

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 15 (1959)  
**Heft:** 3

**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:** 02.04.2026

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

## Rezensionen.

**M. Du Buit**, O.P., *Géographie de la Terre Sainte*. 1. Texte et index. 2. Cartes. Paris, Editions du Cerf, 1958. 237 S. und 18 Karten. Fr. 1200.

Vorliegende geographische Beschreibung ist in den *études annexes der Bible de Jérusalem* erschienen. Der Verfasser, Professor an der bekannten Ecole biblique de Jérusalem, ist ein feiner Kenner der palestinensischen Landschaft. Seine wertvolle geographische Beschreibung des Heiligen Landes zerfällt in zwei Teile.

Im ersten Abschnitt, genannt physikalische Geographie, beschreibt er nacheinander die Oberflächengestaltung Palästinas, seine hydrographischen Verhältnisse und die natürlichen Grenzen des Landes. Ein Kapitel befaßt sich ausgiebig mit dem Klima, ein weiteres mit der geologischen Struktur und mit den Bodenschätzen. Vegetation und Fauna und soziologische Probleme werden geschildert, wobei besonders auf den sozialen Unterschied zwischen Nomaden und sesshafter Bevölkerung und ihre gegenseitigen Beziehungen hingewiesen wird, Fragen, die für das Verständnis des Alten Testaments von großer Bedeutung sind. Ein letztes, großes Kapitel beschreibt das Land nach den verschiedenen Gebieten. In diesem ganzen ersten Teil werden die heutigen Verhältnisse Palästinas beschrieben und darum auch die heutigen arabischen Namen der Ortschaften, Berge und Flüsse verwendet.

Der zweite, größere Teil wird als historische Geographie bezeichnet. Hier begegnen außer für Identifikationen meistens die alttestamentlichen Namen und Bezeichnungen. Das Kapitel ist chronologisch der Geschichte Israels gemäß aufgebaut. Das erste große Kapitel beschreibt Palästinas Verkehrsnetz, so wie es uns durch die Wanderungen der Patriarchen entgegentritt. Dann wird die Bevölkerung des alten Heiligen Landes geschildert, und zwar allen voran die Stämme Israels und dann die nichtisraelitischen Völker. Die Königreiche von David und Salomon und die getrennten Reiche Israel und Juda, ihre Grenzen, Gebietszuwachs und -abnahme bis zur völligen Zerstörung der israelitischen Eigenstaaterei werden ausführlich dargestellt. Zum Schluß beschreibt der Verfasser noch die geographischen Verhältnisse unter den Persern, Diadochen und Römern und in den Evangelien mit ihren mannigfachen Grenzveränderungen.

Ein über 50seitiges Verzeichnis der Ortsnamen im weitesten Sinn aus dem Alten Testament, aus Apokryphen und Evangelien mit Stellenangaben, Kommentar und eventuellen Identifikationen mit heutigen Siedelungen beschließt das wertvolle Büchlein.

Dieser geographischen Beschreibung des Heiligen Landes sind 18 Karten beigegeben, die nicht nur wertvolles Material fürs heutige Palästina, sondern in den meisten Karten einen guten historischen Atlas bis in neutestamentliche Zeit hinein darstellen. Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf ein bestimmtes, zitiertes Kartenwerk Transjordaniens hinweisen. 1949 ist vom Vermessungsdepartement des haschemitischen Königreiches von

Jordanien ein Kartenwerk 1 : 250 000 für die transjordanischen Gebiete in drei Teilen: Amman, Karak und Maan, erschienen, das ein vorzügliches Bild des heutigen Transjordanien gibt. Dazu erschien eine archäologische Karte im selben Maßstab und mit denselben drei Teilen, die besonders für historische und theologische Seminare anempfohlen werden kann. Sie wurde vom Archäologischen Institut Jordaniens noch unter der Leitung von Sir Lancaster Harding ausgearbeitet.

Eine Einwendung kann den Wert des Büchleins nicht schmälern. Die Orthographie der orientalischen Namen, die der Verfasser gewählt hat, ist nicht glücklich. Sie zeigt aber auch die Problematik der phonetischen Wiedergabe orientalischer Namen. Der Verfasser benützte in erster Linie englische Karten und hat darum, obschon es ein französisches Buch ist, für die Ortsnamen mehrheitlich die englische Schreibweise verwendet. Wie unbequem das ist, zeigt sich besonders deutlich beim U-Laut. Seite 12 schreibt er, daß er diesen mit u wiedergebe und nicht mit ou. Man muß also bei orientalischen Namen immer umdenken und darf zum Beispiel Geshur, nicht Geschür lesen. Abgesehen vom bekannten Jourdain sind auch Ortsnamen aus dem libanesischen Gebiet (französische Karten!): Ras en Naqoura (S. 60 und Karte 2); Ras en Naqura (Karte 1), Marjayoun und Ortsnamen aus den Apokryphen: Dalmanouth (Seite 193), Oulatha (S. 216), sowie Bethsour (Karte 5, und 17) gegen Bet çur (Karte 14; hier auch Unterschiede in den Sibilanten und im T-Laut) in französischer Weise geschrieben. J soll wie english dj ausgesprochen werden; bei Jourdain und Juda paßt diese Aussprache aber nicht. Der deutsche Ach-Laut wird kh (S. 12) geschrieben außer bei Jericho, Chaldéens, Sichem oder bei Chasphor, Chorazein, Chous (S. 192), deren ch weder englisch noch französisch, sondern nach deutscher Orthographie gelesen werden muß. Es wäre besser gewesen, wenn der Verfasser alle orientalischen Namen in französische Orthographie umgesetzt hätte, wie man es auch bei einem französischen Buch erwarten würde. Manches wäre so klarer geworden.

Zürich.

Benedikt Hartmann.

**Josef Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*. 1. Väterfluch und Väterseggen. = Bonner Biblische Beiträge, 14. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1958. XIII + 293 S. DM 35.—.**

Der Verfasser geht von der richtigen Beobachtung aus, daß der Gegensatz Kollektivismus—Individualismus den alttestamentlichen Tatbeständen nicht gerecht wird. Um das ganze Problem auf eine neue Formel zu bringen, untersucht er in diesem ersten Teil seiner breit aufgelegten Arbeit die Vorstellungen vom Fortwirken des Segens und des Fluchs von Vätern auf Söhne sowohl im alten Orient, bei den heutigen Beduinen wie vor allem natürlich im Alten Testament. Jede Gruppe innerhalb des alttestamentlichen Schrifttums wird unter Berücksichtigung der literarischen und geschichtlichen Probleme besonders behandelt und von dem neugewonnenen Gesichtspunkt aus untersucht. Es stellt sich heraus, daß die Wirklichkeit viel reicher nuanciert ist, als die bisherigen Theorien vermuten lassen. Se-

gen und Fluch schaffen zwar nach der Anschauung des Alten Testaments eine Heils- bzw. Unheilssphäre, die sich auch auf die Söhne erstreckt, aber sie wirken sich nicht rein mechanisch aus, sondern setzen immer eine gesinnungsmäßige Solidarität der Söhne mit den Vätern voraus, um wirksam zu sein. Es fragt sich aber, ob der Verfasser dabei nicht die magisch-mechanische Betrachtungsweise etwas unterschätzt. Ein Gefühl der Solidarität mit den Verschuldungen der früheren Generationen und ein Bekenntnis der Sünden der Väter findet der Verfasser erst bei Jeremia, d. h. bei dem Propheten, der sonst als der erste Vertreter einer individualistischeren Schau betrachtet wird. Das Buch enthält eine Fülle von interessanten Beobachtungen und zeugt von einer erstaunlichen Sprach- und Literaturkenntnis, aber die fremdsprachigen Büchertitel sind leider allzu oft durch Druckfehler entstellt.

Es sei dem Rezensenten gestattet, eine kleine Ungenauigkeit bei der Wiedergabe der Ansichten der sog. Uppsalaschule auf S. 270 richtigzustellen. Es ist unbedingt zuzugeben, daß Stammväter- und Königsideologie, so wie sie vom Verfasser abgegrenzt werden, nichts miteinander zu tun haben. Es ist aber nicht richtig, daß die Uppsalaschule mit Ausnahme von Nyberg eine Verbindung der beiden vorgenommen habe. Denn erstens reden Widengren und vor allem Engnell nur von einer Darstellung der Stammväter in königlichen Kategorien; zweitens ist Nyberg der einzige, der Königs- und Stammväterideologie verbunden hat<sup>1</sup>; drittens beziehen sich alle die von Scharbert angeführten Stellen auf die Vorstellung vom ersten Menschen als Urkönig, was mit der Stammväterideologie wenig zu tun hat<sup>2</sup>; und viertens besteht gerade im vorliegenden Punkte zwischen Bentzen und Engnell eine klare Meinungsverschiedenheit, indem Engnell die Bezeichnung Urmensch in diesem Zusammenhang entschieden ablehnt.<sup>3</sup>

Der zweite Teil des Buches, der die Solidarität zwischen Mittler (König, Priester, Prophet, Fürbitter) und Volk behandeln soll, wird mit großer Spannung erwartet; dieses Thema ist gewiß nicht leichter, aber ideengeschichtlich und theologisch nicht weniger ergiebig. Das Aufgeben der alten unisraelitischen Fragestellung verspricht auch hier wertvolle Ergebnisse.

*Uppsala.*

*Helmer Ringgren.*

<sup>1</sup> H. S. Nyberg, *Smärtornas man*; *Svensk exeg. årsb.* 7 (1942), S. 66 ff. Die von Scharbert angeführte Stelle, *Svensk exeg. årsb.* 12, S. 235 f., besagt nicht das, was dieser meint.

<sup>2</sup> Ich selbst habe nicht gemeint — wie I. Engnell, *Die Urmenschvorstellung im A.T.*; *Svensk exeg. årsb.* 22—23 (1958), S. 279, zu glauben scheint —, daß es in Israel eine ähnliche Urmenschenvorstellung wie in Iran gegeben habe. Auch habe ich nicht in *Word and Wisdom* (1947), S. 90 (vgl. Engnell, S. 275), eine solche Vorstellung in Ez. 28 vorausgesetzt, sondern ich habe mit dem «Primeval Man» den ersten Menschen als Urkönig gemeint, obwohl ich damals die hebräische Vorstellung nicht klar genug von der iranischen abgrenzte.

<sup>3</sup> Engnell (Anm. 2), S. 265 ff.

**Hans-Joachim Kraus, *Psalmen*.** = Biblischer Kommentar, Altes Testament, hrsg. von Martin Noth, 15, 1—3. Neukirchen, Kr. Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958. 240 S.

Von dem hier anzuzeigenden Band sind seit Anfang des letzten Jahres in rascher Folge drei Lieferungen erschienen; vor wenigen Tagen folgte diesen sogar schon eine vierte Lieferung, die jedoch in der vorliegenden Rezension nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Die drei jetzt zu besprechenden Lieferungen enthalten die Erklärung für Psalm 1—29, und von Psalm 30 werden gerade noch Übersetzung und Textbemerkungen geboten.

Das beginnende Werk darf schon aus dem äußeren Grund besondere Beachtung beanspruchen, weil es sich — mindestens im deutschen Sprachgebiet — im Umfang neben Gunkel's grundlegenden Psalmen-Kommentar von 1926 stellt. Wer in Zukunft erkennen will, was die Psalmenforschung inzwischen erarbeitet hat, wird die Werke von Gunkel und Kraus vergleichen müssen. Nicht jeder hätte es freilich wagen können, dem berühmten Kommentar des Gießener Meisters ein Gegenstück an die Seite zu stellen. Aber Kraus konnte das unternehmen, war er doch auf Grund seiner früheren Arbeiten<sup>1</sup> besonders dazu ausgerüstet. So konnte er an seine Aufgabe herantreten, aufs beste vertraut mit den Problemen der neueren Psalmenforschung, dazu ausgestattet mit einem selbständigen und kritischen Urteil und einer weit über das alttestamentliche Fachgebiet hinausreichenden theologischen Bildung.

