

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 16 (1960)  
**Heft:** 6

**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:** 05.04.2026

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

## Rezensionen.

**Robert Payne, *The Holy Sword. The Story of Islam from Muhammad to the Present.*** New York, Harper & Brothers, 1959. XIV + 335 S., 16 Ill. \$6.

Dieses Buch ist — im landläufigen wie im besten Sinne des Wortes — eine «story». Die Geschichte des Islam wird nicht analysiert, nach ihren Motiven und Zusammenhängen untersucht, nach ihren treibenden Kräften erforscht, sondern einfach erzählt. Aber sie wird so glänzend, so anschaulich, so wohl dokumentiert mit gut ausgewählten und kennzeichnenden Einzelheiten und Zitaten erzählt, wie das nur beste angelsächsische Historiographie vermag. Wer theologische Erkenntnisse oder Urteile über den Islam oder über Mohammed sucht, wird enttäuscht sein. Wer aber geschickte, psychologisch gut gezeichnete Charakterbilder (wie z. B. diejenigen der Abbasidenkhalifen, S. 153 ff.) oder eine flüssige, durchsichtige Schilderung eines komplizierten Entwicklungsablaufs schätzt, wird voll auf auf seine Rechnung kommen.

Wie der Titel zeigt, liegt der Akzent der Darstellung auf dem militärisch-politischen Aspekt der islamischen Bewegung, während die übrigen Lebensäußerungen dieser äußerst komplexen Erscheinung, wie Frömmigkeit, Theologie, Kunst und Wissenschaft, überhaupt das gesamte Kulturleben, zurücktreten. Dadurch wird für den unvoreingenommenen Leser das Gesamtbild des Islam u. E. ungerechterweise nach der Seite des «sword» hin verzerrt. Ist es nicht etwas überspitzt, wenn der Verfasser sagt: «Für den Muslim ist der ‚heilige Krieg‘ ein wesentliches Element seines Glaubens geworden; alles im Islam würde in sein Gegenteil verkehrt, wenn dieser Glaubenssatz wegfiel. Bei einem Haar wäre er sogar zu einem der fünf Pfeiler der Religion geworden» (S. 84)? Aus dieser Grundanlage des Buches erklärt sich, daß eine so wichtige Strömung wie der Sufismus nur beiläufig, und auch dann nur im Stil der «story», geschildert wird, und daß das einzige, aber bedeutsame Schisma des Islam, nämlich die Schia, gar nur mit einer halben Seite abgetan wird (S. 116). Für diese Mängel entschädigt jedoch weitgehend die meisterhafte Darstellung der politischen und militärischen Geschichte und die plastische, liebevolle Zeichnung der großen Persönlichkeiten, die diese Geschichte gestaltet haben.

*Basel.*

*Emanuel Kellerhals.*

**Lucas H. Grollenberg, *Kleiner Bildatlas zur Bibel.*** Deutsche Ausgabe von Hermann Eising. Gütersloh, Gerd Mohn, 1960. 199 S. DM 10.80.

Dem bekannten großen Bibelatlas des Dominikaners Grollenberg zur Seite ist eine Ausgabe geringeren Formats und niedrigeren Preises getreten, «Kleine atlas van de bijbel» (Verlag Elsevier, Amsterdam), die jetzt in deutscher Bearbeitung vorliegt. Ein neugeschriebener, wissenschaftlich fundierter, aber leicht verständlicher Text vermittelt Einblicke in die Geschichte Israels, Jesu und der Apostel. Schöne und instruktive, nicht sentimentale Photographien, die in einem Anhang erklärt werden,

machen neben Karten und Skizzen die Kulturwelt der Bibel anschaulich und lebendig.

Basel.

Bo Reicke.

**Sabatino Moscati**, *The Semites in Ancient History. An Inquiry into the Settlement of the Beduin and their Political Establishment*. Cardiff, University of Wales Press, 1959. 142 S., 1 Karte.

Der gelehrte Römer Professor legt eine Zusammenfassung seiner langjährigen Studien über die alten Semiten vor, deren einzelne Aspekte er früher schon in italienischen Aufsätzen vorgelegt hat.

In einem 1. Kapitel untersucht und definiert er den Begriff Semiten in sprachlicher, ethnischer und rassischer Hinsicht. Im sprachlichen Teil setzt er sich mit der von O. Rößler vorgetragenen These der Verwandtschaft der semitischen mit den hamitischen Sprachen auseinander und lehnt es ab, daß das Lybisch-Berberische eine semitische Sprache sei. In ethnischer Hinsicht sind die Semiten Nomaden oder Halbnomaden, deren Ziel alle Zeit die fruchtbaren Länder, die rund um die arabische Steppe liegen, sind. Wenn auch in rassischer Hinsicht das heutige semitische Gebiet zwiefach in orientalische und armenoide Rasse geteilt ist, so findet Moscati auch hier mit seiner Interpretation Semiten = Nomaden Innerarabiens eine einheitliche Lösung zugunsten der orientalischen Rasse. Das Eindringen der Semiten in die fruchtbaren Rand- und Nachbargebiete wird in den übrigen Kapiteln in chronologisch-geographischer Weise beschrieben.

Mesopotamien ist das 2. Kapitel gewidmet. Die eigentliche Kontaktstelle, das wichtigste Einfallstor ist der Norden, d. h. der Mittellauf des Euphrat mit Mari als Zentrum. Aus der Gegend Palmyra drängen die Nomaden ins Fruchtländ ein. Es ist ein ständiger Vorgang über die Jahrtausende hinweg, und zwar meist eine friedliche Landnahme. In Zeiten schwindender Staatsgewalt wird der Druck von der Wüste her intensiver. Die Sesshaftwerdung geht in verschiedenen Phasen vor sich.

Syrien ist das Thema des 3. Kapitels. Moscati denkt an den geographischen und nicht an den politischen Bereich, also die Länder Syrien, Libanon, Jordanien und Israel. Hier ist die Situation ähnlich wie in Mesopotamien. In beiden Gebieten stoßen die Semiten auf volksfremde Einwohner. Die gegenseitige Beeinflussung führt zu einer neuen Kultur. Der Verfasser setzt sich in historischer Reihenfolge mit den einzelnen erfaßbaren, semitischen Einwanderungswellen auseinander, so daß wir auf knappestem Raum eine Geschichte Vorderasiens vor uns haben. Das gebotene sprachliche, historische und kulturelle Material ist sehr reichhaltig. Die Darlegungen Moscatis sind oft eigenwillig und reich an wertvollen Gedanken, ja sogar auf den ersten Blick völlig neuartig, so wenn er z. B. (S. 133) schreibt, die Einteilung der semitischen Sprachen müsse in folgender Weise neu gestaltet werden: mesopotamische, syrische und arabische Sprachen. Diese scheinbar neue geographische Einteilung ist aber sachlich genau die alte, nur mit neuer Nomenklatur: Mesopotamisch = früher Ostsemitisch, Syrisch = Nordwestsemitisch und Arabisch = Südwestsemitisch.

Auf die Unterteilungen verzichtet er, wodurch er besonders im Nordwestsemitischen schwierigen Problemen aus dem Wege gehen kann.

Im 4. Kapitel befaßt sich Moscati mit Arabien, d. h. mit dem Ursprungsland der semitischen Nomaden. Auch hier gibt es ein Drängen in die fruchtbaren Randgebiete: Palmyra, Petra, Higaz, Jemen, Hadramaut, Oman, durch die die alten hochwichtigen Karawanenstraßen führten. Im Unterschied zu den Siedlungsgebieten in Mesopotamien und Syrien kommen die semitischen Nomaden in diesen Randgebieten nicht in Länder mit volksfremdem Substrat, sondern in ursprünglich semitisches Gebiet. Wenn man in Arabien dem Fehlen einer Substratwirkung auch durchaus zustimmen kann, so darf doch gerade in den oben erwähnten Siedlungsgebieten längs der großen Handelsstraßen nicht übersehen werden, daß auf diesen Handelswegen nicht nur Waren und Erzeugnisse fremder Länder transportiert wurden, sondern daß mit den Waren und ihren Namen auch fremdes Gedankengut, Gesittung usw. in die arabischen Länder einströmte. Nicht nur durch Substratwirkung, sondern auch durch Verkehr und Handel kann die Eigenart eines Volkes bis hin zur Sprache tiefgehend beeinflußt werden. Frei von fremden Einflüssen könnte man wohl nur das auch behandelte innerarabische Königreich der Kinditen nennen. Von hier aus gesehen wäre auch die Kolonisation von Aethiopien für das Anliegen Moscatis nicht unbedeutend gewesen.

Dem Verfasser sei für seine bedeutende Darstellung der vorderasiatischen Geschichte, vom Gesichtspunkt der Landnahme und Sesshaftwerdung der nomadisierenden Semiten Innerarabiens aus betrachtet, bestens gedankt. Die Lektüre seines Buches ist mit großem Gewinn verbunden, und seine Anregungen und Gedanken auch bei anderer Meinung sehr bedeutend.

*Basel und Zürich.*

*Benedikt Hartmann.*

**Albert E. Rüthy**, *Probleme der Bibelübersetzung*. Berner Rektoratsrede. Bern, Paul Haupt, 1959. 26 S.

Der Alttestamentler der Berner christkatholischen Fakultät führt in solid wissenschaftlicher, doch allgemeinverständlicher und unterhaltender Weise in die Schwierigkeiten der Bibelübersetzung ein. Zuerst behandelt er, seine Rede mit Beispielen würzend, die Bedeutung genauer Erfassung der Realia sowie die Fragwürdigkeit sogenannter «konkordanter» Übersetzungen. Hierauf prüft er eine Reihe bezeichnender hebräischer Begriffe (tohu wabohu, tehom, paronomastische Verbindungen mit der Wurzel šm', nefeš, ḥesed, kabod) und geht deren Wiedergabe in deutschen Übersetzungen nach (namentlich derjenigen von Buber-Rosenzweig). Das Büchlein schildert anschaulich die Mühseligkeit einer Verdeutschung der Schrift; man ahnt etwas vom Ausmaß der Aufgabe beim Übersetzen in eine noch kaum von der Welt der Bibel berührte Sprache Asiens oder Afrikas.

*Lausanne.*

*Carl A. Keller.*

**George A. F. Knight**, *A Christian Theology of the Old Testament*. London, SCM Press, 1959. 383 S. 30 s.

Dies ist fraglos die bedeutendste alttestamentliche Theologie der letzten Jahre — trotz einiger formaler Mängel. «Christlich» ist das Buch inso-

fern, als gelegentlich (S. 213 ff. 349 ff.) anhangsweise Ausblicke ins Neue Testament eröffnet werden; im übrigen ist die Behandlung streng auf das Alte beschränkt.

In vier Teilen wird die Glaubens- und Gedankenwelt Israels entfaltet. Der 1. Teil, «Gott», scheint mir von allen der wichtigste. Im Anschluß an A. R. Johnson wird hier Gott verstanden als «Kollektivpersönlichkeit», eine Vorstellung, die ohne allen Zweifel das alttestamentliche Bild von Gott grundlegend bestimmt. Das «Ebenbild Gottes» in Gen. 1, 26 ff. meint den Menschen in seiner eigenartigen Existenz als Individuum und Kollektivum zugleich, eine Deutung, die sich mit derjenigen von K. Barth trifft, auch wenn dieser nicht genannt wird. Vom Begriff der «Kollektivpersönlichkeit» Gottes aus erklären sich auch die Lehre von den Engeln (dieselbe ins rechte Licht gestellt zu haben, ist ein weiteres Verdienst Knights) und vom Geist. — Nachdem der 2. Teil die Lehre von der Schöpfung und vom Menschen behandelt hat, wendet sich der 3. dem Volke Gottes zu. Auch hier ist der Ansatzpunkt wichtig: das Exodus-Erlebnis, das Israel den Anstoß gab zu seinem Sein und zu seinem Selbstverständnis. Das letztere wird dann anhand der bezeichnendsten Begriffe (Weinstock, Sohn Gottes, Mensch, Braut usw.) im einzelnen analysiert. — Der 4. Teil endlich bringt das alttestamentliche Geschichtsverständnis in weitem Rahmen von Gen. 3 bis zur Eschatologie. Hervorzuheben wäre etwa der Versuch, die Geschichte Israels zu deuten in Analogie zum Leben des Menschen, von der Geburt (Erzväter und Auszug aus Aegypten), über die Hochzeit (Sinaibund) bis zum Tod (Exil), wobei das Wunder der Neukonstituierung nach dem Exil besonders deutlich hervortritt.

Knights bedeutendes Buch erscheint für die alttestamentliche Theologie der Zukunft wegweisend. Zu bemängeln wäre andererseits die Überlastung des 4. Teiles mit Dingen, die anderswohin gehören oder auch bereits Gesagtes wiederholen (S. 224 f.; cf. 180 f.); ferner die Behauptung, zur Zeit Dt.-Jesajas habe sich in Babylonien die Lehre Zarathustras ausgebreitet und sei vom Propheten widerlegt worden (S. 136), oder auch die überholte Erklärung des Namens Jerusalem als «yerush-shalom» (S. 251, 306) — um nicht dem Ärger über das wiederholte «post eventu» (sic) Luft zu machen. Zu den Mängeln zähle ich auch den Mißbrauch mit dem Begriff «pictorial language»: neben einem ganzen Kapitel zähle ich mindestens 34 Stellen, an welchen dieser Begriff zur Debatte steht. Zwar weiß der Verfasser genau, daß sich die «bildhaften Ausdrücke» des A.T. nicht in abstrakte Formeln übersetzen lassen; aber ist nicht gerade deshalb der Begriff überhaupt unnütz? Worum geht es denn in der Theologie, wenn nicht genau um das, was der «bildhafte Ausdruck» sagt?

*Lausanne.*

*Carl A. Keller.*

**William Sanford LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948-1957.* = Fuller Library Bulletin 31. = Fuller Theological Seminary Bibliographical Series, 2. Pasadena, Cal., Fuller Theological Seminary, 1958. 92 S. \$3.50.**

Die immer wachsende Qumranliteratur läßt sich ohne bibliographische Hilfsmittel nicht bewältigen. LaSor hat durch seine Bibliographie der ersten zehn Jahre allen Forschern einen großen Dienst getan. Hier ist die ungeheure Fülle genau verzeichnet und wegen der thematischen Anordnung bequem zugänglich. Wenn die kurz vorher gedruckte Bibliographie von Christoph Burchard in einigen Punkten sogar noch ausführlicher war<sup>1</sup>, so ist sie nicht thematisch geordnet und läßt infolgedessen die LaSorsche Arbeit keineswegs unnötig erscheinen.

Basel.

Bo Reicke.

*Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel*, N.F., 6. Festschrift für Wilhelm Brandt zum 65. Geburtstag, hrsg. von C. Maurer. Bethel, Verlagshandlung der Anstalt, 1959. 216 S. DM 11.50.

Dieses Jahrbuch ist als Festschrift dem verdienten Lehrer und langjährigen Leiter der theologischen Schule Bethel, Wilhelm Brandt, gewidmet. Ein Grußwort der westfälischen Kirche von Präses Dr. Ernst Wilm eröffnet den Band. Es folgen Aufsätze gegenwärtiger und früherer Dozenten der theologischen Schule.

Alfred Adam versucht eine neue Deutung der lobsingenden Engel des Isenheimer Altars («Maria mit dem Kind») zu geben. Er sieht Zusammenhänge mit mittelalterlichen Vorstellungen, wie sie in den «Offenbarungen der hl. Birgitta» erscheinen, und deutet die Engel als die vier Elementargeister. — Das musikalische Opfer J. S. Bachs versteht Adalbert Schütz aus der Auseinandersetzung Bachs mit dem modernen, aufklärerischen, nicht mehr der Kirche dienstbaren Geist und seinen musikalischen Ausdrucksformen, der von Friedrich II. verkörpert wird, dem «das musikalische Opfer» gewidmet ist.

Die theologischen Untersuchungen eröffnet Johannes Fichtner mit einer instruktiven Studie über Probleme der Bibelverdeutschung, dargestellt an Martin Bubers Übersetzung und der Revision der Lutherbibel. Fichtner zeigt die treibenden Motive der Übersetzungsarbeit Bubers (und Rosenzweigs), die das Formgeheimnis des biblischen Stils mit seiner ganzen Fremdheit wahren möchte und das Hebräische ganz in den deutschen Raum herüberzunehmen versucht. Dem steht Luther gegenüber mit seinem Willen, bei aller strengen Bindung an den Urtext die Bibel in die Sprach- und Vorstellungswelt seiner Leser zu übertragen. Fichtner berichtet sodann von seinen Erfahrungen als Mitarbeiter an der Revision von Luthers A.T. — Ein Vortrag von Helmut Frey «Zur Sinndeutung des Leidens im A.T.» führt zu den verschiedenen Grundmotiven, die das A.T. mit dem Leidensgedanken verbindet, und behandelt die Probleme: Vergeltung, Zurüstung des Gottese Menschen, Plan Gottes mit Gemeinde und Welt, Leid als Stellvertretung. Frey weist auf die Bindung alles Leidensverständnisses im A.T. an Gott und seinen Erlösungswillen. — Hans-Joachim Stoebe weist nach, daß die übliche Übersetzung von Micha 6, 8

<sup>1</sup> C. Burchard, Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer. = Zeitschr. f. d. altt. Wiss. Beih. 76 (1957). XV + 118 S.

(*hašnea'* = «demütig sein») dem vollen Bedeutungsumfang des Wortes nicht gerecht wird. Er möchte für Micha 6, 8 die in der Weisheitsliteratur geläufige Bedeutungsnuance für die Wurzel *šn'* «einsichtig, verständnisvoll, klug sein» festhalten. Die Verbindung mit dem Weisheitsdenken «reicht aber nicht dazu aus, um diesen Vers zwingend Micha abzusprechen». Seine Deutung sieht Stoebe bestätigt durch die gedanklich verwandte Stelle Hos. 6, 6 und verschiedene Stellen in der Sektenschrift von Qumran.

Gerhard Friedrich untersucht die rechte Gestalt der Verkündigung in der Kirche Christi heute. Ausgehend von der Besprechung der mannigfachen Verben für «Verkündigen» im N.T., der neutestamentlichen Aussagen über die Verkündiger (Apostel, Propheten, Evangelisten, Lehrer), die Angesprochenen, die Sprache und das Anschauungsmaterial der Urchristenheit und die Formen der urchristlichen Verkündigung, fragt Friedrich nach der Bedeutung des neutestamentlichen Tatbestandes für die Verkündigung der heutigen Kirche. Er legt seinen Finger mit Recht auf die selbstverschuldete Armut des heutigen Gottesdienstes, dem die Fülle der verheißenen Gaben fehlt. — Heinrich Greeven schreibt über die «Geistesgaben bei Paulus» und untersucht besonders die Frage, ob in den älteren Paulusbriefen schon mit dem Vorhandensein von «Ältesten» in den Gemeinden (nach der Vermutung von Michaelis) gerechnet wird, vor allem, ob 1. Kor. 12, 28 kyberneseis das Ältestenamnt meint. Greeven glaubt nicht, daß die paulinischen Gemeinden eine «stetige Gemeindeleitung» hatten; die starke Erfahrung der Geistgegenwart habe die einzige kontinuierliche Leitung dargestellt. So kann er auch in den «Leitungen» nicht eine Mehrzahl von besonderen Amtsträgern erkennen. Die paulinischen *proistamenoí* versteht Greeven als «Gemeindeglieder, die als Propheten oder Lehrer Ansehen genossen». Ihre Autorität gründet sich auf das in ihnen redende *Pneuma*. Paulus hat in 1. Kor. 12 gar nicht die Absicht, einzelne bestimmte Gruppen von Geistträgern zu unterscheiden, sondern gegenüber der engherzigen Glossolaliebegeisterung der Korinther die ganze Vielfalt der Gaben des im Geist gegenwärtigen Herrn zu preisen. — Helmut Krämer spürt der Wortbedeutung von *mysteria* nach. Der verbale Ausgangspunkt bezeichnet etwas als unaussprechbar, das auch nicht ausgesprochen werden darf. — Interessante und zum Teil diskutabile Thesen stellt Willi Marxsen in seinen Überlegungen «Der Exeget als Theologe» auf. Er stellt vor die Alternative, entweder auf die traditionelle Lehre von der Schrift (Kanonicität des N.T.) zu verzichten oder die römischen Konsequenzen zu ziehen. Eine Lösung der Probleme versucht Marxsen auf dem Boden der von der Formgeschichte erarbeiteten Resultate. Die Verbindlichkeit der Anrede des N.T. ist begründet in dem Geschehen, das im N.T. bezeugt wird. So muß jeder auszulegende Text an der Norm, Jesus, geprüft werden. Jesus aber wird für uns nur durch das Medium der gläubigen Gemeinde erkennbar. — Christian Maurer untersucht die Eheauffassung des Paulus auf Grund von 1. Kor. 6, 12 bis 7, 7. Er zeigt, daß «die Forderung der nach außen hin exklusiven und nach innen hin intensiv-konkreten Ehe» auf Gen. 2, 24 beruht, dessen Interpretation in ihren entscheidenden Grundzügen nicht auf jüdische Tradition, sondern auf Jesus zurückgeht. «Danach ist der Mensch

durch Gottes Hand bestimmt zu einer in der Leiblichkeit begründeten, aber nur durch personale Treue gewährleisteten Gemeinschaft.» Das deckt den engsten Zusammenhang der Ehe als *mia sarx* mit dem Bekenntnis zum heis *kyrios* auf, dem einen Herrn, der den Anspruch der Ausschließlichkeit und Vollgenügsamkeit erhebt. Die libertinistische Häresie in Korinth hat sich mit ihrer Christologie, Anthropologie und Ethik vom einen *Kyrios* gelöst, der «in der Einheit des Irdischen und Erhöhten die menschliche Leiblichkeit bejaht und damit die Sexualität in die Verantwortung des ganzen Menschen hineinbindet.»

Ein seelsorgerliches Wort in die durch die Teilung Deutschlands verursachte Not hinein spricht Herbert Girgensohn: «Recht auf Heimat». — Zwei Aufsätze behandeln Fragen des Diakonissendienstes: Robert Frick steuert eine kurze ausgezeichnete evangelische Begründung des Diakonissenamtes bei, und Theodor Kueßner unterzieht einige Diakonissengelübde einer kritischen Prüfung.

*Basel.*

*Mathias Rissi.*

**Martin Dibelius**, *Jesus*. 3. Aufl., mit einem Nachtrag von Werner Georg Kümmel. = Sammlung Göschen, 1130. Berlin, W. de Gruyter & Co., 1960. 140 S. DM 3.60.

Nachdem es lange in der deutschen Forschung allein dastand, erscheint Dibelius' bekanntes Büchlein von 1939 jetzt in unveränderter Neuauflage, zur rechten Zeit, um an dem neuen Gespräch über den historischen Jesus teilnehmen zu können. Die prägnante Zusammenfassung der wissenschaftlichen Ergebnisse und der fast feierliche Stil der Darstellung sichern diesem Buche seine Bedeutsamkeit als gemeinverständliche Einführung noch heute, aber auch den Neutestamentlern gibt es Anlaß zu grundsätzlicher Besinnung. Denn es scheint doch so, daß der Formengeschichtler Dibelius heute in die Reihe derer, die ein «Leben Jesu' im älteren Sinn bieten»<sup>1</sup>, zu stehen kommt. Anders als Bultmann trennt er streng zwischen wissenschaftlicher Forschung und christlichem Glauben, wobei der Historie die wichtige Funktion zukommt, das Objekt des Glaubens oder Ärgernisses klar vor Augen zu stellen. Es ließe sich zwar über manche Einzelheiten der Ausführungen rein historisch noch disputieren; z. B. scheint Dibelius' grundsätzliches Vertrauen zu den Quellen (Kap. 2) unvereinbar mit seiner Skepsis gegenüber Jesu Selbstzeugnis (Kap. 7) — denn zu Jesu Botschaft als «Drohung, Verheißung, Forderung» hinzu kommt doch auch ein persönlicher Anspruch, der klarer herausgestellt werden sollte. Aber die Berechtigung der Methode an sich ist immer noch zu bejahen, und mancher junge Theologe kann bei Dibelius die schöne und verantwortungsvolle Aufgabe der neutestamentlichen Forschung kennenlernen.

<sup>1</sup> So Kümmel im neugestalteten Literaturverzeichnis, S. 134. Er führt in dieser Reihe an: Goguel, Klausner, Grundmann, Stauffer und Blinzler (*Der Prozeß Jesu*, 1955). Dagegen werden als «Gesamtdarstellungen neuerer Art» die Jesusbücher von Bultmann und Bornkamm und der Artikel Conzelmanns in der neuen Auflage der *Rel. in Gesch. u. Geg.* genannt.

Um die wichtigen Funde der letzten Jahre zu berücksichtigen, bespricht W. G. Kümmel in seinem Nachtrag kurz das Thomasevangelium und die Qumrantexte. Als Berichtigung der ersten sensationellen Behauptungen mögen diese zehn Seiten einem breiteren Publikum gute Dienste erweisen; sie sind aber viel zu vorsichtig gehalten, um sonst von Interesse sein zu können.

*Princeton, New Jersey.*

*Lloyd Gaston.*

**Bertil Gärtner**, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot.* = *Horae Soederblomianae* 4. Uppsala, C. W. K. Gleerup, 1957. 68 S.

**Bertil Gärtner**, *John 6 and the Jewish Passover.* *Coniectanea neotestamentica* 17. Uppsala, C. W. K. Gleerup, 1959. 52 S.

Da der Ausdruck Ναζωραῖος gerne in christologischen Zusammenhängen auftritt und an die Ebed-Jahwe-Vorstellung erinnert, ist der Begriff nach Gärtner vom hebr. Part. Pass. נִצְוֵר «der Bewahrte» zu verstehen: «Jesus ist 'der' für den messianischen Auftrag 'Bewahrte', seine Anhänger sind 'die Bewahrten'.» Den Gebrauch des Begriffs in dieser messianischen Bedeutung sucht der Verfasser nachzuweisen, indem er die Linien über das rabbinische Judentum zu den sektentheologischen Aussagen von Qumran und zu den Mandäern zieht. In solchen oder ähnlichen Gruppen dürfte der Begriff «Nazoräer» daheim gewesen und wohl über Johannes den Täufer ins Urchristentum gelangt sein. Für die Art allerdings, wie Matthäus den Begriff verstanden haben will, schließt Gärtner mit Recht die Beziehung zu den Sekten aus.

Den Zunamen des Judas «Ischariot» leitet Gärtner von שקר her und versteht ihn als aram. אִשְׁקָרְיָא mit 'Aleph protesticum<sup>1</sup>. Iskariot heißt dann soviel wie «der Falsche», «der Betrüger». Den so verstandenen Namen in einen bestimmten heilsgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, ist das Ziel der zweiten Studie Gärtners. Er zeigt darum einen Zusammenhang der Judasüberlieferung mit Ps. 41 und 55 auf. In andern als christlichen Kreisen scheinen diese Psalmen eine ähnliche Rolle gespielt zu haben, z. B. in der Tradition über Ahitofel (2. Sam. 15—17). Die Urkirche hat die rätselhafte Tat des Judas vor allem unter dem Gesichtspunkt der Schrifterfüllung betrachtet. Das Motiv zur Tat dürfte weniger in der Geldgier als in der enttäuschten messianischen Hoffnung (Matth. und Mark.) und in der Anstiftung durch den Satan (Luk. und Joh.) gesehen worden sein.

In seiner dritten Studie findet Gärtner nach ausführlichen Vergleichen zwischen Joh. 6 und den synoptischen Parallelen (Mark. 6, 30 bis 8, 31 par.) einerseits und der jüdischen Passahüberlieferung andererseits einen geschichtlichen Hintergrund zu Joh. 6 und sucht von da her die Bedeutung des letzten Mahles Jesu (das mit Joh. tatsächlich auf den 14. Nisan zu legen wäre) zu beleuchten.

*Mandach, Kt. Aargau.*

*Hans Walter Huppenbauer.*

<sup>1</sup> Vgl. Ch. C. Torrey, *The Name «Iskariot»*, *Harv. Theol. Rev.* 36 (1943), S. 52 ff.

**David E. Holwerda**, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. A Critique of Rudolf Bultmann's Present Eschatology*. Kampen, J. H. Kok, 1959. XIII + 141 pp. Fl. 5.90.

This dissertation was submitted for the doctorate in theology of the Free University of Amsterdam. The author begins by considering the part played by the Holy Spirit in the Fourth Gospel in relation to the departure of Jesus, the work of Jesus and the return of Jesus. A study of John 7 : 39 ("the Spirit was not yet, because Jesus was not yet glorified") leads him to examine what is meant by Jesus' being glorified; it is an experience, he concludes, which is completed by Jesus' return to the Father (*doxazesthai* = *hypsousthai* = *hypagein*). The promise of John 7 : 39 (and of 16 : 7, etc.) cannot therefore be fulfilled in the insufflation of 20 : 22, for Jesus had not as yet returned to the Father. (Some attention might have been paid here to the view that his ascension to the Father followed immediately on John 20 : 17—a view which some expositors base on the contrast between his forbidding Mary Magdalene to touch him in 20 : 17 and his inviting Thomas to do so in v. 27.)

