

in denen Gott sich des Menschen erbarmt, kann von der Spendung der Taufe nicht weniger erwartet werden als von der Verkündigung des Evangeliums... ist auch von der Spendung der Taufe der Glaube als Wirkung zu erwarten" (105). Wenn dieser Glaube primär ein Empfangen ist, verliert die Forderung nach vorausgehendem Glauben ihr Recht, wenn anders sie nicht dem Heilshandeln Gottes vom Menschen her Bedingungen setzen soll. 12 Thesen (131 ff.) artikulieren die dogmatische Berechtigung der Kindertaufe, durch die eine gehorsame Kirche Verfallenheit an die Sündenmacht aller und Heilswillen Gottes für alle bezeugt; die zeitliche Reihenfolge von Glaube und Taufe weiß die Kirche durch Gottes eschatologisches Handeln relativiert. – Der unbedingte anzuerkennende Zusammenhang von Glaube und Taufe bleibt für die pastorale Praxis der Kindertaufe maßgeblich. Die unverzichtbare Forderung nach lebendiger Bejahung des neutestamentlichen Taufverständnisses – hier ist nicht nur die Situation der Eltern, sondern auch die der Ortskirche zu beachten – kann u. U. Taufaufschub nötig machen, bis zum Nebeneinander von Kinder- und Erwachsenentaufe.

Mit der Gestalt der Taufhandlung beschäftigt sich der vierte Abschnitt. Für sie liefert das NT zwar Grundstrukturen, nicht aber schon die konkrete Ausformung; offener Raum also und doch nicht Beliebigkeit. Der Systematiker wird die Vielfalt möglicher Taufspendung nicht einengen wollen. Hinweise auf unerlässlichen Bezug zur Botschaft des NT (und damit auf die Wortverkündigung im Rahmen der Liturgie), auf die zu explizierende Relation Glaube/Taufe/Kirche (und dann nicht zuletzt auf Auftrag und Sendung), auf die Teilnahme der Gemeinde an der Feier usw. sind dann nur sachgerecht. Schl. betont nachdrücklich die Notwendigkeit dauernder Reform der Taufliturgie.

Kurz, aber gewichtig sind die Schlussbemerkungen über die ökumenische Bedeutung der Taufe. Die so weit gehende gegenseitige Anerkennung ist zweifellos der Ansatzpunkt für noch ausstehende Interkommunion; die Frage nach möglichen Auswirkungen in dieser Richtung ist Wunsch und Hoffnung zugleich.

Für eine Neuauflage könnten einige Flüchtigkeitsfehler im Personenregister bzw. in der Bibliographie bereinigt werden (Edsman; Heggelbacher; Lovsky; Premm; Rushbrooke; J. Ysebaert).

A. Stenzel, S. J.

Daecke, Sigurd, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*. Gr. 8° (425 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 29.80 DM.

Das vorliegende Werk kann ohne Bedenken als die gründlichste, umfassendste, sachlichste und den Intentionen Teilhards am besten entsprechende Auseinandersetzung eines evangelischen Theologen mit dem Werk Teilhards angesehen werden. Wenn auch der Untertitel des Werkes („die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt“) die Thematik einschränkt, so kann doch diese umfangreiche Arbeit, die den Straßburg-Preis 1967 erhielt und der eine Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg (Referenten: Rudolf Müller-Schwefe und Helmut Thielicke) zugrunde liegt, neben den Werken von Henri de Lubac als beste Einführung in das Denken Teilhards ganz allgemein empfohlen werden. D. darf das Verdienst zuerkannt werden, Teilhard als ernst zu nehmenden Gesprächspartner im Raum der evangelischen Theologie eingeführt zu haben. Er betont: „Es wird – zwölf Jahre nach Beginn der Diskussion über Pierre Teilhard de Chardin – höchste Zeit, daß auch die deutsche evangelische Theologie sich eingehend mit seinem Denken auseinandersetzt. Bisher ist das lediglich in Aufsätzen, Essays und kurzen Kapiteln innerhalb anderer Zusammenhänge geschehen“ (5).

