Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 13 (1957)
Heft: 5

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.12.2025

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

Rezensionen.

Raffaele Pettazoni, *The All-Knowing God. Researches into Early Religion and Culture.* Translated by H. J. Rose. London, Methuen & Co., 1956. XV + 475 S., 51 Abbildungen auf Tafeln und 2 Strichzeichnungen. Sh. 60/-.

Pettazoni, der führende italienische Religionswissenschaftler, Professor für Religionsgeschichte an der Universität Rom, bekannt durch sein grundlegendes Werk über das Sündenbekenntnis in der Religionsgeschichte («La confessione dei peccati», 1926—1936, vgl. seinen Artikel «Bußwesen, I» in RGG ² I), legt hier ein neues Werk von hohem Niveau vor. Erwachsen ist es aus Vorträgen, die er 1935 in Uppsala gehalten, und es hängt zusammen mit dem vielumstrittenen Problem des «höchsten Wesens» und des Urmonotheismus, zu dem Pettazoni ja mehrfach, zuletzt in der neuen religionswissenschaftlichen Zeitschrift «Numen», 3 (1956), das Wort ergriffen hat. Die englische Übersetzung stammt von einem angesehenen englischen Religionswissenschaftler. Die Originalausgabe «L'Omniscienza di Dio» (Turin, 1955) enthält einige Abschnitte mehr, die hier als weniger wichtig weggelassen wurden.

Die Ergebnisse faßt die Einleitung (S. 1—30) zusammen. Allwissenheit, wie sie auch besonderen Menschen, Totengeistern und sogar Tieren zugeschrieben wird, ist letztlich magischer Natur. Wo sie bei Göttern vorkommt, ist sie weder an monotheistische Gottesvorstellung noch an das «höchste Wesen» gebunden, sondern findet sich auch im Bereich des Polytheismus und bei den Primitiven; und zwar sind es meist bestimmte Kategorien von Göttern, nämlich Himmels-, Gestirn-, Licht-, Wetter- und Windgötter, während sie Erd- und Unterweltsgöttern im allgemeinen fehlt. Es ist nur relative Allwissenheit; d. h. sie sehen und hören alles, vor allem was die Menschen tun und denken, weswegen bei bildlicher Darstellung ihre Augen und Ohren besonders betont, oft auch in Größe und Zahl gesteigert sind. Eben darum sind diese Götter geeignet als Schwurzeugen, als Schützer von Verträgen und als Richter; und ihrer Natur entsprechend sind auch die von ihnen verhängten Strafen mit Vorliebe meteorologischer Art, z. B. Blitzschlag. Das ist nicht das Ergebnis abstrakter Spekulation über das Wesen der Gottheit, sondern konkreter Ausdruck einer Denkweise, die sich das Göttliche nach menschlicher Analogie denkt und vorstellt; oft ist es eine Erklärung für Donner und Blitz. Diese Auffassung, die zuerst im 18. Jahrhundert Giambattista Vico vertrat, wird dem tatsächlichen Befund besser gerecht als die von P. Wilhelm Schmidt, der in der Allwissenheit eines der Attribute der monotheistischen Gottheit sehen wollte. — Der Epilog (S. 433 bis 455) erwägt die Möglichkeit einer Entwicklung: in der Kulturstufe des Sammelns erscheint jene Allwissenheit vorwiegend beim Gottestypus des «Herrn der Tiere», in der Ackerbaustufe dann beim Himmelsgott.

Im dazwischenliegenden Hauptteil (S. 31—432) belegt P. seine These in 23 Kapiteln für die wichtigsten Hochreligionen und eine Reihe primitiver in sachkundiger Erörterung einer Menge von Einzelfragen und unter Beiziehung seltenen archäologischen Materials, wobei ihn seine Gesamtschau

manches besser sehen läßt. Daraus nur ein paar Beispiele. In Israel ist jene konkrete und beschränkte Allwissenheit alt, aber von den Propheten dann vertieft und erweitert (S. 107 ff.). Auf Odin ist sie erst von Ziu übergegangen (S. 220 ff.). Die christlichen Berichte über die Religion der alten Slaven sind nicht, wie behauptet wird, bloße «interpretatio ecclesiastica» (S. 241 ff.). Die Sprache der Andamanesen kennt keinen Unterschied zwischen «allen» und «vielen» (S. 29): das gilt ja auch für das mittelhebräische *rabbim* und muß z. B. bei Dan. 12, 3 bedacht werden.

Basel. *Walter Baumgartner.*

Martin Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament.* = Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 6. München, Chr. Kaiser Verlag, 1957. 306 S. Fr. 11.80.

In dem zu besprechenden Buche sind acht weitverstreute und schwer erreichbare Studien zum A.T., verfaßt von dem bekannten Bonner Alttestamentler Martin Noth, gesammelt, und zwar Arbeiten neueren Datums und solche aus den Königsberger Jahren des Verfassers stammend.

Die erste Hälfte des Raumes wird von der umfangreichen Abhandlung «Die Gesetze im Pentateuch, ihre Voraussetzungen und ihr Sinn» eingenommen, an die sich die anderen sieben kürzeren Studien mehr oder weniger eng anschließen. Dabei zeigt Noth, wie die geschichtlich gewordenen Gesetze ihren Platz in der damaligen Ordnung des sakralen Zwölfstämmebundes einnahmen, wie nach dem Zusammenbruch dieser Ordnung die Gesetze zunächst im Blick auf eine Restauration des alten Bundes beibehalten und wie sie endlich zu einer selbständigen und zentralen Größe des Judentums wurden.

In der Studie über «das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Maritextes» legt Noth wertvolles Material des zweiten Jahrtausends v. Chr. nicht nur zum lexikalischen, sondern auch zum sachlichen Verständnis von *berîth* und *kārath berîth* vor.

Die Abhandlung «Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch» befaßt sich eingehend mit den Segen- und Fluchsprüchen des Deuteronomiums und des Heiligkeitsgesetzes unter reicher Vorlage außerbiblischen Materiales. Noth zeigt, wie in beiden Gesetzen ganz verschiedene Auffassungen vom Fluch vertreten werden: im Deut. ist der Fluch nur als Möglichkeit für die, die die Gesetze übertreten, angekündigt, im Lev. dagegen stellt der Fluch bereits eine Wirklichkeit dar.

In «Jerusalem und die israelitische Tradition» geht der Verfasser dem Problem nach, wie und warum Jerusalem, das im vorstaatlichen Zwölfstämmeverband so gar nichts bedeutete, später zu so zentraler Bedeutung für Israel geworden ist. Er würdigt dabei die entscheidenden Taten Davids, der Jerusalem, zwischen den beiden Territorien Israel und Juda gelegen, zu seiner Königsstadt gemacht hat und die Lade hat dorthin bringen lassen.

Die Studie «Gott, König, Volk im Alten Testament, eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung» setzt sich mit der Myth and Ritual-Schule und vor allem mit den Forschungen der schwedischen Gelehrten Geo Widengren und Ivan Engnell aus-

einander. Sie befaßt sich im besonderen mit der Frage des religionsgeschichtlichen Zusammenhanges des A.T. mit der altorientalischen Welt an Hand des Problems des göttlichen Königtums, das sowohl in der englisch-schwedischen Forschung wie auch im A.T. eine bedeutende Rolle spielt. Die syrisch-palästinensische Welt und das A.T. unterscheiden sich dabei wesentlich von Ägypten und Mesopotamien.

In «Geschichte und Gotteswort im Alten Testament» legt der Verfasser an Hand von Dokumenten aus Mari reiches, neues Material zur Frühgeschichte des Prophetismus und des Gotteswortes vor und bringt diese Texte und ihre Welt in Beziehung zum A.T.

In der Studie über «das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik» geht Noth der Frage nach, ob der alttestamentliche Mensch ein Geschichtsverständnis in unserem Sinne gehabt habe. Er untersucht dabei eingehend die beiden Weltgeschichtsvisionen im 2. und 7. Kapitel des Danielbuches mit ihrer so verschiedenen Festlegung des Zeitpunktes vom Ende der Geschichte.

Die letzte Studie über «die Heiligen des Höchsten» befaßt sich noch einmal mit dem 7. Danielkapitel und versucht auch unter Beiziehung der Qumrântexte zu einer Deutung dieses schwierigen Wortes zu kommen, und zwar im Sinne der himmlischen Umgebung Gottes.

Drei Register über die Bibelstellen, Namen und Sachen und besonders die behandelten hebräischen und aramäischen Wörter beschließen das Buch und zeigen noch einmal mehr die reiche Fülle seines Inhalts, dessen Herausgabe dem Verfasser und aber auch dem Verleger des schönen und auch für einen Studenten erschwinglichen Bandes wegen verdankt sei.

Basel und Zürich. *Benedikt Hartmann.*

André Parrot, *Sintflut und Arche Noahs. — Der Turm zu Babel. — Ninive und das Alte Testament.* Übersetzt von Ernst Jenni. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1955. 184 S. Fr. 15.80.

Die in der Sammlung «Cahiers d'Archéologie Biblique» erschienenen Arbeiten des großen französischen Archäologen bedürfen keiner Empfehlung mehr. Sie alle verfolgen den Zweck, vor allem (aber keineswegs ausschließlich) auf Grund der Ergebnisse der mesopotamischen Archaeologie — Forschungsgebiet unbestrittener Meisterschaft des Verfassers — einzelne Kapitel und Aspekte der Bibel zu erhellen. Hoffen wir, daß die drei im vorliegenden Bande vereinigten Arbeiten auch im deutschen Sprachgebiet weiteste Verbreitung finden. Spannend geschrieben, reich mit Photographien und Zeichnungen dokumentiert, zuverlässig bis ins letzte Detail, werden sie die menschlich-historische Seite der Bibel erhellen helfen.

Lausanne. *Carl A. Keller.*

Martin Buber, *Königtum Gottes.* 3. Auflage. Heidelberg, Lambert Schneider, 1956. DM 19.80.

Noch immer bildet die Frage nach der israelitischen Konzeption des Königtums — und damit zusammenhangend diejenige nach dem Königtum

Jahwes und dem Ursprung der messianischen Erwartung — einen Mittelpunkt alttestamentlicher Forschungen. Da ist es nur zu begrüßen, wenn M. Bubers berühmtes Werk über das Gotteserleben des *vorköniglichen Israel* gerade in der heutigen Phase der Bemühungen in dritter Auflage neu erscheint. Gebannt durch die Begriffe «König», «Königtum» usw., beschäftigt man sich meist fast ausschließlich mit Texten der israelitischen Monarchie und der Periode des nachexilischen Weiterwirkens monarchischer Gegebenheiten, und so unterläßt man es, den Blick auch auf das Gotteserleben Israels in der vorköniglichen Zeit — also zum mindestens der letzten zwei oder drei Jahrhunderte des 2. Jahrtausends — zu lenken. Bezeichnend für diese Arbeitsweise ist etwa ein Aufsatz von J. Gray über «The Hebrew Conception of the Kingship of God: Its Origin and Development» (Vet. Test. 1956, S. 268—285), der zwar die Texte von Ugarit behandelt, um dann aber sogleich auf die Königspsalmen und die Propheten zu sprechen zu kommen. Daß eine Wurzel der hebräischen Auffassung des Königtums Gottes auch in die Anfänge der israelitischen Geschichte reichen könnte, wird überhaupt nicht als Möglichkeit erwähnt. Hier tut das Bubersche Werk den unschätzbaren Dienst, an die Existenz eines wirklichen, lebendigen Gotteserlebens und Gotteserfassens auch im Israel vor David, und an die hier gestellte wissenschaftliche Aufgabe, zu erinnern.

Bubers These ist bekannt und braucht hier nicht ausführlich wiedergegeben zu werden. Sie geht kurz dahin, daß das vorkönigliche Israel seinen Gott erlebt habe als einen die Anliegen seines Volkes entscheidenden, ihm vorangehenden, wegweisenden, das Leben der Gemeinschaft bestimmenden und sich gegen die Feinde durchsetzenden, also regierenden Herrn, besser «König», «malk» oder «melekh», den als solchen zu bezeichnen die Tradition nur aus ganz bestimmten, heute noch zu eruierenden Gründen unterlassen habe. Das neue Vorwort zur dritten Auflage (S. L—LXIV) präzisiert diese Gründe dahin, daß die Tradition den Königstitel für Jahwe im allgemeinen vermieden habe, um einer Verwechslung mit der von der altisraelitischen völlig verschiedenen kanaanäisch-staatlich-religiösen Königskonzeption den Riegel zu schieben. Es ist in einer kurzen Buchanzeige nicht der Ort, auf diese These einzugehen. Immerhin sei die Bemerkung erlaubt, daß man wohl — wenn man überhaupt den biblischen Quellen irgendwelchen «historischen» Wert beimißt — das Gotteserleben Israels in der Auszugs-, Landnahme- und Richterzeit kaum anders umschreiben kann, als es Buber tut, auch wenn man gerne die Verwendung der Melekh-Bezeichnung vor allem im Blick auf das Material von Ugarit noch genauer abklären möchte (das neue Vorwort zur 3. Auflage macht hierin einen Anfang).

Abgesehen vom neuen Vorwort ist das Werk im wesentlichen unverändert geblieben. Dankeswerterweise sind auch die alten Anmerkungen und vor allem das überaus wichtige Vorwort zur 2. Auflage unverändert abgedruckt worden. Einige Kapitel des zweiten Bandes des ursprünglich geplanten dreibändigen Ganzen («Der Gesalbte») sind inzwischen an verschiedenen Orten erschienen («Das Volksbegehren» in der Lohmeyer-Gedenkschrift, 1951, S. 53 ff., «Die Erzählung von Sauls Königswahl» in Vet.

Test. 1956, S. 113—173). Auf die Abfassung des dritten Bandes hat Buber verzichtet; er ist zum Teil ersetzt worden durch das Buch «Der Glaube der Propheten» (deutsch 1950).

Lausanne. *Carl A. Keller.*

Aubrey R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel.* Cardiff, University of Wales Press, 1955. VIII + 155 S. Sh. 12/6.

Prof. A. R. Johnson in Cardiff ist seit Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn mit dem Problem des «sakralen Königtums» in Israel beschäftigt [1], und er hat es in seiner Reihe von gediegenen und ergiebigen Monographien [2] ständig im Auge behalten.

In seinem neuesten Werk beschreibt der Verfasser zunächst (S. 1—27) das Verhältnis zwischen König und Volk einerseits, König und Gottheit andererseits. An 2. Sam. 23, 1—7 sowie an den Ps. 72, 132 und 89 zeigt er, daß der König als «Ausdehnung der göttlichen Persönlichkeit», aber dann doch in betonter Weise als Mensch und insofern lediglich als primus inter pares gilt. Im 2. Kapitel (S. 27—47) wird versucht, den Ursachen der eigentümlichen Bindung der davidischen Dynastie an den *Zion* nachzugehen; der Verf. hält es für wahrscheinlich, daß David sich in formeller Hinsicht am jebusitischen Eljon-Kult und am verbreiteten, aber gerade dort besonders verwurzelten Ideal des gerechten Königs orientiert habe.

Mit dem 3. Kapitel (S. 47—77) beginnt Johnson seine Hauptthese zu entfalten: Als kultischen Hintergrund der sogenannten Jahwe-Königs- oder Thronbesteigungspsalmen — nach Kapitel 5 und 6 aber auch der eigentlichen Königspsalmen — glaubt er das große Herbst- oder Laubhüttenfest erkennen zu können. Aus Sach. 14, 16 f. entnimmt er, daß dies Fest schon in vorexilischer Zeit nicht nur das Königtum Jahwes in Natur und Geschichte, sondern auch die Erwartung der herbstlichen Regenfälle zum Inhalt gehabt habe, und bringt damit 1. den im Ritual häufig erwähnten Sieg Jahwes über den kosmischen Ozean, 2. die bisher noch kaum erklärten Anspielungen auf einen Quell oder Bach am Zion (z. B. Ps. 72, 8; 68, 27; 46, 5) und 3. das eherne Meer im salomonischen Tempel in Verbindung. An den Ps. 24, 47 und 68 wird gezeigt, daß zum selben Fest ein Triumphzug der Lade zum Tempel gehört habe, und den Ps. 48, 146, 46, 82 und 96—98 entnimmt der Verfasser im 4. Kapitel (S. 77—93) Anschauungsmaterial für eine symbolische Handlung (Kultdrama), in der Jahwes Sieg über die feindlichen Könige (kosmisch: die Chaos- und Todesmächte) dargestellt wäre.

