

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 14 (1958)
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: 26.01.2026

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

Rezensionen.

Joseph Huby (S.J.), *Saint Paul, Epître aux Romains*. Traduction et commentaire. Nouvelle édition par le *P. Stanislas Lyonnet* (S.J.). = Verbum Salutis, 1. Trad. et comm. du N.T., 10. Paris, Beauchesne, 1957. VIII + 643 S.

P. Stanislas Lyonnet hat den bereits 1940 erschienenen Römerbriefkommentar des verstorbenen P. Huby — erweitert durch seine eigenen Anmerkungen — neu herausgegeben. P. Huby hatte in der ersten Auflage das Ziel seiner Arbeit mit folgenden Worten umschrieben: «Nous n'avons pas la prétention de renouveler l'explication de l'épître aux Romains. Disons seulement que notre principal souci a été de nous replacer autant que possible dans la perspective paulinienne, de voir quels problèmes se posaient à l'Apôtre et comment ils se posaient.» Das ist dem sehr belesenen und umsichtigen Exegeten in hohem Maße gelungen. Der Kommentar zeichnet sich zwar nicht aus durch neue überraschende Erkenntnisse (P. Huby war besonders von Lagrange abhängig), aber er führt in solider Gedankenarbeit ein in die historischen und theologischen Probleme des Römerbriefes und der ganzen paulinischen Gedankenwelt. Paulus hat seinen Brief an die römische Gemeinde aus Korinth unmittelbar vor seinem Aufbruch nach Jerusalem 57/58 geschrieben, um seine beabsichtigte Reise nach Rom vorzubereiten. Der Brief bildet in seinem ganzen heutigen Umfang eine ursprüngliche Einheit (mit Einschluß des 16. Kapitels). In vier großen Abschnitten entwickelt Paulus seine Gedanken: Rechtfertigung durch den Glauben (1—5), Heiligung oder Wachstum des christlichen Lebens (6—8), das Problem des Unglaubens des alten Heilsvolkes (9—11), die ethische Verpflichtung der Glaubenden (12—16).

Sehr beachtlich sind an der Neuauflage die vom Herausgeber beige-fügten Ergänzungen von über 100 Seiten. P. Lyonnet macht nicht nur auf die seit der 1. Auflage erschienene neue Literatur aufmerksam, sondern verarbeitet selbständig und viel gründlicher als P. Huby das religions-geschichtliche Material (auch einige Qumrantexte), das zur Erhellung der paulinischen Vorstellungen dient. Die z. T. größeren Exkurse fördern die Auslegung durch neue Gesichtspunkte, z. B. seine Bemerkungen über Röm. 5, 12—14 (S. 521—57), über das «Ich» in Röm. 7 (S. 601—04), über die Bedeutung des heilsgeschichtlichen Exkurses Röm. 9—11 im Zusammen-hang des ganzen Briefes (S. 616—30).

Rheineck, Kt. St. Gallen.

Mathias Rissi.

Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957. 315 S. DM 34.50.

In einer sorgfältig abgewogenen Sprache und im Bemühen, den theo-logischen Gehalt jedes paulinischen Wortes zum Leuchten und zum Klin-

gen zu bringen, legt der durch seinen Galaterbriefkommentar und wichtige Veröffentlichungen über paulinische Themata bekannt gewordene, in die römisch-katholische Kirche eingetretene Verfasser die Summe langer Bemühungen um den seiner Verfasserschaft nach immer noch umstrittenen Brief des Neuen Testaments vor.

Paulus hat den Epheserbrief im Gefängnis zu Rom an eine Gruppe heidenchristlicher Ortskirchen im südöstlichen Teil der Provinz Asia geschrieben. Der Brief verrät die lebendige Aufgeschlossenheit eines immer noch wandlungsfähigen Denkens des alternden Apostels, der den Einzelereignissen der verschiedenen Gemeindengeschichten fernergerückt, aber dem Wesentlichen nähergekommen ist, in fortschreitender theologischer Entfaltung sich selber und die Geschichte der Gemeinde in einer umfassenden Heilsökonomie Gottes zu schauen vermag und von der Sache der Gnosis so frei ist, daß er sogar ihre Sprache zu benützen weiß, ohne ihrem Geist zu verfallen.

Es ist nicht abzustreiten, daß wir unter diesen Umständen eine geschlossene reife Leistung in die Hände gelegt bekommen, die die reiche Welt paulinischen Denkens auf den Plan führt und selber ein Stück Weisheitsrede darstellt, womit Schlier den Brief charakterisiert. Vergleicht man die Sprache, die der Verfasser hier führt, mit derjenigen, die ihm bei der Abfassung des Galaterbriefkommentars zu Gebote stand, so fällt auf, wie sie weniger reflektierend und mehr meditierend geworden ist. Ob das mehr mit dem Gegenstand des Briefes oder mit der inneren Entwicklung des Verfassers zusammenhängt, das zu ergründen bleibe dahingestellt.

Wenige, aber gehaltreiche Exkurse stellen wertvolle Bereicherungen des Gebotenen dar. Das Verhältnis des Paulus zu den außerchristlichen Vorstellungen beleuchtet der Satz, den er am Ende seines Exkurses über den Hieros Gamos so formuliert: «Auf diese ihm entgegengebrachten Vorstellungen ging der Apostel ein, nahm ihre Fragen auf und setzte unter der Destruktion ihres Mythos ihren Aussagen kritisch die seinen von dem Mysterium der Ehe gegenüber» (S. 275 f.). Das vorläufig abschließende Wort zum Somabegriff des Paulus zeigt die Weite der Gedanken des Verfassers: «Gerade der Begriff $\sigma\omega\mu\alpha$ für $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ ist ein Musterbeispiel für die historisch und sachlich vielfältige Begrifflichkeit des Apostels, die ihm dazu dient, verschiedenste Aspekte des letztlich einen Phänomens darzustellen» (S. 96). Schließlich dient der Pleromabegriff als «räumlicher Begriff zur Veranschaulichung einer geistigen Dimension oder eines geistigen Vorgangs» (S. 99).

Wer das Neue Testament von dem sich je und je selbst erschließenden Einheitspunkt zu lesen begehrt, wird im Epheserbriefkommentar Schliers auch dann reichen Gewinn finden, wenn er in manchen Einzelheiten dem Verfasser nicht zu folgen vermag. Ich möchte z. B. ernstlich bezweifeln, ob man den Sophiacharakter der Schrift derart betonen darf, daß der Brief geradezu aufhört, Kerygma in strengem Sinn zu sein (S. 21 f.). Es gehört u. E. gerade zum Geheimnis echter Weisheitsrede, daß sie in einer bestimmten Weise auch nach außen drängt und nicht nur liturgisch gefüllt ist und in meditativem Glanz erstrahlt. Aber man darf sich durch den Kommentar

Schliers wohl erinnern lassen, daß «es kein Leben des Christen in der Welt gibt ohne die Doppelbewegung Vorstoß — Rückzug». ¹

Basel.

Werner Bieder.

Karl Heußi, *Kompendium der Kirchengeschichte*. 11., verb. Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1957. XII + 581 S.

Wenigen Forschern dürfte es vergönnt sein, fünfzig Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage eines Werkes eine elfte Neuauflage selber besorgen zu können. Dies ist der Fall bei Karl Heußis bekanntem Lehrbuch der Kirchengeschichte. Die Umarbeitung ist diesmal nicht so weitreichend wie beim Erscheinen der 10. Auflage, sie beschränkt sich auf Änderungen in Einzelheiten. Das Buch behauptet in dieser neuen Gestalt Rang und Platz, die es sich im Laufe der Jahrzehnte erworben hat. Es zeichnet sich aus durch klare und übersichtliche Darstellung eines unendlich vielfältigen Stoffes. Es vermag Wesentliches vom Unwesentlichen abzuheben, die Akzente prägnant und überzeugend zu setzen und teilt bei aller Konzentration auf die Hauptlinien und -geschehnisse doch eine Fülle wichtiger, veranschaulichender Einzelheiten mit. Besondere Sorgfalt ist neben der im eigentlichen Sinne kirchengeschichtlichen Betrachtung den dogmengeschichtlichen Problemen gewidmet. Wer als Studierender der Theologie oder von andern Wissenschaften herkommend sich in die Geschichte der christlichen Kirche einarbeiten will, wird mit Gewinn und Nutzen zu diesem Buch greifen, das — bei aller offenstehenden Problematik kirchengeschichtlicher Erkenntnisbemühung — eindrucklich zu zeigen versucht, «wie man 'eigentlich' Kirchengeschichte schreiben muß, nämlich streng realistisch und undogmatisch» (Vorwort, S. IV).

Tenniken, Kt. Baselland.

Max Geiger.

Gotthard Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. 306 S. DM 18.90.

Von der Feststellung ausgehend, daß Augustin mit seiner Lehre von der Prädestination «die nachfolgende theologische Tradition so entscheidend geprägt» hat, unternimmt Nygren den Versuch, die Prädestinationslehre bei Augustin als theologisches *Problem* zu erfassen (S. 13).

In Auseinandersetzung mit den großen Augustin-Kennern Nørregaard, Holl, Courcelle, O'Meara u. a. möchte er eine neue Basis zur Deutung der augustinischen Prädestinationslehre gewinnen, wobei es ihm besonders darum zu tun ist, das Wie ihrer Entstehung und das Wo ihrer geschichtlich-philosophischen Verankerung aufzudecken. Mit dieser Absicht ergibt sich zugleich die Methode der Arbeit: Nygren lehnt sowohl die ausschließlich genetische als auch die nur systematische Betrachtungsweise ab und sucht durch die Verbindung beider sein Ziel zu erreichen.

Auf ein bibliographisch wertvolles Einführungskapitel über die frühere

¹ G. Spoerri, *Evangelische Frömmigkeit: Gottesdienst — Menschen-dienst*, Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag (1958), S. 290.

und gegenwärtige Augustinforschung (S. 19—69) folgt bereits im zweiten Kapitel der Nachweis, daß der *meritum*-Begriff Augustins einerseits seine Gnadenlehre ebenso aufhebt, wie er andererseits die Frage nach dem Verhältnis von Prädestination, Gnade und Verdienst nur um so brennender werden läßt.

So deutlich dann im 3. Kapitel die starken Anregungen hervortreten, die Augustin hinsichtlich seiner Auffassung von der Prädestination von Paulus her zuteil geworden sind, so wenig findet der Verfasser im Laufe einer sehr detaillierten Untersuchung (S. 103—137), die freilich etwas zu breit angelegt ist — diesen Eindruck hat man bei der Lektüre mehrerer Abschnitte des Buches —, daß Augustin Paulus recht verstanden hat, was Nygren seine eingangs vorgetragene These (S. 13), daß zwar die Prädestinationslehre Augustins wurzelhaft dem paulinischen Zeugnis entsprungen sei, «nicht aber das augustinische Prädestinationsproblem» (S. 137), nur bestätigt.

Den «Sitz im Leben» der augustinischen Prädestinationsproblematik sieht der Verfasser in einer philosophischen Theoretisierung des paulinischen Kerygmas (S. 127), deren Erfassung und Darstellung das 4. Kapitel gewidmet ist, in dem die starke Beeinflussung aufgezeigt wird, die Augustin von seiten des Manichäismus und der neuplatonischen Philosophie erfahren hat. Als Zusammenfassung ergibt sich dabei, daß Augustin die platonische Lehre vom wahren Sein mit der Gnadenlehre des Paulus verband (S. 182) und dadurch auch zu einer dem exegetischen Befund der paulinischen Schriften gegenüber heterogenen Prädestinationslehre gelangte.

Die Einwirkungen der platonischen Ontologie und des kausalen Weltbildes, das Augustin bei den Manichäern kennengelernt hatte, werden im 5. Kapitel anhand seiner großen Schriften aus der Zeit nach 400 sorgfältig eruiert, wobei Nygren nachdrücklich betont, daß die augustinische Prädestinationslehre ihre Gestalt nicht etwa erst der Auseinandersetzung Augustins mit den Pelagianern verdankt, sondern aus jener Synthese entsprungen ist, durch die sich manichäischer Schöpfungsdeterminismus, platonische Ontologie und plotinische Willensmetaphysik im Denken des großen Kirchenvaters mit der paulinischen Predigt von Gottes Vorherbestimmung zu einem theologischen *Novum* vereinigten.

Man wird dem Verfasser für seine gründliche Studie dankbar sein müssen, dies um so mehr, als er das komplexe Gefüge der Theologie Augustins an einem entscheidenden Punkt erhellt hat und ihm der Nachweis gelungen ist, daß Augustin mit seiner Prädestinationslehre zwar dem Begriff nach auf Paulus fußt, daß er sie aber unter dem Einfluß seiner philosophisch-weltanschaulichen Voraussetzungen zu einer Prädestinationsproblematik zerdehnt hat, mit der er sich der Sache nach weitgehend von Paulus entfernte.

Nygrens Monographie darf daher als ein wesentlicher Beitrag zur neueren Augustinforschung, ja zur Klärung der seit dem 5. Jahrhundert in der abendländischen Theologie immer wieder verhandelten Frage nach Sinn und Grenze der biblischen Prädestinationslehre gewertet werden.

Graz.

Gotthold Müller.

Max Jörg Odenheimer, *Der christlich-kirchliche Anteil an der Verdrängung der mittelalterlichen Rechtsstruktur und an der Entstehung der Vorherrschaft des staatlich gesetzten Rechts im deutschen und französischen Rechtsgebiet. Ein Beitrag zur historischen Strukturanalyse der modernen kontinentaleuropäischen Rechtsordnung.* = Basler Studien zur Rechtswissenschaft, 46. Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1957. XII + 165 S. Fr. 15.55.

