hält Schürmann für alte palästinisch-judenchristliche Tradition und weist alle direkten Ableitungen aus heidnischen Vorstellungen ab. Über die religionsgeschichtliche Frage kann man natürlich verschiedener Ansicht sein, aber mit Recht lehnt Schürmann ein Urteil über die Geburtsgeschichte ab, das sich auf einen dogmatischen Kanon im Kanon beruft, der bestimmen soll, ob sich eine neutestamentliche Aussage auf die "Mitte der Schrift" bezieht und darum für den Glauben verbindlich ist oder nicht. Aber die Sache, mit der man sich hier auseinandersetzen und die Schürmann nicht mit wenigen Zeilen erledigen sollte, ist das Problem, warum alle neutestamentlichen Theologen ausser "Matthäus" und "Lukas" alles, was sie über die Menschwerdung Gottes zu verkünden haben, ohne die Jungfrauengeburt sagen konnten und zwar von den ältesten bis zu den jüngsten Schriften des Neuen Testaments. Hier müsste die Diskussion einsetzen, und von dieser Fragestellung her wird es mehr als problematisch, die Parthenogenese als alte, gute Überlieferung gelten zu lassen (die erst "auf einer späteren Stufe der christologischen Meditation . . . für die Unterweisung und christologische Denkbemühung interessant" geworden sein soll). An solchen Stellen erweist sich die Bindung des Exegeten an eine kirchliche Lehrentscheidung stärker als der Wille zur Objektivität. Trotz aller von Schürmann aufgewandten Mühe ist mir auch nicht einsichtig geworden, wieso Jes. 7,14 für die lukanische Geburtsgeschichte die Schlüsselstelle sein soll und dass Luk. 1,35 die Göttlichkeit Jesu aufweisen will; denn die Heiligkeit vom Mutterleibe an wird auch anderen Auserwählten zugesprochen, und die Sohnschaft ist eher Funktionstitel oder gar im Zusammenhang mit der Genealogie zu verstehen (die auch Adam einen Sohn Gottes nennt).

Aber wie auch immer man sich zu den im Kommentar mit grosser Klarheit und Präzision beantworteten Fragen stellt, man lernt auf jeder Seite von den ernsthaften historischen und theologischen Überlegungen und ist dem Verfasser dankbar für seine meisterhafte Arbeit.

*Mathias Rissi*, Richmond, Virginia

Paul Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*. Stuttgart, Calwer Verl., 1973. 128 S. DM 18.—.

Kübel hat seiner Arbeit, die 1971 von der Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen worden ist, einen faszinierenden Titel gegeben. Das Buch hält allerdings nicht ganz, was sein Titel verspricht. Zu den im Titel und in den einleitenden Bemerkungen auf S. 1 als Leitbegriffen erwähnten Termini Schuld und Schicksal erfährt der Leser relativ wenig. Das ist nicht zufällig. Die Frage nach Schuld und Schicksal ist so im Platonismus nicht gestellt worden, wie der Autor selbst mit Recht bemerkt (S. 10). Auch für die Erfassung der Theologie der Valentinianer und des Origenes ist das Begriffspaar ungeeignet, die Valentinianer sprechen kaum von menschlicher Schuld.

Wenn der Leser sich aber einmal gelöst hat von den Erwartungen, die der Titel in ihm geweckt hat, wird er den Wert der Untersuchung von Kübel kennenlernen. Sie bietet im ersten Teil eine ausgezeichnete Einführung in den Mittelplatonismus. Im zweiten Teil, der sich mit dem Valentinianismus beschäftigt, gibt der Verfasser eine anregende Interpretation der Theologie des Ptolemäus, die darin gipfelt, dass er bei ihm ansatzweise schon Gedanken findet, mit denen später die valentinianische Gnosis in Alexandrien überwunden worden ist. Besonders interessant sind die Ausführungen über die Freiheit des Willens bei Ptolemäus (S. 62ff.). Die Deutung des Ptolemäus wird sicher nicht auf allgemeine Zustimmung stossen, aber sie verdient, von den Fachleuten gründlich diskutiert zu werden. Im dritten Teil wendet sich der Autor Origenes zu, dessen Verständnis in der Geschichte der Forschung immer wieder blockiert ist durch die schwierig zu beantwortende Vorfrage, ob Origenes eher von der Gnosis oder mehr vom Platonismus her zu verstehen ist. Kübel schliesst sich der bekannten These von H. Dörrie an, dass Origenes den Platonismus in seiner Substanz nicht übernommen habe<sup>1</sup>. Kübel vermittelt auch in diesem Teil seines Buches interessante Einsichten, wobei allerdings gerade in diesem Abschnitt viele Fragen offen bleiben.

Leider hat der Autor die vierte Schrift des Codex Jung aus Nag Hammadi, die ihm im koptischen Text und in einer englischen Arbeitsübersetzung zugänglich war, nicht wirklich auswerten können (aus urheberrechtlichen Gründen?). Das ist zu bedauern, weil diese Schrift gerade zur Thematik, die Kübel bewegt, neue Erkenntnisse vermitteln kann<sup>2</sup>.

Kübel hat mit seiner Untersuchung einen wertvollen Diskussionsbeitrag geliefert. Sein Verdienst besteht vor allem darin, dass er den philosophiegeschichtlichen Hintergrund der theologischen Arbeit im Alexandrien des zweiten und dritten Jahrhunderts ein Stück weit erhellt hat.

*Rudolf Brändle*, Buus, Kt. Basel-Land

<sup>1</sup> Zu dieser komplexen Frage E. P. Meijering, *Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Philosophie*: Vig. christ. 28 (1974), S. 15–28.