Die beiden letzten Kapitel (S. 93—134) sind der Rolle des messiani-

---

[1] A. R. Johnson, The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus: The Labyrinth, ed. by S. H. Hooke (1935), S. 71—111.

[2] Johnson, The One and the Many in the Israelite Conception of God (1942); The Cultic Prophet in Ancient Israel (1944); The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel (1949).

schen Königs in Festritual und Kultdrama gewidmet. In den Ps. 89, 101, 18, 118, 2, 110 und 21 findet der Verf. Beweise für eine kultdramatische Demütigung und Erhöhung des Königs (Adoption durch Jahwe); die Wendung vom Tode zum Leben («Ich werde nicht sterben, sondern leben...») hätte man sich in der Morgenfrühe zu denken. Der König leidet und handelt dabei nicht nur in eigener Sache, sondern wesentlich als Exponent des ganzen Volkes, welchem Jahwe an diesem Tag seine Bundestreue bestätigt. Die Gerechtigkeit, die dem König als Gabe zugesprochen und als Verpflichtung auferlegt wird, qualifiziert ihn und sein Volk als «Pionier» für die Nationen der Welt, deren nach Gericht und Sieg ein universales Friedensreich wartet. Abgesehen von der zentralen Rolle des Königs und der Verwertung der kanaanäischen Tradition (Melchisedek!) ist es nach Johnson gerade dieser universale Ausblick, durch den sich das vom 10. bis herab ins 6. Jahrh. v. Chr. gefeierte Herbstfest von seinem altisraelitischen Vorgänger unterscheidet.

Der verwirrend vielseitigen Problematik geht der Verf. mit großer Umsicht und Sachkenntnis zu Leibe. Viele seiner Emendationen sind der Erwägung wert, andere freilich kaum überzeugend (z. B. S. 63 Anm. 4 zu Ps. 99, 6; S. 79 zu Ps. 48, 10 und S. 81 zu Ps. 48, 15). Die Entdeckung von Anspielungen auf den herbstlichen Regenfall wirkt manchmal (etwa S. 59 zu Ps. 93) etwas forciert. Die Demütigung und Erhöhung des Königs in Ps. 89 wird S. 103 (im Gegensatz zum oft vertretenen historisierenden Verständnis) ganz auf das Kultdrama bezogen; ob es wohl richtig ist, die Frage so alternativ zu stellen und zu beantworten? Auch bei der Bestimmung des Kreises von Psalmen, die zum Herbstfest gehören sollen, möchte man sich in Anbetracht der vielen anderen zur Diskussion stehenden Möglichkeiten etwas mehr Zurückhaltung wünschen. Auf jeden Fall bedeutet dies Buch eine wichtige Förderung unserer Einsicht in die kultischen Hintergründe der Psalmen.

Djakarta. *Christoph Barth.*

Fridolin Stier, *Ijjob. Das Buch Hiob hebräisch und deutsch.* München, Kösel-Verlag, 1954. DM 25.—.

Dieses Buch eines römisch-katholischen Exegeten ist echtester «Dienst am Worte Gottes». Und zwar in einem dreifachen Sinne: äußerlich in der Aufmachung, sodann in der Formung der Übersetzung, und schließlich in der theologischen Durchdringung des Textes.

Was zunächst die drucktechnische Gestaltung anbelangt, so mag man das ästhetisch feine Schriftbild nicht genug rühmen. Hier wird einem großen biblischen Dichter im Drucke die Ehre zuteil, die man jedem weltlichen Autor nicht versagt. Der in Verse und Halbverse übersichtlich gegliederte, unpunktierte hebräische Text auf der einen, die gediegene Übertragung auf der andern Seite ergeben zusammen nicht nur einen gefälligen, sondern dichterisch edlen Satzspiegel, so daß das schauende Auge mit Dank und erhebender Anteilnahme den Zeilen folgt. Es war ein

guter Gedanke, Textkritik und Anmerkungen an den Schluß des Buches (S. 261—353) zu verweisen, um — «dem Wunsch und der Großzügigkeit des Verlegers» folgend — alle Sorgfalt auf die würdige Darbietung des Textes zu legen. Der Rezensent ist über das Ergebnis restlos beglückt.

Weiter: Dienst am Wort in der nachdichtenden Übersetzung. In vierhebigen Zeilen von ungleicher Länge, unter Verwendung eines recht eigenwilligen, originellen Vokabulars, ist dem Verfasser ein Werk gelungen, das sowohl das gedrängte Hämmern wie den überzeugenden Schwung der Vorlage teilt. Dabei ist die Übertragung, bei aller dichterischen Schönheit, erstaunlich textgetreu. Es fehlen allerdings nicht die Fälle, wo man zum vollen Verständnis der deutschen Gestalt froh ist, sich an den danebenstehenden hebräischen Urtext um Rat wenden zu können.

Dienst am Wort endlich in der theologischen Analyse des einzigartigen biblischen Buches. Hier bieten die Hinweise in den Anmerkungen am Schluß des Buches wie vor allem der deutende Essay S. 217—257 einen unerschöpflichen Reichtum. Ohne in den literarkritischen Fragen mehr herausholen zu wollen als uns zu wissen geziemt (Stier rechnet mit einer dem Dichter vorgelegenen Hiobtradition, verzichtet aber darauf, deren Form und Inhalt, oder Zeit und Ort des Dichters, genauer zu bestimmen), konzentriert der Verfasser seine Mühe auf das Erfassen der inneren Einheit. Beide Teile des Buches, der «Rahmen» und der «Prozeß» (die Elihureden sind sekundär), bieten im Grunde genommen dieselbe Antwort auf die Not und Anfechtung Hiobs: In beiden geht es darum, den souveränen, an keine außergöttliche Rechtsordnung gebundenen, lebendigen Gott zu erkennen und so, im Erfahren der Gotteswirklichkeit, das scheinbar unverständliche Leiden zu bejahen. In beiden geht es um die Behauptung Gottes und um die Bewährung seines Knechtes gegenüber den Erfordernissen und Anmaßungen der starren «Lehre», die Gottes Tun nach vermeintlich übergeordneten, unveränderlichen Vergeltungsgesetzen bestimmen und richten will. Abgeschlossen wird die tiefdringende Analyse Stiers durch den geradezu evangelisch-reformatorischen Hinweis, daß dieses Bibelwort noch heute gelte: «Der Geist von Eliphas und Genossen und der des unbekehrten Ijjob» — der Geist einer berechnenden, heischenden Gerechtigkeit also — sei noch heute nicht erstorben. Wirklich nicht! Aber gerade weil dieser Geist noch lebt, hartnäckig sich behauptend, bedauert man es um so lebhafter, daß der Verfasser auf dem Weg seiner Exegese nicht zu Ende gehen kann. Müßte denn nicht gerade auch das vom Verfasser vorbehaltene «praeiudicium ecclesiae» in erster Linie unter das Wort des lebendigen Gottes fallen? Müßte nicht vor allem der hier grassierende Geist von Eliphas und Genossen vor dem Worte Gottes weichen, um der wirklichen, souveränen, lebendigen und gnädigen Gerechtigkeit Gottes Raum zu schaffen? Schade, unendlich schade, daß die kleine, unscheinbare Parenthese «salvo ecclesiae praeiudicio» (S. 257) all das Gesagte, das Beglückende, das Belehrende, das so verbindlich Klingende, leichthin lösend in Frage stellt.

Lausanne. *Carl A. Keller.*

Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth.* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956. (Urban-Bücher, 19.) 214 S. DM 3.60.

Ethelbert Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte.* Bern, Francke Verlag, 1957. (Dalp-Taschenbücher, 332.) 172 S. Fr. 2.90.

Just at the moment when the systematicians and philosophers had become accustomed to the *Neutestamentler's* claim that his main concern was not with history at all, but with *Gemeindetheologie* or with *existentialistische Exegese,* two New Testament scholars betimes associated with such views have given us "histories" of Jesus. Both writers begin at the point at which Vincent Taylor began his *Life and Ministry of Jesus* [1]—that is, the claim that the time is now ripe for a new evaluation of the events in the life of our Lord. Both books are, accordingly, to be welcomed.

For Taylor, this meant a conventional examination of the chronological and historical problems posed by the Synoptic Gospels themselves. For Stauffer, whose view on most matters is more conservative, it means the assembling of a fascinating series of background studies, with material culled from a variety of archeological and literary sources, Roman, Greek, Jewish and other. For Bornkamm, it means an examination of critical points raised by the narratives and an elucidation of their meaning, rather than any attempt at chronology. He would, indeed, approve of the thesis of N. A. Dahl [2], who claims that any return to history-as-chronology rather than history-as-meaning should be resisted.

Bornkamm thus begins with a chapter on "Faith and History", and avoids the extremes of historical liberalism and extreme Form-Criticism by admitting "the historical carelessness of tradition", but also seeing the importance of the earthly life within the context of the early Church's faith in the risen and ascended Lord. The "Times and Background" which so largely occupy Stauffer are dismissed by Bornkamm in a single chapter. He then returns, after a short chapter on "Jesus of Nazareth", to a consideration of the message and meaning of Jesus: subjects upon which Stauffer promises us a further *Bändchen.*

At several points, Bornkamm offers either a new and suggestive arrangement of the material, or a novel suggestion. The key to the understanding of the preaching is the breaking-in of God's kingdom, which yet remains concealed from all but those who have "eyes to see". In his interpretation of several parables, he leans heavily upon C. H. Dodd. On the problem of the present and future, he remarks that the present kingdom never compromises the coming kingdom, or vice versa. The present merely opens the future salvation and judgement; the future merely confirms and elaborates the present day of decision. "Die Zukunft Gottes ist *Heil* dem, der das Jetzt als Gegenwart Gottes und als die Stunde des Heiles ergreift" (p. 85). The righteousness which Jesus preaches belongs to the past (which

---

[1] Cf. *Theol. Zeitschr.* 13 (1957), pp. 65-68.

[2] N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem: *Kerygma und Dogma* I (1955), pp. 102-32.

it fulfils) and to the future (which it anticipates). Above all, the message of Jesus is couched in terms personal, living and practical (to avoid the less exact or helpful word "existential"!). "Niemals wird richtig, allzu richtig *über* Gott geredet, immer ist Gott da und der Mensch da in unverstellter Wirklichkeit" (p. 97). Particularly suggestive is the section on "Das Liebesgebot" (pp. 101-108), with its exposition of the parable of the Good Samaritan—"to whom am I the neighbour?".

After a short chapter on Jesus and His disciples, Bornkamm concludes with chapters on "Jesus' Journey to Jerusalem. Suffering and Death", "The Messiahship Question", and "Jesus Christ—Resurrection, Church, and Confession". The life of Jesus was not "unmessianic", but rather a "series of broken messianic expectations". Jesus used no messianic title, and only the later Church thought Him to be Messiah. Accordingly, Bornkamm regards the use of the messianic titles Messiah, Son of God, Son of David, and Son of Man as due to the work of the Church. In the case of Son of Man, this seems to be most questionable: the uses of the term to describe His own humanity, humiliation and exaltation not only successfully both reveal and conceal the Lord's true character, but also belong inseparably to the whole pattern of the Synoptic records. With regard to the resurrection, Bornkamm feels that scholarship "cannot, as it can with other events of the past, investigate and verify it" (p. 165). The Easter reports and the Easter message are mutually dependent (p. 166), though "the Easter message is older than the Easter story" (p. 167). The origin of the message was not in the Church's inventive capacity, however, but in their certainty that God had justified and glorified their crucified Master. This is good enough, though the New Testament knows it only through the "events" of resurrection and exaltation. To say that the message preceded the story is simply if understandably sophistication; for the message, however inconvenient or problematical we may find it, was that the story of the events was true. Bornkamm is, I fancy, inclined himself to this view, but holds back from it for reasons not altogether connected with New Testament exegesis.

Stauffer has a higher opinion of "mere history", even if a less keen sense for the difficulties involved. He defines his own purpose as to write "pragmatisch und nicht psychologisch, chronologisch und nicht evolutionistisch, synchronistisch und nicht novellistisch, universalgeschichtlich und nicht spekulativ" (p. 12). Within these terms of reference, he succeeds.

After dealing with "Historische Vorfragen" (sources, chronology, miracles), Stauffer has twenty pages on "The Origins and Birth of Jesus", including very fruitful sections on the census (pp. 26-34), the star (pp. 34 ff.) and the massacre of the children (pp. 36-41). Here, the author is at his best, making available his rich knowledge of the byways of ancient history. After a chapter on Jesus' early life, including some interesting remarks upon the appearance of his features (pp. 51 f.), there are ten pages on Jesus and the Baptism Movement, in which it is suggested that Jesus was the "Lieblingsschüler" of John. This is questionable, and would only have occurred to Stauffer from his reading of the Fourth Gospel—upon which, in any case, he leans rather heavily. The Baptist himself "came from the

Qumran movement" (p. 63), we learn, hardly with adequate documentation. Indeed, the reader is continually confronted with matters of a conjectural or debatable character, not always with justification. This applies particularly to the chronological scheme proposed, which is really the fitting of Synoptic elements into a basically Johannine framework. The detailed expositions of particular events, such as the Last Supper (pp. 86-90), the trials (pp. 92-102), and the crucifixion (pp. 102-108), are more reliable.

The last chapter, on "The Witness of Jesus to Himself", is an excellent summary of several important discussions. Many of the statements regarding the imminent end of the world are supposed to be not genuine (pp. 117 to 120); Jesus regarded Himself as Son of Man, but not Messiah (pp. 120-124), His sense of Sonship being contrasted with the Qumran "Teacher" (pp. 124 to 127); and there is a classification of the suffering sayings according to their probable value (pp. 127-130). Finally, there are sixteen pages on the words "I am He", with a thorough and imaginative study of *ani hu* as a Semitic revelation formula. For Christology, the *ani hu* of Jesus means "where I am, there is God, living, speaking, dying". The men of the Torah crucify Him, for God has in Him broken the Torah, while "die Welt des Gesetzes keinen Raum hat für die Epiphanie der lebendigen und festlichen, der schöpferischen und befreienden Menschlichkeit Gottes" (p. 146).

The student will need both books. Stauffer is well documented with ancient authorities, Bornkamm with modern. One supplements the other, for neither is the ideal life of Jesus: which will probably, rightly, never be written, for the complete picture requires both a finality neither possible nor advisable in N.T. studies (which only progress by the exaggeration and interaction of apparently irreconcilable views), and also the answering *Amen* of every Christian (who will always be his own best biographer here).

Manchester. *John J. Vincent.*

Edwin Hoskyns und **Noel Davey,** *Das Rätsel des Neuen Testaments.* Deutsche Übersetzung von H. Bolewski. 2. Aufl. = Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrh., 7. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1957. 199 S. Fr. 9.—.

Es ist sehr zu begrüßen, daß diese lehrreiche Untersuchung, die 1931 auf englisch unter dem Titel «The Riddle of the New Testament» und 1938 in deutscher Übersetzung erschien, deutschsprachigen Lesern wieder zugänglich gemacht worden ist. Die wissenschaftlich hochstehenden Verfasser vertreten eine historisch-kritische Methode, sind nicht Apologeten und kommen doch in bezug auf das Problem des theologischen Jesusbildes der vorliegenden Evangelienüberlieferung (das «Rätsel» des N.T.s) zu einem historisch positiven Ergebnis, das den negativen Auslegungen vieler kritisch sein wollender Exegeten auffallend entgegengesetzt ist.

Basel. *Bo Reicke.*

Wilfred L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels.* 2. St. Luke and St. Matthew. Edited by *H. Chadwick.* London, Cambridge University Press, 1957. 170 S. 21 sh.

