

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 16 (1960)
Heft: 2

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: 16.01.2026

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

Rezensionen.

Helmer Ringgren und Åke V. Ström, *Die Religionen der Völker. Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte*. Deutsche Ausgabe von Inga Ringgren und Christel Matthias Schröder. = Kröners Taschenausgabe, 291. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1959. VIII + 538 S. DM 13.50.

Wie viele Theologiestudenten haben vor dem Examen ihre Kenntnisse mit dem «Kompendium der Religionsgeschichte» von Tiele-Söderblom aufgefrischt! Für diesen vielbenützten, aber nicht mehr erhältlichen und auch in manchen Punkten längst revisionsbedürftigen Leitfaden ist jetzt ein Ersatz erschienen, den man mit gutem Gewissen nicht nur dem Studenten in Examensnöten, sondern auch jedem Interessierten als Einführung in die allgemeine Religionsgeschichte empfehlen kann. Das schwedische Original «Religionerna i historia och nutid» ist 1957 von zwei Dozenten für Religionsgeschichte in Uppsala für den Universitätsunterricht herausgebracht worden und hat jetzt eine ausgezeichnete Übersetzung erfahren. Ringgren (jetzt in Evanston, Ill.) behandelt die Religionen des Vorderen Orients (inkl. Israeliten, Judentum und Islam) und Europas, Ström die asiatischen Religionen, beide zusammen diejenigen der «schriftlosen Kulturen» — die mißverständliche Bezeichnung «primitive Religionen» ist vermieden. Auch dieser letzte Abschnitt gliedert den Inhalt nach Völkern und Kulturen, während bei Tiele-Söderblom «Die Religion bei den Primitiven» mehr nur zur religionsphänomenologischen Einleitung dient. Die religionsphänomenologischen Grundbegriffe sind bei Ringgren-Ström mit den prinzipiellen Fragen zusammen an den Anfang gestellt. Das ganze Werk bringt in gedrängter, aber gut lesbarer Form eine reichhaltige und methodisch geschickt dargebotene Auswahl des Wichtigsten aus dem fast unübersehbaren Material der Religionsgeschichte.

Basel.

Ernst Jenni.

Wolf Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon*. = University of California Publications in Semitic Philology, 20. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1958. 76 S.

Für das Hebräische ist wie für jede andere Sprache möglichst vollständige Kenntnis der Entsprechungen ihres Wortschatzes zu dem der verwandten Sprachen wichtig. Daß auch die semitischen Sprachen Südarabiens und Abessiniens manches mit dem hebräischen Wortschatz gemeinsam haben, war schon länger bekannt und verwertet. Leslau kommt nun das Verdienst zu, das südarabische Material vollständiger als bisher gesammelt und vor allem das abessinische durch Beziehung der bisher wenig bekannten lebenden Dialekte, deren bester Kenner er heute ist, stark erweitert zu haben. Zu mehr als 700 Wörtern hat er hier die Belege zusammengestellt und wo nötig kurz diskutiert, und mindestens die Hälfte dieser Fälle ist neu. Das macht den Wert dieser Arbeit aus.

Basel.

Walter Baumgartner.

Sigmund Mowinckel, *Real and Apparent Tricola in Hebrew Psalm Poetry.* =
Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akadem i Oslo, II. Hist.-
Filos. Kl., 1957, 2. Oslo, H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), 1957. 105 S.

Mowinckel behandelt in dieser Studie wie schon oft metrische Probleme der alttestamentlichen Psalmen. Das hebräische Grundversmaß ist der Jambus. Vier Jamben evtl. mit Synkope machen ein Kolon aus, von denen zwei, selten drei einen Vers bilden (4 + 4). Daß auch der Qinavers in dieses System hineinpasste, legt Verfasser auf Seite 7 dar (4 + 3 und nicht 3 + 2). Die bikolischen Verse sind nach Mowinckel für die ältere Sprache charakteristisch. Trikolische Verse kommen weniger häufig vor, können aber nicht geleugnet werden. Mit diesen Trikola befaßt sich Mowinckel in vorliegender Studie eingehend. Trikolische Struktur kann für ganze Psalmen oder auch nur für einzelne Verse charakteristisch sein. Mowinckel zeigt, wie der trikolische Vers als eine Weiterbildung des bikolischen zu verstehen und wie er entstanden ist. Gegenüber diesen wirklichen Trikola gibt es Verse, die nur dem Schein nach trikolic sind. Der Besprechung dieser nicht eigentlichen Trikola widmet der Verfasser den Hauptteil des Buches. Trikolische Verse des massoretischen Textes sind oft nur durch Textverderbnis entstanden, und zwar entweder durch Verlust eines Kolons, falsche Versabtrennung, Versumstellung, Kombination von Textvarianten oder erklärende Glossen usw. Die Darstellung und Besprechung der zu den einzelnen Kategorien gehörenden Belegstellen sind für den Psalmexegeten von größtem Wert. Ein Blick in den Index, Seite 104 f. (Seite 105b lies Lam statt Sam), zeigt, welche Fülle von Bibelstellen in dem schmalen Bändchen besprochen sind.

Basel und Zürich.

Benedikt Hartmann.

H. van Vliet, *No single Testimony. A Study on the Adoption of the Law of Deut. 19: 15 par. into the New Testament.* =
Studia Theologica Rheno-Traiectina. Disputationes Instituti Theologici in Universitate Rheno-Traiectina conditi ediderunt H. W. Obbink, A. A. van Ruler et W. C. van Unnik, 4. Utrecht, Kennink & Zoon, 1958. X + 162 S.

Siebzehn Torastellen werden im N.T. als verbindliche Gesetzesforderung zitiert, unter ihnen auch Deut. 19, 15: «Es soll kein einzelner Zeuge wider jemand auftreten über irgendeine Missetat oder Sünde, es sei welcherlei Sünde es sei, die man tun kann; sondern in dem Mund zweier oder dreier Zeugen soll die Sache bestehen!» H. van Vliet findet sie in Matth. 18, 15 f.; 2. Kor. 13, 1 und 1. Tim. 5, 19 direkt als gültig vorausgesetzt, aber auch an weiteren Stellen, wie Matth. 5, 38 ff.; Joh. 8, 13 ff.; Röm. 2, 15; 1. Kor. 6, 7; 1. Joh. 5, 16 und Off. 11, 3 in formaler und inhaltlicher Hinsicht wirksam. Aus dieser Beobachtung schließt der Verf., daß das Zeugengebot im ganzen neutestamentlichen Raum gesetzliche Gültigkeit beanspruchte. Woher und warum aber hat die frühe Christenheit die Forderung übernommen? Kennt das zeitgenössische römische Recht, das freilich erst im konstantinischen Dekret von Naissus aus dem Jahre 334 faßbar wird, eine entsprechende Verordnung? Weder dieses noch die griechische Gesetzgebung, nicht einmal die

römisch-griechische Volksweisheit kennen die Verpflichtung doppelter Zeugenaussage. Wie steht es aber im hellenistischen Judentum? Hier böte vielleicht die Unterscheidung von universalen Vernunftgesetzen (δικαιώματα, mishpatim) und den nur den Juden zukommenden Geboten (ἐντολαί, huq-qoth) die Möglichkeit, daß die Forderung doppelter oder dreifacher Zeugenschaft sich unter den Naturgesetzen fände und über diese den Weg in das N.T. genommen hätte. Davon aber kann keine Rede sein. Weder Josephus' Schrifttum noch Philo's stoisches Gesetzesideal, noch die von P. Dalbert neuerdings herangezogene umfangreiche hellenistisch-jüdische Missionsliteratur (1954) anerkennen Deut. 19, 15 als eine allgemein menschliche Forderung. Auch die apokryphe und pseudoepigraphische Literatur des jüdischen Palästinas schweigt sich über das Zeugengebot aus, bietet aber eine vom Verfasser gut beobachtete Vertiefung des Gesetzesverständnisses, indem er im Begriff *hesed* Rechtschaffenheit und Barmherzigkeit (righteousness and lovingkindness) zusammengehen läßt und am Beispiel der Susannaschrift (S. 51) wenigstens einen Ansatz problemgeschichtlicher Interpretation bietet, indem er auf die gegensätzliche Toradeutung der Sadduzäer und Pharisäer hinweist. In der rabbinischen Literatur, die aus Mischna, Gemara, Tossefta, Midrasch und Targum fleißig in englischer Übersetzung zitiert wird (S. 52 ff.), erkennt der Verfasser wie auch in den nachfolgenden Untersuchungen der Qumranschriften, daß Deut. 19, 15 mit Lev. 19, 17 verbunden wird. Der geforderte Zeuge wird dadurch zum helfenden Warner an dem durch wahrscheinliche Gesetzesübertretung Gefährdeten. (Vgl. dazu das Sabbatgebot und den Sabbatwächter im heutigen Israel!) Endlich wendet sich der Gang der Untersuchung S. 63 den Gründen zu, die zur Aufnahme von Deut. 19, 15 ins N.T. führten. Die Tatsächlichkeit der Übernahme für sich beweise schon, daß die neutestamentlichen Schriftsteller in Kreisen lebten, die sowohl die Toraforderung als auch den Kampf des palästinischen Judentums gegen den Hellenismus anerkannten. Weil dadurch freilich noch nicht gezeigt wird, wie (nach der Meinung Vliets) das N.T. auch den Heidenchristen das Zeugengebot als verbindliche Forderung auferlege, wird nun dargelegt, warum das A.T. das Zeugengebot bei fehlenden Zeugen nicht durch die in religionsgeschichtlichen Parallelen vorliegenden Wasser- und Feuerproben, durch Orakelbefragung und anderes zur Abklärung des gerichtlichen Tatbestandes Übliches ersetzte. Dies wird nun theologisch begründet. Der im Spätjudentum beobachtete Bedeutungswandel von **העדיות, עדות**: Zeugnis geben — ermahnen, enthält einen wesentlichen Teil der alttestamentlichen Botschaft des barmherzigen Bundesgottes, der sich der neuen Gemeinde in der Hingabe seines Sohnes vollkommen offenbart habe (S. 73). Die offenbarungsgeschichtliche Zusammengehörigkeit der alten und der neuen Gemeinde wird durch die Gültigkeit des in Deut. 19, 15 Geforderten auch für die Heidenchristen bezeugt. Auf 92 Seiten wird diese Untersuchung entfaltet, dazu kommen 895 Anmerkungen, die im Kleindruck 70 Seiten füllen! Sie dokumentieren eine bewundernswerte Belesenheit älterer und neuerer Fachliteratur und jene fleißige Akribie holländischer Gelehrsamkeit, wie sie uns nun schon seit Kriegsende aus den Aufsätzen zur ersten Christenheit in den «Vigiliae Christianae» bekannt geworden ist.

