

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 17 (1961)
Heft: 4

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: 14.01.2026

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

Rezensionen

WALTHER EICHRODT, *Der Heilige in Israel*. Jesaja 1–12 übersetzt und ausgelegt. = Die Botschaft des Alten Testaments. 17, 1. Stuttgart, Calwer Verlag, 1960. 147 S.

GEORG FOHRER, *Das Buch Jesaja*. 1. Kapitel 1–23 ausgelegt. (Zürcher Bibelkommentare.) Zürich, Zwingli Verlag, 1960. VII + 244 S.

OTTO KAISER, *Der Prophet Jesaja*. Kapitel 1–12 übersetzt und erklärt. = Das Alte Testament Deutsch, 17. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. XV + 126 S.

So sehr man bedauert, daß das ganze Buch Jesaja (Kap. 1–39, Deutero- und Tritojesaja) im deutschsprachigen evangelischen Bereich seit drei Jahrzehnten keine wissenschaftliche Bearbeitung erfahren hat, so ist es auf der anderen Seite erfreulich, daß innerhalb des letzten Jahres gleich drei Auslegungen des «ersten Jesaja» (Jesaja Kap. 1–39) zu erscheinen begonnen haben, die die Botschaft des ersten der großen Propheten, so wie sie sich heute der alttestamentlichen Wissenschaft darstellt, der Gemeinde zugänglich machen wollen. Eichrodt und Kaiser behandeln den ersten Teil von Jesaja I, Kap. 1 bis 12; demgegenüber enthält der Band von Fohrer mit Kap. 1–23 fast $\frac{2}{3}$ von «Protojesaja», wodurch für Kap. 1–12 vergleichsweise am wenigsten Raum zur Verfügung steht. Wie in allen drei Kommentarwerken üblich, enthält jeder Kommentar eine Übersetzung, die jedem Abschnitt der Auslegung voraufgeht. Im allgemeinen folgt die Auslegung der Reihenfolge der Textabschnitte im Jesajabuch. Jedoch behandeln Eichrodt und Fohrer die Beurteilung des Jesaja (6, 1–13) im Anschluß an die Überschrift in 1, 1; Kap. 5, 25. 26–30 wird von allen drei im Anschluß an 9, 7–20 besprochen und 10, 1–4 als zu 5, 8–24 gehörend von Fohrer und Kaiser diesem Abschnitt zugeordnet, während 5, 15f. von Eichrodt bei 2, 9, von Kaiser bei 2, 17 behandelt ist.

Fohrer stellt der Auslegung eine Einführung voran mit Abschnitten über den Aufbau des Jesajabuches, über den Propheten – hier wird Jesajas Wirksamkeit in die Zeitgeschichte hineingestellt, wobei die auf den Propheten zurückgehenden Texte chronologisch geordnet werden, so daß der Benutzer die Texte nicht nur in der Reihenfolge des Jesajabuches, sondern auch in ihrer zeitlichen Zusammenghörigkeit lesen kann – sowie über die nicht von Jesaja stammenden Erweiterungen. – Eichrodt läßt auf die Behandlung von 6, 1–13 zwei Abschnitte über «Gott und Mensch» und über «das visionäre Schauen» folgen, die durch einen «biblischen Ausblick» abgeschlossen werden. Den Inhalt von Kap. 1–5. 7–12 behandelt Eichrodt in fünf großen Abschnitten. Zwei Exkurse über «Opfer und Tempeldienst im Urteil der Propheten» (mit biblischem Ausblick) und «die soziale Predigt der Propheten» schließen die Auslegung von Kap. 1 bzw. 5 ab; ein weiterer Abschnitt «Biblischer Ausblick» folgt auf die Auslegung von 11, 1–10. – Gegenüber diesen beiden Auslegungen ist der Kommentar von Kaiser in noch weiter gehendem Maße als schon der Jeremia-Kommentar des Herausgebers des ATD, Artur Weiser, auf Benutzung durch Studenten zugeschnitten. Diesem Zweck dient nicht

nur, sehr zu begrüßen, ein für diese Reihe ungewöhnlich ausführliches Literaturverzeichnis von 5 Seiten, das teilweise auf Dr. Klaus Tuchel zurückgeht, sondern auch eine reichliche Heranziehung dieser Literatur in zahlreichen Anmerkungen. Darüber hinaus will der Kommentar aber auch gleichzeitig «dem Pfarrer und Katecheten bei seiner Arbeit behilflich sein». Wohl nicht nur, aber doch in erster Linie zur Erfüllung dieser Aufgabe sind hier den Auslegungen zahlreicher Abschnitte Hinweise auf neutestamentliche Aussagen und Erwägungen über die Bedeutung der Perikope für die Gemeinde Jesu Christi angefügt. Eine Kartenskizze über die nördlichen Zugänge von Jerusalem will dem Verständnis von 10, 27 b–32 dienen.

Diese Übersicht weist auf die Besonderheiten hin, die jeder der drei Kommentare bietet. Die Auslegung selbst arbeitet jeweils den Inhalt der alttestamentlichen Aussage heraus, wobei Religions- und Zeitgeschichte gebührend berücksichtigt werden. Daß die einschlägige Literatur verarbeitet ist, zeigen nicht nur Hinweise im Text und in Anmerkungen auch bei Eichrodt und Fohrer, sondern auch die Auslegung selbst. Dabei nimmt es nicht wunder, daß die Auffassungen wie in der Literatur so auch in diesen drei Auslegungen gelegentlich auseinandergehen, so etwa in der Frage der Echtheit von 2, 2–4 und anderen Stücken oder in der Beurteilung des Immanuelzeichens. Eine Auseinandersetzung um solche Fragen ist in diesem Zusammenhang nicht möglich. Wichtiger ist die Frage, in welcher Weise die Botschaft des Jesajabuches der christlichen Gemeinde vom Jahr 1960 vergegenwärtigt und wie das Verhältnis dieser Botschaft zu neutestamentlichen Aussagen gesehen wird.

Fohrer weist wiederholt «auf die Bedeutung der Prophetenworte für den heutigen Menschen» hin. Dabei wird «nach der eigentlichen Botschaft dieser in zeitliche Formen gekleideten Verheißung» gefragt (S. 54 zu 2, 2–5) oder danach, was Jesaja «grundsätzlich sagen will» (S. 108 zu 7, 13–22), und damit die in der Auslegung entfaltete Botschaft des Alten Testaments auf die Ebene der Allgemeingültigkeit – die Gültigkeit für «den Menschen» (vgl. S. 64, 108) bzw. für «den glaubenden Menschen» und sein Verhältnis zu Gott (vgl. S. 54) – erhoben. Das Verhältnis zur Botschaft des Neuen Testaments wird hier nicht anvisiert (was die angestrebte Herausarbeitung der ursprünglichen Bedeutung der Prophetenworte und der sonstigen Abschnitte ja nicht beeinträchtigt!).