Die Untersuchung vollzieht sich im Rahmen des heute fast zum Schlagwort gewordenen Themas der „Weltlichkeit“ (d. h. „der Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit“), und zwar einerseits von Hegel über Richard Rothe bis zu Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Ernst Bloch, andererseits von Wilhelm Herrmann über Friedrich Gogarten und Dietrich Bonhoeffer bis zu Gerhard Ebeling. D. intendiert nicht eine Darstellung von Teilhards ganzem Denksystem und seiner gesamten Theologie. Das soll einem zweiten Band vorbehalten werden. Dort soll auch mehr die Kritik an Teilhard zu Wort kommen: „Bei den Fragen von Schöpfung, Sünde und Erlösung, bei der Christologie und Soteriologie ist die Differenz zwischen Teilhards Position und dem reformatorischen Standpunkt größer als bei den Themen, die in

diesem Band behandelt werden und bei denen die evangelische Theologie sogar manches von Teilhard lernen kann“ (6).

Die bisherigen Stellungnahmen zu Teilhards Theologie von protestantischer Seite treffen ein „Teilhardbild der üblichen katholischen Interpretation, zu einem Teilhard, wie er durch die Brille der traditionellen Deutung gesehen wird. Daß dieser Teilhard von der evangelischen Theologie entweder abgelehnt oder ignoriert wird, ist selbstverständlich. Aber ich fragte mich: ist dieser Teilhard der echte, der wirkliche Teilhard?“ (7 f.). Auf den ersten Blick ist nicht zu leugnen, daß es bei Teilhard zahlreiche gegensätzliche Aussagen gibt. Wie sind diese Gegensätzlichkeiten zu interpretieren? D. sieht drei Lösungen: 1. Ein „Sowohl-als-auch“, das vor allem von den konfessionell nicht gebundenen Teilhard-Interpreten (z. B. *Claude Cuénot*) vertreten wird. Die eine Aussage ergänzt die andere, und man muß beide stehenlassen. 2. Die kirchlich-katholische Interpretation: „Sie wählt die traditionell-katholischen Aussagen aus und verschweigt und nivelliert alles, was mit dem kirchlichen Dogma nicht übereinstimmt“ (8). 3. Die antitraditionelle Interpretation, d. h. diejenige, die der Verf. in seinem Buch vornimmt; nämlich „umgekehrt zu verfahren wie die katholische Interpretation, d. h. die eigentliche Aussage Teilhards in dem zu finden, was dort eliminiert und verschwiegen wird, und dafür das als schon bei Teilhard überholt und überwunden zu erklären, worauf sich jenes Verständnis stützt – die traditionelle Ontologie und Metaphysik, die Scheidung und Unterscheidung von Natur und Übernatur, Immanenz und Transzendenz, die Wertung der ‚Phänomenologie‘ als Basis der Theologie“ (8).

