

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 20 (1964)
Heft: 1

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: 13.01.2026

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

«Haderwassers», der JHWH am Ideal seiner Gerechtigkeit maß, vor allem auch Hiob, dessen Messung zum «Exodus aus Jahwe selbst» führte¹². Diese Sicht dürfte indessen auf einer falschen Interpretation des Hiobbuches beruhen. Wohl werden in der Bibel Gott Fragen, ja Vorwürfe entgegengeschleudert. Aber es sind Fragen und Vorwürfe, die weder bei Hiob noch bei andern Angefochtenen zum Exodus aus JHWH führen, sondern zum Eisodus in einen vertieften Glauben, der zwar in der Dunkelheit zitterte, dennoch nicht von Gott ließ und von ihm nicht gelassen wurde¹³.

Ulrich Hedinger, Fällanden, Kt. Zürich

Rezensionen

JACK FINEGAN, *Let my People go. A Journey through Exodus*. New York and Evanston, Harper & Row, 1963. X + 148 S., 2 Karten. \$ 3.75.

Im vorliegenden Band will der Verfasser dem Leser ein Vademecum, eine Art Handbuch zu den verschiedenen Problemen des Buches Exodus bieten; es handelt sich also nicht um einen Kommentar im engeren Sinn des Wortes. Wie in seinen anderen Werken, zeigt Prof. Finegan eine große Belesenheit, die sich u. a. in den Anmerkungen kundtut, so daß alle seine Behauptungen, auch wenn sie fraglich erscheinen, stark unterbaut und deswegen immer der Diskussion würdig sind.

Besonders in geographischen, chronologischen und archäologischen Fragen bietet das Buch einen bemerkenswerten Beitrag. So werden z. B. auf S. 3ff. der Siedlungsraum der Vorfahren Israels in Ägypten, auf S. 31ff. die Probleme um *Šôcān* (Avaris/Tanis), auf S. 49ff. die um *J^e’ôr* (Nil), auf S. 77ff. die Route des Exodus bis zum Sinai behandelt; für die letztere bekennt sich der Verfasser aus archäologischen Gründen zur traditionellen, und verwirft die Rekonstruktionen von Eißfeldt, Noth und Cazelles, die sich heute in der alttestamentlichen Wissenschaft eines großen Anhangs erfreuen.

Einige chronologische Fragen werden folgendermaßen gelöst. S. 16ff. wird eine Synthese zwischen einem Aufenthalt von ca. 400 Jahren und einem, der nur vier Generationen gedauert haben soll, versucht: nach der LXX zu Ex. 12, 40 soll die Zahl 400 sich auch auf den Aufenthalt der Erzväter in Kanaan beziehen, was für ein Verbleiben in Ägypten ca. 215 Jahre übrig läßt (der Verfasser ist sich aber völlig bewußt, daß dies eine Verlegenheitslösung darstellt). Auch werden S. 54ff. die Chronologie der ägyptischen Plagen und S. 97ff. die der Ankunft am Sinai mit dem altorientalischen Kultusjahr in Verbindung gesetzt.

Ein Mangel des Werkes erscheint auf literarkritischem und überlieferungsgeschichtlichem Gebiet. So erleben wir auf S. 47ff. eine nicht allzu über-

liche Theologen wie P. Tillich und K. Barth vor einer Kreaturvergötterung des Menschen Jesus warnen, so tun sie das in einem andern Sinn als Bloch.

¹³ Zur Würdigung und Auseinandersetzung mit E. Bloch vgl. auch U. Hedinger, *Unsere Zukunft*, Theologische Studien, 70 (1963), S. 37ff.

zeugende Abfertigung der Quellenhypothese und auf S. 40ff. eine außerhalb ihres Zusammenhangs zitierte Aussage von W. F. Albright in dieselbe Richtung. Die verschiedenen überlieferungsgeschichtlichen Probleme und die Sinai- und Qadešperikopen werden nicht einmal erwähnt (vgl. die Kap. 8 und 9, wo sie zu Hause gewesen wären).

In der Behandlung der Plagen (Kap. 3) folgt der Verfasser der Abhandlung von G. Hort¹, in den Statistiken über das Volk (S. 90ff.) den Studien von W. M. Flinders-Petrie und G. E. Mendenhall. Besonders gut in ihrer Zusammenfassung ist die Darstellung der altorientalischen Religionen auf S. 103ff. und der verschiedenen Gesetzescorpora.

Theologisch ist unser Buch bescheiden, bietet aber interessante Verbindungen der alten Texte mit modernen Problemen: Antisemitismus, Rassendiskrimination usw., für die der Verfasser im Exodus eindrucksvolle Anknüpfungspunkte findet.

Im großen ganzen gesehen leistet Finegans Buch sowohl dem Nichtalttestamentler, der sich angesichts geographischer und archäologischer Fragen auf dem laufenden halten muß, als auch dem Spezialisten, der aus der wohl-durchdachten Materialiensammlung und Beweisführung immer wieder neue Anregungen erhalten wird, einen guten Dienst. *J. Alberto Soggin, Rom*

ALPHONSE MAILLOT & ANDRÉ LELIÈVRE, *Les Psaumes. Commentaire. 1. Psaumes 1 à 50.* Genève, Labor et Fides, 1961. 314 S. Sfr. 19.80.

Wieder einmal kann die Beobachtung gemacht werden, daß der Psalter das meist kommentierte Buch des Alten Testaments ist. Die Jahre 1961/62 brachten nicht nur die zweite Auflage des Kommentars von H.-J. Kraus und die (leider zu wenig beachtete) Erklärung durch N. H. Ridderbos (1. Teil, Psalm 1–41, Kampen 1962), sondern auch – diesmal aus dem Herzen Frankreichs – die hier anzuzeigende Auslegung.

Zwei französische Pfarrer, die einst gemeinsam bei Edouard Dhorme in Paris studiert hatten, haben sich zu diesem Werk verbunden. Ihrem Lehrer ist auch das Werk gewidmet. Dieser hat wiederum durch die Voranstellung eines Vorwortes der Arbeit eine besondere Note gegeben.

Eine durchgehende Lektüre dieser ersten Probe einer auf Fortsetzung eingestellten Psalmenerklärung vermittelt eine Fülle von Eindrücken. Überlegungen zu der Textbehandlung, der Übersetzung, der Erklärungsart, der Benutzung weiterer Literatur und schließlich zu der zur Praxis weiterführenden Auslegung könnten angestellt werden. Wesentlich für eine Beurteilung wird aber die von den Verfassern selbst im Vorwort ausgesprochene Intention sein. Ihnen geht es einmal darum, das, was sie selbst durch die Lektüre und das Studium der Psalmen empfangen haben, in den Dienst der Kirche zu stellen, und zum anderen darum, die «meisterlichen» Vorlesungen ihres Lehrers in die Praxis umzusetzen. Es sei gestattet, das Wort «magistral» auf diese Weise wiederzugeben. Die Verfasser wollen mit ihm ein Doppeltes

¹ G. Hort, *Zeitschr. f. d. alttest. Wiss.* 69 (1957), S. 84–103; 70 (1958), S. 48–59.

ausdrücken: die meisterhaft gute und die lehrhaft weiterbildende Art der Auslegung.

Diese beiden Ziele können in einem hervorragenden Sinne als erreicht angesehen werden. Persönliche Beteiligung und das Bemühen, stets gegenwartsnah zu denken und zu reden, durchziehen das ganze Buch ebenso wie man die Beschäftigung mit wissenschaftlichen Problemen im Hintergrund stets verspürt. An einigen Punkten, die auch zu Fragen Anlaß geben können, sei dies verdeutlicht.

Die Gegenwartsbezogenheit wird bereits bei der Übersetzung sichtbar. Sie ist durchweg neu, ungewohnt, flüssig zu lesen und zuweilen etwas zu unbekümmert, so z. B. in Ps. 23, 5: *dišanta bašämān*: «Tu parfumes d'huile»; Ps. 28, 4: *hašeb g^emulam lahām*: «règle leur compte»; Ps. 35, 23: *ha'irah w^ehaqīṣah*: «réveille-Toi, saute du lit» (Ps. 44, 24 ähnlich) u. a.

Aber auch in der Auslegung werden gern und häufig moderne Wendungen und überraschende Bilder gebraucht (bes. bei Ps. 37). Diese Art der Diktion macht es den Verfassern leicht, da und dort mühelos auch Probleme aufzuwerfen, die in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang mit dem erklärten Text stehen. So werden z. B. die Fragen der Kunst und der natürlichen Theologie bei Ps. 19, 1–7 (S. 124f.), die des Alters der Psalmen, die als liturgische Gesänge des ersten und zweiten Tempels verstanden werden bei Ps. 28 (S. 178f.), und die des Antisemitismus bei Ps. 44 (S. 271) abgehandelt.

