

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

Heft 5

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

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

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

Rezensionen

Jes Peter Asmussen und Jørgen Laessøe in Verb. m. Carsten Colpe, *Handbuch der Religionsgeschichte*, 2–3. Göttingen, Vandenhoeck, 1972–75. XII + 536 S. mit 91 Abb., 4. Kartenskizz.; XI + 550 S. mit 78 Abb. und 3 Kartenskizz., sowie Namen-, Sach- und Quellenregister. Je Band DM 125.—.

Das Handbuch ist nun abgeschlossen. Bd. 2 enthält: Hethitische Religion (S. S. Hartmann), Kanaanäische Religion (J. Pedersen), Die Religion des alten Israel (E. Nielsen), Das Spätjudentum (B. Salomonsen), Das Judentum (R. Edelman), Die Religion der alten Iranier (K. Barr), Zarathustra und der frühe Zoroastrismus (C. Colpe), Der späte Zoroastrismus (M. Boyce), Indische Religionen (F. Møller-Kristensen), Der Lamaismus (E. Haarh); Bd. 3: Die Religionen Chinas (G. Malmquist), Die Religionen Japans (H. Henne), Die griechische Religion (P. J. Jensen), Die römische Religion (P. J. Jensen), Der Gnostizismus und die Mysterienreligionen (S. Giversen), Der Mithraskult (J. P. Asmussen), Der Mandäismus (S. S. Hartman), Der Manichäismus (J. P. Asmussen), Der Islam und seine Vorgeschichte (J. Pedersen), Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart (C. Colpe), Register zu Bd. 1–3 (G. Chappuzeau).

Die Persönlichkeit des jeweiligen Verfassers prägt jeden Abschnitt. Der Preis für diesen Vorzug besteht in der Unterschiedlichkeit hinsichtlich Umfang, Gestaltung und Bibliographie. Da der beschränkte Raum Konzentration erfordert, werden manche Religionen allzu gestrafft dargestellt, so z.B. der Buddhismus, wo alle Esoterik fehlt, und noch mehr der Lamaismus, wo die Darstellung sich in einer Darstellung der Geschichte Tibets erschöpft, ohne auf Originalliteratur, die heute auch in europäischen Sprachen zugänglich ist, einzugehen.

Im Vergleich mit älteren Handbüchern fällt auf, wie stark die Forschung der letzten Jahrzehnte neue Gebiete erschlossen bzw. unter neuen Gesichtspunkten zu sehen gelehrt hat (z.B. Mandäismus, Manichäismus). Andererseits vermisst man ein besonderes Kapitel über die baltisch-slawische Religion, obwohl hier die skandinavische Religionswissenschaft in den letzten 20 Jahren auch schöne Ergebnisse gezeigt hat. Es sei an die in Uppsala erschienenen Schriften von H. Biezais über die lettische Religion erinnert. Andererseits haben es die Herausgeber gewagt, das Judentum in ihre Darstellung miteinzubeziehen. Ein solcher Stoff ist in einem Handbuch kaum zu bewältigen. Darum kommt z.B. die ganze Mystik des Judentums kaum zur Darstellung, andererseits ist die Kult- und Ritusdarstellung sehr beachtenswert. Einzelne Beiträge, z.B. der über den Manichäismus, bieten auf kleinstem Raum eine eigentliche Forschungsgeschichte.

Da die einzelnen Darstellungen lebender Religionen grosse Unterschiede aufweisen hinsichtlich der Fortführung des Stoffes bis in die Gegenwart, hat C. Colpe ein bedeutsames Schlusskapitel geschrieben, das für alle Weltreligionen den gegenwärtigen Zustand skizziert und auf zahlreiche neue Bestrebungen innerhalb dieser Religionen sowie auf neue Religionsbildungen und ihre Quellen hinweist.

Ein ausführliches Register dient dazu, den umfangreichen Stoff systematisch zu erschliessen. Es führt Begriffe und Namen auf, die in zwei oder mehr Religionen vorkommen und darum für die Religionsvergleiche von Belang sind. Dabei stützt es sich aber auf den Sprachgebrauch der vorliegenden Darstellungen. So kommt es, dass man z.B. den Begriff "Tantrismus", der im Hinduismus, Buddhismus und Lamaismus vorkommt, im Register vergeblich sucht, da er im vorliegenden Werk nur beim Hinduismus *expressis verbis* erwähnt wird.

Die bildliche Ausgestaltung ist in den Bänden 2 und 3 mindestens so schön wie im ersten Band. Es ist nur schade, dass der durch inflationäre Entwicklung und die kostspielige Registererarbeitung bedingte hohe Preis des Gesamtwerkes es wohl leider verhindert, dass es in die Hand vieler Interessenten gelangt.

Bruno Balscheit, Läfelfingen, Kt. Baselland

Herbert Haag (Hrsg.), *Teufelsglaube*. Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck. Tübingen, Katzmann Verl., 1974. 544 S. DM 56.—.

Dieses Werk, das in breiter Anlage die verschiedensten Erscheinungsformen des Teufelsglaubens ausleuchtet, baut auf langen Vorarbeiten auf; ihre erste Frucht war die 1969 in erster Auflage erschienene Schrift: "Abschied vom Teufel". In gewisser Weise soll hier der tragfähige wissenschaftliche Grund für sie gelegt werden. Dieser Absicht entspricht die Anlage in vier, etwa gleichlangen Teilen. I: Die traditionelle Lehre vom Teufel in der (katholischen wie evangelischen) Dogmatik, katechetischen Unterweisung, gottesdienstlichem Leben. II: Dämonen und Satan im Alten Testament. III: Satan und das Böse im Neuen Testament. IV: Auswirkungen des Teufelsglaubens.

Für eine so umfassende Aufgabe sind Mitarbeiter unerlässlich. Teil III stammt von Dr. Meinrad Limbeck; ausserdem werden mit grösseren Beiträgen Katharina Elliger und Bernhard Lang genannt. Diese Zahl von Mitarbeitern ermöglicht natürlich eine breite Entfaltung des Materials; sie ist aber nicht nur ein Vorteil. Teil IV, der in seinen einzelnen Abschnitten von K. Elliger und B. Lang geschrieben ist, scheint mir die Fragestellungen gegenüber den exegetischen Teilen zu verschieben und vielleicht auch zu verflachen. Das gilt für mein Empfinden auch für manche Paragraphen des ersten Teils.

Die grösste Wichtigkeit kommt also den beiden exegetischen Abschnitten und unter diesen wieder dem alttestamentlichen zu. Hier liegen ja die Anfänge der Vorstellungen und Erfahrungen, die dann in der biblischen Verkündigung weiter wirken.

Haag definiert den Teufelsglauben als den Glauben an aussermenschliche personale Wesen, die als entscheidende Ursache für das Böse in der Welt gesehen werden müssen (S. 23). Dabei sind "personal" und "aussermenschlich" zwei Begriffe, die sich ergänzen, aber nicht notwendig zusammengehören. "Personal" für sich würde schon eine gefüllte Aussage ermöglichen. Wenn die Auffassung Luthers vom Teufel dahin zusammengefasst wird, dass er eine personhafte Macht sei, die den Menschen dauernd beeinflusst (S. 56), so wird dieser Unterschied deutlich. Aber zunächst ist die Themastellung klar, und von dieser Themastellung her ist die Bedeutung dieser Arbeit erwiesen. Wichtig ist ja, dass nicht bewiesen werden soll, dass es keinen Teufel gibt; sondern es wird gefragt, ob die biblischen Aussagen über Satan, Dämonen, Teufel usw. verbindliche Glaubensaussagen sind (S. 24). Das ist vielleicht eine typisch katholische Fragestellung, aber sie hat auch zweifellos in den evangelischen Kirchen ihre Berechtigung.

Diese Frage wird in verschiedener Richtung (Dämonen, Satan, Sünde) zunächst in der Umwelt des Alten Testaments, dann im Alten Testament selbst verfolgt. Dieser Abschnitt steht unter der allein möglichen Überschrift: "Jahwe allein". Damit ist die Schrift wie die Sachgemässheit alles dessen, was hierzu gesagt wird, vorbereitet. Auf diesem Glaubensgrund kann es keine selbständige, personale, aussermenschliche Macht geben, die als Gegengott auftreten könnte, und in eindrucklicher Exegese wird dargelegt, dass weder Satan noch Schlange so verstanden werden dürfen, obwohl das ja bis in die Gegenwart immer wieder geschehen ist (S. 247ff., Exkurs I: Die Paradiesschlange). Ich würde hier allem Gesagten zustimmen, in manchem vielleicht darüber hinausgehen. Fragen würde ich aber, ob die Absicht der Sündenfallgeschichte mit der eher psychologischen Deutung "Das Verbotene übt, gerade weil es verboten ist, eine faszinierende Anziehungskraft aus" (S. 185), oder mit der Kennzeichnung "menschliches Versagen" (S. 205) schon ausreichend charakterisiert ist. Ungeachtet der Tatsache, dass die Schlange einmal Requisite aus dem Arsenal chaotischer Mächte war, hier ist sie Geschöpf, freilich ein kluges Geschöpf. Sie wird so Bild für eine Erfahrung, die da ist, auch wenn sie sich der rationalen Darstellbarkeit entzieht. Man weiss von einer personalen Verführung, die Verführung bleibt, auch wenn sie aus der eigenen Person stammt. Aber wo kommt der Anstoss her? Das Unsagbare wird durch die verschiedenen Aussagen des Glaubens an den einen Gott zusammengehalten. Aber auch dann bleibt ein Aspekt des Irrationalen und Unberechenbaren (S. 213). Haag meint (ibid.): "Der Hiobprolog versucht bereits durch die Einführung der Satansfigur diesem Aspekt, der die ältere Vorstellung mit dem Zorne Gottes verband, zu begegnen."