<sup>2</sup> *Tractatus tripartitus*, 1 (1973); G. Quispel, *Origen and the Valentinian Gnosis*: Vig. christ. 28 (1974), S. 29–42.

Wolfgang Braunfels (Hrsg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, begründet von E. Kirschbaum, 5 und 6. Ikonographie der Heiligen, Aaron bis Crescentianus bzw. bis Innocentia. Freiburg, Herder, 1973–74. 34 S.\* + 520 (588) Sp., 239 Abb. Subskr. DM. 148.–.

Wolfgang Braunfels in München stellt als neuer Herausgeber des Lexikons eingangs fest, dass "das Thema Heiligen-Ikonographie sicher zu Unrecht unaktuell geworden" sei (S. 6\*). Seine Mitarbeiter legen Wert auf die Feststellung, dass "das LCI kein hagiographisches, sondern ein ikonographisches Werk ist" und ihre Aufgabe nur darin bestehen könne, "durch eine . . . kritische Kompilation der bisherigen Forschung und überlegte Auswahl der Bildgegenstände zusammen mit weiterführenden Hinweisen der Autoren den Stand der Forschung (mit seinen Lücken) zu referieren und sich damit als ein möglichst brauchbares Instrument weiterer Forschung anzubieten". "Grundprinzip ist also die Dialektik von Referat des gesicherten faktischen Materials und zusammenfassender Systematik ikonologischer Tatbestände" (S. 7\*). Diese akzentuierten Zielsetzungen erreicht das Lexikon der Heiligen in höherem Mass als die früheren Bände, die "allgemeine Ikonographie", durch auch drucktechnisch verbesserten Aufbau der einzelnen Artikel (die eine Verwechslung gleichnamiger Heiliger etwa ausschliessen), durch grössere Ausgewogenheit der einzelnen Beiträge untereinander sowie auch durch erkenntlichere, wenn auch kaum wesentlich zahlreichere Bildbelege. Durch den kritischen Ansatz gegenüber der Tradition der Hagiographien gelingt es dem etwa siebzigköpfigen Autorenteam, deren ehemalige Fehler zu vermeiden, wie etwa "gleichnamige Personen zu verwechseln und gleichartige Berichte auf verschiedene Persönlichkeiten zu übertragen".

Der Theologe wünscht diesem Lexikon vor allem, dass die gegenwärtige "Unaktualität" des Themas nicht nur der Heiligenikonographie, sondern der Ikonographie überhaupt gerade durch möglichst intensives Studium und Auswerten dieser höchst anregenden Bände überwunden und der ikonologische Gehalt christlichen Bilderschatzes nicht nur einigen wenigen kunstgeschichtlichen Insidern, sondern der breiten christlichen Öffentlichkeit wieder fruchtbar zugeführt werden möge.

Karl Hammer, Basel

Klaus Leder, *Kirche und Jugend in Nürnberg und seinem Landgebiet 1400 bis 1800*. = Einzelarbeiten aus der Kirchengesch. Bayerns, 52. Neustadt a. d. Aisch, Degener, 1973. VIII + 337 S., mit Abb. DM. 16.–.

In einer breit angelegten Untersuchung, unter Verwertung aller einschlägigen gedruckten Quellen und wertvollster, oft zerstreuter und verlorengegangener handschriftlicher Archivalien, lässt Leder das Bild des Gesamtkatechumenats in der alten, geistig führenden Reichsstadt Nürnberg erstehen. Katechetische Ziele, Institutionen und Hilfsmittel von Kirche, Stadt- und Landschule und Haus erfahren eine differenzierte Darstellung. Persönlichkeiten und Schriften von besonderer Ausstrahlung (auch des oft vergessenen 17. Jahrhunderts) werden eingehend gewürdigt. Besonders verdienstvoll sind die Einbeziehung der vorreformatorischen Zeit und ihrer Bräuche und der Hinweis auf die Rolle der Kunst in der religiösen Bildung auch der Evangelischen (mittelalterliche Plastik, Theaterdichtung und Buchillustration des 16. Jahrhunderts, Emblembücher des Barock). Erstaunlich ist die Anzahl der oft originellen pädagogischen Werke Nürnberger Autoren. Soweit möglich, konfrontiert Leder Absicht und Angebot jeweils mit der Wirklichkeit, wie sie Visitations- und Konventsprotokolle reflektieren. Beruhigend ist das Ergebnis nicht: Von einer erneuerten, mächtigen Volksreligiosität kann keine Rede sein, weder in den ersten nachreformatorischen Jahrzehnten noch unter dem Einfluss des Pietismus. Vorbildliche Intentionen (Katechismusunterricht, Kinderpredigt) können sich nur langsam, beschränkt oder vorübergehend durchsetzen, sind immer wieder bedroht oder erlahmen durch Unlust und mangelnde Ausbildung der Pfarrer und Lehrer, durch Krieg – und durch die Sparpolitik des Rats. Laufend prüft der Autor tradierte wissenschaftliche Hypothesen an den Ergebnissen seiner lokal und thematisch beschränkten, aber detaillierten Untersuchung und vermag manches zu korrigieren und Übersehenes aufzuzeigen, wenn auch die Gefahr neuer Verallgemeinerungen nicht völlig gebannt scheint. Gerade dadurch werden sich die Historiker zur Diskussion anregen lassen! Wünschen möchte man sich eine ebenso umsichtige Untersuchung des 19. Jahrhunderts.

Christine Burckhardt-Seebass, Basel

John Wesley Constable, *Johann Brenz' Role in the Sacramentarian Controversy of the Sixteenth Century*. Diss. phil. Ohio State Univ. 1967. Ann Arbor, Michigan, University Microfilm Inc. o.J. 200 S.

