

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 18 (1962)  
**Heft:** 5

**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:** 23.02.2026

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

## Rezensionen

JAMES BARR, *Biblical Words for Time*. = Studies in Biblical Theology, 33. London, SCM Press, 1962. 174 S.

Der knapp vierzigjährige Verfasser war bis 1953 presbyterianischer Pastor in Tiberias, wurde dann Professor des Neuen Testaments in Montreal, Canada, versah 1955 bis 1961 eine Professur für Altes Testament in Edinburgh und vertritt jetzt dasselbe Fach in Princeton, N. J.

Das vorliegende Buch ist nicht nur eine Studie über die biblischen Vokabeln für Zeit und Ewigkeit. Der Verfasser treibt bewußt keine Wortstudien, wie sie in der modernen biblischen Theologie vorkommen. Nach ihm geht diese einen verkehrten Weg, indem sie Wort und Begriff verwechselt oder vermischt. Er setzt damit den Angriff fort, den er im vorigen Jahr durch sein Buch *The Semantics of Biblical Language* auf sie unternahm (eine Besprechung im *Journal of Biblical Literature* bezeichnete dieses Buch als ebenso epochemachend wie Albert Schweitzers *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*). Das neue Buch ist eine Anwendung der Theorie von *The Semantics*.

Barr übt hier scharfe Kritik an den Verfassern, die über den biblischen Zeitbegriff geschrieben haben (J. Marsh, J. A. T. Robinson, O. Cullmann u. a.). Er meint, daß die Begriffe leere oder meßbare Zeit und erfüllte Zeit, die oft in der Literatur angewandt werden, vom französischen Philosophen Bergson stammen, wie die von Cullmann angenommene zeitliche Ewigkeit eine Variante der aristotelischen Kritik an Platons Ideenlehre sei.

Der Sinn der Zeitvokabeln kann nach dem Verfasser nur durch sorgfältige philologische Analyse der Textstellen herausgestellt werden. Es gibt dafür keine besondere «theologische Methode», weil es keine *Lingua sacra*, keine Bibelsprache gibt. Die Worte können über den Textzusammenhang hinaus zur Sache nichts beitragen. Wenn man z. B. für *καρπός* den Sinn «erfüllte Zeit», Moment der Entscheidung annimmt, so kann dieser Sinn nur durch den Textzusammenhang bewiesen werden, niemals durch Generalisierung von einem «biblischen Sinn». Der Verfasser bezweifelt auch stark, daß es für solche Begriffe wie Zeit, Tag u. dgl. eine besondere hebräische oder biblische Denkart gegeben hat. Er wendet sich energisch gegen J. Pedersen und dessen Anhänger, wie T. Boman. Diese Kritik des Verfassers scheint beachtenswert zu sein.

Viele Artikel des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament, die vom Verfasser kritisiert werden, zeigen indessen eine größere methodische Vorsicht, als er anerkennen will. Muß man nicht in der theologischen Exegese sich klar bewußt sein, daß man gewisse philosophische und theologische Voraussetzungen annimmt und annehmen muß? Die Einheitlichkeit und Klarheit der Bibel ist wohl mehr eine Arbeitshypothese als ein empirisch begründeter Schluß. Aber trotzdem hat die Hypothese auch wissenschaftlich viel Gutes für unsere Kenntnis der biblischen Glaubenswelt geleistet.

Wenn auch Wort und Wirklichkeit gesondert werden müssen, so sollen die Worte doch nicht die Wirklichkeit verhüllen. Der Verfasser scheint in

Wirklichkeit eine andere Theologie als die kritisierten Verfasser zu repräsentieren. Ist es ein wiederauferstandener Nominalismus? Es ist gewiß nützlich, daß auch die Bibelforscher sich über ihre dogmatischen Voraussetzungen klare Begriffe machen, wie der Verfasser es verlangt; aber er ist nicht selber frei von solchen.

*Erik Esking, Örebro, Schweden*

HENNING GRAF REVENTLOW, *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition*. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beih. 82. Berlin, A. Töpelmann, 1962. 173 S.

Die Kieler Habilitationsschrift von Graf Reventlow aus der formgeschichtlichen Schule bemüht sich um den Nachweis, daß die Verkündigung des Ezechiel in enger Bindung an die überlieferten Formen des älteren Jahveglaubens erfolgt. Die Arbeit reiht sich damit in die neuere Prophetenforschung ein, die nach der Verwurzelung in den israelitischen Traditionen fragt (z. B. Würthwein zu Amos, Wolff zu Hosea, Beyerlin zu Micha, von Waldow zu Deuterocesaja). Es entsteht ein neues Verständnis des Propheten und seines Amtes, das sich in wesentlichen Punkten von der Schule Wellhausens und (bezüglich Ezechiels) Hölschers abhebt. Mit Grund verweist der Verfasser unzählige Male auf Zimmerlis Ezechielkommentar und dessen «Nebenprodukte».

Reventlow untersucht in sechs Arbeitsgängen die Botschaft des Ezechiel als Unheilsprophet, als Heilsprophet, als Geschichtsprophet, als Gesetzesprophet, als Wächter und als Fremdvölkerprophet. Die Unheilsbotschaft sieht er in der kultischen Fluchverkündigung am (amphiktyonischen) Zentralheiligtum des israelitischen Bundesfestes verankert, während die Heilsprophetie zahlreiche Berührungen und Anklänge im Segensformular besitzt. Die Geschichtsprophetie ist liturgisch verwurzelt in der regelmäßigen Rezitierung von Jahves Heilshandeln an Israel am Bundesfest, auf dessen Hintergrund sich der menschliche Ungehorsam abhebt. Als Gesetzesprophet hat Ezechiel – in Form eines Plädoyers – den Rechtsanspruch Jahves gegen seine Bestreitung zu sichern. In eigener Initiative – nicht als Mund Jahves – ist Ezechiel der Wächter Israels, indem er warnt, mahnt und zur Umkehr ruft. Von den Fremdvölkern will Jahve im Grunde nichts anderes als vom Gottesvolk, nämlich die Anerkennung seiner Herrschaft.

Die Verankerung der Prophetie des Ezechiel wird kaum Widerspruch finden, nachdem bereits für andere Propheten (siehe oben) nachgewiesen ist, daß sie auf den früheren Überlieferungen fußen und nicht beziehungslos sprechen und handeln. Gegenüber der bisherigen Ezechieforschung tritt als wesentliches und neues Element die These des Verfassers in den Vordergrund, Ezechiel sei Amtsträger gewesen (zusammenfassend S. 163f.): «Nicht freie Verkündigung eines Geistesmenschen», wie die bisherige Forschung gemeint hat, «sondern eine in Auftrag und Befugnissen genau umgrenzte amtliche Funktion, das ist der Inhalt der ezechielischen Botschaft.» Dieses Prophetenamt, so schließt Graf Reventlow, ist die «direkte Fortführung des Amtes der Segen und Fluch im Bundesfest rezitierenden Verkündiger». Hier setzt sich der Verfasser der Frage aus, ob Ezechiel den sog. Kultpropheten zuzuordnen ist, die es in Israel wohl in größerer Zahl gegeben hat – oder

aber, ob er das alte Amt des «Richters Israels» in seiner Zeit ausgeübt hat, ein Amt, das je nur einen einzigen Träger kannte, das ursprünglich von Mose, dann sicher von den sog. Kleinen Richtern, von Samuel und später wahrscheinlich wieder bewußt von Josia ausgeübt worden ist (vgl. dazu die einschlägigen Forschungen von Klostermann, Noth, Grether, Weiser, Beyerlin u. a.). Wenn Graf Reventlow Ezechiel als späten «Richter Israels» beurteilt, dann hat er uns mit seiner Arbeit diese Gestalt einen großen Schritt nähergebracht. Andere Amtsträger (als die «Richter Israels»), die als Vorgänger Ezechiels in Frage kommen könnten, gibt es wohl gar nicht. An dieser Stelle hätte die Linie wenigstens andeutungsweise weiter ausgezogen werden dürfen, um Mißverständnisse auszuschließen.