Die Studie, deren Titel für die heutige Zeit ungemein langatmig anmutet, will erweisen, daß der Übergang vom mittelalterlichen Traditionalismus zum Gesetzesrecht der Neuzeit wesentlich mit herbeigeführt wurde vom kanonischen Recht, das sich als Gesetzesrecht gibt. Beruht es doch auf den altkirchlichen Kanones, auf den teilweise als Reichsgesetze publizierten Konzilsbeschlüssen und auf päpstlichen Dekreten. Der mittelalterliche Investiturstreit wird als typischer Kampf des kanonischen Rechts gegen den germanischen Traditionalismus geschildert, der sich im Eigenkirchenwesen und im Ämterkauf äußert. Die weltlichen Gewalten müssen aus Selbsterhaltungstrieb sich der Waffen der Gegenseite bedienen, nämlich des gesetzten weltlichen Rechts. Im französischen Nachspiel des Investiturstreites zwischen Philipp dem Schönen und Bonifaz VIII. verschärfen sich die Motive noch mehr. Die monarchomachischen Ideen, die vom Defensor pacis des Marsilius von Padua sich erstrecken bis hin zu den Vindiciae contra tyrannos des Duplessis-Mornay, verweisen nun auch den Herrscher auf das gesetzte Recht, das auch ihn bindet. Sie wirken also auch im Sinne des Gesetzespositivismus. Hier wird man aber mit Gierke auf die stark naturrechtlichen Bestandteile des Monarchomachismus hinweisen müssen.

Von theologischer Seite wird man ergänzend vermerken, daß der traditionskritische Charakter des kanonischen Rechts schon durch das Neue Testament bedingt ist. Diese Spannung zwischen der Tradition und der neuen Christuswirklichkeit spiegelt sich etwa im Gleichnis vom alten Wein in den neuen Schläuchen, wie im Parallelgleichnis vom neuen Flecken auf dem alten Kleid. Ferner wäre zu verweisen auf die stereotype Wendung der Bergpredigt: Ihr wißt, daß zu den Alten gesagt ist..., ich aber sage euch. Auch das Wort vom eitlen Wandel nach väterlicher Weise (1. Petr. 1, 18) ist recht traditionskritisch. Von da aus wird die These des Verfassers, daß das Christentum nicht unbesehen das altheidnische Traditionsrecht der missionierten Völker übernehmen konnte, erst einleuchtend.

Der Verfasser bedauert diese Entwicklung — wie der Titel vermuten läßt — keineswegs, da ja der christlich-kirchliche Anteil an dieser Rechtsentwicklung dem gesetzten Recht die notwendige Bindung und Beschränkung auferlegt (S. 82).

Die Grundthese der Arbeit verdient ernsteste Beachtung. Daß sie von biblisch-theologischer Seite, etwa im Sinne von Erik Wolfs «Rechtsgedanke und biblische Weisung» (1948), der Ergänzung bedarf, dürfte auch des Verfassers Meinung sein, der sich bewußt auf eine rechtsgeschichtliche Darlegung beschränken wollte.

Freiburg i. Br.

Wilhelm August Schulze.

Arthur Rhode, *Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande*. = Marburger Ostforschungen, hrsg. von E. Keyser, 4. Würzburg, Holzner-Verlag, 1956. VIII + 263 S., 3 Karten. DM 12.—.

Rhodes Arbeit umfaßt den Zeitraum von den mittelalterlichen Reformbewegungen und der Grundlegung der evangelischen Kirche der Reformationszeit bis zur Schlußkatastrophe beim Untergang des Hitlerregimes. Der Verfasser ist der letzte, 88jährige Superintendent von Posen. Als Kirchenleiter kennt er natürlich genau die letzte Entwicklung. Doch hat er auch Voraussetzungen wie kein anderer nach Th. Wotschke, die ältere Geschichte seiner Kirche zu schildern. Schon vor der Vernichtung wertvollen Materials im zweiten Weltkrieg waren die Forschungen Rhodes so fortgeschritten, daß die neue Kirchengeschichte Posens bald druckfertig schien. Durch die jetzt vorliegende Arbeit sind unersetzliche Angaben für die Nachwelt gerettet worden.

Die evangelische Kirche Posens hat mehr Interesse, als es bei einer Provinzkirche gewöhnlich der Fall ist. Im geographisch eng begrenzten Raum ereignet sich hier eine dramatische Begegnung römischen und evangelischen, polnischen und deutschen Wesens. Und durch seinen Ausblick über die Jahrhunderte beleuchtet der Verfasser trefflich die Wechselwirkung von politischen, sozialen und religiösen Faktoren in diesem Drama.

Eine noch stärkere Betonung der politischen und sozialen Faktoren wäre aber wünschenswert gewesen. Wie solche die Geschichte der evangelischen Kirche beeinflußt haben, läßt sich nämlich für sämtliche Hauptepochen, in die die Geschichte der Posener evangelischen Kirche zerfällt, beobachten.

1. Das hergebrachte Patronatsrecht des Adels gab den evangelischen Adligen der Reformationszeit die Möglichkeit, auf ihren Gütern und in ihren Städten evangelischen Gottesdienst einzuführen. Diese soziale Struktur der evangelischen Kirche bewirkte sogar, daß Polen als einziges Land Europas schon in der Zeit des Konfessionalismus mehrere Bekenntnisse praktisch gleichstellte. Aber derselbe Umstand verursachte auch den jähen Rückgang der evangelischen Kirche, als im 17. Jahrhundert der Adel für den Katholizismus wieder gewonnen wurde. Dazu trug noch bei, daß die äußeren Feinde Polens protestantische Mächte waren. Nachdem sich die evangelischen Christen Polens 1655 für die Wahl des schwedischen Königs Karl X. Gustaf zum polnischen König eingesetzt hatten, wurden die polnischsprechenden evangelischen Kirchen beinahe vernichtet. Hernach wurde Evangelisch immer mehr mit Deutsch gleichgestellt.

2. In der damit einsetzenden Periode der Verfolgung war es wieder der polnische Adel, der evangelische Gemeindebildungen ermöglichte. Nunmehr aber war die Triebkraft ein ökonomisches Interesse. Um den Ertrag des Ackerbaus zu erhöhen, haben die polnischen Magnaten eine deutsche Landbevölkerung einberufen, wobei den evangelischen Bauern eine gewisse Konventikelfreiheit erteilt wurde.

3. Nach der Teilung Polens 1793 verstärkte sich die Identifikation von evangelischem Glauben und deutscher Sprache. In der Folgezeit wurde die

evangelische Märtyrerkirche einfach preußische Landeskirche. Zugleich wurde das Land infolge der preußischen Immigration, Administration, Kulturpolitik und Ökonomie weitgehend verdeutscht, obwohl die römische Kirche als Beschirmerin nicht nur des katholischen Glaubens, sondern auch der polnischen Kultur auftrat. Auf die Dauer mußte aber die Gleichstellung von Bekenntnis und Volkstum für die evangelische Kirche Posens verhängnisvoll werden. Das zeigte sich nach dem ersten Weltkrieg, indem die evangelische Kirche als Vertreterin des Deutschtums der Vergeltungspolitik des neuen polnischen Staates ausgesetzt wurde. Aber erst recht zeigte es sich nach dem zweiten Weltkrieg, als diese Kirche ihrem Untergang entgegentrat.

Es wäre unrecht, die Darstellung Rhodes über diese letzte Epoche nach wissenschaftlichen Maßstäben zu beurteilen. Ihr Wert besteht vor allem in den einsichtigen Nachrichten über das Verhältnis der deutschgesinnten evangelischen Kirche zum polnischen Staat sowie über die mißlungene Zusammenarbeit dieser Kirche mit den polnischsprechenden evangelischen Gemeinden. Darüber hinaus bildet die Schilderung eine ergiebige Quelle künftiger Forschung im Blick auf die Weise, wie besonnene Leiter der evangelischen Kirche Posens die Stellung ihrer Kirche im polnischen Staate betrachteten.

Uppsala.

Sven Göransson.

Ekkehart Fabian, *Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seine Verfassung 1529—1531/33. Brück, Landgraf Philipp von Hessen und Jakob Sturm.* = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, 1. Tübingen, Osiandersche Buchhandlung, 1956. 182 S.

Fabian behandelt hier ein für die Reformationsgeschichte und für die Verfassungs- und Rechtsgeschichte des Deutschen Reichs zentrales Problem.

Als der Schmalkaldische Bund entstand, war die kirchlich, politisch und verfassungsrechtlich einheitliche Betrachtung des Deutschen Reichs noch eine geistige und politische Wirklichkeit. Die Person des Kaisers war immer noch ein heiliges Symbol für die Einheit des Reichs. In dieser religiös bestimmten Verfassungseinheit bildete der evangelische Glaube einen Sprengstoff. Da die Religion eine anerkannt erstrangige Stellung im politischen Leben einnahm, hat die Rolle der evangelischen Fürsten als Überwacher des neuen Glaubens die Frage ausgelöst, ob diese auch das Recht hätten, sich zu einem Schutzbündnis zusammenzuschließen und sich auf das Widerstandsrecht sogar gegen den Kaiser zu berufen, ohne als Feinde der Reichseinheit betrachtet zu werden.

Im protestantischen Lager unterscheidet Fabian drei religiöse Grundeinstellungen, denen gewisse konstitutionelle Grundsätze und Zielsetzungen entsprechen. Rechts befindet sich der Kurfürst von Sachsen, der als Mitglied des bei Kaiserwahlen zuständigen Kurfürstenkollegiums die Friedens- und Rechtsgrundsätze des Reichs vertrat; eine Mittelstellung nimmt der politisch und kirchlich rege Landgraf von Hessen ein, der doch etwas nach links hinneigte; endlich steht auf der linken Seite der rebellische, mit

Zwingli sympathisierende Bund der süddeutschen Städte. Der Verfasser schildert einsichtsvoll und unter Ausnützung neuerer Handschriftenfunde das diplomatische Spiel, welches der kursächsische Kanzler Brück, der hessische Landgraf Philipp und der Straßburger Theologe und Politiker Sturm als Vertreter dieser drei Richtungen trieben.

Besondere Aufmerksamkeit wird der Entwicklung der Verfassungsentwürfe des Schmalkaldischen Bundes gewidmet. Fabian findet, daß die wesentlichen Punkte der endgültigen Verfassung von 1533 schon 1529 vorlagen. Da das Recht zur Bildung eines Schutzbündnisses religiös motiviert wurde, da aber einige der an den Verhandlungen teilnehmenden Mächte politische Aktivisten waren, nahm die Frage, ob die evangelischen Stände denselben Glauben umfaßten, in den Verhandlungen des Bundes eine wichtige Stellung ein. Eine andere Hauptfrage war die, ob sich der Bund gegen das Symbol der Reichseinheit, die Person des Kaisers, richten dürfte. Da bildet der Übergang Kursachsens nach dem Augsburger Reichstag 1530 zur Anerkennung des Widerstandsrechtes ein theologisch und politisch bedeutsames Problem. Die konstitutionelle Stellung dieses Landes führte mit sich, daß es zur Partei des Friedens und des Rechtes gehörte; aber die Theologen und die Juristen konnten auf die kursächsische Politik einen beträchtlichen Einfluß üben. Nach dem Reichstag in Augsburg akzeptierte Brück die Auffassung des Philipp von Hessen über das Widerstandsrecht und brachte auch Luther dahin, sich im positiven Sinne dazu zu äußern. Melanchthon dagegen und die Nürnberger Theologen waren ablehnend. Fabian beurteilt das als politische Taktik. Im Grunde aber dürfte ihre Haltung ebenso wie die Luthers religiös bestimmt gewesen sein. Der Unterschied bestand wohl darin, daß sie auch nach dem Augsburger Reichstag am Ideal des Friedens und des Rechtes festhielten. Dieses hatte auch katholischerseits unter den Ständen Vertreter, welche die Machtentwicklung Habsburgs fürchteten. Sie glaubten weiterhin an die Möglichkeit, die religiöse und rechtliche Einheit des Reichs wiederherzustellen, und lehnten deshalb jedes Widerstandsrecht ab, um nicht in die Kriegspolitik der Schweizer und des Philipp von Hessen mit hineingezogen zu werden. In dieser Lage wurde es bedeutsam, daß das religiös und politisch radikale Element des Protestantismus wegen der Niederlage der Schweizer geschwächt wurde. Auch waren die antihabsburgischen interkonfessionellen Bündnisse, denen Kursachsen und Hessen angeschlossen waren, nur vorübergehender Natur und wurden nach der Wahl Ferdinands zum König aufgelöst. So konnte der Schmalkaldische Bund als ein protestantisches Schutzbündnis zustande kommen.

Die Untersuchung Fabians ist für mehrere Forschungsgebiete bedeutungsvoll. Hier wird das Zusammenspiel der theologischen und kirchlichen Problematik mit dem politischen und verfassungsrechtlichen Geschehen verfolgt, und die Faktoren, die in der Geschichte des Deutschen Reichs bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wirksam werden sollten, können hier in ihrem grundlegenden Stadium betrachtet werden. Ausführliche Personen- und Sachregister erleichtern noch den Gebrauch der Arbeit.

Uppsala.

Sven Göransson.

