

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 32 (1976)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.11.2024

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

Rezensionen

Heribert Rücker, *Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch*. = Erfurter theol. Stud., 30. Leipzig, St. Benno Verlag, 1973. XXXIII+165 S.

Wie der Verfasser in seinem Vorwort behauptet, ist "die Frage nach der Begründung des sittlichen Handelns . . . theologisch von grosser Bedeutung" (S. V). Während der Untersuchung stösst er auf eine merkwürdige Tatsache: dass die von A. Alt als "kasuistisch formulierten Rechtssätze" sehr wenig oder überhaupt keine Begründungen aufweisen, was sich grösstenteils auch für ähnliche alt-orientalische Sammlungen verifizieren lässt. Mehr oder weniger ausführliche Begründungen erscheinen hingegen in den apodiktisch formulierten Rechtsätzen, je nach Quelle oder Traditionsbildung (S. 20ff.). Da die ersteren zur gewöhnlichen Gerichtsbarkeit gehören, bei der von jeher und bis zum heutigen Tag keine Begründungen gegeben werden, die anderen aber zum sogenannten Gottesrecht, so verwundert es nicht, dass im letzteren Fall jede Weisung durch Verankerung in der Heilsgeschichte mehr oder weniger ausführlich begründet wird (vgl. S. 109ff.).

Die Abhandlung ist genau und überzeugend. Auf S. 20, an der der Verfasser die Klassifizierung des altisraelitischen Rechtes nach A. Alt behandelt, genügt es nicht mit der Feststellung, dass viele (mit Namen aufgezählte) moderne Gelehrte ihr zugestimmt haben, vielmehr ist das Gespräch, freilich von A. Alt ausgehend, inzwischen fortgeführt worden.

J. Alberto Soggin, Rom

Fredrick Holmgren, *With Wings As Eagles, Isaiah 40/55*. Chappaqua N.Y., Biblical Scholars Press, 1973. X + 214 S.

Dies ist ein wichtiges und auch volkstümliches Buch. Es darf z.T. als ein Kommentar zu Deutero-Jesaja angesehen werden, auch wenn es nicht die klassische Form des Kommentars annimmt. Fast alle Texte des Buches werden untersucht, ausser dem letzten Gottesknechtlied, eine Auslassung, die dem Rezensenten nicht motiviert scheint. Die deutschen und skandinavischen Wörter, die einen Umlaut haben, werden mit dem vollen Diphthong transkribiert, was hässlich, wenn auch verständlich ist; die Zitate aus deutschen und französischen Werken erscheinen immer in der englischen Übersetzung, was sie für die wissenschaftliche Welt unbrauchbar macht. Es handelt sich wohl um Konzessionen an die Volkstümlichkeit.

Deutero-Jesaja bringt nach dem Verfasser nicht ein universalistisches, sondern ein nationalistisches Programm. Sein Nationalismus erinnert mehr an die volkstümliche Prophetie vor dem Exil als an die klassische Prophetie: die Erwählung gilt Israel alleine, die anderen Völker sollen sich unterwerfen, ja einmal sogar in Ketten nach Jerusalem geführt werden (45,14, S. 36ff.), und ihre Reichtümer werden dem Gottesvolk angehören. In 54,3 (S. 34f.) soll die Wurzel jrš wie in den Landnahmegeschichten mit "entfernen" übersetzt werden: auf den neuen Exodus folgt also eine neue Landnahme. Und der "Fels" in 51,1 ist nicht Jahwe, sondern Abraham (S. 45). Diese Bemerkungen, die zum grössten Teil durchaus zutreffen, sind nicht immer neu; der Verdienst des Verfassers ist es aber, sie systematisch und folgerichtig ausgewertet zu haben.

J. Alberto Soggin, Rom

Christoph Barth, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel*. = Stuttgarter Bibelstudien, 72. Stuttgart, Verl. Kathol. Bibelwerk, 1974. 120 S. DM 14.80.

In dieser knapp gehaltenen Schrift betont der Verfasser vor allem einen Gedanken, dessen Problematik er von Anfang an wie folgt umreisst: Das "Bild der Entwicklung vom Diesseits- zum Jenseitsglauben verdanken wir den Forschungen der Religionsgeschichtlichen Schule". Dabei habe der

Jenseitsglaube die vermeintlich höhere Form der Religion vertreten. "Heute ist aus der Tugend unversehens eine Not geworden" (alle Zitate S. 10). Durch Textuntersuchungen versucht der Verfasser den Nachweis zu erbringen, dass das Auseinanderreißen der beiden Glaubensweisen den Aussagen nicht gerecht werde. Er wählt dabei die retrogressive Methode und beginnt bei den Schriften um das Jahr 70 n.Chr.: Syrische Baruchapokalypse und Esraapokalypse (4. Esr.). In grosser Kürze werden aus der davor liegenden Zeit ferner behandelt: Slavischer Henoah, Leben Adams und Evas, Himmelfahrt Moses, Psalmen Salomos, Weisheit Salomos, Testamente der Zwölf, äthiopischer Henoah, Jubiläen, die Schriften von Qumran und die Visionen des Danielbuches.

Das Resultat ist dies, dass bei fast allen Schriften (gewisse Differenzierungen werden vorgenommen) das erwartete Jenseits nicht rein jenseitig zu verstehen sei, sondern im Sinne einer Neuschöpfung des gegenwärtigen Äons in dieser Zeit und Welt. Der angesprochene Glaubende empfangt dadurch Stärkung und Hilfe und werde aufgefordert, danach schon jetzt zu leben. Dies treffe z.B. auch für die Danieltexte zu, etwa für Dan. 12,1ff. (S. 86–88). Ausführliche Verzeichnisse und Register schliessen die Schrift ab (S. 104–120).

Die Arbeit will nicht mehr bieten als einen ersten Durchblick durch die alte Frage nach dem Ein- und Anbruch der "letzten Dinge" im Sinne der angegebenen These. Diese Problematik ist so alt wie die vom Verfasser auch angesprochene Prophetenforschung. Eine Weiterarbeit unter dem weit ausgreifenden Titel des Buches wäre sehr zu wünschen unter Berücksichtigung noch anderer Schriften aus der angesprochenen Zeit zwischen Makkabäern und Bar Kochba und unter Benutzung weiterer bereits vorliegender Literatur, etwa M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (2 1973); E. Janssen, *Das Gottesvolk und seine Geschichte* (1971).

Neue Impulse sind gesetzt durch diese programmatische Schrift¹.

Georg Sauer, Wien

Hubert Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus.* = Neutestamentl. Abhandl., N.F. 10. Münster, Aschendorff, 1974. X + 492 S. DM 84.–.

Die unter Joachim Gnilka in Münster entstandene und im Winter 1971/72 angenommene Dissertation bietet den interessanten Versuch, die Redaktionstheologie des Matthäusevangeliums von seiner Ekklesiologie her in den Griff zu bekommen. In methodischer Hinsicht arbeitet Frankemölle mit dem üblich gewordenen Instrumentarium der traditionsgeschichtlichen Kritik, die er durch die von J. Trier eingeführte Beobachtung von sprachlichen Feldern und durch den Einbezug von motivgeschichtlichen Zusammenhängen ergänzt, während literarkritische Erwägungen und wortstatistische Erhebungen zurücktreten. Dabei beschränkt er die Analyse auf ausgewählte Begriffe und Einzelstellen. Die Grundthese lautet: Das Matthäusevangelium ist ein bewusst literarisches Werk, das nach erfolgter Ablösung von der Synagoge das Alte Testament theologisch in die heidenchristliche Kirche einbringt und dazu die bundestheologische Konzeption der chronistischen und deuteronomistischen Geschichtsschreibung übernimmt.

Ein erstes Kapitel entfaltet diese Grundidee besonders anhand der Emmanuelstelle (Matth. 1,23) und der "mit-euch"-Stellen und zeichnet das Verhältnis Jesu zu seiner Gemeinde in Analogie zum Verhältnis Gottes zum alttestamentlichen Bundesvolk. Das zweite Kapitel rückt das Selbstverständnis der matthäischen Kirche und ihrer Glieder in diese Perspektive. Das dritte widmet sich unter entsprechender Fragestellung den Begriffen Volk Gottes und Kirche, das vierte dem Israelproblem, dem Reich-Gottes-Verständnis und der Gesetzesfrage. Das abschliessende Kapitel versucht eine formkritische Bestimmung der Evangeliumsschrift und unterstreicht den fiktiven Charakter der historisierenden Darstellung im Lichte der theologischen Grundkonzeption des Evangelisten.

¹ Folgende z.T. sinnstörende Druckfehler wären zu berichtigen: S. 26, Z. 7 lies Adlervision statt Adlerversion; S. 36, Z. 6 lies eingeleitete statt eingelitete; S. 46, Z. 26 lies 2. Jahrh. statt 3. Jahrh. und S. 91, Z. 4 streiche die Zahl 33.

Der konsequent durchgehaltene Entwurf und die entschlossene Interpretation auf der Ebene der redaktionellen Aussage werfen ein oft überraschend helles Licht auf die analysierten Stellen und Begriffe. Einiges sei stichwortartig angeführt: Die Ablehnung des rabbinischen Talmudinstituts als Modell der Jüngerschaft Jesu. Der erkannte universalistische Charakter der matthäischen Kirche und die Zuweisung der partikularistischen Stellen an die "raffiniert" (so Harnack) arbeitende Redaktion. Das Verständnis des Schriftgelehrten in Matth. 13,52. Die gegenüber Matth. 16,19 primäre Stelle 18,18. Endlich "Gesetz und Propheten" als Inbegriff des von Gott im Alten Testament Verheissenen und Geforderten. Nirgends erliegt die Untersuchung der Versuchung, die "historisierende" Darstellung des Matthäus als Zugang zum historischen Jesus zu benützen.

Es bleibt freilich noch abzuwarten, in welcher Weise die vorgetragene These erhärtet und differenziert werden muss, um sich in der von Bornkamm inaugurierten Forschung zur Theologie des Matthäus als tragfähig erweisen zu können. Es hängt sicher mit der ekklesiologischen Engführung der These zusammen, dass die doch eigentlich entscheidende, im engeren Sinne christologische Fragestellung zurückbleibt. Es muss überlegt werden, warum Matthäus für seine griechische Kirche die Rezeption der LXX so energisch und mit theologischen Mitteln vornimmt. Steht im Hintergrund seiner Unternehmung das Überwuchern einer geschichtslosen Erhöhungschristologie oder ein Christòs Sótér im Kontext hellenistischer Epiphanienvorstellungen? Die vom Autor gerügte Berufung auf paränetische, apologetische und polemische Beweggründe besteht zu Recht. Es ist sachlich in Ordnung, wenn Theologie sich aus der Problematik der Gemeindeexistenz formuliert, und methodisch legitim, die theologische Intention am Bedarf der Gemeinde abzulesen. Anders verhält es sich mit der nun zu Recht betonten Distanzierung von einer Forschung, die unentwegt eine judenchristliche Basis anerkennen oder gar eine Rejudaisierung eintragen will. Trotzdem ist es zu bedauern, dass in dieser Beziehung die skandinavische Exegese nicht in die Diskussion einbezogen wurde. Ein Name wie Birger Gerhardsson, um nur ein Beispiel zu nennen, fehlt in der vorliegenden Untersuchung. Etwas mehr Zurückhaltung und dafür ein vortastendes und einführendes Hören wäre gegenüber der heilsgeschichtlichen Interpretation von Oscar Cullmann bis zu Hans Conzelmann angebracht gewesen. Doch sollen diese Ausstellungen die verdiente Anerkennung des bedeutenden Beitrages zur theologischen Erfassung des Ersten Evangeliums nicht herabmindern. Er bringt uns einen wesentlichen Schritt vorwärts.

Victor Hasler, Bern

Oscar Cullmann, *Der johanneische Kreis, sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975. XII + 111 S. DM 14.80.

Das vierte Evangelium spiegelt, wie Oscar Cullmann hier annimmt, Geschichte, Überlieferungen und Leben eines johanneischen Kreises, dem der Evangelist wie auch der Redaktor oder die Redaktionsgruppe angehörten, die nach dessen Tod das ganze Werk überarbeitete. Dieser Kreis dürfte sich aus Judenchristen gebildet haben, die einem Judentum entstammten, das sich nicht nach Jerusalem mit seinem Tempel und seiner Rechtsordnung ausrichtete. Ein solches nichtkonformistisches Judentum lebte damals im Umkreis der samaritanischen Religion, in Qumran, in verschiedenen Täufergruppen im Jordantal, in der Gruppe der Johannesjünger, die nach dem Tod des Täufers entstand, und schlug sich auch nieder in den Pseudoklementinen und in den "Oden Salomos". Aus dem gleichen "Randjudentum" ist nach Cullmann nicht nur der johanneische Kreis, sondern auch der Stephanuskreis der sogenannten "Hellenisten" von Apg. 6,1 hervorgegangen. Apostelgeschichte und Johannesevangelium zeigen, dass beide Gruppen die Bindung der endzeitlichen Gottesverehrung an den Tempel verneinten, auf die christliche Mission in Samaria Gewicht legten und unter dem Einfluss gleicher oder ähnlicher Überlieferungen standen, die sich vor allem in der samaritanischen Religion nachweisen lassen. Beide Gruppen hielten an ihrer ausgeprägten Eigenart gegenüber jenem Christentum, das sich mit dem Kreis der Zwölf und ihren Überlieferungen verband, fest, waren aber überzeugt, dem gleichen Herrn im Rahmen der gleichen umspannenden christlichen Glaubensgemeinschaft zu dienen.