Freilich ist es nun in der vorliegenden Arbeit damit noch nicht getan. Es muß doch auffallen, wie der eigentlichen neutestamentlichen Untersuchung im engeren Sinne nur das zehn Seiten umfassende 5. Kapitel gewidmet ist, und dieses befaßt sich hauptsächlich mit alttestamentlicher Überlegung und Terminologie, um mit einer dogmatischen Reflexion zu schließen. Nur die abschließenden Seiten bringen noch einige spärliche Beobachtungen am neutestamentlichen Text selber. So muß denn eine Würdigung der vorliegenden Arbeit das Gewicht auf die sorgfältige Verfolgung des Zeugengebotes durch die römische, griechische, jüdische und spätjüdische, zeitgenössische Literatur legen und sie als einen rechtsgeschichtlichen Beitrag werten. Vielleicht bringt der vom Verfasser auf S. 18 angekündigte Aufsatz über Deut. 19, 15 par. in der frühen Kirche die erwartete Ergänzung. Auf alle Fälle darf die moderne Forschung gerade um der historischen Auskunft willen nicht weiter auf die formgeschichtliche und redaktionstheologische Fragestellung verzichten. In welchen Traditionstücken werden Deut. 19, 15 par. im neutestamentlichen Schrifttum weitergegeben? Wird dabei eine besondere synagogale, eine urchristlich kultische oder vielleicht eine paränetische, eventuell katechetische Überlieferungsschicht bemerkbar? Und wie verhalten sich dann der judenchristliche und der hellenistische Bereich der Kirche zueinander? Sind wir in Jerusalem oder in Antiochia? Wie differenziert sich die Übernahme der vorliegenden Gesetzesvorschrift in der vorgefundenen Tradition bei den verschiedenen neutestamentlichen Autoren und wie baut sie sich in die theologische Absicht ein, die der abschließende Verfasser der neutestamentlichen Schrift verfolgt? Aber auch von anderer Seite sei eine Frage an den gelehrten Verfasser erlaubt: Wie verhält sich seine Untersuchung zu der von David Lerch wieder aufgenommenen auslegungsgeschichtlichen Forschung, Isaak's Opferung (1950), wie sie seither u. a. von Lukas Vischer zu 1. Kor. 6, 1–11 (1955) weitergeführt worden ist? Zur Katalogisierung primärer und sekundärer Quellen träte so der problemgeschichtliche Duktus, den alle sachgemäße historische Arbeit aufzeigen wird und dadurch innerlich notwendig zu einer sauberen theologischen Erfassung schreitet, ohne in vorschneller Pathetik gegen Bultmann, Dodd und Dinkler zu polemisieren (vgl. z. B. S. 162, Anm. 887). In der vorliegenden Untersuchung würde dann freilich die ganze Problematik um Gesetz und Evangelium in lebendiger Differenziertheit aufbrechen, dabei aber auch etwas zur Klärung jener historischen und dogmengeschichtlichen Fragen beigetragen, die heute die kritische Bemühung um die Botschaft des N.T. an die erste Christenheit stellt.

Goldach.

Victor Hasler.

Joseph Bonsirven, *Le Règne de Dieu.* = Théologie. Etudes publ. sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 37. Paris, Aubier, éditions montaigne, 1957. 230 S.

Weder im Deutschen noch im Französischen wird nach der üblichen Ausdrucksweise der neutestamentliche Terminus «baliseia theou» ganz sachgemäß wiedergegeben. Vermutlich ein Hinweis darauf, daß wir von der Sache auch theologisch kein genaues Bild haben. Mit freudiger Spannung

greift man daher zu dieser Monographie, deren Verfasser sich als Kenner der neutestamentlichen Zeit einen Namen gemacht hat.

Im A.T. findet Bonsirven den Ausdruck zwar nur in Sap. 10, 10.¹ Aber die Sache ist da. Jahwe ist ja König über Israel (Kap. I). Bei der nachbiblisch-jüdischen Literatur (Kap. II) erkennt Bonsirven in den bekanntesten Apokalypsen nur sehr spärlich «une allusion au Règne de Dieu». Wo der Gedanke der Herrschaft Gottes dennoch aufkommt, wird er gerne mit der messianischen Zeit in eins gesetzt (S. 22). In gewissem Sinne trifft das auch für die Rabbinen zu (S. 25). Jesus schließlich (Kap. III) «vient réaliser le messianisme attendu» (S. 41). Die Botschaft Jesu vom Reiche zeichnet sich im Gegensatz zur jüdischen Vorstellung durch ihre Dynamik aus. Hier sieht man Bewegung und Entwicklung, «toujours se faisant et se perfectionnant».

Die These von der dynamischen Entwicklung des Reiches wird dann ausgeführt (Kap. IV—V). Bonsirven unterscheidet drei Zeiten der Gottesherrschaft. «Le règne commence... avec Jean-Baptiste» (S. 45). Nach Jesu Tod und Auferstehung folgt die Zeit der Kirche als nächste Stufe. Die Wiederkunft Christi bringt die dritte Zeit mit dem Reich in seiner Herrlichkeit: «Il est dans le ciel» (S. 52). — Als persönliche Voraussetzung zum Eintritt in die Gottesherrschaft treten in einer kurzen Auslegung der Seligpreisungen die Armut (S. 84), Bereitschaft zur Verfolgung (S. 94) und kindlicher Geist (S. 96) hervor. Richtig wird darauf das Gewicht vom Einzelnen auf die Gemeinschaft verlagert. Gott will «une société de personnes; il a créé... un „nous“ fraternel» (S. 105). In dieser brüderlichen Gesellschaft kommt unter dem Primat der Liebe der Nächste zu seiner Ehre, gibt es Barmherzigkeit, wird keine Gewalt geübt.²

Schon da wird deutlich, daß nach Bonsirven die Richtlinien der Bergpredigt nicht für die gegenwärtige Kirche, sondern für eine ideale Gesellschaft gegeben sind. Die Kirche steht im Kindesalter der Entwicklung nach diesem Ideal hin. Sie bedarf weiterer Jahrhunderte, in steter Verinnerlichung dieses Ziel zu erreichen.

Den menschlichen Voraussetzungen und der Sozialordnung der Kirche (attitudes morales, Kap. VI—VIII) schließt sich ein Abschnitt (Kap. IX) über das religiöse Leben in der Gottesherrschaft an (attitudes religieuses). Im Vordergrund steht das kurz ausgelegte Unser-Vater.³ Neben dieses Zeichen des persönlichen und innerlichen Gottesdienstes stellen sich die Ele-

¹ Doch müßte man trotz ihres nicht eschatologischen Sinnes auch Ps. 103, 19; 145, 11. 13 und bes. 1. Chron. 17, 17; 28, 5 beachten; Theol. Wörterb. z. N.T., 1 (1933), S. 569.

² Sie wird allerdings für die mehr menschliche Gesellschaft der Kirche sofort wieder gefordert (S. 119. 134): «refuser à l'Eglise ce moyen courant pour garantir la justice serait la réduire à une véritable impuissance» (S. 135). Ob diese Impuissance nicht zu der vom Reich geforderten Armut gehört?

³ Lohmeyers Bearbeitung des Unser-Vaters scheint leider nicht bekannt zu sein.

mente des öffentlichen Gottesdienstes⁴ und die unveräußerlichen Glaubenssätze. Die Botschaft Jesu ist für den Verfasser weitgehend Lehre. Im Gegensatz zum Judentum ist das Christentum «nettement dogmatique» (S. 184). Ist das Gebet die «Seele der Religion des Reiches», so das Glaubensbekenntnis ihre Krone. Über der Seele und der Krone aber erhebt sich die äußere Form der Kirche. Denn erst die «organisation démographique et... structure hiérarchique» erlauben der Kirche «de prendre rang parmi les sociétés parfaites» (S. 185). Das damit berührte Kapitel über das Problem der Kirche (Kap. X) vermag einen wieder in unmittelbare Spannung zu versetzen. Die Apostel, als das Fundament der Kirche, setzt Bonsirven mit den Zwölfen identisch. Das Amt der Zwölf hört mit ihrem Tode nicht auf, sondern setzt sich in einem Matthias, Paulus u. a. fort, ist aber den Gläubigen nicht allgemein, sondern nur bestimmten, auserlesenen Männern anvertraut. Von diesem Boden aus kann der Verfasser von der «Inthronisation» (S. 193) des Petrus reden. Der Hirte Jesus gibt dem Jünger Petrus Anteil an der besonderen Ehre seines Hirtenamtes. Die Kirche hat ihren *vicarius Christi* und damit ihre hierarchische Ordnung. Sie ist die irdische Realisation der idealen Gottesherrschaft.