Ein Werk von der Fülle des vorliegenden kann natürlich nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft und auf verschiedene Weise gekennzeichnet werden. Ich möchte es so versuchen, daß dieses zur äußeren Gegenüberstellung hinzu nun auch inhaltlich mit dem Kommentar von Gunkel verglichen wird.

Dabei wird man als zentral vorab die Übereinstimmung in den Gattungsfragen feststellen. Kraus benützt die Termini von Gunkel und macht sich weithin dessen Erkenntnisse zu eigen. Doch führt er diese auch weiter, so bei den «Klageliedern des Einzelnen», bei denen im Anschluß an Hans Schmidt das «Gebet des Angeklagten» als wichtige Untergruppe angenommen wird.<sup>2</sup> Sehr wesentlich stimmt Kraus mit Gunkel auch darin überein, daß er bei der genannten Gattung im sprechenden Ich keinen ursprünglichen König sieht, sondern ein gewöhnliches und oft sogar armes Glied des Bundesvolkes, wobei mit Gunkel zugegeben wird, daß Motive und Metaphern aus dem Bereich der Königspsalmen in die Klage- und Danklieder des Einzelnen eingedrungen sind (S. 41). Zum dritten steht Kraus Gunkel nahe im Zeitansatz der Psalmen, indem beide hier eher zurückhaltend sind. Bei

<sup>1</sup> Unter diesen sind besonders zu nennen: Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (1951) und Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments (1956), mit den wichtigen Kapiteln über Franz Delitzsch, Wellhausen und namentlich Gunkel.

<sup>2</sup> Gebete des Angeklagten sind aus Psalm 1—29 die folgenden: 4. 5. 7. 26 und in weiterem Sinn auch 17. 27. 28.

Gunkel mit seiner Vorliebe für die spätere vorexilische und die frühe nachexilische Zeit bedeutete das ein Abrücken von der einst verbreiteten Verlegung vieler Psalmen in die makkabäische Epoche; bei Kraus dagegen wirkt sich in der erwähnten Zurückhaltung ein gesund-nüchternes Urteil aus gegenüber dem modernen und oft krampfhaften Bemühen, für viele Psalmen ein möglichst hohes Alter zu retten.<sup>3</sup> Soviel zu den Gemeinsamkeiten.

Die Unterschiede zwischen den beiden Autoren treten wohl besonders in den folgenden Punkten hervor:

1. Beim Text. In der Art, wie dieser hier wie dort behandelt wird, spiegelt sich je genau die allgemeine Lage in der wissenschaftlichen Textkritik wider. Bei Gunkel herrscht das zu seiner Zeit übliche Mißtrauen gegenüber dem massoretischen Text, eine Haltung, der ein großes Zutrauen in die Möglichkeit zur Seite geht, (angebliche) Schäden jenes Textes durch moderne Verbesserungsvorschläge heilen zu können. Bei Kraus herrscht die heute allgemeine Skepsis gegenüber den modernen Emendationen, verbunden mit einem gegenüber früher viel größeren Zutrauen zum überlieferten hebräischen Text, in den man nur dann einzugreifen wagt, wenn ein angemessenes Verständnis anders nicht erreicht werden kann.

2. Deutlich unterscheidet sich Kraus von Gunkel im Verständnis der sog. «Gesetzespsalmen». Zwar ist Gunkel diesen schon bedeutend gerechter geworden als Duhm, aber sie sind doch als späte Seitenzweige am Baum des Alten Testaments an den Rand gedrängt. Anders ist das bei Kraus im Zusammenhang mit dem in den letzten Jahrzehnten erarbeiteten vertieften Verständnis des hebräischen Gesetzesbegriffes. Von daher erhalten Psalm 1 und 19B einen neuen Glanz, in welchem sie nicht mehr als Zeugnisse strenger Gesetzlichkeit erscheinen, sondern als Dokumente, aus denen die Freude über Gottes helfende Wegweisung in Israel spricht.

3. Ebenfalls im Zusammenhang mit neueren Erkenntnissen vermag Kraus den kultischen Hintergrund der Psalmen in positiverem Sinn zu sehen, als das für Gunkel möglich war. Hier wirken sich glücklich Anregungen von Mowinkel und seinen Schülern aus, doch führt sie Kraus selbständig weiter, indem er jede vereinerleiidende Statik vermeidet. Er hat Sinn für Nuancen, und als Schüler Gerhard von Rad's entgeht ihm nicht, daß die im ganzen kultgebundenen Psalmen doch Raum boten für die Vergeistigung alter Worte und Bilder. Schön und feinsinnig wird das besonders am 16. Psalm aufgezeigt. Bei der Exegese von Psalm 15, 24 und 26 vermag Kraus, wieder im Anschluß an von Rad, die geistige, Gerechtigkeit schenkende Art des israelitischen Kultes hervortreten zu lassen. Der Erklärung von Psalm 24 sind zwei wertvolle Exkurse beigegeben, von denen der erste «Bezeichnungen Jahwes» und deren Herkunft und Tradition zum Gegenstand hat, während der zweite der Frage nach dem «Thronbestei-

<sup>3</sup> Kraus verzichtet bei folgenden Psalmen auf eine (genauere) Datierung: 4. 5. 6. 8. 16. 17. 22. 23. 26. Als sicher vorexilisch gelten: 2. 15. 18. 19A. 20. 21. 24. 28. 29 und als vielleicht vorexilisch: 3. 7. 11. 12. 13. Mehr oder weniger sicher nachexilisch sind: 1. 9/10. 14. 19B. 25.

gungsfest Jahwes in Irsael» gewidmet ist. Dabei hält Kraus unter Berücksichtigung von seither erschienenen Arbeiten im ganzen an den Anschauungen fest, die er in seiner Schrift über die «Königsherrschaft Gottes im Alten Testament» begründet und entfaltet hat.

4. Was im vorstehenden an Einzelunterschieden gegenüber Gunkel berührt wurde, ist Ausfluß einer neuen theologisch-geistigen Orientierung. Über deren Auswirkungen auf die alttestamentliche Forschung hat Kraus selber in dem Werk über die Wissenschaftsgeschichte (oben Anm. 1) Auskunft gegeben. Nun macht er das alles für die Psalmenexegese fruchtbar. Das erlaubt ihm, jeden Psalm in heilsgeschichtlicher Perspektive in das biblische Gesamtzeugnis einzuordnen. In diesem Bemühen ist der Verfasser auch offen für die reformatorische Exegese, die — meist in Anmerkungen untergebracht — in zahlreichen Zitaten zu Worte kommt.

Mit den drei ersten Lieferungen hat Kraus sein Psalmenwerk überaus verheißungsvoll begonnen. Voller Spannung und Freude blickt man dem Weiteren entgegen. Nicht nur die alttestamentlichen Fachleute tun das, sondern gewiß nicht weniger zahlreiche Theologen im praktischen Amt, denen jetzt die Psalmenerklärung geboten wird, auf die sie schon lange warteten.

Bern.

Johann Jakob Stamm.

*Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae.* Oslo, Forlaget Land og Kirke, 1955. VIII + 183 S.

In dieser Festschrift zum 70. Geburtstag des bekannten norwegischen Alttestamentlers sind fünfzehn Aufsätze vereinigt. Sie betreffen vor allem alttestamentliche Themen; nur zwei sind von Neutestamentlern beigezeichnet. Es muß hier eine kurze Inhaltsangabe des reichhaltigen Bandes genügen.

W. F. Albright, «Notes on Psalms 68 and 134» (S. 1—12), zieht ugartisches und sonstiges nordwestsemitisches epigraphisches Material zur Beleuchtung von Ps. 68, 7. 11b. 18. 32 und 134, 3 heran. A. Alt, «Micha 2, 1—5. Γῆς ἀναδασμός in Juda» (S. 13—23), gibt eine neue Interpretation der Micha-Stelle: es geht um die eschatologische Wiederherstellung der durch die Latifundienbildung zerstörten kleinbäuerlichen Ordnung des Grundbesitzes in Juda. H. Birkeland, «Some Linguistic Remarks on the Dead Sea Scrolls» (S. 24—35), behandelt in Ergänzung seiner Abhandlung über «Akzent und Vokalismus im Althebräischen» (1940) eine Reihe von Formen mit auslautendem langem  $\bar{a}$  in 1QIsa. N. A. Dahl, «The Origin of Baptism» (S. 36 bis 52) bringt die Taufe mit jüdischen Initiationsriten in Zusammenhang. O. Eißfeldt, «Zur Kompositionstechnik des Pseudo-Philonischen Liber antiquitatum biblicarum» (S. 53—71), untersucht das gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. in hebräischer Sprache verfaßte, nur noch lateinisch erhaltene pseudepigraphische Werk — eine midraschartige Nacherzählung von Gen. bis 2. Sam. 1 — speziell im Hinblick auf die Analogien, die es für die Redaktionstätigkeit beim Pentateuch und bei den historischen Büchern des Alten Testaments abgibt. R. Gyllenberg schreibt über «Kultus und Offenbarung» (S. 72—84). P. Humbert, «Trois notes sur Genèse I» (S. 85 bis 99), untersucht die Bedeutung des Wortes *rěschit* in Gen. 1, 1 und die

Imago-Vorstellung in Gen. 1, 26 f. Der priesterliche Schöpfungsbericht gilt ihm als bewußte theologische Korrektur der jahwistischen Erzählung. F. Hvidberg, «The Masseba and the Holy Seed» (S. 97—99) bietet auf Grund der Lesart in 1QIsa eine neue Deutung von Jes. 6, 13b. A. R. Johnson stellt gewisse Bedeutungsnuancen der Begriffe «Ḥesed and Ḥāsīd» (S. 101—112) heraus. A. S. Kapelrud, «King and Fertility. A Discussion of II Sam 21: 1—14» (S. 113—122), sucht in der Erzählung von der Tötung der Nachkommen Sauls durch die Gibeoniten Beziehungen zu Fruchtbarkeitsriten aufzuzeigen, vernachlässigt dabei aber den Gedanken der Strafe für Blutschuld völlig. J. Lindblom, «Der Eckstein in Jes. 28, 16» (S. 123—132), erklärt das bekannte Wort vom Glauben in V. 16bβ als Deutung der vorhergehenden metaphorischen Rede vom Eckstein als dem Glauben an Jahwe. Ch. R. North, «The Interpretation of Deutero-Isaiah» (S. 133—145), setzt sich mit der nachexilischen Datierung Deuterojesajas um 400 v. Chr. bei Torrey und Simon auseinander. M. Noth kommt bei der Untersuchung der Bezeichnung «Die Heiligen des Höchsten» (S. 146—161) in Dan. 7 zum Ergebnis, daß damit ursprünglich himmlische Wesen in der Umgebung Gottes gemeint sind, und daß erst nachträglich eine Umdeutung auf das Gottesvolk stattgefunden hat. J. Pedersen, «The Fall of Man» (S. 162—172), behandelt die Interpretation der Gestalt des Versuchers in Gen. 3 in der Geschichte der Auslegung. E. Sjöberg endlich schreibt über «Justin als Zeuge vom Glauben an den verborgenen und leidenden Messias im Judentum» (S. 173—183).

Basel.

Ernst Jenni.

**Frank Moore Cross, Jr.**, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. (The Haskell Lectures 1956-1957.) Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1958. XX + 196 S.

Man findet zur Zeit kaum eine bessere und mehr umfassende Einführung in die durch die Qumrânfunde gestellten Probleme als dieses Buch. In hervorragender Weise werden die Ergebnisse der Funde und Ausgrabungen und die neuesten Resultate der Forschung bezüglich der aufgefundenen Manuskripte und Fragmente, der Geschichte der Qumrângemeinde und ihrer Bedeutung für die alttestamentliche Textkritik und das Neue Testament dem Leser vorgeführt. Als Mitglied der internationalen Forscherteam in Jerusalem hat der Verf. Zutritt zu vielen bis jetzt unveröffentlichten Texten und ist somit zur Klärung der uns durch die Qumrânfunde gestellten Probleme an erster Stelle in der Lage. Zu schätzen ist nicht nur die Fülle der im Text und in den (durchschnittlich fast eine halbe Seite in Anspruch nehmenden) Anmerkungen zusammengebrachten Erkenntnisse, sondern auch die Vorsicht, mit der Verf. die einzelnen Fragen zu beantworten versucht.

