

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 17 (1961)  
**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:** 19.02.2026

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

## Rezensionen

*La branche d'amandier. Hommage à Wilhelm Vischer.* Montpellier, Causse, Graille, Castelnau Imprimeurs, 1960. 230 S. N.F. 16.50.

In der Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Vischer erfahren wir durch Daniel Lys, daß der Geehrte seit seinem Wegzug aus Basel im Mai 1946 mit einer Reihe von Veröffentlichungen der alttestamentlichen Wissenschaft und der Kirche weiterhin gedient hat. Man nimmt ferner zur Kenntnis, daß der Jubilar zur Zeit am 3. Band des «Christuszeugnisses» arbeitet; mit Spannung sieht man dem Erscheinen dieses Werkes entgegen, über dessen langes Ausbleiben die Meinungen weit auseinandergegangen. Es ist auch nicht uninteressant, daß Vischer seinem Haus in Frankreich den prophetischen Namen maqqél shaqédh (la branche d'amandier, Mandelzweig, Jer. 1, 11) gegeben hat. Schließlich sind der Festschrift zwei Porträts beigegeben.

Der Band umfaßt mit seinen 22 Beiträgen einen sehr weiten Raum. Daß nicht alle Artikel gleiches Niveau halten, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Unter Umgehung der der Festschrift zugrunde liegenden alphabetischen Ordnung ergibt sich eine Gliederung in Beiträge zu den einzelnen Disziplinen der alttestamentlichen Wissenschaft; ferner liegen Aufsätze vor, die sich mit den Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament – wie könnte es in einer hommage à Wilhelm Vischer anders sein! – sowie mit der Verbindung zwischen dem Alten Testament und dem modernen Staat Israel befassen.

Erwägungen zur Sprache des Alten Testaments liegen in den nachstehenden Arbeiten: Frank Michaéli (S. 145ff.) befaßt sich mit dem Problem der Bedeutung der hebräischen Grammatik für die biblische Theologie. Als wesentliche Merkmale des hebräischen Denkens bezeichnet er die Konkretheit, die Bewegung, die Einheit und Totalität, ferner die Fülle und die Kraft. Ganz anders geartet ist der Artikel von Daniel Lys (S. 114ff.), der einige Wortspiele (z. B. Jes. 5, 7; 12, 2f. usw.) und Namen (Noah, Kain, Abel, Simson, Babel) untersucht und zeigt, daß sehr häufig im Vokabular bereits die beabsichtigte Botschaft enthalten ist und daß die Wortwahl oft zur Entmächtigung fremder Religion führen will. In gewohnt sorgfältiger und ausgewogener Weise prüft Paul Humbert (S. 63ff.) jene Phänomene im Alten Testament, die im Griechischen in den Bereich von ὑβρίζειν und ὕβρις gehören. Die philologische Arbeit wird theologisch ausgewertet am Aufriß des Jahvisten, in der vom Griechischen verschiedenen Zielsetzung der betr. Ausdrücke und in der eschatologischen Perspektive. Carl Keller (S. 88ff.) geht den Makarismen im Alten Testament nach, indem er nach der Verwendung, der Absicht und dem Inhalt der «Seligpreisungen» fragt; der Schluß, daß die Makarismen des Neuen Testaments diejenigen des Alten Testaments wieder aufnehmen, ist überzeugend.

Die Geschichtskenntnis Israels wird bereichert durch folgende Beiträge: John Bright (S. 20ff.) vergleicht den Bericht über Sanheribs Feldzug in 2. Kön. 18, 13–19, 37 (Jes. 36f.) mit Stellen aus dem Buch Jesaja und kommt zum Ergebnis, daß verschiedene Unternehmen miteinander verbun-

den sind, daß dann aber der Kontrast ausgeglichen worden ist. Philippe Reymond (S. 210ff.) umschreibt im Anschluß an Alt die Natur des Salomonischen Königtums und sieht in der Darstellung von Salomos Traum eine theologische Reaktion der Berichterstatter, die den König den charismatischen Führern der früheren israelitischen Geschichte zugesellt und ihn als gerechten Richter zum Mittler zwischen Gott und Volk macht. Georges Pidoux (S. 191ff.) sieht formgeschichtlich hinter etlichen Psalmen die Institution des altisraelitischen Asylrechts; von da aus werden einige theologische Aussagen (z.B. in Ps. 31 und 71) konkreter. Gerhard von Rad (S. 198ff. – französische Übersetzung aus seiner Theologie, II., S. 112ff.) zeichnet die Entwicklungsstufen des israelitischen Geschichtsbegriffs von den Festen als Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens über die lineare Aneinanderreichung der Feste (Heilsgeschichte) bis hin zur Eschatologie als Wiederholung der geschichtlichen Heilstaten Jahves nach.

Mit Fragen der Exegese beschäftigen sich die nachstehenden Aufsätze: André Caquot (S. 32ff.) weist an der Gestalt des Hiob königliche Züge nach, indem er Kap. 29 einer genauen Prüfung unterzieht und den religionsgeschichtlichen Hintergrund mitberücksichtigt. Robert Martin-Achard (S. 137ff.) nimmt eine wenig beachtete These von Fichtner auf und macht wahrscheinlich, daß Jesaja vor seiner Berufung zum Propheten ein Weisheitslehrer war; seinen Werdegang vergleicht er mit Paulus im Neuen Testamente. Durch sein neues Amt gerät Jesaja in Konflikt mit seinen ehemaligen «Kollegen» vor allem hinsichtlich der politischen Auseinandersetzung. Edouard Dhorme (S. 46ff.) steuert eine Abhandlung über die biblische Dämonologie bei, indem er das einschlägige Material aus dem Alten Testament und aus dem Neuen Testament konfrontiert und mit dem außerbiblischen Stoff vergleicht. William-A. Goy (S. 56ff.) schränkt seine Untersuchung ein auf Ps. 77, dessen «Sitz im Leben» nicht aufzuzeigen sei; er stamme und handle von einem Menschen, den der religiöse Zweifel umtreibt und der sich mit dem traditionellen Glauben nicht zurechtfindet. Edouard Jacob (S. 83ff.) liefert einen Beitrag zur Typologie, zur Geschichtsdeutung und zum Geschichtsverständnis des Hosea, indem er an Hand von Hos. 12, 13f. die Ehe des Propheten als Illustration der Erwählung und des Bundes erklärt. Henri Michaud (S. 157ff.) behandelt die Berufungserzählung des Jeremia (1, 4–10) und zeigt, daß Jeremias politisches Eingreifen streng religiös motiviert ist und im Rahmen seines persönlichen Verhältnisses zu Gott erfolgt. Giovanni Miegge (S. 165ff.) untersucht den Begriff **תְּמִימָה** in Jes. 40, 6 vor allem an Hand der reformatorischen Exegese (besonders Diodati in den beiden Ausgaben seiner italienischen Bibel von 1607 und 1641, die einen Wandel in der Calvinistischen Orthodoxie zum Ausdruck bringt). Walther Zimmerli (S. 216ff.) zeigt die Verschiedenheit der Aufnahme der Exodustradition bei Ezechiel und Deuterojesaja in der Ausdrucksweise, in der Auswahl und in der Abschwezung.

Es bleibt eine letzte Gruppe von Beiträgen verschiedenen Inhalts: Voran steht der Aufsatz von Samuel Amsler (S. 12ff.) über das hermeneutische Problem, das ein neues Gesicht erhalten hat durch die sog. Formgeschichte, welche den Text in seiner Eigenart zu Gehör bringt und gerade dadurch das

Vernommene Ereignis werden läßt; auch die Gefahren (Allegorie und Historismus) werden visiert. Alphonse Maillet (S. 127ff.) versucht der christologischen Bedeutung in Gen. 2 und 3 nachzuspüren. André Neher (S. 171ff.) belegt die jüdische typologische Exegese, die im Propheten Jeremia den Vorläufer der Pharisäer sehen will. André Parrot (S. 177ff.) behandelt aus der Religionsgeschichte des Zweistromlandes den Gebetsgestus (erhobene oder gefaltete Hände) und die Gebetshaltung (stehend oder kniend), die nicht der Willkür überlassen, sondern geregelte äußere Zeichen sind. Denise Piccard (S. 181ff.) legt Gedanken vor zur christlichen Interpretation von Abrahams Fürbitte, dem Opfer auf Moria und dem Gotteskampf am Jabboq. Die Antwort auf die drei offenen Fragen werden im Neuen Testament gefunden. André Lacoque (S. 101ff.) schließlich stellt Erwägungen an über das Verhältnis des modernen Staates Israel zur alttestamentlichen Prophetie, indem er auf die Bedeutung des Landes in beiden Epochen hinweist.