Holwerda maintains the forensic force of the title *parakletos* given to the Holy Spirit in John 14 : 16, etc., and finds forensic significance in the Spirit's activities of *elenxis* and *martyria*. Similarly he suggests that the use of *orphanos* in 14 : 18 falls into the same pattern, since *orphanoi* indeed are those with no one to maintain their cause at law.

While the promised coming of the Spirit is a parousia of Jesus, Holwerda denies that it is for John the parousia of Jesus, and takes issue with those theologians who find authority in John for their doctrine of "realized" or "inaugurated" eschatology. But his principal concern is with Rudolf Bultmann and his "present eschatology"—for thus Holwerda describes Bultmann's view that the *eschaton* is present in the moment of the existential encounter.

While Bultmann's biblical exegesis frequently appears to be dominated by his presuppositions, on whose validity the correctness of his exegesis depends (so that some, like Karl Barth, think it impossible to carry on an exegetical discussion with him), Holwerda points out that his exegesis of the Fourth Gospel forms the basis of his whole theology, and is characterized throughout by a "Pathos der Übereinstimmung" with the Evangelist. It is to a large extent his interpretation of John that supplies the presuppositions with which he undertakes the exegesis of other New Testament writers. Holwerda therefore does not find in Bultmann's presuppositions any obstacle to a fruitful critique of his interpretation of Johannine eschatology.

His critique is directed especially at Bultmann's interpretation of John 14-16, the chapters where Johannine eschatology is found most explicitly, and first and foremost at his interpretation of 16 : 7 ("if I go not away, the Paraclete will not come unto you"), which Bultmann takes as setting forth the fundamental relation of the disciples to Jesus as Revealer, and as emphasizing that the revelation must retain its character of futurity if it is to remain revelation. For Holwerda, John 16 : 7 in the

context of the Fourth Gospel as a whole implies that the resurrection of Jesus, as an objective historical event, must precede the coming of the Spirit; but in Bultmann's demythologizing interpretation, the resurrection of Jesus, the coming of the Spirit, and the parousia are identical, being alternative mythological presentations of the existential encounter. Holwerda insists that Bultmann's interpretation lacks exegetical foundation and fails to do justice to John's history-of-salvation perspective, which demands an interval between Jesus' resurrection and parousia during which the "other sheep" are brought in, during which too the disciples experience persecution but receive in the gift of the Spirit the assurance that the victory already won by Jesus is the anticipation of the victory to be manifested in fullness at his final parousia.

Manchester.

F. F. Bruce.

**Günther Bornkamm**, *Studien zu Antike und Urchristentum*. Gesammelte Aufsätze, 2. = Beitr. zur ev. Theologie 28. München, Kaiser-Verlag, 1959. 260 S.

Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen des Heidelberger Neutestamentlers reiht sich an den ersten Sammelband von Paulusstudien «Das Ende des Gesetzes» (21958).

Von den zwölf Beiträgen des neuen Bandes befassen sich vier mit Paulus, nämlich «Gesetz und Natur» (S. 93—118) mit Röm. 2, 14—16; «Glaube und Vernunft bei Paulus» (S. 119—137) mit den entsprechenden Stellen aus Röm. und 1.—2. Kor.; «Herrenmahl und Kirche bei Paulus» (S. 138—176) mit 1. Kor. 10, 1—22; 11, 17—34; endlich «Zum Verständnis des Christus-Hymnus» (S. 177—187) mit Phil. 2, 6—11. Die Untersuchungen zu Röm. 2 und Phil. 2 sind Neuveröffentlichungen, die beiden andern Studien Neubearbeitungen. — Heute wird weitgehend bestritten, daß Paulus in den Sätzen Röm. 2, 14—16 vom antiken *lex naturae*-Gedanken einen positiven Gebrauch macht. In Auseinandersetzung mit O. Michel, F. Flückiger und B. Reicke zeigt der Verfasser aus dem weitern und engern Zusammenhang des Textes die Vernichtung des Selbstruhmes vor Gott als Ziel der Darlegung. Die heilsgeschichtliche Vorrangstellung der Juden bewirkt gerade, daß sie auch zuerst von Gottes Zorn getroffen werden. Zu 2, 14 ff. gilt es, 2, 6 und 11 im Blick zu behalten: Gott vergilt jedem nach seinen Werken und richtet ohne Ansehen der Person. Nicht die Frage nach der Errettung des Nichtjuden, sondern die gerichtliche Verantwortung der Juden ist Skopus. Das  $\gamma\alpha\rho$  in 2, 14 schließt begründend an 2, 11 f. und nicht direkt an V. 13 an. V. 14a meint mit νόμος die Tora, das prädikative νόμος von 14b aber bereitet die entscheidende Schwierigkeit. Hier ist die Übersetzung «sie sind sich selber ein Gesetz» falsch. Paulus kennt keine Autonomie des Heiden. Nicht aus seinem Wesen, seiner Geschöpflichkeit oder Religiosität, nicht aus seiner Natur empfängt, bzw. ist sich der Heide Gesetz. Vor Gott gültiges Gesetz ist für Paulus immer offenbart (wo und wie, wird nicht gesagt). So sind die Heiden verantwortlich, um gerichtet zu werden. Sind es schon die Heiden, wieviel mehr aber nun die Juden! Heidengebote und Judentora führen beide zum

Gericht, nicht zum Erwählungstriumph. Freilich: die Zusammenordnung von φύσις/νόμος ist der vulgär-stoischen Ethik, ihrem *Lex naturalis* entnommen. Paulus empfindet aber hier kein Problem, problematisch ist ihm vielmehr der Erwählungsstolz der Torabesitzer. — Einen verwandten Duktus zeigt auch die Darlegung über «Glaube und Vernunft». Auch hier erscheint die Theologie des hellenistischen Judentums als unmittelbarer Nährboden. Dürfen wir Bornkamms Beiträge als Studien zu einem fälligen, aber noch nicht geschriebenen Paulusbuch über das Christuskerygma im Verhältnis zur hellenistisch-jüdischen Theologie des Apostels werten? Von hier aus bekämen die Sinndeutungen der Einsetzungsworte vom besonderen ekklesiologischen *σῶμα*-Begriff des Paulus her besonderes Gewicht. Mit E. Lohse gegen G. Walther, J. Jeremias und D. M. MacKinnon zeigen sie für den Verfasser keinen Zusammenhang mit dem jüdischen Passahlamm. Überlieferungsgeschichtlich bilden Markus und Paulus zwei verwandte Typen, die sich lediglich durch das Maß ihrer Semitismen und Hellenismen und durch ihre liturgische Stilisierung unterscheiden. Die Übernahme der hellenistischen Totengedächtnis-Mahlanamnese geschieht formal, ist aber inhaltlich heilsgeschichtlich in Jesu Tod verankert. — Dasselbe Schema: formale Verwurzelung im hellenistischen Judentum, materiale Bindung an das Kerygma, beobachten wir in der Studie über das Christuslied. Die alttestamentliche Imagolehre wie die Gottesknechtvorstellung haben nach Bornkamm mit Phil. 2 nichts zu schaffen, weil sie «die schlechthinnige Besonderheit» und die «radikale Solidarität» des Inkarnierten beeinträchtigen würden. Das sind freilich keine exegetischen, sondern dogmatische Erwägungen.<sup>1</sup> Die Polarität des Mensch-Knechtseins ist gnostisch-kosmische Terminologie, durch den Gehorsamsakt des Kreuzestodes aber kerygmatisch gefüllt. Auch bei der Deutung des Inthronisationsgedankens in der zweiten Hälfte des Liedes erlaubt die gedrängte Form der Studie wohl geistvolle Anregung, die religionsgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Beziehung aber wird nicht weiter erhellt. Wenn das Lied «vom Handeln Gottes an Christus, an der Welt und ihren Mächten» im «kosmisch-eschatologischen Geschehen der Inthronisation» redet, so empfindet Bornkamm, wie aus seinem Schlußteil hervorgeht, mit Recht selber die Schwierigkeit, welche heute Kerygma und Entmythologisierung der kritischen Forschung als ein echtes Problem stellen.

Zu den Untersuchungen über Paulus treten drei weitere fachliche Einzelbeiträge: «Der Lohngedanke im N.T.» (S. 69—92), «Das Bekenntnis im Hebräerbrief» (S. 188—203) und «Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis» (S. 204—222). — Die Indienstnahme des Menschen und die Erwartung des göttlichen Gerichtes werden als die beiden Grundmotive des neutestamentlichen Lohngedankens, nur ungenügend auf einige formgeschichtlich nicht näher differenzierte synoptische

<sup>1</sup> Zur Auseinandersetzung mit E. Schweizer müßten auch die Aufsätze über die Präexistenz, *Ev. Theol.* 19 (1959), S. 65 ff., über Discipleship, *N.T.-Stud.* 2 (1955), S. 2 ff. und über den Menschensohn, *Zeitschr. neut. Wiss.* 50 (1959), S. 185 ff., herangezogen werden.

Belegstellen abgestützt, postuliert. Der Versuch seiner Entfaltung durch-eilt die Vorgeschichte des Begriffs im alttestamentlichen Raum vom alt-israelitischen Vergeltungsgedanken über die deuteronomische Geschichtsschreibung und die prophetische Predigt zu Hiob, um im späten Judentum «endgültig seine verderbliche Wendung» festzustellen und in Jesu Verkündigung von Gottes kommenden und schon anbrechenden Gottesherrschaft die paradoxe Lösung zu finden. Mit einem bloßen Hinweis auf Billerbeck (1928) und Wichmann (1930) ist die allmählich sattem bekannte Apostrophierung des Spätjudentums jedoch nicht zu begründen. Ehrlich hat neulich in seiner Replik der Polemik Herbert Brauns einige Beispiele aus der vielgestaltigen Talmud- und Midraschtradition zusammengestellt, die eine weit sorgfältigere und gerechtere Beurteilung nahelegen.<sup>2</sup> Eine weit größere Sorgfalt in der exegetischen Analyse von Matth.-Texten zeigt Bornkamm in seinen neulichen Aufsätzen über «Die Sturmstillung» und die «Enderwartung und Kirche» (jetzt in: «Überlieferung und Auslegung im Matth.-Evang.», 1959), als er es nun hier in der Heranziehung des Gleichnisses vom Weltgericht Matth. 25, 31 ff. und in der breiten Diskussion und Interpretation des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 1 ff. tut. Von einer verfeinerten Erfassung der Matthäischen Konzeption aus ist wirklich zu fragen, ob Bornkamm mit Berufung auf Bultmann Matth. 25, 31 ff. nicht gerade auf den Kopf stellt und den Skopus des Evangelisten verkennt, der in seiner ganzen Komposition immer wieder durchbricht: *eleos* als das vom Jesusjünger geforderte neue Tun. Noch drängender wird unsere Frage bei der Darlegung von Matth. 20, 1 ff. Gegenüber der katholischen Auslegung wird das Gleichnis als eine synoptische Illustration für den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, für die Rechtfertigung *sola gratia*, verstanden. Alle Anerkennung für den Eifer um das paulinisch-lutherische Dogma, aber die Liebe macht blind. Die matthäische Intention geht in anderer Richtung. Matthäus braucht das Gleichnis zur Klärung seines sich ihm gebieterisch aufdrängenden Problems: der heils- und offenbarungsgeschichtlichen Einordnung der neuen, im synagogalen Bann stehenden Jesusgemeinde. Dieser Sachverhalt ist durchaus nicht paradox und ist es auch bei Paulus trotz Phil. 2, 12 ff. nicht, sobald die Entfaltung nicht mehr in den Kategorien der Rechtfertigungslehre, sondern in der konsequent und existentiell vollzogenen Naherwartung des Paulus in den Griff genommen würde. — Hebr. 3, 1; 4, 14 und 10, 19 ff. erkennt Bornkamm als ein festgeformtes Taufbekenntnis der Gemeinde. Dies schließt aber auch ein zweites Verständnis nicht aus, indem er im Anschluß an E. Käsemann Hebr. 13, 15 als kultischen Lobpreis, und zwar als hymnisches Bekenntnis im Zusammenhang mit dem Herrenmahl und in Frontstellung gegen die gnostische Erlösungs- und Erlöservorstellung, bestimmt. — Die Komposition der apokalyptischen Visionen versteht der Verfasser dahin, daß er die Posaunen-, Schalen- und Siegelvisionen als Entfaltung des Siebenseselbuches Apk. 6, 1 (bzw. 5, 1) versteht, das in 8, 2 bis 22, 6 seinen Inhalt preisgibt. S. 206 findet sich zur bessern Übersicht

<sup>2</sup> E. L. Ehrlich, *Christ.-jüd. Forum* 22 (1960), S. 5.

eine Synopse der Posaunen- und der Schalenvisionen 8, 2 ff. und 15, 1 ff., S. 207 eine solche der Lammvisionen 14, 1 ff. und 19, 1 ff. Letztere zeigen nicht bloße Parallelen, sondern einen heilsgeschichtlichen Fortschritt: Kap. 19 enthüllt, was Kap. 14 andeutet. Jerusalem und die beiden Zeugen im Zwischenstück 10, 1 bis 11, 14 weisen auf die Geschichte der Kirche; ab 11, 1 ist die Heilsgeschichte in den Ablauf der Gesichte hineingezeichnet. Die Siegelvisionen umreißen in Verkürzung den ganzen Inhalt des Buches von 5, 1; im Anschluß an Deißmann wird dieses als eine Art Doppelurkunde und nicht mit Roller als eine Schulurkunde verstanden.