G. J. van de Poll, *Martin Bucer's Liturgical Ideas. The Strasburg Reformer and His Connection with the Liturgies of the Sixteenth Century.* = Van Gorcum's theologische bibliotheek, 27. Assen, Van Gorcum & Co., 1954. 179 S. Fl. 10.90.

Der Zusammenhang von Dogma und Liturgie tritt besonders deutlich in der Geschichte der Liturgie des 16. Jhs. zutage. Man kann hier nicht nur wahrnehmen, wie die Spannung zwischen Altem und Neuem zu verschiedenen lokalen Gestaltungen des Gottesdienstes führte, sondern sieht auch die direkte Abhängigkeit liturgischer Veränderungen von theologischen Strömungen.

Die vorliegende Arbeit untersucht die Kulturreformen Bucers hauptsächlich unter letzterem Aspekt und zeigt u. a. auch, wie sich die Wandlungen seines theologischen Standpunktes in der Liturgie widerspiegeln.

In Kap. 1 wird die liturgische Reformation in Straßburg geschildert. Die Schritte, welche Schwarz hier zur Einführung eines evangelischen Kultus in der Volkssprache unternommen hatte, führten bald zu Erfolg. Die anfänglich sehr mannigfaltige Entwicklung wurde aber durch den Einfluß Bucers in eine neue Richtung gelenkt, Kap. 2. Unter dem Druck des Spiritualismus und bis zu einem gewissen Grade des Luthertums beschleunigte sich der Übergang von liturgischer Auflösung zu einer immer festeren, objektiven Ordnung noch mehr. Der persönliche Einsatz Bucers in Straßburg gründete sich dabei auf vier Prinzipien: die Bibeltreue, die Gemeinschaft der Gläubigen im allgemeinen Priestertum, die Wirkung des Heiligen Geistes und die christliche Freiheit. Nach diesen Prinzipien wurde der Hauptgottesdienst des Sonntags (der die Struktur der Messe mit Wort und Sakrament beibehielt) und solche kirchlichen Handlungen wie Taufe und Konfirmation umgestaltet. Kap. 3 interpretiert Bucers liturgische Ideen im Lichte seiner Theologie und zeigt den Zusammenhang seiner Auffassung von Kirche und Amt mit der vom Gottesdienst. Wie Bucers Kirchenlehre durch ihre Abgrenzung einerseits vom Spiritualismus und Individualismus und andererseits vom römischen Klerikalismus ihr eigenes Gepräge erhielt, so mußte auch der Kultus Subjektives gegen Objektives abwägen. Besonders lehrreich ist es, in dieser Hinsicht die Darstellung der Konfirmation zu verfolgen. Bucers Auffassung hängt da mit seiner Anschauung über die Taufe eng zusammen. Bei der Konfirmation kann das Kind durch persönliches Bekenntnis und Treugelübde seine Taufe vollenden. Dazu kommt aber nach Bucer noch die Vermehrung der Gaben des Geistes beim Konfirmanden. Diese doppelte Bedeutung tritt auch in Bucers Konfirmationsritual in Erscheinung, das die Katechesierung mit der Handauflegung verknüpft.

Bucer läßt vielleicht, wie der Verfasser betont, die scharfen Konturen vermissen. Wegen seiner vermittelnden Stellung lassen sich weder sein liturgischer Einsatz noch sein dogmatisches System auf eine klare Formel bringen. Diese Tatsache hat zweifellos dazu beigetragen, daß Bucers Vorschläge für die Gestaltung des Gottesdienstes heute vielfach nur historisches Interesse haben. Daß man seine Bedeutung für die Nachwelt gleichwohl nicht unterschätzen darf, geht aus Kap. 4 hervor. Hier weist der

Verfasser auf, wie die Linie Bucers nicht nur im Bereich des Calvinismus, sondern auch in Hessen, Köln und in der anglikanischen Kirche weitergeführt wurde. Eine höchst aufschlußreiche «liturgische Stammtafel» bildet den Abschluß der wertvollen Arbeit.

Uppsala.

Sven Helander.

Luchsius Smits, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 1. Assen, Van Gorcum & Comp. N.V., 1957. 337 p.

Sans doute n'y a-t-il pas de lecteur, même occasionnel, des œuvres de Calvin, qui n'ait été frappé par l'abondance des citations augustinienes que le réformateur a insérées dans ses écrits. Le fait est bien connu, et la plupart des auteurs qui ont eu à s'occuper de Calvin n'ont pas manqué de le relever. Mais, dès qu'ils ont essayé d'approfondir quelque peu le problème des relations entre saint Augustin et Calvin et de définir la nature exacte de l'influence que l'évêque d'Hippone a pu exercer sur le chef de l'Eglise genevoise, ils se sont heurtés à des difficultés presque insolubles : références omises ou incomplètes, citations inexactes, allusions ou réminiscences négligées jusque dans les meilleures éditions. La base textuelle faisait défaut, ce qui rendait incertaines les conclusions hâtives auxquelles on était réduit.

Armé de plus de patience et de courage, l'auteur du présent ouvrage a repris le problème en son entier. A en juger d'après ce premier volume, sa tentative est couronnée d'un succès enviable. On peut affirmer dès à présent que le *Saint Augustin dans l'œuvre de Calvin* sera désormais un instrument de travail indispensable non seulement à ceux qui s'efforcent de déceler les sources de la pensée calvinienne, mais aussi à tous ceux qui veulent comprendre cette pensée elle-même, et dans ce qu'elle a d'original. L'ouvrage comprendra trois volumes, le premier étant consacré aux emprunts que Calvin a pu faire aux ouvrages de saint Augustin, le second à des tables de références suivant l'ordre des écrits des deux auteurs, le troisième enfin, de caractère plus systématique, étudiera la question de savoir comment Calvin a compris son modèle.

Il suffit de parcourir le volume que nous avons sous les yeux, pour se rendre compte du soin avec lequel l'auteur a procédé à ses investigations. Mais seule une lecture attentive fait apparaître l'étendue de son érudition, en même temps que l'excellence de sa méthode. A une connaissance remarquable des écrits de saint Augustin et de Calvin s'ajoute l'étude à peu près exhaustive de l'immense littérature consacrée au réformateur. La prudence de ses conclusions mérite également d'être soulignée. Il n'en est aucune qui ne s'appuie sur des textes précis, et si certaines d'entre elles peuvent paraître ou banales, ou timorées, c'est précisément que les sources n'en autorisaient pas d'autres. Qu'il s'agisse du rôle joué par saint Augustin dans la formation et la conversion de Calvin ou de l'utilisation de ses œuvres dans les écrits du réformateur, ou encore de la méthode de travail de ce dernier, l'auteur montre constamment la même répugnance à l'égard des hypothèses, pour s'en tenir au terrain solide des faits contrôlables. Il y a là un exemple d'honnêteté intellectuelle que l'on aimerait voir suivre

souvent dans des travaux de ce genre. Elle se retrouve, bien entendu, aussi dans le dernier chapitre de ce volume consacré à l'autorité que Calvin reconnaissait à saint Augustin. L'auteur de l'*Institution chrétienne* se sentait d'accord sur bien des points avec celui-ci et se plaisait à le dire, mais c'était parce qu'il estimait que, plus qu'un autre, Augustin était resté fidèle à l'Écriture. Aussi bien s'en séparait-il, chaque fois qu'il croyait apercevoir quelque divergence entre la doctrine scripturaire et les affirmations augustinienes. On peut dire cependant, avec M. Smits, que Calvin « était convaincu de l'accord fondamental de sa doctrine avec celle de saint Augustin ». Sur le plan exégétique, au contraire, Calvin trouvait beaucoup à reprendre dans les interprétations d'Augustin, trop portées à l'allégorie et à la subtilité. L'auteur aurait pu marquer plus nettement l'opposition qu'il a indiquée ici entre les deux théologiens. De même aurions-nous aimé qu'il insistât davantage sur les réticences de Calvin en face de la philosophie d'Augustin. Il est vrai que c'eût été empiéter sur le troisième volume de son ouvrage, où cette question sera traitée au fond.

Strasbourg.

François Wendel.

Werner Buddecke, *Die Jakob Böhme-Ausgaben. Ein beschreibendes Verzeichnis*. 2. Die Übersetzungen. = Arbeiten aus der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. Hainbergsschriften, N. F., hrsg. von K. J. Hartmann, 2. Göttingen, Verlag Dr. Ludwig Häntzschel, 1957. XVIII + 268 S. DM 28.—.

Wer die monumentale Theologiegeschichte von Emanuel Hirsch liest, steht unter dem Eindruck der großen Bedeutung von Jakob Böhme für die neuere evangelische Theologie. Wer sich dann dem Werke Böhm's selber zuwendet, begegnet zunächst großen Schwierigkeiten: dieses Denken ist eigenwillig und z. T. eigengesetzlich, symbolistisch-tiefsinnig und sprachlich fremdartig. Der Leser kommt so ohne Hilfsmittel nicht aus. Er ist z. B. dankbar, daß die neueste Böhme-Monographie von H. Grunsky (1956) ganz grundsätzlich und mit viel Sorgfalt der Frage nach der Möglichkeit und Bedeutung dieses so originellen Denkens nachgeht. Aber auch das viel einfachere Hilfsmittel hat der Böhme-Leser nötig, gewiß zuerst das bibliographische. Dieses ist nun hier anzuzeigen.

Ein erster Teil — 1937 erschienen — behandelte die deutschsprachigen Ausgaben. Der erst jetzt möglich gewordene 2. Teil behandelt die Übersetzungen. Dabei geht es nicht um ein bloßes Verzeichnis; eine Fülle von Anmerkungen orientiert über Anlaß, Güte und Probleme derselben. Es handelt sich um Übersetzungen in die folgenden 9 Sprachen: Latein, Holländisch, Englisch, Walisisch (!), Französisch, Italienisch, Dänisch-Norwegisch, Schwedisch und Russisch. Das nüchterne Verzeichnis als solches und die mit Akribie verfaßten Anmerkungen unterstreichen neu die Bedeutung des «Philosophus Teutonicus». Der Band orientiert weiter über zweifelhafte und falsche Titelangaben, er bringt Nachträge und Berichtigungen zum Handschriftenverzeichnis. Der eingangs erwähnten Schwierigkeiten wegen ist es besonders verdienstlich, daß diese entsagungsvolle Arbeit geleistet wurde.

Beatenberg, Kt. Bern.

Kurt Lüthi.

Niels Thulstrup, *Katalog over Søren Kierkegaards Bibliotek*, udg. af Søren Kierkegaard-Selskabet. København, Ejnar Munksgaard, 1957. 111 S. Kr. 9.85.

Für das Verständnis der geistigen Voraussetzungen Kierkegaards ist es wertvoll, zu wissen, welche Bücher er in seiner Bibliothek besaß. So ist man Thulstrup und der Kierkegaard-Gesellschaft dankbar für diesen Katalog, der 2203 Nummern umfaßt und einen Eindruck der vielseitigen Interessen des dänischen Denkers vermittelt. Es fällt auf, wie groß die Sammlungen der griechischen, römischen und deutschen Klassiker waren.

Basel.

Bo Reicke.

Paul Häberlin, *Das Evangelium und die Theologie*. München und Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1956. 113 S. Fr. 5.50.

Diese Abhandlung versucht einen ganz bestimmten Zweck zu erreichen: sie will zur Einheit des christlichen Glaubens beisteuern. Die Glaubensspaltung wird als das große Ärgernis des Christentums betrachtet. Freilich ist sich der Verf. bewußt, daß die Glaubensäußerungen sich immer sehr verschieden geben werden, aber das braucht die Einheit des Glaubens noch nicht zu beeinträchtigen. Indem die Wahrheit Eine ist, kann auch der christliche Glaube bloß Einer sein, so setzt Häberlin voraus. «Christlicher Glaube als uneinheitlicher ist nicht christlicher Glaube, darum ist die Spaltung christliches Ärgernis.» Der Grund dafür kann nun keineswegs in der Botschaft Christi selber liegen, er muß von den verschiedenen Interpretationen dieser Botschaft herrühren. Diese sind identisch mit den verschiedenen Formen der Theologie. So folgert der Verf., daß der Grund der Glaubensspaltung in «differentier Theologie» liegt. «Die Glaubensspaltung innerhalb der Christenheit ist *geschaffen* durch christliche Theologie» (S. 11). Damit steht die Theologie von vornherein unter dem Verdikt der Unchristlichkeit. «Entspräche die Auslegung der Botschaft Christi der Wahrheit von Gott, wie Christus sie offenbar gemacht hat, so gäbe es keine theologischen Differenzen und also keine Glaubensspaltung» (a. a. O.).

Aufgabe der Abhandlung soll also sein, die Theologie auf ihre Unchristlichkeit zu untersuchen, damit der Grund der Glaubensspaltung, der hier liegen *muß*, einsichtig werde (S. 12). Das ist allerdings eine Aufgabe, der gegenüber sich die christliche Theologie wohl ablehnend verhalten wird, kann sie doch nicht zugeben, daß ihre Position «nach ihrer Christlichkeit fraglich sein sollte» (S. 13).