Die vorliegende Rezension enthält sich des Urteils über die einzelnen Beiträge. Sie möchte auf die zwar sehr unterschiedliche aber reichhaltige Schrift hinweisen, die dem Jubilaren große Ehre macht und über den Kreis der Freunde von Wilhelm Vischer und über die Fachleute hinaus lesenswert ist und vielfach erleuchtend und befruchtend wirkt.

Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau.

KARL HEINRICH RENGSTORF, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer.* = Studia Delitzschiana, 5. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961. 81 S. Engl. brosch. DM 9.30.

Das Buch legt in deutscher Fassung eine Überarbeitung der am 19. November 1959 auf Einladung der Universität Leeds vom Verfasser gehaltenen Gastvorlesungen vor und wirft angesichts der Qumranschriften die Frage auf, ob die in der Wüste Judas aufgedeckten Manuskripte im Gegensatz zu der weitgehend zugestimmten Essenertheorie nicht Teile der Bibliothek des Tempels zu Jerusalem seien, die beim Anrücken des römischen Heeres verlagert wurden und so bei der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. der Vernichtung entgangen sind. Zwar will der Verfasser der mit Anmerkungen sorgfältig belegten Studie seine Theorie als Arbeitshypothese gewertet haben (S. 41), meint jedoch, daß sie den Tatsachen weit mehr gerecht werde als die fast «mit dem Anspruch eines Dogmas» auftretende Essenertheorie. Letztere verkenne den Charakter der Bibliothek aus den Höhlen als einer biblisch bestimmten, vermöge nicht zu erklären, wieso diese keinen autorisierten Bibeltext aufweist und das eigene Schrifttum nicht in ausgewogener einheitlicher oder vereinheitlichter Form vorlegt. Des weiteren weise die Essenertheorie auch mit den archäologischen Befunden unausgeglichene Spannungen auf (u. a. wird auf die Kupferrollen hingewiesen) und führe sie eher zur Verdunkelung unserer Vorstellungen von der Entstehung des Christentums als zur Klärung derselben. Andererseits wiesen andere Faktoren darauf hin, daß wir es bei den Höhlenschriften mit Teilen der Bibliothek des jerusalemischen Tempels zu tun haben: das Nebeneinander von Leder- und Papyrushandschriften; das Vorhandensein von aramäischen und griechischen Übersetzungen und von Interpretationen biblischer Bücher in hebräischer und

aramäischer Sprache sowie von midraschartigen Schriften; das Erscheinen von Handschriften in althebräischer Schrift neben vielen anderen in Quadratschrift; das Fehlen eines einheitlichen Schreiberstiles; die Tatsache, daß erhebliche Teile der Bibliothek, für sich genommen, aus dem Judentum der letzten Jahrhunderte vor Christi Geburt nicht herausfallen; die Teile der Bibliothek, die sich speziell mit kultischen Fragen beschäftigen; die Breite der Bibliothek und die Kupferrollen. Die in Chirbet Qumrân wiederaufgedeckten Gebäude könnten Einrichtungen der Tempelverwaltung gewesen sein (S. 37).

Im Rahmen einer kurzen Besprechung ist es unmöglich, dieser gründlichen Studie an allen wichtigen Punkten gerecht zu werden; ich möchte mich auf einige kritische Bemerkungen beschränken. Bei der Bestimmung der Herkunft des Schrifttums scheint mir der Verfasser zu einseitig die bibliischen und apokryph-pseudepigraphischen Manuskripte zu verwerten und sich kaum den vor 1947 unbekannten Dokumenten, wie etwa den Kommentaren, zuzuwenden. Es erhebt sich die Frage, ob man wirklich von Schreibmaterial, Bibeltexten und Textrezensionen, vom Fehlen eines einheitlichen Schreiberstiles und vom Vorhandensein priesterlich-kultisch bestimmter Dokumente her dem Ursprung dieses Schrifttums genügend nahe kommt. Hier nimmt man doch besser seinen Ausgangspunkt bei den zeitgeschichtlich bestimmten Kommentaren, gegebenenfalls bei der Sektenregel und der Damaskusschrift. Man sieht nicht recht ein, wieso sich die Angaben dieser Schriften mit der von Rengstorff vorgeschlagenen Theorie vertragen. Bei aller Uneinigkeit über den Charakter der Kupferrollen sollte man diese heute noch nicht als Argument für oder wider eine bestimmte Theorie benutzen. Weiter scheint mir eine Einrichtung der Tempelverwaltung an einer so abgelegenen und öden Stelle wie Qumran nicht wahrscheinlich. Unbeschadet seiner sorgfältig bearbeiteten Studie hat mich der Verfasser nicht davon überzeugt, daß seine Arbeitshypothese den Tatsachen besser entspricht als die Essenertheorie, welchen Schwierigkeiten diese auch unterliegen mag.

Adam Simon van der Woude, Groningen.

ELSE KÄHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen. Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes der Unterordnung*. Zürich/Frankfurt a. M., Gotthelf-Verlag, 1960. 311 S.

In eingehender Auseinandersetzung mit der bisher zur Sache erschienenen Literatur befaßt sich die Verfasserin mit der Frage der Stellung der Frau im paulinischen Schrifttum, und zwar unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Unterordnung. Sie gelangt zu überraschenden Ergebnissen. Während noch Gerhard Delling 1931 in seiner Arbeit über die Stellung des Paulus zu Frau und Ehe zu einem recht negativen Ergebnis kam, zeigt E. Kähler, daß im 1. Kor. und im Eph. die Frau durchaus als «Partnerin» des Mannes gesehen wird. «Hier ist niemand mehr Herr oder Untergebener, keiner mehr übergeordnet, keiner untergeordnet. Hier braucht der Mann die Frau, um ganz er selbst zu sein, und die Frau den Mann, um ganz sie selbst zu sein» (S. 23).

Wenn Paulus in 1. Kor. 7 für sich die Ehelosigkeit vorzieht und den

Wunsch ausspricht, daß andere es ebenso halten möchten, dann nicht deshalb, weil er negativ zur Ehe steht, sondern unter eschatologischem Aspekt und um ganz und gar für den Dienst dem Herrn gegenüber frei zu sein. So ist echte Ehelosigkeit Charisma. Auf dieser Linie werden auch die umstrittenen Verse 36ff. ausgelegt.

In 1. Kor. 11 handelt es sich darum, wie Mann und Frau im Gottesdienst auftreten. Paulus bejaht die Ebenbürtigkeit beider. So wird beiden das Beten und Prophezeien im Gottesdienst zugestanden: «In Korinth betätigen sich sowohl der charismatische Mann als auch die charismatische Frau im Gottesdienst. Die schöpfungsmäßige Verschiedenheit von Mann und Frau bedingt aber nun eine verschiedene Handhabung der Sitte» (S. 54). Paulus macht für die Frau besondere Schicklichkeitsregeln geltend, die er aber nicht aus dem Evangelium, sondern aus der Sitte seiner Zeit ableitet. Die Stufenfolge in V. 3 will kein Übergeordnetsein des Mannes begründen, sondern nur ein Zuerst- und Verschiedensein.

Wird der Frau nach 1. Kor. 11 das Recht des Prophezeiens im Gottesdienst zugestanden, so soll sie außerhalb ihres pneumatischen Dienstes den Gottesdienst laut 1. Kor. 14 nicht durch ihr Dazwischenfragen stören. E. Kähler zeigt, daß zwischen προφητεύειν und λαλεῖν streng zu unterscheiden ist. Dem λαλεῖν der Frau wird von Paulus gewehrt. Die Frau soll sich «unterordnen». Aber der Begriff der Unterordnung bezieht sich hier nicht auf den οἶκος (Unterordnung unter den Ehemann), sondern auf die Ordnung des Gottesdienstes. In Eph. 5, 21ff. wird die Liebe Christi zur Gemeinde zum Leitbild (nicht Entsprechung!) des Verhältnisses von Mann und Frau in der Ehe. Wenn man das im Blick hat, wird man von einer einseitigen Unterordnung der Frau unter den Mann nicht mehr reden können. Dagegen spricht schon V. 21. «Indem sich die Frau dem Mann unterordnet, wird die gegenseitige Unterordnung nicht aufgehoben, sondern gerade erst betätigt. Der Mann wird faktisch noch zu einem ‘Dariüberhinaus’ aufgefordert, nämlich der Liebe, die wir soeben als höchsten Grad der Unterordnung bezeichneten» (S. 102).