Es ist im Rahmen dieser Beurteilung völlig unmöglich, dem Inhalt dieser wahrhaft einzigartigen Fundgrube einigermaßen gerecht zu werden.

Besonders anregend ist das Kapitel, das sich mit der Bedeutung der Manuskripte für die alttestamentliche Textkritik befaßt (Chapter IV). Betreffs der geschichtlichen Frage betrachtet Verf. die Identifikation des

gottlosen Priesters mit Simon Makkabäus als am meisten wahrscheinlich. Die Beweisführung hat mich jedoch nicht überzeugt. Daß im sogenannten Testimonienfragment aus Höhle IV nach der Erwähnung des Belialmannes von seinen zwei Söhnen die Rede sei (S. 113), kann ich im Text nicht lesen. Ob auch der gottlose Priester mit dem Lügenmann gleichzusetzen ist? Zur Besprechung von Damaskusschr. VI: 2 ff. (S. 170 ff.) wäre zu bemerken, daß die Identifikation des *Mehôqêq* mit dem Lehrer der Gerechtigkeit nicht bedeutet, daß in VI, 10 f. von seiner Wiederkehr die Rede ist. An letzter Stelle ist vielmehr der Messias von Aaron gemeint. Des weiteren hat sich die Erwartung eines Propheten (1 Q S IX, 11) für die Sekte m. E. im Kommen des (historischen) Lehrers der Gerechtigkeit erfüllt. Somit ist wohl neben den Lehrer der Gerechtigkeit und die beiden Messias eine vierte Gestalt («the Voice crying in the Wilderness», S. 169) nicht anzusetzen.

Noordlaren (Niederlande).

Adam Simon van der Woude.

**Kurt Schubert**, *Die Gemeinde vom Toten Meer, Ihre Entstehung und ihre Lehren*. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958. 144 S. Kart. Fr. 6.50, Leinen Fr. 8.50.

Das vorliegende Buch stellt eine Ausarbeitung der Vorlesungen dar, die vom Verfasser im Sommersemester 1957 an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien gehalten wurden. Obgleich eine knappe Beschreibung der schon öfters erzählten Fundgeschichte, der Ausgrabungen und der aufgefundenen Texte nicht fehlt, ist das Buch in erster Linie den Fragen des Entstehens der Qumrängemeinde und ihrer theologischen und ethischen Vorstellungen gewidmet, während schließlich auch das Verhältnis zwischen der Wüstengemeinde und dem Urchristentum berücksichtigt wird.

Wer die historische und theologische Bedeutung der Qumrânfunde im Rahmen der uns bekannten apokalyptischen Literatur des Spätjudentums zu erfassen versucht, sei auf diese schöne und umfassende Einführung als reife Frucht zehnjähriger intensiver Studien herzlichst hingewiesen. Ich bin grundsätzlich mit den hier geäußerten Gedanken zur Entstehung der Sekte (dissidente Priester aus dem Hause Zadok und Laien, die sich zunächst den Chasidim angeschlossen, sich nachher jedoch vom Tempelkultus in Jerusalem getrennt haben), zur Datierung (die Gemeinde ist spätestens 141 v. Chr. entstanden) und zu ihren theologischen und ethischen Konzeptionen einverstanden. Wohl wäre zu fragen, ob eine nähere Bestimmung der Kittäer fast aussichtslos ist (S. 86), setzt doch der Verf. die Entstehung der Sekte (m. E. mit guten Gründen) in die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts an. Somit ist man wohl gezwungen, die Kittäer mit den Römern zu identifizieren. Außerdem scheint mir 1 Q p H III, 10 f. darauf entschieden hinzuweisen. Daß die von Josephus Flavius im Rahmen der essenischen Jenseitslehren beschriebene Unsterblichkeit auch inhaltlich ein Zugeständnis an seine griechischen Leser sei (S. 96), scheint mir auf Grund von 1 Q H XV, 16—17 sehr zweifelhaft. Die mehrfach vertretene These, daß der (historische) Lehrer der Gerechtigkeit «am Ende der Tage» wiederkommen werde, lehne ich ab (S. 101). Die Stelle Damaskusschrift VI, 10 f. bezieht sich auf den ebenfalls als Lehrer der Gerechtigkeit

bezeichneten Messias Aarons. Des weiteren sollte man auch 1 Q H III, 9 f. nicht als messianischen Text erklären (S. 105—6).

Trotz der Vorsicht, mit der Verf. etwaige Übereinstimmungen zwischen dem Qumrânschrifttum und der Literatur des Urchristentums bespricht, bleibt m. E. doch manches in der Beschreibung unsicher. So sehe ich noch immer nicht ein, daß das letzte Abendmahl Christi «in mancher Hinsicht» an das Gemeinschaftsmahl der Essener erinnert. Die Übereinstimmungen dürften nicht viel mehr als die eines üblichen jüdischen Mahles sein. Bei der Gütergemeinschaft (S. 127) sollten mehr die Unterschiede zwischen Urgemeinde und Essenismus hervorgehoben sein. Von einer «starken Beeinflussung der Urgemeinde durch Elemente, die auch bei den Essenern belegt sind», läßt sich wohl nur reden, wenn man die ihnen gemeinsamen, dem Alten Testament und der apokalyptischen Tradition entnommenen Elemente meint. Dann spricht man aber doch besser nicht von Beeinflussung, geschweige von starker Beeinflussung.

Diese Bemerkungen dürften jedoch vom Verf. als Zeichen größter Anerkennung seiner schönen und wichtigen Arbeit verstanden sein.

Noordlaren (Niederlande).

Adam Simon van der Woude.

**Jean Carmignac**, *La Règle de la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres. Texte restauré, traduit, commenté*. Paris, Letouzey & Ané, 1958. XX + 288 p. 2500 fr.

M. l'Abbé Carmignac nous livre ici son commentaire de la *Règle de la guerre*. Il discute avec conscience les restitutions proposées par ses devanciers pour remédier aux lacunes du manuscrit et s'attache à repérer les multiples réminiscences du texte biblique qui émaillent le style de la *Règle*. Là se trouve l'apport le plus intéressant de l'auteur. Une heureuse disposition à trois étages rend la lecture du commentaire agréable.

L'ouvrage est précédé d'une brève introduction. La rédaction de la *Règle de la guerre* serait à placer aux environs de 110 avant J.-C. et le Maître devrait, sans doute, en être considéré comme l'auteur. Cette datation nous paraît trop haute et l'attribution de la *Règle de la guerre* au Maître de justice bien incertaine.

Les Kittim, selon l'auteur, dans notre écrit, «ne sont jamais ni les Grecs, ni les Séleucides, ni les Romains, ni un peuple particulier». Il faudrait, tout simplement, y reconnaître une désignation des nations païennes. Cette solution, un peu rapide, d'un problème qui a fait couler beaucoup d'encre a peu de chances de rallier les suffrages.

«Juriste et théologien, plus que stratège et tacticien», l'auteur de la *Règle de la guerre* ne nous décrirait qu'une guerre de fantaisie et d'utopie. Rien n'est moins sur. Si l'auteur de la *Règle de la guerre* est un visionnaire, c'est aussi un homme qui connaît parfaitement la technique militaire de son temps et qui veut nous donner un parfait manuel de l'Essénien en campagne eschatologique. Le caractère spécifique de la *Règle de la guerre* ayant échappé à l'auteur, le commentaire porte à faux.

La traduction, très littérale, ne rend pas toujours avec exactitude la valeur technique du vocabulaire de ce rouleau.

L'étude de la tactique reste sommaire. On eût aimé voir figurer par des schémas les évolutions sur le terrain des fils de lumière contre les fils de ténèbres.

L'étude de l'armement est insuffisante. Deux exemples parmi d'autres : Qu'est ce qu'un כִּידָן ? Un glaive ? Une *harpè* ? A. Dupont-Sommer, K. G. Kuhn et Y. Yadin — dans son admirable commentaire — avaient traité cette question avec toute l'ampleur et l'érudition désirables. L'auteur lui consacre trois lignes. En 1QM 6, 15 l'expression מַגְנֵי עֻלָּה est traduite « boucliers (en peau) de génisse », sans que l'interprétation de Dupont-Sommer et de Yadin qui y voient des « boucliers ronds » (*clipeus* ou *parma*) soit même mentionnée.<sup>1</sup>

Il eût fallu éclairer le texte de la *Règle de la guerre* de gravures nombreuses et de références constantes aux historiens grecs et latins. L'auteur eût alors apporté une contribution importante aux études qoumraniennes et à l'histoire des armées antiques. M. l'Abbé Carmignac nous annonce un ouvrage intitulé : *La Règle de la guerre. Etude philologique, historique et théologique*. Puisse-t-il nous donner là ce dont nous regrettons ici l'absence !

Strasbourg.

Marc Philonenko.

**Anton Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*. = Freiburger Universitätsreden, N.F., 27, Freiburg i. Br., H. F. Schulz Verlag, 1958. 20 S. DM 1.80.**

In dieser kurzen, aber äußerst anschaulichen Skizzierung der Probleme «Qumranbewegung — Jesus» kommt Vögtle zum Schluß: «Die höchst willkommene Erweiterung unserer Kenntnis der religiösen Umwelt Jesu dürfte sowohl die geschichtliche Bedingtheit als auch die geschichtliche Originalität Jesu und des Christentums tiefer erkennen lassen.»

Mandach, Kt. Aargau.

Hans Walter Huppenbauer.

**Paul Niewalda, *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie*. Limburg, Lahn-Verlag, 1958. XXVI + 171 S.**

Der Verf. sucht in dieser Arbeit nach einer hinreichenden Antwort auf die in letzter Zeit vielverhandelte Frage, ob und in welchem Umfang im 4. Evangelium mit sakramentaler Symbolik zu rechnen ist. Auf rein exegetischem Wege sei eine solche Symbolik weder zu beweisen noch auch zu leugnen. Weiter komme man nur bei Anwendung der historischen Methode, nämlich durch die Untersuchung der Frage, wie groß zur damaligen Zeit die Aufgeschlossenheit für symbolisches Denken war und wie groß insbesondere die Neigung zu sakramentaler Symbolik (27 f.). So gilt der Hauptteil der Arbeit dieser historischen Untersuchung (30—158). In eingehender und gründlicher Analyse werden die liturgischen Quellen, die Ansichten der Kirchenväter und die Aussagen der christlichen Archäologie geprüft und auch ein Blick auf die Symbolik in der heidnischen Kunst und im Raum des Judentums geworfen. Das Ergebnis ist überzeugend: Die sym-

<sup>1</sup> Par contre, dans le supplément, p. 268, la traduction *scuta rotunda* est signalée dans les apports *nouveaux* de la traduction latine de P. Boccaccio et G. Berardi. C'est une inexactitude.

bolische Denkweise ist «in der ganzen Antike sowohl im christlichen wie im heidnischen und jüdischen Raum ein selbstverständlicher Kulturbesitz» (32). Die symbolische Denkweise der alten Kirche bildet einheitlich überall die gleiche geistige Grundlage der Schriftdeutung und ist nicht erst ein Sondergut der alexandrinischen Theologie. Dabei steht die sakramentale Symbolik an hervorragender Stelle. Der Verf. legt dar, daß es dem antiken Menschen ungemein schwer falle, einen Gedanken folgerichtig zu entwickeln, weil er sich nur schwer vom konkreten Bild lösen könne und dieses ihn zu immer neuen Bildern führe, die stärker seien als ein leitender Gedanke. Die Ausdrücke Typos, Symbol, Bild u. a. fasse der antike Mensch, im Unterschied zum modernen, viel realistischer. Dabei habe er nicht das Gefühl, etwas in die Dinge hineinzutragen, was in ihnen in Wirklichkeit nicht ist, sondern er sei immer nur bemüht, die tatsächlich in den Dingen vorhandene Symbolik bewußt zu machen (151). Die Folgerungen für die Auslegung des 4. Evangeliums liegen auf der Hand: «Nachdem wir auf unserem Gang durch die christliche Antike und ihre heidnische und jüdische Umwelt überall die gleiche symbolische Denkweise feststellen konnten, nachdem wir gesehen haben, daß die sakramentale Symbolik dabei eine hervorragende Rolle spielt, und nachdem wir bei Joh selbst positive Anzeichen für die gleiche Mentalität aufzeigen konnten, haben wir auch das Recht und die Pflicht, eine sehr lebendige sakramentale Symbolik im Johev anzunehmen» (164).