Es sei hier schon angemerkt, daß ich nach der Lektüre des Werkes nicht den Eindruck hatte, daß der Verf. sich hauptsächlich auf die von der katholischen Interpretation unterschlagenen Stellen stützt. Denn – wie sich jeder überzeugen kann – der Verf. hat sich bei der Dokumentation seiner und Teilhards Ansichten eines überaus reichen Materials bedient, das zum Teil veröffentlicht ist oder doch heute nicht mehr schwer zugänglich ist. Ich möchte behaupten, daß alle im vorliegenden Buch geäußerten Ansichten über Teilhard sich aus den bisher (von einem katholischen Theologieprofessor!) veröffentlichten französischen Werken belegen lassen. Freilich danken wir dem Verf., daß er einige scharfkantige Briefstellen und mündliche Bemerkungen (zumeist von *C. Cuénot*) Teilhards aufgespürt und uns zugänglich gemacht hat. Ich bin weiterhin der Überzeugung, daß man Teilhard nicht abschwächen kann, vorausgesetzt, daß man richtig zitiert, denn in jedem Essay Teilhards und oftmals in jedem wesentlichen Satz steckt der ganze Teilhard. Man kann mit den Aussagen Teilhards keinen Kompromiß schließen. Man darf ferner m. E. Teilhards Entwicklung nicht allzusehr in Perioden aufspalten und diese dann als einander widersprechend entgegensetzen. Es gibt wohl kaum einen Denker in der Neuzeit, der sich so innerlich von den Frühschriften bis zum letzten Essay treu geblieben ist wie Teilhard. Diese Tatsache wird heute allgemein anerkannt. Ich erlaube mir deshalb die Frage: Hat nicht der Verf. bei der Unterscheidung des „frühen“ Teilhard vom „späteren“ die unterscheidenden Akzente zu scharf gesetzt, so daß die tatsächliche Kontinuität des Gesamtwerkes Teilhards nicht mehr voll gewahrt werden kann?

Zur Interpretation von gegensätzlichen Aussagen Teilhards: Gibt es nicht eine vierte Methode, Teilhard zu verstehen? Ich meine nur eine dialektische Synthese entspricht methodisch einem Weltbild, das auf die Sachdialektik von Divergenz – Konvergenz gegründet ist. Ein Beispiel solcher dialektischer Synthese finde ich u. a. in der „Struktur“ von Omega: einerseits Gipfelpunkt der menschlichen Planetisation und Personalisation – andererseits Omega = der auferstandene Christus als Punkt der Parusie, wirkend durch die Anziehung seiner Liebe – und schließlich die Einheit von beiden in der Synthese der Pleromisation. Sicherlich hat Teilhard oft die gegensätzlichen Positionen (These und Antithese) und die zur Einheit in der Synthese aufgehobenen Gegensätze einfach und schlicht hingestellt, so daß es heute unsere Aufgabe ist, den dialektischen Prozeß klärend durchzudenken und verständlich zu machen. Teilhards Weltanschauung ist uns so weithin noch als Aufgabe gestellt. Das Neue bei Teilhard liegt hierbei ohne Zweifel bei der Synthese und Einheitschau. D. hat durchaus recht, wenn er schreibt: „Die Richtung in Teilhards Denken ist die zum Neuen hin; es ist bei ihm ein Fortschritt vom Traditionellen zum Revolutionären hin festzustellen. Der Interpret folgt daher nur Teilhards eigener Denkbewegung, wenn er den Akzent auf das Neue legt. Dann tut er nämlich das, was Teilhard eigentlich wollte,

aber nicht gewagt hat bzw. was bei ihm noch nicht zur vollen Klarheit gekommen war oder wozu ihm die Kategorien noch nicht zur Verfügung standen“ (10).

