

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 20 (1964)
Heft: 2

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: 17.01.2026

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

Rezensionen

Festschrift für Friedrich Smend zum 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Schülern. Berlin, Verlag Merseburger, 1963. 100 S. DM 26.—.

Die Schrift umfaßt 13 Beiträge von Freunden und Schülern, größtenteils aus Berlin, und die Bibliographie Friedrich Smend, Professor für Liturgik und Kirchenmusik an der Kirchlichen Hochschule in Berlin. Nach Form und Inhalt sind die Beiträge sehr verschiedenartig. Wissenschaftliche Abhandlungen aus dem Gebiet der Altphilologie (H. Hommel), des Alten Testaments (R. Rendtorff), des Neuen Testaments (U. Wilckens) und der Musikforschung (H. Besch, Chr. Wolff, F. Schnapp, R. Elvers) wechseln ab mit Betrachtungen (H. Vogel, F. Dehn), Berichten über Bibliotheken (J. Heydrich, H. Steinberg) und persönlich gefaßten Briefen (Chr. Berg, P. Wackernagel). Ganz abgesehen davon, daß in vielen dieser Beiträge interessante und zum Teil neue Forschungsergebnisse publiziert werden, erhält die Schrift als Ganzes Wert und Bedeutung auch dadurch, daß durch ihren Aufbau die Persönlichkeit des Gefeierten selbst mit seiner vielseitigen wissenschaftlichen, bibliothekarischen und allgemein menschlichen Tätigkeit greifbar wird.

Helene Werthemann, Basel

SAMUEL AMSLER, *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'Ancien Testament.* = Cahiers théologiques, 49. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963. 83 S.

In den drei Kapiteln «David und das Credo Israels», «Die ersten Traditionen über David» und «Die Entwicklungen der davidischen Tradition» stellt Samuel Amsler, Professor an der theologischen Fakultät in Lausanne, die Entwicklung des israelitischen Credo von seinen Anfängen in der alttestamentlichen Amphiktyonie bis zu seinem Eingang in das Messiasbild des neuen Bundes dar. Eine maßgebliche Erweiterung und Vertiefung fand das Credo, dessen älteste Formulierung der Autor in Deut. 26, 5–9 findet, unter anderem durch die Gestalt Davids. Aus den historischen Gegebenheiten erhob sich diese königliche Gestalt früh ins Theologische und verdichtete sich später ins Messianische und Eschatologische. Ursprünglich neben dem Credo stehend hatte das theologische Bild Davids zuerst Mühe, sich mit ihm zu verbinden, gelangte aber zuletzt bis ins Zentrum des Glaubens und der Hoffnung Israels.

Schon die ersten Traditionen in den Ladeerzählungen, in den Geschichten vom Aufstieg und der Nachfolge Davids, auch in den «letzten Worten Davids» (1. Sam. 4 bis 1. Kön. 2) bezeugen die Ansatzpunkte, die in den Psalmen und Propheten, in der nachexilischen Geschichtsschreibung und im Spätjudentum (z.B. Qumran), ausgezogen, erweitert, vertieft, da und dort anders akzentuiert, zum Messiasbild des Spätjudentums führten. Prof. Amsler versteht es vortrefflich, in gedrängter Form die Leitgedanken in der Fülle der Zeugnisse aufzuzeigen. Die zahlreichen exegetischen und theologischen Details offenbaren dem Kenner die immense Arbeit, die hinter der Studie steht. Ein Register der zitierten Bibelstellen erhöht den Wert der Arbeit.

Mag sein, daß man da und dort anderer Meinung sein kann, aber auf alle Fälle wird jederman die Arbeit mit großem Gewinn und Dank an den Verfasser lesen und studieren.

Armin Schwarzenbach, Tägerwilen, Kt. Thurgau

JOHANNES LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford, Basil Blackwell, 1962, VII + 472 S.

Das vorliegende Werk hat im Schrifttum Lindblom's einen Vorläufer in seinem 1934 auf Schwedisch erschienenen Buch: «Profetismen i Israel». Wie der Verfasser im Vorwort ausführt, ist aber das neue Werk mehr als eine bloße Übersetzung des alten. Es ist eine neue Darstellung des großen Gegenstandes, wobei besonders die Anschauungen über das Werden der prophetischen Literatur modifiziert seien.

Das Werk gliedert sich in fünf Kapitel, auf die am Schluß (S. 423–472) acht ergänzende Darlegungen zu einzelnen Problemen des vorangehenden Textes folgen; es reiht sich ein Abkürzungsverzeichnis an, ferner eine beträchtliche Bibliographie und drei verschiedene Indices. Aus der Bibliographie verdient die Liste von Lindblom's eigenen Arbeiten hervorgehoben zu werden, zeigt sie doch zwischen 1914 und 1958 24 Beiträge, von denen die meisten dem alttestamentlichen Prophetismus gewidmet sind. Die Reihe derselben läßt auch erkennen, daß Lindblom wie einst Gunkel zuerst auf neutestamentlichem Gebiet gearbeitet hat.

Von den Anfängen her eignet ihm ein weiter religionsgeschichtlicher Blick. In dem neuen Werk tritt das besonders im ersten Kapitel (S. 1–46) hervor, in welchem die prophetischen Erscheinungen außerhalb Israels besprochen sind. Wie schon in der grundlegenden Studie von 1924 über: «Die Literarische Gattung der prophetischen Literatur», so weist Lindblom wiederum auf die Mystikerin Birgitta von Schweden hin, da sie im Kreise verwandter Gestalten den alttestamentlichen Propheten besonders nahe stehe (S. 26).

Das zweite Kapitel (S. 47–104) ist den Anfängen der prophetischen Bewegung in Israel bis auf Elia und Elisa gewidmet. Dabei hält Lindblom (S. 97ff.), wie schon in seinem Beitrag zur Eissfeldt-Festschrift¹, daran fest, daß sich der namentlich von Hölscher behauptete kanaanäische Ursprung des ekstatischen Prophetentums nicht erweisen lasse. Seine Anfänge in Israel seien verborgen, und sie könnten angesichts der Allgemeinheit ekstatischer Phänomene unter den Völkern bis in die nomadische Vorzeit der Hebräer zurückreichen.

Das große dritte Kapitel (S. 105–219) beschäftigt sich mit den klassischen Propheten hinsichtlich ihrer religiösen Erfahrung und ihrer Tätigkeit. Zum Verständnis der ersteren macht der Verfasser erneut seine an der mittelalterlichen Revelationsliteratur gewonnenen Einsichten fruchtbar, ohne daß dadurch die Sonderart der alttestamentlichen Propheten als mit dem göttlichen Wort betrauten Boten verwischt würde. – Im Zusammenhang mit der Tätigkeit kommt (S. 206ff.) auch die heute viel verhandelte Frage nach der Stellung der Schriftpropheten zum Kult zur Sprache. Sie wird klug abwägend

¹ J. Lindblom in [O. Eissfeldt], *Von Ugarit nach Qumran* (1958), S. 89–104.

dahin beantwortet, daß hier Tempelpropheten wie Habakuk, Nahum, Joel, Maleachi und Sacharja die andern – darunter Jesaja und Hesekiel – gegenüber stehn, die keine Kultpropheten im strengen Sinn gewesen seien. Wenn man hier auch gerne zustimmt, so ist doch zu bedauern, daß Lindblom nicht mehr Gelegenheit hatte, zu den von Würthwein und Wolff vorbereiteten Thesen Reventlow's Stellung zu nehmen, wonach der Prophet mit seinem Auftrag in die «Bundesverkündigung» hineingehört, deren Gegenüber von Segen und Fluch er je in die konkrete zeitgeschichtliche Situation hineinstellt.² Auf diese Weise ist auch für die klassischen Propheten eine enge Verbindung mit dem Kult angenommen, ohne daß sie dadurch zu eigentlichen Tempel- oder Kultpropheten würden, da der hinter ihnen stehende Kult nicht der in Opfer und Ritual sich ausprägende und kanaänisch beeinflusste ist, sondern der echt israelitische, die amphiktyonische Tradition fortsetzende und vom Wort Jahwe's beherrschte.

Im vierten Kapitel (S. 220–291) spricht Lindblom über das Werden der im Alten Testament überlieferten Prophetenbücher und im fünften (S. 292–422) über die Religion der Propheten. Das letztere bildet das eigentliche Hauptstück des Buches, und aus ihm sei vor allem der Abschnitt hervorgehoben über: «Die Religion der Propheten und die Mystik» (S. 299–311). Darüber hatte Lindblom schon früher einmal geschrieben mit dem Ziel, die im verschiedenen Gottesverhältnis begründeten Unterschiede zwischen Mystik und Prophetie herauszustellen, wie sie bestehen trotz mancher phänomenologisch und literarisch vorhandenen Ähnlichkeiten.³ Die damals gewonnenen Einsichten konnten im wesentlichen beibehalten werden. Sehr schön ist es auch, wie es dem Verfasser gelingt, in den beiden Schlußabschnitten (S. 375ff.) zuerst das exilische und dann das nachexilische Prophetentum darzustellen, und zwar so, daß je hervortritt, was von früheren Epochen beibehalten wurde und was neu (oder neu akzentuiert) hinzukommt.