Jedenfalls ist es bezeichnend, dass mit diesen Aussagen die Sphäre des Willens angesprochen wird. Sehr einprägsam ist der Nachweis, wie sich die statischen Seinsaussagen (gefallener Engel usw.), die da nun weiter gewirkt haben, erst im Spätjudentum unter verschiedenen geistigen Einflüssen herausgebildet haben. Das heisst also, dass sie keine Glaubensaussagen sind. Von hier aus hätte man vielleicht be-

reits in Teil 1 (Systematische Theologie, Katechetische Unterweisung) die verschiedenen Aussagen differenzierter behandeln können. Es ist aber überraschend, wie diese aus dem Spätjudentum stammende Linie noch weithin die Exorzismuspraxis bestimmt (S. 405ff.).

Im neutestamentlichen Teil scheint mir dieses Anliegen etwa durch einen Satz wie "Jesus ist die Mächtigkeit des Bösen nicht unbewusst und die daraus stammende Anfechtung für den einzelnen Menschen nicht fremd gewesen" (S. 314) gesehen und gewahrt zu sein. Dennoch könnte auch hier über die kritische Frage hinaus, wer was und was nicht gesagt haben kann, noch mehr die Überlegung angestellt werden, welche Wirklichkeit die Gemeinde angesprochen hat, wenn sie vom Satan und dem Bösen redet. Denn es besteht wohl eine Gefahr – nicht bei den Verfassern, aber sonst schon –, dass mit einem Wort oder einer überholten, zeitgeschichtlich bedingten Vorstellung das Verständnis für eine wesentliche Wirklichkeit verloren geht.

Das ist mein Bedenken gegenüber manchem, was in Teil IV gesagt wird. So uneingeschränkt ich vielem zustimme, was etwa über Exorzismus zu lesen ist, so klingt manches, was dazu gesagt wird, zu rationalistisch und wissenschaftsgläubig. Das gilt z.B. für die Erklärung der Levitation (S. 427): Ich selber habe sie nicht gesehen, ich glaube sie nicht; wenn ich sie sähe, würde ich wahrscheinlich an meiner Fähigkeit, objektiv wahrzunehmen, zweifeln. Das trifft nicht den Kern. So wahr es Wunder gibt, so wahr ist es auch, dass sie rational erklärbar sind und sein müssen; wenn noch nicht heute, dann in Zukunft. Ebenso wenig schliesst die Möglichkeit (und Notwendigkeit) einer psychologischen oder psychiatrischen Erklärung eine "Besessenheit" von vornherein aus (obwohl auch ich die Scheu und Abneigung des modernen Menschen da habe). Besessenheit ist mehr als statische Phänomene. Gerade was dann über manche Erscheinungsformen des Satanismus gesagt wird (S. 490ff.), führt doch wieder unmittelbar an diese Fragen heran. Das gilt auch von den Hexenprozessen. Sie sind ja eine Grösse eigener Art, die mit dem "Teufelsglauben" allein nicht erklärt werden kann. Ich frage mich oft, unter welcher unbewusster, aber umso furchtbareren Angst die Menschen mehrere hundert Jahre gelebt haben müssen, dass eine solche Hysterie möglich war.

Ungeachtet dieser Fragen und Einwendungen bin ich mir bewusst, dass dieses Buch in vielem wirklich hilfreich ist und geschrieben werden musste. Ich habe es mit wacher Anteilnahme gelesen, dankbar vieles daraus gelernt, und Fragen für das mitgenommen, was ich selber zu lehren, zu tun und zu leben habe.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*. 4. erw. Aufl. Stuttgart, Württemberg. Bibelanstalt, 1973. 230 S.

Es ist ein Zeichen der Nützlichkeit, ja Unentbehrlichkeit dieses Buches, dass es, 1952 zum ersten Mal ausgegeben, nun schon in vierter Auflage vorliegt. In einem ersten Teil führt es umfassend und zuverlässig in die hebräische Bibel ein, mit der neuen Auflage auch die Neubearbeitung der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* berücksichtigend. Neben Schrift und Schreibmaterial, wovon einführend die Rede ist, wird besonders eingehend vom Masoretentext gehandelt, indem u.a. alle in der *Biblia Hebraica* erwähnten Handschriften und Drucke beschrieben werden. Ein weiterer Abschnitt ist dem samaritanischen Pentateuch gewidmet. Die folgenden Kapitel geben in einem zweiten Teil in wohlthuender Kürze und Verständlichkeit, aber mit kompetenter Sachkenntnis einen Überblick über die oft komplizierten Probleme der alten Übersetzungen (Septuaginta, Targume, Peschitta, *Vetus Latina*, *Vulgata*, koptische, äthiopische, armenische und arabische Übersetzungen), denen sich beachtenswerte Ausführungen über Ziel und Methode der Textkritik anschliessen. Ein dritter Teil beendet mit 48 instruktiven Bildtafeln das schöne Werk.

Selbstverständlich sind in dieser Neuauflage alle wichtigen Textfunde, Forschungsergebnisse und Literaturangaben aufgenommen worden, die notwendig waren, um es auf den neuesten Stand der Wissenschaft zu bringen. Im Vergleich mit der dritten Auflage finden sich grössere Einschübe in den Abschnitten zum masoretischen Text (S. 16–18, 22, 26–29, 34, 36f., 45f.), zur Septuaginta (S. 77,

80) und zur Vulgata (S. 98). Kleinere Ergänzungen, Neuformulierungen (gelegentlich vorsichtigere Beurteilungen, z.B. S. 68 und 99) und Umstellungen verzeichnet man auf etwa 20 Seiten, wobei die blossen Literaturhinweise nicht mitgerechnet sind. Auch der Erklärungstext zu den Bildern wurde an drei Stellen (S. 150, 168, 204) verbessert, doch ist leider für die Bildtafeln nicht mehr dasselbe Glanzpapier wie bei der dritten Auflage verwendet worden, was z.B. S. 129 den Elephantine-Papyrus weniger deutlich erscheinen lässt als früher; dafür ist andererseits die Wiedergabe der Qumranhöhle S. 133 besser als bei der vorigen Auflage.

Max Wagner, Basel

Henri Cazelles (éd.), *Introduction critique à l'Ancien Testament*. = A. Robert et A. Feuillet (eds.), *Introduction à la Bible*. Ed. nouv., 2. Paris, Desclée, 1973. XVI + 853 S. Fr.B. 980.

Das Werk erschien in der ersten Ausgabe 1957. Damals waren die Herausgeber dieses Sammelbandes A. Robert und A. Feuillet. Die Bedeutung dieses weit gefassten Einleitungswerkes erhellt wohl am besten daraus, dass schon 1960 eine deutsche Übersetzung erschien. Rost hat mit gutem Recht in einer Besprechung 1964 dieses Werk als ein Standardwerk der modernen Bibelwissenschaft und das modernste der katholischen Bibelwissenschaft bezeichnet.

Die neue Auflage steht unter der Leitung von Henri Cazelles. Sie ist nicht nur eine neue Bearbeitung, wie sie im Laufe der Zeit immer nötig wird, sie ist eine neue Arbeit, z.T. auch mit neuen Mitarbeitern. Neu eingetreten in den Kreis der Mitarbeiter sind J. Briand, Paris; M. Delcor, Toulouse, Monloubou, Toulouse. Auch der Aufbau hat sich etwas geändert, insofern als die Allgemeine Einleitung früherer Ausgaben herausgenommen ist. Sie enthielt vor allem die Hauptartikel: "Die inspirierten Bücher" und "Die Regeln einer rationellen Kritik" und "Die katholische Auslegung der Heiligen Bücher". Sie sollen jetzt als "L'Introduction à l'Hermeneutique biblique" gesondert herausgegeben werden, was sicher zu begrüßen ist. So beginnt das Werk jetzt gleich mit dem historischen Rahmen. Im Innern ist sonst der bewährte Aufbau beibehalten, so weit es mit dem heutigen Stand der Wissenschaft und den Fragestellungen, die er aufgibt, zu vereinen war. Mit dem Neudurcharbeiten der Fragen ist auch das Literaturverzeichnis erheblich erweitert.

In dem Vorwort sprechen die Herausgeber die Hoffnung aus, dass auch die neue Auflage weiterhin ihren Dienst an einer neuen Generation von Professoren und Studenten tun wird, namentlich an den Nichttheologen, die sich immer zahlreicher theologischen Studien widmen. Dieser Hoffnung schliessen wir uns an, mehr, wir sehen sie erfüllt in diesem sorgfältigen und weit gespannten Werk, das auch der Nicht-Katholik und nicht Französisch-Sprechende immer gern, mit Gewinn und mit Dankbarkeit zur Hand nehmen wird.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

Hans-Peter Müller, *Mythos, Tradition, Revolution. Phänomenologische Untersuchungen zum Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn, Erziehungsverein, 1973. 118 S. 8⁰. DM 17.—.

"Welchen fördernden oder hindernden Anteil haben Mythos und biblische Tradition an der Emanzipation des neuzeitlichen Menschen?" (S. 82). Diese Emanzipation besteht dem Verfasser zufolge in der Freisetzung der Vernunft und in der Verantwortung für die Zukunft. Erstere ist eine Frucht der klassischen Antike, die die "wesenhaft rationale Anlage des Mythischen" (S. 88) zu heben verstand; letztere soll "in der biblischen Tradition" wenigstens "vorbereitet sein" (S. 94, 104, 107). Die von den Propheten "geforderte Entscheidung ist zukunftsbezogen" (S. 105), aber welche Entscheidung ist das nicht? Zurückhaltung ist also auch geboten, wenn die Bibel zur Erblasserin eines neuzeitlichen "Bewusstseins unmittelbarer Geschichtsvollmacht" (S. 94) erklärt wird.

