

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 30 (1974)  
**Heft:** 4

**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:** 02.04.2025

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

## Rezensionen

G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 1. 'āb – gālāh. Stuttgart, Kohlhammer, 1973. XV + 560 S.

Der erste Band des auf sechs Bände berechneten Wörterbuches zum A.T. liegt vollständig vor. Er ist handlich, übersichtlich und klar disponiert.

Im Vergleich zu seinem neutestamentlichen Gegenstück hat das Theol. Wörterbuch zum A.T. etliche Vorzüge aufzuweisen. Während man bei Kittel & Friedrich wohl noch längere Zeit auf den Registerband warten müssen, erschliessen eine Reihe guter Register diesen ersten Band: ein ausführliches Verzeichnis der deutschen Stichwörter (20 S.), ein Bibelstellenregister (15 S. – hier kann begreiflicherweise nur eine Auswahl geboten werden), ein gut unterteiltes Abkürzungsverzeichnis und eine Seite Korrigenda. Normalerweise ist ein Wörterbuch von der Art des hier anzuzeigenden kein Werk, das kursorisch gelesen wird, obwohl gerade daraus grosser Gewinn gezogen werden kann. Es wird zu einzelnen Stellen und Themata konsultiert, und hier leisten die Register beste Dienste. Botterweck & Ringgren gehen übrigens mit hebräischen Lettern nicht sparsam um. Daneben aber werden so viele Transkriptionen geboten, dass das Werk mit Gewinn auch von Leuten ohne grosse Hebräischkenntnisse benutzt werden kann.

Im ganzen hält das Wörterbuch, was die Herausgeber versprochen haben. Es wird auf lange Zeit massgebend sein. Die in der ersten Besprechung<sup>1</sup> gestellte Frage nach der Mitwirkung schweizerischer Alttestamentler muss wiederholt werden: Die beiden Schweizer, die Beiträge geliefert haben (Chr. Barth und H. Haag), lehren an deutschen Hochschulen. Auch ohne übertriebenen Nationalismus wäre zu wünschen, dass die Gewichte in den in Aussicht stehenden Bände besser verteilt würden. Die einzelnen Monographien stellen nicht eine Zusammenfassung bekannter Forschungsergebnisse dar, sondern bieten weitgehend eigenes und neues Material; so enthält z. B. der Artikel b<sup>er</sup>it (Weinfeld) über das Semantische und Religionsgeschichtliche hinaus eine wesentliche Vertiefung, die sich auch in der weiteren Diskussion auswirken sollte.

Lexikonartikel müssen früh vergeben und verfasst werden; darum kann unter Umständen eine wichtige Neuerscheinung nicht berücksichtigt werden. So fehlt zu bōš (Seebass) die Verwertung der Arbeit von M. A. Klopfenstein, Scham und Schande nach dem Alten Testament. Im übrigen sind die Literaturangaben reichlich; auch die Querverbindungen zu Kittel & Friedrich, zu Jenni & Westermann sowie zum Biblisch-Historischen Handwörterbuch von Reicke & Rost sind deutlich gemacht; dagegen könnte vermehrt auf das Theologische Begriffslexikon von Coehnen, Beyreuther & Bietenhard Bezug genommen werden, etwa zu gūr Sp.979ff. (Kellermann). Gelegentlich vermisst man einige Hinweise: Sp. 808 (Weinfeld) wäre zur Bundesformel die gleichnamige Arbeit von R. Smend zu erwähnen. Sp. 950 (Mosis) sind wohl die IPN (Israelitische Personennamen) von M. Noth gemeint (1928, Neuauflage 1966). – In einem Werk, das international sein will, müssen sprachliche Unebenheiten hin und wieder in Kauf genommen werden, da Manuskripte in Übersetzung geboten werden; aber auch sonst wäre es oft wünschenswert, wenn die Hand der Herausgeber härter zugegriffen hätte. Manche Artikel liessen sich straffer fassen, z.B. durch das Ausscheiden von Wiederholungen. Wenn ein Artikel vier Verfasser hat (Sp. 769ff. bārā'), dann darf man sich über Unebenheiten nicht verwundern. Gelegentlich sind Unklarheiten im Ausdruck stehengeblieben: zu Sp. 571 (Seebass): was ist gemeint mit dem "mislungenen Entwurf eines Entwerfend – Seienden"? ; Sp. 619 (Freedman, Lundbom): wie ist zu verstehen, wenn es heisst, "bei Dtjes werden das Herrsein und die Vaterschaft Jahwes explosiv"? ; Sp. 625 (Ringgren) genügt es, wenn die Frau ihr Kind "genau betrachtet"; der Komparativ "genauer" ist hier nicht angezeigt; Sp. 626 (Ringgren): Hiob hat den Vorsatz nicht "gemacht", sondern "gefasst"; Sp. 856 (Bratsiotis) müsste die Wendung "vom Missbrauch der Elisöhne der priesterlichen Vorrechte am Opferfleisch" verständlicher ausgedrückt werden ("... , dass die Elisöhne

<sup>1</sup> Rezension der vier ersten Lieferungen in Theol. Zs. 29 (1973), S. 134f.

ihre priesterlichen Vorrechte am Opferfleisch missbrauchten"). Druckfehler sind relativ selten: Sp. 524 (Botterweck) muss es Shērion heissen. Sp. 561 (Preuss) ist zu Sach. 9,9f. daran zu erinnern, dass der Esel das Reittier des neuen Königs ist, z.B. 1. Kön. 1,33. Da und dort sind Fragen anzumelden: Sp. 664 (Schunck): war die in Megiddo ausgegrabene bāmāh höher als 1,25 m? ; Sp. 879 (Kellermann): wäre hier nicht das jiddische gei'we für "Hochmut" heranzuziehen? ; Sp. 962f. (Otzen) müsste wohl zum "Tag Jahwes" auch auf den heiligen Krieg hingewiesen werden (von Rad); Sp. 968 (Botterweck): ist hier gōj als staatsrechtlicher Terminus nicht doch überlastet? ; Sp. 906 (Kosmala): nimmt die g<sup>e</sup>būrāh nicht den Wert einer Hypostase an?

Die Aufgabe des Rezensenten besteht nicht nur im Kritisieren und im Fragen, sondern abschliessend in der angenehmen Pflicht der Dankbarkeit. Dieser Pflicht unterzieht man sich im Blick auf den vorliegenden ersten Band des Theologischen Wörterbuches zum Alten Testament gern.

Otto Bächli, Suhr

Erich Zenger, *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*. = Forsch. z. Bibel, 3. Würzburg, Echter-Verl., 1971. 303 S. DM 24.—.

Über das, was der Titel vermuten lässt, hinausgehend untersucht diese Würzburger Dissertation eigentlich die ganze Sinaiperikope, nämlich Ex. 19,1–20,21; 20,22–21,1; 23,10–23; 24,1–11.12–18; 31,18; 32; 33; 34. Die Schwierigkeiten, vor die diese Perikope die Forschung nicht nur in literarkritischer Hinsicht stellt, sind bekannt. Darüber gibt der Verfasser selbst eine instruktive Übersicht über ihre Wege und Ergebnisse seit Wellhausen bis Peritt (1876/77 bis 1969) auf S. 12–44; dazu S. 207–230 eine Synopse der einschlägigen Quellenscheidungen einschliesslich der eigenen. Das macht diese Perikope für den Verfasser zum interessanten Gegenstand für die Anwendung seiner Methode. Denn sicher ist diese Methode zunächst wichtiger als die mit ihr erzielten Ergebnisse. Nach dieser Methode lehnt Zenger eine Analyse der Sinaiperikope auf Grund der Urkunden- oder einer anderen Hypothese ab. Er will, Gedanken W. Richters aufnehmend, eng an den Texten bleiben und sie zunächst literar- (nicht quellen-)kritisch auf ihre gedankliche und geschehensmässige Einheitlichkeit analysieren und dabei ihre "Kleinen Einheiten" bzw. "Fragmente" feststellen. Die dazu unentbehrliche versweise Sondierung der Texte wird in Teil II Kap. 1 (S. 54–109) in mühseliger Kleinarbeit durchgeführt; in Kap. 2 (S. 109–118) wird die literar-kritische Zuordnung vorgenommen (Einheiten und Fragmente, die möglicherweise die gleiche bzw. nötigerweise verschiedene Herkunft haben) und schliesslich der Versuch einer relativen Schichtung der Einheiten und Fragmente gemacht. Aus allem ergibt sich eine relative Chronologie, von der ich nur die ersten beiden so herausgestellten Schichten heranziehe. 1): 19,2a3.18a1.b1.20a; 24,4a2.3.b.5; 34(1a1)2.(3.)4a5a2b.9a10a. 2): 19,2b.3ab1.10.11a.12a1.13b.14.15a.16.17.18b2.19a; 20,20.21; 33,18.21a.22; 34,6–8.29a1.20.31. Sie werden vom Verfasser mit dem jahwistischen bzw. elohistischen Geschichtswerk gleichgesetzt und in Teil III form-, gattungs-, traditions- und redaktionskritischen Analysen unterzogen (S. 119–163). Aus Raumgründen beschränke ich mich auf das, was Kap. 1 (S. 120–147) dabei zum jahwistischen Geschichtswerk gesagt wird. Die Formkritik klärt die Bedeutung, die das Element der Theophanie in ihren verschiedenen Verwurzelungen für die Darstellung hat; die Gattungskritik zeigt, dass nicht eine Erzählung, sondern eine für einen grösseren Zusammenhang komponierte Abhandlung vorliegt; die Traditionskritik führt aus, dass der Verfasser ihm vorliegende Traditionen für eigene Aussagen neu interpretierte; darum könnte die Sinaitheophanie Züge einer freilich jahwisierten, vorisraelitischen Jerusalemer Gottesverehrung zeigen (Rešep). Die Redaktionskritik stellt die Perikope in den grossen Zusammenhang des jahwistischen Geschichtsentwurfs. Eine synoptische Übersicht der Sinaiperikope, zwei weitere Anhänge und ein handlich herausklappbarer Anmerkungssteil schliessen das Werk ab.