Über den 2. Band der von Rad'schen Theologie hinweg stellt das vorliegende Werk ein würdiges Gegenstück dar zum Propheten-Buch Hölscher's von 1914. Die beiden Darstellungen sind gleich gediegen, ähnlich umfassend und einander verwandt durch die psychologisch-religionsgeschichtliche Orientierung ihrer Verfasser. Sie unterscheiden sich aber charakteristisch durch die in erster Linie zum Vergleich herangezogenen Parallelen: Solche aus dem kanaänischen, hellenistischen und arabischen Bereich bei Hölscher, solche aus der mittelalterlichen Revelationsliteratur bei Lindblom. Das bringt mit sich, daß bei ersterem bei den Propheten etwas mehr die altertümlich-ekstatischen Züge hervortreten und bei letzterem die geläutert-geistigen. Neben der einen Sicht möchte man die andere nicht missen, und man freut sich, daß es Lindblom vergönnt ist, in einer so glücklichen Weise die Ernte einer langen wissenschaftlichen Bemühung einzubringen.

Johann Jakob Stamm, Wabern/Bern

² H. Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (1962), S. 104f.; ders., *Kultisches Recht im Alten Testament: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 60 (1963), S. 267–304.

³ Lindblom, *Zeitschr. f. d. altt. Wissensch.* 57 (1939), S. 65–74.

JOHANNES BIHLER, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*. Diss. München. = Münchener theologische Studien, I. Hist. Abt., 16. München, Max Hueber Verlag, 1963. XV + 260 S.

Für den Verfasser ist Lukas einfach der Erfinder des Stephanus-Berichts und der Stephanus-Rede (Apg. 6, 1–8, 3), und diese müssen aus der Lukas-Theologie erklärt werden (hinsichtlich des Rahmenberichts S. 28, der Verteidigungsrede S. 86, der Heilsvorstellungen S. 127, der Hellenistengruppe S. 238). Gewiß ist eine Untersuchung der lukanischen Stilisierung begründet, wenn zudem ein Vergleich mit bekannten oder annehmbaren Geschichtsverhältnissen versucht wird. Lukas wollte nämlich als Historiker schreiben, nicht als Fabeldichter. Hier aber wird im Sinne der Bultmann-Schule a priori angenommen, Lukas habe das Idealbild der Zwölf geschaffen (als ob er Judas übersehen hätte), darüber hinaus die Vorstellung der von ihnen abhängigen Sieben. Dabei hätte Lukas die Gegner in Jerusalem wie die in Ephesus (19, 1–7) eigentlich als häretische Judenchristen darstellen sollen, allein zugunsten seiner These von der ursprünglichen Kircheneinheit machte er sie zu Juden (S. 237f.). Bihler betont selber, daß es sich um Vermutungen handelt (S. 251).

Bo Reicke, Basel

KURT STALDER, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*. Zürich, EVZ-Verlag, 1962. 523 S. Fr. 28.–.

Die umfangreiche Arbeit hat als Dissertation der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern vorgelegen. Darum ist sie nicht nur wegen des Themas interessant, sondern darf wohl auch als ein Zeichen für die Beurteilung des alten Problems von Rechtfertigung und Heiligung in der altkatholischen Kirche angesehen werden.

In der Einleitung wird die Problematik in einer Analyse der das Thema charakterisierenden Elemente Hl. Geist und Heiligung entfaltet. Ist der Hl. Geist eine «fremde Macht» und der Mensch nur der Schauplatz oder sein Organ? Oder ist das Primäre die Individualität des Menschen und der Hl. Geist nur ein «neues Prinzip», das die Individualität des Menschen zur Vollendung bringt, ihm neue Qualitäten schafft? Oder gibt es noch andere Möglichkeiten? Sind Gesetz und Rechtfertigung, Gesetz und Heiligung, Geist und Gesetz und damit das Problem der Freiheit in ein System zu bringen, in dem sich die Heiligung als Werk des Geistes erweist oder der Geist sein Werk in der Heiligung des Menschen betreibt oder ist gar kein System möglich? Diese Fragen will sich der Verfasser offen halten und ihre Bestimmung versuchen nicht auf Grund von neuem Material, sondern durch eine neue Analyse. Die dabei angewandte Methode soll die einer theologischen Interpretation des Paulus aus ihm selbst, ohne besondere Berücksichtigung genetischer Fragen sein, wobei vorausgesetzt ist, daß Paulus ein theologisches System gehabt habe, aus dessen zentralem Satz, daß «Gott sich ja in Jesus Christus offenbart» hat (S. 8), sich sowohl der Gottesbegriff wie auch das Wesen des Geistes bestimmen lassen. Verfasser ist sich aber kritisch dessen bewußt, daß «schon im Weg der Untersuchung eine Vorausbestimmung des Ergebnisses liegen kann» (ibid.).

Der 1. Teil entfaltet in drei Kapiteln das paulinische Zeugnis von Gott, vom Hl. Geist und von der Wirkungsweise des Hl. Geistes (S. 9–100). Paulus macht Jesus Christus als die Offenbarung Gottes namhaft; die Geschichte Jesu ist die Offenbarung, weil sie von Gott gewirkt ist (S. 10f.). In der Offenbarung geht es nicht um Lehre und die Übermittlung von Lehren wie in den hermetischen Schriften und in der Gnosis, sondern um die persönliche Begegnung Gottes mit dem Menschen als konkrete Geschichtlichkeit: Gott tritt in Unverfügbarkeit und Freiheit dem Menschen gegenüber; darin steht seine Liebe. «Die Liebe wird... nur durch ihren Vollzug offenbart» (S. 16). Die Selbstoffenbarung Gottes geschieht ausschließlich im Vollzug unserer Rettung. Gleichwohl sei Gott auch abgesehen von uns auch für sich und in sich der Liebende, Barmherzige, Gerechte, nicht im Sinn von Eigenschaften, sondern von Selbstbestimmungen des göttlichen Wesens. Die Differenz zwischen Gott und Kosmos, Gott und Mensch bleibt und ist nicht durch den Emanationsgedanken oder mit der *via negationis* zu bestimmen, sondern allein durch die Selbstoffenbarung Gottes, in der er nicht als ein «Es», sondern als «Er» sich in seinem Geheimnis ganz offenbart (S. 18).

In Auseinandersetzung mit A. Schweitzer, R. Reitzenstein, W. Bousset, E. Käsemann, R. Bultmann, H. Bertrams, M. Meinertz, C. H. A. Anderson Scott, F. Büchsel wird die «Nebelhaftigkeit der ‚Resultate‘» bei der Bestimmung des Begriffs des Geistes bei Paulus in der bisherigen Forschung festgestellt (S. 23). Ausgangspunkt wird die Frage nach dem Geschaffenen. Der Unterschied zwischen Geschaffenem und nicht Geschaffenem ist radikal. Der Hl. Geist gehört auf die Seite Gottes und steht dem Geschehen gegenüber wie Gott selbst. Das Kernproblem des paulinischen Geistbegriffes sei, ob «Geist» ein spezielles göttliches Tun meine. Wie in Christus die göttliche Machtentfaltung darin geschehe, daß er ein besonderes göttliches Sein ist, in dem Gott für uns einsteht, so muß Paulus auch im «Geist» ein solch besonderes göttliches Sein erkannt haben (S. 42). «Geist» steht also Gott gegenüber als «ein wirkliches Sein». Aus alledem wird die Definition gewonnen: «Der Hl. Geist ist für Paulus Gott selbst, sofern er aus sich heraustritt, um in der Kirche und ihren Gliedern sein Werk zu vollenden und von daher sogar sich selbst gegenüber für die Kirche und ihre Glieder einzustehen» (S. 47). Zwar lasse sich diese Definition nicht unmittelbar aus Paulus belegen; denn Paulus sei nicht Lehrer, der «eine neutral wißbare Kunde über göttliche Dinge» mitteile, sondern Zeuge der «kontingenten, in persönlicher Begegnung erfolgten... Offenbarung» (S. 48). Der Erklärer hingegen müsse mit Definitionen arbeiten. Bei der Präzisierung der gewonnenen Definition werden die Vorstellung von der Personalität des Geistes «als nicht sonderlich empfehlenswert», weil «Geist» dann ein Wesen neben und außer Gott wäre, abgelehnt ebenso wie die Vorstellung von der Substantialität des Geistes. Wegen der Belastetheit dieses Begriffes von der Naturwissenschaft her sei «der unhandlichere Begriff des ‚Seins‘» vorzuziehen im Sinne einer «besonderen Seinsweise des Geistes», «weil dieser Begriff eher dazu nötigt, sich immer neu zu vergegenwärtigen, was damit gemeint ist. Wir meinen aber, daß das sonst wenig differenzierte Reden von der ‚Substanz-Vorstellung‘ in den paulinischen Geistaussagen uns jedenfalls den Hinweis darauf gebe, daß

der Heilige Geist bei Paulus tatsächlich nicht nur ein Gedanke, nicht nur eine Funktion und auch nicht nur ein Tun Gottes ist, sondern sein eigenes Sein hat, das göttliche Sein, aber das göttliche Sein in der Besonderung als Geist» (S. 68). Durch die Einwohnung des Geistes werde der Mensch nicht selbst Geist oder Gott, Gott verliere sich nicht an den Menschen; es sei kein Anlaß, «weder dem Erlösten selbst noch auch dem in ihm wohnenden Geist göttliche Verehrung zu erweisen» (S. 69).