Der entscheidende Schritt für diese Sicht der Dinge ist die These von den drei Zeiten der Gottesherrschaft. Maßgebend ist dabei, daß weder die erste (Jesus) noch die dritte (Wiederkunft), sondern die zweite Zeit im Vordergrund steht. Die Kirche steht nun zwischen dem Menschen und der Gottesherrschaft. «On entre au royaume terrestre du Christ pour assurer son salut» (S. 60). Weil aber die Zeit Jesu und die Parusie von der Kirche so in den Hintergrund gedrängt werden, ist auch die Dynamik der Gottesherrschaft verlorengegangen. Geblieben ist ein im Raume der Kirche domestizierter Reichsgedanke. — Eines aber lehrt uns diese Schrift sehr deutlich: daß wir wieder ein klares Bild von der Kirche und ihrem Wesen bekommen müssen; und daß wir dieses Bild nur von der Tatsache der angefangenen und von der Verheißung der kommenden Herrschaft Gottes erhalten.

Mandach, Kt. Aargau.

Hans Walter Huppenbauer.

David Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu.* = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann. Bd. 36. Zürich, Zwingli-Verlag, 1959. 210 S. Fr. 19.—.

Zu den mannigfaltigen Aufgaben der Missionswissenschaft gehört es, eine biblische Begründung der Heidenmission vorzulegen. Da sich die Missionsarbeit seit Warnecks klassischem Werk¹ grundlegend geändert hat, da zudem die Lage der Welt, das Selbstverständnis der Kirchen in der Welt und die evangelische Theologie ständigen Wandlungen unterworfen sind, so

⁴ Es fällt auf: die Überschriften nennen nur drei Sakramente: Taufe, Eucharistie, Buße. Der Text behandelt sogar nur die zwei ersten.

¹ G. Warneck, *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch*, 1—5 (1897—1903).

ist die Aufgabe, eine biblische Begründung der Heidenmission vorzulegen, nie abgeschlossen. Sie kann, wo sie unternommen wird, nur in enger Zusammenarbeit mit den anderen theologischen Disziplinen vorgenommen werden.

In der vorliegenden Basler Doktordissertation unternimmt David Bosch, der unter den Xhosastämmen in Südafrika als Missionar tätig ist, einen beachtlichen Versuch, die Stellung Jesu zu den Heiden und zur Heidenmission zu untersuchen und sie zur Eschatologie Jesu in Beziehung zu setzen. Während das Alte Testament eine eigentliche Mission Israels an den Heiden nicht kennt und das Spätjudentum lediglich Propaganda aus einem völkischen Überlegenheitsgefühl heraus betreibt, ändert sich mit Jesus als dem Messias Israels die Situation grundlegend. Mit der Mission an Israel, der Jesus und seine Jünger (Sendung der 12 und 70!) obliegen, mit dem hier zutage tretenden «Partikularismus» wird der Sendung in die Völkerwelt und dem dabei erscheinenden «Universalismus» vorgearbeitet. So wird die Heidenmission in dem auf das Leiden hinzielenden Partikularismus Jesu begründet. Da Matth. 16, 18 die Gleichnisse von den bösen Weingärtner und vom Gastmahl, aber auch die kleine Apokalypse echte Jesusworte darstellen, so dienen sie Bosch als Material, die «Zukunftsschau» Jesu hinsichtlich der Heidenmission zu entfalten. Der den Weg zum Leiden beschreitende Knecht Gottes ruft die Jünger zum Wachen, d. h. zu einer Arbeit auf, die sich bereits auf die werdende Kirche bezieht, die sich nicht selbst erhalten und selbst behaupten, sondern die Welt für Christus gewinnen soll und wird. So ist die Mission ein vom Pfingstgeschehen abhängiger eschatologischer Vorgang, an dem Gott und Mensch gleicherweise beteiligt sind: «Der auferstandene und erhöhte Herr missioniert selber in der Gestalt des heiligen Geistes durch seine Boten» (S. 199). Damit sind sowohl die Passivität einer Kirche, die alle äußere Missionsarbeit ablehnt, als auch die apokalyptische Missionsbegründung, nach der der Mensch durch seine Missionstat die Wiederkunft Jesu herbeizuführen vermöchte, zurückgewiesen.

Um Bosch zustimmend folgen zu können, muß man mit ihm der Meinung sein, daß alles theologische Nachdenken nicht mit der Parusieverzögerung als einem Problem, sondern mit der Parusie Jesu Christi als einer bevorstehenden Wirklichkeit zu rechnen hat. Handelt es sich dabei auch um eine richtige theologische Grundentscheidung, so macht sich ein erschwerender Umstand geltend: Bosch gewinnt seine theologisch richtigen und wichtigen Einsichten mit Hilfe einer konservativen biblizistischen Methode, der gerade im missionarischen Interesse, die kritische Welt für das Missionsanliegen zu gewinnen, nicht weiter gehuldigt werden dürfte. Ist der Überlieferungsbestand des neutestamentlichen Schrifttums nicht viel ungesicherter, als daß man mit apologetischer Handfestigkeit für die Echtheit vieler Jesusworte meint streiten und die Schlacht gegen Bultmann und seine Leute auf diese Weise meint gewinnen zu können? Es will mir scheinen, um zu einer wirklichen certitudo in Sachen der Begründung der Mission zu gelangen, müßte man weniger sicher argumentieren und vor allem auch der Urgemeinde weniger Sicherheit zuschreiben, als Bosch das im Satz zu tun wagt: «Der Urgemeinde stand von Anfang an die Bestimmung des in Jesus

erschienenen Heils für die Völkerwelt fest, aber das Wie war verborgen» (S. 187). Stand ihr das wirklich von Anfang an fest? Mußte sie nicht Schritt für Schritt (Apg. 10!) durch die Offenbarungen des Heiligen Geistes dazu befreit werden? Bosch war es nicht gegeben, zu den analytischen Gedanken-gängen systematische treten zu lassen, um sich so Raum zu schaffen, noch mehr das Geheimnis der Mission und ihrer Anfänge sichtbar zu machen, von dem sie allein leben und mit dem sie allein Freunde und Feinde überzeugen kann.

Bosch sagt mit Recht, daß es nicht angehe, «entweder nur die göttliche oder nur die menschliche Seite der Missionsarbeit hervorheben zu wollen» (S. 199). Er will also die Dialektik zwischen missio Dei und missio hominum festhalten. Sie recht festzuhalten und zur Geltung zu bringen, ist eine ganz besondere Kunst. Wenn wir heute in der Theologie den Weg zwischen der Skylla eines «Christomonismus» und der Charybdis eines «Fideimonismus» zu suchen haben, so dürfte es wohl der Geheimnis- und Anbetungscharakter der Mission sein, der dem Schifflein der Kirche den Kompaß weist. Es bleibt nach wie vor die unerledigte Aufgabe der Missionswissenschaft, über die trotz allen methodischen Bedenken nützliche Vorarbeit von Bosch hinaus die Heidenmission gesamtneutestamentlich zu begründen.

Basel.

Werner Bieder.

Ragnar Bring, *Pauli brev till galaterna.* = Tolkning av Nya Testamentet under redaktion av Anders Nygren, 8. Stockholm, Svenska kyrkans diakonistyrelsес bokförlag, 1958. VIII + 318 S. Kr. 18.—.

Bring bemerkt im Vorwort, er möchte weder die philologischen und religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte noch die erbaulichen in den Vordergrund treten lassen. Statt dessen will er versuchen, zum sachlichen Inhalt des Briefes und zum Gedankengang des Ganzen vorzudringen. Das stimmt mit den Grundsätzen überein, die A. Nygren 1944 als Programm der betreffenden Kommentarreihe vorlegte. Bring hat also einen Kommentar dieser neuen Art schreiben wollen, bei der es vor allem um eine Ganzheitsbetrachtung, um die großen Linien der behandelten Schrift geht, während die Einzelheiten grundsätzlich zurücktreten mögen.

Trotz seiner Meisterschaft ist es Bring nicht gelungen, die mit diesen Forderungen verbundenen Nachteile loszuwerden. Eigentlich ist sein Buch kein Kommentar zum Gal., sondern eine breit ausgeführte Monographie über gewählte Probleme paulinischer Theologie, wie diese auf dem Hintergrund des Gal. gesehen werden. Das sei pointiert, um solchen Lesern Enttäuschungen zu ersparen, die im eigentlichen Sinne einen Kommentar erwarten.

Es soll aber möglichst stark unterstrichen werden, daß Brings neue Darstellung ein Werk außerordentlich hohen Karats ist. In ihm findet man einen Systematiker, der über einen gewaltigen Überblick des vorliegenden Stoffes verfügt. Er weiß Bescheid nicht nur über die paulinische Literatur, sondern auch über die Mysterienfrömmigkeit, die Gnosis und die jüdische Theologie und hat Spezialkenntnisse über die reformatorische Deutung des Gal. All das ist vorliegender Darstellung zugute gekommen. Was aber

vor allem Gewicht hat, ist Brings tiefe Vertrautheit mit dem paulinischen Denken.

Als ein Beispiel sei des Verfassers glückliche Erklärung der Tatsache erwähnt, daß Paulus von seinen Voraussetzungen her nicht das A.T. richten kann oder will, sondern nur das Judentum und dessen Verständnis des A.T. Bring weist auf, wie die Erörterung und Verkündigung des Apostels auf eine genuine Deutung dessen baut, was «geschrieben» steht. Dagegen ist der Gebrauch des A.T. durch Juden und Judaisten ein großes Mißverständnis, von dem Paulus unter Verteidigung seiner Auffassung als der einzige richtigen aufs bestimmteste Abstand nimmt. Bring ist außerdem in überzeugender Weise zum heilsgeschichtlichen Denken des Paulus vorgedrungen. Ferner hat er als gewandter Schriftausleger auch die Detailexegese mit wertvollen Beobachtungen bereichert, wie u. a. seine Erklärungen von Röm. 10, 4 und Gal. 5, 11 zeigen. Daß ein nicht-exegetischer, mit anderen Voraussetzungen arbeitender Fachmann an die Texte herantritt, kann sehr fruchtbar wirken, besonders wenn einer wie Bring die einschlägige Literatur, auch die neueste, eingehend kennt.