Die johanneische Gemeinde siedelte sich, wie Cullmann vermutet, nach den Ereignissen des Jahres 70 wahrscheinlich in Transjordanien oder Syrien an, wo sich die versprengten Reste der meisten oben genannten jüdischen Randgruppen zusammenfanden. Im Gegensatz zu ihnen war sie stark genug, dem in dieser Lage auftretenden Hang zur Vermischung Widerstand zu leisten. Sie vermochte dies umso mehr, als die gemeinsamen Vorstellungen, die sich mit ihrem christlichen Glauben vereinbaren liessen, schon in ihren Anfängen ihr geistiges Eigentum geworden waren.

Wer war eigentlich der Verfasser des vierten Evangeliums? Nach Cullmann weist die Tatsache, dass der Schauplatz seiner Erzählungen meistens Judäa ist, darauf hin, dass er aus Judäa stammt, die geringe Rolle aber, die er den Zwölfen zuerkennt, dass er nicht zu ihnen gehört. Die späte Überlieferung, dass der Zebedäussohn Johannes der Verfasser des vierten Evangeliums war, ist mit diesen Tatsachen kaum vereinbar, ebensowenig mit dessen vielen Bezügen auf heterodoxe jüdische Anschauungen und mit dem verhältnismässig hohen Bildungsstand des Evangelisten. Dieser dürfte der Lieblingsjünger gewesen sein, der nach Joh. 21,20–24 zweifellos eine geschichtliche Gestalt war. Der Annahme, dass er Augenzeuge wenigstens einiger der von ihm berichteten Ereignisse aus dem Leben Jesu war, steht nichts entgegen, auch nicht die Tatsache, dass er für sein Werk auch eine Reihe von überlieferten Stoffen verwendete.

Die letzte Frage, die sich Cullmann stellt, ist die nach der Beziehung Jesu zum johanneischen Kreis. Es scheint ihm nicht ausgeschlossen, dass dessen Kern sich schon zur Zeit Jesu bildete und neben den Zwölfen eine weitere Jüngergruppe Jesu darstellte. Nach 1,35–51 waren nämlich einzelne seiner Mitglieder einst Täuferjünger, die sich dann Jesus anschlossen. Nach dem Lukasevangelium waren auch die Samaritaner Jesus keineswegs gleichgültig. Tempelreinigung und Voraussage der Tempelzerstörung zeigen die tempelkritische Haltung Jesu. Damit ist eine Gemeinsamkeit Jesu und des johanneischen Kreises erwiesen.

Die Monographie Cullmanns über den johanneischen Kreis nimmt zwar eine Reihe von Anliegen auf, die er schon in früheren Arbeiten verfolgte, führt und klärt sie aber weiter. Die Auffassungen, die er vertritt, werden sauber und sorgfältig begründet. Seine Lösungen suchen alle Einseitigkeit zu vermeiden und liegen immer auf der Linie des Wahrscheinlichen, was man kaum von allen Vorschlägen zu den Entstehungsverhältnissen des vierten Evangeliums sagen kann.

Eugen Ruckstuhl, Luzern

C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. (Black's New Testament Commentaries.) London, A. & C. Black, 1973. XVI + 354 S. £ 4.25.

Den letzten von drei Bänden für das Black'sche Kommentarwerk legt Barrett hiermit vor¹. Die Bemühung um eine gute Übersetzung (öfter werden für die Übersetzung notwendige Ergänzungen angezeigt), um saubere Textkritik (in Fussnoten zu Beginn jeder Rubrik) und eine den früheren Bänden überlegene Behandlung der wesentlichen angelsächsischen und mitteleuropäischen Forschung zu den Kernstellen besticht. Man erhält einen soliden Überblick, ohne dass der Eindruck einer Polemik entsteht, obgleich Barrett seine Entscheidungen zu begründen weiss. Vorzüglich ist die Aufarbeitung der paulinischen Kreuzestheologie S. 42ff., aus der sich anthropologische (S. 146) und das Apostolat betreffende Aussagen des Apostels ableiten lassen. So empfiehlt sich das Werk als ein Standardwerk, an dem die künftige Forschung zum Gegenstand nicht vorbeigehen kann.

Beim 2. Kor. fordert die von J. Weiss begründete literarkritische Frage nach der Einheitlichkeit viel Raum. Das spiegeln Introduction (S. 1–50) und die Bemerkungen zu den "Nahtstellen". Barrett sieht 2. Kor. 1–9 als Einheit (etwa S. 206), hält es aber auch für möglich, 2,14–7,4 als selbständigen Brief zu bezeichnen, in welchen (vgl. S. 194f.) 6,14–7,1 als an interpolation within an interpolation (S. 11, auch 197) eingearbeitet worden wäre. Die Argumente für die (mögliche) Ablösung von Kap. 8 (S. 218) und 9 (S. 252) erscheinen ihm zu schwach. Dagegen hält er Kap. 10–13 für eine selbständige Einheit

¹ Zum 1. Kor. vgl. meine Anzeige in Theol. Zs. 25 (1969), S. 364f.

und empfiehlt (S. 21) a simple partition of the epistle between i–ix and x–xiii. 13,11–13 sind der offenbar redaktionell hergestellte Rahmen (S. 341, vielleicht nachpaulinisch: S. 343) für das Briefganze. Da Kap. 10ff. nicht vor Kap. 8f. geschrieben sein können (S. 324), nimmt er an, that Paul had heard further news from Corinth (S. 244). Der Brief ist also eine Kompilation aus two letters written with only a short interval between them (ebd., vgl. S. 203).

So reizvoll dies wäre, müssen wir uns ein Referat über die Lösungsvorschläge zu weiteren Detailfragen versagen. Doch sei wenigstens noch die Behandlung des Falschapostelproblems notiert. Barrett schlägt eine doppelte Differenzierung vor: einmal zwischen den Korinthern, die er im wesentlichen auf Seiten des Paulus sieht, und den Falschaposteln, die in die Gemeinde ein- bzw. durch sie durchgewandert seien (S. 93, 245; so übrigens auch der "Beleidiger": S. 87, 94) – zum anderen zwischen den Jerusalemer Aposteln (die Paulus leicht ironisiere: S. 287) und den Falschaposteln, die – a plurality of opponents (S. 275) – mit den Jerusalemern mindestens sympathisierten. Er denkt weniger an die Vertreter des *theios-anēr*-Typus als an judaisierende Gnostiker eines Mischtyps (S. 29f.: they adopted Hellenistic characteristics), sodass man zwischen den Gegnern hier und im 1. Kor. nicht zu unterscheiden hätte (von der Nähe zur Sachlage im Galaterbrief ganz abgesehen).

Gottfried Schille, Borsdorf b. Leipzig

Helmut Maurer (Hrg.), *Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters.* = Bodensee-Bibliothek, 20. Sigmaringen, Thorbecke, 1974. 706 S. DM 88.–.

Die Aufhellung der Geschichte des früheuropäischen Kulturzentrums Reichenau im Bodensee erfreut sich seit langem eines weit gefächerten Interesses interdisziplinärer Forschung. Aus Anlass der 1200-Jahrfeier der Inselabtei hat Konrad Beyerle 1925 "ein noch heute nicht übertroffenes Monumentalwerk" in zwei Bänden herausgegeben, das übrigens heute im Scientia-Verlag, Aalen, für DM 550.– im Neudruck erhältlich ist. Bewusst daran anknüpfend versteht sich die Festgabe zur 1250-Jahrfeier als Fortsetzung dieser Arbeit. 23 Spezialisten gingen mit den inzwischen verfeinerten Methoden ihrer Fachdisziplin I. der schriftlichen Überlieferung der Abtei, II. ihrer Geschichte im Hochmittelalter, III. ihrer Buchmalerei und IV. ihrer Baugeschichte nach, wobei abschliessend auch der Abtsstab der Reichenauer Äbte eine Untersuchung erfährt.

Da es unmöglich ist, jeden Einzelbeitrag hier eingehend zu würdigen, seien nur einige der wichtigsten Titel genannt, etwa Alf Önners' Vorstellung des Dichters Walahfrid Strabo, Stefan Sondereggers Forschung zum Althochdeutsch der Reichenau, F. J. Schmales Beitrag zur Reichenauer Weltchronistik, sowie der des Herausgebers H. Maurer zur geistlichen Würde der Abtei unter Otto III.

Gleich viel gelten in der Kunstgeschichte die Reichenauer Buchmalerei, deren Deutung nach Jantzen Wilhelm Messerer revidiert und Adolf Weis ihre "spätantike Lektionar-Illustration", wie die Wandmalerei in St. Georg, zu der Wolfgang Erdmann neue Befunde beizutragen hat, sowie die Baugeschichte von Mittelzell durch denselben Autor. Die meisten Beiträge konzentrieren sich verständlicherweise, nach den neuesten Grabungen, auf St. Peter und Paul in Niederzell. Aber auch zum Bauplan des Klosters St. Gallen liefern Walter Horn und Ernest Born neue Thesen. Alles in allem die Frucht gewissenhafter Forschung, wie sie exakter auf diesen Gebieten heute kaum möglich sind. Dennoch vermisst der Theologe einen ausgesprochen ikonographisch-ikonologisch belangvollen Beitrag in einem Mammutband, der ansonsten keinen Wunsch offen lässt.

Karl Hammer, Basel

Marc Lienhard, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du réformateur.* Paris, Ed. du Cerf, 1973. 427 S.

Ein grosser Wert dieser bedeutungsvollen Lutherstudie liegt darin, dass der Verfasser die Themen der Christologie Luthers in allen Abschnitten seines theologischen Werdeganges verbalisiert, also nicht nur einzelne markante heraushebt. Das geschieht auf Grund einer breiten Kenntnis der Werke Luthers.

Luthers Christologie fusste auf der Hl. Schrift, der traditionellen Christologie der Alten Kirche (insonderheit Augustins) und des Mittelalters und war in etwa beeinflusst von der mittelalterlichen Spiritualität.

Sie fand ihren ersten Niederschlag in den *Dictata super Psalterium* (Luther exegesierte hier die Psalmen christologisch), in der Römerbrief- und in der Hebräerbriefvorlesung. Im Kampf gegen den Ablass 1517/18 stellte Luther insonderheit Christus als Quelle des Heils und der Gewissheit dar und formulierte bereits die Bedeutung des Glaubens für die *Conformitas* des Glaubenden mit Christus. In den Sermonen von 1518/19 nahm die *Passion Christi* einen verhältnismässig breiten Raum ein, auch wie sie zu betrachten sei und welche Früchte sie bringt. Christus als Exempel (Christus und die Heiligen) und die Erniedrigung des Sohnes Gottes in der Inkarnation ergänzen die christologischen Themen dieser Jahre. Die *Operationes in Psalmos* verdeutlichen, wie Christus für uns zur Sünde gemacht wurde (Thema des fröhlichen Wechsels), wogegen 1520 die Christologie Luthers mit seinen eucharistischen Überlegungen korrespondiert.

Die eigentliche Entfaltung der Christologie setzte allerdings erst 1522 ein: der Reformator stellte die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als "sicheren" Weg des Menschen zu Gott hin, wozu die starke Betonung von "Christus=wahrer Gott und wahrer Mensch" gehört. Im grossen und ganzen entfaltete Luther jetzt die gesamte altkirchliche Christologie und brachte sie in seine Zeit ein.

Die Auseinandersetzung um die Eucharistie mit seinen Gegnern (1523/28) provozierte für die Christologie die Themen Realpräsenz (Inkarnation und das Heil), Ubiquität, Christus als "Person". Ab 1531 (*Galaterbriefvorlesung*) wurde der Sieg Christi in Verbindung zur Rechtfertigung durch den Glauben gebracht. Und in Luthers Spätschriften erfolgte eine Konfrontation mit den christologischen Entscheiden der frühen Konzilien (vor allem in "Von Konziliis und Kirchen" und in den Disputationen).