Die Wirkungsweise des Geistes ist zunächst aus seinem Werk zu erkennen. Daß sich das Evangelium entgegen der Weisheits- und Zeichenforderung Glauben verschaffe und «so den Erweis des Geistes und der Kraft findet» ist Werk des Hl. Geistes. Aus 1. Kor. 2 ergebe sich: «Da der Geist Gottes kein Geschöpf ist und da es für Paulus außer Gott nichts Ungeschaffenes gibt, so kann er hier mit Geist Gottes nur ein besonderes Sein Gottes meinen, in dem Gott sich in sich selbst gegenübertritt, um in diesem besonderen Sein sich selbst zu erkennen, zu ergreifen und zu bestätigen. Und darum muß es auch dieses besondere Sein sein, in dem Gott aus sich heraustritt, um das Geheimnis seiner Weisheit dem Menschen bekannt zu machen, der in Christus gerechtfertigt wurde.» Die Erkenntnis Gottes durch den Geist wird «als schlechthin unableitbares Wunder charakterisiert» (S. 77). Die Geistwirkungen von 1. Kor. 12 und 14 sind nicht eine die Individualität sprengende oder zerstörende «höhere Naturgewalt» (S. 87), sondern sie gehören zu den Gaben des Geistes, der nicht am Menschen vorbei sein Werk tut, sondern «der Mensch wird durch den Heiligen Geist so sehr zu eigenem Erkennen und Verstehen geführt, daß er gerade durch das Wirken des Geistes zur Freiheit verantwortlichen Handelns gelangt» (S. 93). Da der Hl. Geist sein Werk allein durch die Verkündigung des Evangeliums treibe, sei dieses Werk nicht individualistisch, sondern auf Gemeinde, Kirche bezogen. Dabei werde der Mensch in Dienst genommen. «Das Wort der Kirche ist nie mit dem Wort des Geistes identisch.» Weder der einzelne, noch die Kirche oder die Spitze der Kirche seien einfach ein bloßes Organ des Geistes. «Eben im Wirken des Geistes ist das Reden der Kirche menschliches Reden und darum immer neuer Prüfung im Licht des Geistes unterworfen» (S. 97).

Nach diesem grundsätzlichen Teil wird im 2. Teil «Die Heiligung» untersucht als Heiligkeit Gottes, als die Heiligung nach dem Alten Testament und als die Heiligung nach dem Apostel Paulus.

Die Heiligkeit Gottes wird bestimmt als Herrschermacht – und damit seine Jenseitigkeit, sein völliges Anderssein und unbedingte Überlegenheit – und als Helfermacht – und gerade darum sei er für die Sünde wirklich gefährlich. Bei der Heiligung im A. T. gehe es primär darum, daß Gott sich selber heiligt (S. 107). Diesem Gedanken wird die Heiligung von Sachen, Menschen, Orten und Zeiten durch Gott untergeordnet. In der Selbstheiligung Gottes sei auch die paulinische Rechtfertigungslehre eingeschlossen. Nur in dem frei geschenkten Dabei-sein-dürfen bei der Selbstheiligung Gottes gebe es die Verpflichtung zur Heiligung, außerhalb dieser Verpflichtung sei man im ungeheiligten, verworfenen Leben (S. 125 und 127). Bei der Frage der Heiligung durch Menschen werden Kultus, Opfer und alle Heiligungsvorgänge auch als in der Selbstheiligung Gottes begründet gesehen.

In dem gleichen Schema: Heiligung durch Gott, Heiligung durch den Menschen wird die paulinische Vorstellung von der Heiligung untersucht. Paulus benutze die Begriffsgruppe, die zu ἅγιος gehört, wenig wegen der durch Jesus Christus veränderten Situation; «aber die christologischen Aussagen entsprechen der Sache nach genau dem alttestamentlichen Zeugnis von Gottes Heiligkeit und seiner Selbstheiligung». Das Sterbenmüssen Christi bekunde die tödliche Gefährlichkeit des heiligen Gottes für jede sündige Kreatur, mit der Auferstehung bekunde Gott den göttlichen Helferwillen. «Damit hat Gott aber nicht bloß seine Heiligkeit bekannt gemacht, sondern seine tötende und rettende Selbstheiligung vollzogen» (S. 131f.). Die paulinische Problemlage ist nicht durch die theologische Entwicklung des Judentums bestimmt, sondern allein durch das unableitbare Ereignis der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 1, 12). Im Tod Jesu ist das Sühnopfer vollzogen, auf das alle Opfer des Alten Bundes hinweisen; Sühnopfer und stellvertretendes Opfer seien das selbe. Dabei wird der Verdienstgedanke nachdrücklich ausgeschlossen. Der Tod Christi ist nicht «anrechenbar». Die Auferstehung sei nicht aus der Mysterienfrömmigkeit zu erklären. Sie hat nicht die gleiche Heilsbedeutung wie der Tod; in ihm – nicht in ihr – sei unsere Auferweckung rechtlich und real begründet (S. 149). In der Rechtfertigungslehre bezeuge Paulus die in Jesus Christus für uns geschehene Selbstheiligung Gottes. «Die Rechtfertigung kann nur in der siegreichen Selbstbehauptung der göttlichen Selbstbestimmung begründet sein» (S. 168). Und in ihr sei die Möglichkeit begründet, daß der Mensch sich auch seinerseits für Gott entscheidet, indem er sich Gott fügt (S. 173). Unser Ja sei schon in der Selbstbehauptung Gottes eingeschlossen. Die Heiligung sei die Wirklichkeit der Rechtfertigung und die Rechtfertigung ist die Wirklichkeit der Heiligung. «Die Heiligung ist aber gerade darin das Werk Gottes, daß es hier zu einem Werk des Menschen kommen darf, zu einem Leben, das der Mensch leben darf und darum auch soll...» (S. 197). Gehorsam und Heiligung seien aber keine «freiwillige Selbstverständlichkeit» (gegen Lietzmann), sondern die Wirklichkeit der Rechtfertigung als konkrete Gegenwart des eschatologischen Lebens bestehe darin, daß Gott von uns Dienst und Gehorsam annimmt, weil er uns und unseren Gehorsam in Christus gerechtfertigt und geheiligt hat (S. 226).

Im 3. Teil wird das Werk des Geistes in der Heiligung (S. 239–487) dargestellt. Auf fast 150 Seiten werden «Vorfragen» untersucht, nämlich der Begriff des Gesetzes unter den gewonnenen Gesichtspunkten des Geistes und das Verhältnis von Geist und Gnade. Das Gesetz Gottes als die legitime unaufhebbare Forderung Gottes gilt als erfüllbar. Daß es tatsächlich nicht erfüllt wird, liegt an der Sünde, die als das schlechthin Unsinnige und Unbegreifliche festgestellt wird (vgl. S. 360. 362). Darum ist die legitime Funktion des Gesetzes die Verurteilung des Menschen. «Es war immer die Aufgabe des Gesetzes zu zeigen, daß es keine Rechtfertigung aus Werken geben kann» (S. 267). Die Freiheit vom Gesetz, die Christus mit der Rechtfertigung gebracht hat, ist die Freiheit vom Fluch des Gesetzes. An dem lutherischen simul justus simul peccator ist in dem Sinne festzuhalten, daß der vom Gesetz Verurteilte der Gerechtfertigte ist, nicht daß der Gerechtfertigte der Sünder ist (S. 360). Das geschriebene Gesetz bezeuge den gnädigen Anspruch

Gottes, aber sei nie mit diesem Anspruch identisch. «Der konkrete gnädige Anspruch des lebendigen Gottes kann uns nur im Heiligen Geist offenbart werden» (ibid.). In diesem Zusammenhang wird auch der *tertius usus legis* für Paulus abgewiesen. Zu dem Gesetz Gottes gehöre nach und in Christus das Gesetz des Geistes des Lebens – und eben das ist Gnade. «Sie ist die Realität des eschatologischen Lebens in der Gegenwart. Sie enthält das, was wir unter Rechtfertigung und Heiligung dargestellt haben. Sie besiegt den Tod. Sie ist die Wirklichkeit der christlichen Kirche. Sie ist in dem allen die heilsame Gegenwart Gottes selber» (S. 375f.). Dabei wird die thomistische und tridentinische Lehre von der *gratia infusa* «und was in der römisch-katholischen Lehre und Praxis eine so zentrale Rolle spielt» als unpaulinisch und unbiblisch zurückgewiesen (S. 240. 380. 387).

Im letzten Kapitel wird das Werk des Geistes in der Heiligung in einer Interpretation von Röm. 8, 1–17 dargestellt. Die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes führe zu einer Erfüllung des Gesetzes im Wandel nach dem Geist. Das «Sein nach dem Fleisch» und das «Sein nach dem Geist» treten einander so gegenüber, daß der Gerechtfertigte, in dem der Geist Gottes wohnt, unter der Verpflichtung steht, nicht nach dem Fleisch zu leben. «Wir dürfen... als unschuldige Kinder mit Gott leben. Wir dürfen darum sein Gebot hören als seine gnadenvolle Inanspruchnahme, die uns erlaubt, seine Diener zu sein, deren Dienst er wohlgefällig aufnimmt. Daß Gott in dieser Weise für uns ist, das bringt der Geist Gottes in uns siegreich zur Geltung... Unsere Freiheit kommt darin zur Geltung, daß wir der göttlichen Inanspruchnahme freudvoll zustimmen, sie dankbar in ihrer Güte anerkennen und uns anschicken, im Gehorsam in dieser neuen Wirklichkeit zu leben» (S. 444).

Das Gegenüber von Heiligem Geist und menschlichem Geist bei Paulus zeige, wie ungnostisch er denke; der Hl. Geist trete nicht an die Stelle des menschlichen Geistes, sondern bringe die rettende Begegnung zwischen Gott und uns zustande, die Begegnung von Gott selbst mit uns selbst. Dabei gehe es nicht um eine supranaturale Steigerung unserer Kräfte, sondern um das Geltendmachen des Zeugnisses von Jesus Christus, das Hörenmachen der Botschaft von der durch ihn geschehenen Rechtfertigung. Aber sie mache uns frei, in der gehorsamen Antwort auf den gnädigen Anspruch Gottes, wahre Menschen zu sein. Das könne mannigfache gute und heilsame Auswirkungen auf unser psychophysisches Sein haben; aber dies seien Gaben, die man bekomme oder auch nicht. Das eigentliche Werk des Heiligen Geistes in unserer Heiligung ist vielmehr dies, daß wir uns auf das Zeugnis des Geistes (von Jesus Christus) hin in Freiheit zum Leben mit Gott in Bewegung setzen lassen (S. 486).