Der Verfasser hat gewiss recht in seiner Ableitung der rationalen Wissenschaft aus dem rational angelegten Mythos, der seinerseits die Überwindung einer magischen Machtorientierung darstellen soll (S. 88); richtig ist weiter, dass "auch mythische Götter in der Geschichte wirken" (S. 57). Also eine

gemeinsame Front der Bibel und der Wissenschaft gegenüber dem Mythischen? Fast scheint es so, wenn die Geschichtsbezogenheit der alttestamentlichen Religion ins Licht eines heldischen Vorhutgefechts zu stehen kommt: "Sie wagt, die Transzendenz ihres Gottes der vollen Gegenständlichkeit des Wirklichen auszusetzen", "es geht ihr . . . um die Entfaltung ihres eigenen inneren Widerspruchs in seiner zerstörerischen Fülle" (S. 55). Das ist aber nun keineswegs die Stimmung der biblischen Zeugen als vielmehr die des neuzeitlichen, wissenschaftlich distanzierten Betrachters, dem alles "so leicht ins Ironische gerät" (S. 67). Wenn Mose in Ex. 14,13 den verstörten Flüchtlingen Distanz diktiert: Fürchtet euch nicht, steht und seht! , so ist diese Distanz der dem Moment einzig angemessene Ausdruck des Glaubens, und der Bericht davon für den Erzähler, der ohne jenes Stillhalten nie erzählt hätte, kein Wagnis, sondern selbstverständliche *raison d'être*. Hier unsere kritische Distanz, Ironie und Widersprüchlichkeit finden zu wollen, ist höchstens auf dem Wege der Allegorie möglich (zu S. 63).

Wenn sich heute die Wissenschaft der biblischen Berichte bemächtigt hat, so ist ihr auch in diesem Punkt der Mythos vorausgegangen. Das ist so bedeutend oder so unbedeutend wie die Tatsache, dass die Bibel von Menschenhand geschrieben ist. Man mag im sterbenden Christus auf dem Hintergrund einer solch mythisierenden Trinitätslehre die letzte Konsequenz dieses Prozesses sehen (S. 73, 92 in Verbindung mit den Begriffen "Verhängnis" und "Schicksal", vgl. S. 72f.). Dann wird freilich die Auferstehung Jesu, ja gerade die Auferstehung, zu einem antimythischen Ferment. Die mythische Komponente im A.T., so sehr sie uns Heutigen wie alles Mythische ob seines Integrationsvermögens (S. 13, 22, 34, 41, 42, 45, 66, 88) anzusprechen vermag, wird ihre Faszination verlieren; denn in der Tat, sie ist kein "Spezifikum der alttestamentlichen Religion" (S. 54).

"Die Freisetzung der menschlichen Vernunft und das Bewusstsein geschichtlicher Vollmacht haben nun freilich Auswirkungen gezeitigt, die den Menschen einer bislang unerhörten Situation auslieferten. Wir werden zum Opfer einer prometheischen Schuldverstrickung" (S. 81). Zuviel der Ehre für unsere Zeit. Die angebliche Hybris entpuppt sich als schmachvoller Ungehorsam. Es ist ein Unterschied, ob göttliche Aktionen oder menschliche Situationen mythisiert werden. Wer nostalgisch in die mythischen Wurzeln der Neuzeit verliebt ist, der wird – das zeigt eine aufmerksame Lektüre der vorliegenden Studie – anderswo besser bedient sein als bei der jüdisch-partikulären Bibel. Aber wer wollte sich blenden lassen? "Fürchtet euch nicht, steht und seht die Hilfe des Herrn! "

Thomas Willi, Eichberg, Kt. St. Gallen

Othmar Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m^esaḥāqāt in Sprüche 8,30f.* Freiburg, Univ. Verl., und Göttingen, Vandenhoeck, 1974. 78 S.

Diese interessante, gut geschriebene, mit instruktivem Bildmaterial versehene kleine Studie befasst sich mit einer problematischen Stelle aus dem 8. Kapitel der Sprüche. In diesem Kapitel, in dem sich die Weisheit als Lehrerin empfiehlt, rühmt sie sich zur Unterstützung dieser Empfehlung in den Versen 22–31 dessen, Erstling der Schöpfung zu sein. In diesem Zusammenhang bilden ein exegetisches Problem die Verse 30 und 31, in denen die beiden Begriffe 'āmōn und m^esaḥēqet nebeneinander stehen. Unter der Voraussetzung, dass 'āmōn ein "Hätschelkind" bedeutet, schien die Übersetzung "Spielen" angemessen. Aber es ist dem Verfasser unbedingt zuzugeben, dass gegen diese Erklärung schwere Bedenken bestehen. Nach eingehender Darlegung der exegetischen Probleme und der verschiedenen dazu vorgetragenen Lösungsversuche entfaltet Keel seine Deutung auf Grund der ägyptischen Bildwiedergaben von Gestalten, die vor der Gottheit zu deren Belustigung spielen. Er sieht in der spielenden Weisheit eine Version der Göttin Ma'at. Abschliessend wird die Bedeutung der tanzenden Weisheit im Ganzen von V. 22–31 besprochen. Letzten Endes meint es, dass die Schöpfung das Werk eines vergnügten Gottes ist, und dass übermütige Heiterkeit und untödliche Lebensfreundlichkeit dem All zugrunde liegt (S. 72). Von den Darlegungen her fallen sehr interessante, unbedingt zu bedenkende Seitenlichter mindestens auch auf 2. Sam. 6. Dass 2. Sam. 6 allerdings als belustigendes Spiel zu verstehen sei, leuchtet mir nicht recht ein. Ich würde die Stelle und ebenso Ps. 104,26 als depossidiertes Chaosmotiv betrachten. Eine Schwierigkeit wäre noch der zeitliche Abstand von Spr. 8

und dem ikonographischen Material, das Keel darbietet; aber sie wäre nicht unüberwindlich. Jedenfalls wird man den Anregungen sehr gründlich nachsinnen und Keel für sie dankbar sein.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

Birger Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2,1–11 and 4,1–42.* = Coniectanea Bibl. N.T., 6. Lund, Gleerup, 1974. 328 S.

Das vorliegende Buch stellt den Versuch dar, auf dem Weg sprachanalytischer Textforschung einerseits die Möglichkeit zu eröffnen, unter der Vielfalt vorliegender Deutungen der zwei in der Überschrift genannten Texte die richtige Wahl zu treffen oder mehrere von ihnen zur richtigen Auslegung zu verbinden, andererseits weitere linguistische Untersuchungen johanneischer Texte anzuregen und so aus dem Engpass der Johannesforschung herauszuführen. Olsson wirft ihr vor, bisher fast ausschliesslich überlieferungsgeschichtlich, redaktionsgeschichtlich und religionsgeschichtlich gearbeitet zu haben. Er will im Gegensatz dazu textlinguistisch vorgehen. Sein Ausgangspunkt sind zwei geschlossene Modelltexte, ein Erzähltext und ein Gesprächstext, die nicht schichtanalytisch, diachronistisch, sondern ganzheitlich, synchronistisch untersucht werden sollen, solange sich dieser Weg als gangbar erweist. Dabei stützt sich Olsson weniger auf strukturanalytische Grundsätze französischer Herkunft als auf sprachwissenschaftliche Forschungen der letzten zehn Jahre im deutschen und amerikanischen Raum. Ihm geht es nicht um translinguistische und geschichtslose Erzählstrukturen, sondern mit Wolfgang Dressler und andern um Sinn, Syntagmatik und geschichtsbezogene Pragmatik geschlossener Textzusammenhänge. Mit Eugene Nida und Charles Taber will er auf den Rahmen der Texte, innere Übergänge, Bezüge zu Raum und Zeit, logische Verknüpfungen, Rollenträger, Vordergrund und Hintergrund von Personenwechseln und Ereignisabfolgen, auf Anmerkungen und Wertungen des Verfassers achten, zusätzlich aber durch geschichtliche und sprachliche Untersuchungen auch den Graben zwischen damals und heute überbrücken. Das Ziel seiner Kleinarbeit ist das Ganze und sein Gesamtsinn. Das Wesen der Sprache ist für Olsson Umsetzung von Sinn zu Laut. Deswegen ist es seine Absicht, von der Textkonstitution zur Botschaft des Textes, die der Verfasser mitteilen wollte, vorzudringen und seine literarische Art, den Texttyp, den jener zum Ausdruck seiner Botschaft wählte oder schuf, genau zu bestimmen.

Olsson führt im Hauptteil seiner Arbeit das angekündigte Programm folgerichtig durch und erreicht die gesteckten Ziele weitgehend. Jedenfalls erweist sich seine Untersuchung als fruchtbar und höchst anregend. Er arbeitet manche Feinheiten des Textes heraus, auf die man bisher kaum oder zu wenig geachtet hatte. Überzeugend werden die Strukturzusammenhänge der beiden Texte herausgestellt, während andere Ergebnisse anfechtbar erscheinen.