Gern hätte man bei der historischen Untersuchung noch etwas über die Eigenart der alexandrinischen Schriftauslegung gehört, die ja nun doch wohl ihre besondere Note hat, wenn sie sich auch grundsätzlich nicht von der in der alten Kirche geübten Praxis abhebt. Kritisch wäre ferner anzumerken, daß der exegetische Teil der Arbeit nicht hinreicht. Hier wäre viel mehr herauszuholen gewesen. Die vom Verf. gefällten Urteile sind zu generalisierend. Bei der Themastellung der Arbeit mußte eine bis ins einzelne gehende Analyse des exegetischen Tatbestandes den tragenden Hauptteil des Buches ausmachen. Insofern das nicht der Fall ist, ist die Themastellung irreführend. Sie hätte vielmehr lauten müssen: Die Sakramentssymbolik in der alten Kirche.

*Lienen, Westfalen.*

*Wilhelm Wilkens.*

**Pierre Dornier**, P. S. S., *Les Epîtres de Saint Paul à Timothée et à Tite*. 2<sup>e</sup> éd. rev. Paris, Ed. du Cerf, 1958. 63 S.

**C. Spicq**, O. P., *L'Épître aux Hébreux*. 2<sup>e</sup> éd. rev. Paris, Ed. du Cerf, 1957. 95 S.

*Le Nouveau Testament traduit en français* sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Ed. du Cerf, 1958, 880 S.

Seit Jahren gibt die katholische Ecole biblique de Jérusalem in einzelnen Heften eine Gesamtübersetzung und -bearbeitung der Bibel Alten und Neuen Testaments heraus, von der einzelne Teile schon in 2. Auflage erschienen sind. Eine ausführliche Einleitung über Autor, Adressaten, Abfassungszeit, Lehrgehalt usw. führt den Leser zum Text. Dabei gelten nicht nur die Pastoralbriefe als paulinisch, sondern steht auch der Hebr.

noch unter den Paulinen, wird aber vom Bearbeiter Spicq dem aus Apg. 18 bekannten Apollos zugeschrieben.

Nun hat die Herausgeberkommission das Ergebnis ihrer neutestamentlichen Arbeit in einer handlichen französischen Übersetzung des Neuen Testaments zusammengefaßt. Gleichgeblieben sind dabei die Übersetzungen und die Fußnoten zum Text, die jeweils von den gleichen Bearbeitern stammen wie in den Einzelheften. Dagegen sind die Einführungen wesentlich gekürzt (zu den Paulusbriefen z. B. ist nur noch eine, allerdings alle Teile berücksichtigende Gesamteinleitung vorhanden). Diese sehr ansprechende Übersetzung dürfte im französischen Sprachgebiet insbesondere auch wegen ihrer vielen Texterläuterungen und der zahlreichen Parallelstellenangaben wie auch der Tabellen und Indices nebst Karten zu einem sehr brauchbaren Arbeitsinstrument für den Bibelleser werden.

*Mandach, Kt. Aargau.*

*Hans Walter Huppenbauer.*

**Syméon le nouveau théologien, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.** Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès. = Sources chrétiennes, 51. Paris, Ed. du Cerf, 1957. 140 S. (S. 40—113 doppelt).

In dem 949 im paphlagonischen Galate geborenen Symeon haben wir wohl den bedeutendsten Mystiker der orientalischen Kirche vor uns. In jungen Jahren wegen der seinem geistlichen Lehrer, Simeon dem Frommen, gezollten Verehrung aus dem Studitenkloster vertrieben, aber schon nach zwei Jahren im benachbarten Mamaskloster zum Abt avanciert, legt er nach 25jähriger Tätigkeit sein Amt nieder, wird aber gleichzeitig wiederum wegen seiner Heiligenverehrung verbannt. Trotz der bald erfolgten Rehabilitation will er sein Leben in der Stille und Ruhe verbringen. Durch seinen Namen «der neue Theologe» ist er den großen Theologen der östlichen Kirche an die Seite gerückt worden.

Im vorliegenden Werk gibt J. Darrouzès Symeons «kephalaia», die bei Migne nur teilweise abgedruckt sind, vollständig wieder und versieht sie mit einer französischen Übersetzung. Es handelt sich dabei um die 100 «praktischen und theologischen Kapitel», 25 «theologische und ‚gnostische‘ Kapitel» und die 100 «andern praktischen und theologischen Kapitel» des Symeon. «Praxis» bedeutet hier die Ausübung der Tugenden, «Gnosis» den Übergang der Erkenntnis vom natürlichen Licht zum Licht des Geistes, und «Theologia» soviel wie Kontemplation (S. 40, Anm. 1). Überzeugt davon, daß die persönliche Berührung mit Gott die unumgängliche Bedingung für ein ernsthaftes christliches Leben nicht nur Vereinzelter, sondern eines jeden sei, zeigt Symeon in diesen 225 Kapiteln (= zusammenfassenden Sätzen) den Weg und die Vorstufen auf, die auch im gewöhnlichen Leben zur beseligenden Kontemplation führen.

Der kritischen Textausgabe und Übersetzung ist eine ausführliche Textgeschichte und eine gründliche Einleitung in Leben, Werke, Lehre und Stil Symeons nebst einem Index über die wichtigsten Termini und die Schriftzitate beigegeben. Weitere Werke Symeons sind in Vorbereitung.

*Mandach, Kt. Aargau.*

*Hans Walter Huppenbauer.*

**G. G. Meersseman, O. P.,** *Der Hymnos Akathistos im Abendland.* 1. Akathistos-Akoluthie und Grußhymnen. = Spicilegium Friburgense, 2. Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1958. 228 S. Fr. 20.70.

Die Formulierung des Maria-Dogmas in der gegenwärtigen römischen Kirche hat aufs neue die Frage nach den Quellen der Aussagen des Dogmas wachgerufen. Heute ist für einen großen Teil der Christenheit die Bildung dieses Dogmas ein Problem geworden. Das scheint dagegen zu jener Zeit — im 11. und 12. Jahrhundert — nicht der Fall gewesen zu sein, als das marianische Dogma seine große Erneuerung im Abendland erfuhr.

In der vorliegenden Arbeit erhalten die Impulse dieser Entwicklung in der frühen Scholastik eine neue Beleuchtung.

Offenbar verhält es sich nicht so, daß die spekulative Theologie ausschließlich von den Formulierungen der Bibel und der Kirchenväter ausging, sondern daß sie darüber hinaus aus einer dritten Quelle schöpfte, nämlich der Liturgie. Das Beste, was Predigt und Dichtung im Mittelalter zu geben hatten, wurde in die Liturgie aufgenommen, und auf Grund der zentralen Stellung, welche die liturgischen Texte im religiösen Leben einnahmen, verstand es sich von selbst, daß auch sie Ausgangspunkte der scholastischen Mariologie wurden. Und zwar sind die Quellen der alten Mariendichtung — in der Liturgie so gut wie außerhalb derselben — größtenteils griechisch.

Die vorliegende Untersuchung führt zu dem wichtigen Resultat, daß u. a. der griechische Mariahymnus Akathistos aus dem 6. Jahrhundert von bisher ungeahntem Einfluß gewesen ist. Dieser Hymnus durfte ehrfurchts halber nur stehend gesungen werden (daher der Name), und man nannte ihn zuweilen das griechische *Te Deum*. Er wurde um 800 in Venedig übersetzt, beeinflusste indessen nicht sofort die abendländische Mariendichtung, welche bis gegen Ende des 11. Jahrhunderts selbständig blieb. Seit 1075 etwa begann man aber, auch die Form und den Wortschatz des Akathistos zu gebrauchen; erst damit fließen also die Traditionen der Ost- und West-Kirche zusammen. Des Verf. sorgfältige Edition mittelalterlicher Mariendichtungen ermöglicht es uns, zu verfolgen, auf welchem Wege die Marienprädikate des Akathistos (von denen etliche christologischen Ursprungs waren) zu den spätmittelalterlichen Hymnen und Litaneien weitergewandert sind. Um den Sinn dieser zum Teil noch gebräuchlichen Attribute recht verstehen zu können, muß man ihre Entstehung und Geschichte kennen; damit erhält Meerssemans außerordentlich gelehrte historische Arbeit auch einen praktischen Zweck.

*Uppsala.*

*Sven Helander.*

**Martin Seils,** *Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung.* Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht, 1957 (Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt GmbH, Berlin). 120 S. DM 9.—.

Das vorliegende Buch bildet den abwägend-vorsichtigen, aber gelungenen Versuch eines hervorragenden Hamann-Kenners, inmitten der differenzierten Gesprächslage über das Verständnis und die Deutung Hamanns

Fuß zu fassen, Abklärungen vorzunehmen und die Diskussion weiterzutreiben. Der Titel des Buches kennzeichnet seine Zielsetzung: die Hamann-Forschung von besonderen *theologischen* Überlegungen aus anzugehen und von da aus verlässlichen Grund zu der immer noch erst zu erarbeitenden Darstellung des Hamannsches Werkes zu gewinnen.

Den Ausgangspunkt bildet die These, daß in Hamanns Leben eine Grundachse sichtbar sei, bestimmt einerseits durch das Londoner Bekehrungserlebnis, andererseits durch die Daten des von Nadler erstmals publizierten, bedeutungsschweren «Letzten Blattes». Die in diesem «Letzten Blatt» erscheinenden Selbstbezeichnungen des Magus als «Metacriticus bonae spei», als «Domini auctae linguae imitator» und als «Seminiverbius» macht Seils zu Leitworten seiner Untersuchung und schreitet von ihnen aus den philosophischen, ästhetischen und theologischen Bereich der bis ins Jahr 1953 versuchten Hamann-Deutung ab, immer bemüht, den theologischen Aspekt zu jedem Deutungsbereich sichtbar zu machen.

In der Darstellung von Hamanns Philosophie gilt die Auseinandersetzung vor allem Käte Nadler und Josef Nadler. Im Kapitel über die Ästhetik stehen die Arbeiten Rudolf Ungers und Johann Brändles im Mittelpunkt, und die Erörterung von Hamanns Theologie führt zur Besprechung der Bücher von Helmuth Schreiner, Fritz Blanke, Walter Lowrie und Evert Jansen Schoonhoven. Am meisten dürfte den Leser die Auseinandersetzung mit dem durch seine Hamann-Biographie und die Herausgabe der «Sämtlichen Werke» mit Recht bekannt gewordenen Josef Nadler interessieren. Nadler hat von Hamanns «Philosophie des corpus mysticum» gesprochen, «die die Ganzheit aus Schöpfer und Schöpfung, aus Weltgrund und Weltsein als eine Tatsache von der abbildlichen Art des menschlichen Leibes begreift, aus Haupt und Gliedern, mit dem Geheimnis des Geschlechts in der Mitte». Dieser Deutung Hamanns im Sinne einer Philosophie des Organischen, zwischen Humanum und Mysticum, werden von Seils präzise, u. E. berechnete kritische Fragen entgegengehalten, und es wird der Begriff des «Corpus mysticum» ersetzt durch den sachlich entsprechenderen des «Corpus Christi». In einem in der *Wiss. Zeitschr. der Univ. Rostock* 4 (1954/55) erschienenen langen Aufsatz «Johann Georg Hamanns Schrift ‚Schürze von Feigenblättern‘. Entstehungsgeschichte, Kommentar und Deutung» hat Seils sein Gespräch mit Nadler überzeugend weitergeführt.