Die fünf verbleibenden Aufsätze sind schon früher gedruckte und allgemeinverständlich gehaltene Vorträge: «Mensch und Gott in der griechischen Antike» (S. 9—46), «Das Gottesgericht in der Geschichte» (S. 47 bis 68), «Gotteswort und Menschenwort im N.T.» (S. 223—236), «Die Bibel auf Breitwand» (S. 237—244), endlich «Jean Paul's Rede des toten Christus, mit einem Nachwort» (S. 245—252). Hervorzuheben ist die schöne Darlegung über Gott und Mensch in der Antike. In Bultmann'scher Grundhaltung geht der Verfasser in Freimut der Frage nach, die wir als Doppelerben der griechischen und christlichen Geisteskultur zu stellen haben, und führt den Leser von Aischylos und Homer über Euripides, Sokrates, Plato, die Stoa zur Orphik und den Mysterien, weiter zur Gnosis und zur Apotheose im Kaiserkult. — Der Aufsatz über das Gottesgericht sucht im Zusammenbruch des nationalsozialistischen Deutschlands nach einer theologisch legitimen Orientierung. Elementare Betroffenheit durch die Katastrophe sei eine natürliche Möglichkeit der Gotteserfahrung. Der biblisch orientierte Glaube aber wisse, daß Gottes Offenbarung aller Geschichte vorangehe, die Frage nach Gottes Gericht und Gerechtigkeit zur Frage nach dem heilsgeschichtlichen Kairos werde und so zur Begegnung mit Christus führe. — Der Vortrag über «Gotteswort und Menschenwort» am Kirchentag 1957 in Essen versucht das fundamentalistische Mißverständnis festgefahrener Rechtgläubigkeit aufzuzeigen. Es gilt, wie an Joh. 4 expliziert wird, «in Christus dem Herrn und in der Menschlichkeit des göttlichen Wortes das Geheimnis seiner Gnade» zu finden. Mit dieser christologischen Begegnungstherapie aber ist natürlich die intellektuelle Sachfrage nicht beantwortet. Die christologische Scheinlösung eines echten Problems dürfte im Blick auf die Ansprechbarkeit des modernen, in einer atheistischen Welt mündig gewordenen Menschen nicht ganz ungefährlich sein.

Goldach, Kt. St. Gallen.

Victor Hasler.

**P. Benoit, O. P.,** *Les Epîtres de Saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens.* 3e éd. Paris, Les Editions du Cerf, 1959. 108 S.  
**M.-E. Boismard, O. P.,** *L'Apocalypse.* 3e éd. Paris, ebd., 1959.

Wieder sind zwei Einzelhefte des Nouveau Testament der Ecole Biblique de Jérusalem, auf das schon verschiedentlich hingewiesen worden ist<sup>1</sup>, neu aufgelegt worden.

Der Besprechung und Einführung in die einzelnen Briefe ist eine

<sup>1</sup> Theol. Zeitschr. 15 (1959), S. 219 f.; 16 (1960), S. 224 ff.

Gesamteinleitung zu den Gefangenschaftsbriefen vorangestellt, die für Kol., Eph. und Phlm. Rom als Gefangenschaftsort vorzieht, für Phil. aber eher an Ephesus denken möchte. — Die Apokalypse besteht nach Boismard weiterhin aus zwei ursprünglich selbständigen, sich gegenseitig ergänzenden Versionen des gleichen Autors.

*Mandach, Kt. Aargau.*

*Hans Walter Huppenbauer.*

**Origène, *Entretien avec Héraclide.*** Texte, introduction, traduction et notes de Jean Scherer. = Sources chrétiennes 67. Paris, Editions du Cerf, 1960. 132 S. NF 9.60.

Das Gespräch mit Heraclides ist erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit bekannt. Der Text ist erst vor zwanzig Jahren in Ägypten entdeckt worden und ist darum in keiner Origenesausgabe enthalten. Es handelt sich um das Stenogramm einer öffentlichen Unterredung, die Origenes mit Heraclides, einem haeretischen Bischof, zu führen hatte. Der Text ist von besonderer Bedeutung, weil hier eine Seite des Origenes sichtbar wird, die uns vorher nicht in demselben Maße bekannt gewesen war. Er tritt nicht in erster Linie als der wissenschaftliche Theologe vor uns, sondern als Mann der Kirche in offizieller Funktion. Die erste Ausgabe des Textes erschien 1949 und ist heute vergriffen. Um so dankbarer ist man, daß er nun in den Sources chrétiennes zugänglich ist.

*Herblingen, Kt. Schaffhausen.*

*Lukas Vischer.*

**Joseph Chambon, *Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten.*** Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. 164 S.

Chambon möchte feste Maßstäbe des Glaubens an die Geschichte der Kirche legen und von da aus die nötigen Einsichten erlangen. Für ihn ist keine menschliche Geschichtstheorie, sei sie vom Idealismus, vom Realismus, vom Existentialismus geleitet, für die Erkenntnis und Beurteilung kirchengeschichtlicher Ereignisse maßgebend, sondern allein Gottes Wort, wie er es in der autoritativ aufgefaßten Heiligen Schrift findet. Zu diesem Hauptschlüssel der Erkenntnis gesellen sich kleinere Nebenschlüssel, Besinnungen über die Vollmacht, über Form und Inhalt, über Typologie, Niedergangsphänomene, über Kunst in der Kirchengeschichte. Die Abschnitte, die um solche Spezialthemen gruppiert sind, werden abgeschlossen durch einen Rückblick: Kirchengeschichte als Quelle des Leides und als große Freude.

Es sind also an sich Themen, die auch in «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» vorkommen. Das Eigenartige dieser kirchengeschichtlichen Meditationen ist das Vorzeichen: die Gemeinde Jesu Christi innerhalb der Weltgeschichte, die in keinem selbsteigenen Volkstum gänzlich aufgehende, auf die Herrschaft Gottes in Christus ausgerichtete Gemeinde. Kirchengeschichte wird dadurch zu einer Geschichte des Reiches Gottes auf Erden und damit zu einem Anlaß zur demütigen Sündenerkenntnis wie zur gläubigen Hoffnung.

Soweit möchte man dem Verfasser zustimmen. Er versteht es, zu jedem Problemkreis aus einem reichen Wissen, das über die engere Theo-

logie hinausgeht und von guter Belesenheit in der Weltliteratur zeugt, viele interessante Beispiele beizubringen.

Und doch kann eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung des Werkleins nicht recht froh werden. Die bewußte, entschlossene Beschränkung auf einen orthodox-calvinischen Gemeindebegriff, die entschiedene Konzentration auf die weithin als wörtlich inspiriert aufgefaßte Bibel geben der Schrift trotz aller Offenheit für die Vielseitigkeit der Geschichte einen merkwürdig engen Rahmen. Das Rankenwerk vieler Zitate aus der Literatur, das schon die früheren Werke Chambons über den französischen Protestantismus und über den Puritanismus kennzeichnet, wirkt manchmal spielerisch und kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier keine wahrhaft befreiende, die Gesamtbewegung der Kirchengeschichte aufnehmende Anschauung herrscht. Es geht nicht an, alles von den Maßstäben der reformierten Lehre aus zu beurteilen. Kirchengeschichte kann wohl überhaupt nicht nach solchen feststehenden Maßstäben und Schlüsseln einsichtig gemacht werden. Kirchengeschichtsschreibung ist jedesmal ein neues Wagnis, ein neues Glaubenszeugnis, eine neue Erkenntnis, in der ein Forscher bereit sein muß, umzulernen und neu zu bekennen. So gibt das Büchlein nicht eigentlich Antwort auf die Frage «Was ist Kirchengeschichte?», sondern es bietet einige interessante, lehrreiche und fromme Meditationen über das Geschichtliche unter dem Gesichtspunkt der reformierten Glaubenslehre.

*St. Margrethen, Kt. St. Gallen.*

*Ernst Gerhard Rüschi.*

**Gerd Heinz-Mohr**, *Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*. Trier, Paulinus Verlag, 1958. 424 S. DM 19.80.

Es handelt sich um eine sehr fleißige Arbeit, in der die Soziallehren des berühmten Kardinals aus Kues an der Mosel im Rahmen der mittelalterlichen Lehrentwicklung liebevoll geschildert werden. Da dem Werk auch ein gutes Register beigegeben ist, kann man sich über die Stellung eines Augustin, Thomas, Bonaventura, Occam, Marsilius von Padua u. a. zu den jeweiligen Sozialproblemen sehr schön orientieren, zumal in einem 108 Seiten starken Anhang die Belege dargeboten werden. Der Verfasser zeigt, wie Nikolaus vom Konziliarismus zum Papalismus überging. Während der Konziliarist den Akzent darauf gelegt hatte, daß Päpste geirrt haben, betont der Papalist Nikolaus, daß Konzilien viel öfter geirrt haben als Päpste. Jetzt ist ein Trend auf die Lehre von der Unfehlbarkeit hin unverkennbar. Ebenso wird die augustinische und thomistische Auslegung von Matth. 16, 16, daß Christus der Fels sei, langsam aufgegeben (S. 107) und dafür immer stärker der Vorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln betont.

Fragezeichen muß man als Protestant zum historischen Exkurs über die Entwicklung der Primatslehre bis zum Jahre 1450 setzen, weil Irenaeus, Tertullian und Cyprian ohne weiteres für die Primatslehre in Anspruch genommen werden, während sie doch in Wirklichkeit sehr umstritten sind. Eigenartig ist auch die ständige Aburteilung des Occamschen Nominalismus als «unheilvoll» (S. 136), «laizistisch» (S. 240) und «auf-

lösend» (S. 260). Solche Urteile sind doch eigentlich nur da möglich, wo man auf den thomistischen Standpunkt eingeschworen ist. Muß dann nicht auch die Reformation in dieser Weise abgewertet werden, da ja Luther Occam seinen «lieben Meister» genannt hat? Es liegt in dieser Linie, wenn Melanchthon ganz nahe an Erasmus gerückt wird (S. 263) und beide dann als Vorläufer der Aufklärung bezeichnet werden. Man versteht sehr wohl — nach dem Erlebnis des Kirchenkampfes im Dritten Reich —, wenn die staatskirchlichen Theorien des Marsilius von Padua im «Defensor pacis» mit Verve abgelehnt werden (S. 254 ff.), aber andererseits wird die Zweisechwertertheorie Bonifaz' VIII. verharmlost (S. 250). Allen Anhängern einer christologischen Begründung des Rechts wird die wiederholte Feststellung Freude machen (S. 183, 235 u. ö.), daß Cusanus alle seine Soziallehren christologisch motiviert, was bei ihm allerdings ein christliches Naturrecht nicht aus-, sondern einschließt. Einige Druckfehler sind stehen geblieben (S. 284 *nomines* statt *homines*; S. 340 Anm. 325 *hane* statt *hanc*). Bedenklicher ist, daß «transzendental» anstelle von «transzendent» gebraucht wird (S. 227 f.), ein Fehler, dessen sich auch O. von Gierke schuldig gemacht hat (Zitat auf S. 387, Anm. 23).

Das Werk, mit finanzieller Unterstützung des Bischofs von Trier in einem katholischen Verlag erschienen, stellt die Frage, ob der Studienleiter der Evangelischen Akademie Loccum vollends auf die Linie Asmussen-Lackmann-Baumann einschwenken oder sich von deren Primatslehre distanzieren wird.

Freiburg i. Br.

Wilhelm August Schulze.

**Fritz Blanke**, *Aus der Welt der Reformation. Fünf Aufsätze*. Mit einer Liste der Veröffentlichungen des Verfassers. Zürich, Zwingli Verlag, 1960. 112 p.

A l'occasion de ses soixante ans, le professeur de Zurich a dressé la liste de ses 290 publications. Liste impressionnante qui contient des recherches savantes sur Luther, J. G. Hamann, Zwingli, Calvin et l'anabaptisme ; qui nous montre, d'autre part, l'homme d'église soucieux de faire part, sous une forme accessible à tous, des leçons de l'histoire.

Parmi les travaux antérieurement publiés, M. Blanke a fait choix de cinq traités qu'il a réunis en un volume : Deux sont consacrés à Zwingli : *Zwinglis Urteile über sich selbst*, *Calvins Urteile über Zwingli* ; deux autres à l'anabaptisme : *Das Reich der Wiedertäufer zu Münster 1534—35*, et *Täufer-tum und Reformation* ; le dernier traite un sujet plus rarement abordé : *Reformation und Alkoholismus*.

Le jugement que Zwingli porte sur lui-même est empreint d'une modestie (je suis un paysan qui écris mal, dont les livres seront oubliés), démentie par certains élans de fierté (Rome, qui connaît ma voix, craint que ses champions ne se mesurent à moi), dominée par l'assurance d'avoir obéi à une vocation. Calvin, qui n'a pas connu personnellement Zwingli, parle du théologien avec une prudence qui rappelle celle de Bucer ; l'un et l'autre ont souci de ne pas effaroucher Luther mais ils savent bien qu'en théologie eucharistique, leur position est, au fond, celle de Zwingli. Après la

mort de Luther et la conclusion du Consensus Tigurinus, Calvin n'en fait plus mystère. Quant à la personne de Zwingli, Calvin en a toujours parlé avec grand respect et il aurait souscrit, sans doute, au témoignage de Farel : «Vale, strenuum Christi pectus, et perge te eum praestare, quem imitari pietate, fide ac sancta doctrina non pigeat, quae nobis preceris adesse» (Herminjard, II. N° 197).

Parlant des anabaptistes, M. Blanke ne cache pas sa sympathie pour ces précurseurs des églises libres. Il les distingue nettement des spiritualistes. Ceux-ci ont pour chefs : Carlstadt, Münzer, S. Frank, Schwenkfeld, et reçoivent leur inspiration immédiatement du Saint-Esprit, tandis que les anabaptistes zurichois sont biblicistes. Ces distinctions, faites jadis par E. Troeltsch, M. Blanke les reprend à son compte. Nous ne sommes pourtant pas convaincu que le problème soit définitivement tranché. Les deux sources d'inspiration : Bible – Esprit, sont hautement prisées par les uns et les autres. Les spiritualistes ne dédaignent pas de s'appuyer sur des textes, et il arrive que des anabaptistes brûlent des Bibles. Ce qui paraît bien établi, c'est la naissance à Zollikon, et à Zurich, dès 1524, de conventicules où se pratique le second baptême. Or, aussitôt, ces anabaptistes se sentent étroitement apparentés aux spiritualistes de l'Allemagne du Sud ; dès la fin de 1524, Grebel et Mantz entrent en correspondance avec Münzer, des hommes comme Jean Denk et Hubmaier, qui sont disciples de Münzer, deviennent les porte-paroles de l'anabaptisme. C'est que le baptême des adultes — l'auteur l'a clairement montré — n'est qu'une conséquence de cette doctrine d'une Eglise pure, professante, séparée du monde, qui est celle des spiritualistes comme des anabaptistes.

Comment cette Eglise pure a-t-elle pu devenir à Munster la Jérusalem du roi Jean de Leyde ? Le problème n'est pas élucidé mais il est évident que les récits de l'Ancien-Testament, l'eschatologie et surtout les inspirations de l'esprit (la minuscule s'impose) ont joué là un rôle déterminant.

«Die Frage Täuferum und Reformation muß neu gestellt werden», dit M. Blanke. Nul mieux que lui ne saurait traiter ce problème ; et puisque notre généreux collègue a plus de plaisir à donner les cadeaux d'anniversaire qu'à les recevoir, nous espérons qu'il nous fera bientôt celui d'une histoire de l'anabaptisme.

Neuchâtel.

Jean-Daniel Burger.