Bei der Erörterung wissenschaftlicher Fragen, von denen manche in der knappen und klaren Einleitung vorweggenommen werden, wird deutlich, daß die Literatur des französisch sprechenden Raumes in besonderer Weise zu Worte kommt. An ihr kann auch die Frontstellung der Verfasser erkannt werden. Nichtsdestoweniger werden auch die führenden Arbeiten deutscher Kommentatoren berücksichtigt, so insbesondere die Ergebnisse der Forschungen Hermann Gunkels und Hans Schmidts (leider nur selten unter genauer Zitierung, wie überhaupt die Literaturhinweise im ganzen Buch sehr knapp gehalten sind). Die Frage nach den Gattungen der Psalmen wird zwar nie *expressis verbis* gestellt, sie steht aber im Hintergrund bei der Erhellung der Voraussetzungen und Umstände der Lage, in der sich der Beter befindet. Sehr häufig wird dabei die von H. Schmidt herausgearbeitete Situation des «Gebets des Angeklagten» angenommen.

In drei Exkursen werden z. T. sehr weitreichende theologische Fragen behandelt, so zu Ps. 14 die Aufnahme dieser Gedanken durch Paulus in Röm. 3, 10–12, mit der bemerkenswerten und richtigen Feststellung, daß die Ausweitung der Sündhaftigkeit auf die ganze Schöpfung, wie sie Paulus vollzieht, nicht dem Sinn des Psalms entspricht. Diese ist vielmehr erst durch die vorausgehenden Ausführungen in Kap. 1, 18–32 hervorgerufen worden. Mit Recht wird die Verbindlichkeit der im Neuen Testament geübten Exegese verneint. Die Erfüllung des Alten Testaments liegt nicht in der Richtigkeit der Auslegung, wie sie im Neuen Testament geschieht, sondern in der Person Jesus Christus.

Der zweite Exkurs zu Ps. 18 beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Mythos und Geschichte in sehr grundsätzlicher Weise. Aus dem mit Recht

ausgesprochenen Satz: «Le mythe était vécu, mais non pas dans un mystère ou une initiation, mais dans la réalité historique, où se démontraient ce triomphe et cette direction de YHWH» (S. 120) wird die Berechtigung einer doppelten Art der Exegese abgeleitet, nämlich die der Typologie und die nach der historischen Situation fragende. Diese letztere wird hinlänglich deutlich an der vorgelegten Erklärung der Psalmen. Sie wird auch allgemein Zustimmung finden. Nicht so deutlich ist indessen die Verwendung des Begriffes «Typologie». Es fehlen grundsätzliche Ausführungen hierüber (S. 16f. wendet sich nur gegen eine zu schnelle Anwendung der Typologie unter Vernachlässigung der historischen Situation); und das, was zu verschiedenen Psalmen da und dort gesagt wird (z. B. zu Ps. 2 [S. 32], Ps. 20 [S. 133] und Ps. 22 [S. 145] u. a.), ergibt kein zusammenhängendes Bild¹.

Der dritte Exkurs versucht, den Begriff «ein neues Lied» zu klären. Er kommt zu dem gut begründeten Schluß, es handle sich hierbei jedesmal um Gesänge, die im Rahmen der Liturgie «l'actualisation du Grand Œuvre de Dieu, Création, Alliance, Jugement» ausdrücken. Daß es sich hierbei auch um das Ergehen eines Einzelnen handeln kann, liegt durchaus in der Linie der alttestamentlichen Gedanken.

Vielerlei Einzelprobleme könnten noch abgehandelt werden. Wie nicht anders zu erwarten, wirft auch diese fortlaufende Erklärung an verschiedensten Stellen Fragen auf, die je nach der Sicht des Exegeten verschieden beantwortet werden. Abschließend soll nur noch auf drei Beobachtungen hingewiesen werden. Wohltuend nach so mancherlei exegetischen Versuchen früherer Kommentatoren wirkt die weise Zurückhaltung in der Konjekturealkritik. Man wird den Vorschlägen bis auf wenige Ausnahmen (z. B. bei Ps. 41, 2) gut folgen können. Gleichwohl ergibt sich zumeist ein gut verständlicher Text. Da, wo besondere Schwierigkeiten liegen, wird eigens darauf hingewiesen und eine Erklärung in der Auslegung versucht.

Auf rhythmische Formen wird gelegentlich Bezug genommen (z. B. bei Ps. 42/3). Sie werden aber nie näher erläutert. Man ist deshalb auf den zweiten Band gespannt.

Eine letzte Bemerkung zum Verständnis dessen, was unter «Eschatologie» und «Apokalyptik» zu verstehen sei! Es ist doch sehr zu fragen, ob die auf S. 30f. getroffene Unterscheidung (Eschatologie: «*tout événement historique qui porte en lui la promesse d'une plénitude à la fin des temps*»; Apokalyptik: «*toute parole où il est question de deux âges séparés par une sorte de rupture... rupture souvent catastrophique*») den wahren Sachverhalt trifft. Aber auch hierüber wird wohl erst dann mehr zu erfahren sein, wenn der zweite Band mit der Behandlung der Psalmen 96–99 vorliegt. Schon darum, aber auch wegen der bereits geleisteten guten Erklärungsarbeit, die der Gemeinde, wie beabsichtigt, durch ihre nüchterne Art (vgl. besonders die Erklärung zu Ps. 45) gute Dienste zu leisten vermag, ist man auf das Erscheinen der Fortsetzung gespannt².

Georg Sauer, Erlangen

¹ Vgl. zu dieser Frage die abgewogenen Ausführungen W. Eichrods in Vet. Test. Suppl. 4 (1957), S. 161–180.

² S. 149 Zeile 12: statt b) lies c). Zeile 6 von unten: statt Gen. 49, 25 lies

T. A. BURKILL, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*. Ithaca, New York: Cornell Univ. Press, 1963. 337 p.

T. A. Burkill maintains that it is the primary duty of the exegete to elucidate the gospel as it is and not as he thinks it ought to be. To the author, Mark's gospel is not an essay in scientific biography but a soteriological document in which doctrinal motifs determine the portrayal of history. The author thus seeks to grasp Mark's particular point of view and to identify the questions which Mark sought to answer.

Mark faced the problem that Jesus, whom Mark believed to be the Messiah, the Son of God, was rejected by his own people. This problem the evangelist sought to explain with the thesis that the true status of Jesus was a pre-determined secret. Mark's treatment of his subject is concerned with the exposition of two central themes: "the secret fact of the messianic status of Jesus and the mysterious meaning of the fact"; the former theme dominates the first part of the gospel and the latter theme dominates the second part. Burkill maintains that the doctrine of the secret is to be ascribed to the theological ingenuity of Mark and in a supplementary section he takes issue with V. Taylor's view that the idea of the messianic secret was not imposed on the records from without. The author contends that in 5:43, 7:36 and 8:26 the injunctions to silence do not constitute an integral part of the preceding story but are appended by Mark. On the other hand, he contends that the injunction to silence in 1:43f. is pre-Markan and it has a significance independent of Mark's doctrine of the secret. The author leaves us with a problem here, for what this significance might be is not discussed. Is it possible that Jesus did enjoin silence and, if so, why?

Before Peter's confession the evangelist portrays the words and deeds (miracles) of Jesus as esoteric demonstrations of his Messiahship but neither the multitude nor the disciples recognize his Messiahship. As a natural consequence of his doctrine of the secret, Mark understands Jesus' teaching in parables as an obscuring rather than a revealing of the message of salvation. Burkill judges this to be a misunderstanding of Jesus' intention. The second main section of this gospel, 8:27 to 10:52, is primarily concerned with Jesus' deeper instruction of his disciples regarding the meaning of his status and office. The disciples prove incapable of grasping this reference to suffering and death and so remain fundamentally in the same position as the general public. The author presents an interesting discussion of the Transfiguration, showing its key role in the gospel; this episode dramatically reveals that Jesus is the Messiah, thus confirming Peter's confession.

The author asserts that Mark appears to distinguish four stages in the realization of God's plan of salvation – preparation, Jesus' ministry, post-resurrection and eschatological fulfillment. However, Mark does not give a

Gen. 48, 15. – S. 150 Zeile 12: statt Segond lies seconde (?). – S. 160 Zeile 1: streiche den asteriscus. – S. 198: die am Rand stehende Zahl 5) ist um zwei Zeilen tiefer zu setzen. – S. 213 Zeile 11 von unten: statt bon goût, bon sens lies son goût, son sens. – S. 283: die am Rand vermerkte Zahl 11) ist zu streichen.

systematic explanation of these periods and the manner of their interconnection. It would appear that he is "feeling his way after a more adequate and more satisfying statement of saving truth...". Burkill finds a *bipolarity* in Mark's thought. Mark's fundamental position is that the *earthly life* of the Messiah with its obscurity, suffering and final shame in the crucifixion is the means to and pledge of the *future triumph* and revelation. However, there is a countertendency at work against this basic scheme which induces Mark to delineate the life of Jesus as the locus of secret revelation. The countertendency puts great strain on the doctrine of the secret as is seen in the stories of the triumphal entry and of the anointing at Bethany in which Mark's belief in Jesus' Messiahship presses for recognition in the narrative. Indeed, the doctrine of the secret is broken in the nocturnal trial where the fact of the Messiahship is revealed outside the circle of the disciples (14:62). Also working against the doctrine of the secret is the evangelist's desire to show that the crucifixion took place through the unwarranted hostility of Jesus' own people who are inexcusable, for the fact of the Messiahship is exposed to public view in some instances. Burkill believes that these inconsistencies in Mark's theory of the secret are to be explained by his feeling his way after a more satisfying doctrine. It may be asked, however, whether these inconsistencies reflect conflicting motifs in the evangelist's mind. Could not Mark have wanted to faithfully record the traditions he received and some of these forced inconsistencies upon his doctrine of the secret?