Am Schluß seines Buches unternimmt es der Verfasser, von den Hamannschen Aussagen über das Böse und seiner inkarnativen Auffassung der Christologie aus neue Wege aufzuzeigen, um ein sachgemäßeres Verständnis der um das Geheimnis von Gottessprache und Menschensprache kreisenden Theologie des Magus vorzubereiten.

Dem Buch ist zu bestätigen, was es zu sein hofft: «wirklicher Beginn» der weiteren Hamann-Forschung zu sein.

*Tenniken, Kt. Baselland.*

*Max Geiger.*

**Johann Georg Hamann, Briefwechsel.** Herausgegeben von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. 1. 1751—1759; 2. 1760—1769; 3. 1770—1777. Wiesbaden,

Insel Verlag, 1955; 1956; 1957. XV + 477; XV + 539; XXXII + 496 S. Brosch. je Bd. DM 27.—.

Zur Kenntnis und noch mehr zum Verständnis des Hamannsches Werkes bildet der Zugang zu Hamanns Briefen eine unerläßliche Voraussetzung. Einmal darum, weil Hamann in seinen Briefen seine entstehenden Schriften erläutert, ihren Aufbau kommentiert, ferner deshalb, weil er sich brieflich direkter und verständlicher ausgedrückt hat als in seinen mit Absicht sibyllinisch verschlüsselt gehaltenen zum Druck bestimmten Äußerungen. Diesen Unterschied zwischen Buch und Brief hat schon Goethe im 12. Buch von *Dichtung und Wahrheit* hervorgehoben: «Alle Briefe, die ich von ihm sah, waren vortrefflich und viel deutlicher als seine Schriften, weil hier der Bezug auf Zeit und Umstände so wie auf persönliche Verhältnisse klarer hervortrat.» Die bisherige Publikationsbasis ermöglichte zwar auf Grund der Veröffentlichungen F. Roths und C. H. Gildemeisters sowie der Werke F. H. Jacobis den Zugang zu einem respektablen Teil der Hamannschen Korrespondenz, wies aber doch empfindliche Mängel und Lücken auf. So bedeutet das Erscheinen einer alle erreichbaren Stücke vereinigenden, wissenschaftlich zuverlässigen Gesamtausgabe von Hamanns Briefen für Theologie, Philosophie und allgemeine Geistesgeschichte die Erfüllung eines längst bestehenden Desiderates, die an Bedeutung der durch Josef Nadler im Jahre 1957 zum Abschluß gebrachten Edition der Werke kaum nachsteht.

Von den vorgesehenen acht Bänden der Briefausgabe (sieben Briefbände und ein Registerband) liegen vorläufig die ersten drei vor. Band 1 enthält die Briefe der Jahre zwischen 1751 und 1759, also der Studien- und Hofmeisterzeit bis zum Londoner Erlebnis und der Rückkehr nach Königsberg. In der Mehrzahl handelt es sich um Briefe an die Eltern und den Bruder, dann aber auch an die Freunde Johann Gotthelf Lindner und Johann Christoph Berens und an Immanuel Kant, darunter das gewichtige, wesentlichste Aussagen enthaltende Schreiben vom 27. Juli 1759. Band 2 umschließt ein weiteres bedeutungsvolles Jahrzehnt in Hamanns Leben: den Beginn seiner «Autorschaft», die Studien am Neuen Testament und den griechischen Philosophen, den Tod des Vaters, die Anstellung bei der preußischen Akziseverwaltung, die «Gewissensehe» mit Anna Regine Schumacher (1760—69). Fast die Hälfte der Briefe gelten wieder Johann Gotthelf Lindner, viele andere dem jüngeren Freund und Schüler langer Jahre Johann Gottfried Herder. Band 3 führt hinein in die Auseinandersetzungen mit der neologischen und der mystischen Aufklärung und bringt wichtige neue Freundschaften, wie die mit Matthias Claudius, Johann Kaspar Lavater und dem Verleger Johann Friedrich Hartknoch.

Die ursprünglich von Walther Ziesemer, heute von Arthur Henkel (Göttingen) besorgte Briefausgabe hat eine lange und bewegte Geschichte hinter sich. Im Jahre 1930 war zwischen der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, dem Insel Verlag und Walther Ziesemer die Ausgabe ins Auge gefaßt und vertraglich geregelt worden. 1940 waren die beiden ersten Bände ausgedruckt, die Bände 3 und 4 wurden gesetzt. Da verbrannte bei einem Luftangriff auf Leipzig im Jahre 1943 die Auflage der gedruckten Bände bis auf wenige Exemplare, und der Satz des dritten und vierten

Bandes wurde zerstört; erhalten blieben die Korrekturbogen. Auf Grund des erhaltenen handschriftlichen und gedruckten Materials ist der Neudruck von 1955 ff. gestaltet. Dank der Unterstützung der deutschen Forschungsgemeinschaft ist eine Reihe von vornehm und schön gedruckten Bänden im Entstehen begriffen. Ungünstig wirkte, daß dem dritten Band eine weit über 150 Errata und Ergänzungen enthaltende Liste zum ersten Band mitgegeben werden mußte. Wie weit die Ausgabe den Anforderungen letzter Genauigkeit entspricht, wird die Einzelforschung erweisen müssen. Einwände, wie sie gegen die Nadlersche Werkausgabe gemacht wurden, liegen bis jetzt nicht vor. Für jeden, der sich mit Hamann beschäftigt, werden die Henkelschen Bände ein unentbehrliches, gern gebrauchtes Werkzeug sein.

*Tenniken, Kt. Baselland.*

*Max Geiger.*

**Rudolf Smend**, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament*. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1958. 207 S. Fr. 16.60.

**Paul Handschin**, *Wilhelm Martin Leberecht de Wette als Prediger und Schriftsteller*. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1958. 336 S. Fr. 20.—

Die beiden vorliegenden Arbeiten sind hervorgegangen aus einem von der Firma J. R. Geigy A.G. in Basel aus Anlaß ihres 200jährigen Jubiläums veranstalteten und von der Universität durchgeführten Preisausschreiben. Das von der theologischen Fakultät aufgestellte Thema lautete: Das theologische Lebenswerk de Wettes. Nachdem wertvolles, meist bisher unbekanntes Material zur Lebensgeschichte de Wettes kürzlich von Ernst Staehelin herausgegeben wurde: *Dewettiana. Forschungen und Texte zu W. M. L. de Wettes Leben und Werk* (1956)<sup>1</sup>, erfahren unsere Kenntnisse über de Wette auch durch die beiden hier anzuzeigenden Bücher eine bedeutende Erweiterung.

Die Arbeit von *Smend* hat wissenschaftlich wohl größeres Gewicht. de Wettes Leistungen für die alttestamentliche Wissenschaft werden eingehend dargestellt. Dabei wird de Wette nicht isoliert, sondern im Blickfeld sind ständig seine Lehrer, Vorgänger und Zeitgenossen. Die Darstellung Smends läßt etwas spüren von der faszinierenden Entdeckerfreude, womit der junge de Wette ans Werk ging und zu seinen grundlegenden Ergebnissen kam: späte Datierung des Deuteronomiums, entschiedene Abwertung der Glaubwürdigkeit der Chronik, kritische Untersuchung des Gesetzes und der mosaischen Geschichte. de Wette will mit seiner kritischen Arbeit (darin geht er andere Wege als Eichhorn und die «mythische Schule») nicht den tatsächlichen Geschichtsverlauf irgendwie rekonstruieren. Er will gerade mit den negativen Resultaten seiner Kritik deutlich werden lassen, daß etwa der Pentateuch als «religiöses Epos» theologisch und nicht historisch interpretiert werden muß. Gerade die historisch-kritische Arbeit dient ihm dazu, den Weg frei zu machen für eine «naive», d. h. ästhetisch-religiöse (beides gehört bei de Wette unlösbar zusammen) Betrachtung der biblischen Texte («Man verderbe sich den Genuß nicht durch

<sup>1</sup> Besprochen in *Theol. Zeitschr.* 13 (1957), S. 232.

eine historische Neugier, die man doch nicht befriedigen kann!», zit. bei Smend, S. 58). Die Herausarbeitung dieser Intention de Wettes ist Smend besonders wichtig. Er zeigt weiter auf, wie de Wette (im Gegensatz zu Kants und Schleiermachers Ablehnung des Alten Testaments) den «Hebraismus» im tiefsten bestimmt sieht nicht durch seine «partikularistischen» Symbole und Institutionen, sondern durch die dahinterstehende universalistische Idee des Einen Gottes und die damit verbundene «höchste ästhetische Idee» der Andacht. «Der hohe reine Gedanke schwebt über der unvollkommenen Wirklichkeit» (S. 85). Mit dieser Deutung glaubte de Wette den bleibenden religiösen Wert und Gehalt des Alten Testaments auch für die christliche Kirche seiner Zeit zu retten. Smend konfrontiert de Wette auch immer wieder mit den andern Alttestamentlern seiner Zeit. So werden seine überragenden Leistungen und auch seine Schranken klar herausgearbeitet.

Ebenso kommt die — allerdings viel weniger epochemachende — Arbeit de Wettes am Neuen Testament zur Darstellung.

Das Buch Smends darf wohl als ein Musterbeispiel exakter, wissenschaftsgeschichtlicher Forschung bezeichnet werden. Smend versteht es, de Wettes Leistung und Bedeutung auf dem dargestellten Gebiet hineinzustellen in die Geschichte der Theologie und der historischen Wissenschaft. Es zeigt sich durchwegs, wie sehr seine Darstellung unterbaut ist durch umfassende Kenntnisse. Verschiedentlich erfährt das Bild, das H. J. Kraus in seiner «Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments» von de Wette entwirft, deutliche Korrekturen. Smend selber hat kürzlich in dieser Zeitschrift den Ertrag seiner Untersuchung für größere theologiegeschichtliche Zusammenhänge fruchtbar zu machen versucht.<sup>2</sup>

*Handschin* hat wohl sein Ziel von Anfang an weniger weit gesteckt. Ihm geht es darum, de Wette als Prediger und Schriftsteller darzustellen. Weit mehr als die Hälfte des Buches umfaßt hier zum erstenmal abgedruckte Predigten, gottesdienstliche Gebete und andere Erzeugnisse de Wettes (so auch einen Operntext). In Handschins Untersuchung werden de Wettes Predigten und homiletische Äußerungen geschildert, dann seine Romane und dramatischen Versuche resümiert und auf ihre literarische und theologische Absicht und Bedeutung hin befragt. Viel weniger als Smend geht Handschin leider auf die theologischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe ein. So wirkt seine Darstellung oft etwas blaß. Auch seine theologischen Wertungen gehen doch wohl zu wenig auf die historische Situation de Wettes ein. Doch bleibt auch dieses Buch als Materialsammlung für unsere Kenntnis de Wettes eine wertvolle Bereicherung.

Die beiden Bücher über de Wette als Erforscher des Alten und Neuen Testaments und als Prediger und Schriftsteller lassen den Wunsch wach werden, daß bald einmal auch de Wette der Dogmatiker und Ethiker, der

---

<sup>2</sup> R. Smend, de Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19. Jahrhundert: *Theol. Zeitschr.* 14 (1958), S. 107—119.

Kirchenpolitiker, der Mensch in seiner Eigenart und Umwelt die eingehende Darstellung finden möge, die er verdient.

*Pratteln, Kt. Baselland.*

*Andreas Lindt.*

**Henri Bouillard, Karl Barth.** 1. Genèse et évolution de la théologie dialectique. 2, 1-2. Parole de Dieu et existence humaine. = Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 38-39, 1-2. Paris, F. Aubier, 1957. 284; 288; 308 pp.

Ces trois volumes ont constitué une thèse de doctorat présentée à la Sorbonne à Paris. Ils contiennent à la fois une analyse très détaillée du rapport entre Dieu et l'homme dans l'ensemble de l'œuvre de Barth, une interrogation de plus en plus pressante sur les limites philosophiquement nécessaires de la parole théologique et une ébauche de réponse catholique formulée de manière fort neuve.