Hier liegt eine fleissige und kluge Arbeit vor; sie fordert zur Auseinandersetzung heraus, macht diese aber nicht leicht. Es ist eine Grundsatzerkennntnis, dass eine Methode durch ihren Gegenstand bestimmt und durch ihre Ergebnisse gerechtfertigt wird. Insofern ist die Kritik des Verfassers an älteren Methoden berechtigt und ernst zu nehmen, als bisweilen tatsächlich ein zu grosser Raster zu zu wenig differenzierten Ergebnissen geführt hat. Hier scheint nun allerdings die Frage zu sein, ob nicht ein zu enger Raster ebenfalls zu zu wenig differenzierten und allgemeinen Ergebnissen führt. Liegt hier

wirklich eine theologische Abhandlung des Jahwisten vor – das ist möglich, wenn schon nicht sicher –, so stellt sich das literarische Problem der Einheitlichkeit und Spannung neu und anders<sup>1</sup>. Dann müsste auch noch mehr bedacht werden, was hier Abhandlung bedeutet und wie “Wissensstoff” im Gegensatz zu “Erzählung” (S. 138) zu verstehen ist. Es liegt ja keine freie Komposition wie wahrscheinlich in der Sündenfallgeschichte vor. Hier bleibt immer das Moment der vorgefundenen Erzählung mit zu berücksichtigen. Deswegen scheinen mir die traditionskritischen Überlegungen über den Rešep von Jerusalem wenig begründet, vielleicht eher geeignet, die Grenzen einer Methode zu zeigen. Ist es überhaupt möglich, die rein literarkritische von der form-, gattungskritischen Arbeit usw. zu trennen und beides gleichsam ganz selbständig nebeneinander zu stellen? Müsste nicht vom zweiten noch einmal zum ersten zurückgefragt werden? Ich vermag nicht immer genau, die Ausführungen des dritten Teils als organische Folgerung der Grundlegung des zweiten Teiles zu erkennen. Darin mag eine Grenze meiner Fähigkeit mitzudenken liegen; vielleicht sollte man aber auch die Methode immer wieder überprüfen. Jedenfalls ist der Leser diesem Buche schuldig, mit seinen Fragen beschäftigt zu bleiben.

Hans-Joachim Stoebe, Basel.

Klaus Koch (Hrsg.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments.* = Wege der Forschung, 125. Darmstadt, Wiss. Buchges., 1972. XIV + 458 S. DM 55.20.

Mittelpunkt dieser Sammlung von Veröffentlichungen verschiedener Verfasser unterschiedlicher Stellung zum Thema Vergeltung bildet ein Aufsatz des Herausgebers: Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? (Zs. Theol. Ki. 52, 1955). Sein Ergebnis, nicht ohne Vorbereitung in der Literatur (vgl. den synthetischen Seinszusammenhang bei Fahlgren), war die Bestreitung der Gültigkeit eines solchen Dogmas und die begriffliche Bestimmung einer dinglichen, durch ein Vergehen geschaffenen selbstwirkenden Tatsphäre. In Zustimmung wie in Ablehnung hat dieses Ergebnis nicht geringe Beachtung gefunden. Nun ist es eine wesentliche Erkenntnis exegetischer Arbeit, dass Begriffe, zumal theologische Begriffe, nichts Statisches sind, sondern das Spannungsfeld zwischen geprägten Formen, eigenen Erfahrungen und beabsichtigten Aussagen füllen. So haben die Kochschen Beobachtungen sicher ein nicht zu bestreitendes Recht für eine bestimmte, nämlich frühe (magische) Zeit menschlichen Lebensgefühls, doch beweist das noch nichts für die Gültigkeit dieser Anschauungen für die alttestamentliche Frömmigkeit.

Soll ein einseitiges Urteil vermieden werden, müssen sehr verschiedene Überlegungen auch semasiologischer (Scharbert), formgeschichtlicher (Alt, Graf Reventlow), rechtlicher (Weismann, Preiser) und theologischer Art (Gunkel, Horst, Gese) angestellt werden. Es ist darum dankenswert, dass hier Veröffentlichungen zusammengestellt sind, die von verschiedenem Ansatzpunkt aus und mit jeweils besonderer Fragestellung an dieses Problem herantreten. Die Breite der Streuung wird ebenso eine Hilfe zur Erkenntnis exegetischer Probleme überhaupt wie eine Anregung zu neuem und vertieften Durchdenken dieses ganzen Fragenkomplexes sein. Im einzelnen enthält der Band folgende Beiträge: H. Gunkel: Vergeltung im A.T. (1931); J. Pedersen: Seelenleben und Gemeinschaftsleben (1934); K. H. Fahlgren: Die Gegensätze von  $\text{š}^{\text{d}}\text{d}^{\text{ā}}\text{k}^{\text{ā}}$  im A.T. (1932); K. Koch (s.o.); F. Horst: Recht und Religion im Bereich des A.T. (1956/1961); H. Gese: Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Auszüge (1958); W. Preiser: Vergeltung und Sühne im altisraelitischen Strafrecht (1961); J. Scharbert: Das Verbum PQD in der Theologie des A.T.; ders.: SLM im Alten Testament (1961); J. Weismann: Talion und öffentliche Strafe im Mosaischen Recht (1913); A. Alt: Zur Talionsformel (1934/1953); H. Graf Reventlow: “Sein Blut komme über sein Haupt” (1960); K. Koch: Der Spruch “Sein Blut bleibe auf seinem Haupt” (1962). Ein Vorwort des Herausgebers, biographische Angaben über die Verfasser der Beiträge und ein ausführliches Register sind ebenfalls Hilfen, für die der Leser dankbar ist.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

<sup>1</sup> H. J. Stoebe, Grenzen der Literarkritik im A.T.: Theol. Zs. 18 (1962), S. 385–400.

G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Testamento*. = Biblioteca salamanticensis, 3, 2. Salamanca, Universidad pontificia, 1973. 467 S. Pes 500.—.

Die Berufung des Anführers wird in dieser Dissertation an der Universität Salamanca ausführlich untersucht. Anführer sind die Erzväter, die Richter und die Propheten; die Könige werden nicht unmittelbar behandelt, obwohl nach dem Rezensenten einige von ihnen, besonders Saul, Salomo und Jerobeam I., auch als berufene Anführer gelten könnten. Für die Erzväter und die Richter gibt es nur eine Art Berufung, während für die Propheten zwischen "atypischen", "typischen" und "poetischen" Berufungsberichten unterschieden wird. Jeder in Betracht kommende Text wird textkritisch, formgeschichtlich und gattungsgeschichtlich erforscht. Am Anfang der Arbeit haben wir einen ausführlichen Bericht über den heutigen Stand der Forschung (von J. Hempel bis W. Richter, von O. Eissfeldt bis K. Baltzer); darin und in der reichhaltigen Bibliographie vermisst der Rezensent allerdings die Werke von H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (1950), und Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (1953). Am Ende der Arbeit finden sich eine "literarische und theologische Synthese" und eine "Theologie der Berufung des Anführers". Ein grosser Verdienst der fleissigen Arbeit ist es, im verwickelten Tatbestand Ordnung geschaffen zu haben.

J. Alberto Soggin, Rom

Günter Stemberger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Chr.–100 n.Chr.)*. = *Analecta biblica*, 56. Roma, Bibl. Inst. Press, 1972. VIII + 139 S. L. 3600.

Stemberger analysiert in dieser knappen, aber doch eingehenden Studie, die als Vorarbeit für eine Untersuchung der Auferstehungsvorstellung in den paulinischen Korintherbriefen gedacht ist, sorgfältig die verschiedenen Anschauungen über die Leiblichkeit der Toten und die Form der Auferweckung in jüdischen Schriften, die er zwischen 170 v.Chr. und 100 n.Chr. datiert und in Palästina lokalisiert: 2. Makk., 1. Hen., Ps. Sal., Test. der Zwölf Patr., 4. Esra, 2. Bar., *Pseudo-Philos Liber antiquitatum biblicarum*. Im Anschluss an Schubert betont er mit Recht die Körperlichkeit der gesamten jenseitigen Welt<sup>1</sup>: "Gott und seine himmlische Welt, die Scheol wie die Toten sind alle irgendwie leiblich, materiell" (S. 115). Auferstehung bedeutet Hervorkommen des ganzen Menschen aus der Unterwelt zu neuer voller Leiblichkeit auf der Erde (2. Makk., 1. Hen., Test. XII, 4. Esr., Lib. ant.) oder im Himmel (2. Bar.).

Unbewiesen erscheint mir dagegen die Behauptung, die schon von Schubert verteidigt wurde und von Stemberger nun erneut propagiert wird, nur der Schatten auferstehe, nicht jedoch der konkrete verstorbene Körper. Eine solche dualistische Trennung von Schatten im Hades und Leichnam im Grab widerspricht gerade der alten holistischen Anthropologie, auf die sich Stemberger stützen möchte. Nach 2. Makk. erlangt der Schatten am Ende von Gott die Glieder (7,11), die Eingeweide (14,46) und den Geist (7,23) zurück. Hier erscheint die Auferstehung nicht nur als Wiederbelebung der Toten durch den Odem, sondern auch als Zurückerstattung "des materiell identischen Leibes" (gegen Stemberger, S. 25). Der Ton liegt zwar in der Tat "nicht auf der Identität der Eingeweide, sondern auf der präzisen Vergeltung" (S. 23). Aber der sterbende Razis (14,37–46), der in wenigen Augenblicken eine Leiche sein wird, kann doch unmöglich seinen leidenden Körper dualistisch vom Leichnam unterscheiden. Ein solches Auseinanderreißen des ganzen Menschen in Fleisch und Schatten liegt der monistischen Sicht von 2. Makk. völlig fern. Dasselbe gilt für 1. Hen. 22,13 und 51,1, wo Erde und Scheol noch zusammengesehen werden. In 1. Hen. 51,1 setzt Stemberger selbst (S. 46f.) Erde und Hades gleich. Die Auferstehung schliesst also auch hier noch selbstverständlich die Gebeine im Grab ein. Aus Ps. Sal. 3,10–12 erfahren wir über die Form der Auferstehung nichts. In Test. Sim. 6,7; Test.

<sup>1</sup> K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit: *Bibl. Zeits.* 6 (1962), S. 177–214.