In den Pastoralbriefen dagegen wird die Stellung der Frau recht einseitig vom Mann her gesehen. «Die ‘Schöpfungsordnung’ enthüllt sich hier als eine starr festgelegte, die Frau degradierende ‘Seinsordnung’ (vgl. 1. Tim. 2, 13–15)» (S. 199).

Besonders verdienstvoll ist eine nähere Bestimmung des Begriffs ὑποτάσσεσθαι. Dabei stellt die Verfasserin heraus, daß dieser Begriff in den echten Paulusbriefen nicht eingeengt ist auf das, was wir gewöhnlich unter «Gehorsam» verstehen. «Die Unterordnung wird nicht befohlen, sondern (aus innerer Einsicht – so darf man ergänzen) vollzogen» (S. 196). Wie Christi «Unterordnung frei von jeder Schmach, von jeder Abwertung ist, so ist es auch die derer, die dazu aufgerufen werden (Frauen, Untertanen, Sklaven). Das Schmachvolle entsteht meist dann, wenn andere (Mann, Obrigkeit, Herr) diese Unterordnung fordern, indem sie das Wort ὑποτάσσεσθαι, das Einsicht und Entscheidung verlangt, zu einem Befehls- und Gehorsamswort degradieren» (S. 197).

Aufs Ganze gesehen wird man die Ergebnisse E. Kählers kaum angreifen

können, wenngleich im einzelnen Fragen bleiben und die Diskussion über dieses Thema fortgeführt werden muß. So ist mir die Frage, ob die Exegese der paulinischen Texte nicht doch noch stärker die Situation der Frau in der damaligen Welt hätte ins Auge fassen müssen. Dazu folgende Hinweise: Das Unterordnen wird ja vornehmlich der Frau gesagt. Klingt darin nicht doch noch etwas von der Stellung der Frau in der damaligen Zeit nach? Und klingt nicht in dem Hauptsein des Mannes nach 1. Kor. 11, 3 mindestens noch das Übergeordnetsein des Mannes über die Frau in der damaligen Zeit mit an? Aber wenn auch in diesen Fragen das exegetische Gespräch weitergeführt werden muß, so wird von E. Kähler doch grundsätzlich richtig unterschieden zwischen dem, was vom Evangelium her verbindlich und noch heute gültig von Paulus ausgesagt wird, und dem, was aus der Sitte der damaligen Zeit entnommen ist und nicht mehr auf die heutige Situation übertragen werden darf. Daß die Frau heute dem Mann ebenbürtig im Dienst an der Gemeinde Christi zur Seite stehen darf, und zwar auch im Predigtamt und der Sakramentsverwaltung, kann nur von einem engherzigen und sturen Biblizismus bestritten werden. – E. Kähler schreibt sehr temperamentvoll, manchmal etwas zu breit und wiederholend; dennoch sehr ansprechend.

Wilhelm Wilkens, Lienen (Krs. Tecklenburg).

PAUL NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung.* = Studien zum Alten und Neuen Testament, 1. München, Kösel-Verlag, 1960. 256 S.

Zu den protestantischen Reihen «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments» und «Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament» gesellt sich seit anderthalb Jahren auf katholischer Seite die von den Prof. V. Hamp und J. Schmid herausgegebene Reihe «Studien zum Alten und Neuen Testament». Gleich der erste Band ist ein erfreuliches Zeugnis dafür, daß sich die protestantischen und katholischen wissenschaftlichen Arbeiten auf exegetischem Gebiet kaum mehr unterscheiden. Das zeigt sich an der Methode, das zeigt sich aber auch an der Freiheit, womit Neuenzeit Argumente der protestantischen Forschung aufnimmt (seine Arbeit geht auf eine Anregung Käsemanns zurück).

Neuenzeit unternimmt es, die Frage des paulinischen Eucharistieverständnisses neu aufzurollen, da man von ihm aus die gesamte neutestamentliche Eucharistieauffassung vor und nach Paulus in den Griff bekommen könne. Es gelingt ihm auch, in imponierender Weise einen Bogen zu spannen, der von den vorpaulinischen Eucharistieformeln (Ausgangspunkt 1. Kor. 10, 16; 11, 23–25) über das paulinische Eucharistieverständnis (vor allem 1. Kor. 10, 17; 11, 26ff.) zu den synoptischen Einsetzungsberichten (und andeutungsweise bis hin zu Hebr., Joh. 6, Ignatius) führt. Dabei ist es das Anliegen des Verfassers, das *einheitliche* Fundament der neutestamentlichen Eucharistieauffassung in allen ihren Spielarten trotz der fortschreitenden Verschiebung der Akzente (nach Neuenzeit die immer stärkere Betonung des Sakramentsrealismus) herauszustellen.

Es ist klar, daß die Behandlung eines solchen Themas peinliche Sorgfalt bei der Exegese und ausgiebige Berücksichtigung der umfangreichen Litera-

tur erheischt. In beidem ist Neuenzeit kein Vorwurf zu machen. Auch kann man verstehen, daß er die Untersuchung einiger Vorfragen (wie die Beziehung der Eucharistie zu jüdisch-sakralen Mahlzeiten, insbesondere in Qumran) wegläßt und die Kenntnis der wichtigsten Bemühungen der letzten Jahre um das exegetische Verständnis der Einsetzungsberichte (Jeremias, Schürmann) voraussetzt. Die Arbeit ist besonders durch die letztere Maßnahme übersichtlicher, allerdings auch – das sei nicht verschwiegen – in ihren Ergebnissen problematischer geworden. Schürmann (Priorität des lk. Einsetzungsberichtes) wird zwar gegenüber Jeremias (Priorität des mk. Einsetzungsberichtes) bedingungslos recht gegeben; gegenüber Schürmann versucht nun aber seinerseits Neuenzeit die Priorität des paulinischen Einsetzungsberichtes zu erweisen. Man kann nicht sagen, daß es Neuenzeit gelungen ist, die Priorität des paulinischen Einsetzungsberichtes gegenüber dem lukanischen exegetisch überzeugend aufzuweisen. Wohl ist es so gut wie sicher, daß Paulus in 1. Kor. 11, 23–25 ein ihm vorgegebenes Formular zitiert, auch ist 1. Kor., was das Datum der Abfassung betrifft, natürlich vor den Synoptikern anzusetzen; aber damit ist – das weiß auch Neuenzeit – die Priorität des vorpaulinischen Formulars gegenüber dem synoptischen noch nicht erwiesen. Die Zuhilfenahme formgeschichtlicher Überlegungen (S. 90ff.) macht die Argumentation nicht zwingender. Man hat den Eindruck, hier sei das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Vielleicht wäre es außerdem nötig gewesen, zwei Fragen, die in der Arbeit von Neuenzeit nur am Rande berührt werden, eingehender zu behandeln. 1. Welche Mißstände in der Art der Herrenmahlfeier waren eigentlich in Korinth aufgetreten? Die allgemeinen Kennzeichnungen «Libertinismus», «unbrüderliches Verhalten», «materialisierte Eschatologie», «Sakramentsmagie» etc. bedürften einer näheren Erläuterung. 2. Welche Gestalt und welche Bedeutung hatte das Herrenmahl in der Urgemeinde? Neuenzeit spricht sich zwar (wohl mit Recht) gegen die 2-Typen-Hypothese Lietzmanns aus (S. 220f. *passim*) und unterstreicht, daß zum Herrenmahl gerade der vorpaulinischen Zeit wesentlich Eucharistie *und* Sättigungsmahl gehörten (S. 30f.); auf der andern Seite kommt er aber selber in große Nähe der bekämpften Hypothese, wenn er betont, daß die Stiftung Jesu *nur* die Eucharistie, nicht das Mahl umfaßt habe (S. 58, Anm. 21); das Mahl sei also von der Gemeinde in Fortsetzung der Tischgemeinschaft mit Jesus der Eucharistie *zugeordnet* worden (S. 74; 135; 189), ja, am Anfang hätte die Gemeinde «die Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen und die eschatologische Erwartung seiner Wiederkunft vornehmlich begangen» (S. 158). Hätte man nicht von der richtigen Erkenntnis aus, daß der Einsetzungsbericht beim Herrenmahl schon immer eine zentrale Rolle gespielt hatte (S. 98f.), die Linie, die vom Brotbrechen der Urgemeinde zu den vorpaulinischen Formeln und zu Paulus führt, deutlicher ausziehen können? Wahrscheinlich wäre Neuenzeit dann auch nicht zu seiner Unterbewertung des Auferstehungsmoments in der Eucharistie und zu seiner Abwertung der Eucharistie gegenüber der Taufe gekommen (S. 172; 185; 223; 231).