Lienhard fasst am Ende jedes Kapitels das Erarbeitete zur besseren Übersichtsgewinnung zusammen und befragt auch Luther nach Veränderungen und Kontinuität in seiner Christologie. "Bilan et perspectives" heisst das Schlusskapitel, und zur Sprache kommen hier sowohl das Verhältnis von Christologie und Soteriologie, von Christus und der Kirche, von Luthers Christologie und der mittelalterlichen Christologie, wie auch Luthers Verhältnis zur modernen Fortentwicklung der Christologie. Zitiert wird erfreulicherweise ausschliesslich nach der Weimarer Ausgabe. Wünschenswert wären mehr Hinweise auf Sekundärliteratur in Text und Anmerkungen.

Armin-Ernst Buchrucker, Frankfurt/M.

Marvin Walter Anderson, *Peter Martyr, A Reformer in Exile (1542–1562). A Chronology of Biblical Writings in England & Europe.* = *Bibliotheca humanistica & reformatrica*, 10. Nieuwkoop, B. de Graaf, 1975. 607 S. Hfl. 110.–.

Vier Zäsuren gliedern das Leben des gelehrtesten unter den italienischen "Häretikern" der Renaissance, Pietro Martire Vermigli: Die Emigration aus seinem Vaterland im Spätsommer 1542; die Übersiedlung von Strassburg nach Oxford im Herbst 1547; die Rückkehr in die elsässische Metropole im Herbst 1553; schliesslich der Wechsel nach Zürich im Juli 1556. Die einzelnen Lebensabschnitte in Italien, Strassburg und England sind während der letzten zwei Jahrzehnte von Philip McNair, Gordon Huelin und Klaus Sturm bearbeitet worden, und Joseph C. McLelland hat eine Monographie über Vermiglis Sakramentslehre vorgelegt, die durch eine im Druck befindliche Zürcher Dissertation von Salvatore Corda präzisiert wird. Eine Gesamtschau des vielfältigen Wirkens Vermiglis ist indes seit Charles Schmidts vorzüglicher Biographie von 1858 nicht mehr erschienen. Diesem Mangel sucht Marvin W. Anderson, Professor für Kirchengeschichte am Bethel Theological Seminary in St. Paul (Minnesota), mit einem Band abzuwehren, den er mit mehreren Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften vorbereitet hat. Das Schwergewicht des Buches soll laut der Absichtserklärung des Verfassers auf dem exegetischen Wirken Vermiglis liegen, doch kommt auch das Biographische nicht zu kurz. Aufschluss über Vermiglis Theologie geben vor allem seine Vorlesungen über den 1. Kor. und den Röm., die er während der Jahre 1548 bis 1551 in Oxford hielt und 1551 bzw. 1558 in

überarbeiteter Fassung in Zürich und Basel drucken liess. Gegenüber den Abendmahlstraktaten sind diese zwei Schriften bisher zu sehr vernachlässigt worden. Rechtfertigung, Prädestination, Kirche, Widerstand gegen die Obrigkeit, Trinität, Ubiquität und natürlich Abendmahl – die umstrittenen Fragen der Reformationszeit kommen in den Kommentaren ausführlich zur Sprache, und immer vertritt Vermigli eine Position, die im Kreis Strassburg-Genf-Zürich einzuordnen ist. Beifallspendende Äusserungen Bucers, Calvins und Bullingers, die Anderson häufig zitiert, verdeutlichen dies. Die Herkunft Vermiglis aus dem Kreis der italienischen Reformer um Juan Valdés und Gasparo Contarini wird vom Verfasser zwar gebührend in Rechnung gestellt, doch hütet er sich zu Recht vor einer Überbewertung, wie sie in Klaus Sturms Urteil: „Martyr ist ein Reformkatholik unter den Vätern der reformierten Kirche“ zum Ausdruck kommt.

Anderson möchte seine Arbeit als „Interim Study“ verstanden wissen, und in der Tat wirkt sie auf den Leser unfertig. Wer von ihr zudem neue Erkenntnisse und nicht nur eine Zusammenstellung von bereits Bekanntem erwartet, wird enttäuscht. Der Verfasser hat zwar viele Einzelheiten zusammengetragen, darunter aber auch manche, die zur ursprünglichen Fragestellung nichts beitragen. Es fehlt der Arbeit eine klare Gedankenführung. Häufig dominiert eine ermüdende Weitschweifigkeit. Man vermisst das tiefere Eindringen in den Stoff. Überdies lässt die Ausarbeitung im Detail gelegentlich zu wünschen übrig. Neben ärgerlichen Druckfehlern sind Ungenauigkeiten oder gar Fehler nicht zu übersehen. Zwei Beispiele: 1. Carlo Ginsburg will mit seinem Buch „Il Nicodemismo“ keineswegs zeigen, dass Calvin seinen berühmten Traktat von 1544 gegen Otto Brunfels gerichtet habe (S. 66), sondern hat mit diesem reformatorischen Prediger und Arzt nur den ersten bedeutenden Verfechter der religiösen Verhehlung der Reformationszeit namhaft gemacht und die Kontroverse bis zu Calvin weiterverfolgt. 2. Die mit Strassburg die Tetrapolitana unterstützenden Städte Lindau, Konstanz und Memmingen können nicht als „Swiss Cities“ bezeichnet werden (S. 171), auch wenn Sie im Einflussbereich der Eidgenossenschaft lagen.

Den Wert des Buches sieht der Rezensent darin, dass Anderson mit einem „Register Epistolarum Vermiglii“, einigen im Anhang wiedergegebenen Briefen und einer umfangreichen, auch ungedruckte Quellen und Dissertationen umfassenden Bibliographie der Forschung willkommene Arbeitsinstrumente zur Verfügung stellt.

Erland Herkenrath, Zürich

Werner Bröker, *Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert, dargestellt am „Materialisten“ Karl Vogt (1817–1895)*. = Münster. Beitr. zur Theol., 35. Münster, Aschendorff, 1973. IV + 260 S. DM 44.–.

Die dogmengeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat sich in zunehmendem Masse für den gesellschaftlich-politischen Hintergrund kirchlicher Lehraussagen interessiert. Einem etwas oberflächlichen Studenten mögen z.B. die heftigen Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte um gewisse Nuancen des Trinitätsdogmas als blosser Wortspielerei, als „art pour l’art“ erscheinen, solange er nicht sieht, dass solche Formulierungen einen ganz bestimmten „Sitz im Leben“ der damaligen Gemeinden hatten und sich politisch auswirkten. Besonders die Auseinandersetzung mit fremden Weltanschauungen, mit dem Geist der Aufklärung, mit dem atheistischen Materialismus und dem Nationalsozialismus führte die Theologie zur Einsicht in die politische Relevanz ihrer Bekenntnistexte.

Es konnte nicht ausbleiben, dass sich die Theologie ihrerseits dafür interessierte, welche tieferen Beweggründe einen Menschen oder eine gesellschaftliche Gruppe dazu veranlassten, sich einem atheistisch-materialistischen Denken zu verschreiben. Man kann einen materialistischen Philosophen „rein sachlich“ widerlegen, die inneren Widersprüche seines Systems aufdecken, seinen Wissenschaftsbegriff kritisch analysieren und bei aller „Richtigkeit“ der Argumente doch an seinem atheistischen Gesprächspartner vorbeireden, solange man sein eigentliches Anliegen übersieht.

Dieser Problematik geht Werner Bröker in seiner Studie über den Populärmaterialisten Karl Vogt nach. Schon die Auswahl des historischen Feldes (des „Materialismusstreites“ um 1850) und der Person K. Vogts deutet an, dass Brökers Studie „exemplarischen Charakter“ (S. 7) hat: „Die

Auseinandersetzungen um Wissenschaft und Offenbarungsreligion erreichten um die Jahrhundertmitte und in Vogt eine besondere Zuspitzung, eine besondere Deutlichkeit und damit wohl auch eine Beispielhaftigkeit" (S. 8). Nach Brökers Darstellung waren es "persönliche Erfahrungen im 'Grenzgespräch'" und gewisse Hinweise seines Lehrers H. Dolch, die ihn veranlassten, "die Ebene der 'Sach'-Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Theologie in dieser Untersuchung zu verlassen und stattdessen die Hintergründe und Entstehungsgründe der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie näher zu bedenken" (S. 7). "Es ist sinnlos, auf ein einzelnes Sachargument allein einzugehen, wenn das entscheidende Motiv des Vortragens gar nicht die Sache, sondern ein Anliegen ist" (ib.).

H. Lübke hat in seiner Studie über die "politische Philosophie in Deutschland"¹ darauf hingewiesen, dass die gleichen Kreise, die um die Jahrhundertmitte für eine materialistische Naturwissenschaft eintraten, auch bei den Versuchen zur Umgestaltung der politischen Ordnung um 1848 engagiert waren (bei Bröker S. 167). Da damals die Vertreter der Kirchen weitgehend als Stützen der Restauration auftraten, mussten sich die liberal Gesinnten fast zwangsläufig gegen den kirchlichen Wahrheitsanspruch wenden. Die naturwissenschaftlichen Argumente dienten dabei als willkommenes Instrument einer allgemeinen Befreiungsbemühung. "Ist es nicht denkbar, dass das naturwissenschaftliche Argumentieren zu Ungunsten der christlichen Offenbarungsreligion selbst noch einmal ihm vorausliegende, ausserhalb des naturwissenschaftlichen Denkens liegende Beweggründe hat?" (S. 5). Mit dieser programmatischen Erklärung umschreibt Bröker seine Arbeitshypothese. Die Person Vogts ist in diesem Sinne gut gewählt, weil bei ihm Naturwissenschaft und Politik durchwegs verquickt sind und seine naturwissenschaftlichen Interessen eingeständenermassen von politischen Anliegen überlagert sind: "Es geht hier wie mit den Eisenbahnen; man muss welche bauen, um das materielle Interesse des Volkes zu wahren, und kann dabei nicht verhindern, dass mit den Gütern und Personen auch Ideen als Schmuggelwaren in das Land hereingebracht werden" (S. 160f.), schreibt Vogt und fordert in seiner Schrift über die "Aufgaben der Opposition" seine Gesinnungsfreunde auf, gegen die Reaktion "auf jede Weise, durch jedes ihr zu Gebote stehende Mittel" vorzugehen. Dazu Bröker: "Der Verfasser dieser Arbeit ist der Überzeugung, dass in diesem Worte Vogts einer der Schlüssel liegt, um die Vogtsche Motivation zu erschliessen" (S. 142).

Vor allem gewisse Bruchlinien und innere Widersprüche im Denken des Populärmaterialisten² weisen darauf hin, dass sein Materialismus nicht so sehr in seinen naturwissenschaftlichen Studien, sondern in seinen politischen Anliegen wurzelt. Er konnte von seiner anfänglichen Revolutionshypothese zur Erklärung der Höhenentwicklung der Organismen³ allmählich zur Evolutionshypothese⁴ von Charles Darwin übergehen, ja dessen Thesen vor ihm auf die Anthropologie ausdehnen⁵, weil damit sein innerstes Motiv (sein Eintreten gegen jede, auch die "revolutionäre"

¹ H. Lübke, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte (1963), S. 140.

² Berühmt-berüchtigt wurde seine Äusserung, "dass die Gedanken zum Gehirn in demselben Verhältnis stünden wie die Galle zur Leber und der Urin zu den Nieren": nach H. Misteli ein freies Zitat des Franzosen P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), S. 151 (Bröker S. 81, 204).

³ "Das Prinzip der Revolution ist jeder Entwicklung der anorganischen wie der organischen Natur gemein, es herrscht auf der Erde wie im Himmel, und so wie die Schöpfung, der wir angehören, nicht ohne eine Manifestation dieses Prinzips entstehen konnte, so ist auch der heutige Zustand unseres Sonnensystems nur ein Resultat seiner Wirkung" (Bröker S. 51).

⁴ Was Vogt über die von ihm überwundene deutsche Naturphilosophie anerkennend sagt, gilt für das von ihm übersetzte Werk des Engländers Robert Chambers, *Natürliche Geschichte der Schöpfung des Weltalls . . .*, und für die Evolutionstheorie Ch. Darwins: "Sie bringt nämlich, soweit es ihr in beschränktem Gesichtspunkte möglich ist, die Geschichte der früheren Schöpfungen in Einklang mit den allgemeinen physikalischen und anorganischen Gesetzen, welche herrschen, und entfernt gänzlich den Machtanspruch einer denkenden Persönlichkeit, eines Schöpfers, der von vielen anderen Naturforschern angenommen wird" (S. 57).

⁵ "Vogt bezieht den Menschen in die Entwicklungslehre sehr viel früher ein als Darwin, der sich erst 1871 dazu bekennt" (S. 61).