Das Verhältnis der jesajanischen Botschaft zur neutestamentlichen erfaßt Eichrodt mit Hilfe der typologischen Auslegung¹. Die Typologie stellt alttestamentliche Personen oder Ereignisse als Typoi neutestamentlichen Personen oder Ereignissen als Antitypoi gegenüber, wobei es genügt, daß sich beide, Typos und Antitypos, in wenigen, besonders bemerkenswerten Analogien (also nicht unbedingt in allen Eigenschaften) entsprechen. Entsprechend der (vorausgesetzten) Ausrichtung des Alten Testaments auf das Neue hin hat der Typos (nach der üblichen Auffassung) in die Zukunft, auf seine Vollendung und Überhöhung im Antitypos weisende Bedeutung; die

¹ Vgl. dazu W. Eichrodt, Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese ?: Theol. Lit.-zeit. 81 (1956), Sp. 641–654.

alttestamentliche Gegebenheit ist «Vorausdarstellung»², «Vorausbildung»³ des neutestamentlichen Abbildes. In der Auslegung findet man statt dieser Termini den (vorsichtigeren?) Begriff «Hinweis»: «Im Prophetenwort vollzieht sich also eine einmalige Gottesstat... Gerade so weist dieses Wort auf die letzte und für alle Zeiten gültige Gottesstat, ... auf das große «Einmal» der Versöhnung am Kreuze Christi (Hebr. 7, 27)» (S. 42 zu Jes. 1; vgl. auch S. 24 zu Kap. 6). Ohne hier näher auf die Problematik der typologischen Auslegung einzugehen, wird man doch folgendes kurz sagen können: In dem Satz zu 9, 1–6 (S. 111): «Die neutestamentliche Gemeinde hat die innere Verwandtschaft des hier geschilderten Davidsreiches mit dem in Christus erschienenen Heil richtig herausgefühlt und darum die Weissagung auf Christus bezogen» geht die Blickrichtung – richtig – über das Neue Testament zum Alten; hier wird nicht das Alte Testament ausgelegt, sondern es wird zur Deutung des neutestamentlichen Faktums herangezogen! In dem Nachsatz: «Wer den Herrn dieses Reiches kennt, dem werden auch die Worte der jesajanischen Weissagung transparent als ahnender Hinweis auf das letzte Ziel des göttlichen Reichswillens» ist die Blickrichtung um 180° gewendet; hier tritt wieder die Ausrichtung des Alten Testaments auf das Neue hin in Erscheinung und damit die Typologie. Für diese Auslegung ist vorausgesetzt die Kenntnis «des Herrn dieses Reiches» – oder die «Verwurzelung in dem in Christus erschienenen Heil»⁴.

Während der typologischen Auslegung sachliche Analogien zugrunde liegen, scheinen bei Kaiser wiederholt Stichwortassoziationen zur Heranziehung von neutestamentlichen Stellen geführt zu haben. Was etwa die Parabel vom Weinberg Jes. 5, 1–7 mit der Allegorie von den bösen Weinägtern Matth. 12, 1–9 und erst recht mit dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Matth. 20, 1–16 verbindet, ist allein das Stichwort «Weinberg», das als Metapher für das Volk Israel im Alten wie im Neuen Testament bekannt ist, nicht aber der Aussagegehalt der Perikopen (zu S. 45). Auch die Ablehnung der Zeichenforderung der Juden durch Jesus und der Hinweis auf das Zeichen des Propheten Jona in Matth. 12, 38ff. zielt in eine ganz andere Richtung als das Angebot eines Zeichens durch Jesaja und seine Ablehnung durch den König Ahas in Jes. 7, 10ff. Die hier (S. 76f.) an Matth. 12, 38ff. angeschlossenen Erwägungen lenken die Meditation geradezu auf ein falsches Geleise. Stichwortanalogie liegt auch vor bei dem Hinweis auf Matth. 28, 20 zu Jes. 8, 9–10 («Gott mit uns»); die Erinnerung an Matth. 16, 18 und Joh. 5, 21–24 dagegen ist nicht ohne weiteres verständlich. In diesen Zusammenhang gehört auch das Wortspiel am Ende der Auslegung von Jes. 7, 10–17: «In dieser Krise des davidischen Königtums kündigt sich das Ende des Alten Bundes an [wirklich ?]. Das Gerichtswort über den Sohn, der nicht Sohn, Empfänger, zu sein wagte, weckt die Erwartung auf den, der der Sohn ist (vgl. 10, 33–11, 9).» Hier ist nicht nur die Bezeichnung «Sohn» für den König Ahas durch eine anfechtbare Exegese des Suffixes «dein» (scil. Gott) in 7, 11 gewonnen, sondern es ist auch das Moment der «Erwartung des Christus» über das Wortspiel an den Text herangetragen. Angesichts der

² Eichrodt (A. 1), Sp. 644.

³ Ebd., Sp. 647.

⁴ So ebd., Sp. 651.

Bedenken gegen diese Methode erwartet man gespannt die für den 2. Band angekündigte «methodische Rechenschaft über die angewandten hermeneutischen Grundsätze und zumal über die Bedeutung der prophetischen Botschaft für die Gemeinde Jesu Christi». Daß bei Analogien in der Lage und dem Verhalten der neutestamentlichen Gemeinde zu denen Israels die alttestamentliche Botschaft «unter Berücksichtigung der durch Kreuz und Auferstehung veränderten Situation» auch der christlichen Gemeinde gilt, zeigen etwa die Erwägungen zu 5, 1–7 (S. 44f.) oder zu 7, 1–9 (S. 70)⁵.

Ernst Kutsch, Mainz.

ROBERT M. GRANT und **D. N. FREEDMAN**, *Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium*. Mit einem Beitrag von Joh. B. Bauer. Aus dem Amerikanischen übersetzt von S. George. Frankfurt a. M., Heinrich Scheffler, 1960. 228 S. DM 14.80.