L'analyse est évidemment destinée au public français, peu familier avec la théologie protestante de langue allemande. D'emblée elle le met en contact avec le choc du premier « Römerbrief », avec sa dialectique des confins, où l'eschatologie supplante l'histoire du salut, tout comme la résurrection absorbe l'incarnation. C'est un chapitre initial, qui donne la mesure de la grande fidélité et clarté du R. P. Bouillard. Vient alors une vue d'ensemble sur les nombreuses influences qui ont marqué le jeune Barth. Une juste mesure nous paraît être accordée à chacune d'entre elles, Kierkegaard cédant le rang à Dostoïevsky et les réformateurs ne survenant que postérieurement aux théologiens libéraux. Le commentaire sur la preuve de l'existence de Dieu chez Anselme est présenté comme la charnière méthodologique du barthisme, le moment où la théologie de la crise se transforme en la théologie circulaire et inclusive de la christologie conséquente. Enfin quelques rapides chapitres relatent les débats de Karl Barth avec Gogarten, Brunner et Bultmann. Dans l'ensemble le jésuite français y suit théologiquement les positions barthiennes tout en se montrant déjà sensible aux critiques concernant le sens humain possible et critique des énoncés dogmatiques.

Après ce premier tome introductif, nous abordons la réflexion majeure contenue dans les tomes II et III. Désormais au lieu d'exposer la naissance et l'évolution progressive de l'œuvre barthienne, l'auteur la regroupe et la questionne. Déjà à propos de Saint Thomas et de Maurice Blondel le théologien catholique avait creusé le problème des relations entre la nature et la grâce, le créé et le surnaturel. C'est autour de ce même problème qu'il répartit la « dogmatique ecclésiastique » entre l'interpellation divine et la réponse de l'homme. Son analyse s'attache donc surtout aux problèmes des rapports homme en Christ — homme pécheur, alliance — création, concentration christologique et anthropologie concrète, connaissance naturelle et connaissance révélée. L'analogie est au centre de tous ses chapitres. Il montre très intelligemment comment chez Barth la nature ne prépare certes pas à la grâce, mais la grâce ne supplante pas davantage la nature, puisque la nature est et demeure, même après le péché, une destination formelle à la grâce. L'originalité de l'entreprise barthienne apparaît bien de fonder

ainsi la nature à partir de la grâce, de reconnaître dans l'alliance de Dieu avec l'homme en Jésus-Christ la téléologie du réel total de l'homme et du monde.

C'est ici que les interrogations se multiplient : cette théologie assure-t-elle suffisamment la consistance, l'autonomie, la subjectivité négative et positive des créatures face à l'œuvre de Dieu, dans l'éternité duquel seule création et rédemption se téléscopent et s'identifient ? Contrairement à ce qui a si souvent été dit, ce n'est donc point le Non théologique de Barth mais son Oui dernier, qui risque de survoler la particularité humaine. Le R. P. Bouillard pense trouver des traces de cette projection induite vers les limites dans une certaine insuffisance de l'humanité du Christ, une certaine détemporalisation de l'incarnation, dans la relativisation de la foi pour l'entrée dans le salut, et naturellement dans le refus protestant de la coopération des œuvres de la grâce à la rédemption humaine. Mais surtout il se demande si une telle méthode théologique, grandiose dans son projet, admirable dans sa profondeur et sa science, se réfléchit suffisamment elle-même, pour pouvoir contrôler la signification humaine de son propre langage ?

Ici apparaît la critique philosophique, qui va étrangement prendre la forme d'un rappel de la théologie naturelle traditionnelle du catholicisme. Pour contrôler rationnellement la communication théologique, le R. P. Bouillard propose en effet de tenir compte de ces « présupposés ontologiques de l'histoire du salut » (T. II, p. 285) que sont la subjectivité structurée de l'homme, la connaissance naturelle de Dieu et la conscience morale. En l'absence de leur considération les mots perdraient leur sens humain et la croyance en Dieu serait menacée par « l'arbitraire » et « la rêverie » (T. III, p. 177 et 131). Une théologie réflexive et pas seulement représentative devrait donc s'appuyer sur ces présupposés rationnels comme sur les données du concret, auxquels elle annonce la communion avec Dieu. Essayer au contraire comme Barth d'induire la nature à partir de sa destination à la grâce, n'est-ce pas risquer soit de trop naturaliser cette grâce, soit surtout d'enlever son poids effectif à la nature ? Dans ces conditions il faudrait, pense le R. P. Bouillard, valoriser et réinterpréter la théologie naturelle. Elle ne serait pas une *infrastructure* à la théologie révélée (le thomiste contemporain refuse les deux étages nature-grâce, philosophie-théologie, de même que la coupure entre un Dieu créateur accessible à la lumière naturelle de la raison et un Dieu sauveur lui connaissable par la seule révélation), mais cette théologie naturelle deviendrait l'*intrastructure* rationnelle indispensable à la théologie proprement dite (T. III, p. 138).

Je poserai ici trois questions :

1<sup>o</sup> La théologie naturelle du catholicisme est-elle historiquement et dogmatiquement susceptible de prendre cette signification nouvelle, non plus d'acheminement réel, ou même seulement possible, vers la grâce, mais de préalable notionnel, de structure médiatrice du discours humain ?

2<sup>o</sup> Si telle est bien sa fonction, est-ce la tâche du théologien d'en pratiquer l'exposé ? Ne se sert-il pas plutôt du langage humain et philosophique de son temps comme de moyens, déjà fournis et d'ailleurs changeants,

pour attester l'objet propre de sa recherche : l'événement théologique lui-même ?

30 Si cependant le théologien consacre une attention majeure à cette théologie ou philosophie naturelle des structures transcendantales, ne risque-t-il pas d'oublier les structures analogiques de la nature creusées à partir de la grâce, qui constituent sans doute, plus que toute autre insistance, l'originalité majeure de l'entreprise barthienne ? Ne risque-t-on pas alors une nouvelle fois de limiter l'éclairage christologique à la seule rédemption, sans plus relier l'origine et la fin du concret à l'événement du salut ?

Sur un point nous croyons cependant les correctifs du R. P. Bouillard très lucides et précieux : quand il redoute l'effacement du partenaire humain dans l'alliance de grâce, par la concentration de toute décision, humaine comme divine, dans le « tout est accompli » de Jésus-Christ. On jugera l'arbre à ses fruits : Karl Barth a constamment créé des hommes libres vivant en correspondance de connaissance, de foi et de conduite avec la liberté de Dieu dans l'amour. Si parfois le barthisme a cependant encouragé un survol des particularités humaines, n'est-ce pas parce qu'en lui l'élément inclusif divin avait par trop absorbé l'élément cognitif et décisoire de l'homme ? Comme réformateur et sauveteur de la théologie naturelle, le R. P. Bouillard ne nous paraît pas convaincant. Par contre, comme interrogateur théologique, il est l'un des commentateurs les plus clairs, intelligents et honnêtes que l'œuvre de Barth ait jamais suscité.

Nous lui devons une grande reconnaissance œcuménique et proprement dogmatique.

Strasbourg.

André Dumas.

**Leonard Hodgson, *For Faith and Freedom*.** Gifford Lectures in the University of Glasgow, 1-2. Oxford, Blackwell, 1956-1957. VII + 241 p.; VI + 237 p. Sh. 21/—; 25/—.

L'Université de Glasgow, grâce à la générosité d'un mécène du siècle dernier, Lord Gifford, a la possibilité, depuis 70 ans, de confier à des personnalités de premier choix l'examen sans cesse renouvelé des rapports entre la science et la religion. La série des conférences, qui chaque fois se poursuit deux ans durant, donne lieu à des publications attendues impatiemment et qui constituent dès lors un tableau où se reflètent les fluctuations de la pensée anglo-saxonne. Pour les Gifford Lectures de 1955-57, les organisateurs avaient fait appel à un théologien de marque, le professeur Leonard Hodgson, de l'Université d'Oxford, qui pendant plus de 20 ans fonctionna comme secrétaire du mouvement œcuménique *Foi et Constitution* (« Faith and Order »). Ces conférences, réunies en deux volumes, ont été publiées en 1957 et 1958, sous le titre « *Pour la Foi et la Liberté* ». En fait, cependant, l'œuvre compte trois parties.

D'abord une large introduction, « *Pour la Foi* », où l'auteur brosse un tableau particulièrement suggestif des transformations de la théologie anglo-saxonne de 1912 à nos jours. Durant cette époque, non seulement la distinction entre théologie naturelle et théologie révélée a cessé de jouer

un rôle, mais l'accent a été mis de plus en plus sur l'interaction qui unit la révélation divine et la raison humaine. Car c'est dans l'histoire que Dieu agit, inspirant des personnalités choisies et les rendant aptes à voir dans certains événements donnés des actes voulus de Lui. Aussi bien toute la théologie chrétienne sera-t-elle envisagée comme une forme spécifique de la théologie naturelle, celle qui découvre dans les faits particuliers des manifestations de la puissance divine ; lorsque le monde où nous vivons prend à nos yeux une pareille signification, nous comprenons toutes choses. Mais une connaissance de cette qualité suppose trois conditions : 1<sup>o</sup> *quelque chose à voir*, et ce sera le contenu même de la Révélation chrétienne, autrement dit l'exposé de l'activité divine et rédemptrice telle qu'elle apparaît dans l'Incarnation, dans les événements qui la préparent et dans ceux qui la suivent ; 2<sup>o</sup> *un esprit qui voit juste*, or seul le don du Saint-Esprit illuminant l'intelligence humaine peut créer cette rectitude de la raison humaine ; 3<sup>o</sup> *notre foi*, et le fil conducteur ne peut être que la Révélation en Jésus-Christ dont les disciples devraient se considérer comme les serviteurs de tous et non comme des privilégiés bénéficiant d'un avantage qui leur serait réservé.

La deuxième partie, toujours dans le tome I, porte un titre significatif : « *Théologie naturelle : pour la Liberté* ». L'auteur y examine jusqu'à quel point l'homme désireux de trouver un sens à l'univers et à sa propre vie peut utiliser une réflexion qui laisserait de côté l'apport du christianisme et l'interprétation chrétienne des événements. Passant en revue les questions essentielles de la métaphysique — la création, le problème de l'espace, du temps, de la matière et de l'esprit, celui de la liberté, l'énigme du mal et les perspectives dernières — le professeur Hodgson souligne combien est plausible, sur tous ces points, l'explication qui voit dans ces données l'expression de la volonté d'un Créateur appelant à l'existence une communauté de personnes libres et finies. Plus encore, il conclut que c'est en postulant chez ce Créateur la ferme intention d'accorder à ces créatures une liberté authentique que s'éclairent la plupart des mystères inhérents à ces problèmes.

Dans la troisième partie, développée dans le tome II, l'auteur expose en un peu plus de 200 pages ce qu'il dénomme à juste titre sa « *Théologie chrétienne : pour la Foi et la Liberté* ». Au cours des dix chapitres qui couvrent la matière du second cycle de ces Gifford Lectures, on sent le conférencier en pleine possession de son sujet : les bases de l'argumentation ont été posées, les faux problèmes sont écartés ; dès lors le théologien a la pleine possibilité de développer les idées qui lui sont chères. D'ailleurs, remarque-t-il, la théologie chrétienne n'est-elle pas « la mise en œuvre des implications contenues dans certains actes de Dieu dont la Bible porte témoignage » ? A cet égard, et parlant de l'emploi de la Bible tant pour la foi que pour la réflexion, l'auteur formule une règle de conduite dont le dynamisme étonnera sans doute plus d'un théologien : « Nous apprenons à admettre le paradoxe que si un homme fait ce qu'honnêtement il croit être juste, Dieu l'approuvera, même si cet homme accomplit ce que Dieu réprouve. » Ainsi voyons-nous se dégager l'une des lignes directrices de la pensée du professeur Hodgson : ce qu'il apprécie avant tout, en matière de

foi et de croyance, c'est la loyauté envers soi-même, même si cette totale honnêteté spirituelle doit amener une révision des vérités traditionnelles. Cette attitude est d'autant plus impressionnante qu'elle est celle d'un théologien étroitement engagé dans les débats dogmatiques de notre époque. D'autre part, comme le confesse l'auteur : « Le thème de ces vingt conférences est comme la carte du voyage spirituel que j'ai accompli au cours de ces 47 dernières années. » Et nous devinons chez ce croyant profondément enraciné dans son Eglise et dont l'effort de pensée théologique a été apprécié par ses pairs, une évolution intérieure où l'importance grandissante attribuée à l'amour de Dieu tel qu'il s'est révélé en Jésus-Christ a lentement fait mûrir une compréhension toujours plus ouverte des positions doctrinales qui ne sont pas les siennes.