Die Kritik besteht also im Grunde nur in der hier aufgeworfenen Frage; im übrigen legen wir eine gediegene, erfreuliche und fruchtbare Untersuchung aus den Händen. Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau

ROLAND DE VAUX, *L'archéologie et les manuscrits de la mer morte* (The Schweich Lectures of the British Academy 1959). London, publ. for the British Academy by Oxford Univ. Press, 1961. xv und 107 S. xlii Pl.

Das Buch enthält in etwas erweiterter Form die Schweich Lectures der Britischen Akademie, die Père de Vaux 1959 hielt. Die Veröffentlichung dieser Vorträge steht in gewisser Weise zwischen den vorläufigen Berichten in der *Revue Biblique* und der abschließenden Publikation. Darin liegt ihre besondere Bedeutung, und damit wird sie zu einem wichtigen Hilfsmittel für jeden, der sich ernsthaft mit den Problemen von Qumrân zu beschäftigen hat und dabei nicht nur für den, der die einschlägige Diskussion nicht in vollem Umfang verfolgen kann.

Wie der Titel besagt, beschränkt sich die Darstellung in voller Absicht auf das, was die Archäologie zur Erhellung der durch Qumrân gestellten Fragen beitragen kann, geht also ebensowenig auf die weiteren Fundstätten dieses Raumes (Wadi Murabba'at, Khirbet Mird) wie auf eine Diskussion der Handschriften im eigentlichen Sinne ein.

Mag dies im ersten Augenblick als eine zu strenge Bescheidung erscheinen, so wird dem Leser, je weiter er in der Lektüre fortschreitet, das Gewicht dieser Bescheidung immer deutlicher, angesichts der vielen offenen Fragen und der auseinandergehenden Meinungen bei der Deutung der geschichtlichen Situation. Ist es bei jedem Dokument der Geistesgeschichte notwendig, sich den Hintergrund seiner Entstehung nach Raum, Zeit und Umwelt zu vergegenwärtigen, so gut es geht, so ist die Forschung gerade hier in einer besonders glücklichen Lage.

Mit der Zielsetzung ist der Aufbau des Buches bestimmt. In einem ersten (S. 1–39: Khirbet Qumrân) und einem zweiten Teil (S. 40–70: Archéologie de la Région de Qumrân) wird zunächst eine Darstellung und Deutung des Befundes gegeben. Sie ist ausgezeichnet durch die Kraft, die aus den Funden ein anschauliches Bild zu machen und dem Leser zu vermitteln vermag, ebenso durch die strenge Sachlichkeit der Auseinandersetzung mit diesem Befund, in die der Leser mit hineingezogen wird, so daß er direkt von der Sache angesprochen ist und die Antworten, die er sich zu eigen macht,



selber überprüfen muß. In dieser Weise werden zunächst die einzelnen Epochen der Besiedlung von Khirbet Qumrân selbst dargestellt, angefangen von den frühesten Spuren israelitischer Besiedlung bis zu dem letzten kurzen Nachspiel eines kleinen römischen Postens nach der Zerstörung (Periode III) und der Benutzung des Ortes als Schlupfwinkel während des zweiten Aufstandes. Anhand von einprägsamen Plänen und Bildbeigaben wird die Entwicklung der Anlage von ihrer Neubesiedlung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts (Ia) durch die beiden Blütezeiten der Gemeinschaft (Ib bis zum Erdbeben 31 a. Chr. II bis zu ihrer Eroberung 68 p. Chr.) verfolgt, dabei werden an detaillierten Angaben über die keramischen und vor allem numismatischen Funde die Probleme der Chronologie dargestellt und eingehend diskutiert. Es ergeht einem bei der Lektüre des Buches ja immer wieder so: wenn man über das Gelesene nachdenkt und andere Möglichkeiten der Erklärung erwägt, findet man beim Weiterlesen, daß auch diese Fragen und Möglichkeiten ernst genommen und sorgfältig durchdacht sind. Der letzte Abschnitt dieses ersten Teiles ist der Darstellung des Friedhofes östlich der Ruinen vorbehalten.

In der gleichen einprägsamen Weise geht es im zweiten Teil um den archäologischen Befund der Umgebung und seine Deutung, d. h. ihre Beziehung zu den Epochen der Siedlung auf Khirbet Qumrân. Umgebung bedeutet einmal die Grotten im Bergabfall wie auf der Terrasse selbst, dann die 1956 und 1958 zwischen Khirbet Qumrân und 'Ain Feshkha und in 'Ain Feshkha durchgeführten Untersuchungen, die einen starken Eindruck von der landwirtschaftlichen Nutzung des Gebietes schon in israelitischer Zeit (die Anlage knapp einen Kilometer südlich von der Terrasse mit ihrer nach Süden verlaufenden landwirtschaftlichen Schutzmauer, wohl die Vorgängerin der israelitischen Anlage auf Khirbet Qumrân), dann aber vor allem in der Zeit der Gemeinschaft von Qumrân machen. Aus dieser Zeit stammen die Anlagen unmittelbar nördlich der Quelle; auch dort lassen sich drei aufeinanderfolgende Epochen feststellen, von denen die ersten beiden mit Sicherheit mit Ib, II in Qumrân gleichgesetzt werden können, während für die dritte nur vorsichtige Vermutungen vorgetragen werden können. Die Bedeutung dieser landwirtschaftlichen Anlagen für die ganze Gemeinschaft erhellt aus den Wirtschaftskomplexen, die im Norden und Süden anschließen und die unter Darlegung und vorsichtiger Abwägung aller Gründe und Gegenstände als Feigendarre und Gerberei angesprochen werden. Der dritte und wichtigste Teil (S. 70–104: *Les Ruines et les Textes*) geht den Beziehungen zwischen den Handschriften, den Grotten und den Ruinen nach und beweist gegenüber allen auf willkürlichen Postulaten beruhenden Anschauungen die Zuverlässigkeit der Fundberichte, die unbestreitbare Zusammengehörigkeit der Handschriften mit der Gemeinschaft von Qumrân, bei deren Katastrophe sie verborgen wurden, mit allen Folgerungen, die sich daraus für den zeitlichen Ansatz der Handschriften selbst ergeben. Nach dieser Sicherung können nun Texte und Monumente miteinander verglichen werden; der archäologische Befund stimmt mit dem überein, was sich aus der Gemeinderegel über das Leben der Gemeinde erschließen läßt.

Auf den letzten beiden Abschnitten (S. 86–94: *Histoire de la communauté*

und S. 95–104: *Dénomination de la Communauté*) liegt das eigentliche Schwergewicht der archäologischen Beweisführung. Zuerst werden die Beziehungen der Gemeinde zu der Gemeinde des neuen Bundes der Damaskusschrift erörtert. Auf Grund archäologischer Erwägungen erscheint es ausgeschlossen, daß zu irgendeinem Zeitpunkt die Gemeinde von Qumrân oder ein Teil von ihr nach Damaskus ausgewandert sei; vielmehr ist Damaskus symbolisch zu verstehen. Unterschiede zwischen der Damaskusschrift und der Sektenregel hinsichtlich der sozialen Struktur der Gemeinschaft zwingen allerdings zur Annahme einer Koexistenz verschiedener Gruppen in Qumrân, die dann keine gemeinsame Organisation gehabt hätten. P. de Vaux findet das durch den Unterschied der Bewohner der Höhlen und Grotten in der Umgebung und des eigentlichen Gemeindezentrums erklärt.