Im 1. Teil des Werkes behandelt D. „Die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit bei evangelischen Theologen“, und zwar zuerst: Das panreligiöse Wirklichkeitsverständnis und die Weltlichkeit Gottes (*G. W. F. Hegel, Richard Rothe, Paul Tillich, Ernst Bloch*); es folgt die ausführliche Darstellung des nichtreligiösen Wirklichkeitsverständnisses und die Weltlichkeit der Welt (*Wilhelm Herrmann, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer*). Den Abschluß des 1. Teiles bildet der Aufweis der Ansätze zur Überwindung des Gegensatzes von panreligiösem und nichtreligiösem Wirklichkeitsverständnis bei *Gerhard Ebeling* und *Wolfgang Pannenberg* (139–185). In einem Anhang zu diesem Teil stellt D. Teilhards Denken der deutschen evangelischen Theologiegeschichte gegenüber (*Hegel, Rothe, Karl Heim*; 186–235). Es ist natürlich unmöglich, hier auf Einzelheiten dieser umfassenden, gedrängten und tiefeschürfenden ideen- und theologiegeschichtlichen Darstellung einzugehen. Auf jeden Fall hat D. zum erstenmal Teilhards Gedankenwelt nachdrücklich in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und damit bewiesen, daß Teilhard keineswegs „der einsame erratische Block in der philosophisch-theologischen Landschaft“ (235) ist, als der er gesehen zu werden pflegt. Es wäre zu wünschen, daß auch von seiten der katholischen Theologiegeschichte ein ähnlicher Versuch unternommen würde, daß vor allem auch Teilhards Gedankenwelt mit der frühen Theologie der Väter und kirchlichen Schriftsteller konfrontiert würde und daß schließlich die Parallelen mit den vorsokratischen Philosophen, auf die Teilhard immer wieder einmal hingewiesen hat, herausgearbeitet würden. Auf jeden Fall kann man nach den von D. aufgewiesenen Parallelen *Böhme, Oetinger, Hegel, Schelling, Rothe, R. Otto* und die Vertreter einer Harmonisierung von idealistischen Entwicklungsgedanken und biologischer Evolutionslehre, schließlich *K. Heim* und *P. Tillich* als „Geistesahnen“ Teilhards, d. h. ihm geistig verwandte Denker, ansehen. Dennoch muß man D. recht geben, wenn er *E. Benz* (Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, 157) widerspricht, der geäußert hat, daß Teilhards Lehre „weder so neu noch so einzigartig (ist), wie sie heute ausgegeben wird“. Zwar steht Teilhard – wie D. nachgewiesen hat – teilweise „in der Tradition des panreligiösen Wirklichkeitsverständnisses, in seinem Denken finden sich ohne Zweifel mystische, theosophisch-realistische, idealistische und spekulative Elemente, er geht tatsächlich aus vom theologisch-finalistischen Entwicklungsgedanken – es handelt sich also bei Teilhard nach seinem eigenen, wiederholten Zeugnis um eine religiöse ‚Weltanschauung‘, um Religionsphilosophie und nicht um eine die Welt weltlich verstehende Offenbarungstheologie“ (235). Dennoch wäre es falsch – wie D. immer wieder mit Recht betont –, Teilhard aus diesen Zusammenhängen heraus allein zu interpretieren. „Teilhards Denken sprengt die ‚Eierschalen‘, aus denen es herauswächst. Sie hängen noch an ihm. Aber nicht die Schalen sind das Wesentliche, sondern das Neue, das Größere, das aus ihnen herausgekommen ist“ (235).

Im 2. Teil des Buches schildert D. die Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit bei Teilhard de Chardin (239–416), und zwar zuerst den Ausgangspunkt und das Ziel von Teilhards Denken (239–260). Der Impuls für Teilhards Denken ist die „Gespaltenheit der Wirklichkeit, der Menschheit und der Existenz“. D. hat sehr genau beobachtet, daß Teilhards Grundanliegen nicht im Theoretischen liegt, sondern im Existentiellen, obwohl er immer wieder der Klarheit halber versucht, seine Weltanschauung theoretisch durchsichtig zu machen. „Sein Programm einer umfassenden ‚Synthese‘ wurzelt in seiner existentiellen Erfahrung der Zwie-spältigkeit, der Spaltung der Wirklichkeit. Es geht Teilhard primär um die ganz konkrete und praktische Überwindung der Zerrissenheit seiner Existenz und der Spaltung der Menschheit. Zwar erweckt Teilhard bisweilen den Eindruck einer eigenmächtigen metaphysischen Konstruktion der Einheit des Ganzen, aber sein eigentlicher Impuls ist das existenznotwendige Ringen um die Einheit und Ganzheit seines Lebensvollzuges, der Versuch, die ‚Schizophrenie‘ des Denkens zu vermeiden“ (239). Es geht um die Überwindung des Spaltes zwischen (Natur-) Wissenschaft und Theologie, des „tiefen Risses... zwischen dem Plan des Himmels und den edelsten Zielen der Erde“, des „großen Schismas, das die Kirche bedroht“ und das darin besteht, daß „christlich und menschlich nicht mehr zusammenfallen“ (Worte Teilhards). Teilhards Ziel ist die Synthese der Wirklichkeit. Über seinem ganzen Werk könnte das Motto seiner ersten Schrift (*La vie cosmique*) stehen: „Es gibt eine Gemeinschaft (communion) mit Gott, und eine