Der Verf. beschränkt sich auf die Theologie des N.T. und versucht, die Unchristlichkeit der Theologie an Hand der Christlichkeit oder Unchristlichkeit dieser Literatur aufzuweisen. Dazu muß erst die christliche Botschaft in ihrer Reinheit herausgestellt sein. Nach einer knappen Erörterung des Begriffes der Offenbarung (als «Vergegenwärtigung Gottes im Gegenständlichen: Jesus Christus») wird der Inhalt des Evangeliums folgendermaßen umschrieben: «Gott ist unbedingt gut», wobei «unbedingt» jede bloß anthropomorphe Güte vermeiden möchte. Christus ist dadurch der Heiland, daß er uns das Heil verkündet, welches in Gottes Güte begründet ist. Diese Botschaft befreit von der Sorge im psychologischen und moralischen Sinne

(Furcht, Schuld). «Für Gott ist der Mensch Gegenstand der Güte, wer er auch immer sei. In diesem Sinne verkündet das Evangelium Vergebung der Schuld. Sie ist ewig vergeben, weil der Mensch, auch als Schuldiger, ewig in Gottes Güte beschlossen ist» (S. 16). Gottes Güte läßt sich durch keine menschliche Verfehlung beirren.

Nachdem so die christliche Botschaft in ihrer Reinheit fixiert ist, zeigt der Verf. an einer Reihe von Aspekten auf, wo die Theologie das Evangelium mißgestaltet hat und in die Unchristlichkeit hineingezerzt: 1. die Apologetik, die die Wahrheit des Lebens Jesu durch Daten aus seinem Leben zu bekräftigen versucht (Wundergeschichten der Evangelien, Auferstehung usw.); 2. die Eschatologie, die vom Gericht spricht, während der Gott der christlichen Offenbarung niemals Richter sein kann; 3. die moralistische Theologie, die die Botschaft als Liebesforderung versteht, wobei Begriffe wie Schuld und Sünde entscheidende Bedeutung erhalten, während doch für beide Begriffe kein Platz im Evangelium ist; 4. die dämonistische Theologie, die Qualitäten auf Gott überträgt, die mit ihm nichts zu tun haben, wie stellvertretendes Leiden, Sühnetod, wobei die Rechtfertigungstheologie des Apostels Paulus im Geleit dieser Begriffe stehe, der paulinische Erlösungsgedanke der evangelischen Verkündigung ins Gesicht schlage (S. 57), der «gnädige Gott» letzten Endes ein gnädiger Dämon sei; 5. die spekulative Theologie, die Gedanken entwickelt, die über das hinausgehen, was wir aus dem Gehalt des Evangeliums von Gott wissen, so wie wenn Johannes den Logos Gottes zum Sohn Gottes umzaubert.

Wenn nun an Hand dieser Züge auf sehr radikale Weise die Unchristlichkeit der Theologie dargelegt ist und an den neutestamentlichen Schriften selbst klargemacht, wird uns gesagt, was eine wahrhaft christliche Theologie zu sein hat. Was bleibt nach dieser Diagnose noch zu sagen? Daß die Theologie als Kunst der Menschenführung das Evangelium dem befangenen, ungläubigen Menschen nahezubringen hat. Dabei darf sie sich nicht an die Schrift des N.T. binden, sondern an das im N.T. bezeugte Evangelium. Der Theologe darf sich also seine Freiheit dem N.T. gegenüber nicht nehmen lassen, er muß zu unterscheiden wissen zwischen Christlichem und Unchristlichem im N.T. Anknüpfend bei den falschen, unchristlichen Elementen, wie Apologetik, Moralismus usw., wird er deren relativen Sinn verstehen, um sie in der positiven Verkündigung des Evangeliums aufzuheben, bzw. zu erfüllen. So werden die «unchristlichen» Elemente in ihrer Menschlichkeit pädagogisch durchschaut und in das rechte Geleise der Güte Gottes geführt, wenn wir es mit einer rechten Theologie zu tun haben.

Die Abhandlung schließt mit einer ausführlichen Konfrontation zwischen christlicher Theologie und Philosophie, wobei sich (was den Leser gewiß nicht in Staunen versetzt) herausstellt, daß Theologie und Philosophie nach Ansicht des Verf. weitaus identisch sind. Beide bekennen sich zur vollendet guten Ordnung der Schöpfung, zum Verständnis und Bekenntnis eines Gottes, wie ihn nur der christliche Glaube kennt. «Philosophie weiß von Gott nichts, als daß er Grund der Welt als guter ist. Genau in dieser Beschränkung spricht aber auch christlicher Glaube von Gott; er weiß, was Gott betrifft, von nichts, außer seiner schöpferischen Güte»

(S. 103). Wenn es auch wahr ist, daß christliche Theologie und Philosophie sich inhaltlich in nichts unterscheiden, so bleibt ebenso wahr, so meint der Verf., daß sie sich nach ihrer *Genese* unterscheiden, denn christlicher Glaube entzündete sich an der Botschaft Christi, philosophischer Glaube am Logos des Menschen. «Man könnte in Anlehnung an johanneische Ausdrucksweise sagen, Quelle des philosophischen Glaubens sei der 'Logos' des Menschen (Logos ist gleichbedeutend mit der Idee der Wahrheit), während christlicher Glaube erweckt sei durch die Verkörperung der Wahrheit in Christus. Wobei immerhin zu bedenken wäre, daß der durch die Verkündigung erweckte Sinn für ihre Wahrheit den 'Sinn' der Wahrheit, d. h. den Logos des Menschen, voraussetzt» (S. 107).

Wir haben es in dieser Abhandlung mit einem philosophischen Gericht über die Theologie zu tun, wie es seit langem nicht mehr geübt wurde. Das geschieht keineswegs aus Haß gegen die Theologie, sondern in echtem Bemühen um ökumenische Verständigung. Die Einheit des Glaubens ist das Ziel der Erörterung. Wir glauben auch nicht, daß die Theologie sich widersetzen soll, wenn sie auf ihre Christlichkeit untersucht wird. Vielmehr meinen wir, daß es gerade die Aufgabe der Theologie ist, sich immer wieder auf ihre Christlichkeit zu prüfen. Allerdings wird sie dabei nicht so vorgehen können, wie Häberlin von ihr verlangt, indem sie mit ihm von vornherein eine Formel der Frohbotschaft prägt, die streng philosophischen Charakters ist und dann als Prüfstein an die neutestamentliche Botschaft angelegt wird. Sie würde dann viel zu bevorzugen vorgehen. Häberlin hat aus einem dem neuplatonischen Denken verwandten Geiste philosophischer Besinnung heraus die Formel aufgestellt: Gott ist unendlich gut (gedacht als vollendete Ordnung), und er hat diese Formel geschichtlich als den offenbaren Christus projiziert. So ergibt sich eine restlose Identität zwischen Theologie und Philosophie, es ergibt sich aber auch ein messerscharfer Schnitt durch die ganze neutestamentliche Verkündigung, dem alles, was nicht in die begriffliche Präzision der vollendeten Güte paßt, zum Opfer fällt. So wird dann doch wieder alles «Geschichtliche»: Wunder, Zeichen, Ethos, Gnade, Schuld usw., abgeschnitten und ausgemerzt, und es wird die «Verkörperung der Wahrheit» als Christus zugeschnitten auf den philosophischen Logos. Die ganze Problematik der Abhandlung scheint uns in der Spannung des oben von S. 107 zitierten Satzes zu liegen. Jesus Christus wird wie mit einem Präzisionsapparat aus der Geschichte herausgeschnitten, um mit der a priori aufgestellten Formel identisch zu werden. Es wird übersehen, daß Christus nach der biblischen Verkündigung *Mensch* geworden ist, daß also sich die als menschlich empfundenen Elemente nicht so von dem «wahren», göttlichen Inhalt abschneiden lassen, daß dann noch ein lebendiges Bild übrigbliebe. Die Theologie wird ihren Ansatz nehmen im Mysterium der Gottmenschlichkeit Jesu als Datum der göttlichen Offenbarung, weil es einer *Versöhnung* zwischen Gott und Mensch braucht, und nicht in einer philosophischen Formel, die höchstens die Ordnung des Kosmos mit dem menschlichen Problem der Theodizee verbindet. So gehen die Wege zwischen Theologie und Philosophie doch tiefer auseinander, als die Abhandlung Häberlins bezeugt.

Daß aber überhaupt der Philosoph sich in dieser Art und Weise um das Gespräch mit der Theologie bemüht, soll mit größter Dankbarkeit anerkannt sein. Wir wissen uns einig in einer gemeinsamen Sorge: der Frage nach der Einheit des Glaubens.

Basel.

Hendrik van Oyen.

Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Mit einem Geleitwort von Karl Barth. (Horizonte, 2.) Einsiedeln, Johannes Verlag, o. J. 304 S.

Diese Schrift versucht, die Identität zwischen der katholischen und der Barthschen Rechtfertigungslehre aufzuzeigen. Die Sensation wird noch erhöht durch das Vorwort des Basler Theologen, das die nicht geringe Beglückung über diesen Versuch verrät, mögen auch gewisse Bedenken, ob es alles auch stimmt, die Freude um ein erhebliches herabsetzen. So großartig und lobenswert es auch sei, sich gegenseitig in optimam partem zu verstehen, wie es hier zweifellos unternommen wird, so zutreffend ist es doch, wenn Barth gegen Schluß des Vorwortes bemerkt: «Es wird ja noch einiges brauchen, um von dem nun — hoffen wir es! — freigemachten Mittelraum aus uns auch die Transsubstantiation und das Meßopfer, auch Maria und den unfehlbaren Papst und das Übrige, was wir — entschuldigen Sie, ich habe doch wieder zum 'Denzinger' gegriffen! — in der Professio fidei Tridentina lesen müssen, einigermassen einleuchtend zu machen.» Es ist katholischerseits bestätigt worden, daß mit diesen Phänomenen fast alle Prämissen genannt worden sind, worauf die katholische Lehre der Rechtfertigung beruht.¹ Indessen sind gerade sie nicht in der Arbeit zur Sprache gekommen (bloß gestreift wurde die Zeichenhaftigkeit des unfehlbaren Papsttums). Der Verfasser hat sich ziemlich präzise an die engeren Konturen der Rechtfertigungslehre gehalten und zu zeigen versucht, daß die diesbezüglichen Äußerungen des Tridentinums deshalb eine gewisse, auf den Menschen bezogene Einseitigkeit an den Tag bringen, weil sie dazu von der konkreten Situation der Stunde her bestimmt wurden. Er bemüht sich, die viel breitere Basis aufzuzeigen, die die Rechtfertigungslehre bei den katholischen Zeugen älteren und jüngeren Datums findet. Das christologische Verständnis der Schöpfung, die Hamartiologie, die tiefer gehe als die der Reformatoren, die Gnade als Huld und Rechtsprechung (Rechtmachung), die Rechtfertigung in Christi Tod und Auferstehung, das «simul iustus, simul peccator», die Betonung des «sola fide» und das «sola deo gloria» als Ausschließung des Synergismus bilden ebenso viele Kapitel der Beantwortung der Barthschen Kritik an der katholischen Lehre. Es sind jedoch auch ebenso viele reformatorische Akzente, die sich nun ebenfalls als katholische Akzente erweisen.

Beim Lesen dieses Buches greift man sich erschüttert an den Kopf und fragt sich, ob dann all das namenlose Elend der Religionskriege, all diese Feindschaft und Gehässigkeit auf einem Mißverständnis beruht haben und es bloß theologische Verzerrungen waren, die die Gemeinden irregeführt

¹ Herder-Korrespondenz, Juni 1957, S. 424.

und gegeneinander aufgehetzt haben. Indirekt wühlt dieses Buch eine ungeheure Tragik der christlichen Kirche auf, wobei gerade die theologische Besinnung als die größte Blamage der europäischen Geschichte seit der Reformation offenbar wird — sollte alles so stimmen, wie es von Küng dargestellt wird.

Ob dem so sei, ist hier nicht zu prüfen. Dazu sind eingehende Studien erforderlich, die zweifellos von dieser tüchtigen und flott geschriebenen Doktorarbeit weiter angeregt werden. Wir können uns bloß auf einige wenige kritische Bemerkungen beschränken.