Zweifellos wird Brings große Arbeit über den Gal. für lange Zeit als ein Werk dastehen, das mit Gewinn geratfragt wird, wenn man einen wirklichen Eindruck der paulinischen Theologie gewinnen will. Das Buch verdient eine weite Verbreitung, zumal es um Dinge geht, welche den auf die Briefe des Paulus Rücksicht nehmenden Kirchen wesentlich bleiben müssen. Überhaupt ist dieses Werk ein Beweis für die umfassende Gelehrsamkeit Brings und den hohen Stand skandinavischer Theologie.

Alrø (Dänemark).

Poul Nepper-Christensen.

A. J. Vermeulen, *The Semantic Development of Gloria in Early-Christian Latin.*

= Latinitas christianorum primaeva, 12. Nijmegen, Dekker & van de Vegt N.V., 1956. XXII + 236 S., 8 Tafeln. Fl. 12.50.

Das biblische Wort δόξα (= *kābōd*) wird in der *Vetus Latina* und der *Vulgata* vorzugsweise mit *claritas*, *maiestas*, besonders aber *gloria* übersetzt. Damit stellt sich ein semantisches Problem, das uns in weite theologische Zusammenhänge führt: Im profanen Latein bedeutet *gloria* meistens «Ruhm»; δόξα-*kābōd* kann zwar wohl auch diese Bedeutung haben, umschreibt aber in seiner theologisch gewichtigsten Anwendung — vornehmlich als δόξα τοῦ θεοῦ — «the powerful, mighty appearance of God» (S. 7). Ob der wirkliche Inhalt und Reichtum *dieses* Begriffes (in dem bald das Machtvolle, bald das Lichtvolle der Theophanie mehr betont erscheint) den Lesern der lateinischen Übersetzungen bewußt wurde, zeigt sich, wenn wir maßgebende Zeugen der frühchristlichen lateinischen Literatur zu Rate ziehen.

Der Verfasser befragt eingehend Texte «of those early-Christian writers who by present-day standards of early-Christian philology are considered to be representative of Christian Latin» (S. 3), nämlich für die vorkonstantinische Periode Tertullian, Cyprian u. a., für die nachkonstantinische Periode Ambrosius, Augustin und Leo d. Gr. Schon die Art, wie er diese Auswahl begründet und die einzelnen Autoren charakterisiert, zeigt des Verfassers große Fähigkeit, eine sichere philologische und literargeschicht-

liche Schulung für die Erkenntnis geistiger Zusammenhänge einzusetzen. Kenntnis der vorliegenden Forschung und Fähigkeit, weiter vorzustoßen und zusammenzuordnen, sind glücklich vereint. Einzelheiten, wie z. B. die (keineswegs oberflächlichen) Erwägungen der Bibelübersetzer zu verschiedenen Vokabeln oder Bibelstellen, die Frage des Indikativen oder Konjunktives in Doxologien, die Wertung weltlichen Erfolges und Ansehens oder der kaiserlichen *gloria* bei den verschiedenen Autoren, die Beschreibungen des eschatologischen Triumphes, dazu auch (durch gute Tafeln unterstützte) Beobachtungen an der frühchristlichen Kunst, werden zu typischen Zügen in einer Geschichte der gegenseitigen Durchdringung der christlichen Botschaft und des antiken Lebensgefühls, die man nur mit immer steigender Anteilnahme lesen kann, so sehr es auch Vermeulen vermeidet, zu dramatisieren oder mit großen Worten um sich zu werfen.

Als die Gegenwart Gottes in der Geschichte und des Menschen Rolle in dieser Gottesgeschichte mit einem Ausdruck umschrieben wurde, der eigentlich der Verherrlichung der Macht Roms und der römischen *virtus* zugehörte, begann weit mehr als ein ideengeschichtlicher «Prozeß», sehen wir uns vielmehr auf den Weg gestellt, den Augustin *clarificatio Christi in gentibus* nannte (S. 195). Nichts beschreibt das Wagnis, das Gericht und die Verheißung solches Weges besser als die Texte, in denen die damals Beteiligten selber zu uns reden und die Art ihrer Beteiligung verraten. Gerade der umsichtige und nüchterne Interpret dieser Stimmen ist dem Werken und Urteilen nicht enthoben, wenn es auch anders geschehen mag als nach kirchengeschichtlichen Gemeinplätzen. Gerade gegenüber den (so oft auf Kosten ihrer Nachfolger gepriesenen) vorkonstantinischen Zeugen ergibt sich das Urteil und die Frage: «The confluence of the word *gloria* and the biblical δόξα has not been conducive to a better understanding of the Bible. How is it possible that in early Christianity, which after all was intra-biblical, the profane idea of renown got the better of the biblical concept?» (S. 139). Die ausgedehnten Untersuchungen über den Begriff *gloria martyrum* (S. 53 ff.) zeigen, besonders bei Cyprian, eine «practice of hero-worship» (S. 73), etwas wie eine Ideologie der Verfolgungszeit (nicht des Verfassers Ausdruck), die auch dadurch nicht zu einem wirklichen Zeugnis wird, daß am Schluß alle Ehre Gott und Christus zugeschrieben wurde (S. 59, 64). Der Märtyrer wurde immer mehr als Kämpfer und Sieger, immer weniger als Zeuge gesehen. Daß in solchem Aufruf an den Einzelnen, seinem Leben *gloria*, persönlichen Wert zu geben, auch ein positives, in der damaligen heidnischen Gesellschaft fehlendes Element enthalten war, verschweigt der Verfasser ebenso wenig (S. 127 ff., in einem Exkurs, der freilich Fragen offen läßt, die im Rahmen dieser Arbeit nicht behandelt werden konnten).

In der nachkonstantinischen Zeit traten nicht nur solche Veränderungen ein, die mit dem Aufhören der Verfolgungen unmittelbar gegeben waren. Ein vertieftes Studium der Bibel und die theologischen Auseinandersetzungen um die Gottheit Christi brachten den biblischen Sinn von *gloria* = δόξα mehr zum Bewußtsein. Der römische Ruhmesbegriff übte zwar auch weiterhin seinen Einfluß; jedoch wurde das Verhältnis von göttlicher und

menschlicher *gloria* nun ausgewogener und tiefer durchdacht, besonders in der Rechtfertigungslehre Augustins. Dessen überragende Größe wird gerade darin sichtbar, daß dieser besondere semantische Komplex bei ihm in die tiefsten Zusammenhänge seines Verständnisses von göttlicher Gnadenmacht und menschlicher Abhängigkeit führt. Zur Neuentdeckung des biblischen Sinnes der göttlichen «Herrlichkeit» hat auch der Neuplatonismus mit seiner Vorliebe für das, was der Verfasser mitunter nicht ganz klar «light-mysticism» nennt, in einer Weise beigetragen, die im einzelnen schwierig zu erfassen ist. Wir erfahren, daß die wunderbare Schau der *gloria Christi* bei Ambrosius auf Origenes zurückgeht. Bei Augustin wird dann die Lichtsymbolik weniger leicht greifbar. Daß ihr und dem neuplatonischen Einfluß bei Augustin deswegen allerdings weniger Bedeutung zukommen soll (S. 211, 213), ist eine übereilte Behauptung. Vermeulen ist sich übrigens der Probleme und Grenzen, die sich bei diesem Vater für semantische Untersuchungen ergeben, wohl bewußt. Allgemeines und Typisches durchdringen sich hier so sehr mit Allerpersönlichstem, daß jeder Grenzziehung, so unvermeidlich sie an sich ist, etwas Willkürliches anhaftet. So sind wir weniger überzeugt als der Verfasser, daß die mehr intellektuelle, erkenntnistheoretische Seite der augustinischen Lichtsymbolik (S. 213 in einer nachträglichen Andeutung mit Bezug auf Conf. VII) — einschließlich ihres Gebrauches in der «technical language of theology» (z. B. in *De Trinitate*) — wenig mit dem Thema des Buches zu tun habe, so daß z. B. die Vision von Ostia «of little importance for our study» sei (S. 212).

Aber diese Fragen schmälern so wenig wie gelegentliche kleine Lücken in der Darbietung oder der Gedankenführung (letztere scheint wenigstens mir auf S. 11 f. und S. 15 f. etwas der Logik zu ermangeln) den ausgezeichneten Eindruck dieser Studie, die ihrem Gegenstand ebenso treu wie kaum etwas schuldig bleibt.

San Anselmo, California, USA.

Martin Anton Schmidt.

St. Methodius, *The Symposium. A treatise on chastity*. Translated and annotated by Herbert Musurillo, S. J. = Ancient Christian Writers, 27. Westminster, Maryland-London, Longmans, Green and Co., 1958. 249 S. 21 sh.

Leider sind im Rahmen der «Ancient Christian Writers», die nur eine englische Übersetzung bieten, die editorischen Möglichkeiten des jungen amerikanischen Gelehrten eingeengt. Der Leser muß ihm daher zunächst ein gewisses Vertrauenskapital vorschließen, das aber sicher eingelöst werden wird, sobald der von Musurillo vorbereitete griechische Text des Symposiums innerhalb der «Sources chrétiennes» erscheinen wird. Schon jetzt aber läßt die Einleitung, welche nicht nur die überlieferungsgeschichtliche Problematik darstellt, sondern auch ein klares Bild von der Handschriftenbewertung durch den Verfasser vermittelt, erkennen, daß hier die Dinge bei einem Schüler von Paul Maass-Oxford in bester Obhut sind. Im übrigen wird jeweils in den Anmerkungen die bei der Übersetzung vorausgesetzte Textform begründet dort, wo sie zweifelhaft ist. Das war notwendig, weil die vom Verfasser wiederaufgenommenen älteren Bedenken gegen die Textgestaltung durch N. Bonwetsch im Berliner Korpus der Griechischen Kir-

chenschriftsteller zu Recht bestehen. Für die wissenschaftliche Urteilskraft von Musurillo spricht die vorsichtige Behandlung des Verfasserproblems. Er versagt sich allen bisherigen Versuchen, den bischöflichen Wirkungskreis von Methodius genauer zu lokalisieren bzw. seine Persönlichkeit zu identifizieren, und meint: «a certain skepticism would seem advisable until clearer evidence should be forthcoming» (S. 5). Zu diesem Punkt hätte er sich vielleicht noch konkreter äußern können, nachdem die Heidelberger Dissertation von Kurt Quensell, *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich sogenannten Bischofs Methodios von Olympos* (1952), alle späteren Berichte der Kirchenväter über Methodius in ihrer Problematik nachgewiesen hat¹; auch Altaner sah sich daraufhin zur Änderung seiner Darstellung veranlaßt.² Doch dürfte dies, wie auch die Verarbeitung der nicht von Musurillo berücksichtigten Studien zu Methodios von Olympos von Buchheit³, bei der endgültigen Ausgabe in den «Sources chrétiennes» nachgeholt werden können. Die ausgezeichneten Anmerkungen zum Text zeugen von einem Blick für das Wesentliche, umfangreicher althistorischer Bildung und Kenntnis der einschlägigen Forschungsliteratur.