Doch wird man da wohl fragen müssen, ob gegen diese Annahme nicht die Tatsache spricht, daß Fragmente der Damaskusschrift unabhängig von den Funden in Qumrân in Altkairo entdeckt wurden, außerdem ist die Frage, wie man sich ein solches Nebeneinander angesichts der gemeinsamen Existenz- und Ernährungsgrundlage vorzustellen habe. Unbedingt einleuchtend sind die archäologischen Erwägungen zu der Frage, wann der Lehrer der Gerechtigkeit und sein Gegenspieler, der gottlose Priester, anzusetzen seien. Wenn auch ein endgültiges Urteil nicht abgegeben wird, weisen alle Überlegungen auf einen Vorgänger des Johannes Hyrkanus und dann eher auf Simon als auf Jonathan (S. 90/1). Mit besonderer Eindringlichkeit werden dabei die Versuche widerlegt, die den Zusammenstoß des Lehrers der Gerechtigkeit mit dem gottlosen Priester, dazu die Abfassung wenigstens eines Teils der in Qumrân gefundenen Schriften auf dem Hintergrund des ersten jüdischen Krieges sehen, und die wohl eine zweite Besiedlung von Qumrân, diesmal aber durch zelotische Kreise, annehmen (so vor allem C. Roth). Ebenso wenig wie mit den Zeloten kann die Gemeinde mit den Sadduzäern oder den Pharisäern in Verbindung gebracht werden. Wenn auch in dieser Frage von der Archäologie keine Entscheidung erwartet werden kann, so spricht die sorgfältige Abwägung aller Gründe nicht dagegen, daß die Gemeinde zu den Essenern gehörte.

Angesichts dieses Buches und der Person seines Verfassers erscheint jeder Versuch einer lobenden Anerkennung als unerträgliche Anmaßung. Doch man darf dem Gefühl der wirklichen Freude und ebenso des aufrichtigen Dankes Ausdruck geben, mit dem man dieses Buch liest, das so anspruchslos vom Dienst der Archäologie redet. Zu danken ist auch für die reiche und gute Ausstattung mit Plänen und Bildmaterial. Zwei kleine Druckfehler: Plan XXXIX enthält zweimal loc 52, dafür fehlt 59 (Bezug auf S. 6 des Textes); auf Pl. 40 fehlt die Angabe 11 Q.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

RUDOLF SCHNACKENBURG, *La théologie du Nouveau Testament*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 123 S. Fr. belg. 135.—

Unter dem Titel «*Studia neotestamentica*» soll in französischer Sprache eine Reihe von neutestamentlichen Monographien aus der Feder katholischer

Theologen veröffentlicht werden; eine besondere Folge von «subsidia» ist ebenfalls in diesem Rahmen vorgesehen, die über den neusten Stand der neutestamentlichen Theologie zu orientieren haben.

Als erster Band dieser «subsidia» ist «la théologie du N. T.» des bekannten Würzburger Theologen erschienen. Erstaunlich, wie in etwa hundert Seiten die Hauptfragen umrissen und die einschlägigen Literaturangaben zusammengetragen werden. Wie soll ein so konzentriertes Werk resümiert und ein so reich informiertes Buch ergänzt werden? Es können nur einige Hinweise erfolgen.

Programmatisch wird zunächst die grundsätzliche Bedeutung der neutestamentlichen Theologie hervorgehoben und ihr Verhältnis zur Dogmatik geklärt; daß die erstere noch am Anfang ihrer Entwicklung steht, wird nicht verschwiegen, doch eignen ihr «la force des racines et la fécondité de la source» (S. 14). Es geht dem Verfasser sehr darum, die neutestamentlich-theologische Forschung zu intensivieren, und immer wieder weist er auf Fragen hin, die der Untersuchung bedürfen. Beim Aufweis der Schichtung möchte er den Ausdruck «Gemeindetheologie» vermeiden; er zieht es vor, von «Theologie der ersten Apostel und der Urkirche» zu sprechen (S. 15). Bei aller Differenzierung im neutestamentlichen Befund, die gebührend berücksichtigt werden muß, darf der Blick für die Glaubenseinheit nicht getrübt werden. Schnackenburg ist davon überzeugt, daß die katholische Exegese, in ihrer Verbindung mit der lebendigen Überlieferung, dem kirchlichen Lehramt und dem «sensus fidei», an den Grundwahrheiten festhalten wird, und daß eine darauf aufgebaute neutestamentliche Theologie klare Richtlinien und präzise Umrisse haben muß (S. 22). Das hindert ihn nicht, immer wieder festzustellen, daß entscheidende Anregungen der protestantischen Forschung zu verdanken sind, und daß in vielen Belangen auf römischer Seite Entsprechendes fehlt.

Die verschiedenen Strömungen in der jüngsten neutestamentlichen Theologie werden kurz gesichtet, wobei die Auseinandersetzung mit Bultmann einen verhältnismäßig großen Platz einnimmt (S. 30–32). Nach einem Kapitel über «Kerygma und Theologie der Urkirche» folgen Untersuchungen über die Theologie der Synoptiker, diejenige von Paulus, von Johannes und der andern neutestamentlichen Schriftsteller bzw. Briefe (wobei die Pastoralbriefe gesondert von Paulus, die Apokalypse von Johannes, der Jakobus-, der 2. Petrus- und der Judasbrief kaum erwähnt werden). Zuletzt sind diverse Themen der neutestamentlichen Theologie angeschnitten: die Christologie (wobei die Untersuchung von O. Cullmann besonders gewürdigt wird, S. 105), die Ekklesiologie, die Glaubenshaltung des Christen, Ethik und Askese, die Eschatologie. Letztere, betont der Verfasser zum Schluß, ist wohl ein heißes Eisen; sie ist aber auch ein Prüfstein für die neutestamentliche Theologie, und es wird sich erweisen, ob diese allen Aufgaben gerecht werden wird, die ihrer warten, und ob sie der ganzen Theologie dazu verhelfen wird, den heutigen Menschen mit dem Anspruch des Wortes Gottes zu konfrontieren.

Charles Brütsch, Bern

WILLIS PETER DE BOER, *The Imitation of Paul. An Exegetical Study*. Academisch proefschrift. Kampen, J. H. Kok N. V., 1962. XIV + 235 S. Fl. 6.90.

This thoughtful dissertation deals with a neglected subject which, though it comes to literal expression in the New Testament relatively few times, is nevertheless significant and important in view of its close relationship to the concept of the imitation of Christ.

The author's background survey proceeds from a detailed analysis of Paul's words for imitation (μιμεῖσθαι) and example (τύπος) to a much broader treatment of the *idea* of imitation in the world of Paul so that a wealth of relevant expressions is related to the crucial areas of religion and morals. The remaining half of the book comprises an exhaustive exegetical study of the texts which speak *expressly* of the imitation of Paul (I Thess. 1:6; II Thess. 3:7-9; I Cor. 4:16; 11:1; Phil. 3:17) and those in which the idea is present *in effect* (Gal. 4:12; I Tim. 1:16; II Tim. 1:13; 3:10; Acts 20:35).

De Boer finds that the Greek idea of imitation, which passed into Jewish literature prior to the New Testament period, is marked by strong moralistic views and has as its base the creative "bringing to personal expression of the ways seen in another" (p. 211). He notes further that in the New Testament this basic understanding of imitation is retained while the high moralistic character and emphasis disappear; the appeal to imitate is no longer to the inherent goodness of some "way", but to the fact of salvation "in Christ". He maintains, moreover, that Jesus' call to discipleship includes the imitation of Himself and that the emphasis in the various Pauline calls to imitation is on the way of life Christ showed while on earth and along which He called men to follow Him. Within this plan of salvation Paul's references to the imitation of himself play a specific role: the imitation of Paul is to be understood in the context of the spiritual father-child relationship between himself and his converts, whereby the child brings to personal expression the way of Christ seen in the father; therefore, Paul's admonishing believers to imitate him is a means of nurturing his spiritual children to the direct imitation of Christ.

While one may not be inclined to agree with de Boer at every exegetical emphasis and theological conclusion, one must admit readily enough that his effort to remain faithful to the various texts and their contexts has resulted in a valuable reference work and a credible corrective for the unusual view of the New Testament term "imitation" offered by W. Michaelis<sup>1</sup>.