Wie dem sei, betreffs der Eucharistieauffassung des *Paulus* bedeutet die Arbeit von Neuenzeit zweifellos eine wesentliche Förderung. Alle sakra-

mentaltheologisch wichtigen Termini bei Paulus (Anamnese, Blut, Leib, Diatheke) werden auf ihre Hintergründe und in ihrem Zusammenhang untersucht; überall zeigen sich auch die Verbindungslien zum vorpaulinischen Traditionsgut. Neuenzeit sagt in diesem Teil seiner Arbeit vieles, was wohl als erwiesen gelten kann (daß z. B. beim paulinischen Herrenmahl der Passabezug fehlt, S. 147ff.); auch die Ausführungen des Verfassers über das jüdische Denken (es sei «integralgeschichtlich», S. 150ff., kenne eine «korporative Persönlichkeit», S. 152ff.) sind sehr hilfreich.

Die Arbeit wird in der weiteren neutestamentlichen Eucharistieforschung beachtet werden müssen. Wenn wir auch Anlaß hatten, einige kritische Fragen zu äußern, sind wir doch bereichert durch die Lektüre dieses scharfsinnigen Buches, das eine Fülle von Anregung bietet. *Willy Rordorf, Zürich.*

CHRISTIAN WALTHER, *Typen des Reich-Gottes Verständnisses*. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1961. 176 S.

Diese ebenso gehaltvolle wie gewichtige Studie will als Beitrag zur Vorgeschichte des gegenwärtigen theologischen Denkens verstanden sein (S. 13). Der durch den Begriff «Dialektische Theologie» gekennzeichnete Einschnitt in die neuere Theologiegeschichte ist entscheidend mitbestimmt durch eine neue eschatologische Orientierung, die zu einer radikalen Kritik am Reich-Gottes Verständnis des 19. Jahrhunderts führte. Es geht nun Walther in seiner Arbeit nicht darum, Recht oder Unrecht dieser Kritik zu untersuchen (was ein wenig fruchtbare Unternehmung wäre); es geht ihm vielmehr darum, den Prozeß der Säkularisierung der neutestamentlichen Reich-Gottes Botschaft im 19. Jahrhundert nachzuzeichnen und zugleich die eigentümliche Denkstruktur der fraglichen Epoche ins Licht zu stellen, weil sie, trotz der Kritik, die ihr von der heutigen Philosophie und Theologie widerfährt, unsere Gegenwart noch immer mitbestimmt. Das weitgesteckte Programm wird mit großer Sachkenntnis und methodisch sauber ausgeführt. Die Resultate sind interessant und überzeugend.

Walther schickt seiner Untersuchung ein kurzes Kapitel über das heute viel diskutierte Problem der Säkularisierung voran, wobei er im Anschluß an Gogarten innerhalb dieses Phänomens zwischen Säkularität (als Befreiung der Welt zu einer ihr zukommenden Weltlichkeit) und Säkularismus (als die in der Säkularität liegende Versuchung der Autonomisierung und metaphysischen Erhöhung des Weltlichen in Aberkennung ihrer Weltlichkeit) unterscheidet. Die Fragestellung wird in der Folge dahin präzisiert: Wo ist man im 19. Jahrhundert der Versuchung der Säkularisierung der christlichen Botschaft vom Reiche Gottes – natürlich der Säkularisierung im zweiten Sinn des Wortes – erlegen? (S. 16). Er findet diesen Prozeß in typischer Prägung bei *Kant* (Ethisierung des Reichen Gottes zum unendlichen Progressus eines immer stärker werdenden Einswerden des subjektiven menschlichen Sittengesetzes mit dem allgemeinen Sittengesetz), bei *Fichte* (Anthropologisierung des Reichen Gottes zur Bestimmung des Menschen-geschlechts, die sich im Geschichtsprozeß verwirklicht), bei *Hegel* (Verwandlung des Reichen Gottes zur Idee des Endzweckes der Welt, der sich kraft der den Verlauf der Geschichte beherrschenden Vernunft realisiert),

bei *Schleiermacher* (Verinnerlichung des vermöge der Inkarnation Natur gewordenen Reiches Gottes zur fortschreitenden Gestaltung des sittlichen Lebens durch das Tatwerden eines spezifisch christlichen Gottesbewußtseins in der Welt), bei *Rothe* (Verweltlichung des Reiches Gottes im Sinn der vollkommenen, als absolute Theokratie verstandenen Koinzidenz der sittlichen Gemeinschaft des Staates mit der religiösen Gemeinschaft der Kirche, der gestalt, daß die letztere dahinfällt, und endlich bei *Ritschl* (Ethisierung des Reiches Gottes zur sittlichen Aufgabe des Menschen als absoluter göttliche Endzweck der Welt, der sich durch die von Jesus gestifteten religiösen Gemeinschaft [der Kirche] verwirklicht). Das Schlußkapitel befaßt sich dann mit der Wiederentdeckung des eschatologischen Charakters des Reiches Gottes durch *Johannes Weiß*, wodurch jeder Art von Verdiesseitigung des Reiches Gottes als innerweltlicher bzw. innermenschlicher Prozeß der Anhalt in der Reich-Gottes Verkündigung Jesu genommen wurde.

Die Bedeutung der Studie von Christian Walther liegt darin, daß sie die Reich-Gottes Idee dieser für das 19. Jahrhundert repräsentativen Philosophen und Theologen auf Grund genauer Quellenforschung und im Zusammenhang ihres epochemachenden Denkens unter klarer Herausstellung der typischen Strukturen zuverlässig darstellt unter reichlicher Heranziehung der einschlägigen Sekundärliteratur (Jakob Taubes, Abendländische Eschatologie, Bern 1947, hätte nicht fehlen sollen). Der Prozeß der Säkularisierung, besonders auch im Blick auf die dogmatischen und vorab ethischen Probleme, findet eine fruchtbare Erhellung und trägt Entscheidendes zur Vorgeschichte der theologischen Wendung bei, die sich mit der Dialektischen Theologie verbindet. Es wäre nur zu wünschen, daß bald eine Studie von gleichem Rang und Niveau über die Eschatologie des religiösen Sozialismus erschiene, der ebenfalls in diese Vorgeschichte hineingehört und mit vielen Elementen des Reich-Gottes Verständnisses des 19. Jahrhunderts sowohl konvergiert als auch divergiert.

*Arthur Rich, Zürich.*

**PAUL SEIFERT**, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*. = Beiträge zur Förderung christl. Theologie 49. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960. 208 S. DM 19.80.

Konnte es eine Zeitlang scheinen, als sei die Diskussion um Schleiermachers Theologie im Wesentlichen abgeschlossen, so sehen wir in den letzten Jahren, wie eine steigende Anzahl von Untersuchungen sich ihr erneut zuwendet. Diese Erscheinung ist mit dem wiedererwachten Interesse für die Theologie des 19. Jahrhunderts allein nicht genügend erklärt. Vielmehr setzt dieses Interesse selber – und das sollte nicht übersehen werden – nach der inzwischen allgemein vollzogenen theologischen Umorientierung ein, hervorgerufen durch die sog. «dialektische Theologie» der 20er Jahre, und in seiner Eigenart diese voraus, die in sich noch jene Namen verband, deren Differenzierung untereinander erst später in die neuen «Fronten» auseinandertrat, die die theologische Diskussion der Gegenwart vor allem bestimmen. Es war ja nicht zuletzt die Stellung zu Schleiermacher, so wie man ihn hier verstand, an der sich die Theologie der 20er Jahre formierte. Die Antithese zu ihm verband Karl Barth mit Emil Brunner, wenn es allerdings auch bedeutungs-

voll wurde, daß Barths Urteil viel positiver ausfiel. Der kritische Tenor seiner eigenen Theologie verstellt ihm nicht den Blick für den *Theologen Schleiermacher*, sondern es gelingt ihm beispielhaft, Kritik mit spürbar respektvoller Würdigung zu verbinden. Daß die m. W. erste größere Schleiermacherarbeit nach dem Krieg von dem Barthschüler Flückiger stammt, gehört in diesen Zusammenhang. Es kann darum nicht wundernehmen, daß diese Intention einer verstehenden Würdigung, hatte erst einmal die in der Antithese gewonnene Umorientierung sich durchgesetzt und war ein gewisser zeitlicher Abstand erreicht, immer mehr Raum gewinnt und neue Aspekte eröffnet.