Jud. 25,1/4; Test. Benj. 10,6/7/8; Test. Lev. 17,2, Test. Seb. 10,2 hingegen wird das Begräbnis so stark betont, dass man bei der Auferstehung unmöglich vom Grab absehen kann, auch wenn Stemberger darin zuzustimmen ist, dass es den Patriarchen in erster Linie um das Versammeltwerden im Familiengrab geht, nicht um die Bewahrung des Fleisches als Grundlage einer späteren Wiederbelebung. Ein Aufstieg der Schatten aus der Unterwelt durch das Grab hindurch an den Gebeinen vorbei (S. 71) ist eine undenkbare, ja groteske Vorstellung. Vom "Hades" wird im übrigen an den genannten Stellen gerade nicht gesprochen. Auch 4. Esr. 7,32 redet gerade nicht explizit von "Schatten" im "Hades", sondern auf der einen Seite von den in "Erde" (32a) und "Staub" (32b) Ruhenden (a + b = synonymer Parallelismus) und auf der andern Seite vom Odem in den "Seelenkammern" (32c). Auch hier vereinigen sich bei der Auferstehung Körper und Seele wieder<sup>2</sup>, wobei nichts darauf hindeutet, bei den Toten im Grab handle es sich nur um die Schatten, nicht um die Leichen. Selbst in dieser schon stark dualistischen Apokalypse werden Körper und Schatten noch nicht getrennt. Von einer eigentlichen Trichotomie kann man hier noch nicht reden. Nach 2. Bar. 21,23, 30,2, 42,7, 50,2, 51,1–3 (vgl. 11,6, 23,5, 36,11, 75,7f., 85,9) kommen bei der endzeitlichen Auferstehung die "Seelen" aus den "Kammern" (21,23b/30,2) und die "Toten" aus "Hades" (21,23a) und "Erde" (50,2). Wie in 1. Hen. 50,1 sind hier die Kammern, der Hades und die Erde sowie die Seelen und die Toten gleichzusetzen. Das Herauskommen der Schatten aus der Scheol bedeutet keineswegs eine "entmythologisierte" Darstellungsform der Auferstehung (warum jetzt plötzlich? ), sondern die Auferweckung des ganzen, ungeteilten Menschen, mit Knochen und Fleisch, ganz genau so, wie er begraben wurde (2. Bar.50,2). Wie in 1. Hen.50,1 und 2. Bar. 30,2/50,2 sind "Erde" und "Hades" auch in Lib. ant. 3,10 (vgl. 19,12f., 51,4f.; ferner 16,3, 21,4, 23,6/13, 25,7, 33,3, 64,7) identisch (synonymer Parallelismus), sodass auch für Lib. ant. nicht vom konkreten verstorbenen Körper abgesehen werden kann, wie die Szene bei der Hexe von Endor 64,7 bestätigt, wo Samuels "Gebeine" durch die Beschwörung gestört werden: "post redditionem anime mee conturbata sunt ossa mea" (gegen Stemberger, S. 104). Nach 23,13 muss man sich die Auferstehung schliesslich als Wiedervereinigung von Leib und Seele vorstellen, spricht doch derselbe Vers zugleich von der eschatologischen Auferstehung (13b) und von Gottes Zurücknahme der "Seele" (13a), die im Gesamtzusammenhang von Pseudo-Philo wie in 4. Esr. 7,32 und in den Schlussfassungen von 1. Hen. und Test. XII nur als Lebensodem aufgefasst werden kann.

Wenn also Stembergers (apologetische?) Bestreitung einer Auferstehung des Leichnams nicht überzeugt, so enthält sein Buch doch eine Fülle wichtiger Beobachtungen, die im Auge behalten werden sollten.

Felix Christ, Basel

Otto Böcher, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament.* = Beitr. z. Wiss. v. A. u. N.T., 16. Stuttgart, Kohlhammer, 1972. 218 S. DM 58.—.

Mit erdrückendem Material weist der Verfasser nach, dass das Neue Testament ohne die dämonistischen Vorstellungen seiner jüdischen und heidnischen Umwelt nicht verstanden werden kann. Die Alte Kirche, die ihrer Dämonenfurcht auch und gerade mit ihrer christlichen Botschaft nicht endgültig Herr werden können, hatte also Anlass genug, die Ansatzpunkte für die Entwicklung des Taufsakraments zum antidämonischen Ritenkomplex im Neuen Testament zu finden. Die Frage stellt sich aber nur, ob die sachgemässe Interpretation der neutestamentlichen Botschaft zwangsweise zu einem solchen antidämonischen Ritenkomplex führen muss. War die christliche Religiosität, die diesen Namen verdient, wirklich in einer Weltsicht verwurzelt, die von der Furcht vor den Dämonen und dem Bestreben bestimmt war, sich ihrer zu erwehren (S. 180)?

Zunächst hat der Verfasser darum eine sehr wertvolle Arbeit geleistet, weil er die Fremdheit der neutestamentlichen Botschaft gegenüber säkularer Aufklärungsfrömmigkeit der Moderne nachweisen konnte. Aus seiner Arbeit lernt man die relative Nähe der neutestamentlichen Weltsicht etwa zur afrikanischen verstehen. Dämonenfurcht und Dämonenabwehr sind auch in Afrika vorhanden, sodass

<sup>2</sup> Schubert, S. 206–208.

afrikanische Christen ein viel unmittelbareres, durch überstrapazierten Intellektualismus nicht angekränkelt Verhältnis zur neutestamentlichen Botschaft zu haben scheinen.

Dann aber muss man fragen, ob der Verfasser bei der Interpretation der neutestamentlichen Taufstellen nicht von einem grundlegenden Missverständnis ausgegangen ist. Dadurch dass er, angeblich Paulus interpretierend, Geisttaufe und Wassertaufe identifiziert (S. 148, 151) und Stellen auf die Taufe bezieht, die nicht auf die Taufe bezogen werden müssen (Röm. 6,7; Joh. 7,39), ja, die Wirkung der Taufe eine "Versetzung in die Sphäre des Heiligen Geistes" (S. 175) nennt, versperrt er sich den Zugang zu der unerhörten Vielfalt der pneumatologischen Zeugnisse des Neuen Testaments, die eine Bahn eröffnen, mit den dämonistischen Anschauungen in ganz anderer Weise fertig zu werden, als dass sie zum antidämonischen Ritenkomplex der Alten Kirche führen müsste. Der Verfasser gibt selber zu, dass schon innerhalb des Neuen Testaments ein "bewusster Protest gegen den Dämonismus" angehoben hat (S. 156–165). Dieser Protest gründete im Glauben an den Sieg des Christus über die Dämonen (S. 166–174). Der Glaube an diesen Sieg führte zu einer Enteschatologiesierung und Ethisierung der neutestamentlichen Botschaft. Nimmt man diese Entwicklung konsequenter ernst, als es dem Verfasser möglich war, so werden hier Einsichten in den Sinn der neutestamentlichen Botschaft wach, die zum antidämonischen missionarischen Einsatz der christlichen Gemeinde in der menschlichen Gesellschaft zu führen in der Lage sind. Das wäre im einzelnen etwa anhand des Abschnitts über die Keuschheit und ihre ethische Uminterpretation (S. 155) darzulegen<sup>1</sup>. Es ist also nicht so, dass das Evangelium die Dämonenfurcht nicht hat bannen können; im Gegenteil hat sich das Neue Testament von dinglichen und magischen Vorstellungen bereits zu lösen begonnen<sup>2</sup>. Aber die Menschen, die mit dem Evangelium zu tun bekommen haben, sind nicht imstande gewesen, die die Dämonenfurcht überwindende Kraft des Evangeliums in ihr missionarisches Zeugnis vor der Welt mithineinzunehmen und daraus die kultischen und ethischen Konsequenzen zu ziehen.

Werner Bieder, Basel

Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke. A Critical and Historical Investigation.* = SNTS Mon. Ser., 19. Cambridge, University Press, 1972. XII + 148 S. £ 3.80.

Der Band enthält ein aus dem Nachlass von Vincent Taylor durch O. E. Evans herausgegebenes Manuskript, das sich mit einem Thema beschäftigt, das schon früher Taylors Interesse erregt hat<sup>3</sup>. Dem Herausgeber gebührt Dank. Man liest dieses letzte Werk aus der Hand des grossen englischen Neutestamentlers mit Dankbarkeit und Bewegung; einmal mehr zeigt sich die Zuverlässigkeit und Vorsicht dieses Gelehrten.

Das Thema des Buches ist die Frage nach den Quellen der lukanischen Passions- und Auferstehungsgeschichte. Der erste Teil (S. 3–38) enthält einen Überblick über die Geschichte der Protolukashypothese, die den kontinentalen Leser in willkommener Weise an ein Lieblingskind der englischen Forschung heranführt. Der gewichtigste zweite Teil (S. 42–115) gibt einen kurzen Durchgang durch die Texte: Taylor arbeitet vor allem mit vokabelstatistischen und stilkritischen Argumenten und zieht ergänzend kompositorische und – sehr zurückhaltend – inhaltlich-theologische Argumente bei. Alle Texte sind abgedruckt; Luk. 24,13–53 ist das redaktionelle Sprachgut im Druck besonders hervorgehoben. In der Untersuchung zeigen sich Grenzen: die Untersuchung des lukanischen Vorzugsvokabulars führt kaum über Hawkins hinaus; die Listen Rehkopfs über den Sprachcharakter der lukanischen Sonderquelle werden trotz den Einwänden Schürmanns an gewichtiger Stelle verwandt<sup>4</sup>. Diese Mängel werden aber aufgehoben durch die äusserst vorsichtige und nuancierte Weise, mit der der Verfasser seine Schlüsse zieht.

<sup>1</sup> W. Bieder, Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament (1966), S. 80ff.

<sup>2</sup> W. Pesch, Trier Theol. Zeits. 80 (1971), S. 182f.

<sup>3</sup> V. Taylor, Behind the Third Gospel. A Study of the Proto-Luke Hypothesis (1926).

<sup>4</sup> J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (21909); F. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch (1959); H. Schürmann, Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? : Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (1968), S. 209ff.