Nous n'en citerons que deux exemples. Tout d'abord la question de la *naissance miraculeuse* et de la *résurrection corporelle du Christ*. Le professeur Hodgson estime personnellement que ces croyances s'appuient sur des évidences historiques parfaitement valables et que, de plus, ces miracles cadrent admirablement avec l'ensemble de la foi chrétienne ; aussi accepte-t-il totalement, sans aucune restriction, ces données du Credo. Pourtant il se pose deux questions : La naissance virginale et la résurrection corporelle du Christ étaient-elles *objectivement nécessaires* pour que Dieu soit fait homme ? et d'autre part, la foi en ces deux miracles est-elle *subjectivement nécessaire* pour croire à l'incarnation divine ? A la première question, il répond que la seule attitude possible est de reconnaître notre ignorance. Quant à la nécessité subjective de la naissance miraculeuse et de la résurrection corporelle, le professeur Hodgson n'hésite pas ; une seule réponse est possible : non. Car, remarque-t-il, « il y a des hommes qui combinent une croyance authentique en Jésus-Christ, Dieu incarné au sens le plus complet du terme, avec le refus traditionnel de la naissance miraculeuse et de la résurrection. Quand des hommes font réellement une chose, il ne convient pas de dire qu'elle ne peut pas être faite ».

Passons à l'*ecclésiologie* de notre auteur, dominée elle aussi par le souci d'une absolue sincérité. Commençant par s'opposer à la conception de K. Barth qui voit dans l'Eglise un groupe d'hommes et de femmes unis par leur commune foi en Christ, le professeur Hodgson reproche à cette définition de n'être pas fidèle à la révélation biblique et d'ignorer les résultats de l'étude historique du Nouveau Testament qui montrent le Christ reconstituant sous forme d'Eglise l'ancienne Ecclesia juive. D'autre part, parler d'une Eglise visible qui s'opposerait à une Eglise invisible est un langage périmé. Ce qu'il faut proclamer, c'est l'existence de l'Eglise corps du Christ, en ce sens qu'elle est l'instrument, le corps terrestre par le moyen duquel le Christ crucifié, ressuscité et glorifié parachève son action salvatrice. De sorte que la ligne de démarcation entre ceux qui marchent sur le chemin de la vie éternelle et ceux qui n'y sont point, ne coïncide nullement avec l'appartenance ou la non-appartenance à l'Eglise visible. S'adressant alors à un incrédule fictif, l'orateur des Gifford Lectures lui rappelle que les voies de Dieu sont souvent mystérieuses, et que sans doute est-ce Lui qui a voulu que durant une tranche de sa vie cet incrédule le serve

en dehors de l'Eglise. Mais une chose demeure certaine : ce que Dieu réclame de lui comme de tout homme, c'est la loyauté envers lui-même. « Dès les jours des prophètes hébreux, Dieu s'est exprimé clairement à ce propos. Aussi préfère-t-il vous voir rester hors de l'Eglise jusqu'au moment où honnêtement vous pourrez y entrer, plutôt que d'accepter un compromis qui renierait vos convictions. » Et la conclusion jaillit catégorique : « On peut être amené à perdre quelqu'un ici-bas pour l'Eglise militante afin de le retrouver plus tard dans les cieux comme membre de l'Eglise triomphante. » Vient alors une confidence émouvante, qui explique l'attitude de ce théologien qui, comme croyant, cherche à se placer « au-dessus de la mêlée ». Le professeur Hodgson, évoquant une fois de plus son travail au secrétariat de *Faith and Order*, au cours duquel il participa à maintes discussions entre les représentants d'Eglises différentes, reconnaît à quel point ces efforts de rapprochement, pourtant sincères, ont abouti à une impasse. Pourquoi ? Parce que le point de départ avait été cette supposition, commune à tous, d'une Eglise existant pour le bénéfice de ses membres qu'elle sauve d'un monde en perdition. Dès lors comment regarder les collaborateurs des autres confessions sinon comme des rivaux ? Ayons le courage de réviser notre conception de l'Eglise, en nous souvenant de l'origine de cette Eglise qui fut historiquement et d'abord la communauté messianique de Jésus-Christ le Messie.

Genève.

Edmond Rochedieu.

**Arnold J. Toynbee, *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers.***  
Zürich, Europa Verlag, 1958. 384 S.

Man hat Toynbee schon mit Oswald Spengler verglichen. Beiden ist gemeinsam, daß sie ein ausgebreitetstes Einzelwissen ins Licht großer universalgeschichtlicher Gesichtspunkte rücken. Aber der innere, der Qualitätsunterschied ist groß. Toynbee erscheint nicht nur in seinem Einzelwissen seriöser als Spengler, auch seine großen Gesichtspunkte sind ernsthafter, erhellender, freier. Ob das damit zusammenhängt, daß er, anders als jener Literat des Cäsarismus und des Untergangs, in lebendiger Fühlung steht mit der christlich-biblischen Tradition?

Im vorliegenden Buch, der deutschen Übersetzung seines «An Historian's Approach to Religion», nimmt der Welthistoriker Stellung zur Frage der «Religion», die sich ihm aus sachlichen und aus persönlichen Gründen «beharrlich und unüberhörbar» stellt (S. 6). Die Konstruktion der Religionsgeschichte, die er im 1. Teil versucht (Naturkult, Menschenkult in drei Formen, «Epiphanie der höheren Religionen»), bringt dem Theologen kaum sehr viel Neues. Auch die Sicht des Christentums selber, die um der Parallelisierung mit dem Mahayana-Buddhismus willen das Aktive, Weltüberwindende, Österliche des christlichen Glaubens stark vernachlässigt, kann uns nur bedingt interessieren — sie bestätigt nur, wie wenig solche Konstruktion und Vergleichung im letzten taugt.

Wirklich lehrreich hingegen ist der 2. Teil: «Die Religion in der vom Abendland geprägten Welt». Er ist es vor allem um der Nüchternheit willen, mit der hier die europäische Neuzeit seit dem «Niederbruch der christlichen

Lebensform» im 17. und 18. Jahrhundert beurteilt wird. Hier haben wir, die wir im deutschen Geschichtsdenken groß geworden sind, Grund, hinzuhören. Während für uns der Idealismus und seine Katastrophe *das* große Datum der neueren Geistesgeschichte zu sein pflegt, stellen sich die Dinge für den Angelsachsen wesentlich einfacher und nüchterner dar. Nach ihm hat die Neuzeit von Anfang an unter dem Gesetz der Naturwissenschaft und der Technik einerseits, des Nationalismus andererseits gestanden, und die gegenwärtige Hypertrophie der Technik, die Krise, in die uns die beiden vom Nationalismus erzeugten Weltkriege geführt haben, ist nur die Ernte für die Aussaat, die schon im 17. und 18. Jahrhundert geschah. Da war, nachdem der Glaube der Kirche seine Herrschaft eingebüßt hatte, keine Macht auf dem Plan, die diese Entwicklung im Ernst hätte aufhalten können. Eigentlich charakteristisch für das Abendland der Neuzeit ist die «Apotheose der Technik» (S. 231). Denn der andere der beiden die Zeit beherrschenden «Götzen», der Nationalismus, ist nur die «Neuerweckung des vergotteten Parochialstaates der Antike», wie ihn die Griechen am reinsten ausgebildet hatten, um auch am tragischsten an ihm zugrunde zu gehen. So alt und so gefährlich dieser «Götze» ist, so groß ist seine Macht — Toynbee meint, noch 1956 bilde er «den überwiegenden Anteil der Religion des überwiegenden Teils der Bevölkerung des Westens» (S. 231).

Wie Spengler, so schließt auch Toynbee mit Prognosen für die Zukunft. Sie lauten immerhin, dem ganzen Tenor des Buches entsprechend, wesentlich bescheidener als bei jenem. Wir sind, glaubt er, an einem Punkt angelangt, wo die letzte Inkompetenz jener beiden, die Neuzeit bestimmenden Mächte an den Tag zu kommen beginnt. Da mögen sich wohl die Herzen neu öffnen für die höhere, für die wahre Religion, d. h. für das Christentum und den ihm im tiefsten wesensgleichen indischen Heilands- und Erlöserglauben. Der Weltstaat, der, so wie die technische Entwicklung heute vorgeschritten ist, unsere einzige Chance darstellt, mag wohl, nachdem er uns alle anderen Freiheiten genommen oder doch eingeschränkt hat (da er den Menschen doch nicht als Menschen auslöschen kann), vor der höchsten, der religiösen, Freiheit Halt machen. Damit wäre auch von daher die Bahn frei für eine Ära, in der sich im Austausch von Ost und West eine Gemeinschaft von Menschen bildet, die im Glauben an die erlösende Macht göttlicher Liebe und Selbsthingabe (Toynbee zitiert mit Vorliebe Phil. 2, 6 ff.) eins sind. Freilich, noch sind wir nicht so weit: «Der praktische Prüfstein einer Religion liegt immer und überall in ihrem Gelingen und Versagen, den Seelen der Menschen die Herausforderungen durch Leiden und Sünde bestehen zu helfen. In dem Abschnitt der Weltgeschichte, in den wir nun eintreten, scheint es, als würde der fortgesetzte Fortschritt der Technik unsre Leiden schmerzhafter machen als je zuvor und unsere Sünden verheerender in ihren Auswirkungen. Das wird eine Zeit der Prüfung sein, und wir werden, wenn wir klug sind, ihr Urteil abwarten» (S. 364).

Wir dürfen Toynbee wohl zutrauen, daß er auch seine eigene Religio historici der Prüfung auszusetzen bereit ist, und annehmen, daß sie nicht unverändert aus ihr hervorgehen wird.

*Benken, Kt. Baselland.*

*Eduard Buess.*

**Oscar Cullmann, *Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität*. Basel, Verlag Friedrich Reinhardt, 1958. 67 S.**

Diese Schrift verdient besondere Beachtung. Denn ihr Verfasser ist mit dem römischen Katholizismus, und zwar auch mit dessen besonders lebendigen geistigen Bewegungen in Frankreich, bestens vertraut. Auch haben seine Veröffentlichungen auf katholischer Seite stets besondere Beachtung gefunden. Cullmann ist heute wohl derjenige evangelische Neutestamentler, dem von katholischer Seite der stärkste Widerhall zuteil geworden ist, wengleich seine heilsgeschichtliche Konzeption einem ontologisch-metaphysischen Denken ebenso widerspricht wie dem existenzphilosophisch bestimmten Denken vieler heutiger protestantischer Neutestamentler. Sein «Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität» gründet somit auf einer Fülle von positiven Begegnungen des Verfassers mit dem Katholizismus und fordert schon darum zu einer ernststen Auseinandersetzung damit auf, mag dieser Vorschlag zunächst auch noch so utopisch klingen. Dabei wird man dem Verfasser von vornherein darin zustimmen, daß die positiven Ergebnisse der ökumenischen Bewegung «uns nicht veranlassen dürfen, auch nur einen Augenblick die andere ökumenische Aufgabe, nämlich die Beziehung zwischen der römischen und der nicht-römischen Christenheit, aus dem Auge zu verlieren» (S. 9).