Es wird bloß der «Mittelraum» der Theologie, die Rechtfertigungslehre, visiert. Dadurch bekommt jedoch die ganze Darstellung unvermeidlich etwas Gewaltsames, was besonders störend wirkt im Kapitel über die «Grundlagen». Um die Verwandtschaft der Barthschen Rechtfertigungslehre mit der katholischen ins rechte Licht zu rücken, müssen schon die Grundlagen darauf abgestimmt werden. Die Folge ist, daß diese keineswegs auch nur schüchtern etwas von der Amplitude der Spannungen aufweisen, die heutzutage in der katholischen Theologie, gewiß unter Einfluß Barths, vorliegen. Der Leser bekommt den Eindruck, daß die katholische Theologie immer schon von einer christozentrischen Schöpfungslehre und einer radikalen Hamartiologie geprägt wurde. Die Problematik wird bloß auf Seite 146–8 gestreift, wo das außerordentlich entscheidende Problem der *Lex naturalis* in Beziehung zur übernatürlichen Gnade in einigen Sätzen erörtert wird, die jeder für sich voller Rätsel sind. So: «Zweifellos hat die Schöpfung ihr eigenes Sein, doch ihr Seinsgrund ist faktisch Jesus Christus. Es gibt auch in der christlichen Weltordnung allgemeine Seinsstrukturen, doch die Wurzel dieser Strukturen ist Jesus Christus.» Um dann die Metaphoren Seinsgrund, Wesensgrund in Christus biblisch zu belegen, wird 1. Kor. 3, 11 zitiert, ein Wort, das sich jedoch nicht auf den Schöpfungsgrund Jesus Christus bezieht, sondern auf Christus als Fundament seiner Gemeinde. Wie aber das Verhältnis von Seinsgrund und Christus gedacht werden muß, wird nicht klar, im Gegenteil, es wird noch mehr verschleiert, wenn wir weiter lesen: «Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß Gott eine rein natürliche Ordnung, d. h. eine nicht in Christus geschaffene Ordnung, hätte schaffen können (Enz. Hum. Gen., AAS 1950, p. 570).» Folgerung: er hat es also nicht getan, er hätte es tun können. Und dann: «Wir müssen also eine doppelte Gratuität (Schöpfung und Schöpfung in Christus) unterscheiden, sonst wäre die spezifische Übernatürlichkeit der in Christus geschaffenen Ordnung nicht gewährleistet. Diese theologische These ist unumgänglich.» Gott hat es also wohl getan, wir müssen eine doppelte Gratuität annehmen: die der Schöpfung und die der Schöpfung in Christus. Der Versuch einer näheren Präzisierung dieser Eigentümlichkeit wird gemacht, wenn bemerkt wird: «Nur darf man nicht vergessen, daß es sich bei dieser natürlichen Ordnung um die 'reine' Ordnung *als* 'reine' Ordnung handelt, und auf keinen Fall darf der Gebrauch dieser notwendigen und nützlichen These dazu verleiten, irgend etwas von dem faktisch Existierenden zu 'profanisieren', indem es aus seinem 'Bestand' in Christus herausgenommen und absolut gesetzt wird.» Dieses «als» ist wohl als ein «als ob» gedacht, soll es einen Sinn

haben. Die «natürliche» Ordnung ist bloß eine hypothetische Perspektive, die in Wirklichkeit ihren «Grund» in Christus hat. Er ist ihre Ratio essendi. Auch cognoscendi? Für Barth wohl. Ob für Küng auch, bleibt undeutlich. Jedenfalls schillert es zwischem dem «als ob» der «reinen» Ordnung und dem «Zweifellos hat die Schöpfung ihr eigenes Sein». Im letzteren Falle würde nach gut-katholischer Tradition die Vernunft für dieses Sein zuständig sein, im ersteren Falle nicht, und bloß der Glaube. Wie schwankend die Gedankengänge hier sind, wird besonders klar aus der Behauptung: «Alles ist in Jesus Christus. Das schließt nicht aus, sondern ein: Das Sein in Christus weist *Stufen* auf, die entscheidend verschieden sind, das Sein in Jesus Christus ist ja nach all dem Gesagten nicht einfach identisch mit dem Gerechthein.» Das ganze ontische Gefälle, das die katholische Theologie über *lex aeterna*, *lex naturae*, *lex humana*, *lex gratiae*, *lex divina* durch alle Zeiten hindurch manifestiert hat, bekommt plötzlich das Vorzeichen: Jesus Christus. Nun sind die Stufen in Christus allerdings jeweils «*entscheidend verschieden*». Die eigentliche Problematik dieser entschiedenen Differenz wird jedoch im folgenden umgangen, wenn bloß die Amplitude zwischen dem rein materiellen Sein, das sich seines Seins in Christus natürlich nicht bewußt ist (weil es überhaupt kein Bewußtsein hat), und dem *In-Christus-Sein* genannt wird. Die echt katholische Frage wäre hier aber: Was geschieht mit der menschlichen Ratio? Gerade diese so wichtige Stufe für die natürliche Theologie wird hier übergangen.

Gehen wir von dem Grundlagenkapitel direkt in die Mitte der Rechtfertigungslehre hinein, dann macht uns die doppelte Gratuität nicht wenig zu schaffen. Wir stoßen auf die Gnädigkeit Gottes (*chésed*, Huld, die eine Begnadung des Menschen enthält) und auf die Gnade Gottes als Begnadigung, Gerichtsspruch Gottes zur Gerechtmachung und -erklärung auf Grund der Verdienste Christi. Das Zusammenspiel dieser beiden Gnadenbegriffe wird nicht zur Klarheit gebracht. Dennoch melden sich hier äußerst wichtige Probleme in der Diskussion zwischen Barth und dem Katholizismus. Wir deuten nur schlagwortartig an: bei der Begnadung die *potentia oboedientialis* (die *gratia praeveniens*), die katholischerseits akzeptiert, bei Barth jedoch abgelehnt wird (vgl. die *analogia attributionis extrinseca*). Indem Küng über diese Fragen zu schnell hinweggeht, setzt er voreilig eine restlose Verwandtschaft voraus.

Ein anderer Kreis der Fragen, die eine Erörterung verlangt hätten, wäre die gut-katholische Annahme, daß die Werke (und nicht bloß die Gesinnung, S. 263) verdienstvoll sein können (vgl. die Diskussion über die *merita de condigno* und *de congruo*, die Verwerfung der Meinung Abälards, daß die Werke einen nicht besser oder schlechter machen, Denz. 380, vgl. auch 517 usw.). Von diesen und ähnlichen Fragenkomplexen her enthüllt sich in der katholischen Theologie eine Einschätzung der Rechtfertigung durch Christus, die mehr eine *Ergänzung* des heilvollen Strebens des Menschen auf Gott hin bedeutet als eine totale Errettung aus dem Gericht.

Es will uns scheinen, daß Hans Küng bestimmte Risse und Spalten, die es zwischen der katholischen und der Barthschen Rechtfertigungslehre samt ihren Grundlagen gibt, aus einer reinen Entdeckerfreude zu leicht über-

sprungen und deshalb Resultate vorweggenommen hat, die eher Wechsel auf die Zukunft zu sein scheinen. Daß allerdings in der Entwicklung der Barth'schen Theologie infolge der Annahme einer *Analogia relationis* eine entschieden positivere Orientierung auf katholische Grundlagen der Theologie hin dargeboten wurde, haben wir selber schon in der Festgabe für Gerard van der Leeuw² ausführlich dargelegt. Was damals vielen Barthianern eine unerhörte Verkennung schien, wird jetzt vom Meister selbst frohen Herzens bestätigt. Und wer würde nicht begrüßen, wenn die jahrhundertelange Kontroverstheologie sich zur Begegnungstheologie umwandelte? Dazu ist Küngs Buch ein hervorragender Beitrag.

Basel.

Hendrik van Oyen.

Ulrich Neuenschwander, *Glaube. Eine Besinnung über Wesen und Begriff des Glaubens*. Bern, Stämpfli & Cie, 1957. 338 S.

Die vorliegende Monographie über Wesen und Begriff des Glaubens besteht aus zwei Hauptteilen, einem historischen (S. 22—190) und einem systematischen (S. 191—329). Mit dem historischen Teil will der Verfasser keine lückenlose Geschichte des christlichen Glaubensverständnisses bieten, sondern lediglich «die Hauptaspekte des existentialen Glaubensverständnisses» in ihrer geschichtlichen Gestalt herausheben. Der Verfasser beginnt mit dem synoptischen Jesus, der einen «rein existentiellen Glauben» verkündigt und seine Theologie nicht zum Gegenstand des Glaubens gemacht habe (S. 30 f.). Bei Paulus — und noch stärker bei Johannes — tritt dagegen jene Aufspaltung in einen «existentialen» und einen «lehrhaften» Glaubensbegriff ein, die sich dann durch die gesamte Dogmengeschichte hindurch verfolgen läßt. Augustin führt zwar das existentielle Glaubensverständnis zu neuer Höhe, aber auch für ihn verbleibt das Dogma Glaubensgegenstand. Auf der Tradition dieses «doktrinären» Glaubensbegriffes baut die Scholastik weiter. Größeres Interesse besitzt für den Verfasser die Mystik mit ihrem Verständnis des Glaubens als reale Einwohnung Gottes in der Seele und Anteilhabe an Gottes Wesen (S. 73). Luther erfährt eine weithin positive Wertung, weil er den Glauben wieder in den Mittelpunkt des theologischen Denkens gestellt hat und seine Auffassung der Glaubensgewißheit dem Glauben eine «herzliche Wärme und Helligkeit» verleiht (S. 95). Bei der Darstellung der nachreformatorischen Zeit konzentriert sich der Verfasser auf das Glaubensverständnis von Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard, A. Ritschl und Schlatter. Die Aufklärung bedeute einen Einschnitt. Zwar müsse ihr moralistisches Glaubensverständnis abgelehnt werden, aber erst auf Grund ihrer Dogmenkritik habe die «Existenz» als der Ort des Glaubens bestimmt werden können, von dem aus der ganze Mensch mitsamt seinem Erkennen, Empfinden, Fühlen und Wollen bewegt werde.

Dieser historische Überblick ist mit seiner Auswahl und seinen Wertungen ganz bewußt von dem neuprotestantischen Standpunkt aus entworfen. Es geht dem Verfasser — ähnlich wie Bultmann — um das «existentielle Glaubensverständnis», um den Glauben als «die Seinsweise

² *Pro regno, pro sanctuario* (1950), S. 333—350.

der von Gott ergriffenen, zu ihm hin geöffneten, auf ihn hin ausgerichteten Existenz» (S. 15). Dieses Glaubensverständnis bildet das Kriterium. Doch bemüht sich der Verfasser auch dort, wo er kritisiert und nicht zustimmen kann, um ein nuanciertes Urteil. Mit Recht wird festgestellt, daß trotz des zeitweisen Vorherrschens des «doktrinären» Glaubensbegriffes doch zu allen Zeiten auch das existentielle Glaubensverständnis vertreten worden ist. — Die Kritik an Thomas (S. 67) scheint mir unberechtigt, da bei diesem auf Grund des finalistischen Naturbegriffes die Vernunft gar nicht der konkreten Gestalt des kirchlichen Dogmas «widerstreiten» kann. Gemäß seiner Prämisse kann darum Thomas auch nicht zu dem vom Verfasser erwähnten Schluß gelangen. — Auf S. 55 muß es entsprechend der vom Verfasser verwandten Terminologie «das existentielle (statt: existentielle) Glaubensverständnis» heißen.

In dem systematischen Teil bemüht sich der Verfasser um eine dem christlichen Glaubensverständnis angemessene Begrifflichkeit. An der Aufspaltung des Glaubensbegriffes in die *fides quae et qua creditur* wird eine — weithin berechnete — Kritik geübt. «Der Glaube», so erklärt der Verfasser, «ist weder gegenständlich noch zuständig; er ist kommunikativ.» Sowohl das subjektivistische Verständnis des Glaubens als «rein innerseelischer Zustand» als auch das objektivistische als bloß «äußerlicher Buchstaben-glaube» müßten verworfen werden (S. 237). Diesen Thesen wird man gewiß zustimmen können. Dagegen ist nicht einsichtig, warum die beiden alt-protestantischen Begriffe preisgegeben werden sollen. Es scheint mir vielmehr um ihre rechte Interpretation und Zuordnung zu gehen. Übrigens bedarf ja auch der Begriff des «kommunikativen» Glaubens der Interpretation, insofern dieser ja auch als Glaube an eine bewußtseinsimmanente Größe (*deus in nobis*) verstanden werden kann, während der Verfasser ihn als den Glauben an ein «personales Gegenüber», also an Gott als eine transzendente Wirklichkeit, verstanden wissen will. Eine *fides quae creditur* existiert also notwendigerweise auch für den «kommunikativen» Glauben. Und diese ist entscheidend, wenn es sich um den christlichen Glauben handelt, weil dieser ja stets das historische Geschehen der Christusoffenbarung voraussetzt. — Richtig ist, daß die kirchlichen Lehren und Dogmen nicht Gegenstand des christlichen Glaubens sein können. Wohl aber bilden sie den Ausdruck und das Bekenntnis des Glaubens und können als solche bejaht werden. — Das äußerst wichtige Problem, daß die Offenbarung Gottes in Jesus Christus auch eine inhaltliche Autorität des Schriftzeugnisses bedingt, durch welches diese Offenbarung verkündet wird, hat der Verfasser nur gestreift (S. 247). Hier erhebt sich die Frage, inwiefern es nicht nur ein Wachsen im Glauben und in der Glaubenserkenntnis, sondern auch einen legitimen Glaubensgehorsam gibt.

Der systematische Teil, der eine durchaus eigenständige Leistung darstellt, bietet eine ausgezeichnete Einführung in die mit dem Glaubensverständnis verbundenen Probleme. In den Schlußkapiteln über das Verhältnis des Glaubens zum Erkennen, Wollen, Empfinden und Gefühl sind eine Reihe von wertvollen Feststellungen enthalten. Auch wenn man der Lösung einiger theologischen Fragen nicht ganz zustimmen kann, soll doch

anerkannt werden, daß es sich hier um eine Arbeit von seltener intellektueller Redlichkeit handelt.

Lund.

Gottfried Hornig.

Max Lackmann, *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche*. Stuttgart, Schwabenverlag, o. J. 139 S. DM 3.—.

Der evangelisch-lutherische Pfarrer Max Lackmann wirft in dieser Schrift seiner Kirche grundsätzliche Irrtümer des Glaubens und der Lehre vor. Manche evangelische Christen ahnen heute, sagt er, daß es ihnen und ihrer Kirche am vollen Sein aus der Wahrheit mangelt, weil ihre Teilnahme an dem Leben des Leibes Christi eine das Göttliche und Christliche nicht in seiner Ganzheit repräsentierende Teilnahme sei (S. 8). Zwei Entdeckungen fördern seiner Meinung nach jene Einsicht: einmal, daß das apostolische Glaubensbekenntnis der Urchristenheit sich nicht einfach mit der Grundstruktur des evangelisch-lutherischen Glaubens und Lehrens decke, zum anderen, daß uns in der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche eine Heils- und Gotteswirklichkeit begegne, welche trotz aller Mängel den frommen und heilsbegierigen lutherischen Christen unmittelbar anspreche und offenkundig apostolische und gemeinchristliche Wahrheit vermittele (S. 9).