Die «Hauptergebnisse» der Untersuchung werden in 27 Punkten zusammengestellt (S. 487–494).

Das Erstaunliche und Liebenswerte an diesen langen, eifrigen und manchmal etwas mühseligen Beweisführungen sind die fromme Grundhaltung und die reformatorische Ausrichtung auf das Verhältnis von Geist und Heiligung. K. Barth und R. Bultmann wirken stark – bis in die Diktion hinein – und werden auch vom Verfasser ausdrücklich bedankt. Durch gute Gliederung

und aufzählende Aneinanderreihung der Gedanken und der Begründungen wird äußerste Klarheit angestrebt.

Der Gedanke, daß die Offenbarung Gottes nicht in einer Lehre eingefangen und so dem Menschen verfügbar wird, sondern im Vollzug der Begegnung Gottes mit dem Menschen geschieht, daß diese durch Jesus Christus vermittelt wird und darum das Hörbarmachen der Botschaft und das Hören auf das Wort des Zeugen primäre Bedeutung bekommen, das Festhalten des Gesetzes und dennoch die Ablehnung des *tertius usus legis*, die das ganze Werk durchziehende, sehr deutliche Polemik gegen die Gnosis einerseits und gegen die römisch-katholische Anschauung von der *gratia infusa* und den Verdienstgedanken andererseits – das alles stellt den Verfasser in die Linie der modernen Theologie, die auf das Eigentliche der biblischen Heilsoffenbarung zu hören bereit ist.

Der Titel des Werkes ist nicht ganz zutreffend. Man erwartet eine Untersuchung der Hauptprobleme der paulinischen Theologie in der Perspektive seiner Vorstellungen vom Hl. Geist und von der Heiligung. Aber das Interesse der Arbeit liegt nicht an der historisch-kritischen Exegese, sondern an einer Interpretation im systematischen Sinne der Dogmatik. Der Verfasser unterscheidet selbst klar zwischen Zeugnis und Erklärung; Paulus habe nicht eine Lehre zu explizieren, sondern die persönliche Wirklichkeit Gottes und Christi zu bezeugen gehabt; der Erklärer hingegen habe seine Erklärung des Zeugnisses am Ganzen des Zeugnisses zu prüfen (vgl. S. 48). Nur daß im Falle des Paulus der Zeuge auch Theologe ist und darum das, was er bezeugt, schriftlich anwendend und explizierend auf seine Weise in ein theologisches System bringt; und im Fall des Verfassers wird der Erklärer unvermerkt zu einem theologischen Zeugen, indem er von Gott direkte Aussagen macht, die nur dem Zeugen zukommen: «Gott hat niemals gemeint...» (vgl. S. 489 u. ö.). Die beschreibende, analysierende Rede von Gott kann immer nur die Rede vom Menschen her sein. Die direkte, unmittelbare, eigentliche Rede von Gott ist konstruktiv und daher – wenn man jegliche Art menschlicher Usurpation vermeiden will – liturgisch. Die dogmatische Aussage ist ein Sonderfall der liturgischen und immer darum besonders gefährdet, weil ihr die Grenzüberschreitung zur Analyse so nahe liegt. Mir scheint ein Fehler auch dieses Werkes zu sein, daß alles auf eine einzige dogmatische Ebene aufgetragen wird; dabei gehen die Differenzierung der Entwicklung im geschichtlichen und die Stufenfolge in sachlichen Sinn verloren (s. z. B. die Relation «Selbstheiligung» Gottes im A. T. und die Rechtfertigung, S. 123f.).

Man kann letztlich Paulus, «ein historisches Phänomen», nicht theologisch aus sich heraus unter Verzicht auf die Genese seiner theologischen Vorstellungen erklären. Die dogmatischen Urteile, die biblisch begründet sein wollen, werden schief, wenn man sich über die Genese der biblischen Vorstellungen hinwegsetzt. Ganz kann auch der Verfasser seine Abstinenz im historischen Bereich nicht durchhalten, da er den Begriff des «Heiligen» breit aus dem A. T. entwickelt. Dies Beiseiteschieben der geschichtlichen Entstehung des paulinischen Denkens erregt methodische Bedenken. Ein kleines Zeichen: der Begriff des Gesetzes erscheint sozusagen an einer falschen Stelle, nämlich bei der Heiligung, während er bei Paulus primär in den Zu-

sammenhang der Rechtfertigung gehört. Die Rechtfertigung selbst wird etwas kurzschlüssig in den Bereich der «Selbstheiligung Gottes» versetzt.

Der andere Einwand, der gegen diese große Arbeit zu erheben ist, betrifft die grundlegenden Begriffe. Der Geist wird als «besonderes Sein» verstanden, das weder zu dem Geschaffenen zählt, noch mit Gott identisch ist, das Gott gegenübersteht, aber dem wohl keine Personalität zukommt. Stalder weiß, daß das «Sein» für die neutestamentliche Exegese ein «unhandlicher Begriff» ist und daß es mit der «biblischen Ontologie» eine besondere Bewandnis hat (vgl. S. 185f.). Dennoch benützt er zur Definition den ungeklärten Begriff. Ob der Begriff des Geistes als eines Seins Gottes, in dem Gott sich in sich selbst gegenübertritt und in dem Gott aus sich heraustritt, in dem er sich selbst heiligt, in der christlichen Dogmatik brauchbar ist, bezweifle ich, paulinisch ist er jedenfalls nicht und muß, auf Paulus angewandt, zu Überinterpretationen führen. Das Heilsgeschehen wird zu einem innergöttlichen Vorgang, und die Spannung zwischen Gott und Mensch, zwischen Heil bzw. Rechtfertigung und Sünde wird aufgelöst.

Ferner: der Verfasser spricht von dem schlechthin unableitbaren Wunder der Erkenntnis Gottes, die der Hl. Geist gibt (vgl. S. 77), von der Unableitbarkeit der Offenbarung Jesu Christi und von der Unbegreiflichkeit der Sünde. Sieht man von der «Unableitbarkeit» der Einmaligkeit geschichtlicher Ereignisse ab, so ist die Offenbarung Jesu Christi zwar für Paulus ein letztes Datum, aber sie ist zugleich Wendepunkt seines Daseins und seines Denkens und ist insofern im theologischen System vermittelt und nicht unableitbar. Ebenso ist die Sünde nicht etwas Unbegreifliches, sondern in diesem System, das durch die Begriffe Gott – Gesetz – Mensch seine Ausmaße hat, genau bestimmt. Hält man sie für ein letztes Unbegreifliches, so gerät man in einen absoluten Dualismus, den im übrigen auch Stalder nicht will; er übersieht aber den dynamischen Dualismus des Apostels, der bei der Beschreibung gläubigen «Seins», genauer gläubiger Tatbestände der Paradoxie nicht entbehren kann; wenn man Paulus folgen will, muß es zu der Aufladung der Spannung zweier Pole kommen. Der Verfasser will die Paradoxie des gerechtfertigten Sünders, der doch wieder in der *misera necessitas non posse non peccandi* steht, vermeiden und gerät in widersprüchliche Schlußfolgerungen, daß die Heiligung als ein Werk der Barmherzigkeit Gottes unser eigenes Werk sei, das, mit unseren eigenen Kräften erbracht, ein Gott wohlgefälliges Werk sei. Auch hier tritt das Wunder an die Stelle der Erklärung (vgl. S. 213. 493 Nr. 24).

So geht es in diesem umfangreichen Buch trotz eingehender Beschäftigung mit den paulinischen Texten nicht eigentlich um das historische Bild des paulinischen Glaubens und Denkens, sondern um die Benutzung seines Zeugnisses zur Bestimmung eines ersten theologischen Problems und seiner Weiterführung im dogmatisch-ethischen Bereich. Darum liegt der Wert dieses achtbaren Werkes nicht eigentlich in der Erklärung des Paulus; es ist vielmehr ein Zeugnis des Glaubens und Denkens der jungen Kräfte in der altkatholischen Kirche, ihrer ökumenischen Aufgeschlossenheit, ihrer Aktivität des Glaubens und ihrer biblischen Fundierung.

Gottfried Fitzer, Wien

JEAN HÉRING, *L'Épître aux Hébreux*. = Commentaire du Nouveau Testament, 12. Neuchâtel und Paris, Delachaux et Niestlé, 1954. 131 S. Fr. 9.90 broché, Fr. 13.– relié.

HENDRIK VAN OYEN, *De Brief aan de Hebreëën*. 3. Aufl. Nijkerk, G. F. Callenbach N. V., 1962. 256 S. Fl. 15.90.

Als ich mich zu Beginn des Wintersemesters 1963/64 erneut der Aufgabe einer Hebräerbriefeklärung zuwandte, wurde mir der Kommentar Hérings in die Hände gelegt, der schon 1954 erschienen war. Er zeichnet sich durch vorbildliche Kürze und Prägnanz aus. Seiner Anlage gemäß will er die französische Übersetzung des griechischen Textes rechtfertigen und macht den Leser darum mit der genauen Bedeutung mancher griechischer Wörter bekannt. Héring geht gern auf strittige Lesarten ein. Zur kursorischen Lektüre des griechischen Textes ist sein Kommentar sehr zu empfehlen.