Was die Kanaerzählung Joh. 2,1–11 angeht, glaubt Olsson nachweisen zu können, dass sich hier im ersten von Jesus gewirkten Zeichen das Gesamtwerk Jesu spiegle, das in den Ereignissen der Leidensstunde gipfelt, sich aber auch über die Zeit vor und nach der "Stunde" erstreckt. Alle drei Zeitabschnitte sind, wie Olsson annimmt, in der Kanaerzählung gegenwärtig. Ihre wesentliche Botschaft erkennt er darin, dass sich Jesus durch die Verwandlung von Wasser in Wein als Sohn Gottes erweist, der die Getreuen des alten Bundesvolkes in Glaubende des neuen Bundesvolkes wandelt. Diese Botschaft wird von Olsson den zahlreichen Symbolverweisen der Erzählung und ihren Bezügen auf 1,19–51 entnommen und durch den "Sinairaster", der über der ganzen Erzählung wie auch über 1,19–51 liegen und sie motivlich und sprachlich mitgestalten soll, abgesichert. Ist das richtig gesehen, so geht es in unserer Erzählung – entsprechend der alttestamentlichen und frühjüdischen Sinaiüberlieferung – letztlich um die Hochzeit Gottes mit dem eschatologischen Israel. Abschliessend wird die Frage des Texttyps geklärt. Joh. 2,1–11 ist ein stark symbolträchtiger Erzählungstext, der doch nicht auf eine Allegorie hinausläuft, sondern seine erzählende Eigenart durchhält.

Olsson wendet seine Arbeitsweise mit Erfolg auch auf Joh. 4,1–42 an. Als Thema dieser Erzählung arbeitet er überzeugend die Eingliederung der Samaritaner in das Gottesvolk des Neuen Bundes heraus. Die Samaritanerin stellt ihr Volk dar, das der Offenbarung Jesu Christi begegnet und in Treue zum Glauben seiner Väter sich zum Glauben an den Heiland der Welt durchringt. So sammelt Jesus Christus

das zerstreute Israel und vereinigt die Getreuen aus Juda und Ephraim zum neuen Gottesvolk. Der ganze Text wird in Entsprechung zu 2,1–11 wieder als symbolträchtige Erzählung bestimmt, diesmal durchwirkt mit längern Gesprächsabschnitten. Erzählende und verweisende Ebene sind miteinander verwoben und nicht leicht zu trennen. Die Erzählung ist stärker gerastert als 2,1–11. Als Raster dienen das Thema des Gesamtwerkes Jesu Christi und mehrere Schritthemen, an welche die frühjüdische und die samaritanische Überlieferung angeknüpft, so das Thema des Brunnens, das der Sammlung der Zerstreuten und das der Vereinigung von Juda und Ephraim.

Anlass zur Auseinandersetzung mit Olsson dürfte vor allem seine Auffassung der "Stunde" bieten. Meines Erachtens verlagert er das Gewicht der Texte zu stark auf den Zeitabschnitt des Erhöhten. Das irdische Wirken Jesu wird verflüchtigt. Das Grundthema des Evangeliums, die Menschwerdung des Logos und sein endzeitliches Heilswirken in der Sarx, geht in der Sicht Olssons unter. Der irdische Jesus ist nur noch Sämann, nicht mehr Schnitter. Die Ernte findet ausschliesslich nach Ostern statt, das Heil ist nur nachösterlich Gegenwart. Damit wird das Werk als Evangelium unglaubwürdig. Sein Verfasser hätte eine johanneische Apostelgeschichte schreiben sollen.

Eugen Ruckstuhl, Luzern

Engelbert Kirschbaum, *Die Gräber der Apostelfürsten St. Peter und St. Paul in Rom*. Mit einem Nachtragskapitel von Ernst Dassmann. 3., neu bearb. und erw. Aufl. Frankfurt/Main, Societäts-Verlag, 1974. 294 S., 40 Tafeln, 56 Abb. im Text. DM 38.—.

Prof. Dr. Dr. Engelbert Kirschbaum (1902–1970), Jesuitenpater, Theologe, Archäologe und Kunsthistoriker, zuletzt Lehrer an der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom, war massgeblich beteiligt an den von Papst Pius XII. angeordneten, von 1940 bis 1949 und seit 1953 durchgeführten archäologischen Untersuchungen der Konstantinsbasilika und des Petrusgrabes in Rom. Sein 1957 in erster, 1959 in zweiter Auflage erschienenes Standardwerk über die Gräber der Apostel Petrus und Paulus braucht hier nicht mehr vorgestellt oder kritisiert zu werden; schon längst ist die zweite Auflage vergriffen, aber Krankheit und Tod des Autors verhinderten die notwendig gewordene Neubearbeitung.

Jetzt hat sich in Prof. Dr. Ernst Dassmann (Bonn), bekannt durch seine Münsteraner Habilitationsschrift über "Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst" (1973), ein Fachmann gefunden, der die Neuauflage betreut und durch ein Nachtragskapitel (VII. Ist Petrus wirklich darin?, S. 223–248) auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht hat.

Der von Engelbert Kirschbaum stammende Text, gegenüber der zweiten Auflage nicht verändert, umfasst wiederum sechs Japitel: I. Die Totenstadt unter dem Petersdom (S. 15–47), II. Auf der Suche nach dem Petrusgrab (S. 48–94), III. Eine Kritik der Kritiker (S. 95–122), IV. "Und sein Grab wird ruhmvoll sein" (S. 123–171), V. Das Grab des Völkerapostels (S. 172–203), VI. Die Gebeine der Apostelfürsten (S. 204–222). Eine Zeittafel stellt die Daten des Petrusgrabes bis zum Abbruch der alten Peterskirche zusammen (S. 249f.); auf einen umfangreichen Anmerkungsteil (S. 251–286; davon zu Kap. VII S. 282–286) folgt ein ausführliches Sachwortverzeichnis (S. 289–294). Kirschbaums Darstellung, wissenschaftlich korrekt, bei aller Ehrfurcht vor der kirchlichen Tradition kritisch und zurückhaltend, informiert den Leser allgemeinverständlich über die Geschichte der römischen Apostelgräber und -reliquien von der Spätantike bis zur Gegenwart. Instruktive Text- und Tafelabbildungen veranschaulichen die flüssig, nicht selten im Stile des Augenzeugenberichts geschriebenen Ausführungen.

Das Nachtragskapitel Dassmanns referiert zunächst die wichtigsten Punkte des Buches von Margherita Guarducci, *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana* (1965), sowie der Entgegnungen Kirschbaums von 1965 und 1966, besonders Kontroversen um das Petrusgrab: *Stimmen der Zeit* 178 (1966). Dassmann mahnt gleich Kirschbaum zur Vorsicht gegenüber Guarduccis Hypothese, es handle sich bei den Skelettresten aus dem Hohlraum in der sogenannten Graffiti-Mauer um die authentischen Gebeine des hl. Petrus; er hält die Identität jedoch für möglich, obgleich dann

die berühmte Schädelreliquie im Apostelziborium der Laterankirche unecht sein muss (S. 243–247). Letzte Sicherheit über die Petrusreliquien wird nicht mehr zu erzielen sein (S. 246f.). Auch Dassmanns Nachtrag verbindet in glücklicher Weise wissenschaftliche Akribie, kirchlich-religiöses Interesse und Allgemeinverständlichkeit.

So wird das vorliegende Buch zu einer vorzüglichen Einführung in die archäologisch-kunstgeschichtlichen Probleme der stadtrömischen Petrus- und Paulusverehrung, zumal die Anmerkungen Spezialliteratur zitieren. Von formalen Versehen fiel mir nur auf, dass auf dem Rand von S. 225 der Abb.-Hinweis "Tf. 10" vermutlich "Tf. 23" heissen müsste. Angenehm berührt den protestantischen Leser die Nüchternheit des abschliessenden Urteils: "Wichtiger als das Vorzeigen von Knochen dürfte es für Pilger und Beter sein, den Ort zugänglich zu machen, wo das Tropaion-Siegeszeichen die Erinnerung an das Zeugnis des Apostelfürsten wachhält und die Verbindung mit der bis ins 2. Jahrhundert nachweisbaren Petrusverehrung herstellt" (S. 248).

Otto Böcher, Mainz

Pier Cesare Bori, *Chiesa Primitiva. L'immagine della comunità delle origini – Atti 2,42–47; 4,32–37 – nella storia della chiesa antica.* = Testi e ricerche di scienze religiose pubblicati a cura dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, 10. Brescia, Paideia Editrice, 1974. 307 S. L. 5000.