The author includes two chapters on the Last Supper and the Trial of Jesus before the conclusion which, although valuable, are not related to the main body of his discussion and displace the conclusion from the material it relates to. These chapters might better have appeared as appendices.

In all, the author presents a well-stated, well-defended argument concerning the theology, or as he says "religious philosophy of history" of Mark's gospel.

Richard S. McConnell, Basel

ALBERT VANHOYE, S. J., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. = Studia neotestamentica ed. A. Descamps et B. Rigaux, I. Paris & Bruges, Desclée de Brouwer, 1963. 285 S.

Als Joh. Albr. Bengel in der Mitte des 18. Jahrhunderts seinen «Gnomon» schrieb, hat er es sich wohl nicht träumen lassen, daß mehr als 200 Jahre später ein jesuitischer Gelehrter sich der Mühe unterziehen könnte, die Struktur des Hebräerbriefes so sorgfältig und umsichtig zu untersuchen, daß in überzeugender Weise die beziehungsreiche Einheitlichkeit dieses neotestamentlichen Schriftstücks an den Tag zu treten vermag. Was L. Vaganay begonnen hatte, führte Vanhoye weiter¹. Es ist sicher wahr: «La minutie de certaines analyses, la répétition de certaines données ont pu lasser la patience du lecteur» (S. 259). Aber wer sich der Mühe unterzieht, in beständigem Hin und Her die Augen vom griechischen Urtext zum französischen Text des

¹ L. Vaganay, *Le plan de l'Épître aux Hébreux*: Mémoires M. J. Lagrange (1940), S. 269–277.

Verfassers herüber und hinüber zu wechseln, darf den Lohn für seine Beharrlichkeit einheimsen: er besteht in der Vorfreude, auf Grund der herausgearbeiteten literarischen Struktur und so auf denkbar solider Basis die Arbeit der Exegese an die Hand zu nehmen. Wie S. Lyonnet vom römischen Bibelinstitut im Vorwort verrät, will dieser die «*Studia Neotestamentica*» eröffnende Beitrag nur die Vorarbeit für den zu erwartenden Kommentar zum Hebräerbrief aus der Feder desselben Verfassers sein. Wer Spicqs groß angelegtes und vorbildlich ausgestaltetes Kommentarwerk kennt², wird darauf gespannt sein zu sehen, wie beide Kommentarwerke in Form und Inhalt sich voneinander unterscheiden werden.

Vanhoye arbeitet die Fünfteiligkeit des Hebräerbriefes heraus: 1, 5–2, 18; 3, 1–5, 10; 5, 11–10, 39; 11, 1–12, 13; 12, 14–13, 19. Wer die Begründungen Vanhoyes nicht nachprüft, der wird nicht ohne weiteres die Zäsur bei 12, 13 einsichtig finden. Noch mehr wird er den Kopf schütteln, wenn er vernimmt, daß die Untergliederungen z. B. Abschnitte wie 3, 1–4, 14 und 4, 15–5, 10 umfassen sollen, wo man doch eigentlich meistens 4, 14–16 zusammenzunehmen pflegte. Sobald man aber in das literarische Verfahren des unbekannten Autors Einsicht gewinnt, verliert der sorgfältig mitgehende Leser mehr und mehr den inneren Widerstand.

Es gehört zur literarischen Methode des Briefautors, die jeweils zu behandelnden Themata stichwortartig anzukündigen: 1, 4; 2, 17f.; 4, 15f.; 5, 9f.; 10, 36–39; 11, 39f. Diese Ankündigungen entpuppen sich bei näherem Zusehen oft zugleich als Rückblicke und Zusammenfassungen des bisher Behandelten. Eine ganz besondere literarische Spezialität ist das, was Bengel einst Chiasmus zu nennen beliebte. Vanhoye modifiziert und differenziert. Er spricht von *symétrie parallèle*, *concentrique* und *croisée*. Es geht jedesmal um die Frage, wie die einzelnen Gedankenelemente zueinander hingeordnet sind: laufen sie einander parallel, sind sie konzentrisch auf eine gedankliche Mitte ausgerichtet oder überschneiden sie sich? Geht man den einzelnen Fäden nach, die hier durcheinanderlaufen, so entsteht ein literarisches Filigranwerk, das seinesgleichen sucht. Ein besonderes Kunstmittel sind die sogenannten Inclusionen (der Verfasser zählt deren 32): am Ende eines Abschnitts wird ein Ausdruck oder eine Formel aufs neue verwendet, die am Anfang eines Abschnitts ein erstes Mal auftauchte, so daß der Leser ein Indiz für die Grenzen der einzelnen Abschnitte erhält.

Wenn sich die Ergebnisse des Verfassers halten lassen, so werden nicht nur die Interpolationshypothesen, sondern auch die Behauptungen von Digressionen bei einzelnen Briefabschnitten ad acta gelegt werden müssen. Der Verfasser ist zwar selber der Meinung, daß nicht alle seine Darlegungen gleich schlüssig sind. Aber aufs Ganze gesehen wird man durch seine Arbeit von der literarischen Einheitlichkeit des Hebräerbriefes so überzeugt, daß man die eigentliche exegetische Arbeit auf dieser soliden Basis mit Freuden aufnehmen kann.

Werner Bieder, Basel

² C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, 1. Introduction (1952); 2. Commentaire (1953), in der Reihe der *Etudes Bibliques*.

PAUL AUBIN, S. J., *Le problème de la «conversion». Etude sur un terme commun à l'Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles*. Théologie historique. Etudes publiées par les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris sous la direction de Jean Daniélou, doyen, I. Paris, Beauchesne et ses Fils, 1963. 236 pp. NF. 20.-.

Der Begriff der «Bekehrung» ist durch die pietistische Interpretation belastet, die seit der Erweckungstheologie in den religiösen Sprachgebrauch sich eingeschlichen hat und es verhindert, daß wir den großen Beziehungsreichtum wahrnehmen, der hier aufzudecken wäre. Außerdem ist im heutigen ökumenischen und religiösen Gesprächsklima das Wort «Bekehrung» ein denkbar unmoderner Begriff.

Nun hat Aubin in seiner Monographie, welche die von Jean Daniélou herausgegebene Reihe «Théologie historique» (die Fortführung der beiden Reihen «Bibliothèque de théologie historique» und «Etudes de théologie historique») eröffnet, es zustande gebracht, das Problem der Bekehrung dem Leser als ein interessantes und entscheidendes Problem wieder neu ins Bewußtsein zu rufen. Er tut das nicht so, daß er dogmatische Behauptungen aufstellt oder apologetische Verteidigungskünste vornimmt, die zur Repristination einer pietistischen Theologie führen sollen, sondern so, daß er die Quellen des Alten und Neuen Testamentes, der griechischen Philosophen und der Patristik zu Worte kommen läßt und in klaren und fein abgewogenen Äußerungen das, was diese Quellen ergeben, zutage fördert.

Hier wird die Arbeit des Theologischen Wörterbuches in fruchtbarer Weise weitergeführt. Wer das wie Aubin an einem Beispiel zu tun versucht, deckt auf, wie sehr all das, was das Theologische Wörterbuch zu leisten vermag, nur Vorarbeit sein kann. Denn hat man einmal mit seiner Hilfe erkannt, wie ein theologischer Begriff des Neuen Testamentes «ursprünglich» gemeint gewesen war, so zeigen uns die patristischen Quellen, welche Geschichte dieser Begriff in der hellenistischen Welt gehabt hat. Gerade Aubin zeigt, daß man sich vor einer schnellfertigen Ansetzung eines «Sündenfalls» des Christentums hüten muß («Frühkatholizismus»!). Bei jedem der Väter muß sorgfältig geprüft werden, in welchem Maße er von der zeitgenössischen Philosophie beeinflusst war, wie er aber trotz dieser Beeinflussung mehr oder weniger klar das ihm anvertraute christliche Anliegen herauszuarbeiten vermochte. Was ist das besonders Christliche, das die Kirchenväter der ersten drei bis vier Jahrhunderte zum Ausdruck gebracht haben, wenn sie die Begriffe ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή, die die Philosophen mehr oder weniger häufig verwandten, in Gebrauch genommen haben?