Im Nachlaß des anfangs Februar 1950 verstorbenen Cambridger Chorherrn Wilfred Lawrence Knox befanden sich Aufzeichnungen größeren und kleineren Umfangs, die davon zeugten, daß Knox mit der Vorbereitung einer quellenkritischen Untersuchung der Synoptischen Evangelien befaßt war. Nach Knoxens Tode unterzog sich Henry Chadwick der mühsamen Arbeit, die verstreuten Aufzeichnungen zu sammeln, abzurunden und so gut es ging in der Form eines «Ganzen» herauszubringen. Die mehr vorgeschrittenen Aufzeichnungen über Quellenkreise im Markusevangelium sind 1953 erschienen; der nunmehr nachfolgende zweite Band behandelt matthäische und lukanische «Stoffkreise» der nicht-marzinischen Tradition. Es ist dem fragmentarischen Zustand zuzuschreiben, in dem Knox seine Papiere bei seinem Tode zurückließ, daß manches in unveränderter Form belassen werden konnte, wie es vom Verfasser konzipiert worden war, anderes dagegen umgearbeitet und manches vom Herausgeber hinzugeschrieben werden mußte. Der Leser erfährt nicht, welche Abschnitte des so zustandegekommenen Bandes den einen oder den andern Forscher zum Urheber haben; doch hat es den Anschein, daß der Anteil, welchen der Herausgeber an dem Ganzen hatte, recht umfänglich war.

Das Buch hat drei Unterabteilungen: I. eine Untersuchung der Zusammenstellung (aus verschiedenen Quellen) der Stoffkreise, die sowohl im ersten wie im dritten Evangelium enthalten sind (‚Q'), insbesondere eine Untersuchung der Herkunft der in der matthäischen Bergpredigt und in der lukanischen Feldrede anzutreffenden Materialien; II. eine Erörterung der lukanischen Sonderquellen; III. eine Erörterung der matthäischen Sonderquellen.

Knox war von dem Bestreben geleitet, «über die Ergebnisse der formgeschichtlichen Evangelienforschung hinauszugehen», d. h. eine Sicht der Evangelienquellen (oder Schichten) in einem Stadium vorzunehmen, in dem die kürzesten, für-sich-allein-stehenden Überlieferungseinheiten bereits zu größeren Zusammenhängen verbunden, aber noch nicht als «Evangelien»-Bericht an einem quasi-biographischen Faden aufgereiht waren. In anderen Worten, es ging ihm darum, die Mittelstufen aufzuzeigen, welche zwischen der Kristallisierung des Traditionsstoffes in vorliterarischer Form und seiner Abrundung zu den auf uns gekommenen Evangelien lagen. Daß ursprünglich selbständige Einheiten, die ihre Herkunft zuweilen aus verschiedenen Situationen ableiteten, fortschreitend zu mehr umfangreichen Sammlungen zusammenwuchsen und in der von der Tradition angenommenen Verknüpfung weitergegeben wurden, läßt sich sowohl an der marzinischen wie an der lukanischen Verkettung der Einzelberichte erweisen. Während bei der Analyse des Markusevangeliums dem Knoxschen Verfahren jedoch erhebliche Schwierigkeiten entgegenstanden, ist die Aufgabe, die der Verfasser sich stellte, bei Lukas — von dem der vorliegende Band in der Hauptsache handelt — leichter durchführbar. Dem Lukasevangelisten standen zweifellos bereits *literarische Aufzeichnungen in zu-*

sammenhängender Form zu Gebote, und sie lassen sich mit verhältnismäßig größerer Sicherheit als bei Markus aus dem Evangelium als Ganzem herausschälen.

Aus räumlichen Gründen ist es hier nicht möglich, die drei Abschnitte, in welche Knoxens Untersuchung der Quellen in *St. Luke and St. Matthew* zerfällt, in gleichmäßiger Breite anzuzeigen. Der erste Abschnitt hat nur einen Teil der «Q»-Tradition zum Gegenstand; das, was zur Sprache kommt, ist jedoch mit vorbildlicher Sachlichkeit erörtert. Man wird dem Verfasser nicht immer vorbehaltlos zustimmen; wenn er z. B. schreibt: «If Q contained an account of the Baptism [of Jesus] it has left no decisive trace» (S. 4), so erheben sich Bedenken, was dem Verfasser als «decisive» erschien; dagegen dürfte Knox richtig gesehen haben, wenn er schrieb: «We have no evidence of a Q story of the rejection at Nazareth» (ebenda). Scharfsinnig und klarsichtig sind die Beobachtungen über den Unterschied zwischen der Lokalisierung der großen Rede Jesu im Matthäus- und im Lukasevangelium. Bei Matthäus ist «der Berg», von dem Jesus seine Neue Torah verkündet, eine Anspielung auf den Sinai; Lukas läßt Jesus «in der Ebene» predigen, da bei ihm die Ausgießung des Geistes den nachösterlichen Ereignissen vorbehalten bleibt. Knox vertritt die Ansicht, daß *die Seligpreisungen* dem ersten und dritten Evangelisten in verschiedener Form vorlagen; «if the Beatitudes had already circulated independently in oral tradition, different churches would ... demand the retention of the form with which they were familiar» (S. 17), eine Ansicht, die viel für sich hat (dagegen: J. Dupont, Les béatitudes. Le problème littéraire, le message doctrinal). Ebenso glaubt er, daß *das Vaterunser-Gebet* nicht der «Redequelle» entstammt, sondern landläufiger liturgischer Überlieferung und Gewohnheit entnommen ist (S. 26).[1] Auch hier kann dem Verfasser beigestimmt werden. Sehr belehrend — und für einen englischen Verfasser recht ungewöhnlich — sind Knoxens Beobachtungen über den Unterschied der lukanischen und matthäischen Formulierungen des beiden Evangelien gemeinsamen Redestoffes. «It is sometimes Luke who preserves the parallelism or the rhythm characteristic of Semitic writing, and not Matthew. It can hardly be supposed that Luke would have been capable of imitating Semitic style in this degree or would have thought it desirable to do so» (S. 17).

Der größte Teil (S. 39—118) des zweiten Bandes der Sources of the Synoptic Gospels ist der Untersuchung lukanischer Sonderquellen gewidmet. Obwohl die Untersuchung nicht erschöpfend ist, ist sie aufschlußreich. Die gebotenen Darlegungen dürfen von keinem Forscher, der sich ernsthaft mit Problemen des Lukasevangeliums befaßt, unberücksichtigt gelassen bleiben. Es wäre zu umfänglich, hier auf Einzelheiten einzugehen.

Problematisch ist der Wert des matthäischen Themen zugewandten Teiles des Knoxschen Buches. Ob die stichwortartig entstandenen Sammlungen kleinster Traditionseinheiten hier tatsächlich eine vor-evangelische Stufe darstellen oder ob ihre Aneinanderreihung der Absicht des Evangelisten zuzuschreiben ist, ist eine Frage, über die auch weiterhin ver-

[1] Vgl. K. G. Kuhn, Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (1950).

schiedene Ansichten erlaubt sein werden. Der Verfasser setzt sich gelegentlich mit Kilpatricks Buch Origins of the Gospel according to St. Matthew auseinander. Eine Fußnote (offenbar vom Herausgeber stammend) verweist auf K. Stendahl, The School of St. Matthew. Da sich nicht immer eindeutig ersehen läßt, was von Knox und was von Chadwick geschrieben wurde, ist der Leser gelegentlich in seinem Urteil behindert. Über Matth. 18, 15—17. 19—20 findet man z. B. die Beobachtung, daß die dort enthaltenen Verordnungen «from a Jewish-Christian ‚Church-order'» «of very high antiquity» (S. 27, Fußn. 2; S. 34 und S. 133) stammen. Inhaltlich analoge Bestimmungen wie die im Matthäusevangelium enthaltenen finden sich natürlich in der Sektenregel von Qumrān (V, 25; VI, 1) und der Damaskusschrift (IX, 2—4), von denen die erste Knox nicht bekannt sein konnte. Wenn die über Matth. 18, 15—17. 19—20 geäußerte Vermutung von dem verstorbenen Verfasser stammen sollte, so zeugt sie von einer geradezu verblüffenden Sicherheit des Gefühls; wenn sie vom Herausgeber herrührt, so hätte sie schon mit größerer Präzision ausgesprochen werden können.

Knox war ein durchaus eigenwüchsiger Forscher, der von einer auf der britischen Szene nicht häufig anzutreffenden Freiheit der Fragelust beseelt war. Er wagte sich an Gegenstände heran, die hierzulande meist auf samtenen Pfoten sorgfältig umschritten werden. Gelegentlich sind seine Vermutungen (z. B. die Rekonstruktion des Textes Luk. 10, 9—11 auf S. 52. 53) nicht mit wünschenswerter Genauigkeit unterbaut. Die zu Rate gezogene Literatur ist nicht umfassend. Vor allem fehlen von älteren Forschern Friedrich Spitta und Wilhelm Bußmann. Von englischen Forschern wird meistens John Martin Creed zitiert; so ausgezeichnet Creeds The Gospel according to St. Luke für seine Zeit (1930) war, hätten doch neuere vor dem Ableben des Verfassers erschienene Werke herangezogen werden können. Für die fragmentarische Niederschrift seiner zurückgelassenen Notizen ist der Verfasser natürlich nicht verantwortlich. Es ist bedauerlich, daß er durch seinen Tod verhindert war, das geplante Werk zum Abschluß zu bringen. Auch das, was hier fragmentarisch vorliegt, ist bedeutend. Für den an lukanischen Problemen arbeitenden Forscher ist das Buch trotz seiner Unvollständigkeit ein Muß.

Der Druck ist sorgfältig. Auf S. 59 befindet sich ein umgestülptes ℵ; auf S. 115, Z. 22, soll es «epistles» heißen.

London. *Paul Winter.*

Bent Noack, *Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums.* Publications de la Société des sciences et des lettres d'Aarhus, Série de théol. 3. København, Rosenkilde & Bagger, 1954. 172 S.

Ein feines und anregendes Buch, klar und sachlich, aber auch sehr lebendig und frisch geschrieben, dazu von sympathischer Bescheidenheit des Urteils zeugend, die so manchen Werken der heutigen theologischen Literatur fehlt.

Noack leistet mit seinem Buche eine gründliche Kritik der bisherigen literarkritischen Versuche am Johannesevangelium. Zunächst gibt er eine Einführung in die wesentlichen Probleme und geschichtlichen Etappen der literarkritischen Arbeiten zum Joh. bis hin zu Bultmanns großangelegtem Unternehmen. Es werden in genauer Einzeluntersuchung die von Bultmann verwendeten lexikalischen, syntaktischen, stilistischen und theologischen Kriterien der Quellenscheidung einem Verhör über ihre Tauglichkeit unterzogen. Sie erweisen sich nach Noack als völlig ungenügend (obschon Noack nicht einfach alle Literarkritik am Joh. ablehnt). «Die wirklichen Quellen, aus denen die in Joh. enthaltene Überlieferung hervorquillt, können nicht als Quellen im Sinne der Literarkritik identifiziert werden» (S. 42).

Es muß ein andersgearteter Versuch gemacht werden, die Entstehungsgeschichte des Evangeliums zu erklären. Darum untersucht Noack in selbständiger Arbeit die Struktur des johanneischen Stoffes. 1. Dabei erweisen sich die Reden des Joh. nicht als von einer literarischen Quelle abhängig. Eine «Offenbarungsredenquelle» ist reine Erfindung. Die «Übersetzung» der christlichen Botschaft in die Terminologie gnostischer Erlösungsreligion geschah aller Wahrscheinlichkeit nach längst vor der Abfassung des Joh., das bereits aus dieser kirchlichen Tradition schöpft. 2. Die alttestamentlichen Zitate werden sehr frei gegeben, wenn sie eine gewisse Länge aufweisen, dagegen genauer nach der LXX, wenn sie kurz sind. Der Evangelist wird also den LXX-Text kennen, ihn aber nicht abgeschrieben, sondern aus dem Gedächtnis wiedergegeben haben. 3. Eine Abhängigkeit von der Synopse ist nicht zu konstatieren, weder in bezug auf die alttestamentlichen Zitate noch auf den andern Stoff. Die synoptischen Evangelien sind nicht benützt, wohl aber muß «beiden eine gemeinsame Überlieferung zugrunde liegen» (S. 92). 4. Auch das Postulat einer Semeia-Quelle für die Wundergeschichten befriedigt nicht. «Die Hervorhebung der Zeichen war kein dem Evangelisten fremder Gesichtspunkt, der ihm von einer Quellenschrift bewußt oder unbewußt aufgezwungen wurde, sondern sein eigenstes Anliegen; und einer solchen Annahme steht auch nichts im Wege, sobald die künstliche Scheidung zwischen Jesus dem Wundertäter und Jesus dem Offenbarer aufgegeben ist» (S. 113). Der Erzählungsstoff hat denselben Ursprung wie der Redenstoff: «der Evangelist schöpft aus der mündlichen Tradition seiner Kirche» (S. 124). «Der ganze Stoff ist aus dem Wissen und Gedächtnis des Verfassers (oder der Verfasser — darauf kommt es uns nicht an) niedergeschrieben» (S. 157). Denn im ganzen Joh. wird erkennbar: «Der Stil ist der des mündlichen Vortrags: so schreibt derjenige, der den Stoff im Gedächtnis beherrscht und ihn, so wie er ihn denkt oder vor sich hersagt, niederschreibt» (S. 124).

So gewinnt Noack folgendes Bild der Stoffüberlieferung: wie die synoptischen Evangelien ist auch das Joh. in seinem Aufbau bestimmt vom Kerygma und Bekenntnis der Gemeinde (Wirksamkeit des Täufers, Taufe Jesu, Wirksamkeit in Galiläa, Judäa, Jerusalem, Verrat, Kreuzigung und Auferstehung). Im großen stimmt der Lebensaufriß des Joh. mit dem der Synopse überein, einzelne isoliert überlieferte Stoffe haben alle Evangelisten nach ihrem Ermessen und Vorstellungsvermögen in ihren Rahmen

des Lebens Jesu eingeordnet — wobei Joh. (wie auch Matth.) Wundergeschichten und Reden in stetem Wechsel bringt.

Seine Erkenntnisse erlauben sodann Noack, auf überzeugende Weise einzelne johanneische Eigenarten zu erklären. So läßt sich die Tatsache, daß Joh., «wo immer sich die Gelegenheit dazu bietet, in der Form der direkten Rede oder des Gesprächs erzählt», weder aus der Eigenart der johanneischen Theologie noch als besonderes Stilmittel befriedigend verstehen, wohl aber als ein Charakteristikum der mündlichen Überlieferung. Oft wird darum in ein Herrenwort gekleidet, was andere Traditionen nur erzählend berichten. Für die Beurteilung der Textüberlieferung ist daraus zu lernen, daß Varianten mit direkter Redeform vorzuziehen sind.

Daß uns im Joh. «ein Stoff vor Augen geführt wird, der soeben in die schriftliche Form gegossen ist», ja daß wir «während des Lesens den Prozeß der schriftlichen Fixierung einer mündlichen Tradition erleben» (S. 151), zeigen auch die vielen «johanneischen Wiederholungen», besonders von Herrenworten, die dem Einprägen der mündlich weitergegebenen Tradition dienen sollen. Ein Redaktor hätte kaum die Worte so unbekümmert um «den früheren Zusammenhang und die frühere Form der Aussagen» wiedergegeben, wie es im Joh. geschieht.

Erhellend sind auch die Beobachtungen Noacks in bezug auf die Kompositionsweise des Evangelisten: er fügt gern in seine Reden- und Gesprächskompositionen isoliert überlieferte Herrenworte ein, wenn eine sachliche oder formale Ähnlichkeit vorhanden ist (Stichwortverbindung, bes. Antithesen).