Der Verlag hatte bereits 1959 ein Buch über die Funde von Nag' Hammadi unter dem Titel «Evangelien aus dem Nilsand» herausgegeben, das über den Fund selbst berichtet und die bis jetzt bekannten Stücke auf dem ihnen eigenen gnostischen Hintergrund erscheinen läßt. Auch in diesem Buch gab Joh. B. Bauer eine Abhandlung, die sich von dem allgemeinverständlich gehaltenen Buch durch ein Eingehen auf die wissenschaftliche Diskussion abhob. Vergleicht man den Beitrag Bauers in dem neuen Band, so wird deutlich, wie intensiv in dem einen Jahr vor allem am Thomasevangelium gearbeitet worden ist. Besonders verdienstlich erscheint der kritische Bericht über die Arbeiten des Löwener Koptologen Gérard Garitte und dessen zunächst phantastisch erscheinende These¹, die Logien der Oxyrhynchos-Papyri Nr. 1, 654 und 655, deren Identität mit Logien des Thomasevangeliums von O. Hofius untersucht worden ist², seien Übersetzungen aus dem Koptischen, so daß die koptische Fassung des Thomasevangeliums – wenn auch nicht die uns vorliegende – in das Ende des zweiten Jahrhunderts zu datieren wäre. Bauer macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die «Koptizismen», die Garitte an Hand der koptischen Fassung aufweist, stets eine andere Erklärung ermöglichen. Vielleicht sind die Koptizismen nur ein Zeichen dafür, daß das Thomasevangelium in der Form, die uns in den Resten der Oxyrhynchos-Papyri vorliegt, in Ägypten abgefaßt worden ist. Bauer fügt an Hand des auch bei Clemens überlieferten Logions den Nach-

⁵ Einen Irrtum auf S. 74 wird der Verfasser in einem Korrekturzettel verbessern; lies in Z. 12f.: «nachdem sein Vater insgesamt 16 Jahre regiert hatte». In Z. 13 muß es dann weiter heißen: «Demnach war Hiskia 733 bereits 17–18 [sic!] Jahre alt...» – Auf der Karte (S. 113) lies *tell el-fül* (bei Gibeä), *chirbet eṣ-ṣōma* (bei Madmena), *tell en-naṣbe* (bei Mizpa), *Wādi eṣ-ṣuwēnīt* (zwischen Michmas und Geba); in der Quellenangabe *Dalman*. – Die Konjektur zu 5,6 *wē'as̄itēhu* (wohl: -ṣ-) ist grammatisch unmöglich; vgl. Gesenius-Kautzsch § 28b.

¹ Gérard Garitte, *Le Muséon* ?? (1960), S. 151–172.

² O. Hofius, *Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchos-Papyri* Nr. 1, 654 und 655: *Ev. Theol.* 20 (1960), S. 21–42. 182–192.

weis an, daß der Schluß Garitte's, die Fassung des Klemens sei die ursprüngliche, im koptischen Thomasevangelium finde sich die Übersetzung und im Oxyrhynchos-Papyrus wiederum die Übersetzung aus dem Koptischen, nicht möglich ist. Als sicheres Ergebnis der bisherigen Arbeiten registriert Bauer, daß die Ursprache des Thomasevangeliums das Griechische sei, wenn auch einige Logien eine aramäische Urform gehabt haben mögen. Er schlägt darum als vordringliche Aufgabe eine Rückübertragung ins Griechische vor, die mit Hilfe einer Konkordanz zum sahidischen Neuen Testamente heute durchaus möglich ist.

Wesentlich schwieriger ist die Frage nach dem Charakter des Thomasevangeliums. Dabei ist vor allem in dem ausführlich behandelten Artikel Cullmanns³ die Beziehung zur Gnosis in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, und zwar stets in der Weise, daß eine gnostische Abwandlung ursprünglich nicht gnostischer Logien als Indiz für eine gnostische Bearbeitung genommen wird. Damit ist dann der Weg frei für die Annahme verschiedener Quellen. W. Bauer hat für den Raum, in dem das Thomasevangelium entstanden sein wird, Syrien, wahrscheinlich gemacht, daß die Gnosis nicht eine spätere Form des Christentums, sondern die ursprüngliche war⁴. Abgesehen davon aber erscheint die Frage der literarischen Form der Sammlung einerseits als die eher mit unseren Mitteln zu beantwortende und andererseits als die wichtigere. Das Thomasevangelium bietet als die erste vollständig erhaltene Logiensammlung die erste Vergleichsmöglichkeit mit der als Vorlage für die Synoptiker angenommenen Logienquelle. J. B. Bauer verweist auf Stichwortverbindungen, die im Thomasevangelium begegnen, wie wir sie auch aus den Synoptikern kennen. Es ließen sich andere mechanische Elemente für die Gruppierung von Logien anführen. So sind die Logien 80–83 (von Quecke verwandte Zählung der offiziellen Ausgabe) durch die gleiche Konstruktion verbunden. Die Gleichnisse der Logien 63–65 beginnen mit den gleichen Worten: Ein... Mann hatte... Diese Elemente verweisen aber bekanntlich auf die mündliche Überlieferung, die sie als Gedächtnishilfe brauchte. Wir werden also auch für diese Sammlung auf die mündliche Überlieferung gewiesen. Damit hängt aber meine von J. B. Bauer bezweifelte Feststellung zusammen, daß der Weg in eine Sammlung das Logion verallgemeinert und isoliert. Diese Tatsache, die uns wie im Thomasevangelium auch in Spruchsammlungen des Neuen Testaments begegnet, weist auf ein literarisches Gesetz, dem Spruchsammlungen unterworfen sind. Sie ist nicht mit dem gnostischen Charakter des Thomasevangeliums zu erklären.

Damit wird nur an einem Beispiel deutlich, wie viel Arbeit noch notwendig ist, um die Probleme zu erörtern, die dies Dokument aufwirft. Der von J. B. Bauer aufgenommene Schluß Cullmanns auf ebenfalls gnostische Vorstufen und eine Entstehung des Evangeliums in judenchristlichen Kreisen, beansprucht sicher eine allzu minutiose Kenntnis der Zusammenhänge.

³ O. Cullmann, Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition: Theol. Lit.-zeit. 85 (1960), Sp. 321–334.

⁴ W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934).

Von daher ist es dann aber auch fraglich, ob es bereits an der Zeit ist, eine Übersetzung mit Kommentar zu bieten, wie es die Verfasser unternehmen. Sie ziehen dafür zwar die bisher erschienene Literatur ebenso zu Rate, wie sie sich darum mühen, das Thomasevangelium in seiner Umwelt zu verstehen. Dabei werden sowohl das Verhältnis zu den Oxyrhynchos-Papyri wie Zeugnisse der valentinianischen Gnosis und der Naassener erörtert. Damit ist aber eine Linie der Untersuchung und Kommentierung festgelegt, die zumindest einseitig genannt werden muß. Es sei dies an einem Beispiel aufgezeigt.