Die Arbeit gliedert sich in 8 Kapitel und eine Zusammenfassung. Die außerphilosophische und außerreligiöse Verwendung des Begriffs (I) muß zuerst abgeklärt werden. Dann arbeitet Aubin die alttestamentliche Wurzel des christlichen Gebrauchs (II) und die philosophische Prägung des Wortes vor Plotin (III) heraus. Hierauf wird besonders instruktiv dargelegt, wie das Neue Testament, die Apostolischen Väter (IV), die Gnostiker und ihr Gegner Irenäus (V), Clemens Alexandrinus (VI), Origenes (VII) und Plotin (VIII) das Wort verstanden und verwendet haben. In 9 Punkten werden dann die

entscheidenden Unterschiede, ja, Gegensätze zwischen der philosophischen und christlichen Verwendung des Wortes aufgezeigt.

Ich möchte auf fünf Problemkreise hinweisen.

1. Während die philosophischen Aussagen trotz verschiedenartigen Auffassungen im einzelnen in der Behauptung gipfeln, daß der Mensch letzten Endes dazu Mensch sei, um sich selber zu finden, d. h. *die «Wende» zu sich selber* vorzunehmen, geht es den christlichen Zeugen der ersten drei Jahrhunderte immer wieder darum, bei aller Unterstreichung der Innerlichkeit des Christentums (man denke etwa an das spiritualistische Verständnis von Luk. 17, 21) zur *Kehrtwendung des Menschen zu Gott* aufzurufen. Selbstverständlich ist zwischen Epiktets «Sammlung» des Weisen bei sich selber, in der der Mensch seine Freiheit findet, und Plotins dialektischer «Wendung» zu dem «Einen», die zugleich eine Wendung zu sich selber ist, ein großer Unterschied. Aber letzten Endes kann man sie alle auf einen Nenner bringen. Plotin, der das, was seine philosophischen Vorgänger erarbeitet hatten, in einer grandiosen Synthese zusammenzufassen und mit dem Bild des Kreises zu erläutern suchte, war es vorbehalten, zum abschließenden und krönenden philosophischen Sprecher der alten heidnischen Welt zu werden. Hier wird der radikale Gegensatz zur christlichen Auffassung deutlich ins Licht gestellt. Trotz der Einsicht, daß gerade Bilder die letzte Wahrheit nicht zu veranschaulichen vermögen, benützt der in Alexandria geschulte Religionsphilosoph das Bild des Kreises, um zu verkündigen, daß das eine Gute das Unbewegliche ist, dem sich alles Seiende so «zuwendet» wie die Punkte einer Kreisperipherie, die sich auf der Linie des Kreises weder bloß dem Zentrum zu – noch bloß von ihm abwenden, sondern zentrifugal und zentripetal zugleich sich verhalten. Demgegenüber halten die christlichen Theologen der Kirche, die am Alten Testament und der dort verkündigten konkreten Wende des Volkes Israel z. B. aus der babylonischen Gefangenschaft in das gelobte Land geschult sind, daran fest, daß die Bekehrung ein realer Schritt der Menschen zu Gott, zu Jesus Christus ist, der sich in der Abkehr von den eindeutig als böse erkannten Wirklichkeiten und Verhaltensweisen wie in der Zuwendung zu den andern Menschen und dem ihnen zugedachten Heil erweist. Während die philosophische ἐπιστροφή den Menschen die Einsamkeit seiner Existenz als Allverbundenheit interpretieren läßt, in der es zu keinem Dialog mit dem, was jenseits des All ist, kommen kann (Plotin), befreit die christliche Bekehrung den Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten.

2. Die Philosophen lehnen den Gedanken einer *Zuwendung Gottes zum Menschen* radikal ab, während die christlichen Theologen die menschliche Bekehrung nur als Antwort auf die Hinwendung Gottes zum Menschen verstehen können. Von philosophischen Voraussetzungen aus gibt es nur eine *Hinkehr zu dem jeweils Höheren*. Grotesk wäre der Gedanke, daß Gott sich dem zuwendet, was niedriger ist als er selber! Wie kann ein vollkommenes Wesen eine solch unvollkommene Bewegung nach unten vollziehen! Man

muß sich dann damit helfen, daß man den Demiurgen oder Hypostasen sich der Welt und dem Menschen zuwenden läßt, um das Problem der Vorsehung einigermaßen verständlich zu machen. Für die Christen aber ist es eine Frage auf Leben und Tod, ob Gott selber sich dem Menschen zuwendet. Weil man ἐπιστρέφειν und μετανοεῖν als verwandte termini gebraucht (vgl. z. B. Act. 3, 19) und die «Hinkehr» als «Abkehr von der Sünde» versteht, hat man sich zwar davor gehütet, allzu häufig von der ἐπιστροφή Gottes zum Menschen zu sprechen. Trotz der terminologischen Seltenheit kann aber kein Zweifel sein, daß die Voraussetzung jeder menschlichen Konversion die in der Inkarnation Gottes geschehene Hinwendung Gottes zum Menschen ist, die sich in der Beziehungsgeschichte zwischen dem lebendigen Gott und dem umkehrenden Menschen spiegelt. Die Philosophen lehnen die Kondeszendenz Gottes ab. Die Christen denken und leben von ihr aus.

3. Die philosophische «Kehre» versetzt den Menschen in den Kosmos oder das All. Indem der Mensch «sich wendet», ahmt er die Umdrehung des Alls nach (man denke an die Weltseele Platons und an die zyklische Bewegung des Himmels), findet er, wie die Stoa lehrt, in der vom Logos gewollten universalen Ordnung seine Harmonie. Dieser *kosmischen Wendung* steht die *Wendung zur Kirche* entgegen. Das Neue Testament hat die Bekehrung nie als Bekehrung zur Kirche verstanden. Gott und Christus können nicht durch die Kirche ersetzt werden. Andererseits steht aber die von Irenäus gegenüber den Gnostikern unterstrichene «*conversio ad Ecclesiam Dei*» nicht von vornherein im Gegensatz zum Neuen Testament. Von einer kirchlichen Domestizierung einer ursprünglich soteriologischen Aussage im theologischen-christologischen Rahmen darf man nicht zu rasch reden. Denn gerade in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern ist an den Tag getreten, daß wer sich zu Gott oder zu Jesus Christus bekehrt, sich zur Kirche hinwendet. Ob die «*ecclesia*» allerdings dann jeweils die «*Ecclesia Dei*» ist, das steht auf einem anderen Blatt. Irenäus versteht unter ihr die römische Kirche, der die apostolische Paradosis anvertraut ist und die er gleichsam als christliche Analogie zur platonischen Weltseele ansieht. Hier liegen, was gegenüber dem Verfasser hervorgehoben werden muß, Gefahrenpunkte: echte Bekehrung ist nicht einfach Hinwendung zu einer gefestigten Organisation, sondern Mitbeteiligung an der großen Wende, die Gott in die Welt und Geschichte hinein genommen hat. Denn die «*Kirche Gottes*» ist ja die Schar derer, die sich entschlossen haben, im Blick auf das kommende Reich und den erwarteten Himmel den Appell Gottes an die Welt weiterzugeben. Indem sich der Mensch Gott zuwendet, wendet er sich der Welt zu: «*Le chrétien vraiment converti travaille au salut des autres hommes*» (S. 190).

4. Auch wenn die Philosophen von einer Art «Gebet» zu wissen meinen, so wollen sie mit diesem *inneren Akt der Sammlung oder Erhebung* sich in Harmonie versetzen mit dem allgemeinen Gesetz eines universalen Determinismus (Epiktet) oder suchen mit dieser Konzentrationsübung das Wesen der eigenen Seele, ja, gebrauchen eine magische Formel, die kraft der Sympathie, die die Teile der Welt zusammenbindet, notwendigerweise wirkt (Plotin). Das *christliche Gebet* als «Hinkehr» zu Gott ist diametral verschieden:

es ist der Ruf des Menschen, der von Gott *Erhörung* erwartet, die mit keiner Formel zu erzwingen ist, die er auf seiner Wanderschaft der Vollendung des Reiches Gottes zu nötig hat.

Damit hängt ein Weiteres zusammen: der nach der Erhörung durch Gott sich ausstreckende Mensch rechnet mit einer wirklichen *Ankunft*, die seine geistliche Wanderschaft auf Erden beendet, während die philosophische «Bewegung» eine *Bewegung an Ort* ist, da der Mensch seine «Aufmerksamkeit» auf das Höhere richtet und die «Tendenzen» danach zum Ausdruck bringt. Das der Erhörung bedürftige Gebet ist der Ausdruck dafür, daß *Geschichte* und *Zeit* ernst genommen werden, während in der philosophischen «Kehre» der schon vollkommene ewige Nous zu sich selber kommt und die Zeit keine Rolle spielt.