Der Verfasser, Professor am Concordia Seminar in St. Louis, Missouri, will zeigen, dass Johannes Brenz für die Konkordienformel von 1580 viel Vorarbeit geleistet hat. Im Abendmahlsstreit führte Brenz einen Zweifrontenkrieg gegen die Philippisten auf der einen und Calvin, Petrus Martyr, Bouquin und Bullinger auf der anderen Seite.

Bullinger wird als Zwingli's Schwiegersohn bezeichnet (S. 91); in Wirklichkeit fand erst in der nächsten Generation *connubium* statt. Er war niemals in der Abendmahlsfrage "extremer" als Zwingli (S. 102); sonst wäre der Cons. Tig. unmöglich gewesen. Die mittelalterlichen Theologen waren keineswegs mit der Ubiquitätslehre familiar (S. 61), denn sie taucht nur sporadisch bei Arno von Reichersberg und Occam auf. Von einer Genevan party (S. 76) kann man 1529 noch nicht sprechen. Aus Diar. 66 u. 68 ergibt sich, dass Bullinger seine Kampfschriften gegen Brenz an diesen selber und nicht nur an Herzog Christoph geschickt hat (S. 138). Bei einem Zitat aus Calvins *Institutio* fehlt die Angabe des Buches IV (S. 137). Die Stuttgarter Stiftskirche wird man schwerlich als *cathedral* (S. 32) bezeichnen können. Auch die geographischen Vorstellungen sind diffus. Rhein und Lech waren niemals Grenzen des Herzogtums Württemberg, der Rahmen ist um einige Nummern zu gross. Hornberg im Schwarzwald liegt kaum near Stuttgart (S. 26). Deutsche Personen und Ortsnamen werden mit schöner Regelmässigkeit versiebt. Tschackert und Bodensiek passiert das ebenso wie Erlangen (Erlingen), Dettingen (Jettingen), Neuburg (Neuberg). Reutlingen wird zu Reuttingen (S. 53). Habsburg wird immer mit p geschrieben; der Strassburger Theologe Marbach heisst Marpach, Heinrich Hermelink bekommt den Vornamen Herrmann (S. 119). Dieselbe Unsicherheit besteht bei lateinischen Zitaten. So heisst es immer *transsubstantiatio* statt *transsubstantiatio* (S. 59 u.o.).

Von diesen Schönheitsfehlern abgesehen, die dem amerikanischen Leser kaum auffallen dürften, gibt die Dissertation einen guten Einblick in die inneren Kämpfe des deutschen Protestantismus von 1525–1580. Wenn der Verfasser mehrfach bedauert, dass die Bedeutung von Johannes Brenz in der Forschung viel zu kurz gekommen sei, so wird man das der deutschsprachigen Reformationsgeschichtsforschung schwerlich anlasten dürfen.

Wilhelm August Schulze, Mannheim

Klaus-Michael Kodalle, *Thomas Hobbes, Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*. = Münchener Stud. z. Politik, 20. München, Ch. Beck, 1972. 210 S. DM 36.–.

Ein weiteres Buch über das unerschöpflich scheinende Hobbes-Thema, allerdings eines, das eine ausführlichere Besprechung verdient, als sie hier geboten werden kann. Der Verfasser knüpft an diejenige Richtung innerhalb der neueren Hobbes-Forschung an, die sich die Klärung des Verhältnisses zwischen den theologischen Aussagen des englischen Denkers und seiner politischen Philosophie zur Aufgabe gemacht hat. Über die Taylor, Warrender, Hood und Schmitt geht Kodalle freilich insofern sofort hinaus, als er sich nicht damit zufrieden gibt, die der Hobbesschen politischen Theorie vorangehende "religiös substantielle Wahrheit der Geschichte" erst vom Boden dieser Theorie aus in den Blick zu fassen. Vielmehr setzt er umgekehrt, ausgehend von der "Entzweiung im Wahrheits- und Wissensbegriff des Hobbes", bei der geschichtlichen Lebenswelt und ihrem Begriff von absoluter religiöser Wahrheit ein, um von dieser Basis aus die "Notwendigkeit" der letzteren "für die Hobbessche rationale Staatsphilosophie und die Konstitution freier Subjektivität nachzuweisen". Sowenig natürlich auch Kodalle das Dilemma der christlichen Konfessionen verkennt, deren Absolutheitsansprüche die konfessionellen Bürgerkriege mitausgelöst hätten, so bestimmt verwahrt er sich dennoch gegen die herrschende Meinung, welche die Lösung jenes Dilemmas in der die Gegensätze der Religionsparteien neutralisierenden Konstruktion des rationalen Staates als solcher erblickt. An Stelle dessen geht Kodalle seinen Gegenstand mit einer Hypothese an: Es müsse damit gerechnet werden, dass schon der Autor des *Leviathan* eine "die theologischen Doktrinen versöhnende religionsphilo-

sophische Theorie" gekannt und mit ihr dialektisch einer Vernunft zum Durchbruch zu verhelfen beabsichtigt habe, "die jenseits des formalen Kampfes angesiedelt ist und die doch anknüpft an die Kraft des religiösen Bewusstseins". Freilich liegt der Grund für diese Annahme nicht ohne weiteres zutage, sondern muss durch Interpretation der "vielen Gedanken Hobbes', die nicht in die Konstruktion integrierbar sind", gegen des Philosophen Vertrauen in die "pure abstrakte Rationalität" seines Staates allererst erschlossen werden. Notgedrungen seien daher "die Akzente und Prioritäten" anders zu setzen, als sie im Werk von Hobbes begegnen. Resultat dieser in fünf kompakten Kapiteln geleisteten "Umpolung" der Hobbesschen Lehre ist eine – auf dem Boden der Dialektik des Nebeneinanders der beiden Reiche – sichtbar gemachte Vermittlung von Wahrheit und Friede, welche ein Doppeltes zeigen soll: einerseits, dass das technokratisch-dezisionistische Herrschaftssystem, indem es ohne die Kräfte des religiösen Bewusstseins weder dauerhaft zu bestehen noch überhaupt möglich zu werden vermag, verändernd und stabilisierend in die geschichtliche Lebenswelt eingreift; andererseits, dass allein das religiöse Bewusstsein, indem es den Hobbesschen Staat das tragende sittliche Fundament erstellt, für die Ermöglichung der freien Subjektivität und der dieser angemessenen Staatsform, der Demokratie, als Bürge und Anwalt der Hoffnung in Anspruch zu nehmen ist.