Abschließend gibt der Verfasser eine Zusammenfassung seiner Resultate und zeigt, daß weder die stilistischen Kriterien genügen, im Joh. bestimmte schriftliche Quellen festzustellen, noch auch die Tatsache, daß verschiedene religionsgeschichtliche Ströme auf das Joh. Einfluß genommen haben. «Man braucht nicht deshalb eine andere Hand zu vermuten, weil eine andere Vorstellung auftaucht» (S. 160). Nur kurz wird endlich noch die Frage nach dem geschichtlichen Wert der johanneischen Überlieferung gestellt und festgehalten: «Grundsätzlich muß behauptet werden, daß das Joh., wenn es tatsächlich unabhängig von der Synopse und sonstigen schriftlichen Quellen entstanden ist, als Quellenschrift mit den drei ältesten Evangelien auf einer Linie steht, und daß die Entscheidung über ‚Echtes' und ‚Unechtes', ‚Geschichtliches' und ‚Ungeschichtliches' in der Synopse und im vierten Evangelium nach denselben Maßstäben zu fällen ist» (S. 162).

Wenn auch einzelne Thesen korrekturbedürftig sind, ist das Buch Noacks methodologisch sehr ergiebig für die Erforschung der Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften. Im besondern wird es helfen, die johanneische Forschung aus der gegenwärtigen Stagnation herauszuführen, in die sie durch die neusten Zerlegungsversuche geraten ist. Noack zeigt, daß mindestens die Möglichkeit besteht, daß Joh. nicht nur als eine Kompilation verschiedener schriftlicher Quellen zu verstehen ist, sondern als das Werk einer starken schöpferischen Persönlichkeit, die wohl stofflich von (schriftlichen oder mündlichen) Traditionen abhängig ist, aber das Material selbständig verarbeitet. Der literarische Stil eines Schrift-

stellers läßt sich nicht einfach statistisch «einfangen», und Verschiedenheiten der Ausdrucksformen beweisen nicht unbedingt verschiedene Hände, sondern können sehr wohl den lebendigen Reichtum desselben gestaltenden Geistes offenbaren.

Noch nicht gelöst jedoch scheint mir das Problem der vom Evangelisten benützten Traditionen. Darf wirklich nur an mündliche Gemeindeüberlieferung gedacht werden, oder könnten auch schriftlich fixierte Stücke in Frage kommen, die der Evangelist irgendwo gehört (vielleicht in gottesdienstlichen Lesungen) und dann in seiner Art aus dem Gedächtnis reproduziert und in seine Konzeption eingebaut hat?

Über das Alter der vom Evangelisten verarbeiteten Stoffe (im Vergleich mit der Synopse) ist natürlich mit der Beantwortung dieser Fragen nichts entschieden — sowenig wie über ihre geschichtliche Zuverlässigkeit. Noack hat sich darüber nur andeutend geäußert und seinen Thesen keine übergroßen Beweislasten aufgebürdet. Wohl aber hat er mit guten Gründen gezeigt, daß wir uns bei der Beantwortung solcher Fragen befreien müssen von manchen alteingesessenen Vorurteilen und selbstsicheren Hypothesen.

Hauptwil, Kt. Thurgau. *Matthias Rissi.*

Jean-Louis Leuba, *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem N.T.* Übers. aus dem Französischen von Susi Thieme. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. 144 S.

Das französische Original dieses Buches, das 1950 unter dem Titel «L'institution et l'événement» erschien, wurde in der Theologischen Zeitschrift 1951 von O. Cullmann ausführlich besprochen. Ich finde es wertvoll, daß die für das ökumenische Gespräch bedeutsame Abhandlung des nunmehr als Ordinarius in Neuchâtel wirkenden Verfassers auch einen weiteren deutschen Leserkreis finden kann. Man hat angemerkt, daß die Reihenfolge nicht «Institution und Ereignis», sondern umgekehrt sein sollte. Andrerseits ist zu betonen, daß Christus und die Kirche etwa nach Eph. 1, 4; Off. 1, 17; 21, 2 schon von Ewigkeit her sind.

Basel. *Bo Reicke.*

Felix Flückiger, *Der Ursprung des christlichen Dogmas. Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955. 216 S. Fr. 15.20.

Diese Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zu der Diskussion, die vor allem durch die Arbeiten M. Werners «Die Entstehung des christlichen Dogmas» (1941, 2. Aufl. 1954) und «Der protestantische Weg des Glaubens», 1 (1955) entstanden ist. Weil die Lösung der Frage über den Ursprung des christlichen Dogmas für Werner wie für A. Schweitzer in der von ihnen vertretenen «konsequent eschatologischen» Interpretation des N.T. liegt, gilt es für Flückiger zunächst zu prüfen, inwiefern diese Interpretation den Aussagen des N.T. gerecht wird. Nun ist die Exegese sowohl bei Schweit-

zer wie bei Werner der Systematik untergeordnet, und F. bleibt nicht in exegetischen Einzelproblemen stecken. Sein Anliegen betrifft auch die dogmatischen Aspekte der «konsequenten Eschatologie». Abgesehen von den exegetischen Einwänden, die gegen die Behauptung eines wegen Ausbleibens der Parusie neugebildeten Dogmas (Sühnetodgedanken, Rechtfertigungslehre usw. enthaltend) gerichtet werden müssen, ist diese Behauptung schon systematisch sehr anfechtbar. An die Vertreter der «konsequenten Eschatologie» und an Werner besonders stellt F. die berechtigte Frage: Wie kann aus einem angeblich ursprünglichen Dogma, nach welchem das eigentliche Werk des Messias das von der nächsten Zukunft erwartete Endgericht wäre, ein «enteschatologisiertes» Dogma werden, dessen Inhalt die *Gnade* ist?

Seine Haupteinwände gegen Schweitzer und Werner führt F. in den Kapiteln 4 und 5 unter den Rubriken «Die Predigt der Gottesherrschaft» bzw. «Gericht und Gnade» aus. Jesus hat nach F. nie gesagt, daß das Weltende nahe sei, er hat aber gesagt, daß die Gottesherrschaft nahe, ja schon gegenwärtig sei. Die Gottesherrschaft ist schon mit Jesus Messias und im Evangelium da, obwohl sie in ihrer Vollendung bei der Äonenwende da sein wird. Die Vertreter der «konsequenten Eschatologie» unterscheiden nicht zwischen der Ankündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ und der Endgerichtserwartung. Von der Annahme ausgehend, «daß der Jüngste Tag als das *erste* eschatologische Ereignis allem Reichsgedanken *vorangehen* müsse» (S. 107), unterschieben sie «allen Worten Jesu über die Nähe und Gegenwart der Gottesherrschaft stillschweigend auch die Ansicht, Jesus habe gesagt, das Endgericht stehe unmittelbar bevor» (S. 109). Sie rechnen mit einer vermeintlich jüdisch-apokalyptischen Naherwartung wie mit einem «Programm», nach dem alle Worte Jesu ausgerichtet werden müssen; und in diesem «Programm» steht nichts von einer Zeit der Gnade, die dem Jüngsten Tag vorangehen werde. Das Mißverständnis der Vertreter der «konsequenten Eschatologie» ist nach F., daß sie nicht das Leben Jesu als «*selber eschatologisches Geschehen*» auffassen (S. 112). Ihr Begriff der Eschatologie ist nicht der biblische und neutestamentliche. Sie fassen Eschatologie als Lehre auf, als Lehre über etwas zeitlich nahe Bevorstehendes. Eschatologie im biblischen Sinne aber setzt ein Erlebnis von dem sich im Jetzt offenbarenden Gott voraus — ein Erlebnis, worin das erfahren wird, worauf alles hinzielt, und worin Gott erkannt wird als der Letzte wie auch als der Erste. Eschatologie umfaßt nicht nur ein von der Zukunft erwartetes Geschehen, sondern ein gegenwärtiges wie auch ein vergangenes. «Entscheidendes eschatologisches Geschehen sind jene μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (Apg. 2, 11), von denen das Neue Testament Zeugnis gibt» (S. 135). Diese «großen Taten Gottes» — und nicht eine Lehre von «der Wiederkunft Christi» — sind der Ursprung des Dogmas, und «von dieser Grundlage ist die Dogmenbildung historisch und sachlich ausgegangen, was auch durch die frühesten Symbolaussagen des apostolischen Zeitalters bewiesen wird» (S. 210).

F.s an wesentlichen Gesichtspunkten reiche Arbeit fesselt den Leser mit ihrer klaren und prägnanten Gedankenführung von der ersten Seite bis zur letzten. Sie zeigt, wie unerläßlich ein tief in den biblischen Eschatologiebegriff eindringendes Studium für die Erklärung der Entstehung des

Dogmas ist. Muß aber jenes tiefere Verständnis an sich ausschließen, daß im N.T. mit einem nahe bevorstehenden Jüngsten Tag gerechnet wird? Gibt es diese Naherwartung bei dem Täufer, nicht aber bei Jesus und im Kreis um ihn?

Der Verfasser erklärt die Entstehung des Dogmas aus der Reihe der heilsgeschichtlichen Geschehnisse und aus der Beziehung der Apostel zu dem Auferstandenen (S. 155). Das Problem von der in der Urgemeinde wichtigen Prüfung des Geschehenen an Hand der Aussagen des A.T. hätte aber wohl in einer Darstellung über das ursprüngliche Dogma einen breiteren Raum bekommen müssen?

Lund. *Henrik Ljungman.*

Jean Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles.* (Textes et études théologiques.) Bruxelles & Paris, Desclée de Brouwer, 1956. 375 S. Fr. belg. 180.—.

Ein solches Buch hätte vor fünfzig Jahren noch nicht geschrieben werden können. Der römisch-katholische Autor versucht eine historische Entwicklung der frühen Amtslehre — von den Aposteln bis zu Hippolyt —, und überall ist es ihm wirklich um die historische Entwicklung zu tun, zu deren Deutung er katholische und nichtkatholische Autoren unbefangen heranzieht; ja diese werden partienweise noch häufiger zitiert als jene. Das erste Wort haben stets die Quellen selbst, deren Aussagen in breiten Exzerpten zusammengestellt werden. Das Ganze klingt in einer lebendigen Darstellung des Ertrages aus, den die so gewonnenen Ergebnisse für das heutige katholische Verständnis von Amt und Ämterordnung abwerfen, in dem festen Bewußtsein, daß die katholische Ordnung der Gemeinde, des Episkopats und des Papsttums tatsächlich die Geschichte für sich habe. Wirklich «gefährliche» Dinge stehen natürlich nicht in dem Buch zu lesen; aber wir freuen uns an der Offenheit, der wissenschaftlichen Haltung und der starken Annäherung, die an vielen Punkten erreicht ist, so unvereinbar die Gesamtanschauung hüben und drüben auch bleiben mußte und geblieben ist.

Systematisch ruht die Darstellung weitgehend auf der von Leuba übernommenen Unterscheidung der Begriffe «institution» und «événement», die hier natürlich so zusammengefügt werden, daß die «institution» ihren wesentlichen Vorrang behält. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich schon das Verhältnis von Petrus und Paulus interpretieren und weiter das Nebeneinander von Aposteln und Propheten als dem «Grunde» der Kirche überhaupt: «Le mystère de l'unité vivante de l'Eglise est constitué par cette dualité fondamentale» (S. 364). Historisch ruht die Darstellung dagegen weitgehend auf der raffinierten Hypothese, die Gregory Dix mit seiner bekannten Studie in Kirks «Apostolic ministry» 1947 entwickelt hat: Die vorstehenden Bischöfe der Gemeinden waren ursprünglich gar nicht die Nachfolger der Apostel; dieses Amt fiel vielmehr selbständigen «regionalen» Nachfolgern zu (die Pastoralbriefe!), und beide Institutionen kamen erst seit Ignatios allmählich miteinander zur Deckung — an den

«Hauptquartieren», wo die anfangs beweglichen Apostel oder Apostelnachfolger seßhaft geworden waren, vor allem natürlich in Rom. Die Hypothese ist um so abenteuerlicher, als C. die Dix'sche Auslegung von 1. Clem. 44, 2 (die das einzige direkte «Zeugnis» zu ihrer Fundierung bilden könnte) philologisch mit Recht nicht mitmachen möchte. Aber es gibt heute wohl in der Tat keine andere Möglichkeit mehr, die sakramentale Sukzessionstheorie auf historischem Wege zu retten. Und nimmt man diesen Einfall oder diese «Möglichkeit» erst als eine gegebene Wahrscheinlichkeit hin, so lassen sich schon bei dem «Bischof Syriens» Ignatios (gerade weil er von Sukzession und Ordination nicht spricht), bei Polykarp, Hermas, Clemens Alex. und natürlich erst recht bei Hegesipp, Irenäus und Eusebios genug «Spuren» und «Hinweise» auf eine solche nirgends bezeugte Entwicklung feststellen.

Ich glaube, es ist nicht erforderlich, den Inhalt des Buches Kapitel für Kapitel zu referieren. Wer über die Fragen, die es behandelt, arbeiten möchte, muß es ohnedies zur Hand nehmen und wird dann hie und da, erfreut oder kopfschüttelnd, auf manche lebendige Beobachtung oder Formulierung stoßen, die er sich notiert. Aber aufs Ganze gesehen, ist das Buch doch nicht sehr originell und, wissenschaftlich geurteilt, bei allem Eifer im Exzerpieren und Zitieren doch etwas flüchtig gearbeitet. Ich hoffe, die Enttäuschung darüber, daß meine eigenen einschlägigen Arbeiten unbeachtet geblieben sind, hat mich hier nicht parteiisch gemacht. Aber wie will man beispielsweise über die römische Sukzession mitreden, wenn man Caspars Bischofslisten und die dadurch in Gang gebrachte Diskussion offensichtlich nicht kennt?; wie über die Probleme des frühen Kirchentums bei Ignatios oder Polykarp, wenn Walter Bauers Buch über «Rechtgläubigkeit und Ketzerei» einfach beiseite bleibt? Die vielen groben Nachlässigkeiten im Literaturverzeichnis (und summarische Verweisungen wie S. 283 Anm. 1 auf Nautin, der im Verzeichnis gar nicht erscheint) sind wohl nicht zufällig, sondern verraten etwas von der schnellen und unmethodischen Art, in der die Orientierung über die verwickeltsten und umstrittensten Fragen erfolgt ist. Bei der Quellennähe, die der Verf. behält, wird seine sympathische Darstellung katholischen Lesern trotzdem eine gute Einführung in den Stoff vermitteln und für protestantische Forscher darüber hinaus auch von konfessionskundlichem Interesse sein.

Heidelberg. *Hans von Campenhausen.*

G. L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea.* Ed. by Henry Chadwick. London, S.P.C.K., 1956. IX + 68 S. 12 sh.

Es geht in dieser Abhandlung um die vier umstrittenen Briefe, die zwischen Basilius und Apollinaris gewechselt worden sein sollen (MPG 32, 1099—1108). Von manchen Gelehrten (unter ihnen auch von Loofs und Lietzmann) ist ihre Authentizität angezweifelt worden. Prestige weist hingegen nach, daß kein wirklicher Grund vorhanden ist, ihre Echtheit in Frage zu stellen. Bereits in seinem berühmten Buch Fathers and Heretics

(London 1948³, p. 94 ff.) hatte er sich im Abschnitt über Apollinaris in diesem Sinne ausgesprochen. In der vorliegenden Abhandlung geht Pr. noch näher auf das Problem ein und sucht die Briefe im Leben Basilius des Großen zu datieren. Er kommt mit einleuchtenden Gründen zum Ergebnis, daß Ep. 361 im Herbst 359 in Seleucia, Ep. 363 im Frühling 362 und die Antworten des Apollinaris (Epp. 362 und 364) jeweils kurz darauf verfaßt worden seien. Er zeigt, daß die beiden Briefe des Basilius sowohl theologisch als sprachlich mit den übrigen Schriften des Kappadoziers verwandt sind, und macht dessen spätere Äußerungen über seine Beziehung zu Apollinaris aus der kirchlichen Lage verständlich.