David B. Pedersen, Basel

J. N. SEVENSTER, *Paul and Seneca*. = Novum Testamentum, Suppl. 4. Leiden, E. J. Brill, 1961. VII + 251 S. 28 Gld.

Der Verfasser berichtet zunächst kurz über ältere Arbeiten, die das Verhältnis des Apostels Paulus zur Philosophie des Stoikers Seneca untersucht haben, und beginnt dann sogleich, einzelne zentrale Themen, die bei Seneca und bei Paulus erörtert worden sind, darzustellen und miteinander zu ver-

<sup>1</sup> W. Michaelis, *Theol. Wörterb.*, 4 (1942), pp. 661-678.

gleichen. Dabei wird jede kurzschlüssige Behauptung der älteren Forschung als unbegründet abgewiesen und die Gegenüberstellung auf Grund einer klaren methodischen Besinnung vorgenommen: Im ersten Kapitel wird von «Personal Relationship between the Apostle and the Philosopher» gehandelt und dabei betont, bei Durchführung des Vergleiches müsse die unterschiedliche Bestimmung der philosophischen Briefe Seneca's einerseits sowie der paulinischen Briefe andererseits beachtet und das ihnen jeweils Charakteristische hervorgehoben werden. In den folgenden fünf Kapiteln wird eingehend dargetan, wie zwar Paulus und Seneca an manchen Stellen eine nahezu gleichlautende Terminologie brauchen, aber auch bei Verwendung derselben Begriffe mit diesen eine ganz unterschiedliche Bedeutung verbinden. Der Gott Senecas ist eins mit den unveränderlichen Gesetzen des Kosmos, der Gott des Paulus aber handelt in der Geschichte und hat sich am Kreuze Christi offenbart (Kap. II: God). Mit dem Gottesverständnis aber hängt die Anthropologie unmittelbar zusammen (Kap. III: Man). Versteht Seneca den Menschen vom Leib-Seele-Dualismus her und bewertet die Seele als den göttlichen Teil im Menschen, so sieht Paulus den Menschen coram Deo. Für Seneca ist das Gewissen die höchste richterliche Instanz (S. 84ff.); zwar bedient sich auch Paulus des Begriffes «Gewissen», aber für ihn kann niemals das Zeugnis des Gewissens letztgültige Urteile fällen, denn das Gericht liegt allein bei Gott (S. 92ff.). So zeigt sich gerade an diesem Vergleich, daß «the difference between Paul's and Seneca's approach to anthropological questions is most apparent from the fact that they use similar words in entirely different meanings» (S. 78). Dieses Ergebnis wird auch durch den Vergleich der die Ethik betreffenden Aussagen bestätigt (Kap. IV: The Life of the Individual). Ist Senecas Ethik auf die Voraussetzung gegründet, daß der Mensch eine freie, autonome Persönlichkeit ist, so stellt Paulus den Christen unter die Forderung des Gehorsams. Daraus folgt, daß «Paul would have regarded everything Seneca says about the splendour of the independent human personality as self-glorification, as 'confidence in the flesh'» (S. 116). Der Begriff der Freiheit, der hier wie dort verwendet wird, ist daher in völlig unterschiedlicher Bedeutung verstanden. Während Seneca ein hohes Zutrauen zu den im Menschen liegenden Möglichkeiten hat, kann es für Paulus neue Schöpfung nur in Christus geben. Das Bild der dem Menschen aufgegebenen Kampfsituation ist darum wiederum ganz verschiedenen Zusammenhängen eingeordnet: «Seneca uses it in connection with the self-reliant warrior, while Paul applies it to the man who in Christ and in the Spirit receives everything from God» (S. 164). Wie unterschiedlich auch die Fragen der menschlichen Gesellschaft beurteilt werden, ergibt der unter der Überschrift «Social Relations» durchgeführte Vergleich (Kap. V). Während Seneca alle Menschen Bürger des einen Kosmos nennt, sind für Paulus Menschen verschiedener Völker und Stände untereinander verbunden durch die Gemeinschaft in Christus. Wenn über die Sklaven, die Frauen und die Haltung gegenüber dem Besitz sich in den Schriften beider auch gelegentlich fast gleichlautende Äußerungen finden, so darf dabei nicht übersehen werden, daß die Stellung des Menschen in der Gemeinschaft von völlig verschiedenen Voraussetzungen her betrachtet



wird. Im letzten Kapitel «Eschatology» wird gezeigt, daß Seneca das Schicksal des Menschen in den zyklischen Ablauf aller Dinge hineingebunden sieht. Im Tode wird die Seele vom Leib getrennt – ein durchaus natürlicher Vorgang, denn die Seele geht im Tode in einen anderen Zustand hinüber und hat als unsterbliche am zyklischen Geschehen des Kosmos teil. Für Paulus aber ist der Tod kein natürliches Ereignis, sondern Gericht Gottes. Ewiges Leben gibt es nicht für eine unsterbliche Seele, sondern nur durch Auferweckung aus dem Tode.

Am Ende der stets umsichtig abwägenden Untersuchung stellt der Verfasser als Ergebnis fest: «So we see that there is a profound and lasting contrast between Paul and Seneca. Paul may occasionally have derived terms and expressions from the Hellenistic World around him and even from the Stoic school, he may now and then use phrases which are at first sight reminiscent of Seneca, but he always makes them instrumental to the particular purpose of his own preachings. Seneca's language would sometimes seem to have an affinity with that of the Apostle, while certain of his notions would also seem to coincide with Paul's, but on looking deeper we find that he even then pursues his own particular line of thought» (S. 240). Diesem Ergebnis, das aus vielen sorgfältigen Einzelexegesen gewonnen wurde, ist ohne jede Einschränkung zuzustimmen. Durch diese Abhandlung sind alle früheren Untersuchungen über das Thema Paulus und Seneca überholt und ist zugleich ein gewichtiger Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis des Apostels zur stoischen Philosophie überhaupt geleistet worden.

Eduard Lohse, Kiel

[O. CULLMANN,] *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht.* = *Novum Testamentum*, Suppl. 6. Leiden, E. J. Brill, 1962. 330 pp. 35 Gld.

This beautifully produced volume will give as much joy and pleasure to his many students and friends in many lands as it undoubtedly gave to Professor Cullmann when it was presented to him (I hope in his beloved Alumnium) in February of this year. Professor W. C. van Unnik in his charming Foreword rightly stresses the international influence and stature of Professor Cullmann. Basel alumni will be glad to see that Professor Bo Reicke and Pfr. Willy Rordorf played prominent parts in assembling the volume (the latter in compiling the first full *Bibliographia Cullmanniana*, which appears here).

The twenty New Testament contributions cover a wide area. Amos N. Wilder has some interesting remarks on Birger Gerhardsson's *Memory and Manuscript* and Ernst Fuchs's concern with the *Sprachereignis* of the Gospel; while W. D. Davies has some wise criticisms of Gerhardsson's less fortunate arguments. Eduard Schweizer's «Anmerkungen zur Theologie des Markus» pleads very necessarily for the importance of *didache* as part of the Mysterium revealed in this "kerygmatic" gospel. Mark looks more and more like John, after all. In his article on "Storing Up Treasure" and "Anxiety" in Matt. 6. 19–34, Harald Riesenfeld begins the formidable task which he set himself in his famous article on "The Gospel Tradition"—notably, that of demonstrat-

ing from the non-Gospel writings of the New Testament that there are evidences that the Gospel sayings were being handed down in the pre-written period in a set form. There is much work in this area yet to be done before all will be convinced! In two short articles, Joachim Jeremias concludes that the interpretative passage to the parable of the tares among the wheat in Matt. 13. 36–43 is probably true to Jesus's words in the cases of the sons of the Kingdom, the sons of the evil one, and the end of the age; and Jean Héring argues that Jesus's prayer in Gethsemane was that God would grant him then and there some kind of natural death. Walther Eltester's paper on Matt. 26. 50 suggests the addition of γενηθήτω to ἐφ' ὃ πᾶραι making it "an elliptical expression". Pierre Benoit adds to the present discussions of the Trial of Jesus a most careful study of the mocking call to Jesus to "Prophecy". Studies in St. John are those of K. G. Kuhn, who finds the Johannine dualism akin to that of Qumran, both being differentiated as *Existenzdualismus* as over against Gnostic dualism; F. M. Braun, who writes of the *Heilsgeschichte* Wisdom-theology of John; C. H. Dodd, who finds the Prophecy of Caiaphas in John 11. 47–53 a reflection of early Jewish Christianity; and J. A. T. Robinson, who sees the Foot-washing of John 13. 1–17 as the ὑπόδειγμα of the incident in Mark 10. 32–45.