Dietrich Braun, Berlin

David W. Lotz, *Ritschl and Luther. A Fresh Perspective on Albrecht Ritschl's Theology in the Light of His Luther Study*. Nashville New York, Abingdon Press, 1974. 215 S. \$ 10.50.

Nach der pauschalen Charakterisierung Albrecht Ritschls als des klassischen Zeugen des Kulturprotestantismus durch Karl Barth ist die beim Union Theological Seminary in New York von Lotz eingereichte Dissertation ein Akt der historischen Gerechtigkeit. Sie ist nicht nur der überzeugende Versuch, die Lutherinterpretation Ritschls als heuristisches Prinzip seiner ganzen Theologie zu verstehen (S. 18), sondern sie beschreibt auch die Vorgeschichte der Lutherrenaissance, die einschliesslich der scharfen Trennung zwischen Luther und Melancthon, von Ritschl vorbereitet, konsequent zu K. Holl weiterführt. Ritschl hat dabei, was in der Regel viel zu wenig beachtet wird, mit seinem unzeitgemässen Ausgang bei der Rechtfertigung gegen die pauschale Lutherfeindschaft bei J. Burckhardt, F. Nietzsche und P. de Lagarde einen bis dahin unbekanntem Luther entdeckt. Der so verstandene Luther wurde von Ritschl vor dem Hintergrund des späten 19. Jahrhunderts und seiner neukantianischen Vorurteile gegen Luther interpretiert, auch gegen die mit Melancthon einsetzende lutherische Orthodoxie. Und zwar sind die Nachwirkungen bis heute spürbar, wenn immer wieder der frühe Luther gegen den späten Luther ausgespielt wird.

Quellenmässig beschränkte sich Ritschl besonders auf den Zeitraum von 1515–17, allenfalls bis 1520, wobei der Freiheitstraktat, bei dem freilich das entscheidende christologische Motiv des "fröhlichen Wechsels" zu kurz kommt, bei Lotz als klassischer Ausdruck der religiösen Weltherrschaft im Sinne des christlichen Lebensideals einer "balance between the divine action and the human response" verstanden wird (S. 74). Voraussetzung dafür ist eine Interpretation der Rechtfertigung als "subjective experience of the believer within the Church" (S. 124). Ritschls Deutung der Rechtfertigung konzentriert sich daher auf ein neues Selbstverständnis des Glaubenden "as a reconciled child of God" (S. 34). Rechtfertigung ist also eine gegen den scholastischen Objektivismus (ebd.) gerichtete, praxisbezogene Lehre, der später in der lutherischen Orthodoxie wieder aufleben sollte. Dagegen kann die *satisfactio vicaria* nur als "subsidiary doctrine" (S. 35) und als überholter Anselmismus (S. 52) verstanden werden. Hier steht die Aufklärung zwischen Luther und Ritschl (S. 24), aber auf eine differenzierte Weise, wenn Ritschl zu Kant und zu Schleiermacher ein sympathetisch-antipathetisches Verhältnis hat. Nicht nur die Orthodoxie, sondern auch der Pietismus verfällt der scharfen Kritik.

Wie Lotz weiter zeigt, stehen aber den positiven Intentionen Ritschls starke Bedenken gegenüber, zumal auch im Verhältnis zur modernen Lutherforschung die Quellenbasis schmal ist, nämlich durch den Ausfall der frühen Vorlesungen. Aber auch die späte Galatervorlesung von 1531–35 wird von Ritschl nicht beachtet. Sie hätte hinsichtlich der Trennung des frühen vom späten Luther skeptisch machen müssen. Eine Art von Test für Ritschls Lutherverständnis ist ferner die Beurteilung von De

servo arbitrio als zweitrangig und als Rückfall in den Nominalismus (S. 44). Der von Ritschl ausschliesslich herausgearbeiteten pro-me-Relation steht als Defizit das Übersehen der coram-Deo-Relation gegenüber. Die Rechtfertigung wird daher unter Absehung von dem simul iustus et peccator besonders auf der Basis einer iustitia inchoata interpretiert (S. 96). Dementsprechend begreift Ritschl die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als eine späte Entstellung (ebd.), womit er aber seine Lutherinterpretation überhaupt infrage stellt (S. 106). Ferner konstatiert Lotz den Ausfall der Kreuzestheologie (S. 21, 140). Ritschl übersieht also die durchlaufende *theozentrische* Achse bei Luther ebenso wie das Transformationsmotiv von Rechtfertigung und neuer Schöpfung (S. 104f.). Damit verfehlt er den authentischen Luther, auch den jungen (S. 143, 105f.), weil er den Glauben bei Luther als subjektives Prinzip und nicht als göttliche Aktion versteht (S. 130), eine Gefahr, der auch die neuere Lutherforschung nicht immer entgangen ist. Eine stärkere Beachtung der Eschatologie hätte den Abstand Ritschls zu Luther noch augenfälliger gemacht.