Bereits in Fathers and Heretics (p. 107) äußert Pr. die Ansicht, daß Apollinaris nicht alle Häresien zur Last gelegt werden dürfen, die ihm von seinen Kritikern vorgeworfen werden. Er war bis in sein Alter als orthodoxer Theologe verehrt und wurde nur dadurch, daß er das athanasianische ὁμοούσιος in der Christologie konsequent durchzuführen versuchte, schließlich zum Häretiker. Er war weniger ein Irrlehrer als ein Theologe, den eine einseitige, aber theologiegeschichtlich notwendige Konsequenz zum Häretiker machte. In einem Vortrag, der am Schluß des vorliegenden Bändchens abgedruckt ist, zeigt Pr., wie Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa dem Apollinaris ungerechterweise die Lehre einer präexistenten Menschheit unterschoben haben, die Christus bei seiner Menschwerdung auf die Erde mitgebracht habe. Auch der Text der apollinarischen Schrift «Kata meros pistis» ist nach den Feststellungen Pr.s schon in ältester Zeit verändert worden. So warnt denn Pr. davor, irgendwelche Aussagen zur Darstellung der apollinarischen Theologie heranzuziehen, deren Zuverlässigkeit nicht eindeutig erwiesen ist.

Herblingen, Kt. Schaffhausen. *Lukas Vischer.*

John Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study.* Cambridge, W. Heffer & Sons, 1956. IX + 206 S. 15 sh.

Ferguson legt hier eine Darstellung des Pelagius vor, die auch dem gut verständlich ist, der mit der Geschichte der alten Kirche nicht besonders vertraut ist. Er gibt zunächst einen kurzen Überblick über die Zeit des Pelagius und läßt dann eine Beschreibung seines Lebens, seiner Lehre und der damit verbundenen theologischen Auseinandersetzungen folgen. Eine solche Darstellung des Pelagius ist um so notwendiger, als man Pelagius gewöhnlich nur als Gegner Augustins und damit immer schon von vornherein als Häretiker zu sehen pflegt. Der Versuch, ihn als Persönlichkeit zu erfassen und seine Theologie als Zusammenhang zu verstehen, kann darum manche Vorurteile zerstören. F. wehrt sich jedenfalls mit Recht dafür, daß hinter der Theologie des Pelagius eine echte, heute noch gültige Problematik stehe und daß ein theologisches Gespräch nicht als überflüssig zu erachten sei, sobald man zur Überzeugung gekommen sei, daß der Gesprächspartner als Pelagianer bezeichnet werden müsse.

F. weist zunächst insbesondere darauf hin, daß Pelagius zu manchen Problemen wichtige Aussagen gemacht habe, Aussagen, die um seiner

Häresie willen zu Unrecht unbeachtet geblieben sind. So betont er z. B. die Bedeutung der Laien im Leben der Kirche, er entfaltet eine klare Sicht über die Gefahren des Reichtums und zeigt immer wieder, daß Glaube und Werke eine Einheit sind und der Glaube sich notwendigerweise im Gehorsam erweisen muß. Man möchte allerdings wünschen, daß F. sichtbar machte, inwiefern Pelagius sich damit wirklich von andern Vätern abhebt. Es würde sich dann wohl zeigen, daß die Originalität des Pelagius in diesen Aussagen nicht ganz so groß ist, wie es bei F. den Anschein macht.

Im letzten Kapitel geht F. ausführlich auf die Behauptung ein, die den pelagianischen Streit eigentlich ausmachte, die Behauptung, daß der Mensch die Möglichkeit zur Sündlosigkeit besitze. Er zeigt, aus welchen Motiven diese Behauptung aufgestellt worden ist. Pelagius sieht durch die Auffassung, daß der Mensch von Natur aus sündig sei und Gutes nur durch die Kraft Gottes wirken könne, die Notwendigkeit einer moralischen Anstrengung in Frage gestellt. Wenn er nun dem Menschen die Möglichkeit zugesteht, sündenfrei zu leben, so soll das nur grundsätzlich gelten; tatsächlich sind wir trotzdem alle (mit wenigen Ausnahmen) durch unsere Handlungen sündig geworden. Die Behauptung des Pelagius kann manche Gründe für sich geltend machen. Zunächst ergibt sich ein klarer Begriff der Sünde; Sünde ist nicht naturhafte Schuld, sondern willentliche Übertretung der göttlichen Gebote. Dann wird es verständlich, warum Christus uns gebieten konnte, vollkommen zu sein; wenn wir von vornherein sündig sein müßten, könnte dieses Gebot nicht erteilt werden. Und schließlich wird es möglich, zugleich zu sagen, daß Christus ganz Mensch und doch sündlos war. Die Widerlegung des pelagianischen Standpunktes birgt hingegen innere Schwierigkeiten in sich. Wenn der Mensch von vornherein nicht sündlos sein kann, muß gezeigt werden, wie er trotzdem für seine Schuld verantwortlich gemacht werden kann. Im Zusammenhang damit muß die Frage beantwortet werden, wie die Sünde überhaupt entsteht und wie sie von einem Menschen auf den andern übertragen wird. Und schließlich muß erklärt werden, wie Christus als Mensch von der Sündhaftigkeit der Menschheit ausgenommen sein konnte.

F. gibt zu, daß Augustins Theologie eine stichhaltige Widerlegung des Pelagius darstellt und die angedeuteten Schwierigkeiten überwindet. Aber um welchen Preis (S. 184)! Er kann den pelagianischen Streit darum nicht für erledigt halten, weil er die augustinische Theologie nicht gutzuheißen vermag. Und hier liegt das eigentliche Problem. Wir verurteilen Pelagius und teilen doch so wenig die Voraussetzungen Augustins, daß wir ihn nicht unbesehen verurteilen dürfen, sondern die Widerlegung anders begründen müßten. F. arbeitet die Unzulänglichkeit unseres Verhältnisses zu Pelagius deutlich heraus. Es fragt sich dann allerdings, ob die eigentliche Aufgabe dadurch gelöst werden kann, daß wir die relative Berechtigung der pelagianischen Anschauungen herausstellen. Da der eigentliche Fehler des Pelagius — wie F. an einer Stelle sagt — in einer unzureichenden Versöhnungslehre liegt und sein ganzes Interesse nicht zuerst auf das versöhnende Handeln Gottes, sondern auf die Anthropologie gerichtet ist, wird man damit auf einen falschen Ausgangspunkt gewiesen. Es wird sich

vielmehr darum handeln müssen, so wie Augustin von Gottes gnädigem Handeln auszugehen und von da die Problematik neu durchzudenken.

Herblingen, Kt. Schaffhausen. *Lukas Vischer.*

L. Th. A. Lorié S. J., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii, with Reference to Fourth and Fifth Century Monastic Literature.* = Latinitas christianorum primaeva, XI. Nijmegen, Dekker & van de Vegt N.V., 1955. 180 S. Fl. 8.90.

Von der Vita Antonii des Athanasius gibt es zwei lateinische Übersetzungen, einmal die des Euagrius, Bischof von Antiochia und Freund des Hieronymus, und zweitens die wahrscheinlich ältere — «(V)», um die Verkürzung des Verfassers zu benutzen —, die nur in einer Handschrift des 10. oder 11. Jahrhunderts erhalten ist und erst im Jahre 1939 von G. Garitte vollständig ediert wurde.[1] Diese Übersetzungen, verglichen mit dem griechischen Original und mit Schriften von Hieronymus, Macarius Magnus, Euagrius Ponticus, Cassianus, Augustinus, der Peregrinatio Aetheriae und der Regula Benedicti, bilden den Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

Der Verfasser bekennt sich zu der holländischen patristischen Schule und verficht folglich ihre heiß umstrittene Hauptthese von der christlichen Latinität als einer «Sondersprache». Er sagt z. B. ausdrücklich S. 17: «As a summary conclusion from what precedes it may be stated that (V)'s Latin manifests itself as decidedly Christian on the points of vocabulary and semasiology, syntax and style.» Die als Beweise für diese These angeführten Beispiele sind aber — und das ist dem Verf. selbst nicht unbekannt —, jedenfalls was die Syntax und den Stil betrifft, keineswegs exklusiv christlich, sondern meistenteils Erscheinungen, die im Spätlatein überhaupt sehr oft vorkommen; daneben hat man in gewissen Fällen mit Einflüssen aus der Bibel zu rechnen. Ist unter solchen Umständen der Begriff «Sondersprache» anwendbar? Handelt es sich nicht, wie es J. Marouzeau früher ausgedrückt hat[2], mehr um eine Summe als um eine Einheit?

Die syntaktischen Probleme nehmen in dieser Abhandlung einen sehr beschränkten Raum ein. Die Entstehung und Entwicklung einer «monastischen» Terminologie im Westen ist das Hauptthema, das der Verf. mit großer Energie und Gelehrsamkeit behandelt. Der Leser muß freilich hier und da im Zweifel sein, ob ein Wort eigentlich etwas mit der Frage zu tun hat. Das Wort *monasterium* z. B. ist selbstverständlich ein terminus technicus des Eremiten- oder Mönchslebens; dagegen scheint es mir unbegreiflich, daß Wörter wie *eremus, solitudo, desertum* «eine monastische Färbung» (a monastic tinge) bekommen könnten. Von großem Interesse ist dagegen die gründliche Darstellung des Begriffes ἄσκησις und der verschiedenen Umschreibungen, mit denen die Lateiner ihn wiederzugeben versuchten.

---

[1] Études de philol., d'archéol. et d'hist. anciennes, publiées par l'Institut historique belge de Rome, 3.

[2] Rev. des études lat. 10 (1932), S. 242.

Diese Umschreibungen lassen verstehen, wie man sich im Westen den Sinn und das Ziel der Askese vorstellte. Der Verf., dessen Begeisterung für sein Thema unverkennbar ist, hat gezeigt, daß das Mönchsleben alte und abgenutzte Formeln, wie *frater, mundus, saeculum, sancti, servi Dei, milites Christi,* neu belebte. Ob damit die Existenz eines «monastischen» Lateins innerhalb des christlichen Lateins (S. 164) erwiesen ist, bleibt zweifelhaft. Eine klare Abgrenzung des Begriffes «Sondersprache» ist offenbar dringend geboten.

Stockholm. *Bengt Melin.*

Kurt Ruh, *Bonaventura Deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und -scholastik.* = Bibliotheca Germanica, 7. Bern, Francke-Verlag, 1956. Fr. 36.75, geb. Fr. 40.40.

Der Titel des Buches deutet nur auf die Hauptleistung des Verfassers hin und übergeht stillschweigend die vielen dankenswerten Ausblicke auf andere Gebiete spätmittelalterlicher Geistesgeschichte, auf die nun allerdings — wie das Buch schlagend beweist — Bonaventura einen überragenden Einfluß ausgeübt hat. In wie weiten Rahmen Ruh seine Studien eingespannt hat, zeigt sein Programm; es lautet: «1. der Anteil der Kirchenlehrer, insbesondere der Scholastiker an deutscher Theologie, deutscher Frömmigkeit, deutscher Bildung; 2. der Anteil der Orden in der Ausbildung einer ‚deutschen Theologie'; ... 3. der Einfluß scholastischen Denkens, lateinischer Formgebung auf die deutsche Sprache» (S. 23). Dies sprachliche Anliegen kommt zuletzt, obwohl der Verfasser Philologe ist.

Ruh geht von der Voraussetzung aus, daß die Verdeutschung theologischer Schriften in Übersetzung, Bearbeitung und Kommentierung einem Darbieten ihres Inhalts an die Laien gleichkommt und in diesem Sinn einen Beginn der «Laientheologie» bedeutet. Eine genaue und umfassende Kenntnis dieser Übersetzungsliteratur gestatte daher geradezu, den «Mündigkeitsprozeß der deutschsprachigen Welt... am Leitfaden der Verdeutschung der christlichen Theologie» zu erkennen (S. 25). Der Bildung des «Volkes» oder der Laien entspricht «Bildung» der Sprache (S. 74). Bevor der Autor nun auf die hervorragende Wirkung Bonaventuras im besonderen zu sprechen kommt, kann er manches Wichtige ergänzen oder berichtigen, was die Forschung über die Einflüsse anderer Kirchenlehrer, auch der Väter, bisher in oft etwas beschämender Verbohrtheit verkannt oder vernachlässigt hat. Er betont, daß es nicht nur «eine scholastische Komponente der deutschen Mystik» gibt, sondern daneben auch eine eigene deutsche Scholastik (wenn auch keine eigentliche Sprache dafür). Ein Beweis dafür liegt allein schon in der Übertragung des Compendium theologiae veritatis Hugos von Straßburg, die Ruh als «*das* spätmittelalterliche Handbuch der Dogmatik zum Gebrauch der Laien» bezeichnen kann (S. 35). Entgegen der üblichen Meinung, daß in der nacheckhartischen Zeit das philosophisch-theologische Interesse dem erbaulichen weiche, kann er auch für diese Epoche auf beachtenswerte Spekulation hinweisen (S. 35 f.). Im 15. Jahrhundert ist dies Schrifttum ohne Kenntnis eines Meisters Eckhart (S. 36. 56).

Von einer Reihe bedeutendster Köpfe unter den Franziskanern, die christliche Theologie den Laien vermittelt haben, gibt der Autor dann sehr feine und präzise Darstellungen, die eine gründliche Kenntnis ihrer Werke verraten. Dabei eröffnet er große Arbeitsfelder: nicht nur sind die Forschungen selbst über einen Berthold von Regensburg oder David von Augsburg längst eingeschlafen, es fehlen unter andern auch die ersten Vorarbeiten zur Lösung der Fragen nach dem innern Zusammenhang der deutschen Theologen, nach der innern Prägung ihres Schrifttums zu einer eigenen literarischen Strömung, nach den Trägern der Überlieferung, ihrer Ordenszugehörigkeit usw. (S. 42 ff.). Hier ist es schon verdienstvoll, die Fragen überhaupt zu stellen und die Richtung, in der die Lösungen liegen, in «groben Strichen» zu zeichnen. Schließlich wird zum eigentlichen Thema des Buches ein überraschend reiches Quellenmaterial vorgelegt, das mit kaum zu überbietender Exaktheit nach Inhalt und Ursprungsort geordnet und näher bestimmt wird. An die besonders interessanten Bearbeitungen schließen sich sehr reizvolle Textproben mit sorgfältigem theologischem und stilkritischem Kommentar des Verfassers an. Die hohe Bedeutung der Bonaventura-Rezeption springt bei der Fülle des Gebotenen geradezu in die Augen. Selbst die «klassische» deutsche Mystik der großen Dominikaner steht — wie Ruh gelegentlich ausführt — Bonaventura näher als dem Aquinaten (S. 51. 64 ff.). Die devotio moderna aber ist offensichtlich die eifrigste Vermittlerin seines Gedankengutes; und sie leitet hinüber zur Reformation, zum Pietismus und zu Ignatius von Loyola (S. 72. 297).

Angesichts der überaus differenzierten, wohlüberlegten und unvoreingenommenen Urteile des Autors, bei denen sich erstaunlich umfassende Materialkenntnis mit philologischem Scharfsinn, sprachlichem Feingefühl und bedeutendem theologischem Verständnis verbindet, kann man sich seiner Führung auf unbekannten Gebieten sorglos anvertrauen. Sein Buch gehört zum Fundament einer Geschichte deutscher mittelalterlicher Spiritualität, und mag auch die behandelte Epoche Herbst des Mittelalters sein, ihre Lebenskraft und ihr innerer Wert werden hier greifbar gemacht.

Basel. *Berthe Widmer.*

Irmgard Höß, *Georg Spalatin. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation.* Weimar, Hermann Böhlaus Nachf., 1956. XIV + 467 S. DM 27.—.