5. Während die *philosophische Hierarchie* von einer sich steigernden Vollkommenheit lebt, in der die immer höher gelegenen «Stationen» die Verbindungsstelle verschiedener Wesen sind (gute Seele, Nous, das «Eine»), kennt die christliche Bekehrungslehre die *Entfaltungsgeschichte des christlichen Menschen*, in der der Christ, der sich einmal vom Heidentum zum christlichen Glauben «bekehrt» hat, einen geistlichen Weg beschreitet, auf dem, wie vor allem Clemens und Origenes deutlich machen, in der Öffnung gegenüber der geistlich verstandenen Bibel eine moralische Reinigung des Menschen eintritt. Die «Bekehrung» ist dann kein einmaliger, sondern ein *kontinuierlicher Akt* des christlichen Lebens, der auf die Vollendung im Himmel hinweist. Der die Bekehrung vollziehende Christ (der ἐπιστρεπτικός) ist dann der Exponent der Tatsache, daß das Christentum viel geeigneter ist, zu einem besseren Leben zu führen, als die philosophischen Lehren.

Überblickt man diese fünf Punkte, so kann man nicht umhin, Aubin in seiner Meinung zuzustimmen, daß der christliche Charakter der Bekehrung bei den Vätern hinreichend bewahrt worden ist. Man kann zwar die Frage nicht unterdrücken, ob der Gedanke vom Weg der christlichen Seele in den Himmel, der im Hebräerbrief des Neuen Testamentes angelegt scheint, noch der ursprünglichen Botschaft vom hereinbrechenden Reich Gottes entspricht. Aber es wäre eine falsche systematische Entgegensetzung, die eschatologische Hinwendung Gottes zum Menschen mit der geistlichen Wanderschaft des christlichen Menschen, die in beständigen «Hinwendungen» zum Herrn besteht und ohne Aussicht auf die persönliche Vollendung im Himmel (Hebr. 12, 23) nicht gedacht werden kann, zu kontrastieren.

Zum Schluß muß aber noch auf eine andere Tatsache hingewiesen werden. Aubin zitiert Porphyrius, der behauptete, Plotin sei in Alexandria mit indischen Gedanken in Berührung gekommen (Vit. Plot. III; S. 176). Aubin streitet nicht ab, daß Plotin vom Buddhismus hätte beeinflusst sein können. Es ist der *indischen Geistigkeit* von heute vorbehalten, für eine Universalreligion zu werben, in der jeder seinen religiösen Standpunkt behalten und seine eigene Religion als Stufe zur Höherentwicklung der eigenen religiösen Existenz betrachten darf. Wie soll es da noch eine «Bekehrung» geben können und dürfen? Wer heute dafür Augen bekommt, wie die «Universalreligion» mehr und mehr an Boden gewinnt, wie jeder von seinem Standort

aus den anderen zu «verstehen» sucht und in offenem «Gespräch» immer tiefer in die religiöse Gedanken- und Gefühlswelt des andern einzudringen sucht, wie ein universales Ermöglichen aller religiösen Lebensäußerungen auf dem Wege zum letzten Ziel der Gottheit zum bequemen Ruhekissen wird¹, der muß sich fragen, ob heute nicht die *Stunde Plotins* aufs neue gekommen ist: jeder kann an dem Ort der Kreisperipherie beharren, an dem er sich gerade befindet, immer in der Bewegung um die eine Gottheit und so um sich selber!

Die große und entscheidende Frage an die *praktische Theologie* von heute ist dann aber die: wie können die Kirchen im 20. Jahrhundert von der großen Kehrtwendung Gottes zum Menschen so vollmächtig Zeugnis ablegen, daß Köpfe und Herzen der Heiden und Christen sich diesem *einen* Gott und Vater Jesu Christi zuwenden und der religiöse Snobismus und die Scheinerlösungslehren der Welt darob verblassen müssen? Werner Bieder, Basel

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes par René Roques. = Sources chrétiennes, 91. Paris, Les éditions du Cerf, 1963. 532 S. Fr. 33.—

Nach der Publikation des Standardwerks, das F. S. Schmitt mit der Herausgabe von Anselms Hauptwerken und Briefen geschaffen hat, ließ sich kaum erwarten, daß eine weitere Textedition einen derart bedeutenden Beitrag zur Anselm-Forschung bieten könnte wie das vor kurzem erschienene Buch von R. Roques, Professor an der Pariser Ecole des hautes études.

Einleitend erklärt der Herausgeber, daß er sich mit seiner Einführung und seinem Kommentar die Aufgabe eines Historikers stelle, also vor allem darlegen wolle, unter was für zeitgeschichtlichen Bedingungen Anselm seinen Traktat über die Erlösungslehre konzipiert habe. Diesem programmatischen Vorsatz folgt Roques in luciden Ausführungen. An eine prägnante Lebensskizze schließt ein Charakterbild an. Roques zeichnet eine spekulative Menschennatur, die bei allem Bedürfnis nach Ruhe und Meditation, aller Sensibilität, Herzensgüte und Nachgiebigkeit sich dennoch im Bereich der Aktion (im englischen Investiturstreit gegen zwei Könige) durchsetzt. Die feste Haltung entspringt eben dem unbeugsamen Gehorsam gegenüber den beiden Päpsten Urban II. und Paschalis II. In Anselms disparatem Charakter vereinten sich die Gegensätze dank seinem Ringen um eine innere Nachfolge Christi, so daß er sich in Spannungen und Entscheidungen des Tageskampfes nicht aufrieb, vielmehr mit Abstand und Überlegenheit die Situationen reifen ließ, mit den Worten Roques: «Anselme a réussi parce qu'il sut être un mystique» (S. 39).

In den Fragen der Datierung und Textüberlieferung schließt sich der Autor zustimmend F. S. Schmitt an. Wie dieser weist er die Hypothese von Druwé, es bestehe ein erster Entwurf von *Cur Deus homo*, ab, ebenso die

¹ «In ihrer Vorurteilslosigkeit umfängt die Universal-Religion mit ihren weiten Armen Wilde und zivilisierte Menschen, Heilige und Sünder, Philosophen und naive Gotteskinder, aktive und kontemplative Menschen»: Swami Nikhilananda, *Der Hinduismus. Seine Bedeutung für die Befreiung des Geistes, = Weltperspektiven*, 4 (1958), S. 188.

Behauptung, Anselm habe selber seine Schrift in unvollendeter Gestalt transskribieren lassen. Dagegen hebt er in eigener Weise die Rolle des Lieblingsschülers Boso hervor, ja er vermutet dessen reale Mitarbeit am Glaubensgespräch. Mit Meisterhand werden in Kap. 2 und 3 (S. 47–190) die Probleme der Zielsetzung des Dialoges, der Gesprächspartner, der Methode und des Beweisganges aufgenommen. Aus der Fragestellung selber: warum Gott Mensch wurde – wir müssen hinzudenken: obwohl Gott das Menschengeschlecht auf andere Weise hätte erretten können –, ergibt sich Anselms Aufgabe, die Wahl des Erlösungsweges zu «rechtfertigen». Er unternimmt dies den Gläubigen zur Freude, den Ungläubigen zur Antwort auf ihre Einwendungen. Auf ein und dieselbe Person bezogen, drückt Roques dies aus: «Anselme transformera le chrétien en apologiste.» Den Diskussionspartner, den Infidelis, umschreibt Roques unseres Ermessens aufs trefflichste: er sei «der Nichtchrist, der einen Glauben hat» (S. 91). Nach Roques Überzeugung ist er nämlich entweder Jude, wie dies schon G. van der Plaas 1929/30 in einem historischen Abriß dargelegt hat (Divus Thomas, 7–8), oder er ist Paganus = Muslim. Daß diese Gleichsetzung einen weiten historischen Aspekt eröffnet, liegt auf der Hand. Sie erfordert nach unserer Ansicht eingehende Nachforschungen, nicht nur anhand der späteren christlich-islamischen Polemik, wie es Roques versucht hat, sondern in der ganzen Vor- und Zeitgeschichte.

Anselms Eintreten auf eine rein rationale Beweisführung nennt Roques eine Kühnheit (*témérité*, S. 186), findet aber darin die unerläßliche Bedingung, um überhaupt Ungläubige mit einem Glaubensinhalt zu konfrontieren, der ihnen als unvernünftig widerstrebt. Wichtig ist Roques' Feststellung, daß ein Konvenienzgrund, sobald er sich auf Gott beziehe, denselben Grad der Beweiskraft besitze wie ein zwingender Beweisgrund, und also beide austauschbar seien (S. 82). Der Gang der Diskussion ist, wie er formuliert, der Versuch, von einem Gebiet der Verständigung (*terrain d'entente*), einer gemeinsamen axiomatischen Basis, Folgerungen abzuleiten, um – nach völliger Abstrahierung von Christi Dasein – die Streitfrage zu lösen. Konkret gesprochen besteht diese Basis nach Roques Urteil in übereinstimmenden Teilaspekten des jüdischen, christlichen und mohammedanischen Glaubens, wobei Anselm die ausgeschiedene christliche Wahrheit auf rationalem Wege «wiederzuentdecken» suche.