Knechtung des Menschen⁶) am besten untermauert wurde. Eine kritische Distanz zu einzelnen Äusserungen Darwins belegt freilich, dass Vogt selbst gegenüber Gesinnungsgenossen sich eine gewisse Unabhängigkeit bewahrte (S. 61). “Es lässt sich an einigen Stellen geradezu ein Bruch feststellen zwischen dem Sicherheitsanspruch seines materialistischen Redens und der vorsichtigen, zurückhaltenden, kritischen Rede im rein naturwissenschaftlichen Zusammenhang” (S. 110). Gewisse Unsicherheiten gegenüber den speziellen Gliederungen der Gehirnfunktionen kann Vogt in wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit eingestehen, ohne in seiner Bestreitung der menschlichen Geist-Seele irre zu werden, was Bröker zu der kritischen Bemerkung veranlasst: “Das Prinzip geht Vogt aller Verifizierung voraus” (S. 115). Auch zwischen Vogts absolutem naturwissenschaftlichem Determinismus und seinen ethischen Idealen konstatiert Bröker einen inneren Widerspruch, der die Spaltung zwischen dem Naturwissenschaftler und Politiker Vogt spürbar macht: “Wenn Herr Laube (ein Gegner) wüsste, wieviel Mühe ich mir gegeben habe, diese Mischung so ganz an die Oberfläche und aus dem Blute heraus zu bringen – es steckt mir nur leider von der Familie her zu tief darin” (S. 128).

Dass der leidenschaftliche Kämpfer gegen allen Klerikalismus und gegen die Offenbarungsreligion sich auch mit einem fortschrittlichen Christen, dem Deutsch-Katholiken Robert Blum (1807–48), befreunden und verbinden konnte, führt Bröker als willkommene Bestätigung seiner Arbeitshypothese an: “Wenn Religiosität gekoppelt mit intensivem Freiheitsstreben ihm begegnet, wie es in Robert Blum geschieht, dann ist Vogt tolerant. Es bestätigt sich der Verdacht, dass seine Intention nicht antireligiöser Art schlechthin ist, sondern antireligiös insofern die Ablehnung jeder dogmatischen und autoritären Instanz damit verbunden ist” (S. 213).

Sehr lesenswert ist auch der biographische Teil der Arbeit Brökers, in der der Verfasser den familiären Hintergrund Karl Vogts⁷, seine Verbindungen und Freundschaften mit einflussreichen Emigranten in der Schweiz und in Frankreich (Herwegh, Bakunin, Herzen etc.) schildert, um die politische Motivation seiner naturwissenschaftlichen Tätigkeit von der menschlichen Seite her zu beleuchten. Einem heutigen Schweizer Leser dieser Arbeit mag es auffallen, mit welcher Freiheit sich jene damaligen Emigranten in der Schweiz bewegen konnten. Dass der ehemalige Abgeordnete des Frankfurter Parlamentes und Anarchistenfreund Vogt später Genfer Grossrat, Nationalrat, ja sogar Ständerat⁸ werden konnte, belegt jene damalige Liberalität aufs eindrucklichste. Eine Vollständigkeit hat der Verfasser in seinem biographischen Teil nicht angestrebt (S. 170), sondern sich auf die für sein Thema wichtigen Elemente beschränkt. Wohl aus denselben Gründen werden auch Vogts gespannte Beziehungen zu Karl Marx⁹ übergangen. An einem solchen Beispiel werden die Grenzen und Mängel einer Studie sichtbar, welche sich zum Ziel setzt, die Ebene der blossen “Sachargumentation” zu verlassen, um den Motivationen einer Geisteshaltung nachzuspüren. Ein heutiger Vertreter des

⁶ In scharfem Ton wendet sich Vogt gegen die “Kasernenwirtschaft” des Sozialismus: “Für den säbelrasselnden Junker geht der Staat . . . ebenso in dem Militär auf, wie für den Sozialdemokraten in seiner Genossenschaft” (S. 124).

⁷ Interessant sind Brökers Schilderungen von Vogts väterlichem und mütterlichem Milieu (S. 172ff.). Die Brüder der Mutter (Luise, geb. Follen) spielten in revolutionären Kreisen des damaligen Deutschland eine wichtige Rolle (S. 176ff.).

⁸ Dass Vogt 1856–61, 70–71 Genfer Ständerat gewesen ist, wird von Bröker übergangen. Er wurde auch der erste Rektor der Universität Genf.

⁹ In seinem Rückblick auf das Leben von Karl Marx schreibt Fr. Engels über den als Befreier unterdrückter deutscher Nationalitäten auftretenden Bonapartismus: “Bei dieser Gelegenheit musste auch Herr Karl Vogt angegriffen werden, der damals im Auftrag des Prinzen Napoleon (Plon-Plon) und im Solde Louis Napoleons für die Neutralität, ja die Sympathie Deutschlands agitierte. Von Vogt mit den infamsten, wissentlich erlogenen Verleumdungen überhäuft, antwortete Marx im ‘Herr Vogt’, London 1860, worin Vogt . . . aus äusseren und inneren Gründen der Bestechung durch das Dezemberkaisertum überführt wurde. Genau zehn Jahre später kam die Bestätigung: in der in den Tuileries 1870 gefundenen und von der Septemberregierung veröffentlichten Liste der bonapartistischen Mietlinge fand sich unter dem Buchstaben V.: ‘Vogt – im August 1859 wurden ihm übermacht . . . Fr. 40'000’ ” (zit. nach Karl Marx, *Ausgewählte Schriften*, Ring-Verlag Zürich, 1934, S. 7f.), ein eigentümlicher Kontrast zu der von Bröker attestierten massvolleren Haltung Vogts (S. 221) in politischen Angelegenheiten der späteren Jahre.

naturwissenschaftlichen Materialismus könnte seinerseits verlockt sein zu fragen, welche (weltanschaulichen oder kirchenpolitischen?) Hintergründe Werner Bröker motivierten, sich gerade einem Vertreter des "Vulgärmaterialismus" (so Marx über Vogt) zuzuwenden. Die abschliessenden fundamentaltheologischen Überlegungen Brökers (S. 232ff.) deuten darauf hin, dass er nicht so sehr die Vertreter der Naturwissenschaften als Gesprächspartner vor Augen hat, sondern gewisse Kreise seiner eigenen Kirche. Leider führen diese grundsätzlichen Überlegungen nicht weiter als bis zu einigen seit dem Erscheinen des religiösen Sozialismus auch in den Kirchen weithin rezipierten Allgemeinplätzen: "Die Fundamentaltheologie hat nicht nur die Interessen der Kirche und ihrer Theologie gegenüber den Gegnern wahrzunehmen, sondern sie muss auch innerhalb der Kirche Anwalt der berechtigten Einreden derer sein, die an der jeweiligen konkreten Gestalt der Kirche und ihrer Verkündigung ein Ungenügen entdecken" (S. 243). Ähnliches ist schon von H. Kutter und L. Ragaz gefordert worden. Als Theologe unserer Zeit darf man auch anerkennen, dass entscheidende Neueinsichten der heutigen Theologie durch die gedankliche Pionierarbeit ausserkirchlicher, ja kirchenfeindlicher Autoren gefördert wurden.

Diese kritischen Schlussbemerkungen sollen aber den Wert der methodisch sauberen und über die Zeit des Materialismusstreites sehr instruktiven Studie von Werner Bröker nicht in Frage stellen.

Christian Zangger, Staufberg, Kt. Aargau

Hans Binder, *Probleme der Wirklichkeit. Von der Naturwissenschaft zur Metaphysik*. Bern, H. Huber, 1975. 382 S. Fr. 63.–.

Der Untertitel "Von der Naturwissenschaft zur Metaphysik" ist heute bemerkenswert. Von allen Seiten wird doch verkündet: Das Ende der Metaphysik ist da. Der Mensch kann nicht mehr auf irgendeine verbindliche Seinsordnung hin ausgelegt werden. Ist die Ort- und Horizontlosigkeit nicht das Ergebnis der Verwissenschaftlichung selbst? Dagegen protestiert der Autor mit seinem Buch. Hans Binder gehört als medizinischer Anthropologe und Arzt zu dem kleinen Kreis von Wissenschaftlern – wir nennen nur P. Jordan, C. F. v. Weizsäcker, W. Heitler, S. Müller-Markus – die mit Engagement die Meinung vertreten, gerade die neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaften drängen zu Fragen und Antworten, die über die sogenannten "objektiven Feststellungen" hinaus führen. Binder fragt, ob und wie weit sich von der Naturwissenschaft her wenigstens Vermutungen darüber aufstellen lassen, "was die Welt im innersten zusammenhält" (S. 9).

Binder bietet einen konsequenten Stufengang durch die Hierarchie der Wirklichkeitsebenen: von der physischen Wirklichkeit über die Wirklichkeit bei Pflanze und Tier zur biologischen und psychischen Wirklichkeit des Menschen. Weil schliesslich der Mensch als die Mitte des Kosmos über das Wirkliche reflektiert, gibt Binder eine Darlegung des Erkenntnisproblems sowie zusammenfassende metaphysische Ausblicke.

Erkenntnis durch Erfahrung und Denken beruht auf zwei verschlungenen Wegen: Empfindung und Intuition. Man kann damit den Erkenntnisvorgang nicht rationalistisch veräusserlichen, zumal auch die aussersinnliche Wahrnehmung nicht mehr bestritten werden kann. Der intuitive Erkenntnisdrang führt unabdinglich in metaphysische Fragestellungen. Binder trifft die klare Unterscheidung zwischen gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen und spekulativ-hypothetischen, metaphysischen Schlüssen. Diese klare und durchgehaltene Unterscheidung erlaubt es dem Leser, sich einerseits die aufregenden wissenschaftlichen Sachverhalte der modernen Naturwissenschaften auch gerne durch Binder darlegen zu lassen und andererseits Binders metaphysische Interpretation kritisch zu prüfen.

Binder legt beispielsweise einsichtig dar, wie das "lebendige" Verhalten der Elementarteilchen den Schluss auf eine protopsychische Steuerungsebene nahe legt. Auch die heutige Kosmologie lässt es zu, den Kosmos trotz seiner ungeheuren Ausmasse als ein endliches Gebilde, das einen zeitlichen Anfang gehabt und auch ein "Sein zum Tode hat", zu denken. Binder schliesst auf ein psychisches Weltsubjekt als Steuerzentrum aller kosmischen Abläufe.

Bei den Erörterungen über die Wirklichkeit bei Pflanze und Tier kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass eine Erklärung des Lebens aus Zufallsmechanismen unzureichend bleibt. Es bleibt der naturwissenschaftlich unerklärbare Sprung von der prävitale zur vitalen Stufe. Weiter hebt Binder die auffällige Zwiespältigkeit allen Lebens hervor: die triebhaften Entartungen zur hemmungslosen Überfülle einerseits sowie andererseits zur grausamen Vernichtung hinderlichen Lebens für die eigene Art. Diese Zwiespältigkeit, die uns mit der Entropie schon im physikalischen Wirklichkeitsbereich begegnete, erheischt eine metaphysische Interpretation.

Hinter der Entstehung des Menschen steht nach Binder eine eigene Grundidee, die über die Pflanzen- und Tierwirklichkeit hinausreicht. Die geistige Potenz des Menschen überschreitet die psychische Mächtigkeit des Pflanzen-Tierbereichs. Freilich hat der Mensch Anteil an der psychovitalen und triebhaften Entwicklungsstufe und bleibt in diesem Sinne mit dem Tier verbunden. Zur geistigen Lebensstufe gehört nach Binder das Urphänomen religiösen Erlebens, das schon in sehr frühen Stufen und überall, wo man vom Menschen sprechen kann, nachweisbar ist. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins versucht Binder als einen folgerichtigen und "natürlichen" Vorgang darzulegen. Nachdem der Mensch in der Achsenzeit (so Jaspers) die Stufe der Ichbewusstheit auch gegenüber dem Numinosen erlangt hatte, kommt es wie von selbst zur Entstehung der geschichtsmächtig gewordenen Erlösungsreligionen. Jüdische Prophetenreligion und Christentum können so als besondere Typen in die natürliche Religionsphänomenologie eingereiht werden. Die psychisch-geistige Entwicklung in den Trends des superindustriellen Zeitalters schätzt Binder insgesamt negativ ein, da die geistige Entfaltung auf triebhaften statt auf geistigen Grundlagen aufgebaut ist. Zu den geistigen Grundlagen zählt Binder auch die religiöse Dimension. Auf dem Hintergrund der diskutierten anthropologischen Erkenntnisse bleibt der Mensch auch im Blick auf die künftige Entwicklung ein ambivalentes und ungreifbares Wesen. "Er bleibt eben eingeschlossen in die Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit des Kosmos und bleibt damit dem kosmischen, nach menschlichem Urteil letztlich tragischen Schicksal der Unvollständigkeit verhaftet."