Taylor's Leitfragen sind: Benützt Lukas in seiner Passionsgeschichte eine einzige nichtmarkinische Quelle oder verschiedenes nichtmarkinisches Material? Ist diese Quelle mündlich oder schriftlich? Handelt es sich um eine Passions- und Auferstehungsgeschichte oder ist diese nur Teil eines grösseren Werks (Protolukas)? Was lässt sich über Entstehungszeit und Autor sagen? Im dritten Teil seines Buches fasst er die Ergebnisse zusammen (S. 119–140): Lukas lag eine nichtmarkinische Passions- und Auferstehungsgeschichte vor, die er ab 22,14 als Hauptquelle benützt. Markinisches Material wird in diese Quelle eingearbeitet (22,54b–61; 23,50–54, sonst nur noch Einzelheiten). Nur so lässt sich auch die häufige Umstellung markinischen Materials in der Passionsgeschichte erklären. Diese Quelle ist *ein* Dokument, zum Teil straff komponiert (besonders Luk. 23,33–49), mit Querverbindungen zwischen einzelnen Teilen und Zeichen eines sukzessiven Wachstums (vor allem 22,14–38). Die markinischen Zusätze lassen sich ohne Schaden für den Zusammenhang in den meisten Fällen herauslösen (Übersetzung der Quelle S. 127–132). Taylor hält diese Quelle für einen Bestandteil eines grösseren Ganzen, ohne dies näher auszuführen. Vielleicht hat sie Lukas in Caesarea gefunden (vgl. Apg. 21,8). An einzelnen Punkten liefert sie zuverlässigere historische Informationen als die markinische Passionsgeschichte (z.B. bei der Datierung des Herrenmahls *vor* dem Passamahl und bei der Schilderung der Kämpfe *vor* Jesu Verhaftung), aber nicht durchwegs. An theologischen Akzenten der Quelle notiert Taylor den Menschensohn-titel und ein grösseres Gewicht der Opfer- und Sühnetodvorstellung als bei Lukas.

Vielleicht sind diese letzten, theologischen Bemerkungen am problematischsten, da Taylor seine Sicht der lukanischen Theologie nirgends ausführt und begründet. Auch für die Scheidung von Redaktion und Tradition müssten theologische Argumente weit stärker als bei Taylor herangezogen werden. In Bezug auf die Rekonstruktion der vorlukanischen Passionsquelle vermag ich Taylors Rekonstruktionsoptimismus nicht zu teilen: Auch wenn es einleuchtet, dass ab 22,14 Markus nicht mehr die Hauptquelle des Lukas ist, so bleibt doch zu bedenken, dass Lukas seine Quellen gerade in Erzählungen sehr frei neu formuliert hat. Ebensowenig wie eine Rekonstruktion des Markusevangeliums aufgrund des Lukastextes möglich wäre, ist es m.E. möglich, die Sonderquelle von ihren markinischen Zusätzen säuberlich zu trennen und für alle ihre Teile wahrscheinlich zu machen, dass sie Lukas als Teil *einer* Quelle und nicht als Sondertraditionen übernommen hat. So bleibt es m.E. unbewiesen, dass etwa Luk. 22,14–38.39–46; 23,6–16 oder die Auferstehungsgeschichten aus Luk. 24 Bestandteile *einer* Quelle gewesen sind. Und noch problematischer ist das Postulat eines Protolukas aufgrund der Passionsquelle. Vieles bleibt also hypothetisch, noch hypothetischer als bei Taylor. Aber dass es eine lukanische Sonderquelle für die Passionsgeschichte gab, hat Taylor überzeugend dargelegt.

Ulrich Luz, Göttingen

Friedrich Weinreb, *Die jüdischen Wurzeln des Matthäus-Evangeliums*. Zürich, Origo Verlag, 1972. 216 S. Fr. 16.80.

Mystische Interpretation aufgrund von Zahlenspekulationen aus den Quellen der "selbst den Theologen unbekanntem Mündlichen Thorah, einem uralten Wissen vom Ursprung und Sinn des Daseins", ermöglicht es dem aus alter chassidischer Familie stammenden holländischen Juden Weinreb, auch das erste Buch des christlichen Kanons als gültige Offenbarung zu würdigen.

Felix Christ, Basel

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*. = Neutest. Abh., N.F.7. Münster, Aschendorf, 1972. VIII +450 S. DM 76.—.

Eine urchristliche Taufformel, die von der Einsetzung zu *basileían kai hierêis* im Anschluss an Ex. 19,6 handelt, wird vom Apokalyptiker unter dem Eindruck von Ex. 19,6; Jes. 61,6; Dan. 7 usw. sowie dem kultischen und Herrschaftsgebaren seiner Zeit theologisch und parakletisch für die Adressaten ausgewertet. Diese werden in bedrohter politisch-sozialer Existenz ermutigt, ihre Würde

festzuhalten, bis Gott die ihnen zuerkannten Titel zu voller Wirklichkeit werden lässt. Für die antagonistische Situation der Gegenwart betont der Apokalyptiker nur das herrscherliche Element der überkommenen Formel. Den *hieréús*-Begriff interpretiert er nicht für die Gegenwart, weder ekklesiologisch noch missionarisch oder kultisch. Wenn aber im ersten Akt der Endvollendung die Bekenner ihr gerechtes Urteil (Apk. 20,4 *kríma*, nicht *krísis*), ihren Lohn empfangen haben und auf immer ("1000 Jahre") bei Gott leben ("herrschen"), dann treten menschliche Kämpfe und damit der *basileía*-Betrieb zurück. Und was *hieréús* meinte, wird nun in der Erfüllung, und zwar durch hohepriesterliche Motive, geschildert. Die Titel genügen nicht mehr und fehlen daher in Apk. 22. Vorstellungen vom vollkommenen Kultus, den Israel erwartet, und vom geistigen Tempel, als den Qumran sich bekennt, werden dialektisch aufgehoben durch die im symbolischen Vollzug nicht mehr begreifbare Erfüllung. Diese ist Leben im Allerheiligsten, ist ungebrochene Nähe zu Gott. Der hierhin vorausweisende Priesterbegriff bezeichnet a) die Würde – nicht priesterliche Funktionen – während der Erdenzeit, b) die Hoffnung, so lange man noch dem wahren Tempel und dem Kult der Engel fern weilt, und ist c) Ausdruck der eschatologischen Erfüllung für denjenigen Christen, der die Erlösung durch sein Leben "ratifiziert".

Die Verfasserin ordnet ihre Monographie der nachkonziliaren Diskussion über den christlichen Priesterbegriff ein, nicht ohne in einer Forschungsübersicht aufzuweisen, welche Gefahren bei der Untersuchung der spärlichen neutestamentlichen Priesteraussagen von der Dogmatik her drohen. Auch sonst legt sie sorgfältig Rechenschaft ab von ihren methodischen Schritten bei unsicherer Textüberlieferung und bei einer traditionsgeschichtlichen Formel und ihrer formgeschichtlichen Lebendigkeit, die der theologischen Vertiefung und parakletischen Anwendung bedarf. – Am schwächsten begründet sie methodisch den hermeneutischen Wechsel von Begriffsanalyse bei Apk. 1,6a; 5,10; 20,6 zur symbolischen Begriffs- und Bilddeutung für Apk. 22,3–5, obwohl gerade hier die spiralförmig in die Höhe – von Text- zu Sachfragen – und in die Breite getriebene Darstellung – zu immer komplexerer Zusammenschau der Detailprobleme in den in sich abgerundeten Kapiteln – ihre überraschende und überzeugende Krönung findet. Man folgt Frau Fiorenzas Wegen wohl öfter mit der Sorge vor Überinterpretation. Mancher wird diese in der dichten Interpretation aus alttestamentlichen Belegen zu Lasten zeitgenössischer Religionsgeschichte finden. Der Rezensent kann – um eine Einzelheit zu nennen – im Gegenüber von Stadtmauer und Stadt (= Allerheiligstem) in Apk. 21,16f. nicht die Reflexion über erlöste Heiden und Christen finden; sonst müsste doch die stets objektlose Aussage vom Herrschen der Christen hier sein Objekt bekommen – oder aber vor Missverständnissen geschützt werden. – Meist aber nimmt die Verfasserin dem Kritiker die Sorge vor Überinterpretation, wenn er den Argumenten folgt, mit denen sie die sich andeutenden Lösungen immer umfassender begründet. Ihre gründliche, von einer kleinen Formel aus viele Fragen erhellende oder beantwortende Dissertation wurde mit gutem Recht mit dem Fakultätspreis 1969/70 der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster ausgezeichnet.

Johannes Thomas, Hermannsburg

Ulrich Hedinger, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus.* = Basler Beitr. z. hist. u. syst. Theol., 20. Zürich, Theol. Verl., 1972. 184 S. Fr. 28.–.

Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung hat bereits verschiedene, tiefgehende und wohl auf längere Sicht spürbare Spuren in der heutigen Theologie gezeitigt. Der selben Faszination durch die neu erschlossene Hoffnungs- und Zukunftsdimension ist auch Hedingers Buch entsprungen. Auch wenn darin eine explizite Auseinandersetzung fehlt, so spürt man die Nachwirkung dieses geistigen Vaters auf Schritt und Tritt, an Äusserlichkeiten, am oft pamphletistischen, aggressiv geschliffenen Stil, nicht weniger als am leidenschaftlichen Grundton der Entschiedenheit für das, was Noch-Nicht ist. Was nicht heissen soll, dass Hedingers Kritik an der überlieferten und heutigen Theologie als auch sein Entwurf zu einer theologischen Neukonzeption nicht viel an geistiger Selbständigkeit und eigenständiger Gedankenarbeit verrät. Dabei zeigen sich bei ihm die Folgen einer konsequenten theologischen

Aneignung des Prinzips Hoffnung besonders rein, radikal, kompromisslos, im guten, doch auch im weniger guten Sinn.