Turning from the Gospels, we have an essay by P. H. Menoud elaborating the thesis that the "forty days" of Acts 1. 3 has "a theological, but not chronological, value". There are a number of detailed studies of specific Pauline texts. S. Lyonnet traces "Thou shalt not covet" (Rom. 7. 7) through Jewish references to the sin of Adam; Matthew Black argues for "We know that for (with) those who love God the Spirit works for good in all things" (Rom. 8. 28); while Erich Dinkler follows up his earlier study on "Take up the Cross" with an equally controversial and well-grounded essay on the Baptism terminology of II Cor. 1. 21f. as indicating the signs and rites used in the ceremony itself. In two more general articles, W. G. Kümmel argues that I Thess. dates from 51 A. D., and represents Pauline eschatological preaching before the necessity for developing a Gospel in terms of Jewish *Rechtfertigungslehre* arose; and Günther Bornkamm sorts out some problems in regarding Philippians as a collection of Paul's letters. Finally, in two articles which more or less take up the theme of Professor Cullmann's own *Catholics and Protestants*, Bo Reicke points out the crucial connection between unity and practical *diakonia* in Phil. 2. 1–11, and C. Spicq describes the Christocentricity and *agape* of "la morale néotestamentaire".

The last eighty-five pages are devoted to "Patristica". G. Quispel argues that the author of the Gospel of Thomas was a Church Encratite, who used two sources, an Encratist one using the Septuagint, and a Jewish Christian one using the Hebrew Bible. Johannes Munck finds Papias's having "composed the *logia* in Hebrew" a problematic tradition in the early Church. N. A. Dahl cites the Fathers on the problem of historical particularity and theology in St. Paul's epistles. C. W. Dugmore questions whether Sunday worship was as prominent in the early Church as usually assumed, and wonders whether the Jewish sabbath was not also used, and whether "the Lord's Day" does not mean Easter, not each Sunday. Jean Daniélou con-



tributes a scholarly study of Melito of Sardis's treatment of figurative and historical. W. C. van Unnik argues that "in the last days" in Ireneus retains the New Testament and Cullmannian eschatological perspective of "schon erfüllt, noch nicht vollendet". W. Seston discusses the difficulty felt by the Fathers in trying to explain the origin of Paul's claimed Roman citizenship. Henry Chadwick writes on the significance of the Pope Damasus inscription claiming the work and death of Peter and Paul in Rome. Finally, J. N. B. van den Brink considers the theological meaning of Atonement in the light of Augustine, *De Trin.* XIII, X. 13–XX. 26.

The whole volume comprises a most interesting conspectus of scholarship at present. There are twelve articles in German, nine in French, and eight in English—probably a fair relative indication of Professor Cullmann's significance in the theology of the Western world. Four of the contributors are Roman Catholics. It is a worthy tribute to one who has contributed so much to so many in such numerous directions.

It is no criticism whatsoever of this excellent volume if one concludes with the hope that when our *Jubilar* approaches his 65th or 70th birthday, the occasion will be celebrated by some kind of *Antwort*, in which, perhaps, some of the younger theologians, who have been aroused and stimulated by Professor Cullmann's theses and arguments, might write on the specific themes to which he has contributed so much. The volume before us is mainly a tribute from his contemporaries—those for whom, in fact, Professor Cullmann has often given the theological shape and overall picture. As such, it is a monument to a living generation which has much still to give.

John J. Vincent, Manchester

WILHELM M. PEITZ & HANS FOERSTER, *Dionysius Exiguus-Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik.* = Arbeiten zur Kirchengeschichte, 33. Berlin, De Gruyter & Co., 1960. X + 533 S. DM 44.–.

W. Peitz entwickelt in diesem Band eine neue Sicht der kanonistischen Überlieferung. Es steht eine Lebensarbeit hinter diesem Band: Peitz hat in jahrelanger, mühsamer und sorgfältiger Forschungsarbeit das Handschriftenmaterial neu untersucht. Die Hingabe, mit der sich der Forscher seinem Problem zugewandt hat, nötigt dem Leser hohen Respekt ab. Leider war es ihm nicht mehr vergönnt, die Ergebnisse, die er erarbeitet hatte, selbst zu veröffentlichen. H. Foerster hat das Manuskript nach seinem Tod (1954) bearbeitet und herausgegeben.

Die Überlieferung der Kanones bereitet der kritischen Bearbeitung große Schwierigkeiten. Die einzelnen Handschriften gehen zum Teil erheblich auseinander. Die bisherige Forschung suchte unter den Handschriften Familien zu bilden, und wenn einzelne Handschriften innerhalb einer Familie voneinander abwichen, erklärte sie die Abweichungen durch den Einfluß einer anderen Überlieferungsgruppe. Peitz hält diese Methode für verfehlt. Er entfaltet und begründet die These, daß «das Arbeitsexemplar des Dionysius Exiguus als des einzigen Redaktors und Übersetzers der Kanones die gemeinsame Quelle der gesamten kanonistischen Überlieferung der ersten Jahr-

hunderte» sei. Dionysius Exiguus hat, als er nach Rom kam, das päpstliche Archiv ungeordnet vorgefunden, die Kanones waren nicht gesammelt und zum Teil verstümmelt. Er stellte darum eine Arbeitshandschrift her, die er immer wieder überarbeitete. Korrekturen und Neufassungen seines Textes wurden auch darum notwendig, weil in den ersten Jahren seine Lateinischkenntnisse nicht groß und seine Griechischkenntnisse nicht gründlich waren. Diese heute verlorene Handschrift mit allen ihren Zusätzen und Verbesserungen ist nach Peitz's Meinung die immer wieder benutzte Vorlage aller späteren Abschriften. Die Verschiedenheiten der einzelnen Texte erklären sich aus den verschiedenen Fassungen, die in dieser Arbeitshandschrift selbst zu finden waren. Ähnliches gilt von der Überlieferung der Dekretalen.

Peitz verbindet mit dieser These Folgerungen von weittragender Bedeutung. Er vertritt z. B. die Meinung, daß die Kanones vor Dionysius noch in keiner Weise gesammelt und zusammengestellt gewesen seien. Auch eine griechische Sammlung existierte vor Dionysius nicht. Wenn von einer *graeca auctoritas* die Rede ist, die als Vorlage gedient haben soll, so handelt es sich nach Peitz auch dabei um eine Zusammenstellung, die Dionysius selbst angefertigt hat. Die Zusammenstellung der Kanones wäre demnach zum erstenmal in Rom vorgenommen worden, und die gesamte kanonistische Überlieferung ginge auf Rom zurück.

Die Thesen, die Peitz aufstellt, sind im einzelnen sorgfältig begründet, und es kann kein Zweifel sein, daß sie von den Spezialisten ernsthaft geprüft werden müssen. Mit einigem Zögern nimmt man allerdings von der These Kenntnis, daß die Ergebnisse der Untersuchung von grundsätzlicher Bedeutung für die Text- und Quellenkritik überhaupt seien. Peitz geht sicher zu weit, wenn er annimmt, daß auch zahlreiche andere Überlieferungen auf dieselbe Weise aufgeheilt werden müßten. Wenn seine Hauptthese zutrifft, stehen wir jedenfalls vor einem ungewöhnlichen und singulären Sachverhalt. Es läßt sich kaum eine andere Überlieferung denken, die auf dieselbe Weise zustande gekommen wäre. Es fragt sich darum, ob Peitz's Ergebnisse wirklich die Berechtigung zu dem allgemeinen Untertitel geben: *Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik*.

Lukas Vischer, Genf

JOHN B. MORRALL, *Gerson and the Great Schism*. Manchester, University Press, 1960. X + 132 S. 25 s.

Obwohl Johannes Gerson's Name auftaucht, wenn immer vom Konziliarismus die Rede ist, obwohl er als einer der Väter des «gallikanischen», sich dem päpstlichen Zentralismus entgegensetzenden Kirchenverständnisses gilt, ist der Verfasser der erste, der sich Gerson's Ekklesiologie im besondern angenommen hat. Nicht daß er (mit 123 Seiten Text) diesen Gegenstand erschöpfend zu behandeln beansprucht. Immerhin glaubt er, daß sein chronologisches Verfolgen der Äußerungen Gerson's zur Kirchenfrage geeignet ist, «to indicate the lines on which further detailed investigation might be pursued» (S. IX).