Die metaphysischen Ausblicke schildern das Wirkliche als eine hierarchische Entfaltungsreihe der verschiedenen Subjekte vom protopsychisch gedeuteten Elementarteilchen bis zum Menschen. Als Spitze der Hierarchie muss man sich ein seelisches Weltsubjekt denken (S. 299). Freilich nötigt die Wirklichkeitsanalyse auf, die Weltseele als in sich zwiespältig zu sehen. Das Psychisch-Geistige bleibt in einer letzten Disharmonie. Triebhaft zerstörerische Tendenzen haben Eigenmacht und werden von der geistigen Steuerung nicht mehr erfasst (S. 300). Wenn wir die empirische Welt als ambivalent und kontingent erkennen müssen, drängt sich der metaphysische Schluss auf einen Weltgrund auf. Binder sieht zwar, dass diese Schlussfolgerung kein absoluter Beweis ist. Gleichwohl lässt sich ein den ganzen weltlichen Kosmos tragender Weltgrund annehmen, "dessen wichtigstes Kennzeichen durchwegs in seiner absoluten Aseitität, d.h. also in seinem Wesen, vollkommener Grund seiner selbst und damit unzerstörbar und ewig zu sein, besteht" (S. 304). Der Weltgrund ist das Göttliche. Binder weist die "Gegenmetaphysik" der Atheisten zurück, welche die Wissenschaft für sich buchen. Unter den genannten Voraussetzungen gewinnt der Autor einen naturwissenschaftlich akzeptablen Zugang zum Schöpfungsglauben, ja auch zum Wunderhandeln des Schöpfer-Gottes. Die Erörterung des Theodicee-Problems ist konsequent. Die Lösung wird schliesslich im Selbststand und in der vom Schöpfer riskierten Eigenwirklichkeit der Schöpfung gesehen. Schliesslich können die metaphysischen Interpretationen der Wirklichkeit des Menschen auch den Unsterblichkeitsgedanken positiv stützen. Gibt es nicht, analog der energetischen Erhaltungssätze, auch Erhaltungssätze der Psyche? Die entropischen Tendenzen der physikalischen und biologischen Wirklichkeit lassen den Gedanken an den Zerfall des Kosmos und damit den Tod des Weltsubjekts zu. Damit ist ein Zugang gewonnen zu den Symbolen der wiederholten Schöpfung, einer Neuschöpfung oder eines zyklischen Weltenjahres der verschiedenen Religionen.

Binder ist für das Wagnis zu danken, naturwissenschaftliche und anthropologische Gegenwartskenntnisse in einem Zusammenhang zu diskutieren, um sie auf tiefere Zusammenhänge zu hinterfragen. Dem Autor gelingt im allgemeinen, angesichts der recht schwierigen Materialien, doch eine leicht verständliche Darlegung ohne überzogene Simplifizierung. Die vielfältigen und bewusst gewagten Schritte über Grenzen widersprechen dem Trend der Zeit zum Ende der Metaphysik. Für die

theologische Diskussion ist ein solches Unternehmen insofern aufschlussreich und brisant, weil mit dem Postulat vom Ende der Metaphysik stillschweigend beansprucht wird, damit seien auch die Fundamente des biblisch-christlichen Glaubens erledigt. Durch Binders Buch werden Theologen vor dem Alptraum befreit, Metaphysik-Kritik an ihren eigenen Denkvoraussetzungen mit sogenannten "wissenschaftlichen" Argumenten zu betreiben. Gerade der Christ wird auf dem Hintergrund der biblischen Gottes-, Schöpfungs- und Zukunftslehre kritisch genug Binders metaphysische Ausflüge betrachten. Immerhin besteht für den christlichen Theologen zu aller Zeit die Aufgabe, seine Aussagen über Welt und Mensch zu den wissenschaftlichen Erkenntnissen zu vermitteln. Hier ist Binders Buch zweifellos hilfreich und anregend.

Horst W. Beck, Freudenstadt

Peter Bläser (Hrsg.), *Amt und Eucharistie*. Mit Beiträgen von P. Bläser, S. Frank, P. Manns, G. Fahrnberger, H.-J. Schulz. = Konfessionskundl. Schr. des Johann-Adam Möhler Inst., 10. Paderborn, Bonifacius-Dr., 1973. 255 S. DM 14.80.

Der Band enthält fünf historische Studien zum Verhältnis von kirchlichem Amt und Vollzug der Eucharistie. Das Thema hat eine ungeahnte Aktualität erlangt, seit 1973 das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft (deutscher) ökumenischer Universitätsinstitute über "Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" erschienen ist, in dem die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter in der katholischen und den reformatorischen Kirchen vorgeschlagen wird, da heute keine theologisch entscheidenden Unterschiede im Amtsverständnis mehr bestünden. Im Hinblick auf die vom Memorandum jetzt für möglich gehaltene Interkommunion (§ 23) gewinnt die Frage der Zuordnung der Spendung des Abendmahls zum geistlichen Amt besondere Wichtigkeit.

P. Bläser behandelt "Amt und Eucharistie im Neuen Testament" (S. 9–50), S. Frank dasselbe in der alten Kirche (S. 51–67). Leider wird die Entwicklung nur bis zu Hippolyt, also bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts verfolgt, während der katholische Priesterbegriff im strengen Sinn (characterlehre) doch erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden ist. Beachtenswert sind die Ausführungen von P. Manns über Amt und Eucharistie bei Luther (S. 68–173): Trotz seiner Lehre vom Priestertum aller Gläubigen will Luther die Verwaltung des Abendmahls den ordinierten Pfarrern vorbehalten wissen und kann er sogar das Amt der römischen Kirche einschliesslich der Ordinationsgewalt der Bischöfe anerkennen. Erst nach 1530 entsteht eine evangelische Ordination, die Luther gerade als Voraussetzung für die Verwaltung des Abendmahls für unerlässlich hält. Manns hebt freilich mit Recht hervor, dass sich von diesen Anschauungen Luthers aus nicht ein leichter Konsens mit dem katholischen Amtsverständnis herstellen lässt: denn Luthers Verwerfung des Opferpriestertums und einer hierarchischen Struktur des Amtes, die im päpstlichen Primat gipfelt, bleibt als trennender Unterschied bestehen.

G. Fahrnberger ("Amt und Eucharistie auf dem Konzil von Trient", S. 174–207) zeigt, dass das tridentinische Weihedekret, die "Doctrina de sacramento ordinis" von 1563, eine scharf antireformatorische Tendenz verfolgt, und H.-J. Schulz ("Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirklichung nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung", S. 208–255) weist nach, dass die Hinordnung des Hirtenamtes auf die Leitung der Eucharistiefeier eine zentrale Vorstellung der liturgischen Überlieferung ist.

Leider wird das evangelische Amtsverständnis neben und nach Luther nicht behandelt, was vor allem für die lutherische Amtstheologie des 19. Jahrhunderts zu bedauern ist. So liefert der Sammelband wertvolle Einzelbeiträge zur Geschichte des Amtsverständnisses, bringt aber die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der heutigen Diskussion um das kirchliche Amt nur unvollständig zur Darstellung.

Gerhard May, München

Hans Hübner, *Politische Theologie und existentielle Interpretation. Zur Auseinandersetzung Dorothee Sölles mit Rudolf Bultmann*, = Glaube und Lehre, 9. Witten, Luther-Verl., 1973. 126 S. DM 18.–.

Das Buch hat "zwei antithetische Spitzen, nämlich gegen das Missverständnis von Bultmanns existentialer Interpretation durch Vertreter der Politischen Theologie und gegen Bultmanns Abwertung des historischen Jesus", und es will die berechtigte Grundposition beider Richtungen herausarbeiten (S. 7).

D. Sölle sieht den Gegensatz darin, dass die existentielle Theologie nach der Möglichkeit des Einzelnen fragt, authentisch zu leben, die politische Theologie nach einem authentischen Leben für alle Menschen (S. 13). Einen solchen Vorwurf gegen Bultmann und Heidegger deckt nun Hübner als in der Wurzel falsch auf (S. 17). Zur Geschichtlichkeit des Daseins gehört doch ausdrücklich die Begegnung, das Miteinandersein, die Verbundenheit mit meinem Nächsten, ein von einem bestimmten Verständnis der Verbundenheit von Ich und Du geleitetes Tun, also die Nächstenliebe. Ganz scharf stellt darum Hübner die Frage, ob der Kritiker "überhaupt verstanden hat, was Existenz-Verstehen bei Heidegger und Bultmann beinhaltet; . . . ob er nicht in überholten Klischees denkt und somit noch in recht reaktionären Denkstrukturen befangen und gefangen ist" (S. 20). Natürlich nimmt der Verfasser die politische Theologie und ihr Programm ernst. Er findet, dass für D. Sölle trotz aller Bindung an "das monokausale marxistische Erklärungsprinzip" das Evangelium "nicht nur eine Funktion der jeweils historisch gegebenen ökonomischen Zustände" ist (S. 82), auch wenn "der ganze Duktus ihrer Ausführungen *allein* auf die Beseitigung sozialer Schäden hinzielt" (S. 84); er findet, dass für sie "der Weg zur Transzendenz nicht ganz verstellt ist, mag sie sich auch alle Mühe geben, gerade dies zu tun" und in einer stark ideologischen Einstellung die gesellschaftlichen Komponenten ganz einseitig herauszustellen (S. 85f.). Sie macht die Theologie auf die oft übersehenen Zusammenhänge aufmerksam, auch wenn sie bisweilen "den Theologen vorwirft, übersehen zu haben, was sie bei ihnen nicht gelesen hat" (S. 91). Da Hübner nicht Tagesprobleme der Politik bringen will, sondern sich auf grundsätzliche Fragen konzentriert (S. 8), geht er nicht auf einzelne Beispiele ein, die im Buch Politische Theologie so reichlich herangezogen werden. Aber gerade ihre grotesk willkürliche Auswahl könnte als ein Indiz erkannt werden dafür, dass die vorgefasste politische Stellungnahme der Autorin das eigentlich bestimmende Motiv ihrer Gedankenführung bildet, dessen Wirkung nur vom durchaus anerkennenswerten Pathos etwas gemildert wird.

Neben der überzeugenden Kritik an Sölle hat auch die durchdringende Analyse der Objektivierung bei Bultmann und des Problems des historischen Jesus bei ihm und in der politischen Theologie einen selbständigen Wert.

Stefan M. Pavlinec, Bern

Peter Kemp, *Théorie de l'engagement, 1. Pathétique de l'engagement. 2. Poétique de l'engagement*. Paris, Ed. du Seuil, 1973. 319 + 188 S.

Das zweibändige Werk wurde 1972 von der theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen als Doktordissertation angenommen. Der Verfasser, der jetzt an dieser Universität Philosophie doziert, hat auch längere Zeit in Paris und Deutschland studiert. So ist er nicht nur mit den zeitgenössischen philosophischen Strömungen beider Länder, vor allem den verschiedenen Ausprägungen der Phänomenologie und des Existentialismus, des Strukturalismus und der Linguistik vertraut, sondern auch mit der deutschsprachigen Theologie unseres Jahrhunderts. Er kennt aber auch ihre Ursprünge bei Pascal und Montaigne, im deutschen Idealismus und natürlich bei Kierkegaard.

Der erste Band ist rein philosophisch gehalten und besteht in einer phänomenologischen Darstellung der verschiedenen Aspekte des menschlichen Daseins als eines Engagiertseins in seinem In-der-Welt-Sein. Dieses Engagement hat sowohl eine aktive als auch eine passive Seite, denn es erwächst aus dem Bestreben des Menschen, sich seine blosse Weltverflochtenheit, die er als ein Leiden erfährt, durch ein Transzendieren seiner Situation und ein diesem entsprechendes Verhalten zu überwinden. Aus den Analysen zahlreicher philosophischer Grundhaltungen und der darin jeweils in den Vordergrund gestellten verschiedenen Bereichen des menschlichen Daseins ergeben sich als

Gegenpole in mannigfacher Differenzierung ein Tatdenken der Seinsvergessenheit und ein Seinsdenken, das den menschlichen Einsatz lähmt. Kemp möchte beiden Seiten dadurch Rechnung tragen, dass er das aktive Moment des Engagements in einer dessen Seinsgebundenheit berücksichtigenden Phänomenologie beschreibt. Gerade mit dieser "Pathetik" des Engagements gerät er jedoch in die "Verlegenheit" und den "Engpass" der Sinnfrage.

Aber das ist für ihn nicht das Ende der Philosophie, sondern vielmehr deren "Ouvertüre" – und nicht nur der Philosophie, sondern auch der Theologie. Denn durch das Erleben des Engpasses der Sinnfrage wird der Mensch offen für das Verstehen der Symbole, deren Wesensfunktion darin besteht, ihm aus dieser Verlegenheit herauszuhelfen. Die christliche Theologie besitzt nach Kemp dieses die Sinnfrage lösende Symbol in der "Mytho-Poese des Christus". Wie er am Ende des 2. Bandes seiner These bekannt gibt, beabsichtigt er, diesem nicht nur einen 2. Teil folgen zu lassen, der seine "Dogmatik" einer "poetischen Welt" enthalten solle, sondern auch einen 3. Band mit der "christlichen Ethik".