In der vorliegenden Arbeit wird das Streben nach einer verstehenden Würdigung, kaum zufällig unter mehrfacher ausdrücklicher Berufung auf Barth, zum methodischen Grundsatz erhoben, wenn es etwa heißt: «daß das Verständnis der Kritik vorauszugehen habe; denn auf dem umgekehrten Wege kann ein wirkliches Verständnis nicht erreicht werden» (S. 17). Auch daß der Verfasser sich auf eine «Auslegung» («Kommentar», S. 18) eines allerdings wichtigen Teiles des Gesamtwerks, nämlich der frühen «Reden» Schleiermachers «Über die Religion» beschränkt, fördert diese Absicht. Er gibt sich Rechenschaft über die einer solchen «Auslegung» gestellten hermeneutischen Probleme und macht glaubhaft, daß er zu eliminieren versucht, was einer Interpretation der Texte im Sinne Schleiermachers selbst im Wege steht.

Dabei ist die zentrale Frage die des Verhältnisses der nicht bestrittenen «philosophischen Gedanken» und des verwendeten «allgemeinen Religionsbegriffs» auf der einen und der christlichen Äußerungen auf der anderen Seite. Die vorliegende Arbeit will nun die Möglichkeit einer Interpretation der «philosophischen Gedanken», ja selbst des «allgemeinen Religionsbegriffs» «aus der Bindung... an das Christentum, so wie Schleiermacher es versteht» (S. 18), nachweisen, an Stelle des umgekehrten Weges einer Interpretation der christlichen Äußerungen von den «philosophischen Gedanken» und dem «allgemeinen Religionsbegriff» her mit der Folge, daß Schleiermachers Christentum von dem philosophisch bestimmten «Religionsbegriff» letzten Endes aufgesogen und aus dem Theologen der Religionsphilosoph Schleiermacher wird. Seifert stellt m. E. mit Recht die Sachgemäßheit einer solchen Interpretation in Frage, die im Gegensatz steht zu ausdrücklichen Äußerungen im «Selbstzeugnis» der «Reden» selbst und im «Sendschreiben über seine Reden», wenn sich nachweisen läßt, daß der entgegengesetzte Weg möglich ist. Diesem Nachweis dient die sorgfältige «Auslegung», d. h. der eigentliche Inhalt der Arbeit, die keinen Aspekt unberücksichtigt läßt, sich den Gegenargumenten stellt und selbst in den schwierigsten Fragen, soweit ich sehen kann, die aufgestellte These am Text bewährt. Auch da, wo der Verfasser andere Untersuchungsergebnisse heranzieht, beeinträchtigt ihre Einordnung in das Ganze unter der genannten Zielsetzung nicht den Eindruck einer in diesem Hauptteil geschlossenen und originalen Leistung.

Hinweisen möchte ich besonders auf die grundlegende Aufnahme der Unterscheidung Schleiermachers zwischen «Exoterismus» und «Esoterismus», also zwischen «Gestalt» und «Gehalt», mit deren Hilfe das umstrittene Pro-

blem seiner Terminologie neu entfaltet wird. Von hierher stellt der Verfasser den «Romantiker» und «Philosophen» Schleiermacher, von hierher die wichtigen Begriffe «Universum» und «Religion» und in alle dem immer wieder den vielberufenen «Subjektivismus» in das Licht seiner These. Sie konkretisiert sich nun dahingehend, daß in den «Reden» einerseits «in voller Solidarität» (Vorwort) mit den «Gebildeten» der Zeit in ihrer Sprache gesprochen wird (Exoterismus), sicher oft über die Grenze hinaus, jenseits derer «die Form den Inhalt stark modifiziert» (S. 31 – «uneigentliche» Rede), andererseits aber diese «exoterische» Redeweise nicht identisch ist mit dem «esoterischen» Gehalt und dieser, «die gemeinte religiöse Wirklichkeit» (S. 32), auch nicht durch sie den «Verächtern» nahegebracht werden kann. Ihren substantiellen (Esoterismus) und kausativen («offenbarendes Handeln») Ursprung in der Offenbarung, deren Primat, damit aber ein Offenbarungsverständnis, das durchaus spezifisch wird durch seine Füllung mit dem eigentlich christologisch gemeinten «Mittler»-begriff, stellt der Verfasser einleuchtend heraus. Hinweisen möchte ich ferner auf den Nachweis des korrelativen Verhältnisses der «Reden» zu den Predigten der ersten Sammlung, teilweise ergänzt durch Handschriften. In diesem Zusammenhang dringt die Untersuchung in Weiterführung des obigen Ansatzes so in die Fragestellung Sprache und Offenbarung ein, daß deutlich wird, wie sehr Schleiermacher eine nachwirkende und nicht aufzuhebende Zäsur in der Geschichte der evangelischen Theologie nach wie vor ist.

Die Untersuchung lehnt es ausdrücklich ab, über ihre eigentliche Absicht hinaus eine «Bewertung» des Christentums, wie es Schleiermacher versteht, zu versuchen. Eine naturgemäß zurückhaltende Kritik kommt aber ab und zu in ihrem Verlauf zur Sprache. Daß sie in einem «Grenzen» überschriebenen Abschnitt am Ende dann doch so etwas wie eine kritische Zusammenfassung versucht, kommt ihrem Gesamteindruck nicht zugute, denn diese Kritik fällt viel zu fragmentarisch aus. Dasselbe gilt für den Versuch, Linien in die Gegenwart auszuziehen. Die Ansicht des Verfassers, daß der zukünftige Weg der Theologie «nur in scharfem Gegensatz zu orthodoxen und rationalistischen Tendenzen gewonnen werden kann» (S. 199), ist heutzutage zwar häufig anzutreffen, wird aber durch seine Schleiermacherinterpretation nicht wirklich begründet. Man könnte im Gegenteil fragen, ob sein «Exoterismus» Schleiermacher nicht deswegen zur Gefahr wird (s. o.), weil ihm das Verständnis fehlt für eine echte Orthodoxie. Hier wäre auch an die mangelnde Bindung an die Schrift zu denken, die der Verfasser selber hervorhebt. Daß keine Sprache mit der Offenbarung identisch und einschließlich der Hl. Schrift immer zeitgebunden ist, bedeutet ja keineswegs, daß Theologie sprachlos sein kann. Wenn das so ist, dann stellt sich aber die Forderung der «richtigen» Sprache, die sich nicht erschöpft in der Anrede des jeweils «modernen Menschen» (S. 200), sondern die einen Inhalt sorichtig wie möglich, d. h. aber «orthodox», wiedergeben muß. Daß eine solche «Orthodoxie» nach Schleiermacher anders aussehen muß als vor ihm, versteht sich am Rande. Diese Einwände sollen aber nicht abschwächen, daß das vorliegende Buch die vielleicht bedeutsamste Untersuchung zum Thema ist, die seit langem erschien.

Eberhard Hübner, Bonn.

**H. J. WOTHERSPOON & J. M. KIRKPATRICK, *A Manual of Church Doctrine according to the Church of Scotland.* 2nd ed. revised and enlarged by T. F. Torrance and R. S. Wright, London, Oxford Univ. Press, 1960. X + 132 p. 15/-.**

Ce manuel ne prétend pas exposer la doctrine officielle de l'Eglise d'Ecosse, bien qu'il soit élaboré sur la base des principes de cette église. Il est l'œuvre privée de théologiens qui, à notre époque de confrontation œcuménique, se sentent pressés de situer leur église dans l'Eglise universelle et d'en justifier les fondements, face aux exigences de l'Ecriture sainte. Cette prise de position est d'une importance considérable, émanant de théologiens écoutés, membres d'une église qui fut toujours une colonne maîtresse du presbytérianisme calviniste. En voici les points principaux :

L'Eglise est une, puisque son Chef est unique. Elle naît au moment où Dieu conclut une alliance de grâce avec les hommes ; elle est donc contemporaine de la création. Mais elle ne prend sa forme définitive d'Israël véritable qu'aux temps du ministère terrestre de Jésus-Christ. Au moment de l'Ascension, cette Eglise existe, dotée du ministère apostolique et, bientôt, à la Pentecôte, l'Esprit Saint animera ce corps du second Adam.