Mit Puech halten die Verfasser die griechische Form der Oxyrhynchos-Logien dem rechtgläubigen Christentum näher stehend als die koptische. Als Beispiel dafür führen sie Logion 36 an, das in der knappen Form begegnet: «Traget nicht von morgens bis abends und von abends bis morgens darum Sorge, was ihr anziehen werdet.» Der griechische Text lautet dagegen (z. T. von den Verfassern frei ergänzt): «(Sorget nicht) von morgens bis abends oder von abends bis morgens noch um euer Brot, was ihr essen werdet, oder um eure Kleidung, was ihr anziehen werdet. Ihr seit weit besser als die Lilien, die weder arbeiten noch spinnen... Im Besitz eines Kleides, wer bist du...? Wer würde deiner Größe etwas hinzufügen? Er selbst wird dir dein Gewand geben.» Dazu wird bemerkt (S. 66): «In ähnlicher Weise ist zu folgern, daß der gnostische Herausgeber die synoptischen Verse von Spruch 36 ausgelassen hat, weil sie für seinen Hauptzweck unergiebig erschienen. Er wollte vor allem Jesu Feindschaft gegenüber dem Körper betonen.» Einmal ist die Übersetzung dem synoptischen Text angeglichen. Mit Schneemelcher ist zu ergänzen und übersetzen⁵: «... Lilien, welche wachsen aber nicht spinnen.» Zum anderen ist zu fragen, ob wirklich gnostische Gedankengänge für die Kürzung im koptischen Text verantwortlich zu machen sind. Das koptische Logion selbst ist keineswegs als gnostisch anzusprechen, es ist vielmehr eine allgemeine und gegenüber der griechischen Fassung säkularisierte Regel, wie wir deren mehr im Thomasevangelium finden, und zwar oft in Abwandlung synoptischer Logien, zum Beispiel Logion 32; 34; 41 und die verschiedenen Logien, die in Nr. 47 zusammengefaßt sind. Die Veränderungen gegenüber dem synoptischen und dem Papyritext sind rein literarisch zu beurteilen. Eine Motivierung in gnostischer Tendenz braucht nicht angenommen zu werden.

Eine derartige Überbewertung lehrhafter Tendenzen bestimmt auch den Kommentar und läßt manchmal die Interpretation nicht gelingen.

So wird zum Beispiel die Abwandlung des Gleichnisses vom vierfachen Ackerfeld (S. 124), nach der auch das auf den Felsen Gesäte gar nicht aufging, auf die Lehre der Naassener zurückgeführt, nach der nur gute Saat sich dem Himmel zuwendet. Tatsächlich bedeutet auch diese Abwandlung, die das Gleichnis vereinfacht, nur eine literarische Veränderung, die der Einprägsamkeit des Gleichnisses dienen soll.

Richtig bemerkt der Ausleger zum Gleichnis vom Fischnetz und der selt-

⁵ W. Schneemelcher, *Oxyrhynchos-Papyrus 655: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen*, 1 (1959), S. 70f.

samen Abwandlung, daß hier eine starke Sinnverschiebung vorliegt: «Und er sprach: Der Mensch ist einem klugen Fischer gleich, der sein Netz ins Meer warf. Er zog es aus dem Meere herauf, voll von kleinen Fischen. Mitten unter ihnen fand der kluge Fischer einen guten großen Fisch. Er warf all die kleinen Fische hinab ins Meer. Ohne Schwierigkeiten wählte er den großen Fisch. Wer Ohren hat zu hören, höre!» (Logion 8, S. 122f.). Jedoch geht der Vergleich mit dem verlorenen Schaf auf Grund der zufälligen Parallelität, daß das verlorene Schaf auch als das größte bezeichnet wird, fehl. Bedeutungslos ist der Weckruf am Ende, der einer Reihe von Gleichnissen wahrscheinlich in ihrer Überlieferung bereits angefügt war. Fragwürdig ist aber die Deutung: «Es bedeutet, daß nur die Gnostiker von Jesus oder dem Vater erwählt sind, bzw. sich Jesus erwählen» (S. 123). Tatsächlich ist hier das Gleichnis gegenüber der synoptischen Parallelie in seinem Sinn umgekehrt. Der die Wahrheit suchende Mensch ist der Fischer, wie er der Perlenkaufmann ist, und die Heilsbotschaft ist der große Fisch, wie sie die köstliche Perle ist. Diese Umwandlung des Sinnes bedeutet allerdings auch eine bestimmte Stufe in der Entwicklung. Sie weist darauf hin, daß der eschatologische Sinn, den das Gleichnis bei den Synoptikern hat, nicht mehr verstanden ist. An die Stelle der eschatologischen Verkündigung ist die Mahnung getreten, wie dies bei der Umwandlung des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat in dem letzten Spruch des Logion 21 noch deutlicher ist: «Unter euch sei ein erfahrener Mann! Als die Frucht reifte, kam er eilends, seine Sichel in der Hand, und erntete sie. Wer Ohren hat zu hören, höre!» (S. 136). Hier ist keineswegs an Johannes den Täufer zu denken. Der Sinn des Gleichnisses Mark. 4, 29 ist nicht mehr verstanden, so sehr die Diktion darauf verweist, daß hier der Ursprung des Logions zu suchen ist. Das stehende Bild der Ernte für das kommende Gericht ist nicht mehr bekannt. So wird auch dies Gleichnis zur Mahnung in Parallel zum Gleichnis von der kostbaren Perle. Dies Beispiel möge zeigen, wieviel zur Erklärung der Einzellogien noch beizutragen ist, so daß das Unternehmen eines Kommentars im Augenblick noch als verfrüht erscheint, vor allem, soweit es sich um ein für die Allgemeinheit bestimmtes Werk handelt.

Dessen ungeachtet ist die Einführung, die das Thomasevangelium in die uns bekannte apokryphe Evangelienliteratur stellt, ein verdienstliches und gut informierendes Werk. *Hans-Werner Bartsch, Krumbach üb. Gießen.*

ANDRÉ BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie.* = Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 52. Paris, Presses universitaires de France, 1960. 274 S. NF. 14.—.

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, ins Studium der Theologie des Irenäus einzuführen. Als Einführung hält sie sich aufs Ganze gesehen frage los in der philologisch-historischen Methode, so zwar, daß aus dem forschungsgeschichtlichen Rückblick heraus gewisse peinliche Übertreibungen früherer Autoren sorgfältig gemieden werden. Was im Rahmen dieser methodologischen Voraussetzungen dargestellt ist, verdient die ihm zukommende Anerkennung, besonders hinsichtlich der Vollständigkeit und Gründlichkeit des Gebotenen.

Aber die entscheidende Frage bleibt: ob wir heute noch meinen dürfen, mit einem solchen Vorgehen an das Wesentliche der Dinge heranführen zu können. So wenig jener hergebrachten Forschungsweise eine ausgebildete neue Möglichkeit an die Seite zu rücken ist, die einen ähnlichen Anschein des Gesicherten für sich hätte – so deutlich zeigen sich doch schon Wege eines geschichtlichen Denkens, wie sie aus dem Bemühen um die Überwindung der Metaphysik erwachsen, die offenbar ganz andere Bereiche des Gewesenen zu erschließen versprechen. So sei hier wenigstens versucht, aneutungsweise auf ein und anderes aufmerksam zu machen.