Zusammenfassend geurteilt, ist die Arbeit von Lotz gleichermassen eindrucksvoll in ihrer systematischen Geschlossenheit wie in ihrer fesselnden Art der Darstellung. Sie vermittelt nicht nur einen Eindruck von den leitenden theologischen Intentionen Ritschls, sondern sie ist zugleich eine vorzügliche Einführung in das Studium Luthers selbst.

Ulrich Asendorf, Hannover

Remi Hoeckman, *Unité de l'église – unité du monde. Essai d'une théologie oecuménique de la mission.* = Europ. Hochschulschr. XXIII, 30. Bern, Lang, 1974. 161 S.

Dank der vom Lang-Verlag herausgegebenen Europäischen Hochschulschriften können wertvolle Dissertationen in einem billigen Verfahren, jedoch ansprechend präsentiert, einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Für die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit werden gerade französischsprachige Leser besonders froh sein, denn sie bietet ihnen eine Zusammenfassung und einen Überblick über die ökumenische Diskussion in bezug auf Sein und Mission der Kirche in der Welt, wie sie für diesen Sprachbereich wohl noch nicht existiert. Dem Theologen liefert die Studie wertvolles Material aus der jüngsten Tradition für die Anreicherung seiner Dogmatik.

Hoeckman, Dozent an der Universität Fribourg, geht aus von der skandalösen Trennung unter den Kirchen und Christen, die sich in der Mission am schmerzlichsten auswirkt, und diskutiert in fünf Kapiteln die missiologische Diskussion innerhalb der Ökumene, die Einheit der Kirche, die Einheit der Menschheit im Verhältnis zu derjenigen der Kirche, deren Konsequenzen für Mission, Gottesdienst und Pluralismus sowie schliesslich die Kennzeichen des neuen Menschen in einer durch den Geist Gottes erneuerten Schöpfung. Einer "théologie de la tension" (S. 107f.) das Wort redend, lässt der Verfasser die zwei Pole christlicher, kirchlicher und also missionarischer Existenz nicht aus dem Auge: Gott und sein Heil einerseits, den Kontext der Welt andererseits. In dieser Spannung ist die Kirche sowohl ganz Christus verpflichtet (doûloi) als auch ganz auf den Dienst an der Menschheit ausgerichtet (diákonoi). Hier setzen nun allerdings auch kritische Fragen ein: ist der zweite Pol, die sog. "données contextuelles", in der Durchführung dieses guten Programms wirklich zum Tragen gekommen? Ist die Spannung vorhanden, die entsteht, sobald man, mit Hoeckman, das Heil nicht mit der Welt verwechseln will und doch konkret angeben muss, wie es konkret aussieht? Ob die Befürchtung, die ökumenische Ekklesiologie könnte gegenwärtig den einen Pol zugunsten des anderen vernachlässigen (S. 36), richtig ist, und ob sich der Verfasser bewusst ist, dass gewisse an sich unbestrittene Postulate (z.B. S. 25, 69, 79, 107) den evangelikalen Gegnern der Ökumene willkommene Schützenhilfe bieten? Am wenigsten befriedigt in dieser Hinsicht der anthropologische Schlussteil, wo mit Hilfe biblischer Zitate und theologischer Überlegungen ein im heutigen Kontext wohl wenig verständliches Menschenbild entworfen wird. Dagegen geben andere Aspekte von Hoeckmans Arbeit Anlass zur Freude: sie zeugt von einer erstaunlichen ökumenischen Aufgeschlossenheit, die auch orthodoxe Beiträge nicht ausser Acht lässt<sup>1</sup>. Sodann scheint der Gedanke, dass die Einheit der Kirche die

<sup>1</sup> Leider blieben zwei wesentliche protestantische Beiträge unberücksichtigt: H. W. Gensichen, *Glaube für die Welt* (1971); W. Günther, *Von Edinburgh nach Mexico City* (1970).

Präfiguration der Einheit der Menschheit darstelle (z.B. S. 79), unendlich fruchtbar für die Diskussion über Sinn und Möglichkeit christlicher Mission nach Bangkok (diese Konferenz ist bei Hoeckman noch nicht berücksichtigt). Schliesslich ist noch die Pneumatologie zu erwähnen, die der Verfasser in Anlehnung an orthodoxe Traditionen skizziert; sie verdient, in der theologischen Arbeit berücksichtigt zu werden.

*Klauspeter Blaser, Lausanne*

Vilmos Vajta, *Evangile et sacrement = Théologie sans frontières*, 26. Paris, Cerf, 1973. 214 pp. Fr. 25.-.