Der Verfasser neigt der Apollos-hypothese zu und stellt von da aus die Frage nach Koptismen (S. 131). An wen das homilieartige Schreiben gerichtet ist, läßt sich nicht genau feststellen. Jedenfalls müssen es fortgeschrittene (Juden)christen sein. Das Stück Christologie, das ihnen der Autor zumutet, soll den Lesern Hilfe in der Praxis bedeuten. Nicht lange vor 70 dürfte das Schreiben abgeschickt worden sein.

Der Hebräerbriefkommentar van Oyens, der 1939 zum ersten Mal erschien, liegt in 3. Auflage vor (2. Auflage 1954). Auf dem Hintergrunde reformatorischer Theologie und unter Anlehnung an Michels Auslegung wird der Hebräerbrief in sorgfältiger Analyse theologischen und nichttheologischen Lesern nahegebracht. Er ist in der Reihe «De Prediking van het Nieuwe Testament» erschienen.

Werner Bieder, Basel

CARL PFAFF, *Kaiser Heinrich II. Sein Nachleben und sein Kult im mittelalterlichen Basel*. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 89. Basel und Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1963. 118 S. Fr. 12.—.

Dank dieser ansprechenden, gründlichen Darstellung ist es heute jedermann leicht gemacht, Kaiser Heinrich II., «eine zentrale Figur der frühen Basler Geschichte», als die wichtigste Gestalt in der sakralen Überlieferung des Hochstiftes kennen zu lernen. Die Arbeit ist zwar eine Dissertation, also ein Erstlingswerk, und die äußere Aufmachung ist – wie es für solche leider noch üblich ist – nicht sonderlich anziehend. Aber der Leser wird das bei der Lektüre rasch vergessen, weil sich der Autor bereits von den ersten Zeilen an als klugen und reifen Schriftsteller verrät, als tüchtigen Kenner auch des dargestellten Stoffes, der aus der Fülle seines Wissens auszuwählen versteht und dieses in angenehmer Dichte anbietet, ohne auf Füllsel angewiesen zu sein. Die Übersicht ist dank guter Kapiteileinteilung und klarem Aufbau rasch gewonnen.

Ein erstes Kapitel schildert knapp und sicher die politische und strategische Bedeutung des alten Basel mitsamt den wichtigsten Begebenheiten aus dem Wettstreit zwischen den deutschen Kaisern und den Herzögen von Burgund, die am Besitze Basels in gleichem Maße interessiert waren. Dabei kann in einleuchtender Weise jener Umstand als das für die Rheinstadt

Entscheidende erwiesen werden, daß sie dank Heinrichs II. Bemühungen zum ersten Mal in die große Politik hineingezogen worden ist. Doch obwohl gerade diese aus staatsmännischer Erwägung vollführte Tat der Hauptgrund für die baslerische Heinrichsverehrung wurde, so sind die Erinnerungen daran, wie das zweite und das vierte Kapitel zeigen, doch nur sehr vage gewesen. Es ist geradezu erstaunlich, wie stark sich Basel an fremde Überlieferungen anlehnen mußte, wie genau es ein fremdes Heinrichsbild kopierte, als es sich daran machte, diesen seinen neu erwählten Patron nicht bloß nach irgendwelchen allgemeinen Gesichtspunkten, sondern als seinen besonderen Wohltäter zu schildern. In der Bedeutung des Kaisers für Bamberg spiegelte Basel das Verhältnis ebendieses Heiligen zu ihm selber wider.

Ein besonderes Kapitel beschäftigt sich mit den Gaben Heinrichs, die mehr ob ihrem geistigen als ob ihrem materiellen Wert eine so hohe Verehrung genossen, wie man sich heute nur noch mit Mühe vorzustellen vermag. Bei der vorzüglichen Besprechung der goldenen Altartafel hätte man für die berühmte Inschrift vielleicht eine etwas genauere Übersetzung des «mediator usias» wünschen mögen. Das deutsche «Mittler der göttlichen Kraft» läßt es zu wenig klar werden, daß hier in Erinnerung an den Konzilsentscheid von Nicäa der Gottmensch mit seinen beiden Naturen angesprochen wird, ähnlich wie in jener Hymne, die der Autor in dankenswerter Weise zwei Seiten später anführt, von dieser her eine bessere Übersetzung nahelegend: «Messias, soter, emmanuhel, sabaoth adonai, / est, unigenitus, via, vita, manus, *homousios*...» Was jedoch das Heinrichskreuz betrifft, das einen Splitter des «wahren» Kreuzholzes enthalten sollte, so sei als kleine Ergänzung zu den gründlichen Ausführungen des Autors eine bibliographische Anmerkung erlaubt: A. Frolov hat in seiner Pariser Thèse vom Jahre 1961 – sie erschien also kaum vor der Vollendung der Dissertation – unter dem Titel «La relique de la vraie croix, Recherches sur le développement d'un culte» einige aufschlußreiche Forschungsergebnisse vorgelegt, die den Basler Kreuzkult in einen großen historischen Zusammenhang stellen, reichend von Konstantin bis zur Reformation und vom Bosphorus über die ganze damals bekannte Welt. Nicht umsonst vermutet man, daß das Heinrichskreuz «dem Typus nach wohl eine Schöpfung der konstantinischen Zeit» ist, wie Pfaff anmerkt.

In den letzten Kapiteln richtet sich das Hauptinteresse auf den stark hervortretenden Unterschied zwischen der Heinrichsverehrung am Hochstift und der beim breiten Volk. Man mochte den heiligen Kaiser als Stadt- und Münsterpatron zum Führer im Kampfe gegen Burgund erklären: sehr deutlich wird im Verlaufe der Darstellung, daß die Bürger Hilfe und Rat bei jedem andern Heiligen eher suchten als beim Kaiser, der, im Maße als sich das Bürgertum festigte, immer ausschließlicher zum «Hausheiligen» des Hochstiftes wurde. Aufgrund dieser Feststellung durch den Autor wird es nicht erstaunen, wenn man vernehmen muß, daß der Basler Heinrichskult mit all seiner Liturgie, Literatur und seinem Brauchtum an Originalität und Reichtum weit hinter dem bambergischen zurückbleibt. Was an Quellenmaterial zum Thema gefunden werden konnte, das hat der Autor sehr sorgfältig gesammelt, klug gesichtet und aufs beste kommentiert.

Berthe Widmer, Basel

HULDRYCH ZWINGLI, *Auswahl seiner Schriften*. Hrsg. von Edwin Künzli. Zürich und Stuttgart, Zwingli Verlag, 1962. 332 S.

An Zwingli-Ausgaben hat es keinen Mangel. Sie sind vor wenigen Monaten in einem Forschungsbericht aufgezählt worden¹. Die neueste Teilausgabe von Edwin Künzli stellt eine wertvolle Hilfe für Pfarrer und interessierte Laien dar, denen sowohl das Latein als auch Zwinglis oberdeutsche Schriftsprache Mühe machen und die somit eine Auswahl der wichtigsten Gedanken Zwinglis in einer modernen Übersetzung vorziehen.

Künzlis Ausgabe lehnt sich an die Jubiläumsausgabe von 1918 an, ist aber an Umfang stark gekürzt worden, und der Text der Übersetzung wurde teilweise verbessert. Jeder Schrift ist eine kurze, treffende Einleitung vorausgeschickt, die Schriften sind nach ihrer geschichtlichen Reihenfolge geordnet und in sechs Hauptabschnitte eingeteilt.

Der besonders wertvolle sechste Abschnitt stellt ein Novum dar: Die Bibel in der Hand des Reformators 1525–1531. Abgesehen von diesem sechsten Abschnitt ist die chronologische Reihenfolge gelegentlich auch in früheren Abschnitten unterbrochen, indem einigen Schriften Anhänge aus späteren Werken beigegeben wurden. Dies geschieht zum Beispiel bei der Bittschrift an Bischof Hugo von Landenberg in Konstanz vom 2. Juli 1522 wegen der Frage der Aufhebung des Priesterzölibats, welcher Äußerungen Zwinglis im «Kommentar über die wahre und falsche Religion» und in anderen Schriften in bezug auf das Problem der verheirateten Geistlichen beigegeben sind.

Die gute Ausstattung des Buches, der schöne Druck, die vortreffliche Auswahl und der leicht lesbare Text erleichtern in seltener Weise den Zugang zu reformatorischen Schriften, und man erkennt aus der Lektüre, wieviel noch heute zeitgemäß ist. Gerade auch im Hinblick auf die Verhandlungen des Konzils in Rom können Zwingli-Texte von neuem erhöhtes Interesse beanspruchen. Wie wichtig es für die Evangelischen wäre, aus reformatorischen Schriften wieder mehr zu lernen, sei zum Schluß an einem einzigen Beispiel aus der Ausgabe Künzlis (S. 51f.) gezeigt: Die Evangelischen, Pfarrer und Laien, haben sich daran gewöhnt, Katholiken und Protestanten als Alt- und Neugläubige, den reformatorischen Glauben als neuen Glauben und die reformatorische Lehre als die neue Lehre zu bezeichnen. Zwingli schreibt aber in seinem «Apologeticus Archeteles» von 1522, daß er von einer «neuen Lehre» nichts wisse. So dachten und schrieben immer wieder auch andere Reformatoren. Für sie handelte es sich nicht um eine Neuerung, sondern um *Erneuerung-Reformatio*. *Conradin Bonorand*, Luven, Kt. Graubünden

ROBERT CENTLIVRES et JEAN-JACQUES FLEURY, *De l'église d'état à l'église nationale (1839–1863)*. = Bibliothèque historique Vaudoise, 35. Lausanne, Eglise nationale Vaudoise, 1963. 231 pp.