Gemeinschaft mit der Erde, und eine Gemeinschaft mit Gott durch die Erde. „Diese Einheit betrifft: die zukünftige Vereinigung aller Weltwirklichkeit in Gott (Christus-Omega), also die Vereinigung von Gottes- und Weltwirklichkeit – „von Gott und Welt, Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz, Übernatur und Natur, Reich Gottes und irdischer Zukunft, Heilsgeschichte und Naturgeschichte, Geist und Materie, Metaphysik und Physik, Glauben und Handeln, Glauben und Wissen, Anbetung und Forschung, sakralem und profanem Bereich, Kirche und Welt, Christen und Nichtchristen, Glaube an Gott und Glaube an die Welt, ‚Aufwärts‘ und ‚Vorwärts‘“ (249).

Anschließend beschreibt D. die Einheit der Weltwirklichkeit nach Teilhard (261 bis 287), d. h. das Verhältnis von „Physik“ (= Phänomenologie), Ultraphysik und Metaphysik, das Verständnis der Wirklichkeit als Geschichte und der Geschichte als Genese und schließlich die Kontinuität und Diskontinuität von Kosmogense, Noogenese und Christogenese. Es folgt die Darlegung der Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit nach Teilhard (288–398). Hier läßt D. zuerst die Einwände gegen Teilhards Konzeption der Einheit zu Wort kommen (Schule *Karl Barths*, *F. Gogartens* und *G. Ebelings*, *Paul Schütz*), behandelt dann die Einheit von Glauben und Wissen, wobei D. zum Ergebnis kommt, daß Teilhards Theologie von seiner Naturwissenschaft unabhängig ist, denn der Glaube ist sowohl logisch als auch chronologisch dem Wissen vorgeordnet (320 ff.). Schließlich erörtert D. die Einheit von Transzendenz und Immanenz bei Teilhard (355–398), wobei u. a. die Fragen nach dem Verständnis des kosmischen Christus, nach der Struktur des Punktes Omega, nach der Vereinigung von „Aufwärts“ und „Vorwärts“ behandelt werden.

In seinem letzten Kapitel „Weltwirklichkeit“ (399–416) spricht D. nochmals drei von *Gerhard Ebeling* formulierte Gedankenkreise an, die man als Korrektur oder Ergänzung zu Teilhards Weltanschauung ansehen kann: 1. „Heil will als das Verstandene sein, was seinem Wesen nach nicht Objekt menschlicher Tätigkeit sein kann, weil es nicht das Haben des Menschen betrifft, sondern sein Heil. Heil ist das, was nur von Gott zu erwarten ist, weil es den Menschen in seiner Grundsituation als den betrifft, der seiner selbst nicht mächtig ist . . .“ 2. „Die Eschatologie ist weithin zu einer nachträglichen Aufhebung der *theologia crucis* geworden. Die Arbeit an dem Heilsverständnis, das sich zu Recht an Jesus hält, hat die Eschatologie von der *theologia crucis* her neu zu durchdenken und von dem Wahn freizumachen, als wüßten wir selbstverständlich auch ohne das Wort vom Kreuz, was Auferstehung eigentlich heißt . . .“ 3. „Heil im christlichen Verständnis eröffnet die heilsame Unterscheidung zwischen eschatologischem Heil und zeitlichem Heil, zwischen rettendem Glauben und hilfreichem Tun, zwischen dem, was allein Gottes Sache ist, und dem, was Sache des Menschen ist“ (414–415).