Das Buch enthält zehn kurz kommentierte Thesen gegen die angeblichen Irrtümer, dazu einen erläuternden Aufsatz über das Verständnis der Menschwerdung Gottes in der lutherischen Glaubenslehre.

Die ersten Thesen sind gegen herkömmliche lutherische Exklusivformeln wie *solus Christus* und *sola scriptura* gerichtet. Weitere Thesen verteidigen die herkömmlichen römischen Gedanken des Sühneopfers im Herrenmahl, des Amtspriestertums göttlichen Rechtes und der öffentlichen Buße als notwendige Glieder der göttlichen Heils- und Rechtsordnung, ebenso wie der mit jeder Form von synodaler Kirchenleitung unvereinbaren bischöflichen apostolischen Sukzession und der Notwendigkeit einer höchsten kirchlichen Leitung in Lehre und Jurisdiktion.

Um der Absicht dieser in mancher Hinsicht recht irreführend formulierten Thesen überhaupt gerecht werden zu können, muß man sie jedoch im Lichte des darauf folgenden Aufsatzes lesen. Es zeigt sich nämlich hier, daß der Verfasser eine nuanciertere Auffassung der lutherischen Exklusivformeln besitzt, als es die ersten Thesen vermuten lassen. Er weiß an sich sehr wohl, daß diese Formeln in ihrer historischen Entstehung durch gewisse römische Irrtümer und Mißbräuche negativ bedingt sind (S. 43). So protestiert ja z. B. *sola scriptura* eigentlich nur gegen eine die Tradition mit der Schrift gleichsetzende, sie inhaltlich sogar überordnende Anschauung. Das bedeutet aber nicht, wie der Verfasser meint, eine Geringschätzung des kirchlichen Amtes und der Bekenntnistradition der Kirche, wie schon ein Blick auf den 5. Artikel der *Confessio Augustana* und die Einleitung der *Formula Concordiae* zur Genüge zeigt. Und wie könnte *solus Christus*, das mit *sola fide* gleichbedeutend ist, eine «Vernichtung der kreatürlichen Kräfte des Willens, des Erkennens und des Gemütes» zur Folge haben, wie es die erste These behauptet?

Wenn der Verfasser die genannten Exklusivformeln gleichwohl in diesem völlig negativen Sinn versteht und ihre Rechtmäßigkeit als *allgemeingültige* Beschreibung des Beziehungsverhältnisses von Gott und menschlicher Natur bestreitet — womit er freilich an der in einer bestimmten historischen Situation fest verankerten lutherischen Bekenntnstradition völlig vorbeiredet —, so hat dies seinen Grund darin, daß er sie nur von einem besonderen, metaphysisch orientierten Gesichtswinkel zu sehen vermag. Diese willkürliche Beschränkung des theologischen Gesichtsfeldes hat zur Folge, daß nur eine seinsmetaphysisch orientierte Theologie als sachgemäß anerkannt werden kann. Nur wenn die menschliche Mitwirkung in diesen Kategorien dargestellt werden kann und das Werk des Geistes die menschlichen Kräfte «wirklich seinsmäßig sanieren» kann, darf von einer *echten* geschöpflichen Eigenbewegung geredet werden (S. 45).

Es ist dann auch leicht einzusehen, weshalb der Verfasser eigentlich nichts mit seinen Luther-Zitaten über den Glauben anzufangen weiß. Statt vom Glauben an Gott und an sein Wort redet er nämlich von einer zu glaubenden Gotteswirklichkeit (S. 122), wie es scheint, ohne den fundamentalen Unterschied im Glaubensbegriff und in der theologischen Fragestellung überhaupt wahrzunehmen. Sonst hätte er ja z. B. gerade von den zitierten Luther-Aussagen über das Verständnis des Opfers im Abendmahl (S. 81) sehen können, daß es um eine grundsätzliche Reinterpretation der traditionellen kirchlichen Bräuche und Vorstellungen vom *Glauben* her geht, keinesfalls aber um eine «glückliche und unlutherische Inkonzessenz» (S. 51), wie der Verfasser die positive Einstellung des Luthertums gewissen traditionellen Elementen gegenüber charakterisiert. Man muß sich überhaupt darüber wundern, wie einfach der Verfasser dem ursprünglichen Luthertum eine moderne, unlutherische Theologie des «senkrecht von oben» kommenden Wortes unterschiebt (S. 68). Hat es auch überhaupt einen Sinn, das paulinische, sakramental gedachte ἐν Χριστῷ gegen *Luther* anzuführen (S. 57), der doch gerade die sakramentale Wirklichkeit gegen alle Angriffe des schwärmerischen Spiritualismus so stark verteidigt hat?

Ebenso wie in der römischen Theologie metaphysische Gedanken das Kirchenrecht unterbauen, leitet der Verfasser von der seinsmetaphysisch gedeuteten Gotteswirklichkeit in der Kirche die göttlichen Rechte eines auf kanonistische Sukzessionstheorie gründenden Amtspriestertums her, ebenso wie die eines obersten, Christus repräsentierenden, kirchlichen Hirten- und Lehramts. Buße und Abendmahl werden auch vornehmlich als Rechtsakte interpretiert. Obwohl der Verfasser sehr wohl weiß, daß Christus kein zweiter Moses war, behauptet er ohne weiteres von gewissen neutestamentlichen, an das A.T. anknüpfenden Vorstellungen und Bräuchen, sie seien «eindeutig mit alttestamentlichem Sinngehalt erfüllte Wirklichkeiten» (S. 87). Wenn er in diesem Zusammenhang eine Beweisführung vom «Ganzen der Heiligen Schrift her» befürwortet, meint er offenbar nicht wie Luther eine von Christus her gesehene organische Einheit, sondern eine einfache Summierung verschiedener Schriftaussagen unter systematischer Zugrundelegung des alttestamentlichen Sinngehaltes.

Die einleitende Behauptung des Verfassers, die Grundstruktur der luthe-

rischen Glaubenslehre decke sich nicht mit dem apostolischen Glaubensbekenntnis des Urchristentums, bedeutet also sachlich, daß sie sich nicht mit einem gesetzlich interpretierten, seinsmetaphysischen Verständnis der Offenbarungswirklichkeit verträgt. Was hat aber eine den Konzilien *als solchen* Glauben schenkende und sie mit göttlicher Autorität bekleidende Auffassung mit urchristlichem apostolischem Glauben zu tun? Luther knüpft vielmehr an den *Inhalt* dieses Glaubens an, wenn er das apostolische Zeugnis zum kritischen Prinzip seiner Theologie macht. Er wollte ja bekanntlich in übrigen Dingen dem Papst gern gehorchen, wenn dieser sich nur der apostolischen Autorität des Evangeliums beugen würde.

Diese Schrift zeigt eindrucksvoll die Gefahren einer theologiehistorischen Forschung ohne *systematische* Durchdringung ihres Stoffes. Wenn Schriftaussagen und geschichtlich überlieferte dogmatische Sätze ohne Rücksicht auf die jeweilige Ganzheitsstruktur herangezogen werden, entstehen solche schwerwiegende *historische* Fehler, indem alles nach einem beliebigen theologischen Schema oft modernen Ursprungs gedeutet wird. So wird auch eine Darstellung wie die vorliegende, weil sie ihre pathetisch vorgeführten Ansprüche auf eine falsche Wiedergabe der historischen Wirklichkeit baut, nicht sosehr als eine wissenschaftliche Untersuchung, sondern vielmehr als eine Werbeschrift für eine bestimmte dogmatische und kirchenpolitische Richtung betrachtet werden müssen.

Lund, z. Z. Åbo.

Gotthard Nygren.

Reinhold Niebuhr, *Christlicher Realismus und politische Probleme*. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1956. 166 S. DM 8.80.

Der vorliegende Band enthält eine (in englischer Originalfassung 1953 erschienene) Sammlung von Aufsätzen recht unterschiedlichen Gewichts. Wir bekommen allerhand gescheite Äußerungen zu lesen, etwa zu den Wandlungen der amerikanischen Außenpolitik in den letzten Jahrzehnten. In den theologisch bedeutsameren Teilen des Buches geht es Niebuhr darum, angesichts der schwerwiegenden Probleme, die sich für die christliche Kirche heute aus der Verantwortung für Staat und Gesellschaft ergeben, die Position eines «christlichen Realismus» herauszuarbeiten. Niebuhr grenzt diesen «christlichen Realismus» ab einerseits gegen ein liberal-optimistisches Welt- und Menschenbild, das den politischen Realitäten nicht gewachsen ist, anderseits gegen die zynische Abwertung der Humanität, wie sie sich im Bolschewismus am deutlichsten zeigt. Der Verf. sucht zu zeigen, wie die Demokratie eigentlich nur auf dem Boden eines christlichen Realismus recht gedeihen und bestehen kann. Hier haben Recht und Verantwortung des einzelnen in Staat und Gesellschaft ihre letztgültige Verankerung und Bindung. Hier sollten aber auch keine Illusionen möglich sein über die Begrenztheit, Relativität und ständige Gefährdung aller menschlichen Ordnung, Freiheit und Gerechtigkeit. Niebuhr sieht in Augustin denjenigen christlichen Denker, bei dem solcher Realismus in der Betrachtung menschlich-politischer Zusammenhänge und Aufgaben am deutlichsten und wirksamsten zum Ausdruck kommt.

Das meiste in Niebuhrs vorliegendem Buch hat notgedrungen nicht den Charakter ausgeführter Systematik. Manches wird mehr nur angedeutet und zur Diskussion gestellt. Manche Anregung können uns diese Aufsätze aber sicher geben.

Pratteln, Kt. Baselland.

Andreas Lindt.

Georgette Paul Vignaux, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr.* (Bibliothèque théologique.) Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1957. 210 pp. Fr. 8.85.

Avant de composer le présent ouvrage, sa thèse de doctorat ès lettres, Georgette Paul Vignaux (dont le mari est l'excellent médiéviste qui a succédé à Etienne Gilson à l'Ecole des Hautes-Etudes) avait déjà publié, dès 1945, une série d'articles portant sur certains problèmes particuliers de l'œuvre de Reinhold Niebuhr et témoignant tous de l'admiratif intérêt qu'elle voue à ce penseur. Dans le livre qu'il nous appartient d'examiner ici, elle nous offre une synthèse qui comblera une importante lacune, puisque jamais jusqu'à maintenant la pensée de l'auteur américain n'avait été présentée dans sa totalité au public de langue française.

Renonçant à retracer selon une méthode chronologique sans conteste fastidieuse l'évolution qui a conduit Reinhold Niebuhr du libéralisme à une « néo-orthodoxie » (le terme nous paraît impropre !), Georgette Paul Vignaux s'arrête aux thèmes qu'il a abordés avec prédilection. En onze chapitres et une conclusion, elle nous révèle ainsi les principaux aspects d'une œuvre aussi abondante (elle compte actuellement seize volumes et une infinité d'articles) que variée (elle touche à de nombreux domaines, dont la sociologie, la politique, la morale, l'histoire et la théologie proprement dite).

Le chapitre 1 décrit la découverte fondamentale du penseur américain : consécutive à une expérience pastorale de treize ans à Detroit, elle s'exprime dans la formule qui a fait date, selon laquelle, à notre époque, « il faut une orientation politique plus radicale et des convictions religieuses plus conservatrices » (*Reflections on the End of an Era*, p. IX). A la suite des ouvrages capitaux que sont *The Nature and Destiny of Man* et *Faith and History*, le chapitre 2 dénonce l'impossibilité rationnelle d'une philosophie rationnelle de l'histoire et montre, sans la définir encore explicitement, que seule est concevable une théologie de l'histoire fondée sur la révélation. Les chapitres 3 et 4, consacrés respectivement à la sociologie et à l'anthropologie niebuhriennes, soulèvent le problème de la permanence du mal, problème de l'histoire, qui se résout dans le chapitre 5 en une réflexion sur le messianisme. La christologie ainsi amorcée est développée au cours des chapitres 6 et 7. Dans les chapitres 8 et 9 sont abordées les questions politiques auxquelles Reinhold Niebuhr porte le plus vif intérêt : la défense de la démocratie, la critique du marxisme et l'analyse de l'expérience américaine. Après ce détour qui permet de comprendre l'autorité dont jouit jusque dans les milieux non chrétiens de son pays celui que D. R. Davies a dénommé le « prophète » des Etats-Unis, les deux derniers chapitres reviennent à des thèmes plus centraux. Sous le titre inadéquat, parce que trop

général, de « Théologie », le chapitre 10 traite essentiellement de la connaissance naturelle de Dieu et de la révélation qui trouverait en l'homme un point de contact situé, selon *The Nature and Destiny of Man* (II, p. 63), dans la « compréhension par l'esprit fini de sa propre finitude ». Le chapitre 11 présente la parousie, le jugement dernier et la résurrection comme des symboles à prendre « au sérieux », parce qu'ils exprimeraient la dialectique du temps et de l'éternité, « mais non littéralement ». Au terme de son enquête, Georgette Paul Vignaux s'efforce enfin de définir la théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr comme une « réflexion sur la culture » (p. 203).

L'ouvrage que nous venons de résumer nous paraît devoir appeler deux réserves.