Die Tragweite der zwingenden Beweise (*rationes necessariae*) sollte nicht überschätzt werden, 1. weil Anselm selber in echter Bescheidenheit ablehne, er vermöge endgültige Gründe aufzufinden, 2. weil die implizierten Begriffe von Gottes Allmacht, Willen und der Notwendigkeit seines Wollens und Handelns in ihrer metaphysischen Geltung keineswegs abgeklärt seien, 3. nach Anselm das Glaubensmysterium an sich in seiner «Schönheit» und seinem transzendenten Sinn alle Begriffsbestimmungen übersteige. So beginnt, unter konkreten Voraussetzungen, ein streng logisches Beweisverfahren über die notwendigen und zureichenden Vorbedingungen für die gottgewollte Seligkeit der Menschen. Diese «*démarche anselmienne*», so konstatiert Roques nachdrücklich, «*va donc de la foi à la foi par l'intelligence*». Nach einer Reihe von sechs Einwürfen steht die Diskussion noch am gleichen Punkt wie

zu Beginn. Darauf, nach der einschneidenden Verabredung über die Methode und die gemeinsame Glaubensgrundlage, entwickelt Anselm das Verhältnis von Gott und Gottes Ehre zu den Menschen und deren Sünde, um zuerst daraus die Unerläßlichkeit, dann die Unmöglichkeit einer menschlichen Satisfaktion zu folgern. Roques betont, daß Gott nach Anselm keiner Notwendigkeit unterliege, wenn er den sündigen Menschen retten wolle, denn die Erlösungsgnade beruhe schon auf der Schöpfungsgnade.

In subtiler Art, geradezu in einem theologischen Exkurs, geht Roques auf Anselms Darlegungen über die ontologische Struktur des Gottmenschen und die speziellen Modalitäten der Inkarnation ein. Ebenso bespricht er die Erörterungen über die Freiwilligkeit und Notwendigkeit des Erlösertodes und über die Übertragung von Christi Verdienst auf die Menschheit. Dagegen sieht Roques seine Aufgabe nicht darin, Anselms Auffassungen mit denjenigen seiner vielen späteren Kritiker zu vergleichen. Er beschränkt sich auf eine knappe abschließende Würdigung von *Cur Deus homo*. Zur Neuheit der Methode bemerkt er, daß Anselm für beide Unterredenden ein und dasselbe Objekt wähle: einen bestimmten Glaubensinhalt, und ebenso beiden eine und dieselbe Frage vorlege: dessen Rationalität. In diesem Vorgehen kann er keinesfalls eine «Bekehrungstaktik» sehen, sondern er erkennt darin das legitime Bestreben, einen Glaubensgehalt in seinem inneren Konnex zu verstehen.

Das zusammenfassende Urteil ist zunächst nicht neuartig. Als positiver Beitrag zur Entwicklung des Inkarnationsdogmas gilt Roques der Verzicht auf die Rolle des Satans (wie J. Rivière und vielen andern); als negativ erscheint die allzu «juridische und mechanische» Darlegung der Lehre. Roques geht in seiner Kritik aber so weit, von Anselms «teilweisem Scheitern» (*échec partiel*, S. 190) zu reden. So fragt er sich zum Schluß, ob Anselm nicht das Opfer seiner eigenen Voraussetzungen geworden sein könnte, so nämlich, daß er durch die isolierte Fragestellung seiner Gegner sich zu einer ebenfalls isolierten Lösung treiben ließ und dabei den Gesamtzusammenhang des Glaubensmysteriums nicht mehr voll umfaßte.

Die Textedition beruht in der Wiedergabe des lateinischen Originals durchweg auf F. S. Schmitt. Die französische Übersetzung von Roques verdient jedes Lob, denn sie paßt sich den lateinischen Wendungen an, soweit diese einer Gedankenführung dienen, und läßt trotzdem nichts an der lebendigen *clarté* der französischen Sprache vermissen. Dank Schmitts Vorarbeit konnten die Anmerkungen auf Hinweise sachlicher Natur begrenzt werden. Sie bringen Textstellen aus anderen Schriften Anselms oder historische Zusammenhänge, vor allem auch manche hilfreiche Erklärung zum Beweisgang. Die Bibliographie ist ebenso reich wie präzise; man vermißt allenfalls, jedoch wohl mehr mit Bedauern als mit Recht, die ehrwürdige, mehr als hundertjährige Anselm-Biographie von Friedr. Rud. Hasse. *Julia Gauß*, Basel

EMIL BRUNNER, *Wahrheit als Begegnung*, 2., durch einen ersten Teil erweiterte Auflage. Zürich, Zwingli-Verlag, 1963. 198 S. Fr. 23.—.

Es handelt sich einesteils um unveränderte Wiedergabe des 1938 im Furche-Verlag erschienenen Buches, dem Brunners Olaus-Petri-Vorlesungen

von 1937 über das christliche Wahrheitsverständnis zugrunde lagen, dessen Vorzüglichkeit und Wichtigkeit kürzlich noch von Helmut Gollwitzer hervorgehoben worden ist¹.

Wahrheit liegt grundsätzlich weder im objektiv Faßbaren noch im subjektiv Realisierbaren, sondern im Kommen Gottes zum Menschen (Joh. 1, 17) und der so gestifteten Begegnung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Gott, Mensch und Mensch. Brunner unternimmt es, dieses Wahrheitsverständnis als die «Grundkategorie der Bibel» überhaupt (S. 102) aufzuzeigen und in umfassender Weise christliche Lehre sowie christliches Leben daran zu messen – sie entsprechend zu interpretieren bzw. zu kritisieren.

Die Neuauflage ist um einen einführenden Ersten Teil, Das christliche Wahrheitsverständnis im Verhältnis zum philosophisch-wissenschaftlichen (S. 11–64), erweitert worden. Brunner erörtert hier die Bedeutung des christlichen (christologisch-theanthropologischen) Wahrheitsverständnisses «für das Wahrheitsproblem überhaupt» (S. 9), um nachzuweisen, daß nur ein falsches theologisches Wahrheitsverständnis (das mit Dogmen die Wirklichkeit verschließt) und ein vermessen philosophisches und wissenschaftliches Wahrheitsverständnis (das Wirklichkeitserkenntnisse je zu *der* Wahrheit verabsolutiert) gegeneinander stehen, während rechte «christologische Anthropologie» (S. 43) naturwissenschaftlichen Objektivismus und philosophischen Subjektivismus integriert – relativiert und freisetzt. Insbesondere verfißt E. Brunner Fug und Recht einer «christlichen Philosophie» (S. 53ff.) als eines Denkens, das nicht den Weg von Gott zum Menschen in umgekehrter und nach christlicher Erkenntnis unmöglicher Folge zu finden versucht, das vielmehr unter der Voraussetzung der vertikal zukommenden Wahrheit nunmehr horizontal die geistige Welt (z. B. Sprache, Recht) durchdenkt.

Wie lobend E. Brunner (m. E. zu Recht) eine ganze Kette von Zeugen solcher Philosophie, die auf dem Grunde der christlichen Wahrheitserkenntnis denkt, aus Vergangenheit und Gegenwart benennt, so hart geht er ins Gericht mit der zeitgenössischen Theologie, die «Wahrheit als Begegnung» verkenne (S. 45ff.). Barth muß für einen extremen Objektivismus und Bultmann für den entsprechenden Subjektivismus einstehen, wobei Brunner vom Boden sachlicher Kritik ins Schematisieren und galliges Persönlichwerden gleitet und besagten Autoren empfindlich Unrecht tut. – Ich weiß nicht, ob es Brunner zu denken gibt, wenn ein Schüler Barths sein Wahrheitsverständnis, indem dieses streng an Joh. 1, 17 orientiert bleiben will, rundheraus bejaht und darauf hinweist, daß Barths gesamte Theologie doxologisch, und das heißt Antwort auf Gottes Begegnung mit dem Menschen, Zeugnis von der «Wahrheit als Begegnung» ist. Hat jemand dies etwa bei Barths Erwählungslehre nicht erkannt, auch nicht realisiert, wie die Bände IV, 1 und IV, 2 der Kirchl. Dogmatik in ihrer Folge und ihrem Miteinander eben «Wahrheit als Begegnung» bezeichnen, so sollte auf Grund von IV, 3 sowie von Barths Taufverständnis von «Objektivismus» nicht die Rede sein können.

Durch Brunners ganzes Buch zieht sich ein Ringen, auch «Lehre» zu

¹ H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes (1963), S. 145.

ihrem Recht kommen zu lassen (bes. S. 130–173). Heißt es schließlich anerkennend: «Eine Gemeinde, in der viel lebendiges Gebet und viel herzliche Bruderliebe vorhanden ist, kann viel Lehre verdauen» (S. 178f.) – so sollte auch E. Brunner bei Barth mehr «Lehre verdauen können», um der Wahrheit von Joh. 1, 17 willen. Sieht er sich selbst mehr geschickt zu seiner ersten gegenüber «jener zweiten (Lehr-)Aufgabe» (S. 119), nämlich auf den «abgrundtiefen Unterschied zwischen dem personalen Glauben... und einem Credo-credo-Glauben» (S. 118) bzw. auf die Fundamentalität des ersteren hinzuweisen, so dürfte das dann zur Begegnung, *inter fratres in ecclesia*, gereichen und der Wahrheit dienlich sein. Jürgen Fangmeier, Basel

HERMANN DIEM, *Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. 3. Die Kirche und ihre Praxis*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1963. 344 S. Sfr. 26.–.