In dem vorliegenden 1. Teil des 2. Bandes entwickelt er zunächst in Auseinandersetzung mit heutiger Theologie eine Hermeneutik des Symbols und begnügt sich vorläufig damit, diese am Beispiel einzelner zentraler neutestamentlicher Begriffe und am Christushymnus des Philipperbriefs zu illustrieren.

Schon im Blick auf das hier Ausgeführte, aber vor allem auf das noch Ausstehende wäre zu wünschen, dass Kemp bei seiner Mytho-Poetik sich nicht nur an Heideggers Schellingkommentar orientierte, sondern auch Jaspers' Schellingbuch zu Rate zöge, weil er von beiden noch etwas anderes – allerdings unter sich sehr verschiedenes – lernen könnte als bei Paul Ricoeur, dem er den jetzigen zweiten Band gewidmet hat. Zur Weiterführung der Entmythologierungsdebatte und zur Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie hat Kemp aber schon mit dem Bisherigen einen interessanten Beitrag geliefert.

Fritz Buri, Basel

Max L. Stackhouse, *Ethics and the Urban Ethos. An Essay in Social Theory and Theological Reconstruction*. Boston, Bacon Press, 1972. XIV + 220 S. \$ 7.95.

In seiner Ethik der Stadt geht Stackhouse aus von den chaotischen Zuständen, in denen sich heute das Leben in den grossen Städten abspielt, und von einer Typologie der Modelle, durch die das Chaos überwunden werden sollte, die aber wegen ihrer Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten nicht geeignet erscheinen, die Probleme zu lösen, sondern die Situation nur noch verworrener und auswegsloser machen. Die Güte eines Modells hängt davon ab, ob es über eine Leitidee, ein Credo, wie er das nennt, verfügt, die sowohl den wissenschaftlich feststellbaren Sachverhalten Rechnung trägt, als auch Weisung und Kraft zur Behebung ihrer Schäden zu geben vermag. Während nach ihm die gängigen soziologischen Theorien in beiden Beziehungen versagen, glaubt er der "jüdisch-christlichen" Überlieferung Symbole entnehmen zu können, die der Erreichung des erstrebten Ziels eines sinnvoll geordneten Daseins in der Stadt dienlich wären.

Solche Symbole sind für ihn vornehmlich das Reich Gottes, der dreieinige Gott und die Kirche. Den cultured despisers, den "Gebildeten unter ihren Verächtern", möchte er sie wie Schleiermacher nicht durch Berufung auf übernatürliche Offenbarung, sondern durch den Aufweis der heilsamen Wirkung ihres säkularisierten Verständnisses nahebringen, wozu allerdings, wie er erklärt, jeder Mensch "ein Rabbiner und ein Theologe" werden müsste. Nur unter dieser Bedingung wäre es offenbar möglich, die von ihm geforderte Umsetzung der traditionellen Heilsgeschichtsvorstellungen in der Profanität einer Heilstechnik (salvific technique) zu realisieren. So würde das Stadtbild zu einer "neuen Art menschlicher Kathedrale" und "die Abfallverwertung eine Gelegenheit zu einem Gemeinschaftsbewusstsein von konkreter Abhängigkeit von der Vergangenheit und von Möglichkeiten künftiger Erneuerung" oder "das Einfügen historischer Stilelemente in neue Gebäude" zur "Bewahrung konkreter geistiger Einsichten und Schöpfungen der Vergangenheit" (S. 191). Stackhouse möchte in seinem "Ethos der Stadt" den "Kontext ethischer Offenbarung" und "ein Zeichen der Gnade" sehen.

Fritz Buri, Basel

Franz Theunis (Hrsg.), *Religion und Freiheit. Zur Hermeneutik der religiösen Freiheit.* = Kerygma und Mythos, 6, 5. Hamburg/Bergstedt, H. Reich, 1974. 230 S. DM 24.–.

This collection of twenty-four papers is the German translation of the greater part of a colloquy held in Rome, January 1968, at the State University's Institute for Philosophical Studies. Twenty-three of these papers, together with eight other papers and several discussions, were originally published in French and Italian in *Archivio di filosofia* (1968). Although not presented at the colloquy, Hans Fischer-Barnicol's "Toward a Hermeneutic of Religious Freedom" was added to the German edition. Vatican II's declaration of religious liberty undoubtedly influenced the selection of the colloquy's theme. Only two papers, however, deal at length with conciliar issues: "The Levels of Religious Freedom" by Julian Marias, and "Karl Barth's Questions Concerning the Council's Declaration on Religious Freedom" by René Marlé.

The thought-provoking quality of the contributions may be illustrated by Stanislas Breton's outline of an ecumenical theory, holding the three major Christian traditions, Orthodox, Catholic and Reformed, to be mutually complementary parts of a community of faith. He bases his theory on a functional analysis of the act of faith: its three principal operations, "presence", "transitiveness" and "inversion", are each the predominant tendency of a different tradition. The Orthodox stresses God's unchanging presence among the faithful, the Catholic emphasizes the faith taking on secular, institutional forms, and the Reformed insists on recovering the faith's original simplicity through a critical reflex.

Several papers are paired for contrasting points of view. The philosopher's freedom in hermeneutics is discussed by Paul Ricoeur from a neo-Kantian perspective, emphasizing reason's autonomous, critical function, and by Claude Bruaire from a neo-Hegelian position, stressing reason's positive role. In "Religious Freedom as a Power of Creating Symbols", Antoine Vergote borrows from psychoanalysis a theory of subconscious projection to account for anthropomorphic mythologizing. He explains intolerance as the fruit of a similar process by which a person projects evil that he cannot bear to face in himself into an outside object which he can allow himself to hate. The Christian theology of a God "who is totally different" impedes this anthropomorphic confusion. True freedom, therefore, consists in being bound to God by symbols that reveal this difference and give strength to the believer to unfold creatively their meaning. Symbols expressing Christian doctrine elude authoritarian interpretation. They are not a system of prescribed truths which others can be forced to accept. Jürgen Splett appears to make the same point with Hegelian concepts when he explicates difficulties inherent in the clarification of symbols.

Most contributors pursue their more or less daring hypotheses within a traditional Christian framework of assumptions. Raymond Panikkar, however, considers Christianity a merely historical religion. His paper elaborates a concept of religion broad enough to include Communists and others who do not believe in God. They are all religious to the extent that they profess creative freedom in man. The profane world is "The Holy"; man freely creates his own future. A similar religious secularity, directed especially against Karl Barth's ecclesiology, is developed by Gabriel Vahanian in "World, Grace and Freedom in the Perspective of Faith". In contrast, Pietro Prini asserts that Christianity introduces an eschatological encounter into the historical existence of individuals and their "inner solidarities". The freedom that they win should lead them, like St. Francis, to protest against the false myths created by human self-sufficiency. In "Christianity and Consumption" Jean Brun adopts, rather querulously, a kindred posture of Christian protest against promethean secularity.

Hans-Werner Bartsch and Germano Pettaro, a complementary pair, identify specifically Christian grounds for tolerance. The former contrasts Paul's Epistle to the Romans with his Epistle to the Galatians, arguing that he wanted to graft a Gentile branch onto a Christian Israel, not to build a Gentile church in opposition to a Jewish one. Paul's tolerance is rooted in the conviction that the fruitfulness of his mission depends on God's action in himself and his hearers. Pettaro reaches the same conclusion in "The Kerygma and the Freedom of Hearing".

Brevity demands merely the mention of other contributions. Enrico Castelli provides a suitably Socratic introductory paper. Henri Gouhier offers psychological insights into the act of faith, while

Alphonse de Waelhens presents phenomenological criteria for recognizing genuine tolerance. Mathias Vereno points out the social dimension of freedom, Xavier Tillette and Donald Mackinnon urge Christian protest against inhuman uses of authority, and Sergio Cotta argues that the "sovereignty of man" is a deceptive metaphor. Richard Schaeffler's "Freedom as a Hermeneutical Principle for the Interpretation of Religious Texts" correlates three meanings of freedom with three kinds of religious discourse. "Theology and Freedom: Towards a Self-understanding of Theology" by Franz Theunis calls upon theologians to investigate rather than to confess or preach revealed truth.

Several shortcomings of this German edition prompt the question, for whom was it intended? Specialists will want to consult the full text of the colloquy in the Archivio di filosofia, or in the French edition (1968). A wider audience of interested laymen, however, needs a much fuller introduction than Franz Theunis' brief preface, as well as explanatory notes and commentary connecting the papers. In the colloquy the authors took for granted an intimate familiarity with the subject. They were also more concerned with stimulating serious theological discussion than with carefully articulating their diverse presentations. The book retains the colloquy's astigmatic focus and its opaque passages, its overlapping as well as its gaps.

Individual papers would also profit from revision; one example might suffice. James Robinson's "Hermeneutics of the Kerygma as Hermeneutics of Christian Freedom" was probably delightful to hear, but it does not bear up well under close reading. He asserts that the historical Jesus cannot be known because he was interpreted from the very beginning. Yet, in another context, Robinson claims with equal assurance that Jesus was a radical. Robinson exaggerates historical mutation in the language of Christian kerygma, creating the impression that it is virtually impossible for one world of discourse to share basic religious concepts with another. He proceeds to oversimplify anachronistically the controversies of the fourth and fifth century over the nature of Christ, considering it a campaign by "neo-classicistic", metaphysically-minded dogmatists against older, more authentic forms of kerygmatic expression. He thus overlooks the negative function of interpretation as well as the probable historical necessity of the dogmatic mode of exercising it. And, finally, were the Huguenots really medieval heretics who survived to establish a Reformation church? Is Robinson perhaps thinking of the Hussites?

Despite its limitations this book offers to the patient, diligent reader an interesting, often provocative reflection of recent Christian thought on an eternal problem.

Charles H. O'Brien, Macomb, Illinois

Lea Barinbaum, *Psychologie in der Jugendarbeit. Praktische Einführung für Gruppenleiter*. Übers. aus dem Engl. von E. Fuhr. München, Kösel, 1974. 127 S.

Die israelische Verfasserin ist als Psychologin und Pädagogin in der Fortbildung von Gruppenleitern tätig. Sie vermittelt in diesem Buch allgemein verständlich den Leitern von Jugendgruppen das nötige Grundwissen in Individual- und Sozialpsychologie, erzählt populär (manchmal etwas zu simpel) über das Leben und Werk grosser Psychologen (Freud, Adler, Jung, Frankl, Maslow, Rogers) und fasst zusammen, was Gruppenleiter von ihnen lernen können. Alle Ausführungen werden reichlich mit Beispielen aus Kinder- und Jugendgruppen veranschaulicht. Dabei fällt auf, wie ähnlich die Probleme von Jugendlichen in Israel und in Mitteleuropa sind. Dieselben Schwierigkeiten von Jugendlichen mit einer kleinbürgerlich-puritanischen Sexualmoral des Elternhauses kommen zur Sprache. Auch das andere Extrem ist nicht problemlos: Eltern, die ihre Tochter ermahnen: "Nimm die Pille, dann kann nichts passieren." Für die Verfasserin ist das eine andere Form der Vernachlässigung. Die Mutter kümmert sich nur um die körperliche Seite der Sexualität und verkennt die Bedeutung von Freundschaft und Liebe.

Das Buch kann durch sein Verständnis für Jugendprobleme (Kriminalität, Bandenbildung, Ängste von Jugendlichen, Bedürfnis nach Kreativität u.a.) und seine Nüchternheit, mit welcher der Leser vor Überschätzung seines psychologischen Wissens gewarnt wird, eine wichtige Aufgabe in der Ausbildung von Jugendlichen bekommen.

Walter Neidhart, Basel

Erich Feifel (Hrsg.), *Erwachsenenbildung. Glaubenssinn und theologischer Lernprozess*. = Unterrichten und Verkünden, Religionspädagogik – Theorie und Praxis, 21. Zürich, Benziger, 1972. 215 S. Fr. 17.80.