Die entschiedene Übernahme des Standpunkts der Hoffnung, die alles Leid und Elend in und an der Welt negiert und das Reich Gottes – “Das Reich Gottes ist Glück” (S. 15) – antizipiert, versetzt den Autor zuerst einmal in eine eindeutig starke Position gegenüber verschiedensten theologischen und philosophischen Standpunkten aus Geschichte und Gegenwart. Er befragt sie kritisch darauf hin, wie sie den Gott der Liebe des Evangeliums mit der Faktizität des Elends, des Chaos, des Kreuzes und Todes, des Negativen insgesamt in der Welt gedanklich verbinden, eine wahrhaftig fundamentale Frage jeder Theologie, wenn nicht der Theologie überhaupt. Dem christlichen Theismus, wie Hedinger ihn nennt, der Gott über und jenseits alles Elendes behauptet, wirft er vor, er versöhne Gott mit dem Elend, indem er das Negative als ein von Gott toleriertes und sanktioniertes Geschick darstelle. Dem christlichen Atheismus, wie er sich neuerdings bei verschiedenen Theologen ausgesprochen hat, begegnet Hedinger mit dem selben Vorwurf der Versöhnung. Zwar denke dieser sich Gott nicht mehr in perfekter Höhe, sondern mitten in der Welt des Imperfekten und Unheilen, doch er bringe nicht zum Ausdruck, dass Gott im Leiden das Leiden auch aufheben wolle. Verschiedenen dialektischen “Mischformen” zwischen Theismus und Atheismus, wozu unter anderen auch Barth, Bonhoeffer, Tillich gerechnet werden, vermögen nach Hedinger ebensowenig, “den Mut zur Hoffnung auf den Exodus aus dem Bereich der Ambivalenz und ihrer Negativität” zu erwecken. Mit anderen Worten, die Theodizeefrage und Theodizeeklage, nicht als metaphysisches Problem des Ursprungs von Übel, sondern als Ausdruck der Realspannung zwischen der Hoffnung auf Gottes Reich und bestehender Hoffnungslosigkeit, wird bei Hedinger zum Horizont des theologischen Denkens überhaupt. Die Einstellung zum Elend wird zur unerbittlichen Richtschnur, an der jede Theologie gemessen wird. Jede Verharmlosung, Verbrämung, Verflüchtigung des Elendes, jedes Umdeuten von Jesu Kreuz zum Lebensbaum – “Jesu Kreuz ist in erster, grundlegender Bestimmung Mord, religionspolitischer und politischer Mord” (S. 151) – kritisiert Hedinger als der christlichen Hoffnung nicht angemessen. Allen diesen theologischen Versuchen einer Versöhnung Gottes mit dem Elend stellt er statt dessen den Entwurf einer “messianischen Theologie” entgegen, die auch in der Kürze von 70 Seiten bereits ein scharfes Profil gewinnt. Die Schöpfung der Welt wird nicht protologisch als Ursprung und Anfang gedacht, sondern radikal umgekehrt als Ziel des vollendeten Erschaffenseins im Reich Gottes. Die Welt ist auf dem Weg aus dem Chaos zur “Befreiung des Daseins zur Freude”. Gott selbst ist im Prozess. Er bedarf der Zukunft und Hoffnung, um erst noch ganz sich selbst zu werden. Er ist erst auf dem Weg zur totalen Verwirklichung seiner Doxa, welche Advent und Parusie des Jesus des Christus in spe heisst. Der Mensch aber als besonderes Geschöpf kann entweder schuldhaft zurück ins Chaos tendieren oder tätig hoffend zum Mitarbeiter Gottes werden.

Was bereits in einer Auseinandersetzung mit Bloch erfahren werden kann, das wird von Hedinger mit aller wünschenswerten Deutlichkeit herausgestellt: Theologie als Durchdenken der frohen Botschaft ist heute radikal nach ihrem Verständnis des Negativen, des Sinnlosen gefragt. Die Theodizeefrage ist kein überwundenes Seitenproblem, sondern in zureichender Tiefe gefasst die Frage nach der Möglichkeit von Theologie überhaupt. Doch so bedeutsam Hedingers messianische Position, so echt und ehrlich der Protest gegen alles Elend, so entschieden charaktervoll der Hoffnungseinsatz für Befreiung wirkt, drängt sich doch immer wieder die unabweisbare Frage auf, ob der Autor mit der radikalen theologischen Aneignung von Blochs Hoffnungsimpuls nicht nur Stärken, sondern auch viele, die meisten Schwächen dieser Art Philosophie mitübernommen hat, ein Punkt, der nicht durch einen kurzen Entwurf der messianischen Theologie, wohl aber durch eine explizite Auseinandersetzung mit Bloch erledigt werden könnte. Bis dahin muss – als Frage – offen bleiben, wie sich Hedingers Hoffnungsgott von Blochs Materie, die radikal atheistisch verstanden werden will, wie sich christliche Hoffnung von einer metaphysischen Hypostasierung anthropologischer Kategorien, wie sich ein christlicher Messianismus von einer späthegeleanischen, ideologisch-totalen, utopistisch-diffusen Weltanschauung in politischer Absicht unterscheiden soll.

*Alfred Jäger, Wolfhalden, Kt. Appenzell AR*

Jan Milič Lochman, *Das radikale Erbe. Versuche theologischer Orientierung in Ost und West*. Zürich, Theol. Verl., 1972. 330 S.

Als der Verfasser am 4. Dezember 1970 in seiner Basler Antrittsvorlesung über "Die Bedeutung der Theologie für Kirche und Gesellschaft" (S. 143–157) davor warnte, "‘Frömmigkeit’ einerseits und ‘gesellschaftspolitisches Engagement’ andererseits" gegeneinander auszuspielen, anstatt sie in fruchtbarer Spannung beieinander zu halten, da nannte er auch den Preis für den besseren Weg: "Gerade das berechtigte Anliegen beider Gruppen . . . ist ohne intensive theologische Arbeit kaum zu verwirklichen" (S. 145). Von solcher Arbeit sind die hier gesammelten ausgewählten Veröffentlichungen der Jahre 1960–1970 mehr als nur Beispiele. In diesen 23 Stücken (zwei davon hier zum ersten Mal auf deutsch veröffentlicht) tritt das von Lochman "in jenem bewegten und bewegenden Jahrzehnt" (Vorwort, S. 9) Erarbeitete uns ebenso intensiv wie, in aller Verschiedenheit der Einzelthematik, einheitlich ausgerichtet entgegen. Die Intensität kommt nicht aus der Einseitigkeit, und die Einheitlichkeit ist keine Eintönigkeit. Immer wieder geht es um jene Spannungen und Gegensätze, die dem Christen nicht nur nicht erspart bleiben, sondern ohne die er auch auf die ihm gemässe Weise (in "Pro-Existenz", S. 77 u.ö.) überhaupt nicht existieren kann, die deshalb fruchtbar durchzuhalten sind und nicht in "falsche Alternativen" (S. 10) auseinanderbrechen dürfen.

In der frühesten Arbeit dieser Sammlung, einer Exegese von Luk. 11,14–23, heisst es: "Nur eine pervertierte Theologie schafft es, den Gegner als den absolut Dämonischen zu bezeichnen – und zu behandeln" (S. 288). Und zehn Jahre später, in einem Vortrag über Jan Amos Comenius, werden die Erfahrungen dieses 1670 verstorbenen tschechischen "homo oecumenicus" (S. 181) im Licht der Erfahrungen dessen, "was man heute 'kalten Krieg' nennt, des 'Frontdenkens'" gesehen: "Wie tief hat Comenius an diesem Ungeist gelitten! Wie energisch hat er auch in dieser Hinsicht nachgedacht und geplant!" (S. 182). An diesem geschichtlichen Beispiel wird gezeigt, wie wenig einspurig christliche Friedensarbeit sein sollte. Bei Comenius gehörten notwendig zusammen: die "zutiefst persönliche Beziehung zum lebendigen Christus" (S. 179), das "Anliegen einer ökumenischen Reformation" (S. 181), der Aufbau der "Gemeinde des Friedens" (S. 182) und die "Perspektive weltverändernder Hoffnung" (S. 183).

Nach einem einleitenden Stück mit dem bezeichnenden Titel "Theologie auf dem Aeropag" folgen, unter dem Gruppentitel "Ökumenische Theologie für Kirche und Gesellschaft", neun "Aufsätze aus dem eigentlichen Fachgebiet des Verfassers, der systematischen Theologie" (S. 10). Die erwähnte Antrittsvorlesung bildet das Schlusstück dieses Teils, dessen Vielfalt an Themen und Problemen gross ist. Was einmal ins weite Blickfeld tritt, wird nicht gewaltsam auf Linie gebracht, sondern behutsam nach seinem rechten Ort befragt, in seiner Eigenheit ernst genommen, "aber nicht todernst" (S. 76 u.ö.) überbewertet. Als Beispiele nenne ich: die ausgewogenen Erörterungen des Begriffes "Ideologie" (S. 83–96; auch S. 74–79, im Zusammenhang der Begegnung mit Atheisten; S. 92: "Vom Evangelium und nicht von einem Gesetz her ist der Ideologie theologisch zu begegnen") und der "Theologie der Revolution" (S. 125–141), die sorgfältige, sehr lesenswerte Stellungnahme zur Frage nach dem "proprium theologicum" (S. 152–156), die Erklärung und Klärung (und insofern nicht Verklärung) des Begriffes "Solidarität" (S. 97–112). Sehr reichhaltige Entfaltungen und Anwendungen werden den Problemen des christlichen Freiheitsverständnisses zuteil (wobei allerdings das griechische Verständnis der Freiheit auf S. 28 in eine sehr starke perspektivische Verkürzung gerät). Im Vortrag "Bilanz des europäischen Humanismus" (S. 55–68) gelang es Lochman, bei einem solch komplexen Gegenstand die wesentlichen Konturen hervorzuheben, wobei aber manches (wie nichtmarxistische Humanismen im Bereich des Ökonomischen, anders als bei Sartre geprägte existentialistische Humanismen) ausser Betracht bleiben mussten.

Den mittleren Teil der Sammlung bilden sieben Beiträge unter der Überschrift "Väter und Brüder: Kirche in der sozialistischen Gesellschaft". Dem erwähnten Vortrag über J. A. Comenius (S. 173–186) geht ein Aufsatz "Das Erbe der Väter: Theologische Akzente der Böhmisches Reformation" voraus (S. 161–171) und folgt eine sehr aufschlussreiche (z.B. S. 199–203 zum Problem der "dialogischen Einseitigkeit") Untersuchung der "Geschichtsphilosophie" J. L. Hromádkas (S. 187–204). Dieser Beitrag bringt uns nun an die "Front", an die auch die übrigen vier Beiträge dieses Teils gehören: "Begegnung von Kirche und Theologie mit der sozialistischen Gesellschaft." So finden wir in dem

Ausdruck “‘Väter und Brüder’ den Hinweis darauf, dass das ‘radikale Erbe der Väter’ im tschechoslowakischen Kontext für diese Begegnung von entscheidender Bedeutung war” (S. 11). Hier darf der Satz stehen, der sich in einer Würdigung von Hromádkas “Evangelium für Atheisten” findet: “Dieses Ringen war nicht ganz umsonst” (S. 81).