Mit dem 1. Band des Werkes (1951) hatte der damalige Ebersbacher Pfarrer eine theologische Enzyklopädie aus der Sicht und Verantwortung des Gemeindepfarrers vorgelegt. Der 3. Band schreitet jenen Weg von der Gemeindepraxis in die «kirchliche Wissenschaft» gleichsam zurück, indem der Verfasser, nunmehr als ord. Professor für systematische (und zeitweilig praktische) Theologie, Theologie als kirchliche Wissenschaft mit der «Kirche und ihrer Praxis» befaßt sein läßt. Auch bezüglich des 2. Bandes, «Dogmatik» (1955), der in dieser Zeitschrift, 15 (1959), S. 56f., zusammen mit dem 1. angezeigt und empfohlen wurde, ist geurteilt worden, er lasse sich vielleicht am meisten als Lehrbuch der praktischen Theologie empfehlen, indem hier der Prediger angeleitet werde, als Exeget und Systematiker die Kluft zwischen Exegese und Systematik zu überwinden – sie eben als Prediger zu überwinden¹. Andererseits ist auch der 3. und letzte Band nicht ein «Lehrbuch der praktischen Theologie im üblichen Sinn» (S. 7), indem er nicht eilig zur Praxis drängt, den beschwerlichen «exegetischen und dogmatischen Anmarschweg über die Christologie und Pneumatologie zur Ekklesiologie» nicht erspart (ib.), weil sich nun einmal nicht verantwortlich zur Praxis der Kirche reden läßt, wenn man sich nicht verantwortlich Rechenschaft darüber abgelegt hat, wie die Kirche, im Verhältnis zu ihrem Herrn, zu verstehen ist. Die Anlage des Buches ist auch nicht die, daß Diem seine theologische Anschauung breit ins Zentrum stellte. Vielmehr mutet er sich und dem Leser ein manchmal mühsames Pfaden durch den Wald katholischer, katholisierender und schwärmerischer Theologie und Praxis zu. Die raumfüllende harte Auseinandersetzung mit dem Katholizismus sollte auch im gegenwärtigen Zeitpunkt nicht befremden; sie richtet sich vor allem gegen Kryptokatholisches in der evangelischen Kirche, dessen Vertreter im Gespräch zwischen den Konfessionen zwar die bequemen, aber gewiß nicht die fruchtbareren Partner sind, verglichen mit Diem und seinem unbestechlichen Kurs.

Diem bestimmt die *Kirche* als «die Versammlung des Dreieinigen Gottes, die (in «Kontinuität mit der atl. Bundesgemeinde», S. 16) in Jesus Christus

¹ W. Matthias, Theol. Lit. Zt. 83 (1958), S. 561ff.

durch den Heiligen Geist² geschieht» (S. 68). Daß «nur der Christus extra nos zugleich der Christus in nobis ist», bezeichnet «das grundlegende Strukturelement der Kirche» (S. 54).

Ihr *Gottesdienst* (§ 4) ist «Dienst Gottes an uns» (S. 75) – «Selbstmitteilung des Christus praesens an seine Gemeinde durch die verschiedenen Weisen der Verkündigung, in denen Christus... den ἁγιασμός seines Leibes, der Gemeinde, und dadurch auch der einzelnen Glieder bewirkt» (S. 84). Er ist somit nicht «Kult» (cf. § 5: Kritik der «Klerikalisierung und Sakramentalisierung des Gottesdienstes»). Der Begriff des «Sakraments» empfiehlt sich auch nicht für Taufe und Abendmahl (§ 6). Die *Taufe* (§ 7) ist «Wortzeichen» (nach Brenz; S. 139), einsteht für das «extra nos – pro nobis» (S. 136), «eine Weise des Sich-selbst-Vergegenwärtigens Christi sui generis» (S. 143 A.), als solche jenseits der Alternative effektiv oder noetisch (S. 141). Ausgehend von Barths Taufschrift von 1943 stellt Diem die Weiche anders als nachher Barth und hält die Kindertaufe für doch theologisch möglich, indem «die an der Taufe orientierte Predigt» entscheidend ist und nicht, «ob in ihr auf das Zeichen der Taufe zurückgewiesen oder vorverwiesen wird» (S. 154). Barths wichtiger Aspekt der Ethik der Versöhnung³ kommt so freilich für die Taufe in Wegfall. In festem Zusammenhang mit der Taufe ist die *Predigt* (§ 8) Ausrufung der Gottesherrschaft (S. 168), ein Geschehen, das zu dem δεῖ πληρωθῆναι dazugehört (Luk. 24, 46ff.; S. 171), durch das mit Gewißheit Gemeinde entsteht (S. 197), wie denn auch der Text «durch sein Kerygma die Situation schafft, in der es zum Hören kommen kann» (sic; S. 193). Dieser Paragraph vermag Freude am Predigtdienst zu entfachen! Die Predigt geht auf das *Abendmahl* (§ 9) zu «als auf ihr Amen: „Es steht fest und es gilt“» (S. 205). Das Abendmahl ist so «zugleich das göttliche „Ja“ zur Predigt und das menschliche „Amen“ auf dieselbe» (S. 216) – was für die Abendmahlsordnung sehr praktische Konsequenzen hat (S. 223ff., bes. 231). Die Realpräsenz Christi ist «Personalpräsenz» (S. 215 A.). – Paragraph 10 behandelt, auf sorgfältige Exegese gestützt, die *Absolution*. Sie ist nach dem N. T. «kein reglementierter Ritus, sondern ein geistliches Geschehen» (S. 236); «in der Verkündigung und durch sie» geschieht das «Binden und Lösen» (S. 238). Mutuum colloquium et consolatio fratrum als Gestalt von Beichte und Absolution erwächst füglich aus der Predigt und führt in die Gemeinschaft der begnadigten Sünder hinein, was der Verfasser im liturgisch-sakramentalen Beichtinstitut beides nicht gewährleistet sieht.

Bezüglich des *Amtes* der Kirche (§ 11) hat sich Diem besonders mit der neueren katholischen Exegese des N. T. und der sie sekundierenden (antilukanischen...) protestantischen auseinanderzusetzen. Das kirchliche Handeln vollzieht sich durchaus «im Amt», d. h. «durch einzelne Menschen, welche das Evangelium als ein verbum externum bezeugen» (S. 262); cf.

² Der die «Wirklichkeit des gegenwärtigen Christus» ist (S. 66).

³ Der sich sehr wohl mit demjenigen der Verkündigung, nicht aber mit der Unmündigentaufe verbinden läßt; cf. Barths Satz «Wir können Gott nicht anders danken als damit, daß wir empfangen, was er uns gegeben hat» (Diem, S. 204); cf. u. zu § 9.

Conf. Aug. V, wo aber an den Vollzug, nicht an Institutionalisierung dieses Dienstes gedacht ist (S. 259). Erbe der apostolischen Autorität ist der neutestamentliche Kanon (S. 265). Das «allgemeine Priestertum» aber hebt das «Vorangehen» im kirchlichen Dienst nicht auf, wie es denn nach Jes. 61, 6 in 1. Petr. 2, 9 in Sonderheit als Zeugendienst gegenüber der Welt zu verstehen ist (S. 273). Ordination ist jedoch nicht als spezielle Gnadenübermittlung anzusehen (S. 296 A.), «die Ausübung des Lehramtes in der Kirche nur in dem gemeinsamen Bemühen von theologischen Lehrern, Predigern und Gemeinden um das *consentire de doctrina evangelii*» möglich (S. 304), die äußere Ordnung der Kirche daran zu messen, ob «der Herrschaft dessen, der allein ihr Herr sein kann... Raum gegeben wird» (nach Barth; S. 313f.). Das «Wort von der Versöhnung» (2. Kor. 5, 19) ist Grund und Richtmaß «allen Rechtes und aller Ordnung in der Kirche» (S. 317; § 12), Ordnung in der Kirche also «Antwort auf gehörte Verkündigung und Bekenntnis zu dem von ihr proklamierten Recht Gottes» (S. 333). Diem gewinnt von daher in concreto die Vorstellung von einer seelsorgerlichen Kirchenleitung, insbesondere einem erneuerten Dienst der Visitatoren (S. 336). Es klingt heute beinahe neu, aber nichtsdestoweniger gut: «Die Kirche kann nicht kraft Gesetzes geordnet werden, sondern immer nur in der Begegnung von Person zu Person, wo der eine dem andern als *συνεργός τῆς χάριτος* (2. Kor. 1, 24) mit dem Zeugnis und Bekenntnis des Glaubens als Weisung, Ermahnung und Tröstung gegenübertritt und vorangeht» (S. 340f.).