**R. J. Lovy**, *Les origines de la Réforme française. Meaux 1518-1546*. Paris, Librairie protestante, 1959. 252 pp.

On sait toute l'importance du « groupe de Meaux » dans l'histoire des débuts de la Réforme française. Néanmoins, aucune œuvre d'ensemble ne l'avait encore étudié. M. Lovy a entrepris de combler cette lacune. Il a rassemblé de très nombreux faits qui permettent de suivre en détail l'histoire du mouvement de Meaux, depuis les premiers essais de réforme tentés par Briçonnet et ses amis jusqu'à la dispersion de l'église évangélique constituée par les ouvriers de la ville après la soumission de l'évêque aux autorités. Bien des pages retiennent l'attention : par exemple, les trois chansons saisies en 1525 et qui sont, d'après M. Lovy, « le premier témoi-

gnage de chansons françaises écrites et chantées par des partisans de la Réforme » (p. 149).

Toutefois l'abondance même de ces détails amène parfois dans l'exposé une certaine confusion et nuit à la clarté de l'ensemble. L'auteur s'est appliqué à donner un récit complet des événements. Sans en nier l'intérêt, on aurait aimé qu'il insistât davantage sur les idées des membres du « cénacle » de Meaux et leur consacra des développements plus abondants. Mais sans doute cette brièveté convenait-elle aux desseins de l'auteur, soucieux de faciliter la lecture de son ouvrage à un large public, comme le montre l'absence à peu près totale de notes et de références.

Quant au fond, M. Lovy s'attache à faire ressortir l'influence prépondérante de Luther sur les débuts de la Réforme française. Reprise sous de nombreuses formes, cette idée centrale reçoit d'importants développements. Et certes, il ne saurait être question de nier l'importance de l'influence du luthéranisme qu'ont établie, par exemple, les travaux de Moore. Peut-on cependant affirmer que la Réforme française, dans une première phase, s'est rattachée au luthéranisme ? N'est-ce pas méconnaître fâcheusement toutes les autres influences qui se sont exercées sur elle ? Le danger d'une telle systématisation apparaît nettement quand elle aboutit (p. 202) à ne relever dans la « Sommaire et brève déclaration » de Farel que les traits luthériens alors que tant d'autres pages y sont bien éloignées des idées du réformateur allemand.

*Sainte-Marie-aux-Mines (Haut-Rhin).*

*Jean Roth.*

**Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin.*** = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 7. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1957. 348 S. DM 26.—.

Die weittragendsten Entscheidungen in der Theologie sind in der Alten Kirche gefallen. Dies ist eine Einsicht, die sich dem Forscher der Reformationstheologie je mehr und mehr aufdrängt. So trifft Krusche sicher schon formal den Kern des von ihm untersuchten Problems, indem er die « trinitätstheologische Grundlegung » zum Ausgangspunkt seiner Arbeit macht. Daß in der Reformation die Akzente dabei anders, bei Calvin (und den Schweizern) gern zum « leichten Modalisieren » (S. 10) hin gesetzt werden, wird man sicher auch der Tatsache zuschreiben müssen, daß die Reformatoren mit einem auch nur scheinbaren Tritheismus der im Mittelalter wuchernden Heiligenverehrung als einem praktischen Polytheismus keinen Vorschub meinten leisten zu dürfen. Calvins Lehre vom kosmischen Ausmaß der Geistwirkung, der der Verfasser das zweite Kapitel widmet, bleibt durch ihre trinitätstheologische Verankerung vor dem Mißverständnis einer dualistisch-platonischen Deutung bewahrt. Ähnlich wird man es auch für das bei der *imago dei* beginnende Wirken des Geistes am und im Menschen sagen müssen: « Gott, der in der ewigen Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn durch den Heiligen Geist in sich selbst Genugsame, der Schöpfung Unbedürftige, wollte ein Geschöpf, das ihm verstehend folge » (S. 50 f.).

In seiner Darstellung der Lehre vom Verlust der Geistbegabung geht

Krusche mit den Calvinforschern sehr stark ins Gericht, die zum überwiegenden Teil behauptet haben, es sei Calvins Meinung gewesen, das Bild Gottes wäre nicht ganz, sondern nur beinahe vernichtet worden: «Nicht nur partikuläre Funktionen sind durch den Fall betroffen, sondern der Mensch in seiner ganzen Existenz. Hier sind nur Totalurteile am Platze» (S. 58). Das betrifft die Blindheit der Vernunft (S. 67 ff.), um welchen Punkt es in dem Buch zu einer interessanten Auseinandersetzung mit Gloede kommt; dann aber auch die Versklavung des Willens (S. 89 ff.). Dem entspricht, daß Krusche die interessante Deutung Bavincks und Abraham Kuypers von Calvins berühmter Lehre der *gratia generalis* sehr einzuschränken sich gezwungen sieht (S. 97 ff.). Sorgfältig begründet er darum auch, daß die Geistesgaben für Wissenschaft und Kunst, für die weltlichen Ämter und die Tugenden allgemein trinitätstheologisch richtig eingeordnet werden. Krusche möchte sogar der Vermutung Raum geben, daß Calvin die von ihm gelehrte Verteilung der Gaben des Geistes an Ungläubige streng christologisch gemeint habe: «Calvins Lehre von den natürlichen Gaben des Heiligen Geistes wäre also nicht ein humanistischer Rest, sondern lediglich eine pneumatologische Konsequenz der neutestamentlichen Aussagen von Jesus Christus als dem Haupt der Schöpfung» (S. 124). Krusche räumt jedoch ein, daß sich dafür keine Anhaltspunkte finden. Hier wird eine allgemeine Gefahr dieses sonst ausgezeichneten Buches sichtbar: die Versuchung der Interpretation eines Reformators von den Voraussetzungen moderner Theologie.

Den breitesten Raum seines Buches gewährt der Verfasser dem Kapitel über den Heiligen Geist und die Kirche. Zutreffend eingesetzt wird wieder mit der Lehre vom *filioque* als trinitätstheologischem Fundament. Hier findet sich übrigens eine sehr beachtliche, fast scholastisch anmutende Begründung des so stark umstrittenen Extra-Calvinisticum. Dieser Hintergrund wird auch in den Kapiteln über das Verhältnis des Geistes zum erhöhten und erniedrigten Christus immer wieder sichtbar, weil «das eigentümliche Werk des Heiligen Geistes paradoxerweise nicht in einem eigenen Wirken besteht, sondern darin, das Werk des Vaters und des Sohnes zur Wirkung zu bringen» (S. 152).

Wirkliches Licht, so scheint mir, hat Krusche in das bislang so undurchsichtige Gestrüpp der verschiedenartigsten Darstellungen von Calvins Schrift- und Inspirationslehre gebracht. Calvin ist weder der «Urheber der altprotestantischen Inspirationstheorie» noch der «Vater der wissenschaftlichen Bibelkritik» (S. 161). Es geht bei ihm vielmehr um die Inspiration der biblischen Zeugen (S. 161 ff.) und um die pneumatische Einheit der Heiligen Schrift (S. 184 ff.). Zum letzteren darf angemerkt werden, daß die hier dargestellten Gedankengänge Calvins, besonders soweit sie föderaltheologischer Art sind, sich sehr stark der von Zwingli und Bullinger entwickelten Schriftlehre anschließen. Wie in vielen anderen Lehrstücken wird man auch hier Calvin nicht so sehr als den theologischen Bahnbrecher, sondern eher als den dogmatischen Vollender der reformatorischen (und altkirchlichen) Theologie betrachten müssen.

Der dritte Teil des Buches bringt die Lehre vom Heiligen Geist und

der Heilsmittelung. Die zwischen Wittenberg und Zürich nie recht ausgeglichene Meinung über das Verhältnis von Wort und Geist wird von Calvin genial korrigiert, indem er das *verbum externum* mit dem Heiligen Geist in unlösbarer Verbundenheit sieht, wobei er weder der Trennung von Wort und Geist noch der orthodox-lutherischen Lehre von der Wortimmanenz des Geistes irgendeine Konzession macht. Ich möchte den Verfasser fragen, ob er in diesem wie auch in dem folgenden Kapitel über die Erwählung sich nicht zu eifrig um den Konsens mit der Theologie Luthers bemüht hat. Warum sollte man nicht gerade an diesem Punkt einmal die großartige, tatsächlich vorhandene Originalität Calvins preisen?

Sehr schön sind die Ausführungen über die doppelte Gnade der Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin, während das Kapitel über die eigentliche Eschatologie keine grundsätzlich neuen Erkenntnisse vermittelt.

Im letzten Kapitel über die Kirche zerstört Krusche dankenswerterweise die schier unausrottbare Legende, daß Calvin «die Kirchengründung als ein wesensnotwendiges Merkmal der Kirche» angesehen habe (S. 306). «Die Meinung, daß Calvin eine bestimmte Verfassung zu den Kennzeichen der Kirche gerechnet habe, ist ganz einfach falsch» (S. 306).

Es ist ein fühlbarer Mangel des Buches, daß der Abschnitt über das Verhältnis von Geist und Sakramenten fehlt. Der Verfasser meinte, dieser Fragekomplex bedürfe einer eingehenderen Untersuchung, als es im Rahmen der vorliegenden Arbeit hätte geschehen können. Trotzdem bleibt die Lücke.

Man legt das Buch mit großem Gewinn neuer Erkenntnis der Theologie Calvins aus der Hand. Es ist mit fast 2000 Belegstellen aus dem Gesamtwerk eine überaus fleißige und gründliche Arbeit. Ob Calvin an allen Stellen von seinen Voraussetzungen aus gedeutet wurde, muß als Frage zurückbleiben.

*Freren, Kreis Lingen.*

*Joachim Staedtke.*

**Peter Kawerau, *Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens.*** = *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 31. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1958. XI + 772 S. 5 Karten und 28 Abbildungen. DM 48.—.

Der Untertitel enthält bereits das Hauptproblem, das dieses Stück amerikanisch-orientalischer Kirchengeschichte dem Theologen stellt: Inwiefern kann von einer amerikanischen Mission «unter den Nationalkirchen Westasiens» gesprochen werden? Mission im landläufigen Sinn meint doch Evangelisationsarbeit unter Heiden oder Mohammedanern, aber nicht unter Christen. Freilich kennen wir den Begriff der inneren Mission, und heute ist die Arbeit der Kirchen in Europa mehr und mehr Missionsarbeit unter den Entkirchlichten, die in ein postchristliches Zeitalter eingetreten zu sein scheinen. Das Fernziel der amerikanischen Mission war die Gewinnung der Mohammedaner für den christlichen Glauben. Die verantwortliche Missionsleitung und die von ihr entsandten Missionare erkannten aber bald, daß das unentbehrliche Zwischenglied zwischen den amerikanischen

Christen und den Mohammedanern die Kirchen des Nahen Ostens darstellten. Man konnte nicht an ihnen vorbeimissionieren. Da diese Kirchen aber in einem Formalismus erstarrt waren, stellte sich als dringlichste Aufgabe, sie zu einem lebendigen Christenglauben zu erwecken. Die amerikanischen Missionare sahen sich gerade zu dieser Aufgabe berufen.

Diese Erweckung zustande zu bringen, schlugen sie teils einen kongregationalistischen, teils einen episkopalen Weg ein. Die kongregationalistische amerikanische Mission setzte sich zum Ziel, unter Hintanstellung aller konfessionellen Differenzen einzelne Glieder der orientalischen Kirchen für den protestantischen Glauben zu gewinnen und wenn möglich in protestantischen Gemeinden zu sammeln. Sie erreichten auf diesem Wege aber gerade nicht den erstrebten Zusammenschluß aller Christen als Voraussetzung einer in Angriff zu nehmenden Mohammedanermision, sondern die Exkommunikation der gewonnenen Christen von seiten der orientalischen Mutterkirchen. Man scheiterte in der Aufgabe, die man sich gestellt hatte.

Den episkopalen Weg schlug die Protestant Episcopal Church ein, deren ideenreicher und etwas eigenwilliger Missionsbischof Southgate die orientalischen Kirchen durch verlebendigte Liturgie zu einer die wahre Apostolizität darstellenden lebendigen Union mit den anglikanischen Kirchen des Westens bringen wollte. Auch er hat nichts erreicht, weil zur unlösbaren Problematik seiner Aufgabe der von äußeren Umständen abhängige labile Charakter hinzutrat, der ihn seine Pläne kaleidoskopartig wechseln ließ. Die amerikanische Mission war auf beiden Wegen nicht zu ihrem Ziel gekommen. Das nachdenkliche Ergebnis dieser kirchengeschichtlichen Fehlentwicklung war aber eine weiterführende Einsicht: hatte man ursprünglich die erneuerungsbedürftigen Kirchen des Nahen Ostens vor Augen gesehen, die zu reformieren man sich berufen fühlte, so entdeckte man am Ende des halbgeglückten und doch in vielen Teilen mißglückten Versuchs den fragwürdigen Zustand der Heimatkirchen: zuerst müssen die eigenen Kirchen in der Heimat erneuert werden, bevor man die Aufgabe der Weltmission an die Hand zu nehmen sich anschicken konnte. Nicht andere zu bekehren, sondern sich selber zum Gebet in der Heimat zu sammeln, das stellte sich jetzt als die dringlichste Aufgabe heraus.

Nachdem wir so das Ergebnis der amerikanischen Mission vorweg kurz zur Darstellung gebracht haben, müssen wir nach den Motiven fragen, die diese Mission ausgelöst haben. In seinen ersten zwei Kapiteln stellt Kawerau die erweckungstheologischen Voraussetzungen dar, die von den beiden amerikanischen Theologen Jonathan Edwards und Samuel Hopkins ausgingen. Man darf Edwards (und nicht etwa Carey) mit Fug und Recht den Vater der britisch-amerikanischen Weltmission nennen. Seine Theologie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie geographisch den amerikanischen Kontinent und psychologisch das Herz des bekehrten Menschen, den Ort der neu geschenkten Lichtnatur, als das eigentliche und vorläufig wichtigste Ziel der Heilsgeschichte ansah: «Die Sonne geht im (amerikanischen) Westen auf!» Die Zentrierung der Heilsgewalt im erweckten Amerika wird durch den Mißerfolg der Mission allerdings in Frage gestellt.

Die calvinistischen Wurzeln dieser Neuenglandtheologie<sup>1</sup>, deren klassischer Vertreter Edwards war, zeigen sich darin, daß die Freiheit des Gehorsams aufs stärkste unterstrichen wurde:<sup>2</sup> der öffentliche Bekenntnisschwur der Erweckten, der die Taufe erst wirksam macht (der Covenant), der Zusammenschluß zum Concert of Prayer — die geschichtliche Keimzelle der heute noch in Missionskreisen üblichen Montagabendgebetsversammlungen — und die ganze missionarische Aktivität, mit der man in Erwartung des Milleniums beim erhofften Zusammenbruch der beiden Reiche Satans (der Papstkirche und des Islam) durchaus aktiv mithelfen wollte, lassen den tertius usus legis erkennen, in dem man der empfangenen Begnadigung gegenüber sich dankbar erweisen wollte.