Marburg.

Carl Andresen.

Gestalten und Wege der Kirche im Osten. Festgabe für Arthur Rhode zum 90. Geburtstage am 13. Dezember 1958. Herausgegeben von Harald Kruska. Ulm (Donau), Verlag «Unser Weg», 1958. 272 S., 1 Karte.

Nicht weniger als 18 Freunde, Schüler und Mitarbeiter des 1920—41 amtierenden Superintendenten von Posen, fast durchwegs dem ehemaligen deutschen Osten entstammend oder doch ihm durch Jahrzehntelange berufliche Tätigkeit innigst verbunden, haben dieses Buch gestaltet, das bei aller inhaltlichen Mannigfaltigkeit seiner einzelnen Beiträge ein organisches Ganzes darstellt. Was ihm das besondere Gepräge gibt, ist die Tatsache, daß es vor dem geistigen Auge des Lesers eine Welt, reich an schöpferischen Werten wie an schuldhaft-verhängnisvollen Spannungen, erstehen läßt, die unwiederbringbar der Vergangenheit angehört.

Einen lebendigen Eindruck von ihrer Differenziertheit in nationaler wie konfessioneller Hinsicht vermitteln die siedlungsgeschichtlichen Aufsätze von W. Maas: «Schicksale der Evangelischen in Zirke an der Warthe», von E. Keyser: «Evangelische und katholische Bevölkerungsgruppen im nördlichen Pommerellen» (der uns indessen den Familiennamen als Kriterium für die volksmäßige Zugehörigkeit ihrer Träger eine zu große Bedeutung beizumessen scheint) und vor allem von W. Kuhn: «Die Pfarrgemeinden im Raume der lutherischen Synode des alten Polen in ihrer zeitlichen und ständischen Schichtung». Letzterer Aufsatz ist eine von profunder Kenntnis des einschlägigen Quellenmaterials zeugende Studie, die das geringe Interesse der friderizianischen und nachfriderizianischen Kolonisation für kirchliche Dinge anmerkt, die seit 1815 sich vollziehende Ausein-

¹ Theol. Lit.-zeit. 79 (1954), S. 175 f.

² B. Altaner, Patrologie, 5. Aufl. (1958), S. 190 f.

³ V. Buchheit, Studien zu Methodios von Olympos (1958).

anderentwicklung der evangelischen Kirche diesseits und jenseits der deutsch-russischen Grenze — in Kongreßpolen Stagnation, im Posenschen stärkste Entfaltung — schildert, die Ursachen für das Werden eines national bewußten polnischen Luthertums aufzeigt und endlich den durchgreifenden Strukturwandel hervorhebt, der sich seit 1945 im äußeren und inneren Gefüge der evangelischen Kirche Polens ereignet hat.

Wo es galt, einer Persönlichkeit zu gedenken, die ihr ganzes Leben lang gleichsam in der vordersten Kampflinie gestanden ist, konnten naturgemäß Untersuchungen über das Ringen der deutschen evangelischen Kirchen um ihre Selbstbehauptung im Polen der Zwischenkriegszeit nicht fehlen. Hierher gehören in erster Linie der sehr instruktive Artikel von O. Wagner: «Der Krakauer Streit», ein gelungener Versuch, eines der schmerzlichsten und beschämendsten Geschehnisse in den turbulenten Auseinandersetzungen jener Jahre aktenmäßig darzustellen, und der nicht minder aufschlußreiche von W. Gennrich über «Die Konferenz in Upsala 1921», die sich ernsthaft, aber leider ohne durchschlagenden Erfolg um eine Bereinigung der evangelisch-kirchlichen Situation in Polen bemüht hatte. Es bleibt zu bedauern, daß Zöcklers bei aller kompromißlosen Entschiedenheit im Grundsätzlichen doch milderer Kurs — gewiß ein Ergebnis der von ihm auf dem Boden der österreichisch-ungarischen Monarchie gewonnenen Erfahrungen — sich damals gegenüber den Intentionen der Posener nicht durchzusetzen vermocht hat. In diesem Zusammenhang darf übrigens mit Befriedigung festgestellt werden, daß sich an einigen Stellen des Buches eine, wenn auch vorsichtige Revision des ehedem im deutschen Lager herrschenden Verdammungsurteils über den Bannerträger des «polnischen Evangelizismus», Generalsuperintendent D. Bursche — eine gewiß sehr umstrittene Gestalt —, abzuzeichnen beginnt.

Um der gefährdeten Unierten Evangelischen Kirche in Polen die Heranbildung eines für sie geeigneten geistlichen Nachwuchses zu sichern, entstand 1921 das Posener Theologische Seminar. Ihm ist ein Beitrag aus der Feder des Herausgebers gewidmet, der freilich, so lebendig er auch die Schicksale dieser Anstalt und manchen ihrer Dozenten zu schildern weiß, kein ausreichend deutliches Bild der hier vollbrachten wissenschaftlichen Leistung bietet. Rhode selbst hat an dieser kirchlichen Hochschule neben anderen Vorlesungen solche über heimatliche Kirchengeschichte gehalten und ist auch mit zahlreichen Publikationen aus dem genannten Fachgebiet an die Öffentlichkeit getreten.¹ Entscheidend auf einem unter diesen und weiteren den gleichen Gegenstand behandelnden Aufsätzen des selben Autors basiert die instruktive Studie von Ilse Rhode über «Die Mariaviten», jene leidgeprüfte, von schwersten inneren Kämpfen aufgewühlte romfreie katholische Kirche, die erst in unseren Tagen im Begriff zu sein scheint, sich allmählich wieder zu konsolidieren. Auch eine Reihe anderer Beiträge weiß sich der historischen Forschungsarbeit Arthur Rhodes verpflichtet. Das gilt

¹ A. Rhode, Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande (1956) wurde in Theol. Zeitschr. 14 (1958), S. 371 f., von S. Göransson besprochen.

ausgesprochenermaßen von den Aufsätzen A. Starkes: «Um Union und Bekenntnis. Karl von Rappards Stellung im Kirchenkampf des 19. Jahrhunderts», und H. Kochs: «Die polnischen Predigten am leeren Sarge Alexanders I. in Warschau, 1826», nicht minder aber von der sehr beachtlichen Untersuchung über «Die Gründe des Verfalles der Reformation in Polen», die E. Kneifel vorlegt. So wenig man die Bedeutung, die der Gegenreformation, insonderheit der Wirksamkeit des Jesuitenordens, für die Rekatholisierung Polens zukommt, wird unterschätzen dürfen, so sei doch letzten Endes die reformatorische Bewegung an ihrem eigenen Unvermögen und der geistigen, zum Teil auch der moralischen Unzulänglichkeit vieler ihrer Anhänger, zumal aus dem Adel, aber auch mancher Geistlicher gescheitert. Mußte sich schon die innere Zerklüftung des protestantischen Lagers — theologische Gegensätze, von den Zeitgenossen gemeinhin als unüberbrückbar empfunden, in der Sicht Kneifels, wie uns bedünnen will, fast ein wenig verharmlost — verheerend auswirken, am schwersten wiegt doch wohl «das fahrlässige Versäumnis der Gewinnung des polnischen Bauerntums für das Evangelium».

Eine besondere Würdigung verdient im Rahmen dieser die im engeren Sinne des Wortes historischen Partien des Buches betreffenden Darlegungen schließlich die von G. Rhode seinem Vater dargebrachte Gabe: die erweiterte Fassung seiner Mainzer Antrittsvorlesung über «Die Reformation in Osteuropa. Ihre Stellung in der Weltgeschichte und ihre Darstellung in den „Weltgeschichten“». Mag sein, daß der Untertitel mehr verheißt, als die Behandlung des Themas tatsächlich bietet, und sicher geht der Verfasser nicht selten wohl ein wenig zu sehr ins Detail; unbedingt beistimmen muß man aber seiner Forderung, die Reformation in Osteuropa habe stärkere Berücksichtigung zu finden, als dies bislang üblich war — ein Verlangen, dem übrigens neuerdings Hassinger (Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300—1600) in weitgehendem Maße Rechnung getragen hat. Ferner: Der evangelische Kirchenhistoriker wird geneigt sein, Bedenken anzumelden gegen den von verschiedenen Seiten geäußerten Vorschlag, das überkommene Periodisierungsschema Reformation — Gegenreformation preiszugeben. Geschieht es nun, wie dies in der zur Erörterung stehenden Abhandlung der Fall ist, daß solche Anregungen vom Osteuropaforcher zustimmend aufgenommen werden, dann weiß er sich gehalten, seine Gegenargumente erneut auf ihre Durchschlagskraft hin zu überprüfen.