Die Auslegungsgeschichte ist ein junger Zweig der patristischen Forschung. W.-D. Hauschild hat eine Auswahl der vorliegenden Arbeiten in einem Literaturbericht kritisch besprochen¹. Er betont mit Recht, dass auslegungsgeschichtliche Untersuchungen nur dann die historische Forschung bereichern können, wenn Texte gewählt werden, welche in kirchen- oder theologiegeschichtlicher Hinsicht Geschichte gehabt oder gemacht haben. Die zwei Stellen aus der Apostelgeschichte, denen sich Bori zuwendet, sind Texte, deren Geschichte zu untersuchen sich lohnt. Die zwei Summaren Apg. 2,42–47 und 4,32–37 haben in der Geschichte der Alten Kirche und durch die Jahrhunderte hindurch bis heute eine grosse Wirkung gehabt. Die Erinnerung an die Urkirche, vor allem die Beschreibung ihres Lebens in der Apostelgeschichte, war im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder eine Art Modell, ein Beispiel, ein Ideal, bisweilen sogar eine Art Mythos. Vor allem in Krisenzeiten hat sich die Möglichkeit einer Rückkehr zu den Ursprüngen mit immer neuer Kraft der Kirche nahegelegt (S. 11). Bori möchte nicht nur einen Beitrag zur Geschichte der Exegese, sondern auch zur Geschichte der Ekklesiologie geben. Er unterscheidet drei Hauptgruppen von Texten: Texte mit vorwiegend ekklesiologischem Inhalt; solche, die in erster Linie auf das geistliche Leben des einzelnen bezogen sind; schliesslich Texte, die um die Vorstellung einer monastischen Bruderschaft kreisen. Nach einer gründlichen Untersuchung der verschiedenen, chronologisch geordneten Texte hält Bori in seinen interessanten Schlussbetrachtungen einige für die patristische Interpretation der beiden Stellen aus der Apostelgeschichte charakteristische Gedankenverbindungen fest (S. 183ff.). Da ist einmal die Verbindung zwischen der Urgemeinde und dem paradiesischen Zustand, dann die Verbindung der einmütigen Gemeinschaft der ersten Christen mit dem deuteronomistischen Idealbild der israelitischen Volksgemeinschaft. Von grosser Bedeutung ist schliesslich die Verbindung zwischen dem Idealbild der Urgemeinde und der Aufforderung zum Verzicht, zur freiwilligen Armut. Exemplarisch in ihren Interpretationen sind Cyprian und Origenes. Cyprian stellt seiner ganzen Kirche die Urgemeinde als Ideal vor Augen und fordert sie zur Rückkehr zu den Anfängen, zur Einheit auf (S. 190f.). Origenes hingegen vertritt eine in erster Linie individuelle, asketische Lektüre der beiden zur Diskussion stehenden Stellen. Der Akzent liegt für Origenes auf der Beziehung des Einzelnen zu Gott, seiner Rettung durch Erkenntnis. Jedem Christen steht die Möglichkeit offen, in seinem geistlichen Leben in der ihm entsprechenden Weise sich die Werte zu eignen zu machen, die die apostolische Gemeinschaft verkörperte (S. 61; 190f.). Besonders interessant ist der Abschnitt, in dem Bori zeigt, wie das lukianische Bild der Urgemeinde als Modell für das mönchische Leben gedient hat (S. 152–178).

¹ W.-D. Hauschild, Der Ertrag der neueren auslegungsgeschichtlichen Forschung für die Patristik: Verkündigung und Forschung 1 (1971), S. 5–25.

Ist es im Rahmen einer Untersuchung wie der vorliegenden möglich, den Aussagen eines jeden der zitierten Väter zu einer bestimmten Bibelstelle gerecht zu werden? Können nicht vielmehr die jeweils herangezogenen Texte ihre ganze Aussagekraft nur im Kontext der Theologie eines bestimmten Vaters gewinnen? Ein Beispiel, um das Gesagte zu exemplifizieren: die These, dass für Johannes Chrysostomos Eleemosyna im wesentlichen ein Mittel der Askese sei (S. 106), lässt sich wohl aus einigen chrysostomischen Texten ableiten, wird aber unhaltbar, sobald das gesamte Werk des Chrysostomos befragt wird. Denn dann zeigt sich, dass das von Bori herausgestellte Verständnis von Eleemosyna nur ein Aspekt unter vielen ist und dass Eleemosyna für Chrysostomos eine weit umfassendere Bedeutung hat, als die Bemerkungen Boris ahnen lassen.

Sehr wertvoll ist die Sammlung von Zitaten aus den Schriften der Väter des 2. bis 5. Jahrhunderts zu den beiden Apg.-Stellen, die Bori seiner Untersuchung angefügt hat (S. 211–287). Dieses Inventar von Texten, das Bori durchnummeriert hat und auf das er ständig verweist, ist bei der Lektüre seines Buches hilfreich. Es wird darüber hinaus auch Forschern, die mit einer anderen Fragestellung an die beiden Bibelstellen herangehen, von Nutzen sein. Die Sammlung ist erstaunlich umfassend. Vollständigkeit ist bei solchen Textzusammenstellungen wohl kaum zu erreichen. Bei Johannes Chrysostomos z.B. fehlt ein Text, der auch erwähnt zu werden verdient: Hom. 67 in Gen. 33,3 (Patr. gr. 53,309f.). Hingewiesen sei noch auf einen störenden Druckfehler auf S. 233: Chrysostomos, in Matt. hom 21,1 findet sich in Patr. gr. 57, nicht 37.

Rudolf Brändle, Buus, Kt. Basel-Land

S. Dockx (éd.), *La portée de l'Eglise des Apôtres pour l'église d'aujourd'hui*. Bruxelles, Office International de Librairie, 1974. 130 p.

Publié sous les auspices de la revue *Istina*, ce livre réunit les actes du Colloque Oecuménique de Bologne tenu en 1973 sous le patronnage de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses. Trois grands problèmes y sont abordés. Le premier est celui de la normativité de l'Eglise des Apôtres: on doit poser au centre la conférence de P. Bonnard qui esquisse la normativité du Nouveau Testament et l'exemplarité de l'Eglise primitive (pp. 20–30); on lira ensuite avec profit les réflexions vigoureuses de W. Pannenberg (Que peut signifier pour les Eglises séparées de se référer à un passé commun? , pp. 6–12) et de J. L. Leuba (Qui signifie pour des Eglises divisées de faire appel à un passé commun? , pp. 13–19); on notera également les contributions de P. C. Bori (La référence à la communauté de Jérusalem dans les sources chrétiennes de l'Orient et de l'Occident jusqu'au V siècle, pp. 31–48) et de Mgr Damaskinos (La disponibilité au Saint Esprit et la fidélité aux origines d'après les pères grecs, pp. 49–64). Le deuxième problème est celui qui touche à la signification et au statut même de l'institution ecclésiale: c'est surtout dans les contributions de J. D. Zizioulas (La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes, pp. 65–94) et de G. Alberigo (Forma ecclesiae dans l'humanisme chrétien en particulier chez Nicolas de Cusa, pp. 111–129) qu'on trouvera cette thématique; toutefois les conférences de Pannenberg, Leuba, Bonnard et von Allmen sont également enrichissantes. Le troisième problème est celui des degrés du ministère et revient à J. J. von Allmen de poser avec vigueur, compétence et modestie les questions décisives en ce domaine (L'église réformée du XVIe siècle et l'église ancienne, pp. 95–110). Un éditorial signé *Istina* aide la lecture en posant quelques jalons de solution (pp. 3–5). Il s'agit d'un livre d'une rare qualité; rien n'est inutile; tout est bien documenté; sans doute dans le long chemin de la recherche oecuménique c'est une réflexion de marque qu'on doit nécessairement lire, étudier et aussi compléter.

Aldo Moda, Torino

S. Dockx (éd.), *Les sacrements d'initiation et les ministères sacrés*, Paris, Fayard, 1974. 269 pp.

Ce livre présente les actes du colloque œcuménique de Tübingen organisé par l'Académie Internationale des Sciences Religieuses en 1974. Après une introduction de S. Dockx (pp. 7–12), une première partie traite des sacrements de l'initiation chrétienne dans un cadre général: P. Smulders nous renseigne sur l'évolution de la théologie sacramentaire catholique, axant son exposé sur le renouveau opéré par Casel, Schillebeeckx, Rahner et sur une interprétation intégrale du Concile de Trente (pp. 13–58); de son côté J. C. de Satge nous renseigne sur la problématique de la Réforme, surtout d'un point de vue anglican, structurant son exposé autour de la relation entre baptême et salut personnel (pp. 73–96); enfin E. Schlink propose quelques réflexions sur le pédobaptisme (pp. 245–259). Une deuxième partie relie la problématique des sacrements d'initiation à celle des ministères: S. Dockx étudie le baptême d'eau (identifié avec le baptême chrétien) et le baptême dans l'Esprit (identifié tout court avec la confirmation) comme fondements de la hiérarchie des ministères sacrés (prêtre et évêque, pp. 119–147); pour sa part, E. Schweizer traite du baptême et de la Cène dans la littérature johannique (pp. 163–178). Enfin une troisième partie aborde le problème des ministères: c'est M. Thurian qui nous parle du ministère au sein du sacerdoce universel (pp. 189–206) et c'est P. L'Huillier à noter la différence de pouvoir entre prêtre et évêque d'après la katastase (pp. 219–235). Exception faite par l'intervention de Schweizer, ces rapports sont décevants; celui de Dockx laisse simplement rêveur par son esprit systématique et par son manque de nuances; enfin on est étonné que nulle part on aborde la solution des généralisations hâtives. Par contre, les discussions sont excellentes (une fois n'est pas coutume!): on remarquera surtout les interventions de J. J. von Allmen, W. Pannenberg, E. Käsemann, H. Riesenfeld, R. Schnackenburg, H. Küng, J. Ratzinger et l'ensemble des pp. 97–118 (contribution essentielle au problème du pédobaptisme), pp. 148–161 (sur des questions méthodologiques soulevées par le rapport de Dockx), pp. 178–187 (sur l'interprétation néotestamentaire des ministères).

Aldo Moda, Torino

Alfons Heilmann und Heinrich Kraft, *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet.*

1.–4. Textbände. 5. H. Kraft, Kirchenväterlexikon und Register. Sonderausgabe. München, Kösel, o.J. 663 + 592 + 732 + 638 + 765 S. Paperback in Schuber. DM 60.–.