Cullmann geht in einem kurzen I. Teil von den neutestamentlichen, speziell den paulinischen Aussagen über die Einheit der Kirche und von den in der Urkirche vorhandenen Tendenzen zur Spaltung aus. Paulus hat sie überwunden nicht nur durch seine Verkündigung, sondern auch durch Opfer für die Verteidigung der bedrohten Einheit — Opfer, die freilich an der Grundlage des Glaubens ihre Grenze haben.

In einem II. Teil stellt der Verfasser fest, daß es sich bei dem Gegenüber von evangelischer und römischer Kirche um Gegensätze bis hinein in die Grundlagen des Glaubens handelt. «Die Art und Weise, wie wir hüten und drüben die Kirche mit dem Glauben an Christus, also mit dem Zentrum unseres Glaubens, in Beziehung setzen, hat zur Folge, daß es hier weder für die einen noch für die anderen ein Opfer geben kann. Es handelt sich um grundlegende Glaubensbezeugungen, die wir nicht aufgeben können, und diese sind leider radikal voneinander verschieden» (S. 21). Cullmann warnt davor, diese Unterschiede zu unterschätzen. «Wir können die Unversöhnbarkeit der römisch-katholischen und der ökumenisch-protestantischen Auffassung der Einheit nur tief bedauern, müssen sie aber als Tatsache hinnehmen» (S. 23). Indem der Verfasser von der Überzeugung ausgeht, daß eine Einheit von evangelischer und römischer Kirche auf absehbare Zeit nicht erreichbar ist, sieht er zugleich die Aufgabe, zu überlegen, was für eine Annäherung getan werden kann, die nicht die Vereinigung herbeiführt, wohl aber die christliche Solidarität stärkt. Es geht darum, «daß wir . . . ohne gegenseitig unserem Glauben untreu zu werden, unsererseits etwas tun können, um schon jetzt das Ärgernis der Spaltung wenn auch nicht zu beseitigen, so doch wenigstens zu verringern» (S. 28).

«So pessimistisch ich bin, was die Einheit der Kirche betrifft, so optimistisch bin ich im Hinblick auf die Verwirklichung einer christlichen Solidarität» (S. 31). Als Wege zur Stärkung dieser Solidarität werden im III. Teil die theologischen Diskussionen und die wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen Gliedern der evangelischen und der römischen Kirche, wie sie heute mancherorts stattfinden, und das Gebet für die christliche Einheit, das in der jährlichen Gebetswoche weithin Sitte geworden ist, genannt. Darüber hinaus aber faßt Cullmann ein Mittel ins Auge, das er in besonderer Weise für geeignet hält, «unsere Solidarität sichtbar und wirksam zu gestalten und die geistige Gemeinschaft herzustellen, die für ein gemeinsames Gebet für die Einheit unerläßlich ist: eine gegenseitige Kollekte, die einmal im Jahre von Katholiken und Protestanten veranstaltet würde, und zwar am Sonntag der Gebetswoche, eine Kollekte der Protestanten für arme oder bedürftige Katholiken, eine Kollekte der Katholiken für arme oder bedürftige Protestanten» (S. 38). Dieser Vorschlag ist das eigentliche Thema dieser Schrift.

Er wird begründet durch den Hinweis auf die paulinischen Aussagen über die Kollekte der heidenchristlichen Gemeinden für die Jerusalemer Urgemeinde, genauer für die «Armen unter den Heiligen in Jerusalem» (Röm. 15, 26). Mit Recht versteht dabei Cullmann die paulinischen Kollekten als ökumenisches Band der Gemeinschaft. Wenn er unter Berufung auf Paulus nun Kollekten über die Grenze zwischen der evangelischen und der römischen Kirche hinweg vorschlägt, so ist er sich freilich bewußt, daß derartige Kollekten nicht mit den paulinischen gleichgesetzt werden können. Im Unterschied zu den urchristlichen Kollekten sind die heute vorgeschlagenen «nicht mehr Zeichen der Einheit, sondern der Solidarität, der Brüderlichkeit aller, die den gleichen Namen Christi anrufen. Deshalb würde die Einführung einer gegenseitigen katholisch-protestantischen Kollekte nicht zur Folge haben . . ., daß sozusagen auf dem Umweg einer solchen Sitte oder Institution die eine Kirche die andere als legitime Kirche anerkennen würde» (S. 41). Außerdem dürften derartige Kollekten im Unterschied zu den paulinischen nicht einseitig bleiben, sondern müßten gegenseitig sein. Denn angesichts der Trennung von evangelischer und römischer Kirche können sie nicht einem Zentrum der Kirche, wie damals der Jerusalemer Gemeinde, dargebracht werden. Vielmehr sollen sie in gegenseitiger Darbringung «Ausdruck der Brüderlichkeit der getrennten Christen» (S. 44) sein. Trotz der Andersartigkeit solcher Kollekten erwartet Cullmann von ihnen offensichtlich etwas Ähnliches, wie es Paulus von seinen Kollekten erwartet hat: «Durch dieses Liebeswerk, so sagt Paulus in 2. Kor. 9, 12, werde den Jerusalemer Christen nicht nur in einer materiellen Notlage geholfen, sondern viel mehr: sie werden veranlaßt, Gott für die heidenchristlichen Spender zu danken, dafür zu danken, daß diese Gemeinden, denen sie so kritisch gegenüberstanden, zum Glauben an Christus gelangt sind, wie er in ihrem Liebesopfer zum Ausdruck kommt» (S. 43). Es geht Cullmann bei seinem Vorschlag nicht nur um einen Ausdruck, sondern um die Erweckung und Stärkung brüderlicher Solidarität und brüderlicher Sehnsucht nacheinander.

Der IV. Teil berichtet von positiven und negativen Erfahrungen, die mit diesem Vorschlag gemacht worden sind, setzt sich auseinander mit Kritikern und präzisiert den *modus procedendi*: es sollen sich an größeren Orten gemischte Kommissionen bilden, die sich über die Zweckbestimmung der gegenseitigen Kollekten verständigen und sie an die betreffenden Liebeswerke weiterleiten.

Der ganze Gedankengang Cullmanns ist so originell, daß es sich zweifellos lohnt, ihn mit Sorgfalt sowohl in den einzelnen Kirchen als auch in konfessionell gemischten Arbeitskreisen zu diskutieren. Freilich werden hierbei sehr entgegengesetzte Stellungnahmen laut, und es zeigt sich alsbald, daß die Beziehungen zwischen der evangelischen und der römischen Kirche in den verschiedenen Gebieten der Erde so uneinheitlich sind, daß eine solche Kollekte nicht überall durchführbar, ja nicht einmal überall erstrebenswert erscheint. Denn die Durchführung setzt zweifellos bereits ein gewisses christliches Solidaritätsbewußtsein voraus, das aber heute leider keineswegs überall vorhanden ist. Wenn es vorhanden ist, kann es durch eine solche Kollekte bewußt gemacht und gestärkt werden. Wenn es aber nicht vorhanden ist, wird dieser Vorschlag auf größte Widerstände stoßen, und ein Solidaritätsbewußtsein wird auf diesem Wege wohl kaum geschaffen werden können. In diesem Falle wäre auch der Unterschied zwischen einer solchen Kollekte und der paulinischen noch weit größer, als der Verfasser sowieso schon vorausgesetzt hat. So wurde der Vorschlag von Cullmann in einer ökumenischen Diskussion auf das bestimmteste abgelehnt z. B. von spanischen Katholiken, von skandinavischen Lutheranern, von orthodoxen Griechen und von Gliedern der evangelischen Batakirche in Indonesien, da in diesen Ländern eine solche Kollekte die Gemeinden verwirren, die Abwehrfront schwächen und das Mißtrauen verstärken würde. Vertreter anderer Länder zeigten sich aufgeschlossen, ja berichteten zum Teil, daß derartige gegenseitige Hilfeleistungen bereits praktiziert würden, wenn auch nicht mit gleicher Motivierung und in gleicher grundsätzlicher Klarheit — so z. B. in gegenseitiger Hilfe an Flüchtlingsgemeinden bei ihrem kirchlichen Aufbau in der neuen Heimat.

Hinter den praktischen Bedenken aus zahlreichen Gebieten der Erde steht die grundsätzliche Schwierigkeit, daß die römische Kirche die Solidarität mit Menschen, die ihr nicht angehören, und seien diese Menschen auch Christen, letztlich nur im Bereich des Naturrechtes, also des bürgerlichen Zusammenlebens, anerkennt, nicht aber auf dem Boden einer den getrennten Kirchen gemeinsamen Christlichkeit. Von dieser Konzeption aus, wonach die Grenzen des Leibes Christi und der Gliedschaft in der römischen Kirche sich decken, ist konsequenterweise keine überkonfessionelle christliche Gemeinschaft, sondern nur Proselytismus möglich. Wenn heute faktisch doch christliche Solidarität zwischen römischen und anderen Christen in manchen Ländern besteht, so ist dies eine Inkonsequenz. Das wird uns nicht hindern, solches christliche Solidaritätsbewußtsein zu begrüßen und zu stärken. Im übrigen lebt ja die ökumenische Bewegung überhaupt von ekklesiologischen Inkonsequenzen. Darum sollte man auch den

Vorschlag von Cullmann keineswegs ablehnen, sondern im Bewußtsein der getrennten Christen lebendig machen und, wo es irgend möglich ist, ihn auch verwirklichen. Freilich sollte man ihn angesichts der grundsätzlichen Schwierigkeiten nicht zu einer allgemeinen Forderung erheben und wohl auch nicht bereits in organisierte Formen überführen. Bei dem gegenwärtigen Zustand der Christenheit sind Cullmanns Gedanken jedoch als Ermutigung ernst zu nehmen, außerordentliche Akte der Spontaneität christlicher Liebe über die Konfessionsgrenzen hinaus zu wagen.

Heidelberg.

Edmund Schlink.

## Notizen und Glossen.

### Zeitschriftenschau.

**Schweiz.** *The Ecumenical Review* 11, 3 (1959): S. F. Allison, Lambeth and Church Unity (241—248); K. R. Bridston, The Future of Faith and Order (249—258); E. R. Wickham, The Encounter of the Christian Faith and Modern Technological Society (259—267); P. D. Devanandan, Caste, the Christian, and the Nation in India Today (268—281); H. J. Iwand, The Ecumenical Contribution of the Churches in Eastern Europe (282—290); V. T. Istavridis, The Work of Germanos Strenopoulos in the Field of Inter-Orthodox and Inter-Christian Relations (291—299). *Evangelisches Missions-Magazin* 103, 1 (1959): H. Wildi, Seht hin unter die Völker (6—17); G. Rosenkranz, Martin Schlunk (17—32). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 6, 1 (1959): M. Thiel, Die große Mannigfaltigkeit der Geschöpfe (3—22); O. Perler, Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V (23—35); A. Berz, Der Standort der Katechetik innerhalb der Theologie (36—43). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 49, 1 (1959): A. Rinke, Die Kirche von Südindien. Ein Briefwechsel zwischen dem Erzbischof von Utrecht und dem Erzbischof von Canterbury (1—15); B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen, XXXIX (16—47); M. Heinz, Kommunismus in christlicher Sicht (48—59). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 115, 5 (1959): A. Mettler, Zwingli und die Täufer (66—68). 6: H.-J. Kraus, Vom Menschenbild des Alten Testaments (82—88). 7: J. Jaggi, Vollgottesdienst? Evangelische Messe? (98—100); K. Halaski, Ordnung und Freiheit in der reformierten Kirche (100—102). *Judaica* 15, 1 (1959): R. Brunner, Aus der Botschaft des Propheten Sacharja (1—11); H.-J. Kraus, Begegnung mit dem Judentum (28—37); H. Bergmann, Wie steht es um das Aufleben des Antisemitismus in der Bundesrepublik? (38—52). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 15, 1 (1959): J. Lécuyer, Aspects missionnaires de l'initiation chrétienne selon les pères de l'Eglise (1—13); J. Beckmann, Taufvorbereitung und Tauf liturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart (14—31); X. Seumois, La structure de la liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire (32—50). *Reformatio* 8, 4 (1959): S. Heinemann, Vom Einfluß des Christentums auf die abendlän-