Die Verfasserin will mit diesem Buch «der reformationsgeschichtlichen Forschung endlich eine umfassende Biographie dieses Mannes zur Verfügung stellen, die für verschiedene Forschungsprobleme einen neuen Blickpunkt eröffnen wird». Die Erfassung der reichen Archivbestände und des weit zerstreuten Briefwechsels Spalatins bringt allein schon viele neue Einzelheiten zur Reformationsgeschichte an den Tag. Darauf kann hier nicht näher eingetreten werden. Die Hauptprobleme liegen aber auf allgemeinhistorischem Gebiet. Das erste zeigt sich in der Tatsache, daß Spalatin in der Welt des Humanismus aufgewachsen ist und stets einem Erasmus innerlich verpflichtet blieb, dabei aber sich entschlossen der Sache

Luthers zur Verfügung stellte. Er verwirklicht jenen Typus, der in der Reformationszeit viel häufiger war, als die durchschnittliche Auffassung glaubt. Es sind die Menschen, die zeitlebens «zwischen den Zeiten» standen, die den Errungenschaften des Humanismus nicht den Abschied geben konnten und doch von der Reformation, insbesondere von der Gestalt Luthers, innerlich überwältigt waren. Die Verfasserin versteht es ausgezeichnet, diese geistige Welt in der ausführlichen Biographie aufleuchten zu lassen. Das zweite Problem sehen wir in der allgemeinen Erscheinung, daß Männer, die im Hintergrund bleiben, für das Fortschreiten einer weltgeschichtlichen Bewegung doch von entscheidender Bedeutung waren. Ohne die umsichtige Haltung Spalatins, der als Geheimsekretär Friedrichs des Weisen und nachher als Pfarrer von Altenburg mit einer Fülle von wichtigen diplomatischen und kirchenpolitischen Aufgaben betraut wurde, wäre Luthers Bewegung, menschlich gesehen, nicht möglich gewesen. In dieser Biographie erscheint nun der Mann, der für gewöhnlich nur als Randfigur betrachtet wird, in dem ihm zukommenden vollen Licht der Geschichte. Dabei verfällt Irmgard Höß nicht in den naheliegenden Fehler, die Rolle Spalatins zu überschätzen. Sie zeigt auch die schwierigen psychologischen Probleme, die dem körperlich kleinen, eher scheuen und depressiv veranlagten Mann mit seiner großen Lebensaufgabe gestellt waren.

Das rein biographische Bild wird durch einen Blick in die innere Haltung Spalatins als Geschichtsschreiber und aufmerksamer Beobachter der sozialen Bewegungen seiner Tage ergänzt. Dem ehemaligen Juristen lagen die Probleme der Obrigkeit, des christlichen Fürstendienstes und des Widerstandsrechtes stets nahe. Sein Geschichtsbild, wie es in verschiedenen Werken, vor allem zur sächsischen Geschichte, zum Ausdruck kommt, ist ganz in die mittelalterliche Überlieferung eingebettet. In diesem Abschnitt hätte der Leser noch gerne einige charakteristische Zitate als Illustration der Anschauungen Spalatins gesehen.

Die fein abgewogene, überall sorgfältig dokumentierte Arbeit darf als ein Musterbeispiel der reformationsgeschichtlichen Forschung bewertet werden.

St. Margrethen (Kt. St. Gallen). *Ernst Gerhard Rüsch.*

Hans Rudolf Guggisberg, *Sebastian Castellio im Urteil seiner Nachwelt vom Späthumanismus bis zur Aufklärung.* = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 57. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1956. 207 S.

Die Arbeit stellt sich die Aufgabe, eine im allgemeinen Bewußtsein längst bekannte Tatsache der Geistesgeschichte, die Nachwirkung Castellios bis in die Aufklärung hinein, mit historischer Akribie genau zu belegen. Das Resultat bringt denn auch nichts unmittelbar Neues, aber es wird aus dem Dunst allgemeiner Erwägungen zu einer unbestreitbaren klaren, wissenschaftlich hieb- und stichfesten Erkenntnis der Geistesgeschichte erhoben.

Guggisberg beginnt mit den Äußerungen von Freunden und Gegnern Castellios nach seinem Tode. Die Problemstellung und die Polemik des

16. Jahrhunderts herrschen vor; eine objektive Beurteilung Castellios ist noch nicht möglich. Dann geht die Erörterung über zur Verbreitung der Werke Castellios in den Niederlanden, wo seine Ideen in der Auseinandersetzung der Arminianer und Remonstranten mit der calvinistischen Orthodoxie eine bedeutende Rolle spielen. Einen weiteren Kreis der Ausstrahlung Castellios bildet England, wo sich besonders die geistigen Kämpfe um den Socinianismus an Castellio anschlossen. Die Diskussion kommt mit der ersten kritisch-objektiven Betrachtung von Leben und Werk des umstrittenen Basler Gelehrten bei Pierre Bayle zu einem vorläufigen Abschluß. Ein letztes Kapitel bringt die Hauptaspekte der Castellio-Diskussion im 18. Jahrhundert, das sich mehr seinen pädagogischen Schriften zuwendet. Im ganzen Zeitraum vom Tode Castellios bis zur Aufklärung sammeln sich die meisten Diskussionen um die zwei Brennpunkte seiner Werke: die Toleranzschriften und die lateinische Bibelübersetzung, wobei die positiven und die negativen Urteile sich oft überkreuzen.

Die Schrift Guggisbergs besteht wesentlich in der Besprechung der vielen literarischen Zeugnisse zum Thema. In der Sammlung und Sichtung der Äußerungen über Castellio ist eine große und mühevolle Kleinarbeit geleistet worden. Darüber kommen die allgemeinen geistesgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge etwas zu kurz. Doch ist dies ein verständlicher Mangel aller ähnlichen Arbeiten.

St. Margrethen (Kt. St. Gallen). *Ernst Gerhard Rüsch.*

Dietrich Korn, *Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts.* Tübingen, Max Niemeyer-Verlag, 1957. 143 S. DM 12.—.

In einer sorgfältigen Studie hat der Verfasser das Thema des Jüngsten Tages in der Literatur des 17. Jahrhunderts behandelt. Ähnlich wie das Mittelalter, hat auch die nachreformatorische Zeit und vor allem das Zeitalter des Barock eine gespannte Erwartung des Jüngsten Tages gehegt und dieser Erwartung in Predigt und Dichtung, in wissenschaftlicher Abhandlung und im persönlich gefärbten Lied mannigfachen Ausdruck gegeben. Im Vergleich zu den mittelalterlichen Darstellungen des Jüngsten Tages scheinen im 17. Jahrhundert die Gegensätze etwa von Hölle und Himmel, Strafe und Belohnung, Furcht und Hoffnung stärker ausgeprägt und leidenschaftlicher erlebt worden zu sein. So wird beispielsweise die Furcht vor der «Rachegier» Gottes in einer Weise ausgesprochen, wie sie dem Mittelalter fern lag. Bezeichnend hierfür ist auch die Rolle, welche die Muttergottes in barocken Ausmalungen des Jüngsten Tages spielen kann: da fordert sie, in höchstem Zorne, ihren Sohn zum unbarmherzigen Gericht auf, während in den mittelalterlichen eschatologischen Mysterienspielen Maria stets als die Fürbitterin gerade für die Sünder und ohne sie Verlorenen auftritt.

In den verschiedenen Kapiteln seiner Arbeit untersucht Korn: die starke Enderwartung besonders in den lutherischen Gebieten Deutschlands zu Beginn des 17. Jahrhunderts; das lutherische Kirchenlied als Spiegel

der Wandlungen des eschatologischen Bewußtseins im 17. Jhdt.; den Jüngsten Tag im katholischen Kirchenlied des 17. Jhdts.; die Verbreitung des Themas vom Jüngsten Tag in der deutschen Literatur des 17. Jhdts.; den Jüngsten Tag in der deutschen Lyrik des 17. Jhdts. außerhalb des Kirchenliedes; die großen eschatologischen Predigtgedichte des ausgehenden 17. Jhdts. und endlich die chiliastischen Bewegungen im 17. Jhdt. Besonders aufschlußreich sind die differenzierenden Bemerkungen Korns über die Eigenart der protestantischen sowie der katholischen Kirchenlieder, die sich auf das Kommen der Endzeit beziehen. Im protestantischen Kirchenlied ist das Thema meist persönlicher, im katholischen objektiver gestaltet worden. Nach den dargebotenen Liedproben kann man dem Urteil des Verf. beistimmen: «Die katholischen Lieder sind ... oft anschaulicher, plastischer, sind aber auch ... weniger innig, weniger mitreißend» (S. 41). Vorzüglich sind auch die Charakteristiken, die Korn von den einzelnen Autoren und Dichtern des Jüngsten Tages gibt, etwa die Kennzeichnung der Werke eines Simon Dach im Unterschied zu denen des Andreas Gryphius, da sich selbst noch in der Wahl von Liedart und Versform und in Einzelheiten des persönlichen Stils der Unterschied in der Geisteshaltung erfassen läßt.

Die Darstellung Korns endet mit einem Ausblick auf das 18. Jahrhundert, eine Zeit, für die das «Ende der Welt» einerseits in weite Ferne rückt und andrerseits der Anbeginn eines «neuen ewigen Evangeliums» bereits im Diesseits erwartet wird: als Folge einer natürlichen «Erziehung des Menschengeschlechtes». Damit setzt sich, wie die Arbeit Korns zeigt, in zuletzt säkularisierter Weise, eine Entwicklung fort, die sich in gewissen religiösen Strömungen des 17. Jahrhunderts, etwa im Pietismus, bereits angebahnt hatte. — Eine gleichsam innerzeitliche Erneuerung der Welt haben indessen auch früher schon jene Mystiker und Spiritualisten gelehrt, die sich zu dem Wort bekannten: «Das Himmelreich ist mitten unter euch.»

Allschwil bei Basel. *Maria Bindschedler.*

Arno Lehmann, *Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien.* Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1955. 352 S.

Es war, historisch gesehen, nicht richtig, wenn in der englischen und amerikanischen Missionsliteratur William Carey zum Vater der protestantischen Mission in Indien gemacht wurde und deutsche Pioniere, wie Bartholomäus Ziegenbalg, Johann Philipp Fabrizius und Christian Friedrich Schwartz, vollständig unerwähnt blieben. Arno Lehmann, Professor für Missionswissenschaft an der Martin-Luther-Universität in Halle-Wittenberg, hat darum ein gutes Recht, in der deutschen Ausgabe der englischen Jubiläumsschrift «It began at Tranquebar. The History of the First Protestant Church in India» «großzügig finanzierte Forschungsaufträge der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik» (S. 5) auszunützen, mit Hilfe eines emsigen Mitarbeiterstabes diese Unterlassungssünde der Angelsachsen gutzumachen und in reich dokumentierten Ausführungen darzulegen, wie die protestantische Missionsarbeit in Indien eben als deutsche Missionsarbeit schon mit dem 9. Juli 1706 begonnen hat, an wel-

chem Tage Ziegenbalg und Plütschau, dem dänischen König Friedrich IV. für die evangelische Mission in der dänischen Kolonie Tranquebar zur Verfügung gestellt, in Indien landeten.

In flüssigem Stil zeigt der Verfasser dem Leser, unter welch oft primitiven Umständen und mit welch restlosem Arbeitseinsatz diese deutschen Pioniermissionare die Sprache des Tamil erlernten, zu Eisbrechern südindischer Religionsforschung wurden, mit Hilfe der Bibel, des Kleinen Katechismus Luthers und des Gesangbuches trotz dem bösen Einfluß europäischer Namenchristen und dem oft schrecklichen Geldmangel Gemeinden gründeten, die sie in patriarchalischer Abhängigkeit und lutherischer Rechtgläubigkeit zu behalten wußten. Die konfessionell und politisch bedingten Spannungen werden nicht verschwiegen, die Helfer aus Europa, vorab Dänen, wohl erwähnt und eine ganze Reihe von Fernwirkungen dieser allzu wenig beachteten Mission genannt. Die Schar der Missionare wird dem Leser in Wort und Bild vorgestellt. Ihr urlaubloser Dienst muß trotz mitunterlaufenden nicht immer missionsgerechten Menschlichkeiten jedermann Respekt abnötigen. Missionarsreisen nach Madras, nach Ceylon, nach Bengalen und auf die Nikobaren werden beschrieben. Indische Mitarbeiter werden gebührend ins Licht gestellt, denen allerdings aus leicht begreiflichen Gründen das donum regendi fehlte. Chr. Fr. Schwartz, der «Königspriester», wurde ohne Konfessionswechsel ein englischer Missionar und als solch uneingeweihter Bischof Militärseelsorger und Friedensvermittler. Joh. Phil. Fabrizius, der Meister des Tamil, schuf ein tamulisch-englisches Lexikon, das «Herzschmelzer»-Gesangbuch und die Bibelübersetzung, die trotz ihrer Mängel das indische Analogon zur Lutherbibel war und ist. Da die lutherische Mission es versäumt hatte, eine eigenständige Kirche zu gründen, wirkte sich der Geist der Aufklärung schließlich auch und gerade auf dem einst vom Halleschen Pietismus beherrschten Missionsfeld aus (!): die Missionare fingen an, Allotria zu treiben, das Missionsblatt berichtete nicht mehr nur von Heidenbekehrungen, sondern wurde zum Sammelplatz östlicher Kuriositäten, und man erkannte das Missionsziel darin, durch Bildung und Erziehung gute Menschen zu machen. Da zu dem allem noch ein empfindlicher Missionarsmangel eintrat, so einverleibte sich schließlich die anglikanische Kirche die lutherischen Gemeinden: das war das unrühmliche Ende der Tranquebarmission. Es war dann dem einfältig bibelgläubigen Heinrich Cordes 1847 beschieden, die lutherische Kontinuität mit der alten Tranquebarmission wiederherzustellen. Diese Restitutio lutheranismi wird als Keim eines Neuen begrüßt und als Ende der bisherigen kirchlichen Entwicklung die Existenz der Tamil Evangelical Lutheran Church festgehalten.

So sehr man dem Verfasser das historische Recht zubilligen muß, für die Anerkennung deutsch-lutherischer Missionsarbeit in Indien zu kämpfen, und so sehr Lehmann sich bemüht, ökumenisches Verständnis an den Tag zu legen, so sehr kommt dem unvoreingenommenen Leser doch zum Bewußtsein, wie national gekränkt und konfessionell gebunden Lehmann als Geschichtsschreiber ist und wie tatsächlich für ihn das lutherische Wesen das Herz der wahren Ökumene ist. Man versteht ohne weiteres den Seiten-

hieb, den der Verfasser auf S. 276 austeilt: «Die Beschimpfung ‚Konfessionalismus' für schlichte Treue und den Sinn für kirchliche Ordnung war damals noch nicht üblich.» Aber daß die «schlichte Treue» gegenüber der eigenen Konfession eben nur zusammen mit dem Ausschauen auf die kommende eine Kirche bestehen kann, daß «schlichte Treue» immer auch die Revision aller konfessionellen Hefte miteinschließt, scheint nicht im Blickfeld des Verfassers zu liegen. Es ist ein bedenkliches Symptom, daß Lehmann für das hoffnungsvolle Experiment der südindischen Kirchenunion keine Worte findet. Das vorläufige Ende der evangelisch-lutherischen Kirchengeschichte in Indien war und ist eine Union ganz anderer Art, die aus der Leipziger Mission und der Schwedischen Kirchenmission als Frucht gemeinsamer Arbeit erwachsende Tamil Evangelical Lutheran Church. Es ist nicht ökumenisch, sondern konfessionalistisch gedacht, wenn Lehmann sein so aufschlußreiches Buch mit den vielsagenden Sätzen schließt: Die Tamil Evangelical Lutheran Church «ist die Erbin der alten Tranquebarmission. Sie ist heute nicht die größte (!), aber sie ist die älteste lutherische Kirche Indiens. Möchte sie das Erbe der Väter bewahren zum Segen ihrer Glieder, zum Besten unseres Landes!» (312). Man fragt sich, wie bei einer solchen Sicht die evangelische Kirchengeschichte als eine wirklich *evangelische* Kirchengeschichte lebendig weitergehen kann.

Basel. *Werner Bieder.*

Hermann Röhrs, *Jean-Jacques Rousseau, Vision und Wirklichkeit.* Heidelberg, Quelle und Meyer, 1956. 246 S. DM 14.50.

Der Hamburger Dozent, Schüler von Flitner, gibt zunächst eine biographische (S. 29—73), sodann eine systematische Darstellung des Phänomens Rousseau. Er wird nicht, wie viele Biographen, zum Rousseau-Anbeter, sondern wahrt kritische Distanz. Sehr interessant sind die zahlreichen Konfrontationen mit Pascal und Kierkegaard. Verdienstvoll auch der Aufweis, wie sehr der platonische Staat die Pädagogik Rousseaus mitgeformt hat neben den Einwirkungen Montaignes und Lockes, auf die in der Literatur schon immer hingewiesen wurde.[1] Zu kurz scheint mir zu kommen die Einwirkung des großen Emdener Juristen Althusius (Althaus) auf die rousseausche Staatslehre, wie sie Gierke nachgewiesen hat. Auch Rousseaus sehr bedeutungsvolle Beziehungen zur Musik[2] werden kaum erwähnt. Der biographische Teil kann einen Vergleich mit K. Barths wundervoller Schilderung nicht aushalten[3]; Barth wird auch nur einmal in den Anmerkungen (S. 239) erwähnt.