Cette Eglise a deux aspects : elle est invisible en ce qu'elle contient les élus défunt, vivants et à naître ; elle est visible sur terre, formée de ceux qui professent la vraie religion et de leurs enfants, croyants sincères qui entraînent avec eux des hypocrites, comme une grande procession entraîne dans son sillage tout un peuple. C'est à cette Eglise visible que Dieu a donné le ministère, ses oracles et ses ordonnances. Création de Dieu, non des hommes, royaume de Dieu sur la terre, corps de Christ régi par le S. Esprit, cette Eglise «catholique» et apostolique n'est pourtant pas source de vérité par elle-même. La vérité est en Christ ; elle en témoigne, elle répète à chaque génération les paroles du Christ, elle unit à Christ les croyants par le baptême et la Cène. Tous les baptisés devraient être en communion les uns avec les autres ; si cette communion est interrompue, cela ne vient pas de Dieu mais du péché des hommes.

«En qualité de branche de l'Eglise réformée, l'Eglise d'Ecosse a constamment suivi l'exemple de Calvin, qui voulait restaurer l'Eglise apostolique et catholique en la réformant selon les fondements apostoliques et en accord avec la doctrine catholique des conciles œcuméniques de l'Eglise indivisée» (p. 10). Que l'Eglise d'Ecosse soit, en ce sens, catholique, les auteurs l'affirment, insistant sur l'apostolalité de sa doctrine, de son culte et de son ministère.

Sa doctrine est fondée sur les Ecritures, plus précisément sur l'événement de la révélation, dont les Ecritures ne sont que le témoignage humain. Le problème d'herméneutique posé par cette distinction est, d'ailleurs, vite résolu : les apôtres ayant reçu l'Esprit de vérité, c'est le Christ lui-même qui parle dans les Ecritures (p. 58). Celles-ci ne constituent pas l'unique lieu théologique : le symbole des Apôtres, ceux de Nicée et d'Athanase expriment authentiquement la tradition orale transmise par les apôtres : «The Holy Scriptures and the catholic Creeds have a parallel but distinct descent from

the oral apostolic teaching of the first age, which they directly represent» (p. 63).

Le culte célébré dans l'Eglise d'Ecosse comporte trois offices : l'eucharistie, l'office de prières et l'office de bénédictions. L'eucharistie, culte ordinaire du dimanche, en est le centre. Au cours de ce service, la prédication est mentionnée (en une ligne, p. 48) mais n'est que préparation à l'acte sacramentel. La Cène est céleste : Christ s'offre à son Père ; unis à lui, nous offrons le Christ et nous nous offrons nous-mêmes à Dieu. D'autre part, Christ s'offre à nous en nourriture et breuvage spirituels, nous communiquant réellement sa chair et son sang de manière ineffable. C'est là le culte vrai et complet ordonné par le Christ.

Quant au ministère, les auteurs distinguent celui des apôtres, évangélistes et prophètes, qui était extraordinaire et a cessé, de celui des pasteurs-évêques et anciens-diacres, qui est ordinaire. L'épiscopat n'était à l'origine qu'une des fonctions presbytérales ; la Réforme s'est bornée à rendre aux presbytres ce que l'évêque leur avait enlevé à son profit : le sacerdoce complet et le gouvernement de l'Eglise, ce dernier en collaboration avec les anciens ou diacres. La charge presbytérale, établie par les apôtres, s'est transmise sans interruption de pasteurs à pasteurs ; il y a donc là une vraie succession apostolique.

Cet exposé, qui ne manque ni de clarté ni de science théologique, met en lumière, pensons-nous, le danger de syncrétisme qui menace les meilleurs théologiens sous la pression, légitime, de l'œcuménisme. – Si l'Eglise n'est pas source de vérité (p. 4), pourquoi alléguer les conciles et leurs formules ? Il Calvin était plus prudent. – Si l'Eglise d'Ecosse reconnaît dans l'Ecriture l'unique source de sa foi et de sa vie, pourquoi s'aventurer à dire des symboles œcuméniques qu'ils sont aussi l'expression d'une tradition orale authentiquement apostolique ? – Pourquoi, surtout, réintroduire dans le culte eucharistique cette notion d'oblation contre laquelle les réformateurs se sont élevés avec tant de force ? Ecoutez Calvin : « Nous disons que pour sentir aucun profit de la Cène, il ne faut rien apporter du nôtre, pour mériter ce que nous cherchons : mais que seulement nous avons à recevoir en Foi la grâce qui nous y est présentée, laquelle ne réside pas au Sacrement mais nous renvoie à la croix de Jésus-Christ, comme elle en procède » (Traité de la Cène).

*Jean-Daniel Burger, Neuchâtel.*

*Israel und die Kirche. Eine Studie, im Auftrag der Generalsynode der Niedersächsischen Reformierten Kirche zusammengestellt von dem Rat für das Verhältnis zwischen Kirche und Israel.* Zürich, EVZ-Verlag, 1961. 93 S.

Diese Studie ist bedeutsam. Sie enthält zwar keine überraschenden neuen Einsichten. Sie faßt zusammen, was von zahlreichen Theologen schon seit längerer Zeit über das Verhältnis von Israel und Kirche gesagt und geschrieben wird. Es wird vor allem darauf hingewiesen, daß Israel auch heute als Gottes erwähltes Volk zu betrachten ist. Es hat sich zwar Christus gegenüber verschlossen. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß Israel seine besondere Stellung in Gottes Heilsplan verloren hätte und daß es darum nichts anderes als irgendeines der übrigen Völker wäre. Es kann auch nicht die

Rede davon sein, daß Israel, seit es Christus abgelehnt hat, endgültig gerichtet und verworfen wäre, wie das im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder behauptet worden ist. Gottes Gnadenverheißen sind unwiderstehlich. Der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, ist darum nicht aufgehoben, selbst wenn er von seiten Israels aufs Schwerste in Frage gestellt ist. Die Hoffnung bleibt, daß Israels Bestimmung einst noch erfüllt und verwirklicht werden wird. Es darf von der Kirche auch nicht übersehen werden, daß das Nein, das Israel gegenüber Christus gesagt hat und an dem es in seiner großen Mehrheit nach wie vor festhält, etwas Geheimnisvolles an sich trägt. So sehr es als Ungehorsam und Untreue gegenüber Gott verstanden werden muß, dient es doch zugleich Gottes Plan. Denn indem Israel Christus ablehnt, wird ja die Tür für die Völker geöffnet. Es entsteht die christliche Kirche, die aus Juden und Heiden zusammengesetzt ist. Die Heiden werden mit in den Bund einbezogen. Sie werden «mit-erbaut, Mit-erben, mit-eingelebt, Mitgenossen (p. 31)».

Wir haben nach Christus also zwei Linien. Da ist die Kirche, in der Israel fortgesetzt wird. Zugleich besteht aber auch Israel fort, vorläufig neben der Kirche. «Diese beiden Linien laufen gleichsam unversöhnt weiter, als schwerer Anstoß für unser Verlangen, alles logisch zu verstehen. Eine befriedigende Erklärung ist dafür nicht zu geben. Wir werden stets wieder auf das Geheimnis des Königs stoßen, der mit der Menschheit in der Geschichte verborgene Wege geht. Es ist seine Ehre, daß er sein Volk dahin bringt, wo es sein soll, wenn es auch durch die Tiefe geht. Sein Reich steht fest, und die Tore stehen offen für das Volk seiner ersten Liebe» (S. 32).

Es ist selbstverständlich, daß diese Sicht bestimmte Konsequenzen hat für das Verhältnis der Kirche zu Israel. «Die Kirche soll, mit dem Blick auf dieses Ende, Israel nicht fortstoßen, sondern festhalten in ihrer Liebe und in ihrem Gebet. Sie kann auch gar nicht anders, weil sie allein so ihrem Heiland treu ist, der den Zaun, der dazwischen war, abgebrochen hat: Er ist unser Friede, das heißt der Friede, die Vereinigung zweier Gruppen, aus denen laut der Heiligen Schrift die Menschheit prinzipiell besteht: Juden und Nicht-Juden, Israel und die Völker» (S. 32). Es fragt sich sogar, ob es richtig ist, von christlicher «Mission» unter den Juden zu reden. «Der jüngeren Schwester ziempf es nur, zu versuchen, ein Gespräch mit dem älteren Bruder anzuknüpfen» (S. 42).

Alle diese Gedanken sind nicht neu. Sie sind in den letzten Jahren immer wieder ausgesprochen worden. Die Bedeutung der Studie liegt darin, daß sie nicht aus der Feder eines einzelnen Theologen stammt, sondern von einer offiziellen kirchlichen Kommission erarbeitet worden ist. Die Niederländisch Reformierte Kirche hat sich seit dem Krieg intensiv mit dem Verhältnis zu Israel beschäftigt. Sie hat – wohl als erste und bisher einzige Kirche – die besondere Verantwortung gegenüber Israel in ihrer Kirchenordnung verankert (1951). Die vorliegende Studie wurde von der Generalsynode ange regt, um die Gemeinden zu einem tieferen Verständnis Israels zu führen.