Ungeachtet seiner wissenschaftlichen Interessen und Leistungen ist Arthur Rhode doch allezeit in erster Linie ein Mann der kirchlichen Praxis gewesen. Insofern gliedern sich Artikel, die Kirchenführergestalten oder Probleme der Kirchenleitung zum Gegenstand haben, harmonisch in das Gesamtgefüge der Festschrift ein. Hier sind zu nennen der Beitrag von H. Gefaeller: «Finanzen in der Kirchenprovinz Ostpreußen», der sich das Ziel setzt, vielumstrittene althergebrachte Einrichtungen (Patronat; dingliche Kirchensteuer) in ihrer Bedeutsamkeit aufzuzeigen und von da her zu rechtfertigen, zugleich aber die Notwendigkeit selbstverantwortlichen wagenden Planens unterstreicht (man muß eine neue Pfarrstelle ansehen als eine werbende Investierung), und die beiden packenden Lebensbilder, die

J. Walach: «Ernst Barczewski, der Vater der Masuren» und J. Steffani: «Der letzte Posener Konsistorialpräsident (Erich Nehring 1877—1947)» gestaltet haben. Barczewski, eine tatkräftige, schlicht-fromme Persönlichkeit, konnte als Abgeordneter zum Sejm und Senat noch unbehindert die Belange seiner Kirche vertreten; über der späteren Phase der Amtswirksamkeit Nehrings — der, nebenbei bemerkt, trotz der hohen Stellung, die er bekleidete, vordem nie genötigt worden war, polnischer Staatsbürger zu werden — lag wie eine dunkle Wolke das Erleidnis der Kampfmaßnahmen des nationalsozialistischen Regimes gegen die christliche Gemeinde, jenes Vernichtungswillens, der, dem tiefer Blickenden schon frühzeitig erkennbar, bereits in den ersten Anfängen des Dritten Reiches in Erscheinung getreten war (vgl. den mit dem eigentlichen Thema des Buches nur in losem Zusammenhang stehenden Aufsatz von O. Söhngen: «Wie es anfing. Die Einsetzung des Staatskommissars und die Usurpierung des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin im Juni 1933»). Einer Bedrohung, unvergleichlich größer, als sie selbst aus der Eingliederung in den Rechtskörper einer einzigen evangelischen Kirche Polens, gegen die man sich beharrlich zur Wehr setzte, je hätte erwachsen können.

Eine Predigt A. Köberles über Hebr. 12, 1—3, «Ein Gang durch die evangelischen Kirchen der Stadt Posen», auf dem C. Brummack den Leser geleitet, voll wehmütiger Erinnerungen, die gleichwohl frei sind von Bitterkeit, und eine solid gearbeitete Arthur Rhode-Bibliographie Ch. Bergers bilden die würdige Umrahmung des wertvollen Buches.

Wien.

Wilhelm Kühnert.

Eberhard Wölfel, *Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers.* = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 12. München, Chr. Kaiser Verlag, 1958. 288 S.

In der vorliegenden Arbeit, einer von der Theologischen Fakultät Erlangen angenommenen Inauguraldissertation, analysiert der Verfasser Luthers Auslegung des «Prediger Salomonis», besonders Luthers Kohelet-Vorlesungen vom Sommer 1526. Die Untersuchung ist folgendermaßen aufgebaut. Im ersten Teil (S. 15—94) werden vom Stande der modernen exegetischen Forschung her die Grundgedanken Kohelets gezeichnet. Es zeigt sich, daß die Auffassung des Predigers von einem anthropozentrischen Welt- und Lebensverständnis geprägt ist. In dem zweiten Hauptteil des Buches (S. 95—240) legt Wölfel dar, daß Luther aus den Texten des Predigers etwas ganz anderes entnimmt, daß «Luthers Predigerdeutung für die moderne Wissenschaft als historisch-kritische Exegese nicht zureicht und unnachvollziehbar ist» (S. 116). Sie muß von diesem Aspekt aus als eine «Mißdeutung» betrachtet werden. Luthers Kohelet-Exegese wird von seinem hermeneutischen Grundprinzip bestimmt, daß der Skopus und die res des Alten Testaments und seiner einzelnen Bücher Christus ist (S. 104).

Wölfel meint, daß Luthers eigenartige «Theologie der Wunderleute» einen Schlüssel für das Verständnis seiner Kohelet-Exegese bildet. Salomo war ein vir heroicus, von Gott getrieben. Die Männer des Alten Testaments sind für Luther Träger des Heiligen Geistes. Wölfel erklärt: «Mit den

beiden herausgestellten Grundkategorien des geschichtsmächtigen Wundermannes und dem im Herzen Heiligen ist nun auch die Gestalt Salomos bei Luther zu erfassen» (S. 108). In anderer Formulierung, die gleichzeitig auf Luthers besondere Betrachtung hinweist, lautet diese These: «Luther sieht deshalb nicht den Ursinn des Predigerbuchs, weil er dasselbe als Predigerbuch *Salomos* sieht und auffaßt. Und dieser ist kein Skeptiker, so gut der Heilige Geist, der in ihm wohnte, kein Skeptiker sein konnte» (S. 115).

In seinen Ausführungen zeigt Wölfel, wie Luthers Auslegung zu einer Auseinandersetzung mit einer existentiellen Skepsis führt, die «eine letzte Lebens- und Daseinshaltung» ist. Als Anhang (S. 241-257) werden einige Spezialfragen behandelt, welche die Kontinuität und Entwicklung in Luthers Kohelet-Auffassung betreffen.

Wölfels Buch bereichert die Luther-Literatur mit einer Untersuchung über ein bisher wenig bearbeitetes Gebiet. Durch zahlreiche Anmerkungen und Literaturhinweise hat der Verfasser seine Untersuchung in eine Beziehung zu den Resultaten anderer Luther-Forscher gestellt.

Lund (Schweden).

Gunnar Hillerdal.

Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*. IV. Die Lehre von der Versöhnung. 3, 1—2. Zollikon-Zürich, Evang. Verlag AG., 1959. IX + 1107 S.

Nahezu elfhundert Seiten hindurch wird der Leser dieser neuen Bände der Kirchlichen Dogmatik mit einer einzigen Frage beschäftigt, nämlich mit der nach der Wahrheit, Wirklichkeit und Reichweite des Munus propheticum Christi. Selbst derjenige, dessen Aufnahmefähigkeit sich durch die epische und rhetorische Breite überfordert oder im Blick auf die vorangegangenen zehn Bände (wer aber wollte nun für die freundlich-nachsichtige Unterteilung dieses elften in zwei Hälften nicht von Herzen dankbar sein?) sich über Gebühr in Anspruch genommen fühlen sollte, müßte doch zugestehen: man wird von diesem einen Thema niemals entlassen, sondern von ihm festgehalten und gestellt. Von der Problementfaltung des dritten Aspektes der Versöhnungslehre angefangen bis hin zu den letzten Sätzen, in denen von der «fröhlichen Hoffnung» der Christen gesprochen wird, wird in unerhörter Konzentration Christus als das «eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben» (S. 1), bezeugt, bedacht und so unserem Denken konfrontiert, daß, wie bunt und vielschichtig die einzelnen Teilfragen, die sich auf der langen Wanderung erschließen, auch sein mögen, es doch nie zu Allotria kommt, die einen zu eigenmächtigen dogmatischen Spaziergängen verlocken möchten. Diese konzentrierte Aufmerksamkeit auf das Munus propheticum — man beachte auch die beachtliche Raumzuteilung im Gesamtwerk, da ja ausdrücklich (S. 127) Band I, 1 und 2 miteinzubeziehen sind — ist allein innerhalb der Geschichte der Theologie so etwas wie ein Markstein. Man versteht den Anspruch Barths, hier einen Neuansatz der Reformation über Calvin hinaus (S. 13 ff.) weiterführen und auf neue, tragfähigere Grundlagen stellen zu sollen. Das Neue und Bedeutsame dürfte wohl darin bestehen, daß die Prophetie Christi in einer inneren Aussöhnung mit seinem

Priester- und Königsamt begriffen wird, wie sie so noch kaum jemals Gestalt gewonnen hat.

Wer dieses dogmatische Ziel Barths, die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus zugleich als Wort zu verstehen, bejaht, begreift wohl auch, warum ihm einiges an der formalen Architektonik der äußeren Gestaltung liegt (S. VII). In der Tat ist das äußere und innere Gefüge der nun vorliegenden drei Teilbände des vierten Bandes nahezu nahtlos; man fühlt sich lebhaft an Barths Plädoyer für die Schönheit als eine der Eigenschaften Gottes erinnert — in solcher Entsprechung begegnet sie hier als dogmatisches Epiphänomen. Das starre, beziehungslose Nebeneinander der *Opera propria trinitatis* scheint hier endgültig überwunden zu sein, die verhängnisvolle Auseinanderreißung der Soteriologie in die zwei getrennten Sphären des Sohnes und des Geistes ist, durchaus gemäß dem neutestamentlichen Zeugnis, vermieden und die problematische Eigengesetzlichkeit des *Ordo salutis* scheint glücklich aufgefangen zu sein und wird durch ihre Umgestaltung dem Ganzen organisch eingebaut. Wie in IV, 1 die Rechtfertigung dem priesterlichen und in IV, 2 die Heiligung dem königlichen, so wird nun die Berufung dem prophetischen Amte Christi zugeordnet; wie aber Glaube und Liebe als Überwinder von Hochmut und Trägheit aufgezeigt wurden, so wird nunmehr die Hoffnung als Wirkung des Heiligen Geistes der Lüge des Menschen, als der besonderen Gestalt der Sünde der Prophetie Christi gegenüber, siegreich gegenübergestellt. Wie der Glaube der Versammlung der Gemeinde und die Liebe ihrer Erbauung, so erscheint die Hoffnung der Sendung der Gemeinde zugeordnet und mit ihr zuinnerst verwoben.