Im einleitenden ersten Kapitel (S. 35) nennt Benoit die Geschichtswissenschaft «une science de l'homme» und beruft sich dabei allgemein auf die Ansicht der meisten Forscher. Indessen kann es nicht Sache einer in Tatsachen verfangenen *Forschung* sein, zu entscheiden, was Geschichtswissenschaft ist. Vielmehr eröffnet sich dies erst einem *Andenken* dessen, was überhaupt Geschichte sei. Und hierbei zeigte sich sogleich, daß Geschichtswissenschaft «une science de l'homme» einzig genannt werden könnte, wenn allererst feststände, die Geschichte selbst sei ein Gemächte des Menschen. Wie aber vermöchten wir jemals mit einer derart kurzen Vorstellung in die Tiefen eines Geschicklichen zu finden, und wie vermöchten wir ohne die zureichende Erfahrung solchen Geschickes selber zu sein als Geschichtliche! Aus der echten Fragwürdigkeit so oder so gesetzter Voraussetzungen erhebt sich aber der ganze Gang einer Arbeit.

Jenes durchaus humanistische Verständnis von Geschichte nährt zum Beispiel im weitern gar nicht mehr bedachte, sondern stillschweigend angenommene Vorstellungen wie die, daß die Geschichte in ihrer Überlieferung notwendig angewiesen bleibe auf die Historie. Derwege scheint es zu genügen, wenn das Verhältnis des Irenäus etwa zu Justin (S. 193f.) rein historisch abgeklärt wird; und es unterbleibt gerade die erhebliche Grund- und also Vor-frage: inwiefern Irenäus, ganz abgesehen von jenen historischen Bezügen, was er vorlegt, wesentlich aufbaut auf dem Grund einer Theologie, deren Grund gelegt ist von den Apologeten. Völlig fremd aber müßte erst die Frage anmuten, was das eigentlich für ein Logos gewesen sein möchte, der so Apologetik wie Theologie in jener Gestalt hervortrieb, der wir Justin nicht weniger als Irenäus folgen sehen.

Im vollen Umfang gilt diese einzelne Beobachtung für den ganzen ersten Hauptteil der Untersuchung (*le contexte irénéen*), der sich, ins äußerste gesprochen, im Bereich ausführlich erzählter Statistik hält, ohne jemals jene Welt aufzuweisen, die bei Irenäus hinüber- und herüberspricht.

Endlich beschränkt sich auch die Darstellung der «œuvre irénéenne» im zweiten Abschnitt des Buches auf rein inhaltliche Feststellungen, wie sie keinem aufmerksamen Leser der Quellen selbst entgehen dürften. Einführung aber schiene eher das Geleite eines Denkens zu sein, das bereit macht zur Übernahme der wesentlichen Sache, um die es Irenäus zu tun ist. Und hier zeigt sich denn auch eine entscheidende Not der heutigen Historie ganz allgemein: daß es ihr – vor lauter «Sachlichkeit» in ihrem abkünftigen und also begrenzten Verstand – nicht mehr gelingt, ein Gewesenes in das notwendige Zwiegespräch mit dem zu bringen, was heute ist und zwar in einer Weise und

Andringlichkeit ist, daß der vermeintlich schon überwundene und doch erst jetzt an die Herrschaft gelangende Historismus zum Vorschein kommt als Unternehmen letzter Ratlosigkeit. Notwendend dagegen könnte eine geschichtliche Besinnung werden, deren Sinnen nach der alten Nennkraft des Wortes daraufhin geht – jenen Weg einzuschlagen, den die Sache von ihr selber her schon genommen hat. Diese Wendung bleibt freilich durch eine Welt geschieden vom Unterfangen, dem Unverbindlichen eines Historischen eine zweite Studie zur Theologie des Irenäus aufzustocken, sofern sie das Historische selbst umwendet und es derwege frei gibt: von ihm selber her eine wesentliche Austragsweise des Geschichtlichen zu sein.

Walter Frei, Basel und Bern.

ERNST SCHERING, *Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*. München und Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959. 356 S.

Der Verfasser dieser etwas weitläufigen Studie hat sich vorgenommen, an Hand der beiden großen Karmeliter die rauen Pfade der Mystik zu erforschen. Das Ineinander von Geschichte und Psychologie macht das Ganze unübersehbar und bisweilen auch widersprechend. So, wenn der Verfasser als die große Originalität der Therese hervorhebt, daß sich bei ihr Mystik und Tat vereinten (S. 34. 239), hat er doch in der Einleitung (S. 22) auf eine lange Reihe derartiger Fälle verwiesen, u. a. Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Birgitta von Schweden und Ignatius von Loyola.

Daß es dem Verfasser so am Herzen liegt, die Ehrenrettung der Mystik zu erringen, zeugt wahrscheinlich von dem geistigen Klima, von dem er herkommt. Er hat die Mystik gegen die von protestantischer Theologie erhobenen Anklagen verteidigen wollen, Mystik heiße asketische Weltflucht, geistige Genußsucht, Verwischung von Göttlichem und Menschlichem, ja sogar Verleugnung der Offenbarung Gottes in der Geschichte. Er will vielmehr daran, daß Mystik ein integrierender Bestandteil des Glaubens ist. Die christliche Mystik sei ein Streben nach Verinnerlichung und Verpersönlichung des religiösen Lebens, wobei die Transzendenz Gottes durchaus bewahrt bleibe.

Therese und Johannes sind beide große Willensnaturen und haben sich die stärkste Form des Willens erkämpft: die Selbstüberwindung. Dies bewährt sich nun nach innen in der Entdeckung und Verwirklichung eines asketischen Ideals, nach außen in einer reformatorischen Tätigkeit. Vereint in der Zielrichtung ergänzen sie sich in vortrefflicher Weise in bezug auf ihre psychologischen Voraussetzungen: Therese ist nach innen passiv, nach außen aktiv; Johannes umgekehrt. Sie ist eine Bekehrungsnatur, er dagegen eine Wachstumsnatur, sie ein eidetischer Typus, er ein konstruktiver. Sie wäre demnach als extravertiert, er als introvertiert zu betrachten (Jung).