Obwohl D. seine Teilhard-Interpretation mit allen wünschenswerten Belegen und Beweisen darlegt, gibt es noch eine große Zahl offener Fragen. Man muß wohl auf den zweiten Band warten, um weitere Klärungen zu erhalten. Vielleicht darf aber doch Zweifel daran geäußert werden, ob die verhältnismäßig wenigen Fälle, wo Teilhard „Metaphysik“ treibt (besonders im 2. Teil von *«Comment je vois»*), als „Fremdkörper“ in Teilhards System (z. B. S. 267 ff.) betrachtet werden müssen. „Metaphysik der Einigung“ ist z. B. für Teilhard nur das apriorische Nachdenken seiner Phänomenologie, die immer im Hintergrund als Regulativ bleibt. Soll man so etwas „Fremdkörper“ nennen? „Metaphysik“ ist also bei Teilhard das „Meta“ seiner eigenen „Physik“. Solche „Metaphysik“ ist – wie ich glaube – nicht identisch mit Teilhards „Ultraphysik“, die eine Extrapolation der Teilhardschen „Physik“ darstellt, nicht aber ein apriorisches Nach-Denken derselben. Am besten käme der Unterschied zutage, wenn man etwa die „Metaphysik der Einigung“ (aus *«Comment je vois»*) mit der „Centrologie“ (*L'Activation de l'Énergie*, S. 105 ff.) vergleiche. Letztere „ist nicht eine abstrakte Metaphysik – sondern eine realistische Ultraphysik der Einigung“ (ebd. 106).

Noch ein Wort zum Problembereich „Kreuz“; der Verf. schreibt: „In der Tat macht Teilhard bei seinem Versuch, den Gegensatz von Gott und Welt, den ‚ruinösen Dualismus‘ von Transzendenz und Immanenz zu überwinden, das Kreuz am meisten zu schaffen. Das Verständnis des Kreuzes ist der fragwürdigste Punkt in seiner Theologie, er kann nichts damit anfangen, es stört ihn, und so deutet er es oft recht gewalttätig um. Allenfalls könnte Teilhard sich auf das Verständnis des Kreuzes als ‚Erhöhung‘ bei Johannes und in der hellenistischen Theologie der deuteropaulinischen

Briefe berufen“ (82 f.). Diese Kritik hört man sehr oft. Trotzdem ist sie mir – angesichts der Texte, die sich bei Teilhard finden – reichlich unverständlich. Ist es denn verfehlt, wenn Teilhard auch das Kreuz von seinen beiden Hauptgesichtspunkten her zu sehen versucht: vom auferstandenen Christus her (bzw. von der Einheit Kreuz–Auferstehung) einerseits und von einer im Menschen konvergenten, evolutiven Welt her andererseits. Das Kreuz wird so das „schöpferische, aber mühevoll Symbol einer Menschheit, die zu Christus, der sie anzieht, aufsteigt“ (Vortrag, 10. 12. 1930). Christus ist der, „der strukturell in sich selbst und für uns den Widerstand der Materie gegen den geistigen Aufstieg überwindet . . . Der vollständige und endgültige Sinn der Erlösung ist nicht mehr nur sühnen, sondern hindurchgehen und siegen“ (Euvres, X, 104). Wenn man Teilhards Auffassung von der kosmischen Bedeutung des Leides ernstnimmt, versteht man auch folgende Aussage: „Selbst vom irdischen Standpunkt aus ist der gekreuzigte Jesus, wenn er ganz erfaßt wird, kein Ausgestoßener oder Besiegter. Er ist im Gegenteil der, der die Last trägt und den universonellen Fortschritt immer höher zu Gott führt“ (Energie Humaine, 65 f.). „Ein Kreuz, das zugleich Zeichen des Wachstums und des Loskaufs geworden ist, ist das einzige, womit von nun an die Welt sich bezeichnen kann“ (Introduction au christianisme, inédit, 1944). Es gibt noch eine große Anzahl von Texten, die das Kreuz von verschiedenen Seiten beleuchten (schöpferische Macht des Kreuzestodes, Wiederherstellung und Neuschaffung, höchstes Ziel, das wir erreichen, wenn wir über uns hinauswachsen; Überschreiten eines kritischen Punktes, Zeichen des Wachstums durch das Leid, Weg der menschlichen Anstrengung, die auf übernatürliche Art ausgerichtet und verlängert wird; Zeichen des Widerspruchs und Prinzip der Auslese unter den Menschen, Aufforderung zum Gehorsam und Unterwerfung unter das Gesetz des Lebens, liebevolle Annahme des Todes).