Les auteurs ont puisé aux meilleures sources pour écrire l'histoire d'un temps critique dans la vie de l'Eglise officielle du Canton de Vaud. En réalité,

¹ G. W. Locher, Die Wandlung des Zwingli-Bildes in der neueren Forschung: *Zwingliana* 11 (1963), S. 560ff.

la même crise ébranle les trois grandes églises romandes à la même époque, provoquant en chacune d'elles la naissance d'une église séparée de l'état. Dans les trois cantons, la situation est analogue: le radicalisme montant bouscule les libéraux modérés ou les conservateurs, l'église officielle combat le réveil piétiste, et le conservatisme orthodoxe s'oppose au libéralisme théologique.

L'ouvrage ne traite que de la crise vaudoise. En un peu plus de vingt ans, l'église de ce pays a passé du régime césaropapiste des Ordonnances ecclésiastique bernoises de 1773, au régime presbytérien-synodal qu'institue la loi de 1863. Cette loi, amendée en 1908, régit encore l'Eglise nationale Vaudoise.

Les Ordonnances bernoises comportaient l'obligation pour tout pasteur de prêter le serment de fidélité à la Confession helvétique, ce qui protégeait l'église contre tout empiétement du pouvoir sur le terrain dogmatique. Elles sont abrogées en 1839 et remplacées par une loi qui émane d'un gouvernement libéral mais soumet l'église, sans restriction, à la volonté de l'état. La confession de foi est supprimée, les pasteurs sont fonctionnaires, le gouvernement dirige aussi bien la vie religieuse et dogmatique de l'église que ses affaires temporelles.

Quand, en 1845, le parti radical prend le pouvoir, il tire les conséquences logiques de cet état de fait; il ordonne aux pasteurs de lire en chaire une circulaire du gouvernement exaltant les mérites de la nouvelle constitution politique qu'il vient d'imposer. Près de 200 pasteurs s'y refusent et démissionnent, espérant déclencher par ce geste un mouvement d'opinion qui leur rendra la liberté. Ce mouvement ne se produit pas; le peuple abandonne ses pasteurs et suit le gouvernement. La plupart des démissionnaires retirent piteusement leur démission, les autres fondent l'Eglise libre du Canton de Vaud.

L'humiliation du corps pastoral officiel est intolérable. Un certain nombre de laïques influents en souffrent autant que leurs pasteurs et souhaitent une révision de la loi ecclésiastique. Il ne faut plus que l'autorité du ministère puisse être mise au service des intérêts politiques d'un parti, cette situation donne vraiment trop beau jeu à la concurrence de l'Eglise libre, qui, malgré dix ans de dures persécutions, vit et prospère. La crainte salutaire inspirée aux dirigeants par l'existence d'une église séparée n'a pas été mise en lumière par MM. Centlivres et Fleury, à tort, pensons-nous.

En 1861, le Grand Conseil, cédant à de nombreuses pétitions, admet le principe d'une révision. Il nomme une assemblée constituante où les pasteurs sont largement entendus. Le projet de loi qu'elle rédige, et dont les grandes lignes seront adoptées par le Grand Conseil en 1863, maintient la souveraineté de l'état sur l'église mais dote celle-ci d'organes administratifs: conseils de paroisse, conseils d'arrondissement, synode, qui font d'elle un corps dignement constitué, capable de s'exprimer. Les amendements de 1908 ont renforcé l'autorité du synode qui, en fait, dirige l'église vaudoise sous la haute et bienveillante surveillance du Conseil d'état. Grâce à quoi, nos coreligionnaires vaudois vivent à l'aise dans une situation paradoxale qui réalise le vœu de Louis Durand, en 1861: «Ce que nous voulons, c'est une Eglise libre *et* nationale, libre *et* salariée par l'Etat.»

Jean-Daniel Burger, Neuchâtel

ANDREAS LINDT, *Protestanten – Katholiken – Kulturkampf. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Zürich, EVZ-Verlag, 1963. 196 S. Fr. 13.80.

Mit dieser Arbeit legt Lindt erneut eine zur jüngsten Schweizer Kirchengeschichte vor. Davon ausgehend, daß die Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken heute weitgehend mit im 19. Jahrhundert wurzelnden «Stimmungen, Antipathien und Ressentiments» belastet sind, will Lindt «den mannigfachen Gegebenheiten, Entwicklungen und Motiven» dafür im 19. Jahrhundert nachspüren (S. 7f.). Damit greift er ein aktuelles Thema auf, das heute zweifellos Gehör finden wird und auch soll. Deshalb kann man nur dem Verfasser und dem Verlag für das Erscheinen dieser Schrift bestens danken, zumal einige Schönheitsfehler weniger ins Gewicht fallen.

Nach Lindt lagen die Gründe für das Verhalten der Protestanten im schweizerischen Kulturkampf weitgehend in den aus der Zeit des Sonderbundkrieges stammenden Ressentiments (S. 118). Nicht sachliche Gründe standen zwischen den Parteien, sondern eben jene Ressentiments. Das dürfte aber in dieser Schärfe nicht ganz zutreffen. Zwischen den Parteien standen doch auch die konfessionellen Gegensätze und vor allem die fortschrittlichen Ideen des 19. Jahrhunderts. Darum sollte man gerade die echten, freilich häufig überspitzten Gegensätze zwischen den Liberalen und dem allem Modernen abholden Katholizismus römisch-jesuitischer Prägung nicht übersehen. Dies um so weniger deswegen, weil heute die katholische Kirche dabei ist, manche liberale Forderung von damals zu erfüllen, also diese als berechtigt anzuerkennen.

Methodisch geht Lindt so vor, daß er zuerst das Verhältnis einzelner und dann das der schweizerischen protestantisch-kirchlichen Presse zum Katholizismus untersucht. Die Untersuchungen zum ersteren Verhältnis sind Lindt besonders gut gelungen. Die Studie über Jeremias Gotthelf und sein Verhältnis zum Katholizismus zum Beispiel liest man mit etlichem Genuß. Die Studien über die Presse – Lindt behandelt die Zeitungen einzeln – zeigen, wie schon die Arbeit Beisers über die damalige amerikanische und die des Rezensenten über die damalige deutsche evangelische Presse zu diesem Thema, daß wegen der weitgehend gleichen Berichte und Meinungen in den verschiedenen Zeitungen eine einzige Zeitung unter Berücksichtigung der übrigen zur Darstellung genügt und genügen muß, um den Leser durch Wiederholungen nicht zu ermüden. Aus demselben Grunde wäre Lindt seinen Lesern etwas entgegengekommen, wenn er seine Studien über die einzelnen mit denen über die Presse verbunden hätte. So würde wegen der journalistischen Tätigkeit der einzelnen, wie beispielsweise Jacob Burckhardts, ihre Meinung nicht zweimal, einmal bei den Studien über ihr Verhältnis zum Katholizismus und einmal bei dem ihrer Zeitung behandelt werden. *Ulrich Nembach, Düsseldorf-Oberkassel*

KURT LÜTHI, *Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth*. Zürich-Stuttgart, Zwingli Verlag, 1961. 296 S. Fr. 23.–.

Ein tiefes Wissen spürt man diesem Buch an, sowohl seiner Gesamtintention wie auch der Ausarbeitung seiner einzelnen Teile: das Wissen darum,

daß die Frage nach dem Bösen kein abstraktes Problem ist, diktiert von der spekulativen Neugier einiger weltfremder Leute, sondern ein aufs engste mit der Frage nach Gott verbundenes Problem, ein die Existenz berührendes Problem, das man nur löst entweder im Glauben oder im Unglauben.

Nach einer kurzen, programmatischen Einleitung gliedert sich das Buch in drei Hauptteile, die die Behandlung des Themas in Einzelaspekten ermöglichen sollen und die es zugleich in weitgespannte Perspektiven einstellen.

Der erste Teil, der als Ausgangsbasis für die folgenden dient, untersucht das Problem des Bösen nach seiner Struktur bei F. W. J. von Schelling und K. Barth. Die Wahl dieser Gegenüberstellung mag verwundern. Der Verfasser gibt für sie eine ziemlich allgemein gehaltene Begründung an, indem er Schelling «den Philosophen der Offenbarung» und Barth «den Theologen der Offenbarung» nennt (S. 7). Aber es ist deutlich, daß sie sich in ihrer Problematik ihm anbietet aus dem Vergleich des Gedankengutes der beiden Gelehrten heraus, die doch zeitlich und geistesgeschichtlich so weit auseinanderliegen; das wird einem schließlich auch klar an der systematischen Vervollständigung, um die sich die Arbeit bemüht. Unter anderem ist nicht ohne Bedeutung die Wertung des deutschen Idealismus «in seinen tiefsten Intentionen», die Darstellung dessen, was besonders bei Schelling als eine «säkularisierte und anthropologisierte Theologie» (S. 282f.) erscheint, und die Anspielung auf die These von Hans Urs von Balthasar über die idealistischen Züge in der Theologie Barths.

Die Schau Schellings wird selbstverständlich nicht nur an Hand der Quellen, sondern auch auf Grund der neuesten Sekundärliteratur untersucht, und beides erlaubt es – nach der Meinung des Verfassers –, ihn als echten theologischen Gesprächspartner zu sehen. Mit Bestimmtheit wird eine Abhängigkeit Schellings von Mystik und Theosophie vertreten, besonders von Jakob Böhme und Friedrich Oetinger. Das Risiko einer allzu positiven Wertung des deutschen Philosophen, vom Verfasser selbst bemerkt (S. 266), wird begrenzt, wenn nicht ausgeschlossen, durch einen energischen Willen zur Kritik und zur Vollständigkeit im Vergleich.