Vieles spricht für diese Methode. Gerson hat sich erst im November 1408, unmittelbar vor dem Konzil von Pisa, für die *Selbstreform* des «geteilten

Israel», d. h. für eine Beendigung des Großen Schismas durch ein allgemeines Konzil, über die Köpfe der Päpste hinweg, ausgesprochen (S. 77f.); bisher hatte er unermüdlich auf Diskussionen und Verhandlungen zwischen den beiden Teilkirchen im Lichte ihrer Verpflichtungen dem ungeteilten Leib Christi gegenüber gedrungen. Gerson, der in den mannigfachen Entwicklungen und Verwicklungen kirchlicher und weltlicher (besonders französischer) Politik immer das rechte Wort zur rechten Stunde zu sagen suchte, wird mit Recht als «genius... of a practical ethical kind» (S. 18) von der Art eines Bernhard von Clairvaux (S. 16f.) gesehen. Sein bekannter philosophischer und theologischer Eklektizismus findet von hier aus eine angemessene Beleuchtung. (Vgl. S. 20 und die verschiedenen Bezugnahmen auf Gersons Berührungen mit oder Verschiedenheiten von Ockham, Marsilius von Padua, Scotisten u. a.)

Brian Tierney stimmt in seiner Besprechung des vorliegenden Buches (*Speculum* 36, 1961, S. 504f.) Morrall darin zu, daß Gersons Ekklesiologie «was content to select from a common stock of available arguments the ones that happened to fit in best with the practical policies that he was advocating at any particular time», kritisiert ihn aber gerade dafür, daß er die Gerson zur Verfügung stehenden Quellen und sein Verhältnis zu zeitgenössischen Konziliaristen zu wenig untersucht hat. Tierney sagt mit Recht: «There has appeared in recent years a substantial body of work on mediaeval theories on law, but little of this new work is taken into account in the present evaluation of Gerson's thought.» Er verschweigt dabei bescheiden seine eigenen wichtigen, von Morrall zwar zitierten, aber kaum ausgewerteten Beiträge, besonders «Foundations of the Conciliar Theory» (1955). Wenn man das letztere Buch mit dem von Morrall vergleicht, sieht man sofort, was bei Morrall fehlt.

Trotzdem muß man sagen, daß des Verfassers Verzicht auf eine ausgeführtere (und dann wohl mehr systematisch zu ordnende) Darstellung des Gersonschen Kirchenverständnisses seine Vorteile hat. Durch das Fehlen der Ausmalung treten die charakteristischen Linien einer je und je *angewandten* Ekklesiologie um so deutlicher hervor. Wir sehen, wie vielfältige Möglichkeiten des Denkens und Handelns immer wieder dem einen leidenschaftlichen Bemühen untergeordnet werden, das Morrall mit Recht als das Unveränderliche in allen oft so verblüffenden Wandlungen Gersons erklärt: «The unity and coherence of the Christian Body is the end which all the functions of head and members alike are intended to serve» (S. 67). Keine abstrakten «Rechte» oder «invested interests», keine Verabsolutierung des kanonischen Rechtes oder unbeugsame Verteidigung weltlich-politischer Ansprüche der Hierarchie können Gerson im Wege stehen, wenn er auf dieses Eine dringt. Jedes «Glieder» (einschließlich des «sekundären Hauptes», d. h. des Papstes als Stellvertreter Christi), das seine besonderen Ansprüche auf Kosten anderer Glieder oder des Gesamtleibes durchsetzen will, muß mit Gersons *theologischer* Wahrnehmung der Einheit und Freiheit der Kirche (in der die christologische Bezugnahme nicht fehlt) zusammenstoßen. Sogar der avignonesische Papst Benedikt XIII., dem Gerson so oft die Stange gehalten hat, muß 1404 als Zuhörer einer Predigt Gersons lernen, daß dieser

«seelsorgerliche Kirchenpolitiker» niemandes Parteigänger ist. Denn mit Bezug auf avignonesische Praktiken sagt Gerson: «'Would it not seem monstrous to see a head usurping all the functions of the inferior members and, as if it were the Delphic sword, adapting itself to all purposes?' Will not such a Curia, 'ad similitudinem Hierarchiae Angelicae ordinanda', be transformed into 'Curiam peccatorum'?» (S. 66).

Hier sehen wir, was Gerson schließlich zum Konziliarismus führte, und es lohnt sich durchaus, ihn unter Morralls Führung durch die bewegten Jahre vor den Reformkonzilien zu begleiten. Als Teilnehmer am Konstanzer Konzil ging es dann aber Gerson wie dem Rhein, wenn er im Bodensee seine eigene Strömung verliert. Hier fanden alle theologischen, kanonistischen und politischen Zeitströmungen ihr Sammelbecken. Hier wäre Gersons Denken in die von Tierney genannten weiteren Zusammenhänge zu stellen gewesen. Nur so hätte sich die Bedeutung und Tragweite dieser Ekklesiologie einigermaßen abschließend würdigen lassen und hätten sich auch ihre Grenzen und Schwächen deutlicher gezeigt. So vermittelt uns Morralls Buch (wie es ja auch sein Titel andeutet) mehr Verständnis des Weges, der Gerson zum Konziliarismus führte, als der konziliaristischen Theorie selbst in Gersons Ausprägung.

Martin Anton Schmidt, San Anselmo, California

HENRI STROHL, *Luther jusqu'en 1520*. = Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 55. 2. Auflage. Paris, Presses Universitaires de France, 1962. 386 S.

REINHARD SCHWARZ, *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*. = Arbeiten zur Kirchengeschichte, 34. Berlin, W. de Gruyter & Co., 1962. 444 S.

Strohl, der verstorbene Dekan der Theologischen Fakultät in Straßburg, hat in dem vorliegenden Werk seine Lebensarbeit an Luther zusammengefaßt. Er stellt einleitend in einem instruktiven Kapitel die bisherige Forschung seit dem Lutherjahr 1883 dar. Die Tendenz seiner Darstellung ist, die innere Kontinuität zwischen dem jungen und dem alten Luther zu erweisen. Er sieht in dem Gegensatz zwischen lutherischer Passivität und kalvinistischer Aktivität nichts, was man Luther selbst anlasten kann, denn Luther hat stets den Satz verteidigt, daß die Rechtfertigung nicht ohne Wiedergeburt sein kann; ebenso hat er immer gegen den Sittenverfall gekämpft, wo immer er ihm begegnet ist.

Strohl unternimmt es im 1. Teil, das Leben Luthers auf Wahrheit und Legende hin zu untersuchen. Der Zusammenhang zwischen der Strenge des Elternhauses und dem Eintritt ins Kloster wird ebenso zweifelhaft wie die Behauptung von der übertriebenen Strenge der Schule in Mansfeld. Auch die tendenziöse Behauptung, man habe Luther im Kloster das Studium der Bibel verboten, läßt sich nicht halten. Die katholische These, Luther habe weniger Gewissensnöte gehabt, wenn er statt von Occam von Thomas geprägt worden wäre, hält Strohl für unwahrscheinlich; Realismus und Nominalismus teilen schließlich beide die habitus-Lehre, gegen die Luther angeht. Die Krise im Kloster findet unter dem Einfluß der Theologie Gersons und der Predigten des hl. Bernhard sowie der Seelsorge von Staupitz ein

vorläufiges Ende. Zwischen 1509 und 1515 geschieht der endgültige Durchbruch, wobei die augustinische Mystik mit ihrer neuplatonischen Sprache keine adäquate Ausdrucksform für Luthers Anliegen ist.

Im 2. Teil seines Buches stellt Strohl die Theologie Luthers dar. Fast 100 Seiten sind der Analyse der Römerbriefvorlesung von 1515/16 gewidmet. Strohl arbeitet auch den Unterschied zwischen Luther und Paulus heraus und findet ihn darin, daß Paulus viel zuversichtlicher vom neuen Menschen reden kann, während Luther stärker die Unüberwindbarkeit der Sünde auch beim Wiedergeborenen betont. Es scheint mir fraglich, ob Strohl recht hat, wenn er diesen Unterschied auf Luthers Individualismus und seine persönliche Erfahrung zurückführt. Diese psychologische Erklärung erreicht noch nicht die theologische Dimension, um die es Schwarz in seiner hernach zu besprechenden Dissertation geht. Strohl führt seine Darstellung unter reichlicher Anführung der Quellen bis zum Jahre 1520 durch.