Wer wollte leugnen, daß hier wesenhafte Zusammenhänge neu aufgedeckt und damit Einsichten gewonnen werden, die als solche nicht mehr vermißt werden können, so daß Kirche und Theologie diese Bände als ein wirkliches Geschenk aus den Händen des Basler Theologen entgegennehmen dürfen?! Dabei wird der Leser wiederum erfahren, daß der dogmatischen Kraft, die ihm begegnet, durchaus ebenbürtig die seelsorgerliche Weisheit zur Seite tritt, mit der hier sowohl schonungslos einem religiösen Egoismus der Kampf angesagt wird, wie auch zu einer dankerfüllten Freude, die sich im Einstehen der Christen für die Welt auswirken soll, aufgerufen wird.

Es ist nun der besondere Vorzug, ja das Bestechende an dieser Neuordnung der Soteriologie, daß sich hier als in einem theologischen Mikrokosmos der Makrokosmos der gesamten Gottesgelehrsamkeit widerspiegelt. Man hat in diesen beiden Bänden die gesamte Dogmatik in nuce, nur eben beleuchtet vom «Licht des Lebens» (S. 40 ff.). Es soll nun hier nicht über das Unbehagen reflektiert werden, die ein solcher ‘Kosmos’ im Bereiche reformatorischen Glaubens eigentlich hervorrufen müßte, obgleich einen Barths unbekümmter Umgang mit den Begrifflichkeiten einer ‘Ordnung’ schon recht nachdenklich stimmen mag. Auch die, trotz aller Versicherung Barths, er wüßte schon etwas von der List und Gewalt des ‘altbösen Feindes’ (S. 287 ff.), nicht zu übersehende Glätte der Einbeziehung des ‘Widersetzlichen’ in diesen Kosmos soll uns hier nicht unmittelbar beschäftigen. Kritisch fragen möchten wir, ob, entsprechend der Intention, die Prophetie

Christi wirklich zu ihrem Rechte kommt. — Wir setzen damit ein, daß wir eine, scheinbare periphere, Fehlanzeige erstatten. In den 230 Seiten vielfältigen Bedenkens der Berufung fehlt jeder, auch jeder polemisch abweisende, Seitenblick auf die für die Reformation doch so entscheidende Beziehung der *Vocatio* zum 'Beruf'. Es fehlt auch eine Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Gleichsetzung von *Vocatio* und dem geistlichen Dienst, obwohl kein Zweifel darüber bestehen kann, daß auch für Barth die Berufung entscheidend Berufung in das ministerium Verbi Divini darstellt. Ja, trotz allen gut protestantischen Ernstnehmens des Priestertums der Gläubigen gerät Barth an einer Stelle fast in die Nähe einer Unterscheidung zweier Stände in der Christenheit, wenn er (S. 894 ff.) von berufenen Menschen *in* der Gemeinde und von zeitweilig 'hervortretenden' und 'zurücktretenden' Christen spricht. Gewiß vollzieht sich christliches Dienen immer in solchem Hervortreten und Zurücktreten Einzelner in der Gemeinde, warum aber wird dieses durch das große Gewicht der *einen* *Vocatio* begründet, bzw. nicht von einer besonderen Berufung zum Dienst gesprochen? Offenbar, weil das Vorhandensein des Dienstes der Christen für die Welt zur Würde einer 'nota ecclesiae' erhoben wird (S. 892)! Wir stoßen damit auf eine bewußte Umwandlung der Berufungslehre (vgl. S. 577 ff. 598 ff. 637 ff.), als deren Ergebnis man, etwas zugespitzt, verbuchen müßte: berufener Christ ist der Mensch nicht schon als der seine Rechtfertigung Glaubende und in der Heiligung Begriffene, sondern erst als dienender Zeuge! Als konstitutiv für die *Vocatio* gelten demgemäß die verschiedenen Berufungserzählungen (S. 672 ff.), denen gegenüber die Aussagen des N.T. von einer Berufung zum Heil in ihrem Gewicht zurücktreten müssen (S. 657). Die 'Wohltat' der Berufung sei nur eine 'zugeordnete' Folge. Barth beschreibt dann das Ziel der Berufung mit dem 'überkühnen' Ausdruck einer «*unio cum Christo*» (S. 631). Zugleich kritisiert er scharf die klassische Berufungslehre, wobei er deren Orientierung an den 'beneficia Christi' verantwortlich für ein heilsgoistisches Genießen macht, das den Dienst der Christen für die Welt korrumpt (S. 644 ff.).

Hier horcht man nun doch auf. Abgesehen davon, daß die Empfehlung, die 'Wohltat', um die es im Evangelium nun doch einmal geht, als 'zugeordnete Folge' des christlichen Dienstes in Aussicht zu stellen, eine allzu bekannte Variante des Themas: Heil und Dienst darstellt, so ist füglich nicht einzusehen, inwiefern durch diese Gewichtsverlagerung der Heilsgoismus überwunden werden soll. Es ist auch nicht einzusehen, warum das Geschenk der Heilsgewißheit notwendigerweise den Heilsgoismus nach sich ziehen muß — die Reformation hat das jedenfalls genau andersherum gemeint. Offen gesagt: die ironische Kritik (S. 645) befriedigt nicht; sie übersieht — oder will sie am Ende übersehen? — den eigentlichen Zusammenhang, daß nämlich jene korrumnierende Wirkung erst Folge jener, allerdings sehr früh einsetzenden, Anbahnung und Herausgestaltung des *Ordo salutis* war, gemäß welcher der Wunsch nach Heilsgewißheit zu einem religiösen Entwicklungsprozeß und Forderungsprogramm entartete. Damit war die Erlangung der *beneficia* das geheime Ziel der Berufung geworden, und darum konnte es nicht mehr zu einem frohen Dienst im Zeichen der Hoff-

nung kommen, um den es ja Barth mit Recht geht. M. a. W. war durch diese Entwicklung die Wohltat zugeordnete Folge eines durch die Berufung eben nur eingeleiteten 'religiösen Dienstes' geworden, wie man um der Verdeutlichung willen einmal definieren könnte, dann ist wirklich zu bezweifeln, daß es sich im Hinblick auf den christlichen Dienst für die Welt anders verhält. Oder ist die entscheidende Einsicht der Reformation, die doch gerade Barth immer auf den Leuchter gesetzt sehen wollte, daß erst die Güte Gottes den Menschen zum Gutsein befreit, überholt — oder gilt das nur für das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, nicht aber für die Berufung?

Diese Frage aussprechen, erzwingt es, eine weitere Fehlanzeige zu erstatten. So gewiß die Prophetie Christi mit der ihr verbundenen Berufung als die dritte Gestalt der Versöhnung von Barth unter anderem auch in bezug auf die Linie Priestertum Christi—Rechtfertigung gedacht ist, so wenig gibt es doch nach der vorliegenden Darstellung eine direkte Begründung der Vocatio im rechtfertigenden Wort des Evangeliums. Denn — wiederum eine Fehlanzeige — es wird auch keine echte Verbundenheit der Berufung mit Taufe und Predigt sichtbar. Letztere erscheint wohl an der Spitze jener Reihe von Diensten, die die Kirche der Welt schuldet (S. 987 ff.), Taufe und Abendmahl werden in ihrer Gemeinschaft stiftenden Funktion gebührend berücksichtigt (S. 1030 ff.), aber als Berufung von Menschen begründend und bewirkend werden sie offenbar nicht eingeschätzt. Statt dessen erscheint die Vocatio als 'präordiniert und prädisponiert' (S. 554) durch die Erwählung; beide sind 'untrennbar koordiniert' (S. 557). Sollte es sich so verhalten, daß die Präordination der Berufung durch die in Christus sich ereignende ewige Wahl Gottes ihre Verankerung im Rechtfertigungszuspruch des verkündeten Evangeliums erübrigert? Werden dann aber nicht die durch die Rechtfertigung geschehene Sammlung (sowie die durch die Heiligung sich vollziehende Erbauung) der Gemeinde und die in der Berufung sich ereignende Sendung zu zwei verschiedenen Strängen des Versöhnungsgeschehens, an deren einem die Gemeinde entlang geführt würde, während der andere die erwählten Berufenen (vgl. die Exegese von Matth. 22, 14 auf S. 558) bestimmt? Verursacht dann aber gerade die architektonische Geschlossenheit des soteriologischen Entwurfs, gerade durch den Versuch der Überwindung der früheren Isolierung des 3. vom 2. Artikel, nun eine neue Aufspaltung, infolge deren die beiden Linien: Priestertum—Rechtfertigung—Versammlung—Glaube, und: Königtum—Heiligung—Erbauung—Liebe, zu zwar grundlegenden, aber überbietbaren, ja überbotenen Durchgangsstadien werden? Ist dann aber das eigentliche Dilemma des *Ordo salutis* nicht doch wieder zur Stelle, insofern an die Stelle eines religiösen Entwicklungsschemas sich eine, dynamisch beweglich gehaltene, Rangordnung entwickelt?

Wir brechen hier, aus Raumgründen, nun ab. Es dürfte deutlich geworden sein, daß es sich kaum nur um Einzelheiten handelt, sondern um aus dem Einzelnen sich ergebende Rückfragen nach der Grundbesinnung in welchem Sinne die Versöhnungstat schon auch Offenbarungswort ist. Das gilt auch für die mancherlei Fragen, die sich hier noch anschließen

müßten. So im Anschluß an unsere erste Fehlanzeige, ob es denn keine Berufung des Menschen im Rahmen seines welthaften Berufes gibt? Damit stellt sich freilich die gerade in diesen Bänden wieder so eindrucksvoll dargebotene barthische Bestimmung der Geschichtlichkeit der Versöhnung (S. 206 ff.), der Kampfgeschichte und damit auch der Wirklichkeit des Bösen (S. 287 ff.) zur Debatte. Nicht minder bedeutsam wäre es, die Frage zu klären, mit welchem wirklichen Ergebnis Barth die Frage nach 'wahren anderen' Worten Gottes (122 ff.) aufgreift, um sich dann der Problematik der Profanität zuzuwenden. Aus welchem Grunde wohl geht hier die Kirchliche Dogmatik einer expliziten Auseinandersetzung mit der Säkularisationsproblematik Gogartens oder gar den Fragestellungen und Neuansätzen Bonhoeffers aus dem Wege? Ist dazu wirklich das Entscheidende durch eine christologisch vertiefte Modifizierung Zwinglischer Gedanken gesagt?