Die Niederländisch Reformierte Kirche hat also erkannt, daß die Aus einandersetzung mit Israel eine Aufgabe der Kirche als Ganzes ist und darum nicht einzelnen christlichen Gesellschaften und Vereinen überlassen werden

darf. Es ist zu hoffen, daß diese Erkenntnis in zahlreichen weiteren Kirchen Eingang findet. Es soll damit keine Kritik geübt werden an den Gruppen innerhalb der Kirchen, die bis jetzt im Zeugnis unter dem jüdischen Volk ihre besondere Aufgabe gefunden haben. Sie haben einen Dienst geleistet, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Sie haben die Judenfrage in den christlichen Kirchen wachgehalten. Es geht heute einzig darum, das, was sie gesehen haben, in die Kirche zu «integrieren» und zu einer Aufgabe werden zu lassen, an der jedes Glied der christlichen Gemeinde Anteil hat. Es ist allerdings auch selbstverständlich, daß in diesem Augenblick der gesamte Fragenkomplex neu durchdacht werden muß.

Diese Integration ist wichtig zunächst für das richtige Selbstverständnis der Kirche. Die Kirche kann sich selbst erst richtig verstehen, wenn sie ihr Verhältnis zu Israel richtig versteht. Wenn sie sich von dieser Auseinandersetzung dispensiert oder sie an einzelne Gruppen delegiert, fehlt ihr eine wichtige Voraussetzung zum richtigen Selbstverständnis. Der Schritt der holländischen Kirche stellt darum auch einen wichtigen Beitrag zur ökumenischen Bewegung dar. Die im Weltkirchenrat zusammengeschlossenen Kirchen sind bis jetzt auf die Frage ihres Verhältnisses zu Israel wenig eingegangen. Die Vollversammlung in Evanston hat es abgelehnt, einen Abschnitt über die Hoffnung Israels in den gemeinsamen Bericht aufzunehmen. Es ist aber klar, daß die Frage damit noch nicht als erledigt betrachtet werden kann. Denn ist es möglich, überzeugend und mit biblischer Begründung von der Einheit in Christus zu reden ohne den sehnlichen Wunsch, daß auch Israel «einst in Christus die Einheit mit dem ‘neuen’ Bundesvolk wiederfinden möge» (S. 29)? Ist es möglich, die neutestamentlichen Stellen, die von der Einheit in Christus reden, zutreffend auszulegen ohne den ständigen Gedanken an Israel? Ist es möglich, zu sagen, daß wir in der ökumenischen Bewegung die Einheit um des Zeugnisses Christi willen suchen, ohne in besonderer Weise an das Zeugnis unter den Juden zu denken? Denn ist nicht die Einheit des Gottesvolkes unbedingte Voraussetzung, wenn Israel die Einheit in Christus finden soll? Der Weltkirchenrat wird sich darum auf die Dauer der Beschäftigung mit Israel nicht entziehen können, wenn wirklich von Grund auf geklärt werden soll, was unter der Einheit des Gottesvolkes zu verstehen ist. Der Anstoß dazu darf allerdings nicht von oben her, von einer ökumenischen Versammlung erwartet werden. Er muß aus den Mitgliedskirchen selbst kommen. Aus diesem Grund ist es so wichtig, daß zahlreiche Kirchen dem Beispiel der Niederländisch Reformierten Kirche folgen und anfangen, sich als Kirchen mit dem Israelproblem zu beschäftigen. Die reformierten Kirchen haben wohl unter allen Kirchen, die im Weltkirchenrat vertreten sind, die meisten Voraussetzungen dazu. Sie tragen darum auch eine besondere Verantwortung, daß die Frage nicht länger umgangen wird.

Vielleicht können drei praktische Anregungen dazu dienen, die Studie der Niederländisch Reformierten Kirche noch etwas weiter zu führen.

a) Wenn Israel auch nach Christus Gottes erwähltes Volk bleibt, so ist auch die Geschichte, die es in der nachchristlichen Zeit gehabt hat, von Bedeutung. Sie steht in enger Beziehung zur Geschichte der Kirche. Denn wenn ein sachlicher innerer Zusammenhang besteht zwischen dem fortbestehenden

Israel und der Kirche als neuem Bundesvolk, so folgt daraus, daß auch die Geschichte Israels und die Geschichte der Kirche als etwas Zusammengehöriges zu betrachten sind. Die Geschichte Israels ist von christlichen Theologen immer wieder dargestellt worden. Sie wird gelegentlich auch an den theologischen Schulen gelehrt. Wäre es aber nicht notwendig, die Geschichte Israels in die Disziplin der Kirchengeschichte einzubeziehen, sie gewissermaßen «synoptisch» mit der Geschichte der Kirche darzustellen? Eine derartige Darstellungsweise würde ohne Zweifel unerwartete Beziehungen und Gesichtspunkte an den Tag bringen. Und sie könnte vor allem mithelfen, die untrennbare Zusammengehörigkeit von Israel und Kirche im Bewußtsein der Kirche zu vertiefen.

b) Wenn die besondere Verantwortung der Kirche gegenüber Israel in den Gemeinden verwurzelt werden soll, genügt es nicht, in Studiengruppen auf die Problematik einzugehen. Die Verbundenheit mit Israel muß auch im gottesdienstlichen Leben Ausdruck finden. Es wäre darum eine große Hilfe, wenn ein bestimmter Sonntag des Jahres von der Kirche als Israelsonntag bezeichnet würde. Es wäre dann nicht dem Zufall überlassen, ob eine Gemeinde mit der Frage überhaupt konfrontiert wird. Die Einführung eines Israelsonntags hätte zur Folge, daß jede Gemeinde mindestens einmal im Jahr an die bleibende Zusammengehörigkeit erinnert würde. Es würde dabei allerdings viel davon abhängen, daß dieser Tag gründlich vorbereitet wird (Handreichung für die Predigt, Gestaltung der Liturgie, Bestimmung der Kollekte usw.). Ohne vorhergehende gründliche Vorbereitung könnte ein Israelsonntag auch Verwirrung stiften.

c) Die dritte Anregung betrifft die ökumenische Gebetswoche. Es wäre ein großer Fortschritt, wenn während der Gebetsoktag im Januar sowohl in der römischen Kirche als auch in den im Weltkirchenrat zusammengeschlossenen Kirchen für Israel gebetet würde, dafür, daß Israel und Kirche zur Einheit in Christus zusammengeführt werden. Abbé Couturier hat in seinen Gebetsprogrammen Israel gelegentlich erwähnt. In die Gebetsprogramme, die in Genf ausgearbeitet werden, ist sie nie aufgenommen worden. Wäre es aber nicht ein erster Schritt zur Vertiefung unseres Verhältnisses zu Israel, wenn wir durch die Gebetswoche zur Fürbitte für Israel angeleitet würden?

Lukas Vischer, Genf.

**GIOVANNI MIEGGE, *L'évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann.***

Traduit de l'italien par Hélène Næf. (Bibliothèque Théologique.) Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958. 130 p.

Le livre de M. Miegge, qui était professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise vaudoise à Rome, a paru d'abord en 1956, sous le titre: *L'evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann.* A l'occasion de cette traduction française l'auteur a revisé et parfois remanié son texte, lequel est encore augmenté d'un avant-propos de Jean-Louis Leuba (p. 5-12). Nous y trouvons après une Introduction: Le Problème (p. 13-23), les chapitres suivants: I. Bultmann, interprète du Nouveau Testament (p. 24-59); II. Existentialisme et Théologie (p. 60-82); III. Mythe, Religion, Philosophie (p. 83-108); la Conclusion: Christ et ses Bienfaits (p. 109-118); un Appendice intitulé: Bultmann dans

la critique catholique (p. 119-125) et finalement une Note bibliographique (p. 126-128).

Selon M. Leuba : «C'est Bultmann lui-même et Bultmann tout entier que l'auteur veut laisser parler» (p. 6). Pour M. Miegge le but de son livre est : «avant tout de faire comprendre la position théologique de Bultmann» (p. 59).

Bien que l'auteur s'en tienne principalement aux positions courantes, son travail en tant que première introduction à la pensée de Bultmann peut être considéré comme parfaitement réussi.