So wenig jene tschechischen Erneuerer ein Erbe schufen, das nicht auch für die “Anderen” dasein sollte, so wenig hatten sie es auch “aus eigenem Boden”: “Das biblische Erbe” – so der dritte Teil, der fünf Beiträge zu den “Göttinger Predigtmeditationen” enthält – will keinesfalls als “‘bibelfrommes Anhängsel’ ” behandelt werden, sondern als “integraler und begründender Teil des Ganzen” (S. 11). In dieser Weise des “Begründenden” auch “gründlich” und “grundsätzlich”, suchen die Auslegungen die je eigene Art herauszuarbeiten, in denen der betreffende Text die “eschatologische Befreiung” (nach Phil. 2,5–11 die Schlüsselbotschaft des N. T., S. 313; vgl. S. 307) zur Sprache bringt, sei es als eine Mehrheit von “Dimensionen der Hoffnung” (S. 319–330, zu Off. 21,1–7), sei es als fruchtbare Spannung zweier Pole (S. 275–286, zu Luk. 15,11–32), ohne falsche Alternativen und Dämonisierungen (s.o.).

*Martin Anton Schmidt, Basel*

Alois Müller, Stephan H. Pfürtner, Bernhard Schnyder (Hrsg.), *Natur und Naturrecht. Ein interfakultäres Gespräch*. Freiburg (Schweiz), Univ. Verl., 1972. 359 S. Fr. 30.–.

Das Buch enthält die wissenschaftlichen Beiträge und Gespräche eines Professorenseminars zum Thema Natur und Naturrecht, das im Juli 1970 an der Universität Freiburg, Schweiz, stattfand. Den Hintergrund bildet das Erscheinen der Enzyklika “Humanae Vitae” Papst Paul VI. vom 25. Juli 1968, die in der katholischen Christenheit heftige Diskussionen ausgelöst hatte. Da diese Enzyklika sich erneut auf das Naturgesetz festlegt und die Zuständigkeit für die verbindliche Auslegung desselben dem obersten kirchlichen Lehramt vorbehält (vgl. I. T. Kap 4), war die inzwischen verklungene Frage nach dem Naturrecht und den damit zusammenhängenden Problemkreisen erneut akut geworden. Die katholische Universität Freiburg, Schweiz, hat diese Frage aufgegriffen, weil die katholische Bevölkerung eine wissenschaftlich fundierte Stellungnahme zu “Humanae Vitae” erwartete. Das Besondere des Buches liegt darin, daß es nicht direkt zu der Enzyklika Stellung nimmt, sondern das Kernproblem, eben das derselben zugrunde liegende Naturrecht, anfaßt. Darüberhinaus bietet es keine offizielle Stellungnahme, sondern Beiträge aus den verschiedenen Fachrichtungen (Paläontologie, Anatomie, Medizin, Soziologie, Rechtswissenschaft, Ethnologie, Philosophie und Theologie), die nach wissenschaftslogischer Systematik geordnet sind und in interfakultären Gesprächen ausmünden. Der Leser erhält auf diese Weise kein fertiges Rezept, sondern er wird in einen Denkprozess hineingenommen und damit selber fähig zu urteilen. Das wird zudem dadurch gefördert, dass am Schluss kein abgerundetes Ergebnis herauspringt.

Dennoch wird aus dem Buch gewiss deutlich, dass derjenige, der sich zum Naturrecht ernsthaft äussern möchte, nicht umhin kann, auf diejenigen Fachrichtungen zu hören, die sich mit dem Menschen befassen. Gerade dadurch wird deutlich, dass der traditionelle, d.h. klassische und statische Naturbegriff nicht mehr zu halten ist. Natur und Menschheit sind in der Entwicklung, also dynamische Größen. So ist die Natur nicht schlechthin Gegebenes, sondern voller Möglichkeiten. Der Mensch, determiniert durch Abstammung, Physis, Technik, Wirtschaft, soziale Struktur und Bräuche, kann in seinem Wesen gar nicht eindeutig festgelegt werden. Er ist schlechthin als polyvalentes Wesen, in toto als Kulturwesen, zu begreifen. Daraus folgt notwendigerweise, dass weder aus Seinsstrukturen noch aus den Faktizitäten ethisch verbindliche Normen erhoben werden können, sondern nur aus dem Ziel des Menschen und seiner Bestimmung, was aber über die Kompetenz der Natur- und Humanwissenschaftler hinausgeht.

Das Buch ist hilfreich, weil es das Naturrecht auf einer ungewöhnlich breiten Basis diskutiert. Neues und Interessantes bieten verschiedene Beiträge. Von Bedeutung für die Theologie ist sicherlich der Beitrag von Pfürtner (“Das Natürlich-Rechte in der theologischen Auseinandersetzung der Gegenwart”). Die Veröffentlichung ist zu begrüßen, weil an diesem Buch deutlich wird, was die Natur- und Humanwissenschaften zum Thema Naturrecht beizutragen vermögen und was nicht.

Man muss offen bedauern, dass das Buch erst vier Jahre nach "Humanae Vitae" erscheint. Kritisch anzumerken wäre, dass die inzwischen angelaufene Diskussion über die ökologische Krise der Welt kaum berücksichtigt ist, denn diese hat uns die Grenzen menschlichen Tuns, die Interdependenz von Natur und Mensch, ja Abhängigkeit des Menschen von der Natur und die Schuldverstrickung des Menschen bei seinem Intervenieren in der Natur neu zu sehen genötigt. Deshalb wird man bei dem optimistischen Vertrauen in die Vernunft des Menschen, das in verschiedenen Beiträgen des Buches auftritt, gewiss berechtigte Zweifel haben.

*Siegfried Meurer, Stuttgart*

Klaus Dirschauer, *Der totgeschwiegene Tod. Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung.* Bremen, Schünemann, 1973. 207 S. DM 22.–

Die 1972 in Marburg vorgelegte und überarbeitete Dissertation versucht zuerst, das Todesphänomen in unserer Gesellschaft aus Todesanzeigen einer Tageszeitung, aus der Tätigkeit der Kriegsgräberfürsorge, aus zeitgenössischer Literatur und endlich aus medizinischer Sicht zu erheben. Gemessen an den zahlreichen soziologischen, medizinisch-therapeutischen und literarkritisch-philosophischen, aber auch praktisch-theologischen Beiträgen besonders aus dem englischen Sprachgebiet (von Autoren wie Hinton, Sudnow, Vernon, Glaser-Strauss, Mills, Choron, Jackson und Parkes) kann das hier Gebotene weder methodisch noch theoretisch befriedigen. Freilich beabsichtigt unser Autor keine empirisch gewonnene Darstellung moderner Todeserfahrung, sondern lediglich eine Motivationsbasis für seine These, dass eine verdrängte Auseinandersetzung mit dem Tode auf eine mangelhafte Beantwortung der sog. "theologischen Grundfrage" hinauslaufe. Ihr wendet er sich im zweiten und dritten Teil seiner Untersuchung zu. Kurzbündig werden hier Brunner, Pannenberg, Althaus, Schmauss, Sauter, Thielicke, Jüngel und andere andiskutiert und bemängelt. Im Geleit von Carl Heinz Ratschow und Gerhard Koch plädiert der Verfasser für das Heilmittel einer "trinitarischen Erstreckung des Glaubens". Was darunter verstanden werden soll, visiert der vierte Teil über den theologischen Auftrag der Verkündigung am Sarge. Bei der Abdankung spricht darnach der Pfarrer im Namen der Gemeinde Christi, in der der Tod überwunden ist und welche bereits in der Osterwirklichkeit steht (!). Darum habe der Pfarrer der Trauerversammlung den in der glaubenden Kirche anwesenden auferstandenen Christus zu verkündigen und die Leidtragenden vorher und nachher darüber zu belehren. Kein Wunder, dass bei soviel reaktionärer Deduktion und Applikation ein so schrecklicher Satz wie S. 163 zu lesen ist: "Deshalb darf das Handeln der Kirche auf dem Friedhof sich nicht die Probleme aufzwingen lassen, die aus der Sehnsucht des vertriebenen Menschen, der keinen Grund unter den Füßen hat, der unsterblich und flüchtig ist, geboren werden." Seelsorgerliche Verantwortung des Evangeliums aber an Trauernden lässt sich ohne eingehende Rückfrage nach der seelischen Dynamik sozialer Kommunikation heute nicht mehr wahrnehmen, weil vom Heiligen Geist bewirkte Koinonia sich als heilende Kraft nur in einer empirisch durchmessenen Wirklichkeit erfahren lässt.

*Victor Hasler, Bern*

Anton Grabner-Haider, *Sprachanalyse und Religionspädagogik. Wissenschaftstheoretische und didaktische Überlegungen.* Zürich, Benziger, 1973. 116 S. Fr. 13.80.

Die Theologie hat, sofern sie sich noch im sichern Hafen der hermeneutischen Philosophie bewegt, einen gewissen Nachholbedarf an Information über die neuere Entwicklung der Sprachwissenschaft. Der katholische Verfasser will diese Lücke ausfüllen, indem er über Sprachanalyse, kritischen Rationalismus, Meta-Hermeneutik und über die Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein berichtet. Aus diesen Darlegungen leitet er eine verkündigende Religionspädagogik ab, für die gewisse Glaubenssätze als Wahrheit vorausgesetzt sind und die "den biblischen Sprechakt durch neues, den gewandelten Lebenssituationen entsprechendes Sprachmaterial reproduzieren" will. "Verkündigung ist ein Sprechakt, der etwas erreichen will. Er will den Hörer mit Gott konfrontieren." Freilich, religiöse Rede ist nicht schon verstehbar, wenn und weil sie biblisch ist. In den Sprachmodellen der Bibel wird

z.B. durchwegs mit dem Begriff Gott als mit einer bekannten Grösse operiert. "Wird dies nun in der Katechese völlig problemlos ständig nachvollzogen und nachgesprochen, dann wird das Wort Gott auf Grund der mit heutiger Sprachpotenz gegebenen Lebenswelten bedeutungsdefizient." Religiöse Sprache benötigt immer wieder neues metaphysisches und mythisch-symbolisches Material. Der Mythos ist zwar ständig unterwegs zum Logos, aber er geht nie vollends im Logos auf. Das Entmythologisierungsprogramm ist auf das ganze gesehen "ein Missbrauch der religiösen Sprache".