Das von M. Scheel 1915 ausgesprochene Desiderium, daß wir eine allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie Luthers nicht besitzen, dürfte mit diesem Buch wenigstens für die Frühzeit Luthers erfüllt sein.

Einer besonderen Problemreihe innerhalb der Theologie des jungen Luther geht Schwarz in seiner Tübinger Dissertation nach, nämlich dem Sinn der Trias Glaube, Liebe, Hoffnung. Die Frage wird vom Autor so gestellt: bleibt Luther auch in seiner Kritik des Occamismus noch innerhalb der Grenzen dieses Denkens, wobei er dann stärker als das natürliche sittliche Vermögen des Menschen die Wirkung der Gnade betont, oder hat Luther schon den Begriff der habitualen Gnade und der theologischen Tugenden aufgegeben, die zur Erfüllung der höchsten religiösen Möglichkeiten des Menschen nötig sind? Schwarz ist sich bewußt, daß bei der Herausarbeitung des spezifisch Lutherischen insofern besondere Schwierigkeiten auftreten, als die Zusammenhänge mit der mittelalterlichen Theologie noch nicht genügend untersucht sind. Der Autor hat sich bei der Neuausgabe der 1. Psalmenvorlesung im Rahmen der Weimaraner gerade in dieser Hinsicht besondere Verdienste erworben.

Schwarz untersucht hier drei Stufen der Frühtheologie Luthers: die Zeit der Sentenzen-Lektur von 1509 bis 1510; der 1. Psalmenvorlesung 1513–1515 und die Zeit der Paulus-Exegese von 1515 bis 1518. Dabei vermeidet er eine voreilige Einlegung späterer Einsichten in die frühen Äußerungen Luthers und findet zunächst nur eine vorsichtige Infragestellung der scholastischen Habitus-Lehre, für die die Gnade zu einer inhärierenden Qualität des Menschen wird. Wenngleich Luthers Kritik zunächst nur hypothetisch bleibt, enthält sie doch schon den Ansatz zu etwas Neuem.

Der Aktualismus Luthers macht sich insbesondere in der Neufassung des Virtus-Begriffs bemerkbar: dieser Begriff bezeichnete weder des Menschen sittliches Vermögen noch Gottes metaphysisches Wesen, sondern ist Inbegriff des göttlichen Wirkens, durch das er seine Macht im Menschen erweist. Dadurch ist der Zusammenhang mit dem Fides-Begriff gewahrt, daß das Werk Gottes extra nos in Christus und in nobis durch die fides geschieht. Auch in der 1. Psalmenvorlesung ist das Bestreben Luthers zu beobachten,



sich von den Distinktionen der aristotelischen Tradition freizumachen; was in der Tradition als in sich ruhende Potenz angesehen wird, das wird für Luther zur qualifizierten Bestimmung christlicher Existenz, die nur in actu bestehen kann. Dieser Wandel im Virtus-Begriff führt schließlich in der Paulus-Exegese dazu, daß Luther diesen Begriff gar nicht mehr auf fides, spes und caritas anwendet. Das personale Verständnis der theologischen Grundbegriffe kommt in der Paulus-Exegese zur Vollendung. Diese Begriffe sind Totalbestimmungen des Menschen und qualifizieren sein Selbstverständnis als eines Daseins vor Gott. Der Virtus-Begriff und sein Gegenbegriff vitium wandelt sich, wenn die virtus durch die fides bestimmt wird; damit ist die traditionelle Güterlehre durch die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen in Relation zum Worte Gottes verdrängt.

Die fides übernimmt nun die zentrale Funktion der caritas als der mit Gott einenden Kraft, die sie etwa bei Bernhard war. So werden für Luther schließlich die drei theologischen «Tugenden» zu einem einheitlichen aktualen Geschehen in der Macht des Hl. Geistes. Hierzu gehört auch die spes, denn sie ergreift in unlöslicher Einheit mit der Liebe den ganzen Menschen und versetzt ihn in die Zukunft Gottes, gründet also nicht wie in der Scholastik in den menschlichen merita.

Diese Arbeit zeichnet sich durch eine außerordentliche Sorgfalt und Gelehrsamkeit aus und füllt mit ihrer Berücksichtigung der mittelalterlichen Quellen eine bisher immer peinlich empfundene Lücke in der Lutherforschung. Das Buch darf mit Fug als Kompendium der Theologie des jungen Luther betrachtet werden.

Heinz-Horst Schrey, Tübingen

ANDREAS FRICIUS MODREVIUS, *Opera omnia*. Durch die Academia Scientiarum Polona hrsg. von C. F. Kumaniecki. 1–5. Warschau 1953–1960. Zl 223.–.

Mit der Herausgabe der Werke des Modrevius hat sich die Polnische Akademie der Wissenschaften einer der bedeutenden Gestalten der polnischen und zugleich der europäischen Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts angenommen.

Der von Erasmus begeisterte und abhängige polnische Humanist, Theologe, Jurist und spätere königliche Sekretär Andreas Fricius Modrevius (Andrzej Frycz aus Modrzew, daher Modrzewski genannt und Modrevius latinisiert, 1503–1572) kam nach seinen Studien in Krakau und in Wittenberg (wo er 1531/32 Melanchthon hörte) im Sommer 1536 nach Basel, um die von Johannes a Laski gekaufte Bibliothek des Erasmus nach Polen zu überführen. Bei Oporin in Basel ließ Modrevius im Jahre 1554 sein stattliches staats-theoretisches Werk «De Republica Emendanda» erscheinen, von dem der Basler Theologe Wolfgang Wissenburg (1494–1575) im Jahre 1557 eine deutsche Übersetzung unter dem Titel «Von Verbesserung des Gemeinen Nutz» herausbrachte<sup>1</sup>, die nicht nur mit E. Staehelin als Wissenburgs bedeutsamste literarische Leistung, sondern ebenfalls mit L. Gumplowicz als der «erste Abriß einer Theorie des Staats in deutscher Sprache» angesehen werden darf.

<sup>1</sup> W. Voisé: Basler Zeitschrift f. Gesch. u. Alt.k. 58–59 (1959), S. 193–214.

Diese Schrift «De Republica Emendanda» füllt den 1. Band der vorliegenden Gesamtausgabe. Das Werk entwirft in fünf Büchern: De moribus, De legibus, De bello, De ecclesia, De schola, in entscheidend von Erasmus und dessen Institutio Principis geprägter Weise einen rationalistischen Idealstaat. Zwischen der Staatsauffassung des 16. Jahrhunderts und der des Zeitalters der Aufklärung stellt die Staatsidee des Modrevius ein bedeutendes Bindeglied dar, wie nach L. Gumplowicz jetzt vor allem P. Mesnard herausgestellt hat<sup>2</sup>.

Der Text der Schrift des Modrevius über den Staat ist in der vorliegenden Ausgabe hauptsächlich auf Grund der Krakauer (Teil-)Ausgabe von 1551, außerdem auf Grund der Basler Ausgaben von 1554 und 1559 sorgfältig (wie ein vorgenommener Vergleich mit den Originalausgaben ergeben hat) zusammengestellt worden. Ein 1. Apparat enthält die Varianten der verschiedenen berücksichtigten Ausgaben und ebenfalls Korrekturen, die C. F. Kumaniecki vorgenommen hat. Ein 2. Apparat bietet in lateinischer Sprache erläuternde Anmerkungen zu Sach-, Personen- und Ortsfragen, die sich aus dem Text ergeben. Dem Textteil ist eine ausführliche lateinisch gehaltene Einleitung von 11 Seiten vorangestellt worden, die über Fragen der Abfassungszeit des Werkes, über die alten Druckausgaben und das Editionsverfahren unterrichtet.