Die Schau Barths wird entsprechend den Linien der berühmten, wenn auch noch nicht vollständig ausgeführten Lehre vom Nichts im Band III/3 der Kirchlichen Dogmatik vorgelegt. Trotz gewisser Reserven und trotz gelegentlich freier Kritik («Karl Barth ist ein kirchlicher Lehrer, der zur Freiheit erzieht, auch zur Freiheit im kritischen Zurückfragen», S. 10) bemerkt der Verfasser hinsichtlich der streng christologischen Betrachtungsweise des Problems des Bösen: «Es ist das Verdienst Karl Barths, das alles mit einem solchen theologischen Ernst auszusagen, daß man hier nicht hinter Barth zurückgehen sollte und dürfte» (S. 272).

Der erste Teil schließt mit einem detaillierten Vergleich zwischen der Lösung Schellings und der Barths.

Der zweite Teil prüft das biblische Stellenmaterial zum Problem des Bösen exegetisch durch: im Alten Testament die Gestalt des Satans, die Dämonologie, die Vorstellung vom Chaos, die Geschichte der Erbsünde, die Problematik des Hiob-Buches, das Motiv des Teufels und des Reichs der Finsternis, das «mysterium tremendum» Jahwes; im Neuen Testament die

durch das späte Judentum gegebenen Voraussetzungen und darauf folgend die Satanologie und Dämonologie der Synoptiker, der Johanneischen und Paulinischen Schriften sowie der übrigen kleineren Schriften des Neuen Testaments unter besonderer Beachtung der Apokalypse und bestimmter Schlüsselbegriffe. Diese Beurteilung der biblischen Grundlagen nimmt einen beträchtlichen Teil des Buches ein (von S. 115 bis S. 265), und man wird gerne die ausgezeichnete Bibliographie zum Thema in Anspruch nehmen. Der Abschnitt schließt ab mit einem interessanten Vergleich zwischen den Ergebnissen der Exegese und der Position von Schelling und Barth, der freilich unserem Urteil nach systematisch nicht genügend ausgearbeitet ist.

Der dritte und letzte Abschnitt möchte der eigentlich systematische Teil der Arbeit sein, und zwar unter dem vielversprechenden Titel: «Versuch einer Neufassung der Lehre vom Bösen». Dabei geht der Verfasser von der Feststellung aus: «Die Bibel kennt babylonische und iranische, hellenistische und gnostische Denkformen und Schemata und verwendet sie. Jedenfalls: die Bibel vertritt keine prinzipielle Skepsis gegen eine Indienststellung von Denkformen, sie macht davon aber kritischen Gebrauch, kritisch im Sinne einer Zurechtstellung von der Sache her» (S. 277). In diesem Sinn will der Verfasser bei seinem Versuch, das Problem, das ihn bewegt, neu zu formulieren, bestimmte begriffliche Schemata verwenden – im vorliegenden Fall die von Schelling –, indem er sie aber mit biblischen Gehalten füllt. Zugleich will er die von Barth dem Problem gegebene Gestalt durch Korrektive, die aus den gesamten Daten der Exegese von Altem und Neuem Testament gewonnen sind, erweitern, wobei er sie aber durch neue Bezüge vervollständigt. Der Verfasser stellt seine Thesen zur Diskussion in dem Bewußtsein, daß es sich dabei nicht um eine «creatio ex nihilo» handelt, sondern um einen Dialog mit der Vergangenheit (S. 282).

Worin bestehen diese Thesen? – 1. Zu Schelling: Der Verfasser glaubt, für die Klärung des Problems des Bösen die Schellingsche Lehre von den Unterschieden in Gott als durchaus sinnvoll annehmen zu können. Er korrigiert sie jedoch sofort dadurch, daß er bestreitet, es könne in Gott auch nur die ideale Möglichkeit zum Bösen geben. Er behauptet, daß der eine Gott sich in einer Anzahl von Eigenschaften, die nicht voneinander getrennt werden können, offenbare und daß das Böse sich außerhalb des Göttlichen realisiere, wenn man dabei an eine von den Eigenschaften Gottes isoliert denke, die dann in ihrer Isolierung als schlecht und bedrohend, gefährlich in ihrer göttlichen Potenzialität erscheinen müsse (S. 267). Die Gerechtigkeit und das Gericht Gottes z.B. sind vollkommen und also gut nur in ihrer Beziehung zur Liebe und zum Erbarmen Gottes, unvollkommen und möglicherweise schlecht aber außerhalb dieser Relation. Die furchtbare Größe des Bösen, seine satanische Gewalt liegt darin, daß es eine usurpierte Eigenschaft Gottes ist, eine Verfälschung des Göttlichen ins Widergöttliche (S. 280). – 2. Zu Barth: Der Verfasser verbindet Barths Gotteslehre mit seiner Lehre vom Bösen oder vom Nichts. Der christologische Ansatz Barths – für den das Böse außerhalb von Christus ein unergründliches Geheimnis ist, das eben nur in Christus erkannt werden kann, d.h. vom Sieg Christi aus gesehen, der es unterwirft und vernichtet – wird von Lüthi beibehalten. Gleichwohl bemerkt Lüthi, daß Barth

den einzelnen Gängen der Schlacht, die diesem Sieg vorangeht, nicht genügend Rechnung trägt, daß er also nicht allen Aspekten des biblischen Zeugnisses das schuldige Gehör schenkt. «Die Triumphalität des Neuen Testaments kann niemals ein Absehen von der Realität des Kampfes gegen das Gegenreich bedeuten. Wer Barths Intention überbetonte, könnte schon nicht mehr beten: ‚Erlöse uns von dem Bösen!‘» (S. 263). Trotzdem wird in dieser Perspektive «Lehre vom Bösen, wenn es rechte Lehre ist, Aspekt der Christologie» (S. 271), d.h. des Einsatzes Gottes zugunsten seiner Schöpfung. Im Lichte Christi gelingt es nun dem Menschen, den Übergangscharakter des Bösen und folglich auch des Gerichts und des Zornes Gottes gegen das Böse zu erkennen. Das Wesen Gottes erschließt sich als ein Kosmos von Vollkommenheiten, in dem die Güte, das Erbarmen und die Gnade den Primat haben gegenüber anderen Vollkommenheiten wie der Gerechtigkeit, der Macht und der Freiheit.

Auf diese Weise hält es Lüthi für möglich, eine Entsprechung zwischen der Lehre Schellings (und damit auch der von Böhme mit ihrer Sicht des «Herzens Gottes», d.h. der Liebe als wahre Gottheit Gottes) und der Lehre von Barth festzustellen. Damit bringt er freilich das Problem in eine zu große Spannweite, als daß so die mangelhafte biblische Begründung der einen oder der anderen Anschauung ausgeglichen werden könnte. Natürlich will der Versuch Lüthi nicht eine Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen geben, sofern es «nur als Phänomen beschrieben, nicht mit einer logischen Kausalität erklärt werden» kann (S. 275), sondern er möchte «eine Diskussion über die so bedrängende und dringliche Frage des Bösen als Frage des christlichen Glaubens auslösen» (S. 286). Die Arbeit ist sicherlich ein ernsthafter Beitrag, dem man bei der zukünftigen Beschäftigung mit dem Problem des Bösen Rechnung tragen müssen. Aber wenn man das Buch gelesen hat, läßt sich der Eindruck nicht ganz verbannen, es seien da doch manche Anschauungselemente der beiden untersuchten Autoren in einem bestimmten Sinn zugeschnitten worden, was noch dazu durch den ein wenig scholastischen konstruierten Zusammenhang belastet ist und deswegen eine gewisse Schwerfälligkeit aufweist. Das wird eher auf den gewählten Ausgangspunkt zurückzuführen sein als auf eine wirkliche und eigene Neudurchdenkung des Problems. Vielleicht hat sie nicht in der Absicht des Verfassers gelegen, aber sie wäre bestimmt hilfreich gewesen. Was schließlich die vorgeschlagene Lösung betrifft, so fragt man sich doch mit einer gewissen Unschlüssigkeit, ob sie einen wirklichen Fortschritt für das Problem darstellt, das uns bewegt.

Vittorio Subilia, Rom

GERHARD SAUTER, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*. = Studien zur Dogmengesch. und system. Theol., 14. Zürich-Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1962. 355 S.

In der Literatur über die beiden Blumhardt lassen sich vier Gruppen unterscheiden: 1. Biographie und Erinnerung, 2. Auswahl- und Einzelausgaben von Texten mit Einführungen, 3. Auswertung besonderer Gesichtspunkte, z.B. Krankheits- und Heilungsprobleme beim Vater, religiös-soziale Aspekte beim Sohn, 4. die theologisch-systematische Verarbeitung der Bot-

schaft von Vater und Sohn. Diese letzte Aufgabe ist erst in den beiden vergangenen Jahrzehnten gründlich in Angriff genommen worden. Neben der Aufnahme der theologischen Thematik an verschiedenen Stellen in Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik* stehen größere Einzelabhandlungen, so zur Lehre vom Heiligen Geist, zu den Hoffnungsgedanken, zur Geschichtstheologie, zur Seelsorge. Schon diese summarische Aufzählung zeigt die Vielfalt der Anregungen, die von den beiden Blumhardt ausgeht. Es scheint sich eine Parallele zu Kierkegaard abzuzeichnen, dessen Aufnahme in Philosophie und Theologie auch erst Jahrzehnte nach seinem Tode erfolgte.