Samuel Hopkins, der praktisch noch unmittelbarer gewirkt hat als Edwards, hat nicht nur den lobenswerten Kampf gegen die Negersklaverei geführt, nicht nur der Sünde der selfishness gegenüber als Missionsmotiv die disinterested benevolence proklamiert, sondern eine sehr bedenkliche Hamartologie vorgetragen, in der er sich nicht scheut, Gott zum Mitverursacher der Sünde zu machen.<sup>3</sup> Dann konnte es allerdings nicht ausbleiben, daß nach den Fehlschlägen im Nahen Osten die amerikanischen Theologen, falls sie im Hopkinsianismus verharrten, sich nicht zu grundsätzlicher Umkehr gerade in der Frage der Zentrierung alles Heilsgeschehens rufen ließen, sondern in fast chthonisch bedingtem und dann doch auch theologisch unhaltbar begründetem Optimismus die unheilvollen Entwicklungen im Osten sich zum Guten wenden ließen und in erneuerten Revivalerscheinungen wieder auf altem Wege das Heil erwarteten. Dabei hätte man doch schmerzlich genug nach der praktischen Auswirkung dieser optimistischen Erweckungstheologie die Einsicht bekommen müssen, wie wenig gerade der gehorsame Mensch in allen seinen wohlgemeinten Taten der Herr der Kirchengeschichte ist. Durch einen solchen Denkkzettel, wie ihn die amerikanische Mission erhielt, hätte sie doch eigentlich erkennen müssen, daß das Zentrum der Heilsgeschichte weder der amerikanische Kontinent noch das bekehrte Herz des Menschen, sondern Jerusalem bleibt, zum Zeichen dafür, daß der Missionar der Träger eines Heiles ist, das er gerade nur ankündigen kann. Das Ergebnis dieses Stückes amerikanischer Missionsgeschichte führt die Kirche heute dazu, zu bedenken, daß sie gerade die Erneuerung erstorbener Kirchen nicht zuwege bringen und daß sie erst recht die Bekehrung der Mohammedaner nicht als ihre Leistung erwarten kann, wie sehr sie auch gerade heute vielleicht in neuer Methodik zur Mohammedanermision gerufen ist.

Es bleibt uns noch übrig, den äußeren Rahmen des großangelegten Werkes zu rühmen. Das Literaturverzeichnis enthält 717 Titel. Ihm ist ein Register von 36 Seiten beigelegt. Eine Liste von Regenten und Patriarchen im Nahen Osten in der Periode von 1800 bis 1850 gibt einen Eindruck von

<sup>1</sup> K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 3 (1939), S. 231.

<sup>2</sup> Dr. Stowe, *Jonathan Edwards*, *Realenzykl.* 5 (1898), S. 174.

<sup>3</sup> L. Brendel, *Samuel Hopkins*, *ebd.* 8 (1900), S. 352, 58 f.

der Vielfältigkeit kirchlicher Gebilde im Nahen Osten. Unter den 298 protestantischen Missionaren, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Weg in den Nahen Orient gefunden haben, befinden sich 23 ehemalige Basler Missionszöglinge, über die in den Personalakten der Basler Mission interessante Details aufzutreiben sind.<sup>4</sup>

Basel.

Werner Bieder.

**Peter Meinhold**, *Goethe zur Geschichte des Christentums*. (Deutsche Klassik und Christentum.) Freiburg und München, Verlag Karl Alber, 1958. VII + 281 S.

Nachdem R. H. Grützmacher 1950 eine beachtenswerte Studie über «Die Religionen in der Anschauung Goethes» veröffentlichte, die unser Wissen um die religionsgeschichtlichen Kenntnisse und Interessen des Frankfurters erheblich vermehrte, folgt hier fast ein Jahrzehnt später eine Monographie von ganz eigener Art.

Der Kieler Kirchen- und Dogmenhistoriker hat sich die umfangreiche Aufgabe gestellt, den Komplex «Deutsche Klassik und Christentum» in mehreren Publikationen zu durchdringen. Die erste Schrift dieser geplanten Reihe führt die Betrachtung an Goethe durch. Wer darum weiß, wieviel Unangemessenes, Tendenziöses und Halbwahres gerade von Theologen über Goethe geschrieben wurde, wird auch an dieses Werk nur mit Vorsicht herangehen. Dem kundigen Leser fällt aber bald auf, daß er es mit einer äußerst exakten Arbeit zu tun bekommt, die methodisch streng und sachlich sauber ihr Thema verfolgt und in der Verbindung von genetischer und problemgeschichtlicher Betrachtung zu überzeugenden Ergebnissen gelangt, die unser bisheriges Goethe-Bild nicht nur quantitativ, sondern vor allem auch qualitativ bereichern.

Meinhold setzt bei der Bekanntschaft Goethes mit den Schriften Gottfried Arnolds ein und weist auf Grund peinlich genauer Quellenstudien den fundamentalen Einfluß dieses vielumstrittenen Theologen und Geschichtskritikers auf das junge Genie nach. So sehr Goethe diese Beeinflussungen im Laufe der Zeit modifizierte und teilweise über sie hinauswuchs, so haben sie doch seine Kritik am Christentum elementar vorbereitet und permanent geprägt. Goethes stürmisch-prometheische Jugendwerke erscheinen von daher ebenso verständlich wie seine im Geiste des Humanismus vorgetragene Spätreligiosität, die sich jenseits alles empirischen Groß-Kirchentums verwirklichen will.

Das inhaltsschwere Buch macht einem die Lektüre zu einem geistigen Engagement, weil es scharfes Mitdenken fordert. Aber es läßt um diesen Preis Goethes Verhältnis zur Geschichte des Christentums und viele damit zusammenhängende Einzelprobleme in einer Plastizität vor uns entstehen, die man in aller früheren Goethe-Literatur über diesen Gegenstand vergeblich suchen wird. Die zukünftige Goetheforschung, gerade soweit sie von Theologen betrieben nach der religiösen Gestalt des größten deutschen Klassikers fragt, darf an Meinholds Leistung nicht vorbeigehen.

<sup>4</sup> Näheres darüber im *Ev. Miss.-Mag.* 1960, S. 85—88.

Denn letztere erweist sich besonders auch dadurch als höchst fruchtbar, daß sie bisher nicht völlig geklärte Fragen aufwirft, wie etwa die nach Goethes Verhältnis zu Herrnhut, nach dem Maß und der Form seiner Beeinflussung durch den Frankfurter Pietismus und nach dem Umfang seiner Bekanntschaft mit der zeitgenössischen Hochschul-Theologie.

Man bedauert nur, daß den komprimierten Ausführungen kein Personen- und Sachregister folgt, das bei wiederholter Lektüre und eiligem Nachblättern ein schnelleres Orientieren ermöglichen würde.

Tübingen.

Gotthold Müller.

**Franklin H. Littell & Hans Hermann Walz, Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene, im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben.** Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960. 1758 Sp.

Auf ein «Handbuch der Ökumene» ist lange gewartet worden, und das Weltkirchenlexikon füllt in der erdrückenden Flut der Lexika eine wirkliche Lücke. Die Thematik des Lexikons scheint allerdings zu weit gespannt. Es finden sich viele allgemeine Artikel, die man normalerweise in einem solchen Werk nicht suchen würde, etwa über Dogmatik, Gnade, Mittelalter, Sünde und Schuld, Wissenschaft und Zeit, ganz gleich, wie gut oder schlecht sie geschrieben sind. Dafür möchte man gerne über manche Persönlichkeit der Ökumenischen Bewegung mehr hören, etwa über den Herausgeber F. H. Littell oder den Bischof L. Newbigin. Der Vorteil aber, den das Weltkirchenlexikon durch seine thematische Breite erreicht, ist seine Eignung als selbständiges Lexikon in der Hand des mitarbeitenden und interessierten Gemeindegliedes. In diesem Sinne kann es sehr empfohlen werden.

Die Ausstattung des Lexikons ist glänzend. Auf den Deckelseiten finden sich belehrende Karten. Innen sind gute Bildtafeln aus dem Bereich der Ökumene und schöne Kunsttafeln unter weltweitem Aspekt dankenswerterweise beigegeben. Die einzelnen Artikel haben ausführliche Literaturverzeichnisse und brauchbare Verweise auf andere Artikel, und am Schluß findet sich ein umfangreiches Register; dadurch wird die Weiterarbeit sehr erleichtert. Das Mitarbeiterverzeichnis läßt die Leistung der Herausgeber noch höher erscheinen, denn Fachleute aus aller Welt und aller Konfessionen haben zur Gestaltung des Lexikons beigetragen. Es ist unmöglich, daß dabei ein einheitliches Bild erscheint. Man kann von einem ersten Weltkirchenlexikon nicht verlangen, eine Einheit und Einheitlichkeit zu repräsentieren, die es in der Ökumenischen Bewegung selbst faktisch noch nicht gibt. So ist die Vielfalt der Gedanken und Positionen selbst ein Ausdruck unserer heutigen Situation. Es gibt auch Leser, die der Ansicht sind, daß die einzelnen Verfasser zu stark ihre eigene Position sprechen lassen und nach einem Prinzip ausgewählt seien, das eine unsachgemäße Irenik zum Ausdruck kommen lasse. Wir möchten das Lexikon diesem Vorwurf gegenüber in Schutz nehmen. Es wird sich bei einem Lexikon nie vermeiden lassen, daß der einzelne Mitarbeiter sein Anliegen wahrzunehmen versucht. Das Weltkirchenlexikon will auch nicht nur ein

Nachschlagewerk sein, sondern selber ein mutiger Schritt vorwärts im Sinne der Einigung der Kirchen.

Bonn.

Klaus-Martin Beckmann.

*Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Emil Brunner.* Zürich/Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1959. 380 S.

Daß von dem Lebenswerk E. Brunners zahlreiche fruchtbare und wertvolle Anregungen ausgegangen sind, erfährt eine erneute Bestätigung durch die vorliegende Festschrift, die 27 Beiträge in sich vereinigt. Zu den Autoren zählen nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen, Pädagogen, Ärzte, Politiker und Redakteure. Von den Beiträgen, die nach Sachgruppen geordnet sind (Auftrag, Staat, Gesellschaft, Kirche, Mission und Völkerwelt) und eigentlich alle Erwähnung verdienten, kann hier nur eine Auswahl Berücksichtigung finden.

Eine ebenso interessante wie tiefgründige Analyse liefert der Züricher Systematiker G. Ebeling in seinem Aufsatz «Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott». Der Basler Philosoph H. Barth schreibt über die «Christliche Existenz in ihrer Berufung zur Philosophie». Bei G. W. Lochers Reflexionen «Angst vor dem Dogma?» hätte man die Akzente vielleicht etwas anders setzen können. Ist das liberale Nein zum Dogma und die Dogmenfeindschaft wirklich noch ein Kennzeichen unserer Zeit? Stehen nicht protestantische Kirche und Theologie heute eher in der Gefahr einer Flucht ins Dogma und in den Dogmenglauben? Mit einem sehr ernstem Problem beschäftigt sich Nationalrat P. Dürrenmatt in seinen Ausführungen «Über christliche und politische Existenz in dieser Zeit». Hier verdienen vor allem die klaren und sachlichen Thesen über die Stellung des Christen zum Kommunismus Beachtung. «Entkirchlichung — Entchristlichung» ist das Thema des holländischen Theologen W. Banning, der sich im Anschluß an Bonhoeffers Gedanken von der wachsenden «Mündigkeit der Welt» für die verantwortliche Gesellschaft einsetzt, die von der klerikalen Bevormundung befreit ist. An «Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung» mahnt F. Blanke; über «Möglichkeiten und Grenzen der Seelsorge» schreibt Th. Bovet. In einem instruktiven Aufsatz unterrichtet H. Kraemer über die bedrohte Lage der Jungen Kirchen und die Krisis der Mission in den selbständig gewordenen Staaten Afrikas und Asiens. Ein nuanciertes Bild über die vielfältigen ökumenischen Bestrebungen und Entwicklungen, die überwiegend auf Zustimmung, mancherorts aber auch auf kritische Zurückhaltung oder gar offene Ablehnung stoßen, zeichnet Bischof F. Sigg in seinem Beitrag «Oekumene als Weg und Ziel».

Verdienstvoll ist die Aufstellung der Bibliographie E. Brunners, die bis zum Jahre 1959 reicht und einen Überblick über das reiche Schaffen des Züricher Theologen gewährt. Den Abschluß der gehaltvollen Festschrift bildet eine Liste über die große Schar der Gratulanten.

Lund, Schweden.

Gottfried Hornig.

**Hendrik Kraemer, *Religion und christlicher Glaube*.** = Theologie der Oekumene, 8. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 453 S. Ln. DM 19.80.

Da es sich um die Übersetzung des englischen Originals «Religion and the Christian Faith» handelt, so kann ich mich mit der Besprechung kurz fassen. Das Buch besteht aus sechs Teilen: Studium der Religion (I), eine Untersuchung über das indische religiöse Denken (II), theologische Versuche zur Behandlung des Problems der Religion und der Religionen (III), die Bibel und das Problem der Religion und der Religionen (IV), der christliche Dialog mit der Religion und den Religionen (V), Gegenwartsfragen des christlichen Glaubens (VI).

Das Hauptanliegen Kraemers ist es, herauszuarbeiten, daß der Mensch, obwohl er in und mit seiner Religion gegen Gott rebelliert, doch schon mit seinen religiösen Lebensäußerungen kundgibt, daß er sich in der Hand Gottes befindet. Der Verfasser ist dabei der Meinung, dialektischer zu sein als Karl Barth, den er in dieser Hinsicht weiterführen will. Es wird aber nicht recht einleuchtend, inwiefern Kraemer mit seinen Ausführungen etwa über den Satz aus der 4. Missionsthese Barths hinausweist: «Mission ist würdelos und aussichtslos, wenn sie nicht... gleichzeitig in aufrichtigem Respekt und in ebenso aufrichtiger Respektlosigkeit gegenüber der sogenannten Religion getrieben wird.»<sup>1</sup>

Das Buch ist nicht leicht zu lesen. Zum Teil kommt das daher, daß, wie Kraemer selber im Vorwort zugeben muß, sein Stil das laute Denken widerspiegelt. Teilweise mag der Grund darin liegen, daß Kraemer oft nur erörtert und mit Problemen ringt, ohne fertige Lösungen zu bieten oder Thesen vorzutragen. Diese theologische Epoche, die bescheiden anmuten könnte, steht in einer gewissen Spannung zur frischen Kritikklust, die der alte, vielbelesene und vielgereiste Kämpfer nicht lassen kann. Man meint Kraemer als glänzenden Debatter und Diskussionsleiter in Bossey vor sich zu sehen, wie er die Probleme hin und her erwägt und mit den Lernwilligen aus vielen Ländern die Klänge kreuzt. Von einem gedruckten Buch erwartet man aber mehr. So begrüßenswert es ist, wenn wir im Zeitalter der Oekumene Männer mit solch umfassendem Wissen in philosophischer, theologischer und religionswissenschaftlicher Hinsicht haben, so schade ist es, daß dieses Wissen nicht mit geballter Kraft, mit weniger Redseligkeit und mit dem Wagemut des Thetikers an den Mann gebracht wird.