Après un court chapitre préliminaire dans lequel Vajta aborde le problème du *et* qui unit les deux thèmes de ce volume et esquisse les solutions fournies (christologique comme Barth; kérygmatische comme Bultmann; ecclesiologico-sacramentaire comme Cullmann et Schillebeeckx dans la ligne de l'histoire du salut; historico-phénoménologique permettant de mettre en évidence la valeur de la création: pp. 9–40), la première partie étudie l'évangile de la justification. Vajta entend expliquer les thèses fondamentales de la Réforme en partant des données néotestamentaires (pp. 42–47): nous avons ainsi Luther avec son insistance sur la foi christocentrique en opposition avec les oeuvres de l'homme; les confessions de foi luthériennes; la doctrine de Calvin qui récupère à fond l'aspect ecclesiologique (pp. 47–60); enfin quelques questions oecuméniques actuelles (pp. 60–66). Le problème de la justification entraîne celui du mérite: Vajta nous donne une étude poussée des catégories néotestamentaires (pp. 68–86) et il fait comprendre la controverse luthérienne à ce sujet (pp. 87–116). Dans une deuxième partie l'auteur traite la question du sacrement. En suivant le même chemin qui conduit du Nouveau Testament à Luther, à Mélanchthon, aux confessions de foi, à la doctrine réformée, à l'orthodoxie luthérienne, Vajta nous montre en Christ le sacrement unique de notre salut, il relève l'importance de la Parole qui constitue l'Eglise, il souligne le caractère sacramentel de toute oeuvre de la création et du salut, il marque le rôle de la foi ("non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat"), enfin il offre quelques notations sur le nombre des sacrements en perspective protestante (pp. 117–172). Vajta peut ainsi montrer dans un court chapitre les convergences possibles aujourd'hui entre catholiques et protestants sur plusieurs points: anthropologie, christologie, ecclésiologie, pneumatologie (pp. 173–182). Un chapitre final (qui est plutôt une note très équilibrée) traite du culte de la parole et du sacrement dans un monde sécularisé (pp. 183–206). Une bibliographie excellente (dont l'auteur s'explique dans la préface) conclut ce volume dont le réviseur ne peut que dire du bien (pp. 207–211). En effet nous avons ici un bon instrument de travail qui amène le lecteur jusqu'aux arrière-plans des controverses et aux racines mêmes des divergences. Certes, le réviseur catholique n'est pas toujours à l'aise (pp. 106, 113, 175–179), mais le chemin est clair, satisfaisant, loyal (pp. 100–111, 123) et ouvre des pistes fécondes de réflexion oecuménique.

*Aldo Moda, Turin*

- Bo Reicke, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen.* = Betr. z. Gesch. d. bibl. Exeg., 13. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973. 73 S. DM. 19.50.
- Gerhard Ebeling, *Die zehn Gebote in Predigten ausgelegt.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973. 233 S. DM. 13.80.
- Hans-Rudolf Müller-Schwefe, *Die zehn Gebote ausgelegt für unsere Zeit.* = Stundenbücher 114. Hamburg, Furche, 1973. 136 S. DM. 6.80.

Zur Geschichte und zur Aktualität des Dekalogs haben je von ihrem Standort aus drei bekannte Theologen das Wort ergriffen.

Ausgehend von der Frage, "ob der historisch bedingte Dekalog des Alten Bundes trotz der veränderten Situation des Neuen Bundes irgendeine für die moderne Menschheit verpflichtende Autorität und Aktualität beanspruchen kann", geht Reicke den Zehn Worten des Exodustextes nach, den exegetischen Nummern (für die Einleitung und die elf Satzungen) drei Reihen katechetischer Numerierungen gegenüberstellend, wie sie uns in den Traditionen a) der Katholiken und Lutheraner, b) der Orthodoxen und Reformierten und c) der Talmudlehrer begegnen, die je in ihrer Weise versuchen, die im Text dargebotenen Motive zur katechetischen Vereinfachung auf die Zehnzahl zu reduzieren, was die beigegebene Vergleichstafel deutlich macht. Die Untersuchung aller nur erreichbaren Katechismen macht die umfassende und minutiöse Forschungsarbeit des Verfassers ersichtlich und weckt vollends das Interesse an den verschiedenen Alternativen, zumal dabei nicht nur die besonderen konfessionellen Anliegen (z.B. Bewertung des Bilderverbotes und der menschlichen Begehrlichkeit) zur Sprache kommen, sondern auch kaum bekannte Zusammenhänge und Querverbindungen erhellt werden – eine reiche Fundgrube! Besonders fesselnd ist die Darstellung der Einflüsse der Zürcher Reformation via Strassburg auf Calvin, und von diesem und dem Heidelberger Katechismus – nicht zuletzt durch den Basler Antistes Wolleb – auf das "Book of Common Prayer" und die "Westminster Confession" und damit noch auf die presbyterianisch geprägten Pioniere der USA. Die oft komplizierten Varianten betreffen übrigens mit der Zählung der Gebote auch weitgehend die theologische Grundhaltung des jeweiligen Bekenntnisses. Sollte man aber im Zuge der heutigen ökumenischen Bemühungen nicht daran gehen, eine einheitliche Textgestalt und Zählung des Dekalogs zu gewinnen, im Interesse einer überkonfessionellen Katechese? Dass dies bisher nicht einmal versucht worden ist, führt Reicke darauf zurück, dass sich ganz allgemein in der neueren Theologie auffallend wenig Interesse am Dekalog zeigt, als ob dieser durch das Evangelium überwunden wäre. Der "frappanten Angst, auf das Gesetz Gottes näher einzugehen und die Zehn Gebote als das anerkannte Zentrum des Gesetzes ernst zu nehmen", hält Reicke in konkreter Untersuchung des Gesamttextes wie auch der Einzelgebote des Neuen Testaments, welche "die Ehre des Einen Gottes" und "die Würde der anderen Menschen" zum Ziele haben, die Tatsache gegenüber, dass der Dekalog in einer Zeit unheimlich gesteigerter Bedrohung und Versklavung des Menschen seine Aktualität vollends beweist. Nicht nur widerstreitet der Antinomismus dem N.T. grundsätzlich. "Das göttliche Gesetz, das am Sinai geoffenbart und im Dekalog überliefert wurde, ist eben heute ein schützendes und rettendes Evangelium."