Erwachsenenbildung wird in einer Gesellschaft, welche die "éducation permanente" fordert, auch für die kirchliche Praxis zu einer wichtigen Aufgabe. Dieser Sammelband behandelt das Thema aus katholischer Sicht. Im Grundsätzlichen ist vieles für die Arbeit der evangelischen Kirchen ähnlich. Erich Feifel begründet in seinem Beitrag Erwachsenenbildung theologisch (zunehmende Entfremdung zwischen Kirchenlehre und tatsächlichem Glauben der Gläubigen, Weltverantwortung der Laien, gemeinsame Verantwortung aller Gläubigen für den Heilsauftrag der Kirche, Bewältigung des theologischen Pluralismus). Dann entfaltet er eine Didaktik der Erwachsenenbildung und erörtert die Bedeutung der Erfahrung und der Glaubenserfahrung für das Thema. Wolfgang Bartholomäus behandelt methodische Probleme unter dem bezeichnenden Titel "Erwachsenenbildung als Kommunikationsprozess". Erwachsenenbildung darf nicht als Monolog des Lehrenden, sondern muss als Gespräch vor sich gehen. "Sie geht . . . davon aus, dass das 'Wort Gottes' nicht einfach schon als von Gott gesprochen existiert, sondern erst dann zu seiner vollen Wirklichkeit gekommen ist, wenn es von Menschen im Glauben vernommen und angenommen wurde, wenn es deren Leben getroffen und sie betroffen gemacht hat . . . Worüber die Teilnehmer theologischer Erwachsenenbildung zu sprechen eingeladen werden, ist darum nicht das abstrakte Wort Gottes (das es gar nicht gibt), sondern jene Wirklichkeit, zu der das Wort Gottes in ihrem menschlichen Leben geworden ist, zu werden vermag oder noch werden soll . . ." Theresia Hauser analysiert die verschiedenen Lebensphasen im Erwachsenenalter mit ihren Eigenarten und Bedürfnissen und führt aus, wie Erwachsenenbildung für die verschiedenen Altersgruppen differenziert werden muss. Konrad Baumgartner berichtet über Jugendarbeit in Form von Erwachsenenbildung zum Thema "Zur Freiheit befreien". Louis Ridez schliesslich bietet einen kritischen Praxisbericht über ein Bibelseminar in einer Pfarrei in München, der freilich in verschiedener Hinsicht nicht zur Nachahmung reizt.

Walter Neidhart, Basel

Erich Feifel u.a., *Handbuch der Religionspädagogik, 1. Religiöse Bildung und Erziehung. Theorie und Faktoren; 2. Didaktik des Religionsunterrichts, Wissenschaftstheorie*. Gütersloh, G. Mohn, & Zürich, Benziger, 1973; 1974. 392; 396 S. Je Fr. 54.–.

Mit Spannung habe ich die beiden Bände gelesen und einmal mehr erlebt, wie wichtig es ist, dass wir unsern pfarramtlichen Alltag durchbrechen, neue Problemstellungen zur Kenntnis nehmen, auch wenn sie uns auf Anhieb z.T. praxisfern erscheinen. Plötzlich verstellen sie unsern Blick, lassen Dinge als sinnvoll erscheinen, die uns bisher sinnlos erschienen sind, zeigen aber auch, wo wir uns längst in umgekehrter Richtung hätten umstellen müssen. Das Handbuch fordert aber auch zum Widerspruch heraus, besonders dort, wo zu einfach und zu praxisfern formuliert wurde. Auch dieser Widerspruch ist nützlich. Das Handbuch stellt eine längst fällig gewordene Neuorientierung dar, und ist, m.E. unentbehrlich für Pfarrer, Religionslehrer, Erzieher, Politiker, welche im Bemühen um die Zusammenhänge von Religion – Schule – Kirche über Schlagworte hinauskommen wollen. Die Beiträge sind allgemeinverständlich, leicht zu lesen, der Druck wohlthuend übersichtlich und nicht augenmörderisch.

Band 1 beginnt mit einer einführenden Grundorientierung. Wertvoll scheint mir das Bemühen um einen neuen Religionsbegriff im psychosozialen Kontext zu sein, wobei Paul Tillich kommunikativ im Hintergrund steht. Die Begriffsbestimmung von Religion und Glaube kommt mir oft zu alternativ vor. Allerdings ist dem Handbuch zugute zu halten, dass es von einem interkonfessionellen Autorenteam geschaffen wurde und man von daher eine einheitliche Begriffsbestimmung eben nicht erwarten kann.

Die weiteren Hauptteile des Buches gelten der Theorie der religiösen Bildung und Erziehung (1), dem individuellen und sozial-kulturellen Kontext (2) und der Theorie des Religionsunterrichts (3). Im ersten Teil stellt Erich Feifel Modelle der Begründung religiöser Erziehung vor. Ich erachte es als notwendig, dass wir in Modellen denken lernen, bzw. uns in einem Modell-Pluralismus zurechtfinden lernen, kann aber Feifel nicht zustimmen, wenn er behauptet "eine beim Kind vorhandene grosse

religiöse Bereitschaft hat streng genommen nichts 'Natürliches' an sich". So springt Feifel bei seiner theologisch-anthropologischen Sinnorientierung allzu unvermittelt in die Bibel hinein und muss sich bei seinem nächsten Beitrag über die Bedeutung der Erfahrung für religiöse Bildung und Erziehung entsprechend von Schleiermacher abgrenzen, der viel zu pauschal und undifferenziert abgeurteilt wird: Unzulänglicher Modellentwurf religiöser Erfahrung! Schleiermachers (dogmatischer) Erfahrungsbegriff ist offensichtlich vorschnell in den Zusammenhang eingebracht worden. Im ersten Hauptteil möchte ich noch die Beiträge von Klaus Wegenast, Robert Leuenberger und Christoph Morgenthaler über die Aufgaben und Ziele religiöser Bildung und Erziehung hervorheben und vor allem den Beitrag von Adolf Exeler über Fehlformen religiöser Erziehung, der m.E. zum Katechismus jedes Religionslehrers gehören müsste. Das Sprachproblem wird (zumeist reichlich abstrakt) von Georg Baudler abgehandelt.

Dass (im zweiten Hauptteil) der individuelle und sozial-kulturelle Kontext thematisiert wird, ist besonders verdienstvoll. Die Familie erscheint (im Sinne Pestalozzis!) an erster Stelle, in der Darstellung ist jedoch von den Einsichten Pestalozzis nicht viel zu sehen. Der konstruierte Bruch zwischen Tages- und Nachtwelt geht an der Psychologie des Kindes vorbei, und so wird auch das Nachtgebet theoretisch unterschätzt. Recht unanschaulich muss deshalb nach Georg Baudler die "Botschaft" beim Kind ankommen. Die folgenden Beiträge umfassen Themenkreise wie "Kirche und Gottesdienst", "Formelle und informelle Gruppen", "Die Bedeutung der Massenkommunikationsmittel", "Die Berufswelt als Kontext religiöser Bildung und Erziehung", "Bildungsgesellschaft", "Freizeitgesellschaft", und enthalten viel Elementarwissen, auf das man heute nicht verzichten kann, wenn man in der Öffentlichkeit arbeitet und die Kirche als öffentlich-rechtliche Körperschaft befürwortet. Oft hätte ich mir einen weitem Kirchenbegriff gewünscht, der nicht so schnell mit der traditionellen Vorstellung von Gottesdienst zusammenfallen kann. Man könnte dann nicht ohne weiteres sagen, dass "junge Menschen die Beziehung zur Kirche mehr und mehr aufgeben" (S. 237), und die kritischen Bemerkungen zum Fernsehen (Beitrag von Siegfried von Kortzfleisch) hätten dann vielleicht die Augen dafür geschärft, dass vieles, was hier gegen das Fernsehen ins Feld geführt wird, mutatis mutandis auch für den traditionellen Gottesdienst gilt.

Im Dreischritt erreicht der erste Band nach dem allgemein theoretischen Teil über den empirischen Kontext die spezielle Theorie des Religionsunterrichts. Ein guter Überblick von Klaus Wegenast zeigt "herkömmliche und gegenwärtige Typen einer Theorie", zur Standortsbestimmung des Religionslehrers besonders empfohlen. Über die gegenwärtigen Schultheorien in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht referiert Karl Ernst Nipkow. Das im Zuge der Gruppentheorien vernachlässigte Lehrer-Schüler-Verhältnis greift Robert Leuenberger sinnvoll auf ("im Bedingungsgefüge des Religionsunterrichts"). Im Unterschied zu andern Beiträgen, die m.E. mit dem eminent praktikablen Konzept von Hubertus Halbfas theoretisch vorschnell ins Gericht gehen, plädiert Leuenberger doch dafür, dass dieses "als redlicher Versuch, Religion und Religionsunterricht aus ihrer Isolierung zu befreien, ernst genommen wird" (S. 310). Ein Kapitel über die Konkretisierung des Religionsunterrichts in den verschiedenen Schulstufen bringt bei den Literaturangaben wertvolle Hinweise, und ein kurzes Schlusskapitel von Robert Leuenberger betrachtet die Schule (und damit auch den schulischen Religionsunterricht) unter dem Aspekt der Seelsorge und hilft so, dogmatische Hemmungen der in diesem Handbuch dargelegten Religionspädagogik gegenüber zu verlieren.

Band 2 des Handbuches ist der Didaktik des Religionsunterrichts sowie der Wissenschaftstheorie gewidmet. Unter den vierten Hauptteil des Handbuches (Didaktik) fallen Erörterungen über den Begriff der Didaktik, die Theorie und Praxis des Curriculum, die Lernziele, die Inhalte des Religionsunterrichts, das Religionsbuch, die Unterrichtsvorbereitung, die Methoden, die Medien, Unterrichtsorganisation, sozialpsychologischen Aspekte einer Realitätskontrolle und über religionspädagogische "Modelle".

Es ist wohlthuend, dass nur schon durch die Einteilung des Handbuches die Curriculum-Theorie ihre alles beherrschende Rahmen-Funktion verloren hat, im Rahmen der Didaktik und mit dieser im Rahmen der Religionspädagogik zur Darstellung kommt. Ein Theologe kann ja nicht einfach zu seiner Theologie hinzu ein paar didaktisch-methodische Tricks lernen. Religionspädagogik ist als solche ein theologisches Problem, und das hat doch der erste Band des Handbuches bei aller unterschiedlichen

Qualität der Beiträge deutlich gemacht. Das theologische Problem der Religionspädagogik habe ich mit der (zu erhoffenden) Entwicklung meiner theologischen Existenz stets neu zu erkennen. Hier liegt die Stärke des Handbuches, weil es immer wieder das Ganze im Auge behält und zur Einübung theologischen Denkens und Handelns auf dem Gebiet der Religionspädagogik herausfordert.

In diesem Sinne schadet es dem Theologen nicht, wenn er die Curriculum-Orientierung von Günter Stachel zur Kenntnis nimmt, und hat der Theologe den pädagogischen Rahmen im Auge, in dem die Curriculum-Orientierung hier erfolgt, oder ist dem Pädagogen die theologische Relevanz seines Denkens deutlich, so muss doch bei aller Klarheit, welche die Taxonomien der Lernziele gebracht haben, deren Begrenztheit erkannt werden. Allzusehnlich wird das Evangelium auf die Taxonomien übertragen. Ohne die "Hingabe an andere" als "Kern des evangelischen Ethos" (S. 60) in Frage stellen zu wollen, halte ich es doch für nicht ungefährlich, bekenntnismässige theologische Aussagen mit kognitiven oder affektiven Taxonomien zu verbinden. Das Evangelium ist alles andere als eine weltfremde Angelegenheit, wird aber leicht zum "Gesetz", wenn es in ein kontrollierbares System eingefangen wird. Unbedingt zur Kenntnis nehmen sollten die Theologen im vierten Teil das Kapitel über die Unterrichtsmethoden von Eugen Paul. Schade, dass ausgerechnet dieses Kapitel nicht mehr Raum erhalten hat. Da wäre noch manches zu sagen, und da dieses Feld auch immer offen ist für Überraschungen, konkretisiert sich bei mir hier wie kaum anderswo pädagogisches und theologisches Denken. Dass sich Religionspädagogik der Mediendidaktik nicht entziehen kann, ist selbstverständlich. Lokale Kirchenpolitiker (und -politikerinnen) betrachten zwar vielleicht den Filmapparat u.a. als "Luxus", der vom Budget zu streichen ist; das Kapitel von Hermann Rück ermuntert, den eingeschlagenen Weg nicht aufzugeben.