Das gleiche Editionsverfahren ist bei den weiteren Bänden der Ausgabe beibehalten worden. Der 2. Band enthält «Orationes» der Jahre 1543–1557, die Modrevius bei verschiedensten Anlässen konzipiert hat. Dabei stellt ein in sich geschlossenes Ganzes die vierteilige «Oratio de poena homicidii» dar. Vom praktischen humanistischen Reformeifer beseelt ist die den «Equitibus Poloniae ac reliquiae Sarmatiae» gewidmete Rede. Der christliche Humanismus des Modrevius tritt besonders deutlich zutage in der Schrift «De Ecclesia» (erstmalig in Antwerpen 1550 gedruckt), die im 3. Band der Ausgabe geboten wird: An erasmische Ideen anknüpfend wird hier ein theologisches Unionsprogramm entworfen, das die widerstreitenden kirchlichen Parteien zusammenbringen und ohne radikale Änderungen eine äußere und innere Reform der Kirche gewährleisten soll. Der 4. Band vereinigt in sich «Opuscula» der Jahre 1560–62, die vielfach um theologische Fragen kreisen (De mediatore, Libri tres: De peccato originali, De hominis libero arbitrio, De providentia et praedestinatione Dei aeterna). Im 5. Band schließlich sind die von Modrevius 1566 begonnenen «Sylvae» enthalten, die ebenfalls theologischen Problemen gewidmet sind (der Trinität, Person Jesu, Einheit der Kirche u. a. m.). Auf die langwierige und verwickelte Abfassungs- und Druckgeschichte der «Sylvae» wird in der Einleitung zu Band 5 ausführlich eingegangen. Ein umfangreiches Namen- und Sachregister für die Gesamtausgabe (von Irmina Lichonska erstellt) ist dem 5. Band beigegeben.

Mit dieser Gesamtausgabe der Werke des Modrevius ist endlich der Weg für eine Darstellung der politischen, rechtlichen und theologischen Gesamtkonzeption dieses universalen Humanisten freigegeben. Für die Weiter-

---

<sup>2</sup> P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle* (1951), S. 414ff.



verfolgung der von Erasmus inaugurierten Idee einer Wiedervereinigung der Kirchen über die 30er und 40er Jahre des 16. Jahrhunderts hinaus sind des Modrevius Schriften, die in ganz Europa in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gelesen wurden, von entscheidender Bedeutung. Speziell in staats-theoretischer und sozialetischer Hinsicht verdiente Modrevius noch besondere Aufmerksamkeit im Hinblick auf die Staatstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts. Der Begriff der «publica utilitas», den bereits W. Maurer als konstitutive Leitidee der Staatsauffassung des Erasmus (in einer von Aristoteles über Cicero, Augustin und Thomas von Aquin sich herleitenden Traditionslinie) herausgestellt hat, steht auch bei Modrevius im Mittelpunkt seiner Staatstheorie. Die Linien, die von hier aus z. B. zu Hugo Grotius laufen, der des Modrevius Schriften gelesen und geschätzt hat, müßten einmal eingehend untersucht werden – auch bezüglich der Kirchenunions-vorschläge, die Hugo Grotius ebenfalls entworfen hat.

Für solche und weitere Untersuchungen steht jetzt die Gesamtausgabe der Werke des Modrevius auf Grund ihrer lateinischen Texte und insbesondere auf Grund der lateinischen Kommentierung einem *internationalen* Benutzerkreis zur Verfügung. Die maßgeblichen Herausgeber: C. F. Kumaniecki und St. Zolkiewski, beide Professoren an der Warschauer Universität und Mitglieder der Academia Scientiarum Polona, außerdem der Editionssekretär Prof. L. Kurdybacha von der Universität Warschau verdienen für ihre gediegene Editionsarbeit große Anerkennung. *Ernst-Wilhelm Kohls*, Erlangen

LOUIS PERRIRAZ, *Histoire de la théologie réformée française. De Calvin à la fin du 19<sup>e</sup> siècle*. Neuchâtel, Ed. H. Messeiller, 1961. 290 pp.

L'histoire de la théologie protestante française reste trop mal connue pour qu'on ne se réjouisse pas de lui voir consacrée une étude d'ensemble et l'on ne peut que savoir gré à l'auteur de sa tentative. Il était cependant difficile de traiter un sujet aussi étendu en moins de 300 pages. Pour les périodes connues, l'exposé paraît nécessairement succinct et quelque peu dépourvu de nuances. Ainsi en est-il du court chapitre (pp. 21–35) consacré à Calvin, ou plus exactement à l'«Institution chrétienne». Il se borne à signaler les «éléments essentiels» (p. 22) de la doctrine du réformateur. On aurait aimé du moins, pour tempérer la sécheresse inévitable de l'analyse et justifier certaines affirmations rapides, quelques notes renvoyant aux nombreux travaux de valeur que nous possédons sur ce sujet.

Les chapitres suivants présentent l'intérêt d'étudier une période beaucoup moins connue, qu'il s'agisse des successeurs immédiats de Calvin ou de la théologie protestante française aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles. C'est là surtout que l'on est amené à déplorer la brièveté imposée à l'auteur par les dimensions de son ouvrage. Traitant d'hommes presque ignorés, il ne peut éviter les indications biographiques, souvent au détriment de l'analyse théologique. Le cas d'Antoine de Chandieu est caractéristique: 4 pages (53–57) nous renseignent sur sa vie, 4 lignes sur sa pensée. Quant au fond, nous croyons regrettable que l'auteur s'en tienne à la vue traditionnelle selon laquelle toute l'histoire de la théologie protestante française après Calvin est dominée par la question de la prédestination. C'est ainsi qu'il écrit à propos de Th.

de Bèze: «Une étude plus poussée pourrait peut-être noter quelques différences dans le détail de la doctrine, mais cela importe peu à notre sujet, car Bèze resta prédestinarien et même supralapsaire» (p. 53). Il nous semble au contraire que cela importe beaucoup et que l'étude de ces différences aurait permis de découvrir d'autres points de vue, plus significatifs de l'évolution des esprits.

L'histoire de la théologie réformée française au 17<sup>e</sup> siècle est traitée dans le même esprit, à tort croyons-nous encore. Sans doute la question de la prédestination fut-elle alors apparemment prépondérante, mais nous pensons que l'originalité réelle d'un Cameron ou d'un Amyraut ne réside pas dans leur replâtrage laborieux de la doctrine calviniste sur ce point. M. Perriraz nous semble avoir méconnu l'importance et la valeur d'hommes tels que Pajon, Le Cène et Papin. Ce dernier, notamment, est accusé bien rapidement de n'avoir pas conservé «une spiritualité élevée» et de n'avoir «rien compris à l'inspiration profonde de la Réforme» (pp. 108-109). Ce jugement sévère ne repose malheureusement sur aucune analyse de la pensée d'un auteur qui méritait plus d'égards.

Le chapitre sur «l'histoire et la critique biblique» (pp. 115-147) montre mieux l'originalité de la théologie française à cette époque. Nous pensons pourtant qu'il aurait fallu en tirer les conséquences dans la période suivante et, ce faisant, accorder plus de 3 pages (174-177) à Bayle, toujours méconnu, alors qu'il est sans doute la figure la plus importante du protestantisme français au 17<sup>e</sup> siècle.

Après un chapitre consacré à Antoine Court et au séminaire de Lausanne, M. Perriraz étudie le 19<sup>e</sup> siècle, passant successivement en revue le Réveil, la crise Schérer, l'orthodoxie, le libéralisme, l'école de Paris, l'histoire et la critique. Ses sympathies vont visiblement aux théologiens orthodoxes, ce qu'on ne saurait lui reprocher. Il est cependant étrange de le voir soutenir que «les représentants de la tendance libérale... étaient... de piètres pasteurs peu dignes de représenter le protestantisme véritable» (p. 244). Il faudrait au moins justifier une telle affirmation, mais appartient-il à l'historien des idées de juger les qualités pastorales des auteurs qu'il étudie?

Ces réserves faites, l'ouvrage de M. Perriraz conserve le mérite d'aborder un sujet peu connu. On y trouvera d'utiles indications.

*Jean Roth, Sainte-Marie-aux-Mines, France*