Als die Predigtbände des bekannten Basler Pfarrers Gustav Benz ihre Grossauflagen erlebten, sagte man mehr als einem Prädikanten nach, "er fahre mit Benzin". Die Versuchung, "mit Ebeling zu fahren", wird kaum so gross sein. Das ist kein schlechtes Zeichen für die Predigten, die der Zürcher Ordinarius für Hermeneutik auf der Fraumünsterkanzel gehalten hat. Seine Art, sich mit Gottes Geboten auseinanderzusetzen, ja sie als Angriff und Eingriff in unser Leben durchzukosten, lässt sich nicht kopieren. Umsomehr wird es zu empfehlen sein, diese "Meditationen" auf sich wirken zu lassen, selbst auf die "Gefahr" hin, dass sie das eigene Predigen erschweren. Das liegt nicht nur an der besonderen Gabe Ebelings, die Situation der modernen Menschen in ihrer unerhörten Vielfalt zu sehen und von Gottes Offenbarung her zu durchleuchten – und das in einer selten aussagekräftigen Sprache. Die Beunruhigung des Lesers geht wohl darum so tief, weil man innerlich genötigt wird, an Ebelings Ringen um glaubwürdige Weitergabe der göttlichen Gebote teilzunehmen. Er selbst bekennt: "Muss man von der Predigt erwarten, dass die Gegenwart sich in ihr wiedererkennt, so wird die Schwierigkeit,

wie denn überhaupt verantwortlich von Gott zu reden sei, in die Predigt selbst eingehen und in ihr zu durchleiden sein." Woher nimmt Ebeling gleichwohl die Freudigkeit zur Verkündigung? In seiner Auslegung des 7. Gebotes betont er: "Der Urwille Gottes in seinen Geboten will uns ja nicht vergewaltigen, vielmehr aus Zwängen lösen, nicht unfrei und ängstlich, sondern frei und gewiss machen." Der Sitz im gottesdienstlichen Leben dieser Predigten, welche die Gebote als Angebote der Barmherzigkeit Gottes aufzeigen, wird dadurch verdeutlicht, dass im Anhang je die Liturgie mit ihren Lesungen und Gebeten abgedruckt ist.

Müller-Schwefe hat seine Predigten über die Zehn Gebote in der Katharinenkirche zu Hamburg gehalten und jeweils nach einer anschließenden Aussprache mit seiner Gemeinde für den Druck neu geschrieben. Diesem Vorgehen ist wohl zusätzliche Fragestellung und Darlegung zu verdanken, wodurch vielleicht weitere Kreise zu gemeinsamer, offener Aussprache auf Grund der vorliegenden Veröffentlichung veranlasst werden. Gleich zu Beginn wird aufgezeigt, dass es sich in den Zehn Geboten um geschichtliche Konkretisierungen des ersten und einmaligen Gebotes handelt: "Ich bin der Herr, dein Gott!", und zwar als "Lebenshilfe", fern aller sturen Gesetzlichkeit, ganz nach Luthers Meinung: "Wer glaubt und liebt, macht jeden Tag tausend Dekaloge." Von hier aus erscheint es allerdings etwas fragwürdig oder doch missverständlich zu verkünden, die Gebote seien "Gottes Diktat", und Jesus sei "der zweite Moses", betont doch gerade Müller-Schwefe anderswo: "Das Gebot Jesu überbietet jedes Gesetz, jede Moral. Die ganze Menschheit will er mit seiner Masslosigkeit der Liebe erfassen." Darum war "sein ganzer Weg ein einziger Bildersturm . . . , um uns von allen Fixierungen frei zu machen". Von hier aus zeigt der Prediger Verständnis für die Auflehnung der Jugend gegen bestehende "Ordnungen", die oft genug Inbegriff grauenhafter Unordnung und Ungerechtigkeiten sind. Weshalb aber muss der norddeutsche Stadtpfarrer bei solcher Schau die Demokratie immer wieder anprangern und beim 2. Gebot den "Gott der Demokratie" schlussendlich als "Ur-Vogelscheuche" deklarieren, von der wir befreit werden sollten? In der Auslegung des 9. Gebotes geht es auch nicht ohne Simplifizierung ab: "Es gab eine Zeit, in der die Gemeinschaft davon lebte, dass das Tun und Lassen eines jeden auf den höchsten Richter, Gott, bezogen war. . . Heute wird Recht gesprochen im Namen des Volkes". Besonders seien die Journalisten, die sich "in teuflischer Freude" zu Anklägern und Richtern des öffentlichen Geschehens aufwerfen, in globo ein Greuel. "Man muss dem Zwang, alles öffentlich zu machen, einmal die Maske vom Gesicht reißen." Dafür idealisiert Müller-Schwefe Feudalismus und Ancien Régime samt ihren Kaisern und Päpsten ausgerechnet in der Auslegung des 8. Gebotes, "Du sollst nicht stehlen". Beim 10. Gebot entdeckt man aber ein ganz anderes Bekenntnis des Predigers, das er sogar "Revolutionären" unserer Zeit, "die wohl sehen, dass Jesu Solidarität mit den Armen etwas Besonderes ist", offen zutraut: "Dass in Jesu Präsenz Zukunft steckt; sie ist voller Dynamik zur Verwandlung der Welt und des Menschen."

*Garfield Alder, Kriens, Kt. Luzern*

Artur Reiner, *Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung, Konsequenzen für die Seelsorge.* = Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, 17. München, Kaiser, 1974. 250 S. DM 24.—.