1. Nous aurions souhaité que, sans renoncer pour autant à l'estime qu'elle y manifeste pour Reinhold Niebuhr, Georgette Paul Vignaux relève les limites et les lacunes de la pensée qu'elle étudie. En effet, sauf dans les brèves remarques où elle constate la fragilité de la christologie du penseur américain (qui, on le sait, rejette le dogme des deux natures) ; sauf dans une note où, au nom de sa foi catholique, elle conteste le bien-fondé de l'interprétation qu'il donne de l'ecclésiologie romaine ; sauf dans les lignes où elle semble se distancer d'une conception de la sanctification « qu'il ramène à des crises fugitives de lucidité, impossibles à stabiliser » (p. 103) ; sauf, enfin, dans les quelques pages de la conclusion où elle marque les insuffisances dont il fait preuve quand il parle de l'Eglise et de la rédemption, elle se défend de faire œuvre critique en raison de son incompétence théologique (cf. p. 8). Ayant conçu à dessein son étude comme un « exposé », elle a pu se dispenser ainsi — ce n'est encore qu'un inconvénient mineur — de tenir compte de plusieurs ouvrages récents consacrés à Reinhold Niebuhr, ceux de E. E. Allen et de Hans Hofmann en particulier. En revanche — ceci nous paraît plus regrettable — elle n'a peut-être pas réussi à rendre, faute d'en avoir montré les ombres, le portrait infiniment nuancé de son modèle.

2. Nous ne croyons pas qu'il soit indiqué de synthétiser la pensée de Reinhold Niebuhr en une théologie de l'histoire. Quand nous aurons relevé, en effet, que le penseur américain ne précise jamais le sens de celle-ci et que, pour la définir (de manière combien peu satisfaisante !), Georgette Paul Vignaux doit attendre sa conclusion, on constatera tout ce qu'a de trompeur le titre de l'ouvrage analysé ici. Vouloir chercher une théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr, c'est non seulement s'exposer à une pénible déconvenue, mais encore se condamner à le juger injustement. D'une part, en effet, l'auteur de *The Nature and Destiny of Man* n'est pas théologien, au sens où nous entendons ce terme sur le continent européen. L'échange de vues qui l'a opposé à Karl Barth au lendemain de la conférence œcuménique d'Amsterdam est révélateur à cet égard : répondant au dogmaticien suisse¹, il s'est déclaré incapable d'admettre que, par définition, la pensée théologique doive être tributaire de l'exégèse biblique. D'autre part,

¹ *The Christian Century*, No. du 23 févr. 1949.

Reinhold Niebuhr a de l'histoire une notion qui nous semble non seulement ambiguë, mais encore rudimentaire. Ambiguë : comme Karl Löwith l'a relevé avec pertinence², il rejette la vision, moderne en son essence, d'une histoire qui par elle-même serait rédemptrice et il adopte simultanément l'idée d'une évolution qui impliquerait un développement progressif de la justice ; il se pose en défenseur d'une conception qui considère l'amour de Dieu manifesté dans l'incarnation comme la solution du problème de l'histoire et il refuse néanmoins de reconnaître qu'en Jésus-Christ le temps a été accompli. Rudimentaire : il entend s'appuyer sur la révélation, mais il ne fait qu'effleurer la question des relations de l'histoire sainte avec l'histoire universelle ; il prétend accorder une place légitime à l'eschatologie, mais il réduit les événements de la fin à n'être que des symboles.

Pour ne pas faire tort au professeur new-yorkais, pour découvrir dans son œuvre mieux que le « symbolo-fidéisme superficiellement repeint et remis à neuf » que le Père Louis Bouyer a été tenté d'y voir³, il faut aborder sa pensée sous un autre angle que celui de Georgette Paul Vignaux. Parmi les quelques approches possibles, celle que Mary Frances Thelen et Hans Hofmann ont adoptée dans leurs thèses nous semble la plus favorable. En recourant à la notion d'homme pécheur, ces deux auteurs ont choisi sans doute la meilleure clef d'interprétation de l'œuvre niebuhrienne qui, de *Does Civilization Need Religion ?* à *The Self and the Dramas of History*, nous apparaît avant tout comme la production d'un moraliste de large envergure, comme le témoignage aussi d'un apologiste du christianisme dont l'incontestable grandeur est de vivre intensément les problèmes de notre époque.

Bâle.

Richard Stauffer.

Bernard Leeming (S. J.), *Principles of Sacramental Theology*. London-New York-Toronto, Longmans, Green & Co., 1956. LVIII + 690 S. 30/-.

Das vorliegende Werk dürfte von seiten der protestantischen Theologie größte Beachtung verdienen. Es stellt sich sowohl nach seinem inneren Anspruch als auch nach seiner äußeren Gestaltung als ein Standardwerk dar, in dem das für den römisch-katholischen Glauben so bedeutsame Sakramentsdenken in grundsätzlicher Klarheit vorgeführt wird. Der Verlag hat dem Buch eine Ausstattung mitgegeben, die alle Ansprüche erfüllt; insbesondere der reichhaltige Index, die Bibliographien und ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erleichtern die Arbeit mit dem Werk ungemein. Der Verfasser hat eine gewaltige Literatur verarbeitet und beherrscht offensichtlich die ausgebreitete und komplexe Materie seines Themas souverän. Die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus wird in großer Breite und unter Berücksichtigung der neuesten Literatur, speziell der innerhalb der Ökumene geleisteten Arbeit, geführt. Dem aufgewendeten gelehrten Fleiß entspricht durchaus die innere systematische Geschlossenheit der Darstellung und der dogmatischen Gedankenführung. Sorgfältig wird ein nach allen Seiten abgerundetes System vorgeführt, und man hat eine Sakra-

² K. LÖWITH, *Theology Today*, 6 (1949), p. 425.

³ L. BOUYER, *Dieu vivant*, 4 (1945), pp. 146-148.

mentenlehre vor sich, die trotz oder gerade wegen der mannigfaltigen Bezüge zu den übrigen theologischen Sachgebieten in einer imponierenden Geschlossenheit dem Ausdruck gibt, was katholischer Glaube am Sakrament hat oder zu haben meint.

Leeming geht davon aus, daß die sakramentale Gnade sowohl von der Heiligungsgnade als auch von den eingegossenen Tugenden und den Gaben des Heiligen Geistes streng zu unterscheiden und als eine Realität der Seele, vergleichbar einem eingegossenen Habitus, zu verstehen ist. Seine unablässige Frage ist die, wie denn ein materielles Instrument geistliche Wirkungen hervorbringen könne (S. 284). Denn daß ein Sakrament ex opere operato Gnade bewirkt, ist für ihn eine bereits in der ersten der siebenzehn «principles» ausgesprochene Grundvoraussetzung. Die Antwort gewinnt der Verfasser in einer genauen Untersuchung des sakramentalen «Charakters» von Taufe, Firmung und Priesterweihe, durch die er zu der Annahme einer, auch den übrigen Sakramenten zueigenen, «symbolischen Realität» (res et sacramentum) vorstößt. Eine geradezu meisterliche Leistung erbringt die Darstellung darin, wie gezeigt wird, daß Augustinus trotz seiner strengen Unterscheidung von res und sacramentum als Vater einer Entwicklung in Anspruch genommen werden kann, die zur thomistischen Versöhnung von res und sacramentum führte. Von dieser symbolischen Realität aus stellt L. dann die Frage nach der sakramentalen Kausalität, d. h. inwiefern eben das Sakrament Ursache von Gnade sein kann. Seine Lösung ist im Grunde diejenige, die Thomas in seinem Sentenzenkommentar ausführt und auch in der Summe beibehält (S. 347), nämlich die einer «dispositiven physischen Kausalität», wobei L. freilich den Ausdruck «physical» als in der Gegenwart besonders mißverständlich aufgeben möchte. L.s spezielle Weiterführung über Thomas hinaus besteht nun in einer Verbindung dieser Theorie mit der Lehre vom mystischen Leibe Christi (S. 346 ff.).

Hier erheben sich freilich kritische Bedenken, und zwar vom Boden der bisherigen Gedankenführung aus. Das entscheidende 11. Kapitel, das von der «dauernden sakramentalen Wirksamkeit durch den mystischen Leib» handelt, ist das schwächste des ganzen Buches. Nach der sonstigen subtilen Beweisführung wird man urplötzlich auf das «Geheimnis» verwiesen (Seite 353). Christus selbst und die Kirche werden als «sacramentum» vorgestellt, wobei fast naiv mit der Gleichung: mysterion—sacramentum gearbeitet wird. Die unbezweifelbare Verbindung der Sakramente mit der Kirche wird auf einmal der letzte Grund ihrer Fähigkeit, habituelle Gnade zu verursachen. Die Lehre von der Kirche als dem mystischen Leibe Christi tritt fast wie ein deus ex machina auf. Die Entfaltung dieser Lehre im Vergleich zu ihrer Bedeutung für das Ganze und gemessen an dem Aufwand der sonstigen Beweisführung erscheint dürftig genug und läßt den wesentlichen Zusammenhang mit der übrigen Theologie vom mystischen Leibe vermissen.¹ Besonders aber fällt die scharfe Ablehnung der «Mysterien-Gegenwarts-

¹ So fehlt inmitten der so reichlich verwerteten, auch deutschsprachigen Literatur das wichtige Buch von Albert Mitterer, *Geheimnisvoller Leib Christi* (1950).

Theorie» von Odo Casel und seinen Freunden auf (S. 305 ff.). Aber auch Theologen wie Michael Schmaus und Hans Urs von Balthasar bekommen gründliche Verweise (S. 285; 288).

Damit wird etwas sehr Wesentliches deutlich. L. vertritt eine Sakramentenlehre, die ihrem sachlichen Gehalt nach kaum über die bisherige Schulmeinung, wie sie im deutschsprachigen Raum etwa Bernhard Bartmann geboten hat, hinausgeht. Die so formal anmutende Anlehnung an die Lehre vom Mystischen Leibe Christi erweckt den Eindruck einer Teilnahme an einer gegenwärtigen theologischen Mode.

Viel wesentlicher erscheint hingegen die betonte Verankerung von L.s Thomismus in der Inkarnationstheologie (es handelt sich wohl genauer eigentlich um die Recapitulationstheorie) des Irenäus (S. xxxix; 590 ff.). Durch sie gewinnt er eigentlich seine Gewißheit, daß die Natur in sich die Fähigkeit trägt, geheiligt und zugleich Gnadenträger zu werden. Er spricht geradezu von einer «optimistic relation of man to nature», die durch die Inkarnation gegeben sei. Ja diese bewirke, daß der Christ im Materiellen nicht nur die Schöpfung Gottes sieht, sondern eine «divine source of blessing and holiness». So wundert man sich nicht, das opus operatum voll bejaht und die von Theologen wie Schmaus oder Küng so zurückhaltend beurteilte Lehre von der gratia infusa und der habituellen Gnade kräftig unterstrichen zu finden. Verständlich ist daher, daß ihm Luther und Barth an derselben Verzweiflungskrankheit zu leiden scheinen (S. 80; 97), vor allem aber, daß — mit Ausnahme einer einmaligen Heranziehung zum Vergleich — die theologische Größe Verbum Dei vom Verfasser nicht in Betracht gezogen wird. Vom Promissio-Charakter des Evangeliums und seiner konstituierenden Bedeutung für das Sakrament ist überhaupt nicht die Rede. Es ist also eine sehr «katholische» Sakramentslehre alten Stiles, die in sehr ansprechendem modernen Gewande auftritt, und das dürfte auch für unsere kontinentalen interkonfessionellen Gespräche nicht ohne Belang sein. Die Offenheit dieser Position ist nicht der geringste unter den vielen Vorzügen dieses Werkes; gerade auch ihr sind wir Respekt und Dank schuldig.

Wien.

Wilhelm Dantine.

Alexandre Vinet, *Etudes et méditations évangéliques, III, 1841-1847. Recueil de sermons publiés d'après les éditions originales et les manuscrits*. Préface par P. A. Robert. Lausanne, Librairie Payot, 1958. LVI + 353 S.

Der vorliegende Band von A. Vinet ist der sechste und letzte in der Reihe der homiletischen Arbeiten Vinets, die den 3. Teil der umfassenden Neuausgabe der Werke Vinets bilden, die seit dem Jahre 1908 von der «Société d'édition Vinet» veranstaltet wird.

Die verschiedenartigen Bezeichnungen, die Vinet selbst diesen «Predigten» gegeben hat, die er abwechselungsweise als Predigten, Meditationen, Studien oder Reden, bzw. Abhandlungen bezeichnet hat, sind nicht nur ein Hinweis auf die verschiedenartige Entstehungsweise, sondern auch auf den eigenartigen Charakter dieser Arbeiten. Wir finden im nunmehr vorliegenden letzten Bande dieser Serie in Kirchen oder in religiösen Versammlungen

der werdenden waadtländischen Freikirche gehaltene Betrachtungen, ferner homiletische Studien, die zur Vorlesung vor den Theologiestudenten bestimmt waren, sogar einen für ein religiöses Blatt geschriebenen Dialog über die Frage der Toleranz. Den Schluß des Bandes bilden vier homiletische Meditationen, die Vinet auf Wunsch der Studenten nach seiner Abberufung vom Amt als Professor der praktischen Theologie in einem Privathause vorgetragen hat und die mit ihrem unzweideutigen Bekenntnis zu Christus den Grundgedanken seiner ganzen geistlichen Existenz zum Ausdruck bringen und von den Hörern als ein eigentliches Vermächtnis des schon vom Tode Gezeichneten empfunden wurden.