Dieser glänzende Wurf einer dogmatischen Monographie über das *Munus propheticum Christi* fordert sichtlich unsere theologische Verantwortung in einem besonderen Maße heraus. Möge es recht verstanden werden, wenn Dank und kritische Anfrage sich so die Waage halten, daß diese Rezension weder zu einer Beurteilung führen, noch eine bloße Buchanzeige bleiben konnte, sondern sich darum bemüht, das notwendige Gespräch zu fördern. Die Frage ist durchaus offen: Wird dieser soteriologische Kosmos, wie er es soll, der Prophetie Christi, also dem Evangelium gerecht?

Wien.

Wilhelm Dantine.

Hans Joachim Iwand, *Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. u. eing. von Karl Gerhard Steck. = Theologische Bücherei, 9. München, Chr. Kaiser Verlag, 1959. 277 S. DM 12.—.

Es war ein guter Gedanke, Hans Joachim Iwand, jetzt Ordinarius für systematische Theologie an der Universität Bonn, zum 60. Geburtstag statt der üblichen Festschrift mit einer Auswahl seiner eigenen Aufsätze zu ehren. Denn von Iwand liegen bisher nur ganz wenige größere Arbeiten vor, das weitaus meiste, was er geschrieben hat, ist verstreut in Zeitschriften, Predigtbänden, Festschriften usw. (vgl. die Bibliographie S. 269 f.) und kaum noch zugänglich. Das könnte dazu verführen, seine Bedeutung für Theologie und Kirche zu unterschätzen, um die jeder weiß, der Iwand kennt, vor allem aber seine Studenten. Der Kirchenkampf nach 1933 unterbrach, nach dem Verbot seiner Lehrtätigkeit in Königsberg, sich anschließenden «Wanderjahren» und endlich der Übernahme eines Gemeindepfarramts, die rein wissenschaftliche Tätigkeit und verhinderte wohl manchen literarischen Plan. Er prägte aber auch endgültig das Profil eines Mannes aus, dem sich «das Zusammenbleiben von Verkündigung und Forschung, von Dogmatik und Exegese, von Theologie und Kirche überhaupt» (Steck im Vorwort S. 8) in der Bewährungsprobe jener Jahre als das schlechthinige Kriterium substantieller theologischer Arbeit und ebenso substantiellen kirchlichen Redens und Handelns erwies. Es ist der vorliegenden Auswahl gelungen, gerade dies als den roten Faden sichtbar zu machen, der die Vielfalt der Themen durchzieht. Schon deshalb nimmt sie innerhalb der Flut theologischer Neuerscheinungen einen besonderen Platz ein. Erleben wir

doch z. Zt. eine Überlagerung zentral theologischer durch historisch-archäologisch-philologische Fragestellungen, die relativ, d. h. in Beziehung zur theologischen Sache, gewiß ihre Bedeutung haben, die aber heute in einer merkwürdigen Verselbständigung eben diese an den Rand zu drängen und die eigentliche Relation umzukehren drohen.

Daß Theologie Wissenschaft ist, daß das aber weit mehr beinhaltet als sog. «Wissenschaftlichkeit», macht Iwand erfrischend deutlich. Er steigt in diesen Fragenkomplex ein als einer, dem das Problem der vielberufenen «Begrifflichkeit», überhaupt das des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, nicht unbekannt ist (vgl. S. 173 f.). Um so gewichtiger ist seine These, «daß Theologie immer einen Auftrag voraussetzt» (S. 78). Sie richtet sich frontal gegen die, die aus der Etappe ihrer sturmfreien «Wissenschaftlichkeit» die armen Toren belächeln, die immer noch meinen, Theologie hätte es direkt mit dem Auftrag der Kirche zu tun. Aber auch in die umgekehrte Richtung, gegen jene «Kirchenmänner» — sie spielen auch heute eine oft verhängnisvolle Rolle —, welche der theologischen Arbeit ohne weiteres entraten zu können meinen, geht der Stoß. Beide Gruppen nämlich, gegen die er sich so abgrenzt, sind sich bei aller Uneinigkeit einig in der «Voraussetzung»: «Die Einheit von Wort und Tat, von Glaube und Leben, Wahrheit und Wirklichkeit darf nicht zustande kommen» (S. 84). Um sie aber geht es Iwand, und so kann es nicht wundernehmen, daß er in eine nicht zu überschende Nähe zu Karl Barth rückt, die aber die Distanz der Selbständigkeit wahrt (vgl. die «kritische Besprechung» der Kirchlichen Dogmatik I/1, S. 87 f.). — Ob allerdings der spätere Iwand die Einwände von 1935 und 1936 gegen Barths Lehre vom Wort Gottes so wiederholen würde, erscheint mir zweifelhaft (vgl. etwa S. 244). — Denn Iwand ist vor allem Schüler Luthers.

Seine Aufsätze zu Luthers Theologie sind einerseits Musterbeispiele theologiegeschichtlicher Akribie, die hoffentlich einer breiteren Öffentlichkeit die Bedeutung des Verfassers für die gegenwärtige Lutherforschung bewußt machen. Aber sie sind darüber hinaus brillante Beispiele dafür, wie ein von der reformatorischen Erkenntnis, man darf es wohl so sagen, ergriffener Theologe diese auf eine Weise zu vermitteln versteht, daß auch der Leser von ihrer brennenden Aktualität für die Gegenwart ergriffen wird. Es wäre reizvoll, einige der außerordentlich dichten Formulierungen zu Luthers Lehre «vom unfreien Willen» oder zur Frage von «Gesetz und Evangelium» hier einzufügen, wenn der Raum es erlaubte. Hier ist lange vor W. Links berühmt gewordenem Lutherbuch der Reformator im Zentrum seines Denkens auf den Leuchter gehoben worden.

Eine dritte Gruppe von Aufsätzen beschäftigt sich mit aktuellen kirchlichen und politischen Fragen. Der deutsche Leser zumindest erkennt beklommen, wie hier die Fassade kirchlicher und politischer Gegenwart auf einmal durchsichtig wird und sich zeigt, daß in beiden Bereichen das meiste verspielt wurde, was einmal als Frucht bitterer Jahre heranzureifen schien. Von Iwand stammt das Wort von der «organisierten Unbußfertigkeit des deutschen Volkes» (S. 194). Es macht deutlich, auch in diesen Bereichen sind Kritik und Fragen in ihrer Wurzel nicht politisch oder kirchenpolitisch, sondern entstammen dem im politischen oder kirchlichen Raum konkret

gewordenen Ernstnehmen des Wortes Gottes, sind Ausdruck eines an ihm geschärften wachen Geistes und Gewissens.

Daß nicht alle Aufsätze der Sammlung gleichmäßig durchgeformt sind, daß manche etwas an fragmentarisch erscheinender Kürze leiden, vermag den Gesamteindruck nicht zu stören. Für dieses Buch kann man nur dankbar sein.

Bonn.

Eberhard Hübner.

Notizen und Glossen.

Zeitschriftenschau.

Schweiz. *The Ecumenical Review* 12, 2 (1959/60) : E. Schlink, The Significance of the Eastern and Western Traditions for the Christian Church (133-142); C. Konstantinidis, The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom (143-153); P. P. Bratsiotis, The Fundamental Principles and Main Characteristics of the Orthodox Church (154-163); E. R. Hardy, The Bounds and Pillars of the Church (164-172); C. Westphal, The Marks of the Church (173-182); G. Florovsky, The Ethos of the Orthodox Church (183-198); A. F. Carrillo de Albornoz, Roman Catholicism and Religious Liberty, III (206-205). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 6, 4 (1959) : C. Zimara, Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus, II (361-394); J.-H. Nicolas, L'œuvre doctrinale de S. S. Pie XII (395-419). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 116, 2 (1960) : H. Diem, Der Sinn des Dialogs (18-22). 3: O. Eggenberger, Jehovahs Zeugen von außen und von innen gesehen (37-39). 4-5: H. Heimann, Psychiatrie und Seelsorge (50-54). 69-71). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 16, 1 (1960) : W. Bühlmann, Die Bibel in der katholischen Weltmission (1-26); R. Boudens, Thèmes bibliques dans la littérature catholique indigène à Ceylan (27-39). *Reformatio* 9, 1 (1960) : B. Reicke, Herodes der Große (24-34). 2: K. Fehr, Das Bild Ulrich Zwinglis bei Gottfried Keller (71-87); R. Keller, Georges Bernanos und seine Kirche, I (87-95). *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 9, 4 (1959) : H. E. Mayer, Zwei Fragmente des Chartulars des Bistums Lausanne (465-488); A. Dufour, Le mythe de Genève au temps de Calvin (489-518). *Verbum caro* 53 (1960) : F. Stoop, Le christianisme, religion d'amour (3-13); J.-J. von Allmen, L'attitude chrétienne devant le schisme de l'Eglise (14-28); F. Guimet, Création et résurrection (29-38); Ph. Reymond, Un aspect de la liberté dans l'Ancien Testament (39-48); B. Buerki, Pastorale liturgique. La confession des péchés dans la liturgie eucharistique (49-69).

Belgien. *Ephemerides theologicae lovanienses* 35, 4 (1959) : A. Hermans, Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste? (489-878); G. Philips, L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'apostolat des laïcs (877-903). *Nouvelle revue théologique* 82, 1 (1960) : G. Dejaifve, Orient et Occident chrétien (3-19); A.-M. Denis, L'adoration des mages vue par S. Matthieu (32-39);