Obgleich der Verfasser sich bestrebt, sowohl der Psychologie wie der Theologie das Ihrige zu geben, vermag er keiner von beiden ganz zu genügen. Er kommt nicht aus dem Dilemma heraus, entweder seien die mystischen Erlebnisse «nichts als» Manifestationen des Unbewußten, oder seien sie von einem transzendenten Gott verursacht. «Gottes Wege sind wunderbar und

verstandesmäßig nicht zu ergründen» (S. 270), und dadurch versperrt sich der Verfasser die Möglichkeit, immanenten psychischen Ursachketten nachzugehen. Als Beweis der Echtheit der mystischen Erlebnisse wird teils auf ihre Übereinstimmung mit dem Kirchenglauben, teils auf die günstigen seelischen Veränderungen verwiesen, die dem Menschen dadurch zuteil werden. Wie aber, wenn diese Kriterien nicht in Einklang gebracht werden können, wie dies gerade im Zeitalter dieser Mystiker öfters der Fall war?

Wenn gleich diese Arbeit nicht viel zur Klärung der komplizierten Probleme der Mystik beitragen dürfte, kann sich jeder daraus ein lebhaftes Bild der Auseinandersetzungen auf den inneren Fronten der Gegenreformation schöpfen.

Ivar Alm, Motala (Schweden).

LORENZ JAEGER, *Das ökumenische Konzil. Die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag.* = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam Möhler-Instituts, 4. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1960. 150 S. DM 6.90.

Die vorliegende Arbeit des Erzbischofs von Paderborn, Lorenz Jaeger, gehört zu den interessantesten der zahlreichen römisch-katholischen Arbeiten über die Problematik der christlichen Einheitsfrage, die anlässlich der 1959 erfolgten Mitteilung des neu gewählten Papstes Johannes XXIII über das geplante ökumenische Konzil veröffentlicht worden sind.

Für Jaeger steht der römische Kirchenbegriff im Zentrum. In der historischen Übersicht der zwanzig Konzilien, die Rom als ökumenisch bezeichnet, greift er vor allem ihre Bedeutung hinsichtlich der Lehre von der Kirche auf. Die betreffenden Konzilien sind: die acht ersten allgemeinen Konzilien im Orient, die vier ersten Laterankonzilien, die zwei folgenden in Lyon, das Konzil von Vienne 1311, die zwei letzten großen Reformkonzilien des Spätmittelalters, das fünfte Laterankonzil, das Tridentinum und das Vatikan-Konzil.

Jaeger schließt sich dem von Möhler und Newman modernisierten Traditionsbegriff an und rechnet mit der Existenz einer Papstkirche, noch bevor der Primatanspruch des römischen Bischofs theologisch begründet worden war. Der Papst hat zwar nicht an den frühesten Konzilien teilgenommen, muß aber durch seine Vertreter schon in altkirchlicher Zeit die Einheit der Kirche garantiert haben. Diese Auffassung wird auf solcher Art dargelegt, daß man sie auch auf protestantischer Seite beachtlich finden muß.

Für den Abschnitt über das Mittelalter wird von den letzten an der Università Gregoriana entwickelten Theorien Gebrauch gemacht. F. Kempf u. a. hat den Versuch unternommen, die üblichen Vorstellungen über die politischen Machtansprüche der mittelalterlichen Päpste einzuschränken. Er behauptet, daß der Hierokratismus während nur einer begrenzten Periode vorherrschend war. Bei Jaeger heißt es verallgemeinernd: «daß die mittelalterliche Kirche, die Päpste und ihre Konzilien, eine wirkliche politische Weltherrschaft nicht angestrebt». Weiter erklärt er die Darstellung Heilers von den Bischöfen als «Werkzeugen des allmächtigen Papstes» als falsch. Es wäre richtiger, sie als teilweise falsch zu bezeichnen. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Episkopalismus bei dem Konzil des Innocenz III. im Jahre 1215

und bei anderen päpstlichen Generalkonzilien im Hochmittelalter unterdrückt wurde.

Die Konzilbewegung des Spätmittelalters wird als Abfall von «der traditionellen Ekklesiologie» bezeichnet. Von den Reformgedanken von Konstanz und Basel heißt es, daß sie «in einem unversöhnlichen Gegensatz zur hierarchischen Struktur der Kirche» stehen. Den Unionsverhandlungen in Florenz wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet und es wird unterstrichen, daß es für die praktischen Fragen von Bedeutung war, daß man auf beiden Seiten die theologische Besonderheit des Anderen respektierte. Der Verfasser zeigt übrigens auf, wie gewisse Äußerungen des Johannes XXIII. über die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen damit im Einklang stehen. Hier wie an anderen Stellen kommt die ökumenische Offenheit des Verfassers zum Ausdruck. Großes Gewicht wird aber dem Laterankoncil der Renaissancepäpste beigelegt, welches an die päpstlichen Generalkonzilien des Hochmittelalters anknüpfte und die Konzilbewegung nur ein paar Monate vor der Erscheinung Luthers verurteilte.

Das Tridentinkoncil wird als eine Art Übergang vom hochmittelalterlichen Typus zum Vatikanum dargestellt, und das Hauptgewicht wird nun auf die Entwicklung der römischen Konzilien zu rein kirchlichen Begegnungen unter der direkten Leitung des Papstes gelegt. Daß der Verfasser manchmal moderne Fragestellungen in die geschichtliche Darstellung hineinlegt, erklärt sich aus seinem ökumenischen Geist. Mit Bezug auf das Tridentinkoncil möchte er sagen, daß der zentrale Unterschied zwischen römischer und reformatorischer Christenheit nicht in der Lehre von der Rechtfertigung, sondern in der Lehre von der Kirche liegt. Im Blick auf das kommende Konzil wird das Vatikankoncil von 1869 bis 1870 das erste genannt. Die damals festgelegten Dogmen über päpstliche Jurisdiktion und Unfehlbarkeit haben den Weg geebnet für eine weitere Klärung der ganzen Ekklesiologie, die am zweiten Vatikankoncil erfolgen wird.

Viele Leser werden mit besonderem Interesse die abschließenden Gedanken über das kommende Konzil und die initiierte Darstellung über die Vorbereitungen studieren. Die Einrichtung eines besonderen Sekretariats ad unitatem christianorum fovendam stellt eine Neuigkeit in der Vorbereitungsarbeit dar. Der Verfasser ist selbst mit diesem Sekretariat verbunden. Aber auch er läßt die Bedeutung, die die ökumenische Bewegung in den Begriff «ökumenisch» hineinlegt, unberücksichtigt und hält an der von der katholischen Kirche im kanonischen Recht vertretenen Definition eines «ökumenischen Konzils» fest. Ein solches ist eine von dem Papst einberufene und von ihm geleitete Begegnung der Bischöfe der römischen Kirche. Wer kurz nach der Bekanntgabe des geplanten Konzils etwas anderes behauptete, hat sich beirren lassen.