In seiner Würzburger Dissertation will der Verfasser (katholischer Klinikseelsorger in Heidelberg) durch umfassende Information über das Problem des Suizids und des Suizidversuchs den Seelsorger zum Dienst an Suizidgefährdeten ausrüsten. Er berichtet zunächst über Probleme der Klassifizierung, über Statistik, ihre Bedeutung und ihre Grenzen und über das komplizierte Beziehungsfeld Suizid-Gesellschaft mit seinen den Suizid fördernden und ihn hemmenden Faktoren. Anhand von Fallberichten beschreibt er dann die Arten der Suizidhandlung und die Einstellung von Gefährdeten zum Tode (Suizid-Handlung und Sterben-wollen decken sich oft nicht). Hauptsächlich nach Ringel und Pöldinger beschreibt er das präsuizidale Syndrom und erörtert seine Genese und seine Beziehungen zu den psychiatrischen Krankheitsbegriffen. Das Syndrom ist nach heutigen Erkenntnissen entweder Ausdruck einer psychotischen Befindlichkeit (z.B. endogene Depression) oder einer akuten psychischen Fehlreaktion. Aus den Darlegungen über therapeutische Möglichkeiten der Verhütung und Vorbeugung ergeben sich Konsequenzen für die kirchliche Seelsorge. In diesem Teil

seines Buches macht der Verfasser beachtenswerte und in eigenen Erfahrungen begründete Vorschläge. Der Seelsorger hat nach seiner Auffassung besondere Aufgaben und Chancen bei Suizid-Patienten, bei Alten (Schaffung von Altenclubs in den Gemeinden, Altentage und Altengottesdienste), bei psychisch Kranken (z.B. Patenschaften für Patienten), bei Patienten mit chronischem Nierenversagen, bei Menschen mit Konflikten im Bereich von Sexualität und Familie (z.B. bei Homosexuellen), bei Alkohol- und Drogenabhängigen, bei Straffälligen (z.B. bei deren Rehabilitation) und bei Trauernden.

Der Verfasser hilft mit seiner Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Suizid-Forschung und mit seinen Vorschlägen für die Verbesserung der kirchlichen Praxis mit, die Suizid-fördernden Faktoren, die bisher in Einstellungen von kirchlichen Amtsträgern wirksam waren, abzubauen und die Seelsorger besser auszurüsten für einen Dienst, zu dem sie durch das Evangelium berufen sind.

Walter Neidhart, Basel

Herbert Schultze & Werner Trutwin, *Weltreligionen, Weltprobleme. Ein Arbeitsbuch für Studium und Unterricht*. Düsseldorf, Patmos, & Göttingen, Vandenhoeck, 1973. 271 S. + 5 Karten. DM 16.80.

Das vorliegende Buch will ein "Arbeitsbuch für Studium und Unterricht" sein. Ein solches Arbeitsbuch ist dringend, kommt doch in der Gegenwart der Westeuropäer immer mehr in die Lage, dass er sich Muslimen, Buddhisten und Hindus gegenüber und sich mit ihnen ins Gespräch verwickelt sieht. Seine Ahnungslosigkeit und sein Informationsmangel sollten behoben werden. Dann erst, wenn ihm die brennenden Fragen im Dialog bewusst geworden sind und er die notdürftigsten Informationen über die nichtchristlichen Religionen gesammelt hat, wird er als Gesprächspartner die ihm zuge dachte Rolle übernehmen und vor allem als Religionslehrer in den Schulen seinen Mann stellen können.

Man kann sich darüber wundern, dass Dokumente einer Tagung, die im November 1971 in Arnoldshain/Taunus über das Thema "Weltreligionen/Weltprobleme" stattgefunden hat, erst im Jahr 1973 gedruckt werden konnten. Es ist gerade darum fraglich, ob wirklich "ein grösserer Leserkreis" nach einem solchen Band über eine Tagung greifen wird. Am nützlichsten halte ich die Hinweise auf mancherlei Literatur, die der Religionslehrer braucht, um sich für seine Darbietungen in Schulklassen vorbereiten zu können (Taschenbücher, Unterrichtsmaterialien zum Thema "Weltreligionen"). Der Abschnitt über "Exemplarische Konkretionen" enttäuscht: man erwartet Beispiele, die noch konkreter etwa den Verlauf einer Religionsstunde hätten schildern können.

Liest man das Kapitel über "Die Voraussetzungen für den Unterricht über die Religionen", wird dem Leser deutlich, wie der Europäer immer noch sich als Kind des kolonialistischen Zeitalters gebärdet: es "bildet sich eine herablassende Einstellung, die nicht wenig an die christlich-dogmatisch bestimmte gegenüber den 'armen, verblendeten Heiden' erinnert" (S. 172). Die Tendenz des Arbeitsbuches liegt darin, diese Einstellung zu überwinden: es sollen "andere Religionen im Sinn der Bereitschaft zum Kennenlernen und zum Dialog erschlossen werden, im Sinne positiver Toleranz" (S. 189), wobei Bezugspunkt für den Unterrichtenden der christliche Glaube bleibt, der sich aber nicht hinter dem theologischen Anspruch der Heilsoffenbarung verschanzt, sondern "sowohl Kritik übt an überkommenen dogmatischen und institutionellen Fixierungen des christlichen Glaubens (angesichts der Säkularisation), als auch bereit ist, Fragen und Antworten anderer Religionen positiv zu würdigen und durch Differenzen gemeinsame Intentionen wahrzunehmen" (S. 189).

Das Arbeitsbuch zeigt im Kapitel über "Brennende Fragen im Dialog", wie sehr man heute darauf angewiesen ist, persönliche Zeugnisse der Religionsvertreter aufzunehmen und zu würdigen, um so durch subjektiv einseitige Deutungen wichtige Aspekte der fremden Religionen kennen zu lernen. So ist das Buchwissen über eine Religion ersetzt durch ein aus der Begegnung mit einem Religionsvertreter stammende Wissen, das zur Stellungnahme einlädt. So könnte z.B. Hasan Askaris Hinweis darauf, dass "der Islam ... das ist, was seine Anhänger empfinden, denken und tun ... , eine Kraft, die den Menschen von der Endlichkeit seiner geschichtlichen Notwendigkeiten befreit" (S. 59), den christlichen Leser fragen lassen, ob und wie das von ihm vertretene Christentum noch und wieder eine ganzheitliche Lebenskraft ist, die sonntags und werktags sein Leben in allen Bereichen des Daseins durchpulst.

Werner Bieder, Basel