Von dem 1963 erschienenen Werk liegt hier eine handliche und preiswerte Taschenbuchausgabe vor. Die meisten Übersetzungen wurden der katholischen "Bibliothek der Kirchenväter" (1911–1938) entnommen und sprachlich leicht modernisiert. Ausserdem stammen einzelne Übersetzungen aus modernen Darstellungen, jedoch werden diese nur pauschal in einer gemeinsamen Verlagsliste am Ende jedes Bandes ohne Hinweise auf die Texte genannt. Für den Gebrauch etwas hinderlich ist auch der Verzicht auf die griechischen und lateinischen Originaltitel der Vätertexte sowohl in den Textbänden wie auch im Register (im Lexikonteil stehen nur lateinische Titel). Das wissenschaftlich orientierte Kirchenväterlexikon bietet für nicht Eingeweihte allzu spärliche chronologische und geographische Angaben, enthält aber ein imponantes und interessantes Material zu über 800 Verfassern, Sammlungen und Bewegungen. Register der Sachen und Namen, der Bibelstellen und Vätertexte erleichtern sonst die Benützung dieses Sammelwerks, das eine reiche Fundgrube für Theologen und Historiker bildet.

Bo Reicke, Basel

Hans Scholl, *Calvinus catholicus. Die katholische Calvinforschung im 20. Jahrhundert*. Mit einem Geleitwort von A. Ganoczy. = Ökum. Forsch., I,7. Freiburg, Herder, 1974. 240 S.

In Parallele zur umfangreichen Erforschung Luthers wie zur schmalen Beschäftigung mit Zwingli gibt es eine breit gefächerte, aber noch nicht nach allen Seiten systematisch betriebene Auseinandersetzung mit Calvin seitens katholischer Forscher vornehmlich im niederländischen, französischen und deutschen Sprachbereich. Nach einer Skizzierung des katholischen Calvinbildes vom 16. bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert referiert und reflektiert diese Arbeit die katholische Calvinforschung der letzten siebenzig Jahre. Die Beurteilung Calvins durch katholische Forscher erfuhr in diesem Zeitraum eine grundlegende Wandlung. Unter antimodernistischen, neuthomistischen Vorzeichen steht am Beginn der Berichtszeit ein gegenreformatorisches Bild Calvins, das noch bis in die fünfziger Jahre nachwirkt. Die an Thomas von Aquin orientierte Sicht Calvins vermochte jedoch zunehmend mehr der Person und dem Werk des Reformators positive Züge abzugewinnen. Schliesslich führten die Aussagen des zweiten Vatikanischen Konzils zu einer in ökumenischem Geist betriebenen Beschäftigung mit Calvin. Diese Gesamttendenz in der Einstellung katholischer Forscher zu Calvin wird aus einer souveränen Beherrschung der Literatur entwickelt. In einem weiteren Arbeitsgang wird dieses Ergebnis überprüft hinsichtlich der Beschäftigung mit den wichtigsten Lehrstücken der Theologie Calvins. Dabei ergibt sich, dass insbesondere die Gotteslehre und Christologie, die Lehre von der Kirche, ihren Ämtern und die Sakramentenlehre die Schwerpunkte katholischer Beschäftigung mit Calvin sind, während andere Lehrpunkte nur am Rande erwähnt oder, wie die Eschatologie, gänzlich bisher übergangen werden. So könnte man die in vielen Stücken gerade erst aufgenommene katholische Calvinforschung in ihrem Interesse dahingehend charakterisieren, dass sie Calvin befragt, ob und wie von ihm in der Gegenwart eine Hilfestellung für die Erneuerung der Kirche in ökumenischem Geist erwartet werden kann. Mit dieser Intention ist forschungsgeschichtlich verknüpft die Aufhellung des theologiegeschichtlichen Standortes von Calvin in Kontinuität oder Diskontinuität zu altkirchlichen oder mittelalterlichen Schulmeinungen und Lehrentscheidungen. Gerade in dieser Themenstellung erfährt die protestantische Calvinforschung grosse Bereicherung. Zur Diskussion steht dabei etwa die Meinung, dass Calvin in bestem Sinne ein katholischer Reformtheologe war, der deswegen zum Reformator wurde, weil ihm rechte katholische Theologie von seinen mediokren Zeitgenossen nicht vermittelt werden konnte. Diese Berner Habilitationsschrift ist eine faire Darstellung wie ein sachlich geführtes Gespräch mit den katholischen Gelehrten über ihre Forschungsergebnisse, ohne dabei eine unkritische Einstellung zur protestantischen Calvin-Forschung vermissen zu lassen. Wertvoll sind die Rückfragen an alle vorgestellten Positionen; sie decken dogmatische Prämissen oder offene Fragen der Forschung auf. Gerade bei der Aufhellung theologischer Probleme zeigt der Verfasser etwas von jener ökumenischen Haltung, die uns ein Stück der Hoffnung zu sein scheint, mit der katholische Forscher sich Calvin stellen: Die Zukunft der Kirche gewinnen durch theologische Aufarbeitung ihrer Spaltungsursachen.

Heiner Faulenbach, Bonn

Jörg Baur, *Freiheit und Emanzipation. Ein philosophisch-theologischer Traktat*. Stuttgart, Calwer Verl., 1974. 45 S. DM 6.80.

Der an der Evangelisch-theologischen Fakultät München dozierende Verfasser analysiert scharfsinnig den Begriff der Freiheit in der Philosophie der Neuzeit.

Spinoza und Hobbes verstanden Freiheit als Selbstbezug und Selbsterhaltung, aber das bedeutet eine Abstraktion, die von der Wirklichkeit wegführt. Vielmehr haben nach Hegel "Philosophie und Glaube das Wort Gottes zur einzigen Grundlage und die Vernichtung der gefallenen Natur, die Erlösung von der Natur, zum Zwecke" (S. 14). Die an Marx und Freud anknüpfende Philosophie der Emanzipation führt auch zum Verlust des emanzipatorischen Subjekts (S. 22). Allein in Christus ist "die Geschichte kollektiver und abstrakt subjektiver unfreier Selbstverwirklichung gewendet" (S. 40).

Bo Reicke, Basel

Ernst Staehelin, *Die Christumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen.* = Theologische Zeitschrift, Sonderband 4. Basel, Friedrich Reinhardt, 1974. 737 S.

Der Rezensent hatte bei der Besprechung des ersten Bandes, *Die Christumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung* (1970), den Wunsch nach einer Fortsetzung des hilfreichen Quellenwerkes geäußert. Er war freudig überrascht, dass der zweite Band so bald folgte. Einer wissenschaftlichen Auswertung der vorgelegten Dokumente, Namens- und Literaturverzeichnisse steht nun nichts mehr im Wege. Bei der ersten Durchsicht fällt auf, wie eng der Kontakt der Christumsgesellschaft zu den Vertretern der katholischen Allgäuer Erweckungsbewegung gewesen ist. Der Kreis geht über die Namen Lindl, Gossner und Henhöfer weit hinaus. Besonders instruktiv ist das Adressenverzeichnis von 1818 bis etwa 1836 (S. 341ff.), das die verschiedenartigsten Namen aus dem deutschen Sprachraum und darüber hinaus enthält. Dem Herausgeber sei nochmals für die sorgfältige Edition gedankt.

Wilhelm H. Neuser, Ostbevern b. Münster

Franz Gaar, *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin.* Regensburg, Josef Habel, 1973. 365 S.

Die nachtridentinische katholische Traditionstheologie hatte im Traktat "Über die göttliche Tradition" des J. B. Franzelin, des bedeutenden Konziltheologen des 1. Vatikanums, theologiegeschichtlich einen Höhepunkt erreicht. Es war ihm gelungen, die "göttliche Tradition im komplexen Sinn" als substantielle Offenbarungsquelle und relevatorisches Erkenntnisprinzip einheitlich und klar zu definieren. Die Arbeit von Gaar will in einem ersten Teil eine ausführliche Darstellung der Traditionstheologie Franzelins bieten. – Der zweite Teil ist der Beurteilung und der Auseinandersetzung mit dem Franzelin'schen Begriff der göttlichen Tradition gewidmet. Der Verfasser führt zu der Einsicht, dass Franzelin den auf die präterskripturalen Offenbarungsinhalte eingeengten Traditionsbegriff überwunden und ihn inhaltlich auf das Ganze der göttlichen Offenbarungswirklichkeit ausgeweitet hat. Auf diese Weise entsteht ein aktiv-lebendiger, gesamt-ekklesiologischer Traditionsbegriff, dessen dynamische Faktoren der göttliche Wahrheitsgeist und das göttlich-authentische Lehramt der apostolischen Sukzession sind. Der pneumatisch qualifizierte Konsens des universalen Glaubens- und Verkündigungsbewusstseins der Kirche ist erkenntnistheoretisch das Kriterium für das Verständnis des lebendig überlieferten Besitzes geoffenbarter Wahrheit in der Kirche. Auf Grund dieses Ansatzes deutet Franzelin die dokumentarische Tradition als gültige Erkenntnisquelle der Offenbarung und analysiert er das Verhältnis von Tradition und Schrift. Er stellt die interpretative Funktion und die komprehensiv-prioritäre der göttlichen Tradition in den Vordergrund, ohne deshalb die relative Suffizienz der Schrift abzuwerten. Die Auslegungsinstanz für das inspirierte Wort Gottes in der Schrift ist jedoch nicht die subjektiv-formale Lehrautorität der Kirche, sondern das vom Ganzen des Offenbarungsdepositums erfüllte und vom Geiste der Wahrheit geleitete Traditionslehramt. Schliesslich versteht Franzelin die Dogmenentwicklung als eine objektive Explikation der in Jesus Christus und dem urapostolischen Kerygma eschatologisch endgültig der ganzen Menschheit angebotenen Heilswahrheit und Heilswirklichkeit in der Kirche Gottes.

Obwohl Franzelin die Rolle der Gläubigen beim Traditionsvorgang voll anerkannte, hat er doch vor allem den aktiven Beitrag des Magisteriums hervorgehoben, so dass er in der Gefahr war, den Traditionsbegriff ekklesiologisch-magistral überzubewerten. Diese Gefahr wird allerdings durch die pneumatisch bedingte Konsensidee, die als Gewissheitsprinzip der Offenbarungserkenntnis funktioniert, grösstenteils behoben.