Gerhard Sauter legt einen Versuch vor, die Botschaft von Vater und Sohn unter dem übergreifenden Gesichtspunkt des Reiches Gottes zu betrachten. Methodisch einzig richtig vorgehend, nimmt er das Stichwort des Möttlinger «Kampfes»: «Jesus ist Sieger!», zum Ausgangspunkt seiner Interpretation der Botschaft des älteren Blumhardt. Der Reich-Gottes-Gedanke erscheint so als eine begriffliche Konzentration des Satzes «Jesus ist Sieger», die Verkündigung als eine Funktion dieses Themas. Die Untersuchung der theologiegeschichtlichen Voraussetzung zeigt eine indirekte Spur zu Bengel auf, doch handelt es sich mehr um eine allgemeine Beeinflussung durch die dem Reich-Gottes-Gedanken aufgeschlossene württembergische Theologie als um eine direkt nachweisbare Abhängigkeit. Mit dem Aufweis der sachlichen und thematischen Grenzen der Verkündigung des älteren Blumhardt leitet die Darstellung zum Sohn hinüber.

Die einheitliche und trotz aller Systemlosigkeit innerlich relativ fest gefügte Verkündigung des Vaters ließ eine verhältnismäßig kurze Darstellung zu. Nur knapp ein Fünftel des Buches ist ihm gewidmet. Es ist zu fragen, ob Sauter nicht manchen Motiven, so der Beurteilung der Mission, zu wenig Gewicht beilegt. Man sollte nicht gewisse Seiten der Botschaft als sekundär behandeln, wenn sie nicht ins Schema der Betrachtung passen. Immerhin wird man bei einiger Kenntnis der Schriften des Vaters sagen dürfen, daß Sauter seine Botschaft nirgends gewaltsam verzeichnet, wenn auch die Fülle der Motive nicht zum Ausdruck kommt.

Der weitaus größere Teil der Arbeit handelt vom Sohn. Den vier Perioden seiner Verkündigung, wie sie bereits Lejeune in seiner grundlegend bedeutsamen Auswahlangabe herausgearbeitet hat, nachgehend, entfaltet Sauter die Botschaft des jüngeren Blumhardt, dabei stets Gewicht auf die Hauptmotive legend: das Verständnis der «Welt», die Christologie, die Eschatologie. Eine systematische Besinnung auf das Thema Reich Gottes in biblischer Sicht, auf die Probleme «Wirklichkeit» und «Welt» und auf die Eschatologie beschließt den Band. Zusammenfassende Thesen und zwei bisher unveröffentlichte Andachten des jüngeren Blumhardt sind beigegeben.

Sauter stellt die Botschaft der beiden Blumhardt nicht nur dar, sondern legt immer einen kritisch-prüfenden Maßstab aus eigener theologischer Besinnung an. Dadurch ergibt sich, in Verbindung mit einem enormen und weitverzweigten theologiegeschichtlichen Wissen, ein höchst lebendiges Gespräch mit der zentralen Reich-Gottes-Botschaft, wie es in der bisherigen Blumhardt-Literatur einzig dasteht. Die kritische Verarbeitung der früheren theologischen Bemühungen um die beiden Blumhardt ist in erstaunlichem

Maß gelungen. Von besonderm Wert erscheinen die ständigen Hinweise auf die Ansätze der Theologie bei Karl Barth, soweit sie mit Blumhardt zusammenhängen. Es ist unmöglich, in dieser Anzeige auf die vielen Fragen, die Sauter aufwirft und zu beantworten versucht, einzugehen. Nur einige Einzelheiten herauszugreifen und kritisch zu beleuchten, wäre ungerecht. Es muß aber auf einen Gesamteindruck hingewiesen werden. Unter der Überfülle von historischen und systematischen Beziehungen nach rückwärts und vorwärts, nach rechts und links leidet zweifellos die klare Linienzeichnung der Botschaft von Vater und Sohn. So anregend das Buch sein mag, so trefflich es sich um die genaue Erfassung der Eigenart dieser beiden Verkündiger des Reiches Gottes bemüht, so dankbar man die zahllosen Seitenblicke auf die gegenwärtigen theologischen Fragestellungen zur Kenntnis nimmt, so kann doch nicht von einer eigentlichen Darstellung die Rede sein. Es handelt sich im Grunde um eine äußerst beziehungsreiche, von bester Kenntnis der neueren Theologieggeschichte getragene Monographie über das Reich-Gottes-Verständnis von Blumhardt d. Ä. bis Barth, ja bis in die neueste exegetische und hermeneutische Diskussion hinein. Aber eine wirkliche Theologie des Reiches Gottes vor allem des älteren Blumhardt ist noch ungeschrieben.

E. G. Rüsch, Schaffhausen

KURT FRÖR, *Biblische Hermeneutik*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1961. 397 S.

Das Buch Frörs ist eine außerordentlich klare, sprachlich und sachlich überlegen geschriebene Einführung in die weitverzweigten Probleme der biblischen Hermeneutik. Die gründliche Kenntnis der Literatur und die wohlthuende Einfachheit der Sprache machen das Werk zu einem hilfreichen Arbeitsbuch für Pfarrer und Religionslehrer, das Information und Orientierung verschafft, aber auch dem mit den Problemen Vertrauten immer wieder neue Anregung und Einsichten gibt.

Der erste Teil behandelt die Grundfragen biblischer Hermeneutik mit einem kurzen Überblick über die Geschichte der Schriftauslegung und einer Behandlung der heute in der Mitte der hermeneutischen Auseinandersetzungen stehenden Begriffe Mythos, Apokalyptik, Sage-Legende, Typologie und Heilsgeschichte. Man merkt es den Ausführungen Seite um Seite an, daß sie herausgewachsen sind aus der Arbeit und Situation des praktischen Theologen, der zutiefst vom Problem der homiletischen und katechetischen Verkündigung an den Menschen von heute bewegt ist und gerade darum von der den biblischen Texten gemäßen Fragestellung ausgeht. Denn die überlieferten Texte sind selbst nur zu verstehen als «Predigt, in der das Bekenntnis der Gemeinde sich ausgesprochen hat und auf die sie hört, um ihr eigenes Bekenntnis buchstabieren zu lernen.» Das gehört zum Wesen der biblisch-theologischen Hermeneutik, daß sie «die allem verstehenden Interpretieren vorgegebene Situation des gemeinsamen Hörens auf die Stimme des Christus praesens nicht aus dem Auge verliert» (S. 18). Frör grenzt sich gegen jede vom Fundamentalismus, positivistischen Historismus oder vom Seinsentwurf der Existenzphilosophie geprägte Hermeneutik ab. Wesentlich ist ihm, daß die hermeneutische Besinnung auszugehen hat von der vorgegebenen

«geschichtlichen Situation, aus der heraus und in die hinein die Überlieferung ausgelegt wird». Diese ist bestimmt durch das Gegenüber des dreieinigen Gottes, der von der «versammelten Gemeinde als Person angerufen und bezeugt wird». Beides, Anrufung und Bezeugung ist aber nur möglich in gegenständlicher Rede.

Frör läßt es aber nicht bei der Durchführung grundsätzlicher Darlegungen bewenden, sondern gibt im zweiten Teil seines Buches eine ausführliche praktische Erprobung seiner Hermeneutik, den Versuch einer «trinitarischen Interpretation» des A.T. und N.T. in ihrer Verschiedenheit und Einheit. – Die Auslegung des A.T. stützt sich hauptsächlich auf die Arbeiten von Noth und von Rad. Das erfahrene Geschichtshandeln Gottes berichtende und interpretierende Bekenntnis wird – vielschichtig bereichert durch zugewachsene Glaubenserfahrungen – lebendiges Zeugnis für die Gegenwart und weist über sich hinaus auf kommendes göttliches Handeln, das sich erfüllt im Kommen Jesu und des Reiches Gottes. – Auch an einigen wichtigen Textgruppen des N.T. wird die hermeneutische Arbeit eingeübt (Kindheit Jesu, Anbruch der Gottesherrschaft, Gleichnisse, Bergpredigt, Wunder, Leidensgeschichte, Wirken des Auferstandenen, Gesetz-Evangelium-Paränese, eschatologische Texte). Im Vordergrund steht hier die Auseinandersetzung mit der neuen Leben-Jesu-Forschung der Bultmannschule.

Man kann gewiß manche Einzelprobleme anders sehen (z. B. das Christuszeugnis im A.T., das paulinische Verständnis des A.T. und des Gesetzes, die «Heilsgeschichte», manche historische Urteile), aber hinter die entscheidenden Gesichtspunkte dieses Buches sollte man nicht mehr zurückgehen. Die Kirche darf von Herzen dankbar sein, daß ihren Pfarrern und Lehrern nach der steigenden Flut philosophisch-hermeneutischer Theorien ein so eminent praktisches Buch geschenkt worden ist. *Mathias Rissi*, Richmond, Va.

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 16,2 (1964): H. J. Margull, Evangelism in Ecumenical Perspectives (133–145); C. W. Williams, Evangelism and the Congregation (146–152); Th. Wieser, A New Ecumenical Discussion on the Congregation (153–157); R. A. Nelson, Scripture, Tradition and Traditions (158–163); J. Meyendorff, The Significance of the Reformation in the History of Christendom (164–179). *Evangelisches Missions-Magazin* 107, 4 (1963): H. Röthlisberger, Wille Gottes – Gesetz – Dekalog. Eine für unseren christlichen Unterricht verhängnisvolle Gleichung (133–150; 3 Vota: 150–156). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 10, 3 (1963): A. Fries, Werke Alberts des Großen als Quellen der Summa philosophiae unter dem Namen des Robert Grobeteste (257–290); J. Kuničić, Theologia moralis