Sich auf Thomas ab Aquino berufend sagt der Verfasser: «*Der Papst* ist jedoch nach dem *im Neuen Testament* bezeugten Willen Christi der sichtbare Stellvertreter Jesu Christi hinsichtlich ‚der äußeren Regierung der Glieder der Kirche‘, als Inhaber des obersten Hirten- und Lehramtes.» Das 20. Jahrhundert soll als das Jahrhundert der *Kirche* hervortreten, und das zweite Vatikankoncil soll sich in erster Hand mit dem Kirchenbegriff be-

fassen. Dabei rechnet man damit, solche Beschlüsse fassen zu können, daß die Wiedervereinigung der *getrennten Christenheit* erleichtert wird. Es bleibt nun eine offene Frage, inwiefern der Papalismus dem Episkolismus Raum geben wird.

Zum Schluß sei nochmals unterstrichen, daß die Darstellung Jaegers von ökumenischer Offenheit geprägt ist. Es möge die Hoffnung ausgedrückt werden, daß er und seine Gesinnungsgenossen in weiteren Kreisen des römisch-katholischen Klerus Gehör finden werden. *Arne Palmqvist, Uppsala.*

ALBERT BRANDENBURG, *Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmvorlesung.* = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, 4. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1960. 173 S. DM 12.50.

Diese Arbeit eines katholischen Theologen über den jungen Luther bedeutet einen Markstein in der katholischen Lutherforschung. Wenn es das Verdienst von katholischen Forschern wie Lortz oder Herte war, mit der älteren Lutherpolemik zu brechen und sie durch eine gerechtere Beurteilung des Reformators zu ersetzen, so äußert Brandenburg, daß «gegenwärtig die Beschäftigung mit der Luthertheologie» wichtiger ist (S. 158).

Entsprechend diesem Programm und in der richtigen Erkenntnis, daß es hierbei vor allem um den jungen Luther geht, hat Brandenburg sich eingehend mit der ersten Psalmenvorlesung Luthers (1513–1515) befaßt. Seine Arbeit ist weithin nichts anderes als eine auf gründlicher Quellenarbeit basierende und selbständige durchgeföhrte Untersuchung zur Theologie des jungen Luther; die einschlägige Literatur wird in umfangreichem Maße herangezogen. Brandenburg geht dabei so vor, daß er zunächst eine Anzahl wichtiger Begriffe und Gegenstände erörtert (Deus absconditus; Iudicium; Contrarium; Opus dei; Christus, das opus dei in Menschwerdung und Kreuz; Tropologische Methode; Humilitas; Fides Christi). Darauf folgt in einem zweiten Teil eine Darstellung der «Theologie des Wortes» auf Grund der ersten Psalmenvorlesung sowie in einem dritten Teil eine «Vertiefung in die Konsequenzen der Anfänge lutherischer Theologie».

Brandenburg sieht das wesentliche Ergebnis seiner Untersuchungen in der Herausarbeitung dessen, was «Iudicium» für Luther bedeutet. Seine sachliche Wurzel hat Luthers Iudicium-Begriff in seiner Vorstellung von der absconditas Dei: diese ist gleichsam der «Wurzelbegriff», jener «ein weiterer Trägerbegriff», der jedoch erst aus dem absconditas-Begriff erkenntlich wird (S. 21f.). Scharf arbeitet Brandenburg die mannigfaltige Bedeutung von Iudicium bei Luther heraus. Eine eigentlich reformatorische Auffassung von Iudicium zeigt sich in der ersten Psalmenvorlesung noch nicht; zumindest ist ein deutlicher Wechsel, etwa bei der Erklärung von Ps. 70, nicht feststellbar. Vielmehr ist Iudicium im wesentlichen mit der Accusatio sui identisch (S. 36). Zugleich aber gilt: «Wenn wir ihm (scil. dem uns anklagenden Gott) recht geben, wenden wir uns von der Welt ab und seinem Antlitz zu, wir geben Gott recht» (ebd.). Dieses Gericht Gottes ist in Christus ergangen. Aber «tropologisch wird uns dieses Werk Gottes zugeeignet. Die

tropologische Zueignung geschieht im Evangelium, im Wort der Verkündigung» (S. 39).

Brandenburg sieht selbst, wie nahe seine eigene Lutherdeutung zu der von G. Ebeling steht. Er beruft sich ständig auf Ebeling und sagt sogar: «Niemand zitiert heute Luther treffender als Ebeling» (S. 15). Dabei denkt er insbesondere auch an die existentialistische Interpretation, die Ebeling auf Luther angewendet hat und durch die der Reformator in eine gewisse Nähe zu Bultmann gerückt wird. In Spannung zu dieser von ihm selbst behaupteten Übereinstimmung Brandenburgs mit Ebeling steht freilich seine Feststellung, daß in Luthers Psalmenvorlesung nicht «wirklich der beginnende Durchbruch der Hermeneutik den realen Schwerpunkt bildet», sondern «die Aussage über das iudicium, wie es von Gott zum Menschen hin im Wort geschieht» (S. 110).

Nun begnügt sich Brandenburg allerdings nicht damit, einen Beitrag zur Erforschung des jungen Luther zu liefern. Vielmehr sind seine Untersuchungen in den weiteren Rahmen einer sehr vornehm geführten Kontroverstheologie hineingestellt. Von seinen Ergebnissen her erörtert der Verfasser immer wieder das Problem, wie sich die historischen Heilsereignisse zu ihrer gegenwärtigen Verwirklichung durch das Wort und das glaubende Hören verhalten. Dabei findet er, daß die objektiven Heilsereignisse von Luther nicht genügend in ihrer Bedeutung erkannt werden. Die Fides quae wird zugunsten der Fides qua verkürzt (S. 46. 132). Die Trinitätslehre wird ganz in eine Soteriologie hineingenommen, die zwar nicht theoretisch, aber doch praktisch die Geltung der altkirchlichen Lehrentscheidungen in Frage stellt (S. 45). In der Christologie meidet Luther nach Brandenburg in auffälliger Weise Begriff und Vorstellung des Mediator, um statt dessen mit Hilfe des Gedankens «Christus = opus Dei» Christus und die Fides Christi ineinszusetzen oder, anders ausgedrückt, in Christus vor allem das Urbild des göttlichen Handelns zu sehen (S. 124f.).

Wir haben es hier also mit einer etwas modifizierten Fassung des katholischen Vorwurfs (vor allem von J. Lortz) gegen Luther zu tun, er sei zu subjektivistisch. Das Interessante ist dabei, wie Brandenburg bei seiner Lutherdeutung einerseits mit Ebeling weithin übereinstimmt, andererseits aber den Spieß nun umkehrt und Luther als «existentialistisch» hinstellt. Dabei ist dieser Vorwurf keineswegs leichthin, sondern auf Grund sehr sorgfältiger Untersuchungen erhoben worden.