Sehr instruktiv ist dafür aber die Darstellung des Rousseauismus, der als «Ferment der Geistesgeschichte» gewirkt hat. Die Einwirkungen auf

---

[1] H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, 4 (1950), S. 280.

[2] K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (1952), S. 155 ff.

[3] K. Barth, a. A., S. 153—207.

Kant, Hamann, Goethe, Schiller, Herder, Hölderlin (Rousseau-Ode!) werden liebevoll geschildert. Pestalozzi hat lange innerlich mit Rousseau gerungen und schließlich eine Umbildung vorgenommen. In der Gegenwartspädagogik ist vor allem Maria Montessori ohne Rousseau nicht zu denken. Daß Rousseau letztlich nur theologisch zu verstehen ist, wird vom Autor gut herausgestellt. Alles in allem eine verdienstvolle Einführung in Rousseau, der in die Geschichte der Pädagogik hineingehört, «wie Pilatus ins Credo».

Freiburg i. Br. *Wilhelm August Schulze.*

Eberhard Hübner, *Schrift und Theologie. Eine Untersuchung zur Theologie Joh. Chr. K. v. Hofmanns.* = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10, 8. München, Chr. Kaiser Verlag, 1956. 140 S.

Joh. Chr. K. v. Hofmann war der führende Exeget der Erlanger Schule. Durch die Angriffe der Rationalisten auf die orthodoxe Verbalinspirationslehre war die Bibel zur Debatte gestellt worden, gleichzeitig aktualisiert durch die Schriften F. Ch. Baurs und D. F. Strauß' über die Bibelfrage. v. Hofmann teilte mit seinen konfessionell eingestellten Kollegen das Interesse für die Bibel. Es kam ihm auf den Versuch an, unter Rücksichtnahme auf die historische Bibelkritik an der Autorität der Bibel festzuhalten.

Die Intentionen und Versuche, die v. Hofmann in dieser Richtung unternommen hat, werden durch die Inauguraldissertation Hübners in aufklärender Weise beleuchtet. Die Abhandlung zeigt, wie sehr es v. Hofmann darum zu tun war, die Bibel in die Mitte zu stellen, daß es ihm aber wegen eines allzu starken Einflusses von seiten des Pietismus und des zeitgenössischen philosophischen Idealismus nicht gelang, sein Programm durchzuführen. v. Hofmann wollte das Wort Gottes als das dem Glauben jenseitige Wort beibehalten, geriet aber gegen seinen Willen in den Subjektivismus. Die Heilsgeschichte, die er mit Hilfe der Bibel ausarbeitete, wurde anthropologistische Heilsgeschichte.

Kap. 1 enthält einen Bericht über die Grundintentionen der Hofmannschen Theologie. In seiner doppelten Frontstellung gegen die Inspirationslehre der supranaturalen Orthodoxie und die Bibelkritik des Rationalismus suchte v. Hofmann einen lebendigen Zusammenhang zwischen der Schrift, der Kirche und dem einzelnen Christen aufzuzeigen, eine Problematik, die er mit seinen zeitgenössischen konfessionellen Theologen teilte. Im Kap. 2 wird v. Hofmanns Wissenschaftsbegriff dargestellt. Mit Hilfe seiner Verankerung in der Schrift wollte er im Gegensatz zu Schleiermacher die Theologie zu einer selbständigen Wissenschaft machen, was ihm doch wegen der Einflüsse der idealistischen Philosophie nicht gelang. Kap. 3 gibt Beispiele für v. Hofmanns Exegese und zugleich für das Dilemma, worin er geriet: die Exegetik sollte selbständig und der systematischen Theologie übergeordnet sein, doch der Exeget v. Hofmann wurde der Gefangene des Systematikers und Heilshistorikers v. Hofmann, der dem Bibelwort mit seiner anthropologistischen Heilsgeschichte nicht gerecht zu werden vermochte. Der Inhalt der Heilsgeschichte wird in einem abschlie-

ßenden 4. Kap. verdeutlicht, das gleichzeitig einen Überblick über die Hauptlinien von v. Hofmanns Theologie gibt.

Es gelang v. Hofmann nicht, seine Intentionen durchzuführen. Der vom Verfasser kritisierte Subjektivismus v. Hofmanns ist schon früher beobachtet worden; seine Ursachen werden hier klar angegeben. In einem Punkt bleibt der Leser doch ohne richtige Orientierung. v. Hofmanns Lehre vom Testimonium spiritus sancti im Sinn der Glaubenserfahrung wird vom Verfasser kritisiert, aber auch die Auffassung, welche die Orthodoxie darüber hat, findet nicht seine Zustimmung. Wenn der Verfasser außerdem die gesammelte kirchliche Erfahrung nicht akzeptieren will, welche dritte Möglichkeit gibt es da noch? Seine Andeutungen, daß Gott im Verhältnis zu seinem Wort souverän ist und den Heiligen Geist dem gibt, den er auswählt, scheint kaum dazu beitragen zu können, die Frage nach der Autorität der Bibel zu lösen.

Der Verfasser stellt v. Hofmann verdienstvoll in seinen ideehistorischen Zusammenhang ein und gibt wertvolle Hinweise. Die Abhängigkeit v. Hofmanns von den konfessionellen Theologen seiner Zeit, z. B. von Harless und Thomasius, hätte doch stärker betont werden können. Ohne diesen Hintergrund erscheint der Einsatz v. Hofmanns origineller, als er in Wirklichkeit gewesen ist.

Luleå (Schweden). *Holsten Fagerberg.*

Heinz Horst Schrey, *Die Generation der Entscheidung. Staat und Kirche in Europa und im europäischen Rußland 1918 bis 1953.* München, Chr. Kaiser Verlag, 1955. 336 S. DM 11.80.

Dies ist ein sehr wesentliches Buch. Es berichtet über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche während der Fünfunddreißig-Jahr-Periode 1918 bis 1953 und zeigt, wie stark das Verhältnis der Kirche zum Staat in die allgemein-politischen Ereignisse eingreift. Der Leser erhält durch die kundige und klar geschriebene Schilderung sozusagen eine Repetition der Ereignisse, die zum Zweiten Weltkrieg geführt haben. Das Buch rekapituliert in großen Zügen das Geschehen während und nach dem Zweiten Weltkrieg und hilft uns damit, eine Perspektive über die Ereignisse zu gewinnen, in deren Verlauf wir jetzt mitten darin stehen. Der Verfasser läßt uns nicht im unklaren über seine eigenen Standpunkte und Bewertungen; aber es war seine Absicht, den zeitweise dramatischen Verlauf der Ereignisse objektiv wiederzugeben, und dies ist ihm gelungen.

In der Periode zwischen den beiden Weltkriegen entstanden die totalitären Staaten, aber die Wurzeln dieser Erscheinungen reichen tief. Es ist nicht richtig, die Geburtsstunde des totalitären Staates auf 1933 zu verlegen, sondern es ist so, daß die Entwicklung seit 1789 in dieser Richtung vor sich geht, worauf der Verfasser sehr richtig im einleitenden Kapitel hinweist. Ja auch der liberale Staat hat in der Praxis die Neigung gezeigt, seine Machtsphäre auf das Gebiet der Kirche auszudehnen. Die Beobachtungen Jacob Burckhardts, die das Paradoxale innerhalb der modernen Staatenbildung betreffen, erhalten durch die Darstellung des Verfassers

ihre Bestätigung: einerseits will der Staat dem Individuum vermehrte Freiheit zuerkennen, andererseits erweitert er seine Machtsphäre. Dieselbe Beobachtung wurde von dem kürzlich verstorbenen dänischen Kirchenhistoriker Jens Nørregaard in seinen Olaus Petri-Vorlesungen gemacht, die er über «Staat und Kirche in Europa während der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen» hielt.

Die verschiedenen Kirchen haben nicht nur infolge der äußeren Umstände, sondern auch wegen ihrer Theologie verschiedene Schicksale durchgelitten. Den schwersten Verfolgungen war ohne Zweifel die orthodoxe Kirche ausgesetzt. Da sie aber während des Zweiten Weltkrieges ihre patriotische Haltung zeigen konnte, hat sich ihre Stellung verändert. Der kommunistische Staat wollte sie sogar für seine politischen Ziele verwenden. Der konsequenteste Widerstand gegen den Kommunismus wurde von seiten der katholischen Kirche geleistet, deren Haltung zur faszistischen Diktatur doch vom Verfasser einer sicherlich nicht unberechtigten Kritik ausgesetzt wird. Von besonderem Interesse ist der Abschnitt, der von der Haltung der evangelischen Kirche in Deutschland handelt. Durch den Einfluß Karl Barths und der Bekenntniskirche wurde die evangelische Christenheit gezwungen, radikaler als früher die Freiheit des Evangeliums gegenüber dem Staat zu behaupten und dadurch auch die Diastase zwischen Kirche und Staatsmacht zu betonen. Dieselbe Problematik kam während der Okkupationsjahre 1940—1945 in Norwegen zum Vorschein. Der Konflikt zwischen Kirche und Staat zeigte sich besonders auf den Gebieten der Schule und des Rechts, und zwar auf der ganzen Linie, auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs.

Das Buch ist mit Hinblick auf die Verhältnisse in Europa und im europäischen Rußland geschrieben. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Darstellung in ziemlich überwiegendem Maß den Verhältnissen in Deutschland gewidmet ist. Man kann den einen oder anderen Einwand gegen die Urteile des Verfassers erheben, aber im großen und ganzen liegt hier eine Arbeit vor, die für jeden von Interesse ist, der die Dramatik seiner eigenen Zeit im Verhältnis zwischen Staat und Kirche verstehen will.

Luleå (Schweden). *Holsten Fagerberg.*

G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths.* Aus dem Holländischen übersetzt von Theo Preis. Neukirchen, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957. XII + 366 S. DM 24.—.

Obwohl Karl Barth seit mehr als 30 Jahren das Feld der theologischen Diskussion beherrscht, ist es bisher von evangelischer Seite noch zu keiner zusammenfassenden Würdigung seines Werkes gekommen.

Eine solche unternimmt in diesem wertvollen Buch der Amsterdamer Systematiker mit großem Fleiß und profunder Sachkenntnis, indem er Barths Theologie zugleich genetisch, systematisch und kritisch entfaltet.

Dabei geht er von der Frage aus, welches «das eigentlich beherrschende Thema der Theologie Karl Barths sei». Dieses findet er in Form des «Triumphes der Gnade» bereits im Krisis-Motiv der zwanziger Jahre ent-

halten: «Nicht die Diastase und das Gericht, sondern die Predigt der Gnade» (S. 38) bildet das Zentrum von Barths Theologie.

Der erste Teil der Arbeit (S. 14-176) bringt die in vielen Predigten, Aufsätzen und schließlich in der «Kirchlichen Dogmatik» niedergelegte Theologie Barths anhand dieses Leitmotivs zur Darstellung. Überall findet Berkouwer den «Triumph der Gnade» als die treibende Kraft. Er bestimmt Barths Schöpfungslehre (S. 41—75) und gibt seiner Lehre von der Erwählung (S. 67—108) ihr eigentümliches und für viele so anstößiges Gepräge. Noch deutlicher tritt der Gnadentriumph für Berkouwer in der Versöhnungslehre hervor (S. 109—135), in der Barth die Übermacht der Gnade so stark betont, daß Brunner ihn zum Apokatastasislehrer stempelt (Dogmatik, 1, S. 376). Auch der «Triumph der Zukunft» offenbart nichts anderes als durch das Gericht hindurch den «Zorn seiner Liebe, in der er uns durch den Tod für sich haben will» (S. 140). «Der Triumph in der Antithese zu Rom» (S. 149—176) bringt die Gnadentheologie Barths am stärksten zur Geltung. Rom vertritt für ihn «eine illegitime Auffassung des Heils Gottes..., in der die Gnade nicht mehr wirkliche Gnade ist» (S. 153). Hier richten sich Barths Angriffe vor allem gegen die römische Analogia-entis-Lehre, die er als «eine Erfindung des Antichristen» bezeichnet (S. 161).

Nach dieser sorgfältigen Darstellung der Theologie Barths ergibt sich für Berkouwer die entscheidende Frage, ob Barth «in biblisch-legitimer Weise über die Gnade Gottes spricht» (S. 178), d. h., ob der absolute Triumph der Gnade die biblische Botschaft nicht an manchen Stellen verdunkelt oder gar entstellt. Dieser Untersuchung ist der zweite, kritische Teil der Arbeit gewidmet (S. 195—366), der mit einer ausführlichen Stellungnahme zu dem heftig umstrittenen Problem von Barths Lehre von der Sünde und vom Nichtigen beginnt (S. 195—229). Schon hier zeigen sich die Gefahren eines «aus den konkreten biblischen Zusammenhängen losgelösten Triumphes der Gnade». Der Begriff «Unmöglichkeit» als Prädikat für die Sünde ist ein «spekulativer Durchbruch des biblischen Zeugnisses» (S. 213), und Barths «Ontik des Nichtigen» kann innerhalb der Offenbarung über die Schöpfung niemals einen legitimen Platz erhalten (S. 227). Barths Erwählungslehre «preßt das Heil Gottes hinein in eine Objektivierung des Triumphes der Gnade» (S. 259), die das Kerygma zu einer bloßen «Mitteilung» erstarren läßt. Auf diesem Abweg gerät Barth «an den Rand der Apokatastasis» (S. 274). Nicht weniger scharf distanziert sich Berkouwer von Barth, wenn er in dem Kapitel «Der göttliche Triumph» (S. 277—307) Barths Lehre vom Subjektsein Gottes in der Versöhnungstat einen «Theopaschitismus in neuem Gewande» nennt (S. 279). Barths Gedanken zum Thema «Gesetz und Evangelium» (S. 289 ff.) sind ganz vom apriorischen Triumph der Gnade bestimmt. Das Gesetz verliert für ihn seinen anklagenden Charakter und «kann eine Form des Evangeliums genannt werden» (S. 299). Schließlich gilt auch von Barths Aussagen über die Zukunft des Menschen (S. 308—327), daß sie «die eschatologischen Perspektiven des N.T. verdrängen» (S. 321). Seine kritischen Bedenken faßt Berkouwer in dem Schlußkapitel «Der Triumph und das Königreich» (S. 328—366) noch einmal zusammen.

Das Buch ist flüssig geschrieben und gut übersetzt. Es wird sich in der vorhandenen Barth-Literatur einen würdigen Platz sichern und dem Studenten, Pfarrer und Forscher in gleicher Weise einen Dienst tun, letzterem besonders dadurch, daß es eine Fülle von ausländischen Publikationen verarbeitet, wie sie bisher nirgends verzeichnet ist.

Graz. *Gotthold Müller.*

Karl Epting, *Der geistliche Weg der Simone Weil.* Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1955. 102 S. DM 5.80.

Es ist nicht leicht, aus der fragmentarischen Hinterlassenschaft der frühverstorbenen französischen Religionsdenkerin Simone Weil ein geschlossenes Gesamtbild ihres geistigen Anliegens zu gewinnen. Man kann sagen, daß dies Karl Epting in erstaunlichem Maße gelungen ist, und man muß dankbar sein, nun zur ersten orientierenden Einführung in ihre Gedankenwelt eine solche zweckmäßige Handreichung zu haben. Über jedes der angeschlagenen Themen wäre ein ganzes Buch zu schreiben: Die Schwerkraft, das Ich, das Übel, die Aufmerksamkeit, die Erwartung, die Entäußerung, die Leere, das Gebet, das Schöne, die Liebe, die Gnade, Christus, das Sakrament, die Kirche, Mystik und Verwurzelung. Nur einiges kann davon stellvertretend herausgegriffen werden.