Pourtant il est dommage que M. Miegge n'ait pas développé son idée : «l'action de Dieu se donne une dimension cosmique» (p. 87). Car là se trouvait la possibilité d'une part de donner une contribution originelle à la discussion autour de Bultmann et d'autre part de surmonter les positions Bultmanniennes par l'élaboration du *rappart kénygmatique*, qui existe entre l'action de Dieu de l'Alliance et sa création.

Attila Szekeres, Bruxelles

**WOLFGANG MÜLLER-LAUTER**, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960. 107 S.

Die Zahl der Veröffentlichungen über Martin Heidegger ist außerordentlich groß. Hermann Lübbes bis 1955 gehende Bibliographie der Heidegger-Literatur (Zeitschr. philos. Forsch. 11, 1957) umfaßt 880 Titel. Heideggers «Einfluß auf die Wissenschaften» – Titel einer Festschrift zum 60. Geburtstag (1949) – läßt sich kaum überblicken. Hinsichtlich der Theologie kann man auf G. Müllers Artikel Martin Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie (in dieser Zeitschrift 1959) und auf H. Ott, Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie (1959) hinweisen. Für den angloamerikanischen Leserkreis gibt Thomas Langen, *The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology* (1959) eine Einführung, die sehr vonnöten ist.

Müller-Lauters Werk wird gewiß das kontinentale Heidegger-Studium befördern. Im Gegensatz zu Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie* (1959), in welchem Buch der Verfasser die «Seinsfrage» an Heidegger selbst richtet, um die Wechselwirkung zwischen Werk, Persönlichkeit und Leben aufzuzeigen, gibt Müller-Lauter eine wohldokumentierte Untersuchung der Heideggerschen Philosophie ohne mehr oder weniger tiefsinngie und mehr oder weniger zweideutige Anspielungen. Die Absicht Müller-Lauters ist, an das Heideggersche Denken keine diesem fremde Maßstäbe anzulegen.

Seinen Ausgangspunkt nimmt Müller-Lauter in einer Äußerung Heideggers anläßlich der Darlegung des «Vorbegriffes der Phänomenologie» am Beginn seiner Untersuchungen in «Sein und Zeit»: «Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.» Müller-Lauter untersucht nun die Rechtmäßigkeit dieser Behauptung eines Vorranges der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, und er will zeigen, daß Heidegger, in dem Bemühen, der Möglichkeit bzw. der Zukunft den ontologischen Vorrang innerhalb der «Modalitäten» bzw. innerhalb der Ekstasen der Zeitlichkeit einzuräumen, bei der Interpretation existentieller Phänomene die konstitutive Bedeutung der Wirklichkeit und ihres zeitlichen «Sinnes», der Gegenwart, in einer Weise unberücksichtigt läßt oder

abdrängt, die den seinem eigenen Ansatz zugrunde liegenden Voraussetzungen nicht gerecht zu werden vermag. Entscheidend ist wohl die Frage, ob der in «Sein und Zeit» ausgesprochene Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit tatsächlich ein Grundmotiv ist, das das Denken Heideggers maßgebend bestimmt und trägt. von Krockow hat schon früher behauptet, daß der Grundsatz: «Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit» Heideggers Werk von Anfang bis zu Ende durchziehe. Die Diskussion über diese These wird aller Wahrscheinlichkeit nach fortsetzen. Man hat aber allen Grund, Müller-Lauter dafür dankbar zu sein, daß er mit größter Sorgfalt viele schwierige Probleme analysiert. Seine Arbeit ist ein bedeutender Beitrag zu den Auslegungen und Erläuterungen der Heideggerschen Philosophie.

Benkt-Erik Benktson, Eskilstuna, Schweden.

EBERHARD STAMMLER, *Protestanten ohne Kirche*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960. 232 S. DM 12.80.

Vorzüge und Grenzen des vorliegenden Buches liegen in der soziologischen Perspektive, in der hier Problematik und Aufgabe des Protestantismus in unserer Zeit anvisiert wird. Eindrücklich wird das Dilemma aufgezeigt, das in aller kirchlichen Verkündigung besteht zwischen der Wirklichkeit der neutestamentlichen Gemeinde und der Wirklichkeit der heutigen Volkskirche als «Religionsanstalt». Der biblisch-theologische Kirchenbegriff, wie er in unseren Predigten vorausgesetzt und (theoretisch!) vertreten wird, ist nach Stammler angesichts der heutigen Realitäten des kirchlichen Lebens bloße «Ideologie», das heißt ein Denkgebilde, das dem realen Sein nicht mehr adäquat ist. Es wird in der Diagnose manches scharf und klar gesehen und kritisch durchleuchtet. Es klingt da manches recht revolutionär. Aber wo Stammler dann zu den Möglichkeiten der Therapie weiterschreitet, bringt er eigentlich nicht viel Neues und wirklich Hilfreiches. Von der rechten Solidarität mit der «Welt» haben andere schon kräftiger und klarer geredet. Stammler plädiert schließlich dafür, daß die Kirche eben auch als traditionelle Institution und «Religionsanstalt» ihr Recht habe, da ja das entsprechende Bedürfnis auch beim modernen Menschen im soziologischen Test nachgewiesen werden kann. So wichtig es ist, bei der Besinnung auf die heutige Lage und Aufgabe der Kirche die soziologischen Aspekte wichtig und ernst zu nehmen, so zeigt gerade das Buch von Stammler mit aller Deutlichkeit, daß das alles nur fruchtbar werden kann, wenn zuerst auch theologisch klar und ernsthaft gedacht und gearbeitet wird.

Andreas Lindt, Worb (Kt. Bern).

KARL THIEME, *Biblische Religion heute. Hinweise und Ausblicke auf ihre geschichtliche und endgeschichtliche Entfaltung*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1960. 189 S.

Was uns in dem schmalen Band vorgelegt wird, sind Visionen einer Geschichtstheologie eigener Art. Es ist das besondere Anliegen Thiemes, zu zeigen, wie sehr alle durch die biblische Offenbarung bestimmten Religionen eine gemeinsame Prägung an sich tragen und in der Geschichte Gottes mit den Menschen ihre je besondere Funktion und Aufgabe haben. Das gilt vom

Christentum in seinen verschiedenen konfessionellen Ausprägungen, ebenso aber auch vom alten und modernen Judentum. Das gilt weiter vom Islam (in dem Thieme eine «ungewollte Rückwärtsreduktion der Biblischen Offenbarung auf ihr gleichsam vor-geschichtliches Minimum» sieht) und auch von der «antireligiösen Religion» des Marxismus, der «Naherwartung eines ‚Jüngsten Gerichts‘, das endlich den seit dem ‚urkommunistischen‘ Paradies von dieser Welt verschwundenen Zustand vollkommenen Friedens und vollkommener Gerechtigkeit wiederherstellt – für immer».

Das Wesentliche aller «biblischen Religion», und auch ihrer «Pseudomorphosen» bei Mohammed und Marx, ist für Thieme die eschatologische Ausrichtung. Dies gewinnt für ihn in der Betrachtung unserer Zeit eine entscheidende Bedeutung. Alle Zeichen der Zeit deuten ihm darauf hin, daß das endzeitliche Gefälle rapid zunimmt. Thieme selber faßt die Zielsetzung seines Buches folgendermaßen zusammen: «Unter Benutzung gesicherter Ergebnisse der Wissenschaft wird gewagt, die heutigen ‚Zeichen der Zeit‘ im Lichte des offenbarten Gottesworts ähnlich auf die nahe Wieder-Kunft des Messias Jesus hin zu verstehen, wie der Täufer und die Zwölf die damaligen Zeichen als solche der An-Kunft des Messias in Jesus von Nazareth verstanden haben.»

Thieme schreibt nicht ohne ein deutliches prophetisches Bewußtsein, aber immer mit der Zurückhaltung des gelehrten Denkers, dem alles marktschreierische Gehaben fernliegt. Zeichen der Endzeit scheint ihm in besonderer Weise die ständig wachsende Bedrohung durch den «Totalitarismus» der Ideologien zu sein – wobei er (hier wird er direkt leidenschaftlich) in der geistigen Situation des Westens die falsche, pseudochristliche Ideologie der «Moralischen Aufrüstung» («totale Gleichschaltung im Namen Gottes») für ärger und gefährlicher hält als den Bolschewismus.

Es stehen in Thiemes Buch manche gescheiten, kühnen, auch eigenwilligen und anfechtbaren Reflexionen. Jedenfalls werden wir aber zu eigenem Weiterdenken angeregt.

*Andreas Lindt, Worb, Kt. Bern.*