Folgerichtig führt das Handbuch von den praktischen Unterrichtsmethoden zum grundsätzlichen Methodenproblem, von der Didaktik zur Wissenschaftstheorie (5. Teil). Karl Ernst Nipkow behandelt zuerst das Theorie-Praxis-Problem, mit bewundernswürdiger Klarheit auf zwölf Seiten und mit dem "aufsehenerregenden Vorschlag" (Walter Neidhart), dass "Theoretiker und Praktiker ihre Berufsplätze wenigstens zeitweise tauschen, und die dialektische Einheit von Theorie und Praxis nicht nur erkenntnistheoretisch-verbal, sondern real verwirklicht wird". Es folgt ein (nicht ganz ideologiefreies!) Kapitel über Ideologien und Ideologiekritik. Karl Lehmann ist überzeugt, dass die "Ausschliesslichkeit und Unvergleichlichkeit der biblischen Gottesbeziehung" (S. 260) die richtige ideologiekritische Einstellung vermittelt. Dem Kapitel über religionspädagogische "Modelle" im vierten Teil entspricht hier ein grundsätzliches Kapitel über den Modellbegriff und die Modellkritik. Unter theoriekritischem Aspekt (nachdem das methodologische Denken grundsätzlich erörtert wurde) kommen zum Schluss wissenschaftliche Methoden zur Sprache (exegetische und historische Methoden, erziehungswissenschaftliche Methoden, soziologische und sprachwissenschaftliche Methoden, Methoden der Psychoanalyse und der Verhaltensforschung und naturwissenschaftlich-technische Methoden). Nicht klug geworden bin ich aus der Darstellung der "theologischen Methoden", die Erich Feifel den eben erwähnten wissenschaftlichen Methoden vorausgestellt hat. Weshalb ist Theologie bloss dem Typus der historisch-hermeneutischen Methoden und nicht auch demjenigen der empirisch-analytischen Methoden zuzuordnen? Hier rächt sich offenbar, dass die Reflexion über den Religionsbegriff beim Einstieg ins Handbuch nicht gründlich genug erfolgt ist. Feifel beschreibt drei Reflexionsstufen der Theologie: normative, historische und empirisch-kritische, wobei er mit der letzten offensichtlich Schwierigkeiten hat. Dabei könnte biblisch-christliche Theologie heute besonders gut in diesem Kommunikationsfeld artikuliert werden. Es ist gut, dass der zweite Band ausmündet in das Problem der Fachdidaktik ("Die Funktion der Religionspädagogik an den Hochschulen") und so zum dritten Band überleitet. Ich hätte mir aber gerade von diesem Kapitel mehr versprochen und mir einen weniger klerikalen Ausgang gewünscht. Die im Rahmen der Wissenschaftstheorie abgehandelten Methodenfragen lassen mich nochmals den vierten Hauptteil und darin vor allem das Kapitel über die Unterrichtsmethoden aufschlagen, mit einer Fülle neuer Probleme und Anregungen. Diese zu erkennen wäre eine Aufgabe der Fachdidaktik.

Otto Wullschleger, Aarburg

Wolfgang Trillhaas, *Einführung in die Predigtlehre*. (Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften.) Darmstadt, Wiss. Buchges., 1974. X + 103 S.

Zweierlei lässt mich über das im Äusseren unscheinbare Heft staunen. Einmal dies: wieviel der Autor, ohne unverständlich knapp zu werden, auf den 100 Seiten zusammengebracht hat. In 10 kurzen Kapiteln ist ein grosser Kreis abgeschritten: Hörer, Schrift, Text, Kasualien . . . bis zu den Sprachproblemen. Dann aber erstaunt noch mehr dies: wie weit der Weg des Verf. von der 1. Aufl. der "Evangelischen Predigtlehre" (1935) über die "tiefgreifend veränderte" 5. Auflage (1964) bis zur nun vorliegenden "Einführung" reicht und also: wie bereit und fähig er ist, in neuen Situationen und Zeiten auch neu zu erkennen und zu denken.

Eine Wende zeigt sich im Inhaltsverzeichnis so: nach einem einleitenden Kapitel zur Lehre von der Predigt setzt Trillhaas nun ein mit dem Ernstnehmen der Hörer und nicht mehr mit einer dogmatischen Grundlegung (vgl. "Predigtlehre": Die Predigt als Dienst am Wort Gottes). Er geht jetzt noch mehr als früher "vom Boden der Praxis aus" (S. 4). So ist die Konzeption noch einmal offener und wirklichkeitsnäher geworden. Z.B. wehrt sich Trillhaas gegen "übersteigerte Predigtbegriffe" (S. 87) und geht davon aus, dass "die Predigt in jedem Fall die Form ist, in welcher der christliche Glaube zur Aussage kommt" (S. 3), bzw. "im Kontext unserer Wirklichkeit interpretiert" wird (S. 90).

Auf diese Weise bekommt der Leser einen konzentrierten Abriss der meisten Probleme der Predigt in unserer Zeit – neben Bohrens umfangreichem Buch ein handlicher Helfer etwa für erste Schritte von Studenten.

Allerdings hat nun Trillhaas doch an wesentlichen Gedanken festgehalten, die heute ebenfalls für eine Revision reif scheinen. Ich meine vor allem die Engführung der Sprachformen der Kirche auf die Predigt als Rede vor Hörern (S. 39, 87). Ferner die Aussage, dass das Evangelium – auch von der Predigt – "indikative Sätze" fordere, d.h. Mitteilung, Nachricht darüber, inwiefern etwas in der Vergangenheit geschehen ist oder wie wir Menschen "sind" (S. 30). Obschon kein Kapitel mehr die Überschrift trägt: "Der Dienst am Wort als Hirtenamt" (1964) und auf ein bestimmtes Amtsverständnis verzichtet wird (S. 8), steht hinter allem doch noch ein Amtsbegriff, der in Frage zu stellen wäre.

Ich frage etwa: Müssten wir nicht – wohl gerade im Rückgriff auf Jesus selbst, mehr betonen, 1. dass sich der Glaube in einem sehr grossen Spektrum von Formen aussagen kann, 2. dass eigentlich nicht eine "Nachricht" zu übersetzen, sondern unsere Wirklichkeit zu bewältigen (ertragen, verstehen, verändern u.a.m.) ist, wozu die Interpretationen der Geschichte Jesu (mitsamt Vor- und Nachgeschichte) entscheidend hilfreich sein kann, und 3. dass "Verkündigung" gerade nicht einem "Amtsträger" aufgetragen ist, sondern in einem Prozess vieler Beteiligter – worunter der Theologe sicher eine eigene Rolle hat – stattfindet?

Die Offenheit des Büchleins lässt wohl solches Fragen nicht nur zu, sondern erwartet es.

Theophil Müller, Bern

Reinhard Veller, *Theologie der Industrie- und Sozialarbeit. Zur Theologie der evangelischen Industrie- und Sozialarbeit*. = Gesellschaft, Kirche, Wirtschaft, hrsg. von der Internat. Stiftung Humanum, 2. Köln, P. Hanstein, 1974. 266 S. DM 38.–.

Reinhard Vellers Studie versucht, ein Bild zu vermitteln von der Sozialarbeit zwischen Bibel und moderner Gesellschaft. Die folgenden Leitfragen legt er seiner Untersuchung zugrunde:

1. Inwieweit ist es der Kirche in Gestalt ihrer Sozialarbeit gelungen, die Kluft zwischen ihr und dem Arbeiter zu überbrücken. Lässt sich erkennen, dass die Kirche aus ihrem teilweisen Versagen im 19. Jahrhundert gelernt hat?
2. Welche Gesellschaftsanalyse liegt den verschiedenen Ansätzen evangelischer Sozialarbeit zugrunde und welche Zielvortellungen verfolgt man von daher?

3. Wie wird die Sozialarbeit von ihren Trägern theologisch eingeordnet und gewertet: Entspricht deren Interpretation dem, was faktisch geschieht?

4. Wie wird in der Sozialarbeit das Verhältnis von Sozialdiakonie und Verkündigung bestimmt?

Diesen gut formulierten und auf praktische Erfahrungen hinweisenden Leitfragen folgend werden Modelle evangelischer Industrie- und Sozialarbeit in Deutschland untersucht:

- Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Die Industriearbeit der Evangelischen Akademie Bad Boll.
- Das Zeugnis der Christen in der säkularen Gesellschaft. Die Sozialarbeit der Gossner Mission.
- Die am Begriff "Sozialethik" orientierte Rheinisch-Westfälische Sozialarbeit.
- Die "Normalen" Sozialpfarrämter. Hier geht es vor allem um evangelische Sozialarbeit in der Form gesellschaftspolitischer Bildungsarbeit.

Für die Arbeitsweise jedes dieser Modelle lässt sich ein charakteristisches Leitwort herausstellen: Für Bad Boll den Begriff "Seelsorge"; für die Gossner Mission das Wort "Zeugnis"; für die rheinisch-westfälische Sozialarbeit und andere, die "Sozialethik". Zu den theologischen Leitworten gehört jeweils ihr methodisches Korrelat. Wer sich am Begriff Seelsorge orientiert, treibt vor allem "betriebsbezogene Tagungsarbeit"; dem Leitwort "Zeugnis" entsprechen gesellschaftspolitische Aktionen zwecks Humanisierung; der von der "Sozialethik" bestimmte Ansatz konkretisiert sich vor allem in "Studien- und Bildungsarbeit" und sozialethischer Grundlagenforschung.

Der Verfasser weiss, dass in der Praxis sowohl Ansätze als auch Methoden sich oft kreuzen und kaum in reiner Form vorkommen.

Dieses Buch gehört in die Hand sowohl der Praktologen an den Fakultäten als auch in die der Praktiker in den Gemeinden, denn es berichtet über einen Arbeitszweig der Kirche, der noch wenig bekannt ist. Auf die in diesem Zusammenhang besonders schwierige Frage der Beziehung zwischen Gemeinde- und Industriearbeit geht Veller, nach meiner Ansicht, zu wenig ein. Die Funktion der Ortsgemeinde wird sowohl beim Boller wie beim Mainzer Modell zum Problem. Der Verfasser weist zwar in seiner Bearbeitung der theologischen Probleme auf die ökumenischen Beziehungen in diesem Arbeitszweig hin. Leider beschränkt er sich auf Modelle in Deutschland. Es wäre interessant und wichtig, eine umfassende Untersuchung zu schreiben, welche z.B. die Arbeit der Industriepfarrer in Holland und Grossbritannien, mit ihren Betriebsbesuchen, die Mission Populaire in Frankreich oder die Industrial Mission in den USA, die eher auf Unternehmungsberatung ausgerichtet ist, einschliessen würde.

Adolphe Trüb, Zürich

Gerhard Wehr, *Wege zur religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienst der Bibelauslegung*. Olten, Walter, 1973. X+ 136 S. Fr. 26.–.

Nachdem Y. Spiegel eine Sammlung von Interpretationen biblischer Texte durch Autoren aus der Freud-Schule herausgegeben hat ("Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte", 1972), ist es interessant, das Buch von G. Wehr mit Auslegungen johanneischer Texte aus der Sicht der Jung'schen Psychologie zu lesen. Diese sind einer konventionellen Auslegung, wie man sie etwa in einer Predigt hört, näher als das, was sich Freud-Schüler zur Bibel einfallen lassen. Denn für Jung sind Glaubenslehren nicht verschlüsselte Symptome von Triebkonflikten, sondern Ausdruck einer numinos-archaischen Erfahrung. Zudem haben sowohl das vierte Evangelium wie C. G. Jung eine gewisse Affinität zur Gnosis, so dass der Bezugsrahmen der Auslegung dem Texte einigermaßen angemessen ist.

Dennoch bringt der Interpret Wehr Johannes so zur Sprache, dass er unverkennbar nur die Psychologie von Jung bestätigt: Die Hochzeit zu Kana und das Wandlungswunder haben mit der Individuation zu tun, in welcher alle Gegensätze vereinigt werden und miteinander Hochzeit feiern. Nikodemus wird im Nachtgespräch auf die Schlange hingewiesen, weil sie den Prozess der Bewusstwerdung bedeutet. Seine Erwähnung in der Karfreitagnacht zeigt, dass das Grab Jesu "für ihn zur Stätte der Erweckung, die Lazarus an sich erfahren hat, wird". "Nun gilt auch ihm das Wort: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Nikodemus ist ein Initiierter des Christus geworden. Als solcher

mag er für jene Theologen stehen, die es wagen, auch im Nachtbereich der Seele dem Christus zu begegnen.“ – Die “Ich-bin”-Worte Jesu bedeuten, dass in Christus sich der Archetyp des Selbst kund tut, und das Lichtmotiv, das sich durch das ganze Evangelium hindurchzieht, redet vom Reifungsvorgang. Die Mutter unter dem Kreuz stellt symbolisch die Grosse Mutter der Menschheit dar und zugleich die Chokmah-Sophia. Die Zusammenordnung von Mutter Jesu und Lieblingsjünger hängt mit der schwierigsten Phase der Individuation zusammen, mit der Integration des gegengeschlechtlichen Seelenbildes. Dem Leser von C. G. Jung (und von R. Steiner) kommt das alles vertraut vor. Ob Exegeten, die sich nicht für die Psychologie Jungs interessieren, damit viel anfangen können, weiss ich nicht. Sie legen das Buch vielleicht mit dem Eindruck weg, dass es sich um Esoterik handle. Die Aufgabe, Freud’sche oder Jung’sche Einsichten für die Exegese fruchtbar zu machen, ist m.E. noch nicht gelöst.

Walter Neidhart, Basel