Einige weitere wesentliche Problemkreise, die besprochen werden müßten, müssen wir zurückstellen bis zum Erscheinen des 2. Bandes, den wir mit Spannung erwarten. Wir dürfen ohne Übertreibung sagen: D. hat uns in der Teilhard-Interpretation etwas zu sagen!

A d. H a a s, S. J.

Widengren, Geo, *Religionsphänomenologie* (De Gruyter Lehrbuch). 8^o (XV u. 684 S.) Berlin 1969, de Gruyter. 38.– DM.

„Die Religionsphänomenologie will die verschiedenen Erscheinungen der Religion klassifizieren, d. h. sie will die Religion so schildern, wie sie in ihren wechselnden Lebensäußerungen erscheint. Die Religionsphänomenologie ist also die Wissenschaft von den verschiedenen Erscheinungsformen der Religion. Sie ist hingegen keine Wissenschaft von den historisch gegebenen verschiedenen Lebensformen der Religion“ (1). So behandelt das vorliegende Werk als wesentliche Züge der Religion: die Auffassung von Gott und dem Göttlichen, Mythos, Ritus mit Beichte, Buße, Gebet, Opfer und Kultplatz; weiter den Menschen als Subjekt der Religion; das sakrale Königtum; Tod und Eschatologie; ferner Mystik, Heiliges Wort und Heilige Schrift, schließlich das Individuum und die Gruppe. Dazu kommt noch ein Kapitel über die gnostische Einstellung, womit W. durch sein Sonderfach, iranische Religionsgeschichte, besonders vertraut ist. Ein reichhaltiges Material ist in dem Buch zusammengetragen und verständlich dargestellt.

Mit Recht vertritt W. die Ansicht, „daß Religion nicht etwas ist, das entwicklungs-geschichtlich erklärt werden könne, sondern eine gegebene Tatsache, die auf einer bestimmten Einstellung zum Dasein beruht, das nämlich von einer Macht abhängig ist, die über das Schicksal des Menschen herrscht“ (18). Es ist seine Überzeugung, „daß der Gottesglaube das innerste Wesen der Religion ausmacht“ (3). Religion kann nicht aus etwas abgeleitet werden, was vorreligiös ist. Also nicht aus Magie; es ist klar, „daß Religion und Magie als zwei diametral entgegengesetzte psychische Reaktionen nebeneinander bestehen“ (8). Ebenso wenig geht sie aus unpersönlichen Kräften wie Mana hervor; solche kennt der archaische Mensch überhaupt nicht. „So können wir sagen, daß *Mana* eine von persönlichen Wesen ausgehende ungewöhnliche Kraft ist – an sich weder religiös noch magisch –, die sich in der Fähigkeit dieser persönlichen Wesen äußert, etwas Aufsehenerregendes auszuführen“ (13). Vielmehr läßt sich bei so gut wie allen schriftlosen und Kulturvölkern ein Gottesglaube nachweisen. „Im Mittelpunkt der Religion steht der Gottesglaube“ (44), der Glaube an persönliche