Der Verfasser verspricht uns für einen später erscheinenden zweiten Band seines Werkes eine theologiegeschichtliche Einordnung des Franzelin'schen Traditionsbegriffs so wie eine Konfrontation dieses Begriffs mit seiner Wirkungsgeschichte im Ausgang des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart.

Gerade diese Konfrontation dürfte das ganze Werk zu einem entscheidenden Beitrag zur heute auch ökumenisch noch sehr aktuellen Diskussion um die Tradition als Offenbarungs- und theologische Erkenntnisquelle machen.

Guido Vergauwen, Fribourg

Reinhard Göllner, *Der Beitrag des Romanwerks Gertrud von le Forts zum ökumenischen Gespräch.* = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Stud., 32. Paderborn, Bonifacius Druckerei, 1973. 154 S. DM 18.–.

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit drei Romanen von Gertrud von le Fort: *Der Papst aus dem Ghetto*, *Die Magdeburgische Hochzeit* und *Das Schweisstuch der Veronika* (1. Teil: *Der römische Brunnen*; 2. Teil: *Der Kranz der Engel*). Sie versteht sich als ein Beitrag zum "ökumenischen Gespräch". Göllners Interpretation ist von einem theologischen Interesse bestimmt.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, wie weit dadurch nicht Literatur ihrer Eigenständigkeit beraubt und theologisch beschlagnahmt wird. Dieser Schwierigkeit sucht der Verfasser durch eine "werkimmanente Interpretation" (S. 11 u.ö.) aus dem Weg zu gehen. Eine solche Art der Interpretation "macht die Gestalten und Strukturen der Dichtung sichtbar und stellt die Phänomene heraus, um die es im literarischen Geschehen geht" (ebd.). Fraglich ist allerdings, ob (nur?) "die Fundamentaltheologie als die für die Interpretation zuständige Instanz" (ebd.) herbeigezogen werden darf; jedenfalls könnte sich auch ein Psychologe mit dem gleichen Recht auf das Kriterium einer "werkimmanenten Interpretation" berufen. Insofern der Theologe (als Theologe) Literatur liest und interpretiert, handelt es sich doch wohl bereits um einen werktranszendenten Vorgang, wie es Dorothee Sölle dargelegt hat¹.

Wenn der Verfasser sich auf die drei Romane von Le Fort beschränkt, hat das seinen Grund darin, dass nur in ihnen die Begegnung der Christen verschiedener Konfessionen sowie die zwischen Christen und Juden und Atheisten ausdrücklich thematisiert wird. Das Ziel, das sich der Verfasser gesetzt hat, fasst er zusammen in dem Satz: "Wie gestaltet Le Fort die ökumenische Bewegung, und wie versteht sie den Christen in ihr?" (S. 14). Von dieser Fragestellung her entwickelt der Verfasser seine These von der "Stellvertretung als Partizipation" (S. 142 u.ö.), wobei die beiden Werke *Der Papst aus dem Ghetto* und *Die Magdeburgische Hochzeit* folgerichtig von dem Doppelroman *Das Schweisstuch der Veronika* her interpretiert werden, der seiner Entstehung nach (1. Teil 1928; 2. Teil 1946) die beiden andern Romane umschliesst.

Josef Imbach, Rom

¹ D. Sölle, *Realisation* (1973), das Göllner allerdings noch nicht kennen konnte.

Helmut Groos, *Albert Schweitzers Grösse und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers.* München und Basel, E. Reinhardt, 1974. 841 S. Fr. 68.–.

Helmut Groos scheint ein Mann des Widerspruchs zu sein, und nach seiner Auffassung soll auch Albert Schweitzer ein solcher gewesen sein. Gleich am Anfang seiner bis jetzt umfänglichsten Darstellung von Person und Werk Schweitzers versucht er dies in einer Art von charakterologischen Analyse in einer Reihe von 27 Punkten zu beweisen, die von der Paarung "äusserster körperlicher Robustheit mit äusserster seelischer Empfindsamkeit" bis zur weltanschaulichen "Kontrapunktik" von Individualismus und Vereinerleung des Lebensbegriffs gehen. Aber während er hier mit der Feststellung einer "bewundernswerten", alles umfassenden Einheit und Harmonie" schliesst (S. 77), glaubt er in einem späteren Zusammenhang bei der Erörterung von Schweitzers Predigtstätigkeit ihm vorhalten zu können, dass er als Prediger "etwas sagt, das er als Denker nicht sagen könnte und würde, ja, das dem Ergebnis seiner Bemühungen um Wahrheit und Klarheit schnurstraks widerspricht" – allerdings "mit gutem Gewissen", wie Groos zu Abschwächung dieses Vorwurfs hinzufügt (S. 474).

Wenn diese Behauptung sich schon im Blick auf die bereits publizierten Predigten Schweitzers – nicht zu reden von den noch unveröffentlichten – als völlig ungerechtfertigt erweist, so ist sie immerhin aus dem Versuch einer immanenten Kritik an Schweitzers Denken erwachsen. Bei der Behandlung von Schweitzers Jesus- und Paulusforschung, seiner Kulturethik, religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Werken dagegen stellt er Schweitzers Positionen einfach diejenigen anderer Forscher und Denker gegenüber, um sie als einseitig, fragwürdig, überholt und jedenfalls “nicht christlich” zu erweisen. Diese mit Bienenfleiss zusammengetragene Zitatensammlung von Stellungnahmen zu Schweitzers Theologie und Philosophie ist wohl das Wertvollste dieses Buches, weil es etwas Derartiges bis jetzt noch nicht gegeben hat. Das “Ketzergericht” dagegen, das Groos – entgegen seiner Beteuerung, dass es nicht in seiner Absicht liege (S. 493) – abhält, ist wenig interessant, da es vom Standpunkt eines gleichzeitig zu “bewussten” und zu allgemeinen Begriffs von “Christlichkeit” aus erfolgt.

Immerhin sei positiv vermerkt, dass er im Blick auf die nach-barthianische Entwicklung in Schweitzers theologischem Denken den “zusammenfassenden Ausdruck für Tendenzen” sieht, “die seit langem sichtbar und nur für einige Jahrzehnte durch andere Faktoren überlagert, jetzt überall durchbrechen” (S. 465), und dass ihm auch eine nicht unwesentliche Wandlung in Schweitzers Auffassung von der Bedeutung des Todes Jesu im Rahmen seiner Eschatologie nicht entgangen ist (S. 128, 467).

Mit dem, was er dagegen in breiten Ausführungen als “Lebensreligion und Wertidealismus” (S. 666–751) mit Schweitzers Umsetzung der urchristlichen Eschatologie in eine Kulturethik konfrontiert, dürfte er kaum Gehör finden, und mit seinem “bewussten Christentum” lässt es sich noch weniger vereinbaren als jene.

Aber das alles hindert Groos nicht, im “abschliessenden Teil” Schweitzer noch einmal in einer Art und Weise als Denker und Mensch zu preisen, in der er alle diejenigen, die er sonst mit Recht als Schweitzers Ansehen schädigende Ruhmredner kritisiert, bei weitem übertrifft. So fragt man sich denn am Anfang wie am Schluss und auf allen über 800 Seiten, was Groos mit diesem auf die Jahrhundertfeier von Schweitzers Geburtstag erschienene Werke eigentlich gewollt habe, ob er Schweitzer – nach bekanntem Muster – als Christ “fertigmachen” wollte, oder ob er den “Fall Schweitzer” als ein “Musterbeispiel” hinstellen wollte für die Tatsache, dass “Haltungen und Gesinnungen die Überzeugungen zu überleben pflegen, denen sie ihren Ursprung verdanken” (S. 496). So könnte man in Abwandlung eines bekannten Zitats von diesem Buch und seinem Verfasser wohl sagen: “ein ausgeklügelt Buch” und “ein Mensch mit seinem Widerspruch”, und in diesem Sinne möchte seine Lektüre wohl auch anregend sein.

Fritz Buri, Basel

Eugene L. Brand, *Baptism. A Pastoral Perspective*. Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publ. House, 1975. 127 S.

Der Verfasser arbeitet an führenden Stellen in der lutherischen Gottesdienst-Erneuerung in den USA. Sein Buch fordert eine “baptismal perspective on the life of the people of God and of each christian person” (S. 119) in gut lutherischem Sinn. Die Taufe ist danach grundlegend für die Identität des Christen als Glied der Familie Gottes und für das gesamte kirchliche Leben; deren Beschränkung auf eine momentary liturgical action (S. 34) soll mitverantwortlich für Individualismus, Konformität mit der Welt und Uneinigkeit der Christen sein. Durch historische Abrisse untermauert, fordert der Verfasser die Wiederaufnahme altkirchlicher Elemente in die Taufliturgie (Epiklese, Immersionstaufe, Taufkleid u.a.), eine Begehung der Taufe als celebration of the congregation (S. 94) und eine Erneuerung des direkten Zusammenhanges Taufe–Eucharistie (nicht deren Beziehung auf die Konfirmation!). Die Kindertaufe wird aus der familial or corporate nature of Christianity (S. 92) begründet und der Vorschlag einer Liturgie, die speziell die zuvorkommende Gnade Gottes zum Inhalt hat, zugunsten des klassischen Schemas Bekenntnis–Taufe zurückgewiesen. – Soziologische oder

psychologische Erwägungen werden ebenso wie ökumenische Probleme nicht ausdrücklich behandelt, und der Titel würde im ganzen besser von einer ekklesiologischen als pastoralen Sicht sprechen.