Was wir von Kraemer aber jedenfalls lernen können, das ist sein Appell, mit ganz anderem Ernst und mit neuer Ehrfurcht den Religionen zu begegnen, gerade weil wir wissen, daß Jesus Christus die Antwort auf alle Religionen ist.

Basel.

Werner Bieder.

**Vittorio Subilia, *Il problema del male*.** Torre Pellice, Libreria editrice Claudiana, 1959. 86 S.

In dieser interessanten systematischen Studie versucht Subilia, von der Botschaft der Bibel her das Wesen des Bösen und des Übels zu skiz-

<sup>1</sup> Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, IV, 3, 2 (1959), S. 1004.

zieren. Bei der Kürze der Darstellung bleiben natürlich manche Detailfragen unbeantwortet, aber die Arbeit gibt eine sehr klare und wertvolle Einführung in die Hauptprobleme des untersuchten Stoffes.

Der Verfasser geht aus von der fundamentalen These: *il male non può essere da Dio, ma nulla esiste che non sia da Dio*. Er lenkt zunächst den Blick auf die wesentlichen Grundkonzeptionen des religiösen und philosophischen Nachdenkens über das Problem des Bösen (*il dualismo, la negazione del male, la negazione del bene, la libertà come sorgente del male*) und zeigt dann, daß diese Entwürfe dem biblischen Gottesverständnis nicht völlig gerecht werden. Im Anschluß an Karl Barths christologisch-eschatologische Sicht (*Die kirchliche Dogmatik, III, 3*) entfaltet Subilia darauf in einer hilfreichen, streng auf die Geschichte Jesu bezogenen Untersuchung seine Gedanken über das irrationale Wesen des Bösen und der durch das Böse betroffenen menschlichen und kosmischen Existenz.

Basel.

Mathias Rissi.

**Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*. 2., unveränderte Auflage. Zollikon, Evangelischer Verlag A.G., 1957. 311 S. Fr. 18.80.**

Die Besonderheit dieses weithin bekannten Seelsorge-Buches liegt wohl in drei Eigenschaften:

1. Es handelt sich wirklich um die *Lehre* von der Seelsorge. Man könnte den Titel auch mit «Theologie der Seelsorge» geben (vgl., was S. 142 über den ältern Blumhardt als Theologen der Seelsorge gesagt ist). Es wird das *daß* und das *warum* der Seelsorge erörtert. Das *wie* bleibt im Hintergrund, ja diese Frage wird bisweilen sogar klar abgewiesen (z. B. S. 111: «es kann in dieser Sache keine Technik geben»; S. 139: «keine ins einzelne gehende Regeln»). Mag der Praktiker im Gedränge seiner Aufgaben, wenn er zu Thurneysens Seelsorge-Buch greift, das als eine Schwäche empfinden — auf jeden Fall ist es der dringlichere Dienst an den Dienern der Kirche. Daß die Linie in die ganz schlichte praktische Anweisung nicht da und dort in hilfreicher Weise noch etwas weiter gezogen werden könnte, soll damit nicht gesagt sein. Aber wir haben das, was Thurneysen in so hervorragend klarer und überlegter Weise bietet, die Fundamentlegung für jedes Kapitel der Seelsorge in gründlicher biblisch-systematischer Denkarbeit, weit nötiger; nur auf diesem Grunde ist ein zielsicheres und fruchtbares kirchliches Handeln möglich. Wesentlicher als die Aufhellung durch praktische Hinweise scheint uns auch die Art und Weise, wie der Verfasser durch eine ausgezeichnete historische Fundierung (auch in Auseinandersetzung mit älterer Literatur) seiner Lehre Profil zu geben weiß.

2. Die christologisch-soteriologische Zentrierung der Seelsorge, wie Thurneysen sie in überzeugender Weise durchführt, dürfte das Kriterium Nummer eins für alle künftigen Darstellungen dieses Stoffes sein (vgl. vor allem § 8). Wir fragen uns, ob nicht gerade von da her die Auseinandersetzung mit der von Frank Buchmann ausgehenden Bewegung heute etwas modifiziert werden müßte (S. 149 ff.).

3. Mit der eben genannten Sicht hängt es letzten Endes zusammen, wenn die Seelsorge bei Thurneysen aus dem Bereich des nur persönlichen Verhältnisses des Pfarrers zu seinen einzelnen Gemeindegliedern herausgehoben und in den großen Rahmen seines Handelns am ganzen Leibe Christi hineingestellt wird. Erst von da her bekommt die Seelsorge als die persönliche Verkündigung des der ganzen Gemeinde geltenden Wortes ihr volles Gewicht (vgl. bes. § 2). Und wenn auch hier eine Frage erlaubt ist, so wäre es die, ob man auf dieser Linie so weit gehen dürfe, daß man ganz generell für das seelsorgerliche Gespräch fordert, *beide* Partner müßten «von der Predigt und vom Sakrament herkommen» (S. 95 f.). Dann würde ja das «missionarische» Gespräch — eine Form der Seelsorge, die doch wohl immer häufiger wird und biblisch begründet sein dürfte (vgl. das «Beispiel» Joh. 4, das Thurneysen S. 106 anführt) — außerhalb der Seelsorge fallen. Aber die Predigt an die Heiden ist doch schließlich auch rechtmäßige Predigt. Wieso die Seelsorge am Heiden nicht? Ungeachtet dieser Frage nimmt der Leser dankbar aus Thurneysens Buch die neue Erkenntnis entgegen, daß die Seelsorge grundsätzlich als eine Lebensfunktion der Gemeinde getätigt werden muß und letztlich nichts als die Gemeinde im Auge haben darf.

Weinfelden, Kt. Thurgau.

Markus Jenny.

**Xavier Tilliette, Karl Jaspers. *Théorie de la vérité — Métaphysique des chiffres — Foi philosophique.*** = *Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 44.* Paris, Editions Moutaigne, 1960. 235 S.

Tilliettes Buch ist so reich und vielschichtig, daß eine theologische Rezension sich auf das religiös Relevante darin beschränken muß.

Besonders aufschlußreich für den Theologen ist Kapitel X: «Die religiöse Wahrheit». Die Beziehung von Philosophie und Religion ist ein Sonderfall der Kommunikation, ein ritterlicher Kampf Glaube gegen Glaube. Die philosophische Wahrheit, Wahrheit der philosophischen Existenz, würde sich selbst zerstören, wenn sie nicht die Wahrheit der religiösen Existenz anerkennen würde. Man muß die andere Wahrheit als die Wahrheit des andern sehen. Und doch spricht Jaspers nur aus dem Zentrum seiner eigenen philosophischen Ungläubigkeit. Was der Philosoph nicht versteht und woran er scheitert und was dennoch eine unbestreitbare existentielle Wahrheit ist, bezeichnet die Grenze seiner eigenen philosophischen Wahrheit. Das trennt die Haltung Jaspers' von der Hegels grundsätzlich. Die Religion ist ein undurchdringliches Rätsel. Aber wenn die Religion objektive Gestalt annimmt, verliert sie ihre Wahrheit in den Augen des Philosophen. Philosophie und Religion sind alternative Möglichkeiten für das Individuum, und jede fordert den ganzen Menschen. Glaubenslosigkeit als Bruch mit der Transzendenz ist Unphilosophie. Jaspers strebt nach der Dichtigkeit und Wärme der Religion. Die ewige Wahrheit der biblischen Religion ist Teil der philosophischen Aneignung. Aber zugleich ist die Religion der Gegner, den die Philosophie braucht, um ihrer selbst als autonom bewußt zu werden. Sie würde ihren Ursprung ver-

leugnen, wenn sie zur Geborgenheit der religiösen Existenz zurückkehrte. Philosophie ist Freiheit, an sich selbst ausgeliefert. Niemand kann ihr Risiko und Last der Welt und der Transzendenz abnehmen. Das gläubige *sacrificium intellectus* ist eine Zerstörung ihrer Freiheit und Würde. Der Agnostizismus und das Paradox Kierkegaards kann auch als Grenzsituation für den Philosophen nicht zugegeben werden. Vernunft und Wissen dürfen auch in der Grenzsituation nie aufgegeben werden. Innerhalb der konkreten Religionen und Kirchen ist der Liberalismus genauso verhängnisvoll wie die Orthodoxie. Es gibt keinen gemeinsamen Boden für Vernunft und Offenbarung. Eine philosophische, rationale, säkularisierte Religion ist ein Unding. Daran mußte auch Schellings «Philosophie der Offenbarung» scheitern.

Die Rolle der Theologie beschränkt sich nur auf die Infragestellung der Philosophie. Das Paradox des Christentums scheitert für Jaspers an den Realitäten des Daseins. Die Rationalisierung des Irrationalen in der Theologie führt zur Verunreinigung und zum Verlust der Vernunft. Mythologie, Theologie und Philosophie lassen sich nicht wie in Lessings Parabel von den drei Ringen aufeinander reduzieren und vereinigen. Das Verstehen des Unverstehbaren der Dogmen ist eine Grenze, die nie überschritten werden kann. Die Philosophie kann nicht Ruhe finden im Absurden der Dogmen. Die Offenbarung darf nicht mit der Philosophie des Umgreifenden rechnen. Die Philosophie ist kein Ort der Erklärung des religiösen Glaubens im Sinne Schellings. Doch scheint es Tilliette, daß die Philosophie der Vernunft sich nicht deckt mit Jaspers' existentieller Entscheidung.

Vom katholischen Standpunkt des Verfassers wird geltend gemacht, daß Jaspers die gigantische Arbeit des christlichen Denkens ignoriere. Das Christentum habe nicht die Absurdität, sondern die Förderung der durch den Glauben erleuchteten Vernunft zum Ziele. Man kann nicht die Wahrheiten des Glaubens, wie etwa die Inkarnation, unter die Chiffren der Weltgeheimnisse rechnen. Die Inkarnation eröffnet eine neue Dimension der Geschichte. Das Bewußtsein der historischen Existenz ist seitdem ein christliches Bewußtsein. Der «philosophische Glaube» lebt nur auf Kosten des religiösen Glaubens. Jaspers' kritische Untersuchungen von der Philosophie des Umgreifenden her (die Hauptgedanken seines «Philosophischen Glaubens» werden in dieser Besprechung als bekannt vorausgesetzt) nötigen uns zu einer schärferen Fassung des Begriffs «religiöser Glaube». Darin beruht der historische Auftrag seines philosophischen Affronts gegen den religiösen Glauben. Es liegt etwas Tragisches über diesem Affront des Philosophen. Die Philosophie will die Bedingungen des Glaubens diktieren und überschreitet damit im bewundernswerten Suchen nach den Ursprüngen ihre Grenzen. Jaspers schließt sich vom religiösen Glauben aus, nur um den religiösen Glauben vom philosophischen Glauben auszuschließen. Meines Erachtens merkt Jaspers dies nicht, weil er selber niemals in der Existenzentscheidung des religiösen Glaubens gestanden hat.

Eine ausführliche Erörterung der «Metaphysik der Chiffren» und von daher eine erneute Überprüfung der Literatur um die Debatte Jaspers-

Bultmann schließt sich an. Indem die Jaspersche Philosophie ihr Ungenügen sichtbar werden läßt, gibt sie zugleich den Beweis ihrer Fruchtbarkeit.

Der Anhang «Glaube und Dialektik» kann seiner Überschrift nicht ganz gerecht werden, solange nicht klar die verschiedenen theologischen Dialektiken entsprechend den Arten des religiösen Paradox unterschieden werden (supplementäres, komplementäres Paradox, anthropologisches, christologisches und Paradox des Sündenbewußtseins sowie die spezifischen Paradoxe und Dialektiken des Neuen Testaments und die Stellung der wichtigsten Dogmatiken der Gegenwart dazu).<sup>1</sup> Erst dann läßt sich das Problem «Philosophischer und religiöser Glaube» durch die morphologische Unterscheidung ihrer Denkstrukturen auf eine neue Basis stellen. Die vorliegende Arbeit von Tilliette hat dazu in der genauen Analyse Jasperschen Denkens wertvolle Voraussetzungen geschaffen.

Berlin.

Liselotte Richter.

**Wilhelm Weischedel, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge*.** Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 1960. 286 S.

Das Stichwort von der «neuen Wirklichkeit» fordert heute die Vertreter der verschiedensten Disziplinen zu einem Gespräch heraus, in dem sich weite Horizonte eröffnen. Die in diesem Band gesammelten Vorträge und Aufsätze geben einen gehaltvollen Beitrag eines Philosophierenden zu diesem Gespräch.

Ein 1. Teil enthält eine geschichtliche Besinnung. Weischedel fordert in «Weg und Irrweg im abendländischen Denken» (S. 3—19) ein Festhalten an einer abendländischen «Mitte» zwischen der Freiheit, an einem «lichten Weltentwurf» zu schaffen, und der Freiheit zur Offenheit gegenüber den Anrufen aus der Tiefe. Im Beitrag «Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie. Versuch einer philosophischen Auslegung der 'Pensées' des Blaise Pascal» (S. 20—68) setzt sich der Verfasser mit dem Begriff der «Betroffenheit vor dem Abgrund» im Werk von Pascal auseinander. Ein weiterer Beitrag ist Voltaire und der Aufklärung und ihrem Verhältnis zur Geschichte gewidmet (S. 69—85): Ist die Aufklärung wirklich so ungeschichtlich, wie man zu sagen pflegt, so wird hier gefragt.<sup>2</sup> Um das «Erspüren eines neuen metaphysischen Ganges» geht es schließlich in den Ausführungen «Die Zeit der ursprünglichen Erfahrungen. Zum Denken zwischen den beiden Weltkriegen» (S. 86—102). — Dieser Beitrag führt über zum 2. Teil, der, von verschiedenen Gesichtspunkten aus, recht eigentlich um das Thema einer heutigen philosophischen Theologie kreist. Der Hauptbeitrag ist hier «Gibt es eine philosophische Theologie» (Seite

<sup>1</sup> H. Schröer, Die Denkformen der Paradoxalität als theologisches Problem (1960).