Unseres Erachtens wird sich das Gespräch mit Brandenburg nicht nur auf die von ihm mitgeteilten Untersuchungen beschränken dürfen, sondern muß die Frage der Theologie des jungen Luther in größerem Umfang aufnehmen, als das bisher geschehen ist. Daß die tropologische Auslegungsmethode von großer Bedeutung für den jungen Luther ist, dürfte heute allenthalben feststehen. Aber vielleicht begnügt man sich zu schnell mit diesem Ergebnis und übersieht andere Linien in der Theologie des jungen Luther, die zumindest in der tropologischen Methode nicht einfach aufgehen. Daß der spätere Luther die «Heilstatsachen» betont hat, ist ja bekannt (cf. Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister 1526, wo Luther den Satz ablehnt: weil der Glaube allein rechtfertigt, sei

Christus nicht vonnöten)¹. Uns scheint aber, daß auch bei dem jungen Luther in dieser Hinsicht noch manches zu untersuchen ist². Was etwa die Psalmenvorlesung betrifft, so sei nur auf den Gedanken verwiesen, daß Christus seine Kirche durch sein Evangelium regiert³. Diese Vorstellung des in der Kirche durch sein Evangelium herrschenden Christus ist es ja gewesen, die später zu Luthers Auseinandersetzung mit Rom führte. Offenbar ist dieser Gedanke bei der Erforschung des jungen Luther bisher nur unzureichend berücksichtigt worden. Die sorgfältige und kritische Arbeit von Brandenburg sollte zur Erörterung dieser wie auch anderer Fragen anregen.

Bernhard Lohse, Hamburg.

JOHN DILLENBERGER, *Protestant Thought and Natural Science. A Historical Interpretation*. New York, Doubleday & Company, Inc., Garden City, 1960, 310 S.

Des Verfassers eigener Meinung (S. 15), die Substanz des Buches liege in der historischen Darstellung der ersten 8 Kapitel (S. 21–251), kann nur beigepflichtet werden. Nicht, weil die beiden letzten bedeutungslos wären, sondern weil im historischen Aufriß eine Geschlossenheit geglückt ist, die sowohl durch die Behutsamkeit der Einzelverweise als auch als systematische Einführung in das Zentrum des Problems imponiert.

Dillenberger zeichnet sorgsam jenen Weg nach, der mit nahezu eherner Notwendigkeit zur Entfremdung zwischen dem Buch der Natur und der Schrift zu führen scheint. Dabei zeigt er auf, wie die Schriftlehre der Reformatoren mindestens die Fähigkeit besessen habe ("in principle, change what was possible", S. 37), den ‚kopernikanischen Schock‘ aufzufangen, während die Wiederkehr der aristotelischen Schulmetaphysik in entscheidender Verbindung mit der Verbalinspiration zu jener weltbildlichen Verhärtung führte, deren Kennzeichnung das Gegenüber von Supranaturalismus und Naturalismus wurden. So standen dann Natürliche Theologie und Offenbarungsanspruch auf eine Weise gegeneinander, daß nur unfruchtbare Versuche möglich schienen, entweder zu einem Ausgleich unter Offenbarungsverlust zu kommen oder aber in jene ängstlich-orthodoxe Verteidigungsstellung zu geraten, die das offiziöse Christentum in der Epoche nach Kopernikus weithin überhaupt charakterisiert, und die nach Dillenberger in letzter Zeit auch wieder die orthodoxe Abwehr des Bultmannschen Entmythologisierungsprogrammes kennzeichnet.

Es ist nun freilich bedauerlich, daß Dillenberger offenkundig die 1957 erschienene Arbeit von W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologisch-geschichtlicher Sicht*, nicht, oder nicht mehr, berücksichtigt hat. Er markiert zwar in etwa (S. 147ff.) die Bedeutung der von Philipp so nachdrücklich herausgestellten Physikotheologie, bewertet sie aber weder nach ihrer Breitendimension noch hinsichtlich ihrer Eigenständigkeit gegenüber der Natürlichen Theologie, und so würdigt er weder ihren Kampf gegen den Deis-

¹ Luther, Weimar-Ausg. 19, 495, 15ff.

² Luther-Jahrb. 27 (1960), S. 51ff.

³ Weimar-Ausg. 3, 32, 2ff.

mus noch ihre Offenheit für die kopernikanische Sicht, wie er auch den von Philipp eindrücklich nachgewiesenen ‚christologischen Zirkel‘ nicht sichtet (S. 153). Aus zwei Gründen aber stellt der aus christologischen Kräften gespeiste ‚kosmologische Durchbruch‘ (so Philipp) der Frühaufklärung eine wichtige Ergänzung der von Dillenberger behandelten Problematik dar: einmal verlöre die historische Entwicklung des Verhältnisses von protestantischem Denken und Naturwissenschaft das vom Verfasser gezeichnete Gefälle einer fast determinisierten Entfremdung, weil ja dann nicht nur im reformatorischen Ansatz, sondern auch innerhalb des protestantischen Weges ein wagemutiger Versuch einer Begegnung zwischen Bibelglaube und Naturwissenschaft sichtbar würde. Zum zweiten verlöre unter dieser Sicht der Schleiermachersche «*thrust*» etwas von der, ihm von Dillenberger zugeschriebenen, rettenden und schöpferischen Funktion (S. 193 ff.).

Mit letzterem wäre freilich auch schon das Problem aufgeworfen, ob Dillenbergers deutlich erkennbare Hoffnung, mit Hilfe des Existentialismus und der Tillichschen Theologie (S. 260ff.) eine wirklich günstige Gesprächsebene mit der modernen Naturwissenschaft zu erreichen, berechtigt ist. Sein nüchterner und sachlicher Überblick über letztere (S. 269 ff.) stellt zweifellos einen äußerst dankenswerten Beitrag dar; ob aber zum Beispiel seine Kritik an K. Barth, dem er ein Verhaftetbleiben am biblischen Weltbild anlastet (S. 258), durchschlagend ist, steht erst zur Debatte. Wie er selbst betont, sind wir zur Zeit noch Augenzeugen, wie die beiden Revolutionen, in der Theologie und in der Naturwissenschaft, erste Ergebnisse zu setzen beginnen.

Dillenbergers Buch ist selber ein erfreulicher Beweis für das heute in Gang gekommene Gespräch zwischen beiden Wissenschaften und demonstriert in seiner Weise die Energie protestantischen Denkens, das überkommene falsche Vorstellungen aufzusprengen bereit ist und immer neu das Wagnis unternimmt, aus Glauben an das Heil auch die geschaffene Welt neu zu begreifen.

Wilhelm Dantine, Wien.