Das von Diem durchgehaltene Gefälle von substantieller theologischer Besinnung zu luzider Weisung für die Praxis, von dem wir hier kaum einen Eindruck vermitteln konnten, stellt vieles heutige allzu praktische Laborieren in seiner Illegitimität *de iure* und in seiner Dürftigkeit *de facto* bloß.

In der Polemik werden die Konsequenzen des gegnerischen Standpunktes vielleicht manchmal überspitzt, z. B. S. 296 A. (Zerstörung der Einheit von Leib, Seele und Geist bei Betonung der Leibhaftigkeit des Sakramentalen – vielleicht); S. 247ff. (Privatisierung des Glaubens als Konsequenz des Beichtinstituts – doch nicht unbedingt). S. 252f. fällt m. E. gegenüber der Gesamtlage etwas ab. Wie sind S. 312 die beiden letzten Sätze des 1. Abschnitts zu verstehen? Bei der jetzigen Satzverbindung («Es blieben dann immer noch...») wirken sie zynisch, was kaum intendiert ist. Zu erwähnen bleibt noch, daß die Katechetik direkt gar nicht zur Sprache kommt.

Dies Buch wird aber jeder fragende Theologe mit wesentlichem Gewinn lesen; der anderweitig festgelegte sollte sich ihm nicht weniger stellen.

Jürgen Fangmeier, Basel

ARTHUR RICH, *Glaube in politischer Entscheidung. Beiträge zur Ethik des Politischen*. Zürich & Stuttgart, Zwingli Verlag, 1962. 208 S. Fr. 18.50.

Der Band vereinigt 8 Aufsätze des Verfassers aus den Jahren 1958–1961, von denen der größere Teil bisher zerstreut zugänglich war. Mit den Problemkreisen Glaube und Unglaube, Volkskirche, Marx und Marxismus, Technik, gesellschaftliche Institutionen, Staat und Politik, Demokratie, europäische Integration erwartet den Leser ein gewissensschärfendes Exerzitium in politischer Ethik. Hervorgehoben seien die schlichte und prägnante

Sprache, klare und klärende Gedankenführung, umfassende Literaturverarbeitung (besonders der soziologischen und politischen) und umsichtiges Urteil, feste biblisch-theologische Orientierung und der Geist ernster wie krampfloser Verantwortung. Man liest keinen der Beiträge ohne Gewinn, auch wenn man dem Verfasser nicht in allen Urteilen beipflichten kann (cf. u.). Bemerkenswerte Grundthese des ganzen Zyklus ist diejenige vom Ungenügen des Ordnungsaspektes in der christlichen Ethik des Politischen, positiv von dem der christlichen Hoffnung und dem zwischenzeitlichen Noch-nicht entsprechenden, den modernen Totalitarismus mit seinem Begriff von Revolution und Ordnung anfechtenden Revolutionären (Gesichtspunkt der «Ordnungsveränderung», S. 7; «revolutionärer Realismus», S. 179; «revolutionäre Menschlichkeit», S. 96).

Fraglich sind mir in Richs Darlegungen 2 Punkte.

1. Ich würde weniger als der Verfasser riskieren, gebotene «Kirche für das Volk» und vorhandene «Volkskirche» in eins zu setzen (II. Aufsatz), und würde Veränderungen der institutionellen Gestalt der Kirche nicht für so abwegig und unnütz halten wie Rich. Die «relativ bessere Ordnung», die im Politischen anzustreben ist (S. 96), ist auch der Ekklesia billig; das «Handhaben konkreter institutioneller Ordnung bzw. Ordnungsveränderung», wie sie sich «christlich verantworten läßt» (S. 131), betrifft nicht zuletzt die Gestalt der Gemeinde, auch ihre Taufordnung¹. Weltverhältnis und eigene Gestalt der Kirche lassen sich nicht beliebig trennen. – Kaum richtig ist, daß in Sachen ostdeutscher Jugendweihe ein «sentimentaler Pubertätsritus» der Kommunisten erst durch sture Haltung der Kirche «quasi-religiöse Bedeutung» erhalten hätte (S. 53). Die Kirche in Ostdeutschland wäre heilfroh gewesen, wäre es nur um Sentiment und Welt gegangen statt um einen nach Intention und Inhalt von vornherein widerchristlichen Stoß. Es fragt sich höchstens, ob die Kirche vielleicht hätte erreichen können, daß das Unternehmen entmythisiert, die säkularistisch-mythische Weihehandlung in einen rein säkularen Akt gewandelt worden wäre. Das hätte einen unschätzbaren Dienst am Staat und am Volk bedeutet. Gelang er nicht, so ließ sich der status confessionis nicht umgehen, auch nicht durch Erfüllung der Gebote von Matth. 25 ersetzen (Rich, S. 53); ersetzen nicht, sondern vielmehr bekräftigen.

2. Betreffs des Staates betont Rich, daß das N. T. nur Paränese bez. des Staates, nicht aber eine Lehre vom Staat biete (VI. und VII. Aufsatz). Nun enthalten aber paränetische Zusammenhänge durchaus Lehrsubstanz. Und Befassung mit dieser Lehrsubstanz muß nicht Verrat an der Paränese (also keineswegs «unexistentiell») sein. Beide Elemente gehören vielmehr unlöslich zusammen. Schließlich ist es auch eine (gewollt unmetaphysische, gleich wieder metaphysische) Staatslehre, wenn Rich die nur «menschlich-weltliche Dimensionalität des Staates» verfißt (S. 151), den Staat «einfach Welt, Menschenwelt» sein läßt (S. 161). Richs Vorstellungen von rechter Staatlichkeit und von rechtem politischem Engagement der Christen sind m. E. in Ordnung. Aber gründet nicht die Berufung des Staates zur Menschlichkeit

¹ E. Brunner, Wahrheit als Begegnung (1963²), VI. Kap., Abschn. 5.

eigentlicher und kräftiger in seiner Christus-Gebundenheit als darin, daß er «einfach Welt» sei (ganz Welt ja, aber nicht einfach Welt)? Und würde der Verfasser in staatsbürgerlicher Erziehung mit seiner These, der Staat sei «einfach Welt», erreichen, was er erreichen will und soll? Schuldet er nicht dem zu Mahnenden und zu Unterrichtenden den Hinweis, daß nach dem N. T. der Staat, zwar ganz Welt, aber nicht einfach Welt und darum ernster zu nehmen und kritischer ernst zu nehmen ist als «einfach Welt»?

Wenn diese beiden kritischen Hinweise trotz dürftiger Skizzenhaftigkeit relativ stark raumfüllend gewesen sind, so sollten sie gerade für dankbare Zustimmung im ganzen frei machen. Richs Buch verdient als lehrreiches und Verantwortung weckendes allgemeine Beachtung².

Jürgen Fangmeier, Basel

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 16, 1 (1963): R. Mehl, The Ecumenical Situation (1–13); A. C. Outler, From Disputation to Dialogue (14–23); V. Borovoy & C. Welch, The Meaning of Catholicity (26–42); L. Vischer, Report on Second Vatican Council (43–59); K. v. Bismarck, What is the Function of the Church in the New Societies? (60–69); J. Kotto, The Church's Responsibility in the New Societies (70–80). *Evangelisches Missions-Magazin* 107, 3 (1963): F. Raaflaub, Freiheit und Einheit in Christus. Zur 2. all-afrikanischen Kirchenkonferenz (96–105); W. Bieder, Der afrikanische Theologiestudent als Frage an Kirche und Theologie in Europa (106–121). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 53, 4 (1963): B. A. van Kleef, Dominicus Maria Varlet, III (193–225). *Judaica* 19, 4 (1963): E. Beyreuther, Zinzendorf und das Judentum (193–246). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 119, 23 (1963): R. Bohren, Unsere Predigt und die moderne Kunst (354–359). 24: K. Lüthi, Die Dogmatik von Martin Werner (370–375). 25: E. Anderegg, Das Glaubensproblem des Depressiven (386–389). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 19, 4 (1963): La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale (241–271); N. Kowalsky, Il testamento di Mons. Ingoli, primo segretario della Sacra Congregatio «de Propaganda Fide» (272–283). *Reformatio* 12, 11/12 (1963): E. Brunner, Autobiographische Skizze (630–646); R. Olgiati, Die historische und politische Mission des Rotkreuzgedankens (647–658); A. Köberle, Die konfessionelle Ausprägung des christlichen Ethos (658–673); A. J. Michailowsky, Der «Westen» und das christl. Rußland, heute und morgen (673–690). *Revue de théologie et de philosophie* 13, 3 (1963): A. de Muralt, La genèse de la métaphysique (185–212); M. Conche, Existence et culpabilité (213–226). *Schweizerische Theologische*

² S. 74 Anm. 2. Zeile leg. eschatologische; S. 97 Anm. 83 leg. Kirchenlexikon.