Der Verfasser erläutert an einigen Unterrichtsskizzen, wie er seine Theorie in Praxis umsetzt. Diese unterscheiden sich allerdings kaum von dem, was andere unter dem Stichwort "problemorientierter Unterricht" anbieten. Man sieht nicht, welche Bedeutung das grosse Wissen des Verfassers über Sprachwissenschaft (über das er freilich nicht gerade für jedermann verständlich referiert) für die Religionspädagogik hat.

Walter Neidhart, Basel

Hans Gödan, *Die sogenannte Wahrheit am Krankenbett*. Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1972. 293 S. DM 38.50/Mitgl. 22.50.

Hans Gödan gehört auf Grund seiner zahlreichen einschlägigen Bücher zu den namhaften Vertretern der Pastoralmedizin. Das Gespräch zwischen der Naturwissenschaft/Medizin und der Theologie hat durch ihn insofern eine besondere Vertiefung erfahren, als er in beiden Bereichen die Grundlagenforschung mit grösster Intensität geführt und eine Vielzahl vorhandener utopischer Vorstellungen sowohl in der Medizin als auch in der Theologie aufs kräftigste korrigiert hat. Diese Anliegen und Aufgaben hat Gödan, der jetzt als Arzt und freier Wissenschaftler und Forscher in Lemgo lebt, erstmals zusammenfassend dargestellt in seinem Buch *Die Unzuständigkeit der Seele*, 1961, das mit den mahnenden Worten schliesst: "... Wir kommen deshalb nur weiter, wenn wir die beiden Wissenschaften Medizin und Theologie von den gemeinsamen *geistigen* Voraussetzungen aus betrachten, die wir nicht in irgendeiner Ideologie sahen, sondern in jener dem Menschen und allem, was er tut, also auch seinen Wissenschaften, vorgegebenen Verbindung zwischen Gottesgeist und Menschengest" (S. 218).

Das vorliegende, neueste Buch von Gödan will vor allem inhaltliche *Antworten* auf medizinische und theologische Fragen der Gegenwart geben und beginnt schon im Vorwort mit einer deutlichen Kritik am heutigen Ungeist: "Wir werden uns zu hüten haben vor der heute modern gewordenen Übung, anstatt Fragen zu beantworten, sich selbst und den Fragenden in Frage zu stellen. Der Arzt, der sich für Leib, Seele und Geist verantwortlich weiss, ist daher erschrocken, wenn er folgende Sätze liest, die bei einer Rektoratsübergabe an junge Menschen gerichtet wurden: 'Nur der Infragegestellte kann mündig werden. Darum ist es die Würde der Universität, Fragen zu stellen, und dann zu lehren, wie man Fragen standhält.' Hier besteht die Gefahr, dass eine Phalanx von menschlichen Fragezeichen heranwächst, deren chronische Fehlhaltung zu Bandscheibenschäden des geistigen Rückgrates führt. Wie kann man Fragen standhalten, wenn man nicht weiss, was eine Antwort ist? Wir werden daher auch zu vermeiden versuchen, 'Fragen im Raume stehenzulassen', zwischen denen der Leser dann herumirrt und sich verletzt. Er hat das Recht auf eine Antwort" (S. 9).

Es ist nicht zufällig, dass Gödan die eigentliche Darstellung in seinem Buch mit einer entscheidenden Antwort und *Wahrheit* beginnt: mit der Auferweckung der Tochter des Jairus durch Christus (Luk. 8,40–56), und dann den eigentlichen Antrieb zur Wahrheit am Krankenbett herausstellt: "Die Liebe zum Kranken und der Grimm Christi gegen den Tod sind es, die uns zur Wahrheit gelangen lassen. Das gilt vor allen Dingen für die Diagnose" (S. 65). Dabei wird eine philosophische Relativierung der Wahrheit (im Sinne Platons und Kierkegaards) von Gödan mit Gründen abgewiesen (S. 16), und die Wahrheit wird *über* die Richtigkeit gestellt (S. 17ff.): "Die Wahrheit vertreibt niemals die Richtigkeit vom Krankenbett; wohl aber kann die Richtigkeit blindmachen für die Wahrheit" (S. 26), denn die Wahrheit vermag "neue Richtigkeiten zu schaffen" (S. 23). Die Grundanliegen Hans Gödans sind einerseits die Ausschliesslichkeit von Angst und Wahrheit und andererseits die eigentliche Wahrheit am Krankenbett. Die erste Antwort dazu hat Gödan in einem grossen Abschnitt: Angst und Wahrheit schliessen sich aus, mit dem Hinweis auf das Evangelium und

dessen reale Überwindung der Angst gegeben (S. 119–157). Die Angst wird dabei bis zum Ende der Welt keinem Kranken und keinem Menschen genommen werden können. Aber die Überwindung der Angst beginnt in dem Augenblick, wo die Wahrheit der Worte Christi einem Geängstigten mitgeteilt wird und ihn ergreift. Wie Felix Schottlaender bezeugt auch Gödan: “Neurose-Heilung ist in letzter Linie keine wissenschaftliche, sondern eine religiöse Angelegenheit” (S. 152). Mit Karl Holl erblickt Gödan eine besondere Angststeigerung geradezu in der von der Theologie seit Kant und Ritschl immer wieder vertretenen Unwahrheit vom “unendlichen Wert der Menschenseele”, denn “es ist gerade die religiöse gesteigerte Intention des Eigenwertes der Seele, die Angst erzeugen muss, sobald ich selbst die Wahrheit über mich erkenne oder mir einer die Wahrheit über mich sagt, oder wenn ich die Zeit ansehe, in die mein ‘unendlicher Wert’ ‘geworfen’ ist. Diese Angst hat das Christentum den Menschen ja gerade dadurch genommen (was Kant und Ritschl verschweigen!), dass es sie lehrte, dass ihr Wert darin besteht, dass sie Gottes Kinder sind; das bedeutet also, dass dieser Wert weder errungen noch verloren werden kann. Darum konnte Jesus die Angst um das Leben mit dem Unglauben auf eine Stufe stellen (Markus 4,40)” (S. 154).

Damit werden von Gödan in den Trostsprüchen und Verheissungen Christi die wahren *Helfer* gegen Angst und Krankheit herausgestellt, und es wird dem Arzt und Seelsorger die Aufgabe nahegelegt, “den Kranken sozusagen über die Schultern Christi hinweg anzuschauen” (S. 156). Ein unbestimmtes “Hoffnung-machen” und die gerade in theologischen Ethiken verbreitete Utopie vom “Segen” der Krankheit kann und muss Gödan mehrfach zurückweisen (bes. S. 195ff., 256ff.). “Wo die Krankheit Segen wirkt, tut sie es nicht auf Grund einer ihr innewohnenden Tendenz. *Gott* vielmehr zwingt sie, uns zu dienen, solange es der ärztlichen Kunst nicht gelungen ist, sie zu heilen oder ganz zu besiegen” (S. 256).

Die Wahrheit der *Krankheit*, die Hans Gödan schon in seinem Stundenbuch *Der Mensch ohne Krankheit* (1964) dargelegt hat (dort bes. S. 71–75), hat er erneut in der vorliegenden Darstellung entfaltet mit dem Hinweis: Das Wesen der Krankheit und ihre Wahrheit sind *diabologen*. Diese Auffassung, dass jede Krankheit ein Werkzeug des Satans ist, kann er vor allem biblisch belegen: “. . . Tod, Krankheit und Leid stehen im Alten Testament eindeutig gegen Gott. Entsprechend konsequent ist das Verhalten der Frommen, wenn sie ein Übel trifft. Sie ergeben sich nicht. Hendrik van Oyen spricht einmal von dem ‘Arbeitselan’ im Alten Testament und stellt ihn der Arbeitsauffassung in Hellas gegenüber. Es wäre nach meiner Überzeugung aufschlussreich, einmal zu erforschen, wie sehr dieser Arbeitselan, der noch heute wirkt, letzten Endes auf die *eindeutige* Bejahung des Lebens und auf den Kampf gegen den Tod als den Feind Gottes, wie beides die Bibel vertritt, zurückzuführen ist” (S. 231). Christus selbst ist das Vorbild für die Auffassung Gödans, dass die Krankheiten widergöttliche Angriffe des Teufels sind: “Heute sind wir sehr eifertig bei Erkrankungen, die bis in das seelische und geistige Gefüge eines Menschen eindringen, den Kranken und seine Krankheit als Einheit zu sehen. Unsere Medizin spricht von ‘Persönlichkeitszerfall’, von ‘Persönlichkeitswandlung’ im Gefolge chronischer Krankheit oder von ‘entpersönlichten alternden Menschen’. Wie anders Christus! Damit ja kein Missverständnis aufkommt, spricht er die Krankheit im Kranken und nicht diesen an. Er identifiziert das Leiden nicht mit dem Leidenden, noch bedarf er der Anrede an den Patienten, um das Wesen der Krankheit zu erkennen. Markus (Kap. 1,25) überliefert ein Wort, in dem Christus die Krankheit *anfährt*, wie man einen bellenden Hund zur Ruhe bringt (phimotheti). Die Person des Leidenden wird aus dem Kampf gegen die Krankheit möglichst herausgehalten. Die sogenannte ‘Medizin der Person’ mit all ihren psychologischen Fussangeln, in denen sich heute so viele Ärzte verfangen, kennt Christus nicht. Er ist in der *Grundhaltung gegenüber der Krankheit* der Medizin des 20. Jahrhunderts weit voraus. Hier können wir das Heilen in absoluter Reinheit und Klarheit am besten studieren. Krankheit gehört weder zum Leben, noch zum Menschen, noch zu Gott. Wenn wir anders denken, können wir nicht konsequent genug handeln. Ein luxuriöses Denken, das immer neue Theorien über das Wesen der Krankheit anhäuft, hemmt jede Tat” (S. 232).