«Zwei Kräfte regieren über das Weltall: Licht und Schwere.» Die Schwerkraft ist die Kette, an die wir geschmiedet sind, der Zwang, den wir erleiden. Die Schwerkraft ist von der Zeit untrennbar. Der Mensch lebt auf dieser Erde in einer Mischung von Zeit und Ewigkeit. Die reine Zeit würde die Hölle sein. Die Freude entspricht der Zunahme des Faktors Ewigkeit. Aber auch die Hinnahme des Schmerzes kann uns an das Ende der Zeit, in die Ewigkeit hinübertragen. «In diesem gegenwärtigen Augenblick erhält mich Gott durch seinen schöpferischen Willen im Dasein, damit ich auf dieses verzichte. Gott wartet mit Ungeduld darauf, daß ich mich endlich herbeilasse, ihn zu lieben. Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bettelt.» Erst die Schwerkraft schafft im Bereich der Schöpfung eine Hierarchie der Werte, aber sie ruft auch die Gegenkraft des Steigens auf. Schöpfung besteht aus der Abwärtsbewegung der Schwerkraft, der Aufwärtsbewegung der Gnade und der Abwärtsbewegung der Gnade in der zweiten Potenz. Simone Weil versucht mit solchen mathematischen Ausdrücken Gesetze der geistigen Welt zu umschreiben. Doch ist ihr Dualismus niemals kosmologischer Natur, sondern ein Dualismus der Seele, die sich ausgespannt weiß zwischen den Berggipfeln Gottes und dem eigenen seelischen Abgrund. Er ist dynamisch-mystischer Natur und entstammt der geistlichen Erfahrung des Weges zu Gott. Und diesen Weg zu Gott nun beschreiben die einzelnen Kapitel des Buches, die jedesmal mehrere Bücher des Nachlasses von S. Weil umfassen.

Das Übel ist dadurch entstanden, daß Gott darauf verzichtet hat, alles zu sein, so sehr, daß er ans Kreuz geheftet wurde. Wir müssen nun unsererseits darauf verzichten, etwas zu sein. Simone Weil übernimmt von diesen Gedankengängen her gewisse Aspekte der Karmalehre. Die Aufmerksamkeit ist ein Sammeln des Geistes auf eine Spitze zu. Das Gebet ist ein Hin-

wenden zu Gott mit der ganzen Aufmerksamkeit, deren die Seele fähig ist. Simone Weil, die selbst nie den Schritt in das Christentum herüber getan hat, lernte doch das griechische Vaterunser auswendig und legte sich als einziges auf, es jeden Morgen mit aller Konzentration zu beten, und empfand in seiner Schönheit einen tiefen Frieden. Es wurden ihr Visionen und Gesichte und Heimsuchungen durch Christus zuteil, die sie zusammen mit indischen Impulsen in Gegensatz stellt zur Hybris des technizistischen Materialismus. Der geistliche Weg, den sie uns aufgezeichnet hat, ist Härte und Nüchternheit. Sie setzt alle Mittel des abendländischen Denkens ein, um dem heutigen durch tausend Philosophien gegangenen Menschen das Geheimnis Christi sichtbar zu machen. Die verborgene Weisheit des Kreuzes wurde ihr, der Jüdin, neu aufgetan. Aber der Mensch kann sich nicht auf den Weg zu Gott machen, er muß sich demütig wie ein Bettler am Wege bereithalten, bis Gott vorüberkommt. Dieser mitten im Labyrinth des modernen Denkens beginnende Weg ist hart und steil, aber auch schön, denn in der Schönheit der Schöpfung läßt uns die Mystikerin den Widerschein Gottes erkennen. Es ist versöhnlich, daß sie die Schönheit der Welt einbezieht in ihre Gottesliebe.

Der Leser lasse sich nicht erschrecken, wenn ihm im ersten Kapitel des Buches, das den Lebensweg der 1943 Verstorbenen schildert, befremdliche Ausdrücke, die peinlich an die verflossene Ära der Nazizeit erinnern, begegnen. Summa summarum ist Eptings Buch ein Zeugnis dafür, daß der Autor in der Begegnung mit Simone Weil ein echtes Damaskus erlebte.

Berlin-Charlottenburg. *Liselotte Richter.*

Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie.* (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. 5. Systematische Theologie.) München, Chr. Kaiser-Verlag, 1956. 144 S. Fr. 7.50.

«Akt und Sein» war Bonhoeffers Habilitationsschrift von 1931. Sie ist als solche bekannt und bedarf einer erneuten Besprechung nicht. Dagegen sei ein Wort zur Neuausgabe gestattet. Diese soll wohl vornehmlich ins Gespräch mit Bultmann, aber auch in das mit Heidegger führen. Vermag sie das? Verschiedenes mahnt zur Vorsicht.

Daß Heidegger zu Kant in den Gegensatz einander ausschließender philosophischer Positionen gestellt wird, ist im Hinblick auf Heideggers Schrift «Kant und das Problem der Metaphysik» (die erstmals 1929 erschien) unhaltbar. Die Interpretation Heideggers im Sinne der herkömmlichen Ontologie verkennt vollkommen die schon in «Sein und Zeit» grundgelegte Überwindung der Metaphysik — ein Umstand, der sich im zweiten und dritten (theologischen) Teil der Arbeit Bonhoeffers rächt. Denn diese beiden Teile bleiben im Bereiche metaphysischer Grundvoraussetzungen, welche wohl geahnt (S. 130), aber in ihrer Tragweite kaum ermessen werden.

Ein einzelner Hinweis soll dies andeuten. S. 69 heißt es: «Gott kann nie Objekt des Bewußtseins werden. Offenbarung ist nur so verständlich, daß Gott dabei als Subjekt im Auge behalten wird ...» Aus dem Wesens-

grunde des metaphysischen Vorstellens, welches anfänglich das Menschenwesen begreift als animal rationale, erhebt sich zu Beginn der Neuzeit das cartesianische «cogito ergo sum». Allem Vorstellen und allem Vorgestellten voraus und zugrunde liegt jetzt das in diesem Wort ungesagte Ego. Als das so Voraus- und Zugrundeliegende ist das Ego Sub-jectum. Das Subjekt ist als der Grund alles Wissens zumal jenes, was das Gewußte durch sein Wissen sichert als das Gewisse. In solcher Sicherung stellt das Subjekt alles auf sich zu und damit in eins gegen anderes. Es vergegenständlicht das Seiende zum Gegenstand, Objekt, und findet in der Gewißheit endlich die objektive Wahrheit. Dieser Vorgang wird ermöglicht, weil ἀλήθεια als Entbergung des Seins seit Platon gedacht wird im Sinne der Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gedachten, will sagen: als Richtigkeit. Stellt sich jedoch nachmals das metaphysische Vorstellen auf solche Richtigkeit fest, ist damit auch schon geschehen, daß das Seiende, dann das Wirkliche, jetzt zum Vorschein kommt als das Tatsächliche. Dies ist jene Sache, die, was sie geworden ist, je nur ist durch das Tun einer leistenden Werktätigkeit. Im Bereiche dieses metaphysischen Vorstellens aber bewegt sich notwendig alles Reden von Subjekt und Objekt — und zwar auch dann, wenn man, wie jetzt in der ganzen Theologie herum, zugleich geängstigt und beschwichtigend, beifügt, daß *Gott* natürlich niemals Objekt unseres Denkens werde, sondern immer Subjekt sei. Vermutlich bleibt sogar die Auslegung von Tod und Auferstehung Christi als Heilstatsachen und diejenige des darin gründenden Glaubens als Heilsgewißheit von daher gleichfalls im Wesensbereich der abendländischen Metaphysik, als auch jedes Reden von Tatsache und Gewißheit wiederum nur möglich und sinnvoll ist auf dem Grunde des als Subjekt vorgestellten animal rationale. — Analoge metaphysische Grundvoraussetzungen lassen sich aber auch im Hinblick auf «Wahrheit», «Gewissen» usw. in der ganzen Arbeit aufweisen.

Endlich zeigt die Auseinandersetzung mit Bultmanns entscheidendem Aufsatz «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?» (S. 72 ff.), daß die in dieser Studie versuchte Verwindung metaphysischer Begriffe um das schlichte, gläubige Sagen Gottes für Boenhoeffer damals noch kaum fragwürdig geworden war. So scheint der Neudruck von «Akt und Sein» nicht schon in das unumgängliche Gespräch mit der Überwindung der Metaphysik zu führen, wohl aber auf die Notwendigkeit dieser Besinnung hinzuweisen.

Basel. *Walter Frei.*

Walther Schönfeld, ***Zur Frage des Widerstandsrechts.*** Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955. 64 S. DM 4.80.

Der Autor ist bekannt als bewußt evangelischer Jurist. Er tritt auch gerade im Blick auf das Attentat des 20. Juli 1944 für das Widerstandsrecht ein. Aber nicht aus Gründen des Naturrechtes, wie das in der von Gierke in seinem Werk über Althusius skizzierten Geschichte des Widerstandsrechtes meist der Fall war. Früher war Schönfeld auch Anhänger des Naturrechtes, er ist jetzt jedoch davon abgekommen. Er ist der Mei-

nung, in vielen Fragen behalte der Positivismus gegen das Naturrecht durchaus recht. Mit dem Naturrecht verwirft der Autor auch die bei lutherischen Theologen so häufige Lehre von den Schöpfungsordnungen (S. 26 f.). Jedoch bejaht er sehr Luthers Lehre von den zwei Reichen (S. 28).

Die von Schönfeld postulierte biblische Begründung des Rechts vereinige in sich die Wahrheitsmomente von Naturrechtslehre und Positivismus, die im Sinne Hegels «aufgehoben» würden. Luther habe durchaus recht, wenn er in den Tischreden sage, ein Jurist, der nicht mehr sei als ein Jurist, sei «ein arm Ding» (WA TR, 6, 7021). In der Tat bedürfe die Jurisprudenz der Metajurisprudenz (S. 11).

Das Schriftchen stellt einen Vortrag dar, der auf der Staatlichen Akademie Comburg bei Schwaebisch Hall vor Gerichtsreferendaren gehalten wurde. Diese Niederschrift ist Georg Wehrung zum 75. Geburtstag gewidmet, und Wehrungs Ethik wird angelegentlich empfohlen. Mit Wehrung geht der Autor einig in seiner Wertschätzung des Deutschen Idealismus. Er versucht vor allem aus den Spätwerken des alten Schelling die Synthese von Idealismus und Christentum zu erheben und heute nutzbar zu machen (S. 21 ff. 38. 55. 57. 58 f.).

Als Verehrer des alten Schelling, also des Schelling der Philosophie, der Mythologie, ist Schönfeld ein scharfer Gegner des Bultmannschen Entmythologisierungsprogramms: «Wie es um die Entmythologisierung bestellt sein kann, das wissen wir Juristen aus Erfahrung zur Genüge, nämlich aus der Verwissenschaftlichung des deutschen Rechts durch die Rezeption des mos italicus im Beginn der Neuzeit und die Ausbildung der modernen Naturrechtslehre in der Zeit der Aufklärung sowie aus der ‚Entpersönlichung' der deutschen Rechtswissenschaft durch die Reine Rechtslehre in der jüngsten Vergangenheit» (S. 55).

Eigenartig ist nun Schönfelds Behauptung, daß auch die analogia fidei immer eine analogia entis involviere: «Eine analogia fidei, die nicht zugleich analogia entis ist, ist ein Glaube, der nur an sich selber glaubt, das Gegenstück zu der Vernunft, die nur sich selber vernimmt» (S. 10). Mit diesen Thesen wird Schönfeld viel Widerspruch finden.

Gerade deshalb aber wirkt die Lektüre des Werkchens sehr anregend. Wie schön wäre es, wenn sich Schönfelds Ansicht von der biblischen Begründung des Rechts, wie sie etwa auch Erik Wolf in Freiburg vertritt[1], in der «zünftigen» Jurisprudenz allgemein durchsetzen würde!

Freiburg i. Br. *Wilhelm August Schulze.*

Walter Lüthi, *Der Römerbrief, ausgelegt für die Gemeinde.* Basel, Friedrich Reinhardt, 1955. 311 S. Fr. 8.—.

Walter Lüthi geht ganze Bücher der Bibel in seinen Predigten durch und schafft damit ein im besten Sinne volkstümliches Kommentarwerk, welches zugleich eine Fundgrube für den Homileten darstellt.

---

[1] E. Wolf, Rechtsgedanke und biblische Weisung (1948); vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, IV, 2 (1955), S. 767. 770 ff. 815.

Wenn der Verfasser den Römerbrief auslegt, dann macht er es sich und der Gemeinde nicht leicht. Die Literaturangabe am Schluß des Buches deutet an, daß die wichtigsten einschlägigen Arbeiten herangezogen wurden, wobei nur Lietzmanns Kommentar und Kümmels Untersuchung über Röm. 7 fehlen (Lüthi erklärt Röm. 7 im Anschluß an Luther).

Der Brief sei nicht an Gelehrte und Akademiker geschrieben, sondern an «Leutlein» (S. 305), aber eben der Römerbrief mit seiner schweren Problematik!... Darum kann es sich für den Prediger nicht darum handeln, die Botschaft zu verdünnen: «Die seltsame Theorie, daß eine Predigt so niveauarm, so billig und so angepaßt wie möglich sein müsse, stimmt eben hinten und vorn nicht, auch nicht im Blick auf die heutige Christengemeinde» (S. 12).

Der Ausleger teilt den Brief in 4 Abschnitte: Rettung, Erneuerung, Erwählung, Auftrag. Die Kernfrage nach der Rettung des Einzelnen, der Juden und Heiden und der Welt verstummt im ganzen Brief nicht (S. 200), der das «hohe Lied der Gnade» singt (S. 9). Sogar die Grußlisten werden zur Gnadenbotschaft! Dabei wehrt sich Lüthi kräftig gegen die «billige Gnade» (S. 60. 231).

Was an diesen Predigten einmal mehr besticht, ist die Sprache. Lüthi denkt und redet in Bildern: «So wie es Vorhautjuden gibt, ... so gibt es Hautchristen, deren Taufe nur die Oberfläche berührt, und wenn sie unters Wort kommen, dann rinnt es an ihnen herunter wie Wasser an der Ente. Das ist Hautchristentum; und diese christliche Haut pflegt besonders zäh zu sein» (S. 64). — Haut und Entengefieder umschreiben hier die Situation des Nicht-hören-Könnens. — «Wir waren als Dorfbuben dabei, wie man Maikäfer aneinanderband und sie zusammen auffliegen ließ, ja wie Katzen und Hunde aneinandergebunden wurden, um sie dann gleichzeitig gegeneinanderzuhetzen und auseinanderzujagen. Ein teuflisches Spiel; aber das ist beim Menschen unter der Herrschaft der Gnade und unter dem Gesetz der Sünde nicht Kinderspiel, sondern schauerliche Wirklichkeit» (S. 148). — Die aneinandergebundenen Maikäfer, die an den Schwänzen aneinandergebundenen Hunde und Katzen werden — wenn man so sagen darf — zu mythischen Figuren, die «eine schauerliche Wirklichkeit» darstellen. — Lüthis Sprache wäre einer eingehenden Untersuchung wert. Ihre Wucht liegt nicht so sehr im Dichterischen, Sprachschöpferischen, sondern darin, daß sie die Dinge der weltlichen Wirklichkeit im Licht göttlicher Wirklichkeit sieht. Darum ist sie eine Sprache der Gleichnisse, eine Sprache der Prophetie — Prophetie nicht als Orakel verstanden oder als Voraussage, sondern als Kraft, die geheime Sünde aufzudecken. Hierfür nur ein Beispiel: «Wir Menschen haben angefangen, die Vierfüßler anzubeten, ja wir haben die Würmer, die Bakterien schließlich gefürchtet, als wären sie Gott, und haben ihnen an Gottes Statt gedient» (S. 46). Mit einem solchen Satz wird Unbewußtes ins Licht gestellt, die Bakterienfurcht entlarvt. So wird Prophetie Ereignis analog zu 1. Kor. 14, 24 f., analog zur urchristlichen Prophetie.

Arlesheim, Kt. Baselland. *Rudolf Bohren.*