Ernst Saxer, Dübendorf, Kt. Zürich

Charles E. Curran, *New Perspectives in Moral Theology*. Notre Dame, Indiana, Fides Publ., 1974. 284 S. \$ 8.50.

Jede noch so streng normativ gebundene Ethik wird schliesslich auf die Wirklichkeit bezogene Urteile formulieren, m.a.W. sich situationsethisch bewähren müssen. Diesem "Schicksal" entrinnen weder die protestantische noch die katholische Ethik. Es könnte nun der Fall sein, dass beide Nominationen im Ringen um zeitgemässe Antworten auf unausweichliche Probleme sich in einer Lage treffen, die man nur mit einem "bien étonnés de se trouver ensemble" bezeichnen kann. An manchen situationsethischen Lösungen wäre dann nicht mehr das typisch "katholische" oder "evangelische" zu entdecken.

Die Abhandlung Currans über neue Perspektiven in der Moraltheologie lenkt nun sehr bewusst in einen solchen Raum der Begegnungsentscheidungen ein. Diese gehen allerdings so weit, dass man evangelischerseits nur noch staunen kann, wie radikal sie sich von ihrer ursprünglichen theoretischen Rückendeckung entfernt haben und sich nun ihren Inhalt vom "gelebten Leben", also eher unbefangen von der Situation, vorschreiben lassen.

In einem einführenden Kapitel setzt sich der Verfasser mit der naturrechtlichen Bindung der Moraltheologie auseinander; er distanziert sich nachdrücklich von den 1971 veröffentlichten Vorträgen von Roger Mehl (Warfield-Lectures), die der Moraltheologie irrtümlicherweise eine monolithische Grundlage in der *lex naturalis* und Abhängigkeit von veralteten päpstlichen Dokumenten vorwerfen. Anlässlich Mehls Darstellung folgert Curran, man sei in Europa im Unterschied zu den USA nicht genügend im Bilde über den Pluralismus ethischer Entscheidungen, welche die amerikanische Moraltheologie kennzeichnen. Namentlich seit "Humani Generis" hätten die päpstlichen, autoritativen Proklamationen ihre Kraft eingebüsst, jeder Katholik habe das Recht auf eine eigene ethische Meinungsbildung, er durchschaue die vielen kirchlichen Verbote in ihren auf die Physis ausgerichteten Veranlagung und entdecke, wie damit viele Aspekte der Menschlichkeit fälschlicherweise als moralisch schlecht abgewertet wurden. An die Stelle einer monolithischen Struktur befürwortet Curran eine pluralistisch-existentielle für die Gesamtchristenheit. Von einer Aufspaltung zwischen *mandata* und *consilia* kann unter diesem Aspekt keine Rede mehr sein. Eher möchte er mit Richard Niebuhr den Glauben als eine transformierende Kraft für die ganze Kultur einschätzen; die Unterscheidung Natur–Übernatur werde dadurch hinfällig.

Die Folgerungen dieser "radikal-christlichen" Haltung versucht der Verfasser im 2. Teil seines Buches zu entfalten, indem er die Grundzüge einer personalistischen Sozialethik darlegt. Er stützt sich dabei auf die Werke von Paul Henry Furfey, der seit den 30er Jahren in den USA eine führende Rolle in der katholischen Sozialethik gespielt hat. Es handelt sich um eine "radikal-christliche" Sozialethik, deren Richtlinien möglichst eng an die Worte der Evangelien anschliessen. Unter Führung von Kardinal Gibbons hatte damals ein Kreuzzug für soziale Gerechtigkeit eingesetzt, nachdrücklich unter Einschluss der Nicht-Katholiken. Namentlich Furfey's Sicht auf Jesus als "social agitator" und dessen nachdrückliche Distanznahme den "weltlichen" Lebensformen gegenüber (es könne keinen Frieden zwischen Christus und der Welt geben) haben Curran zu einem begeisterten Anhänger eines christlichen Personalismus im Sinne Furfey's gemacht. Der Mensch ist gerufen, aus der Kraft einer "supernatural charity" zu leben. Zwar soll man keinen genauen "blue-print" von Reformen erwarten, doch bleibt wesentlich die Zusammengehörigkeit in der Liebe, die im mystischen Leib Christi, in der Kirche, stets neu erfahren wird. Neben einer Abstinenz allem Weltlichen gegenüber und Ablehnung jeder Kompromissbereitschaft käme es Furfey namentlich auf freiwillige Armut, Bejahung der Gewaltlosigkeit und Anti-Rassismus an. Freilich ist sich Curran bewusst, dass die sozialetischen Forderungen Furfey's einer eschatologischen Verwirklichung vorgreifen. Es wird von ihm allzu leicht, die der Sünde unterworfenen Beschaffenheit des Menschen und die damit gegebene Beschränktheit seines

Handelns zu übersehen. Dennoch möchte Curran sozialetisch bei Furfey anschliessen, auch wenn zu bedenken sei, dass das Kommen des Reiches "remains God's gracious gift" (S. 125).

Das letzte Drittel des Buches (ungefähr 100 Seiten) zieht aus dem Vorhergehenden praktische Folgerungen bezüglich dreier Gebiete der moraltheologischen Diskussion: Schwangerschaftsabbruch, Sterilisierung und Ehescheidung. Zu jedem Kreis wird eine Fülle amerikanischer Literatur herangezogen, in Europa meistens unbekannt, aber auch wegen ihrer oft extrem-vermessenen Folgerungen nicht wenig fragwürdig. Curran stellt fest, dass man unmöglich von "der" katholischen Lehre bezüglich des Abortes sprechen könne. Nur bei Lebensgefahr der Mutter könne man zu ihren Gunsten heutzutage von einem allgemeinen Konsens sprechen. Die Frage, wann das menschliche Leben anfangs, gehöre zu den umstrittensten, hier möchten gewisse Moralisten nicht auf den rein biologischen Aspekt abstellen (Zeugung, Nidation usw.), sondern auf die Sozialisierung des Junggeborenen durch Eltern und Umgebung. Erst die soziale Anerkennung mache das Baby zum Menschen, verleihe dem Embryo menschliche Qualität. Es sei noch kein Kind ohne die Bejahung durch die Eltern und deren Namengebung. Dass eine derartige Theorie durch katholische Moralisten verteidigt wird, zeigt erschütternd, wie man unter völliger Preisgabe vorhergehender sittlicher Kriterien, wie etwa das Lebensrecht des Kindes, sich für die gänzliche Freigabe des Abortes einsetzen kann. Curran erwähnt eine Reihe katholischer Autoren, die in Berücksichtigung der heutigen Gesellschaft keinerlei Bedenken haben, eine Schwangerschaft "under certain somewhat broad criteria" zu beenden und, mirabile dictu, in diesem Beschluss "a true source of moral reflection, a *locus theologicus*" sehen (S. 183).

Zwar ist der Verfasser mit dieser "Moraltheologie" nicht einverstanden, man würde aber doch auf Grund seiner im 2. Teil ausgeführten radikalen Sozialetik eine andere Reaktion erwarten. Das "gelebte Leben" spielt in der Praxis für ihn nun doch eine dominierende Rolle, die Situationsethik räumt mit Wucht sittliche Normen, wie anfänglich bezweckt, den Evangelien abgehört, weg. Etwas machtlos wirkt sein Gegenargument gegen die Sozialisierungstheorie, dass man dann auch alte Leute, denen allmählich soziale Ambiance fehlt, für tot erklären könne, weil sie niemanden mehr haben, der sich um sie kümmert. Bezüglich der Ehescheidung verlangt Curran eine Revision des katholischen Ehescheidungsgesetzes: man soll Ehescheidung und zweite Ehe anerkennen und die Unauflösbarkeit der Ehe als Treueversprechen der Partner betrachten, das symbolisch die Einheit Christi mit seiner Kirche reflektiert; nur sollte man die Problematik aus der juristischen Umklammerung des kanonischen Rechtes lösen, weil es ihm an Offenheit für den geistig-personalen Gehalt der Ehe fehlt.

Dieses Buch ist in weiter Entfernung vom "Vatikan" zustandegekommen. Es ist interessant zu konstatieren, welche neue Einsichten die katholische Moraltheologie in ihr Programm aufzunehmen wünscht. Ein ausgeprägter Hiatus scheint uns allerdings zwischen dem 2. und dem 3. Teil vorhanden zu sein. Die in jenem Teil geforderte Distanz zur "Welt" wird in diesem überraschend eingeholt und vernachlässigt. Insofern scheint uns die anfänglich geplante Begegnung mit einer protestantischen Ethik recht fragwürdig geworden zu sein.

Hendrik van Oyen, Basel

Zeitschriftenschau

Schweiz. *The Ecumenical Review* 27, 3 (1975): M. H. Cressey, The Meaning of the Nairobi Theme, a Pauline Perspective (193–200); K. Koyama, "Not by bread alone . . ." How Does Jesus Free and Unite Us? (201–11); K. Takeda Cho, The Weeds and the Wheat, an Inquiry into Indigenous Cultural Energies in Asia (220–29); K. Appiah-Kubi, The Church's Healing Ministry in Africa (230–39); E. W. Fashole-Luke, The Quest for an African Christian Theology (259–69). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 65, 2 (1975): B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen, LXXI (89–119); H. A. Frei, Metanoia im "Hirten" des Hermas, III (120–38). *Judaica* 31, 2 (1975): P. Schäfer, Die sog. Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. n.Ch., I (54–64); H. Becker, Die jüdische Turnbewegung und ihr Verhältnis zum Zionismus (71–84). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*