Mit diesem Werk, das Gödan sich und seinen Lesern zu seinem 65. Geburtstag gleichsam geschenkt hat, ist ein Beitrag zur Pastoralmedizin geleistet worden, der über Jahre hinaus den Medizinern und Theologen, aber überhaupt Gesunden und Kranken wertvolle Hinweise und Anregungen geben kann. Es gilt gerade auch für dieses sachliche und zugleich leidenschaftliche Buch: “Wer in Christi Nähe gerät, fängt an zu glühen, aber nicht in dem Masse, dass seine Seele sich aus der Rückkoppelung mit

dem Geiste löst und im Überschwang ihrer Gefühle das Denken und Forschen hinter sich lässt. Es ist genau umgekehrt. Denken und Forschen werden wieder eingeholt. Es handelt sich um ein Glühen, das von Gott her den ganzen Menschen ergreift und seine seelischen sowohl wie seine geistigen Kräfte in gleichem Masse zur Ausdehnung bringt" (S. 236f.).

*Ernst-Wilhelm Kohls, Marburg*

David und Rosa Katz (Hrsg.), *Kleines Handbuch der Psychologie*. 3. erw. Aufl. Basel, Schwabe, 1972. 718 S. Fr. 64.—.

Eine bezeichnende Veränderung: das 1951 erstmals in deutscher Sprache erschienene Handbuch (517 Seiten) heisst jetzt, stark erweitert und umgearbeitet "*Kleines Handbuch*". Inzwischen ist das zwölfbändige Handbuch von Lersch-Sander-Thomae-Wilde erschienen. Das "*Kleine Handbuch*" will nur noch als Einführung in das Gebiet dieser Wissenschaft dienen und einen Überblick vermitteln. Neu in dieser Auflage ist ein ausführlicher Artikel des Verhaltenspsychologen H. J. Eysenck über "*klinische Psychologie*" mit einer vernichtenden Kritik an den Projektionstests (z.B. Rorschach) und einer Lobhymne über den Beitrag der klinischen Psychologie zur Psychiatrie, besonders bei der präzisen Diagnose und den verifizierbaren Erklärungen von Krankheitsphänomenen. Neu ist auch ein Referat über Religionspsychologie von R. H. Thouless, in welchem leider die Literatur der letzten 20 Jahre überhaupt nicht verarbeitet wurde (z.B. Arbeiten von Brown, Yeaxlee Vergote, U. Mann, E. Fromm, J. Scharfenberg werden nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt). Auch in den Artikeln über die Entwicklungspsychologie ist die Kritik an der Phasentheorie nicht berücksichtigt. Andere Beiträge sind überaus instruktiv, so diejenigen von D. Katz über die wichtigsten Richtungen in der modernen Psychologie, über die Wahrnehmungswelt als Gegenstand der Psychologie und über Sozialpsychologie und die Einführungen von H. Schjelderup in das Denken Freuds und Adlers und von J. Jacobi in die Jung'sche Psychologie.

*Walter Neidhart, Basel*

Klaus Thomas, *Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung*. = Seelsorge und Psychotherapie, 1 Stuttgart, Steinkopf, 1973. 409 S. DM 39.—.

Das auf drei Bände geplante Werk über Seelsorge und Psychotherapie beginnt mit dem aktuellen Thema der Meditation, für das der Verfasser als Arzt, Seelsorger und Leiter von Meditationskursen optimale Voraussetzungen mitbringt. Meditation ist für ihn das Herzstück der Seelsorge, ihr eigentliches Proprium, dem gegenüber die mehr oder weniger naturwissenschaftlich orientierte Psychotherapie nichts Ebenbürtiges zu bieten hat. Thomas behandelt das Phänomen nach verschiedenen Gesichtspunkten: Indem er die von verschiedenen Religionspsychologen ausgearbeitete Lehre von den Bewusstseinszuständen und -stufen aufnimmt, macht er Meditation psychologisch verständlich. Ein Bericht über verschiedene Verwendungsmöglichkeiten meditativer Methoden in der Psychiatrie (Schlaf im Asklepioskult, Oberstufe des autogenen Trainings, katathymes Bilderleben u.a.) zeigen die medizinische Bedeutung von Meditation. Die Darstellung von Meditationsmethoden zeitgenössischer Seelenführer wie R. Steiner, F. Rittelmeyer, C. Happich, F. Melzer, Maharishi Mahesh Yogi) machen auf Gefahren dieser Praktiken aufmerksam (Polemik gegen die "*transzendente Meditation*"). Ein Überblick über Meditationstechniken östlicher Religionen und Philosophien erinnert daran, dass nicht alles, was Meditation heisst, dasselbe bedeutet. Im Hauptteil unterrichtet der Verfasser über seine Meditationsmethode und seine Erfahrungen damit. Er würdigt die auch heute noch aktuelle Bedeutung des Herzensgebets (Meditation des Namens Jesu), der Exerzitien von Ignatius und der Bildmeditation von Nikolaus von Flüe und erläutert an Beispielen, wie Bibelworte meditativ zu betrachten sind und wie Meditation mit dem Ziel der Hingabe und Wandlung durchzuführen ist. Berichte über Meditationskurse zeigen, wie Thomas dieses Mittel auch für die Gruppenseelsorge benützt. Nicht behandelt wird die für mich wichtige Frage, wie sich die hier beschriebene

naiv-christozentrische Spiritualität zu ändern Möglichkeiten des Christseins verhält. Ist der beschriebene meditative Frömmigkeitsstil die einzig wahre, die beste oder einfach eine mögliche Form des Christseins?

Walter Neidhart, Basel

## Zeitschriftenschau

Schweiz. *The Ecumenical Review* 26, 2 (1974): L. Vischer, Drawn and Held together by the Reconciling Power of Christ (166–90); R. Beaupère, What Sort of Unity? (191–210); G. F. Moede, Church Union as a Model of Christian Unity (246–64); N. Ehrenström, The World Confessional Families in the Service of Unity (265–90). *Evangelisches Missions Magazin* 118, 1 (1974): H. Häselbarth, Islam in afrikanischer Gestalt. Nordnigeria in christlicher Sicht (5–21); M. Neubauer, Sabah, Modell einer Laienkirche (22–30). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 130, 9 (1974): E. Schweizer, Heil im N.T. (130–33). 10–11: R. Kuhn, Unheil und Heil in der Sicht des Psychiaters, I–II (146–48; 162–65); K. Lüthi, Probleme des christlich-marxistischen Dialogs (165–68). 12–13: H. Ringeling, Schwangerschaftsabbruch I–II (178–82; 194–200). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 30, 2 (1974): D. Wiederkehr, Selbstbezogene und weltbezogene Mission (81–94); A. Bareigts, Rencontre de la religion catholique et de l'animisme chez les Lautu (95–107). *Reformatio* 23, 6 (1974): J. M. Lochman, Theologie und die Wahrheitsfrage (322–25); W. Kägi, Menschenrechte und Rechtsstaat als dauernde Aufgabe (326–44). *Revue de théologie et de philosophie* 24, 2 (1974): J. Parain-Vial, Etre et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel (81–98); G. Widmer, Un discours théologique est-il possible aujourd'hui? (99–115); S. Amsler, Le thème du procès chez les prophètes d'Israël (116–31). *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 67, 3/4 (1973): D. Sepp, Die deutschen Predigten Bertholds von Regensburg (169–257); K. Gamber & S. Rehle, Das Evangelistar von Müstair (258–69); P. Rück, Die Kaplaneiarchive der Kathedrale von Lausanne nach dem Visitationsbericht von 1529 (270–311). *Zwingliana* 13, 10 (1973): J. Rogge, Zwingli und Luther in ihren sozialen Handlungsfeldern (625–44); L. Binder, Johannes Honterus und die Reformation im Süden Siebenbürgens (645–87).

Deutschland. *Deutsches Pfarrblatt* 74, 11 (1974): G. Gilch, Fulguration, Zufall und offene Welt (366–69). *Evangelische Kommentare* 7, 4 (1974): W. Dantine, Das kollektive Arbeitsrecht und der Einzelne (199–202). 5: J. M. Lochman, Das Barmer Bekenntnis als ein Ruf nach vorn (277–81). *Evangelische Theologie* 34, 2 (1974): U. Luz, Theologia crucis als Mitte der Theologie im N.T. (116–41); W. Schrage, Leid, Kreuz und Eschaton (141–75); H.-W. Bartsch, Die Ideologiekritik des Evangeliums dargestellt an der Leidensgeschichte (176–96). *Kerygma und Dogma* 20, 2 (1974): F. Mildenerger, Theologie als Anwendungswissenschaft (91–105); J. Track, Überlegungen zum Problem der religiösen Interpretation der Wirklichkeit (106–37); H. Diem, Die Christologie K. Barths in der Sicht von F. W. Marquardt (138–57). *Lutherische Monatshefte* 13, 4 (1974): P. E. Lapide, Die Gestalt Jeschu in israelischen Schulbüchern (168–72); K. H. Hertz, Neuansätze christlicher Sozialethik in den USA (173–78). 5: D. Sölle & K. G. Steck, Was verspricht das Konzept einer dritten Konfession? (244–50). 6: G. Kretschmar & W. Huber, Art. zum Thema "Barmer Erklärung" (295–301); G. Gassmann, Wirkungen des Heiligen Geistes in Amt und Gemeinde (302–05). *Theologische Literaturzeitung* 99, 1 (1974): E.-H. Amberg, Bemerkungen zur Christologie (1–10); E. Fascher, Zu Tertullians Auslegung von 1. Kor. 5,1–5 (9–12); T. Holtz, Zur Interpretation des Alten Testaments im Neuen Testament (19–32); U. Kühn, Lutherische Tauftheologie auf dem Wege (33–40); E. Winkler, Die Frage der Effektivität des kirchlichen Dienstes (39–50). 2: K. Meier, Die Historiographie des evangelischen Kirchenkampfes und ihre Probleme (81–93). *Theologische Quartalschrift* 154, 1 (1974): J. Scharfenberg, G. Siefer, H. Küng, N. Greinacher u.a., Art. zum Thema Probleme der kirchlichen Initiation (Taufe und Firmung) (1–83). 2: H. Küng, Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens (103–17); C. Mayer, Rechtfertigung durch Werke? Praxisbezug und politische Dimension des Glaubens als Bedingung des Heils (118–36); O. Knoch, Eine Übersicht über "moderne" Übersetzungen des N.T. (137–65); J. Artz, Newman heute (166–79). *Theologische Revue* 70, 3