<sup>2</sup> Vielleicht wäre heute eine etwas weniger flache Sicht der Aufklärung möglich, wenn sich die Thesen von W. Philipp, Das Werden der Aufklärung (1957), durchsetzten. Der oben angeführte Aufsatz von 1948 konnte sich freilich noch nicht mit dieser Forschungssicht auseinandersetzen.

142–152). Präladierend und für den Theologen sehr bewegend wird aufgerufen, den Hereinbruch der heutigen Entwirklichung und Entfremdung der Welt vom Seinsgrund (bis hin zum «Tode Gottes») nicht zu bejammern, sondern als Schicksal auf sich zu nehmen; die damit verbundene Selbstauslegung des modernen Menschen kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. Diese neue Wirklichkeit drängt nach Auffassung des Verfassers Philosophie und Theologie gemeinsam zu einer neuen Exegese des Begriffs des «Deus absconditus». Die Wirklichkeit ist heute «entgleitende» Wirklichkeit. Sie deutet aber auf ein Vorgehendes, das ein Sichhalten zwischen Sein und Nichts ermöglicht. Und sie deutet auf einen Gott, der den Menschen so in ein fragendes Wesen bringt (S. 149 ff.). — Der 3. und 4. Teil schaut von der Umkreisung der «Wirklichkeit» auf «Wirklichkeiten», z. B. auf die bildende Kunst, Musik, Gewissen, Menschenbild, Recht, Atomprobleme usw. Wir greifen die Stichworte der «bildenden Kunst» und der «Atomprobleme» heraus. Der Verfasser hat ein gutes Sensorium dafür, daß Kunst heute weder im verlässlichen Kosmos verwurzelt ist, noch in der fernen Welt der Ideen; Wirklichkeit, an der sich die Kunst heute orientieren muß, ist die gefährdete und doch noch gehaltene Welt vor dem Hintergrund des Nichts (S. 184). Kunst ist eine der wesentlichen Weisen, wie sich der Mensch seine Welt auslegt und deutet (S. 190). So vermag der Philosophierende z. B. das Fremdartige und Schockierende der modernen Kunst zu würdigen und er braucht durchaus nicht das Schlagwort vom «Verlust der Mitte» (Sedlmayr) aufzunehmen (S. 193). Der Sinn der gegenwärtigen Kunst wäre in ihrer «Macht zur Entrückung» zu sehen, die den Betrachter aus dem gewohnten Dasein reißt, um ihn und seine Weltsicht zu wandeln (S. 197 f.). Die Freiheit, den Anruf aus der Tiefe zu vernehmen, deutet auf Zukunftsmöglichkeiten der gegenwärtigen Kunst: «Ihr großes künftiges Thema wird sein: das Absolute im Ernst seines weltbildenden Spiels» (S. 201). Und schließlich ein Hinweis auf das Stichwort «Atomprobleme», hier z. T. erörtert an der konkreten Frage der Aufrüstung der Bundesrepublik. Im Bewußtsein um die Größen der Risiken wird doch ein Nein zur atomaren Aufrüstung gefordert. Die Versuchung, den politischen Gegner einfach unter den Begriff des Räubers zu subsumieren, wird aufgewiesen und in ihrer Problematik gezeigt (S. 281 f.). Es wird aufgerufen, bis zum eindeutigen Beweis des Gegenteils, den andern als «einen möglichen Gesprächspartner» zu verstehen und gerade so das Gut des abendländischen Denkens zu bewahren; denn im Dialog «... gewinnt und bewahrt der Mensch seine Menschlichkeit» (S. 283). Ein Teil der Schuld an der heutigen Verhärtung der Fronten zwischen Ost und West ist für uns gerade in dieser Verleugnung des abendländischen Wesens zu suchen!

Dem Rezensenten drängen sich zu der Fülle von Gesichtspunkten drei Bemerkungen auf. 1. Zum Stichwort vom «verborgenen Gott»: Es wäre wohl verfehlt, die Zusammenschau dieses Begriffs mit dem der neuen Wirklichkeit unter Hinweis auf «deutschen Tiefsinn» zu karikieren. Trotzdem ist zu sagen, daß andernorts kaum so viele Konsequenzen dieses Fragmals gesichtet werden. Wer diesen Begriff überdenkt, den überfällt tat-

sächlich eine Fülle von Gesichtern. Als Theologe würde man es z. B. als sinnvoll empfinden, die schönen Ausführungen von Karl Barth über die Wirklichkeit Gottes mit der neuen Wirklichkeit zu konfrontieren.<sup>1</sup> Vielleicht würde der Theologe an den Philosophen die Rückfrage stellen, was für ihn die Zusammenschau des verborgenen mit dem sich offenbarenden Gott bedeutet, eine Zusammenschau, zu der der Theologe durch die Besinnung auf das Kreuz Christi genötigt wird. Es ist freilich auch für die theologische Sicht oft noch durchaus unerledigt, was das für diese oder jene konkrete Wirklichkeit bedeutet. Hier empfindet der Theologe die philosophische Arbeit als hilfreich und anregend. — 2. Zum Stichwort von der «modernen Kunst»: Es ist vom Selbstverständnis der modernen Kunst her richtig, daß das Schlagwort von Sedlmayr vom «Verlust der Mitte» kritisiert wird. Sachliche Begegnung muß ja hier vom Selbstverständnis ausgehen, um nicht zu vergewaltigen. Hier wird deutlich, daß Sedlmayr schon im Ansatz irrt. Gegen Weisedel möchte der Theologe, von einer biblischen Besinnung über das Thema Kunst her, terminologisch und auch sachlich schärfer unterscheiden: das Thema der Kunst könnte nach biblischer Auffassung nicht das Absolute selber sein, sondern nur der Versuch, im Bereich des Menschlichen auf das sich offenbarende Absolute eine adäquate Antwort zu geben. Biblisch gesehen eignet der Kunst nicht ein direkter Offenbarungscharakter, sondern sie ist im Bereich des Humanen Antwort auf Offenbarung. — 3. Zum Stichwort der «Atomprobleme»: Der Philosoph liefert hier den interessantesten Beweis, daß man von abendländischen Traditionen her, die z. B. ein Karl Barth im politischen Gespräch gelegentlich als fragwürdig empfindet, doch zu ähnlichen Resultaten gerade wie Barth kommen kann. Darüber müßte man weiter nachdenken.

Biel, Kt. Bern.

Kurt Lüthi.

**Walter Künneth, *Moderne Wirtschaft — christliche Existenz. Eine Einführung in die Hauptprobleme einer christlichen Wirtschaftsethik.*** = Theologie und Gemeinde, 2. München, Claudius Verlag, 1959. 82 S. DM 5.80.

Man fragt sich ernstlich nach der Lektüre dieser Broschüre, wem sie eigentlich hilfreich sein kann, denn es finden sich darin kaum Ansätze, die über die lutherischen Anschauungen des 19. Jahrhunderts hinausgehen.

Die Wirtschaft wird einfach zu einer «Erhaltungsordnung» deklariert, die uns «als Geländer bis zum Weltende» (S. 82) dienen soll. Diese Anerkennung der «Eigengesetzlichkeit» der Wirtschaft bedeutet aber bei Künneth, daß er sich — wie die Kirche des 19. Jahrhunderts — einer Unternehmerideologie hingibt, wie sie Gott sei Dank die besten unserer Wirtschaftsführer schon überwunden haben. Die ganze Schrift wirkt in Sprache und Gedankenführung wie ein theologisches Gutachten der Arbeitgeberverbände. Nicht zufällig ist der «Nordbayrische Textilbrief» die am häufigsten zitierte Quelle. So kann man etwa von dem Ethos der Aktionäre lesen, die «auf sofortigen persönlichen Genuß und privaten Verbrauch der

<sup>1</sup> K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, II, 1 (1940), S. 288 ff.

Güter... verzichten» (S. 34), oder von der Personhaftigkeit der «Streikbrecher», die nicht der Vermassung anheimfallen (S. 27).

Alle Phänomene der Wirtschaft sind für Künneth aber theologisch letztlich irrelevant, weil es sich ja nur um das «Weltreich» ((S. 41) handelt, so daß «konkrete Fragen offen bleiben müssen» (S. 81) und das «christliche Ethos in Konfrontation mit der Wirtschaft nur in der Lage (ist), zu jedem System immer zugleich beides, nämlich ein Ja und ein Nein (also jein!), zu sprechen» (S. 41). So kommt es, daß die theologische Tragweite von ethischen Fragestellungen wie die nach dem Eigentum oder auch nach dem Wettbewerb gar nicht in den Blick kommt. Der Wettbewerb wird als «notwendig, berechtigt und sinnvoll» einfach akzeptiert (S. 22). Das Eigentum gilt als «materielle Repräsentation persönlichen Daseins» (S. 33), und «die Ungleichheit der Güterverteilung in der Menschheit» ist als «eine Schicksalssetzung nach Gottes Willen» anzusehen (S. 32—35), der durch kein «vordergründiges soziales Ausgleichsstreben» entgegengetreten werden darf (S. 36).

Entscheidend ist, daß Künneth über den einzelnen mit seinem «Gewissen» und seiner «christlichen Existenz» und seinem «Nächsten» theologisch nicht hinauskommt, da für ihn die Ökonomie des Wirtschaftslebens als Instrument der großen Oikonomia Gottes mit dieser Welt gar nicht existiert. Er interpretiert die Wirtschaftssysteme nur in ihrer historischen Gestalt, wobei er das östliche System ablehnt und das westliche anerkennt. Aber das ist uns in unserem Jahrhundert keine Hilfe mehr.

Hilfreich ist die Arbeit von Künneth nur insofern, als sie uns mit letzter Intensität vor die Frage stellt, wo sich in unserer Theologie überhaupt die Ansätze finden, um unser aller Leben — nicht nur die sog. «christliche Existenz» — in der Industriegesellschaft — nicht nur in der «modernen Wirtschaft» — wirklich theologisch-ökonomisch zu durchdenken und wie wir als Glieder der Gesellschaft *und* der Kirche Gott loben können. Wenn uns das nicht besser gelingt als einem Kardinal Wyszynski oder einem Kardinal Suhard, dann ist unsere Existenzberechtigung als protestantische Kirche nur noch schwer zu erkennen.

*Kriftel, Taunus.*

*Holger Samson.*

**Stefan Wyszynski, Kardinal:** *Der Christ und die Arbeit.* Mit einem Geleitwort von Kard. Dr. Franz König. Aus dem Polnischen übertragen von Gerda Hagenau. Wien, Verlag Herder, 1959. 192 S. DM 11.20.

Man meint die Schrift eines alten Kirchenvaters vor sich zu haben, wenn man dieses Buch liest. Das liegt nicht nur an dem häufig verwendeten pluralis majestaticum, hier wird wirklich mit Vollmacht gesprochen. Eine solche Kenntnis der modernen Arbeitswelt (S. 92 ff.), verbunden mit einer theologischen Durchdringung des Phänomens der Arbeit im Rahmen der schöpferischen Ökonomie Gottes, ist bei uns nur selten zu finden.

Um so mehr ist es zu bedauern, daß der Verfasser über den individualistischen Aspekt der Arbeit nicht wesentlich hinauskommt. Letzten Endes geht es doch nur um die «edle Gesinnung» (S. 142), um die «innere Norm» (S. 149) jedes einzelnen, der teil hat am Werk der Schöpfung. Und wieder-

um ist es der einzelne, dem die Verpflichtung zu den 'Kardinaltugenden' auferlegt wird, der mit seinem erworbenen «Privateigentum» (S. 48) dem Nächsten dienen und den Vorgesetzten und Kollegen ein guter Mitarbeiter sein soll (S. 166 ff.).

Aber gerade diese Prävalenz der «inneren Ordnung» (S. 153) gibt dem Ganzen oft einen etwas unrealistischen Ton. Wenn etwa von der Gefahr der «Materialisierung» unserer körperlichen Arbeit (S. 109) gesprochen wird, die uns gerade in ihrem Übermaß zur «Demut vor Gott» (S. 105) führen soll, oder wenn von der Arbeit «aus Liebe zu Gott» (S. 70) die Rede ist, so wird das auch der 'christlichste' Fabrikarbeiter kaum nachvollziehen können, solange die äußere Ordnung, die Arbeitsorganisation, die hier auch gelegentlich erwähnt ist (S. 95), nicht zur Diskussion gestellt wird. Andernfalls bleibt jede Weisung nur belastendes Gesetz.

Wenn es aber unternommen würde, die Organisation der Arbeit — und der Wirtschaft überhaupt — an der großen 'Organisation' Gottes in der Schöpfung zu orientieren, wie es Wyszynski im Ansatz gelungen ist, dann könnte tatsächlich auch mitten in der Welt der Industrie von der Arbeit die Rede sein als einer «Antwort... auf den Anruf der Liebe, durch den uns Gott auf ungewöhnlich ehrende Weise zur Mitarbeit an seinem schöpferischen Werk eingeladen hat» (S. 189).

*Kriffel, Taunus.*

*Holger Samson.*

## Notizen und Glossen.

### Zeitschriftenschau.

**Schweiz.** *The Ecumenical Review* 13, 1 (1960): W. A. Visser 't Hooft, The Una Sancta and the Local Church (2-13); H. d'Espine, The Rôle of the World Council of Churches in Regard to Unity (14-23); S. F. Bayne, Responsible Parenthood and the Population Problems (24-35). *Evangelisches Missions-Magazin* 104, 3 (1960): J. Margull, Die Erneuerung der Kirche im Vollzug ihrer Sendung (97-108). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 50, 3 (1960): O. Gilg, Die Seelsorgebedeutung Ignaz Heinrich von Wessenbergs (129-149); U. Küry, Heiliger Geist, Kirche und Amt, II (150-157). *Judaica* 16, 3 (1960): J. Jocz, The Connection between the Old and the New Testament (129-144); E. Zingg, Das Schuld- und Vollstreckungsrecht (Obligationen- und Exekutionsrecht) nach Moses (156-171); G. Jasper, Die Judenfrage im Spiegel der deutschsprachigen Literatur der letzten Jahre (1950 bis 1958), II (172-188). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 116, 19 (1960): A. de Quervain, Das Gebet in der Einheit und um die Einheit des Glaubens (290-293). 20: O. Cullmann, Das Thomasevangelium und seine Bedeutung für die Erforschung der kanonischen Evangelien (306-310). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 16, 3 (1960): B. Biermann, Fray