In Vinets homiletischen Äußerungen ist ein stark dialektisches Element enthalten. Er ist nicht nur bestrebt, die Dinge des Glaubens zu verstehen, er will auch den Hörer von ihrer Wahrheit überführen und überzeugen. Ein apologetischer Zug geht durch das Ganze. Er kann vom Gespräch mit den gebildeten Verächtern der Religion nicht lassen. Und doch ist die Wendung gegen jede intellektualistische Entstellung des Glaubens nicht zu übersehen. Nicht nur spielt die Ethik in Vinets Meditationen eine entscheidende Rolle und erfährt neben dem Glauben die Liebe eine beständige Betonung, nicht nur wird der notwendige Zusammenhang der Ethik mit dem Dogma immer wieder hervorgehoben, sondern es wird auch dem Erkenntnisakt selber, wie wir heute sagen würden, eine existentielle Begründung verliehen, indem wahre Gotteserkenntnis nie eine bloße Sache des Verstandes, sondern des Herzens sein müsse, wobei der Begriff «Herz» im Pascalschen Sinn zu verstehen ist. Wie stark auch der Einschlag subjektiver Erfahrung in diesen Reden Vinets ist, so daß von einem autobiographischen Hintergrund derselben geredet werden kann, was bei dem reich bewegten und weithin notvollen Leben des Verfassers nicht verwundern kann, und wie stark in seiner Theologie bis hinein in seine Christologie sich der für sein Denken charakteristische Individualismus geltend macht, so strebt doch alles nach der Ruhe einer überlegenen Objektivität, wie sie zumal in den letzten christologischen Darlegungen unsres Bandes ergreifend zum Ausdruck kommt.

Wie groß die Distanz auch sein mag, die unsre aufgerissene Zeit auch theologisch von Vinet und seinem Zeitalter trennt, so gibt es doch vieles, was diesen letzten Band evangelischer Studien und Meditationen im Werke Vinets noch heute lesenswert macht. Und so verdient der gelehrte Herausgeber unsern Dank nicht nur für die sorgfältige Textausgabe, sondern auch für die treffliche Einführung in die homiletische Leistung Vinets im Ganzen wie im Einzelnen.

Bern.

Albert Schädelin.

Rudolf Bultmann, *Marburger Predigten*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956. 226 S. DM 6.80.

Paul Tillich, *Das neue Sein. Religiöse Reden, 2. Folge*. Übers. von M. Rhine und G. Stöber. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1957. 160 S.

Fritz Buri, *Das lebendige Wort. Meditationen über das erste und letzte Buch*

der Bibel. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, Evang. Verlag, 1957. 178 S. DM 8.—.

Von den vorliegenden Predigt-Sammlungen verdiente besonders diejenige Bultmanns eine eigene und einläßliche Erörterung. Da dies im hier gegebenen Rahmen verwehrt ist, versuchen wir die Eigenart der drei Bände gesprächsweise so herauszuheben, daß zugleich ein Licht auf ihren grundsätzlichen Ort fällt. Dabei mag sich dann die Besonderheit der Bultmannschen Predigten in angemessener Weise selbst zur Sprache bringen.

Zwar versuchen alle, im Glauben das Wort zu verkünden — nicht bloß eine Theologie in der alltäglichen Wirklichkeit zu verwirklichen — doch muß gerade deswegen die Frage bleiben: Woraus und wohinein sprechen sie? Ein Vergleich richtet die folgenden Unterschiede auf: Bultmann spricht aus dem Dasein ins Dasein; Tillich nennt zwar das Dasein, dieses jedoch psychologisch; Buri redet aus dem Leben ins Leben. Der Name «Dasein» für die geschichtliche Ek-sistenz des Menschen scheint von da der Sprache der Schrift am nächsten zu entsprechen, als diese im Ereignis der Letzte so die Geschichtlichkeit wie das Sein-zu, das Woraufhin in einem unumgänglichen Andrang vor dem Menschen entwirft. So verstanden faßt der Name «Dasein» mit der nötigen Strenge und Offenheit die ganze Fülle dessen in sich, was das Wohnen der Sterblichen ausmacht. Spricht man vom Dasein dagegen psychologisch, so wird es unweigerlich eingeengt auf die psychischen Vorgänge, und zwar von daher, daß der Logos der Psychologie als metaphysisches Vorstellen schon im vorhinein alles vergegenständlicht hat (wozu man in der gegenwärtigen Psychiatrie die Auseinandersetzung zwischen Boß und Binswanger vergleiche). Erst in diesem abgeleiteten Bereiche wird darum auch die metaphysisch begründete Auslegung des Glaubens als eines Für-wahr-haltens oder im Gegenschlag dazu als eines Vertrauens sinnvoll und verständlich. Der Begriff des Lebens endlich richtet sich in seiner Lebendigkeit zwar gegen die Vergegenständlichung und, was das nämlich Selbe ist, gegen die Rationalisierung — bleibt aber, insofern er im Gegen bleibt, in der gleichen Abkünftigkeit des Vorgestellten, mit dem Unterschied nur, daß auf den Fiduzialglauben und sein Erleben im Leben mehr Gewicht fällt denn auf den Assensglauben der theologischen Wissenschaft.

Es weist sich demnach, daß ein schlichtes Sagen des Glaubens weder auf diesem noch auf jenem Wege, sondern nur in der Sprache des Daseins gelingen kann. Denn Assens- wie Fiduzialglauben sind zwei metaphysisch bedingte Halbheiten, die niemals zusammengefügt das Ganze der πίστις geben. Auch, ja gerade die Rechtgläubigkeit eines Für-wahr-haltens steht und fällt nämlich mit der Einsicht, daß in ihr die Wahrheit sich zeigt als Richtigkeit, mithin so, wie sie seit Platon die ganze abendländische Geschichte des Erdballs bestimmt. Der Sprache des Daseins aber könnte es vergönnt sein, das Wort auszurichten, weil sie der philosophischen Voraussetzungen insofern entbehrt, als sie aus der Überwindung der Metaphysik gedacht ist. Ob derartiges bei Bultmann geglückt sei, kann hier nur gefragt werden. Deutlich ist jedenfalls, daß sein Versuch den beiden andern gegenüber ausgezeichnet bleibt durch folgende Züge: Während bei Tillich wie bei Buri

in jeder Predigt je nur gewisse Hinsichten aufgedeckt, diese in ihrem Jeweiligen umrissen und als ein Abgeschlossenes neben andere gesetzt werden, vermag Bultmann in jeder Predigt das Ganze zu geben (besonders eindrucklich in Luk. 14, 16—24), weil er aus dem Dasein ja das Selbe, aber dieses je gleich sagen kann. So überrascht Bultmann nicht wie die beiden andern durch das Viele, welches sie zur Sprache bringen, sondern durch die Mannigfaltigkeit des Ein-fältigen; nicht durch das Interessante, welches jene als das Merk-würdige zeigen, sondern durch die Inständigkeit des Achtsamen; nicht durch das stets Neue des Neuzeitlichen und Zeitgemäßen, sondern durch die währende Frische einer Ankunft des Gewesenen. Endlich prägt sich die Eigenart der Grundhaltung auch der Sprache der Predigt ein: Bultmann muß aus seinem Anliegen heraus ebenso natürlich, gesund und kräftig reden, wie Tillich aus dem seinen bald in überlegendem Zögern, bald in eiliger Begeisterung; während Bultmann im Ernst der Sachlichkeit die unscheinbare Würde des Eindringlichen eignet.

Gesetzt, wir erfahren die Not der gegenwärtigen theologischen Lage, wie sie aus dem Aufweis der planetarischen Herrschaft der Metaphysik erwächst — und wir halten sie uns nicht vom Leibe mit der Ausrede, dergleichen sei eine nebensächliche Beschäftigung für philosophisch Voreingenommene: so bescheiden wir uns in ein fragendes Verstehen und verzichten auf jegliches Urteilen oder gar Aburteilen dessen, was etwa der Verkündigungsgehalt einer Predigt genannt wird. Denn notwendig kann nur die Erörterung des Ortes sein, dem wir als dem Wesenden der Technik an noch alle, wenngleich jeder in seiner Weise, ausgesetzt bleiben. Darum mögen die wenigen Hinweise gerade bei der Größe des Strittigen genügen.

Basel und Bern.

Walter Frei.

Robert Steiner, *Harmannus Obendieck*. = Zeugen und Zeugnisse, 2. Neukirchen, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955. 166 S.

Harmannus Obendieck, *Deine Zeugnisse sind meine Rede. Zwanzig Predigten*. Neukirchen, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955. 159 S. DM 5.—.

Die Wirkung einer Predigt hängt nicht bloß davon ab, was gepredigt wird, sondern auch davon, wer predigt. Predigt ist Zeugnis und als Zeugnis nicht zu abstrahieren von der Person des Zeugen.

Darum kann man von einem Glücksfall reden, daß ein Verlag gleichzeitig mit den Predigten ein Büchlein über den Prediger — in unserem Fall über Harmannus Obendieck — herausgibt mit Beiträgen von W. Braselmann, R. Steiner, O. Schmitz, die Obendieck's Entwicklung nachzeichnen, seine persönlichen Erlebnisse schildern, seine Tätigkeit als Pfarrer, Seelsorger, Theologe, Kirchenmann und Hochschullehrer umschreiben und dem Leser sympathisch einen Mann nahebringen, der theologische und praktische Arbeit aufs schönste verband. Eine Auswahl seiner Schriften und die Bibliographie am Schlusse des Buches zeigen, wie sehr Obendieck seinem eignen Rat nachlebte, Pastoren im Amt sollten mehr schreiben. «Sie können helfen, der Theologie — dem Akrobatentum der Intellektuellen — die Leibhaftigkeit wiederzugeben» (S. 22).

Obendieck wußte um den Zusammenhang zwischen der Person des Pre-

digers und der Predigt. Er hat über den «Stil der Predigt» nachgedacht: «Die erste Losung lautet: Sei ein Original und keine Kopie. Hier darf daran erinnert werden, daß die Offenbarung Gottes nicht in einem verschwommenen Geschichtspantheismus, sondern in der einmaligen, unwiederholbaren Erscheinung Jesu Christi zu uns gekommen ist. Also nur kein Modejournal für den Stil einer Predigt. — Die zweite Losung lautet als Warnung: Sei ein Original, aber werde kein Kauz!» (S. 21). Obendieck weiß, daß hier Schlichtheit nötig ist. Die Botschaft von dem Perfektum der Offenbarung, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, braucht keine Schnörkel, keine gewollte Feierlichkeit und überhaupt keine Mittel, die ihrer Glaubwürdigkeit zu Hilfe eilen müßten (S. 98 f.).

Seine nüchterne Natur wußte um die Versuchung zur Theurgie, «daß wir nämlich Gott mit Worten zwingen und Gott dem andern gegenwärtig machen wollen» (S. 99).

Aus eigener Erfahrung konnte er die lebensschaffende Macht der Predigt bezeugen: «Durch den Dienst der Predigt wird eine Gemeinde ins Leben gerufen, bestimmt und geprägt. Dafür ist die Gemeinde Gemarkung ein lehrreiches Beispiel» (S. 34). Wirksame Predigt aber reizt zum Widerspruch: «Mit der Predigt von der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes muß es zur Gegnerschaft kommen» (S. 27). Obendieck rechnet mit der Realität der Satansmacht (vgl. S. 11. 27 f. 34 f. 92 ff. u. a.) und trifft sich darin mit Wingren, der Heilsgeschichte und Predigt vom Kampfmotiv her versteht.¹

Udo Smidt betont im Vorwort zu «Deine Zeugnisse sind meine Rede», Obendieck sei nie Modeprediger gewesen. Indem seine Predigt «einfältig und anspruchsvoll zugleich war», diene sie «der Erweckung und Erbauung der Gemeinde».

Die vorgelegten Predigten fallen auf durch ihre starke Bindung an die Schrift. Mit Vorliebe wird im Verlauf der Auslegung ein Textwort wiederholt und damit dem Hörer eingeprägt. Auch der in der heutigen Predigt fast ganz verlorengegangene Schriftbeweis fehlt nicht (S. 62 f. 66).

Bemerkenswert ist der seelsorgerliche Ton, der gleich in der ersten Predigt (über Psalm 88) anklingt, indem er den Leidenden vom Ich wegzuführen sucht zum Du Gottes (S. 11). Mit Sorgfalt räumt er auch die Barrikaden weg, die den Gang zum Abendmahl wehren wollen (S. 76 ff.). Hier redet ein leidgeprüfter und doch getrösteter Mann in seelsorgerlicher Weisheit.

Dieser Prediger verfügt über einen großen Schatz von Beispielen, Bildern und Zitaten (S. 15. 19 f. 24. 32 u. a.). Doch werden diese Bilder gleichsam ohne Rahmen in die Galerie gehängt, sie werden nicht genügend ausgewertet, nicht ins Predigt-Ganze hineinverwoben, wie dies etwa Lüthi tut.

So unterstreichen gerade die Bilder und Beispiele den lehrhaften Charakter dieser Predigten. Damit haben wir ihr Wesentlichstes angedeutet. Hier haben wir einen ganz bestimmten Typus von Predigt vor uns: die Lehr-Predigt.

Wuppertal.

Rudolf Bohren.

¹ R. B., Heilsgeschichte und Predigt: Theol. Zeitschr. 14 (1958), S. 38 bis S. 45.