

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 20 (1964)
Heft: 6

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

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

Rezensionen

NORMAN PERRIN, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. (The New Testament Library.) London, SCM Press, 1963. 215 S. Sh. 30/–.

GÖSTA LUNDSTRÖM, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Edinburgh, Oliver and Boyd, 1963. 300 S. Sh. 42/–.

Ein sonderbares Zusammentreffen macht, daß im gleichen Jahr zwei englischsprachige Arbeiten mit demselben Titel und einer gleichartigen Behandlung des Stoffes erschienen sind.

Norman Perrin nennt Joachim Jeremias seinen «Doktorvater», und dieser behält allein im Text seinen Titel (S. 9 und 202) als einen Ausdruck der Reverenz. Die Lehrjahre des Verfassers in Deutschland haben auch tiefe Spuren in seiner Arbeit hinterlassen, so daß z.B. die theologische Entwicklung in England und Amerika in ihrem Zusammenhang mit der deutschen Theologie gesehen und gezeichnet wird.

Die Interpretation des Reiches Gottes im Neuen Testament hat mehrere Veränderungen durchgemacht. Der Verfasser fängt mit Johannes Weiss in seiner Revolte gegen die Schleiermacher-Ritschlsche Ethisierung an. Danach folgen zwei Kapitel über «die anglo-amerikanische liberale Antwort auf die Neuorientierung durch Weiss und Schweitzer», die nach der ersten Verneinung mit dem Triumph der Apokalyptik endet. Es gelang C. H. Dodd nicht, durch eine «realisierte Eschatologie» das Problem zu lösen. Die Untersuchung des Verfassers konzentriert sich allmählich auf gewisse kontroversielle Fragen: Gegenwart und Zukunft, der Menschensohn bei T. W. Manson, die Schule Bultmanns, Jesus und die Parusie bei Cullmann, J. A. T. Robinson u.a. Ein kurzes Kapitel wird so der amerikanischen Auffassung von Jesus als Prophet gewidmet.

Nach diesem weitläufigen Vorspiel ist das letzte prinzipielle und zusammenfassende Kapitel genügend vorbereitet. Der Verfasser meint, drei «offene» Fragen wären zu beantworten, um den synoptischen Gottesreichbegriff zu verstehen. Diese Fragen sind von prinzipiellem Gewicht, sie sind nicht, wie der Verfasser zu meinen scheint, Schlußfragen, sondern Grundfragen, die philosophische und theologische Bestimmungen nötig machen.

Man merkt dies schon an der Formulierung der ersten Frage: Was ist der Unterschied zwischen jüdischer Apokalyptik und jesuanischer Eschatologie? Hier wird an die theologische Interpretation des alttestamentlichen Zeitbegriffs bei Gerhard von Rad (und Rudolf Bultmann) angeknüpft. Die prophetische Zeitauffassung ist «punctiliar»: «die Erfahrung des Einzelnen ist die Arena des eschatologischen Kampfes geworden» (S. 185). Auch die zweite Frage vom Verhältnis zwischen Gegenwart und Zukunft ist nur scheinbar historisch. Nach dem Verfasser liegt das unschätzbare Verdienst der Schule Bultmanns im «Lenken unserer Aufmerksamkeit zur Sphäre der einzelnen menschlichen Erfahrung als die Sphäre, in der das Reich Gottes geoffenbart wird» (S. 186). Das Reich Gottes ist im Glauben gegenwärtig und die (apokalyptischen) Tage des Menschensohnes sind bildlich zu verstehen. Die dritte Frage gilt dem Verhältnis zwischen Eschatologie und Ethik in der Lehre

Jesu, ein Problem, an dem die Schule Bultmanns ein halbes Jahrhundert gearbeitet hat. Nach dem Verfasser gilt die ethische Lehre, «was der Einzelne tun muß, wenn er in der Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft gefangengenommen ist». Das Tun des Glaubens ist die Antwort auf die eschatologische Lehre («proclamation – response pattern», S. 202).

Damit ist vielleicht die Grundtendenz des Buches angedeutet worden. Die drei Fragen sind wie Fäden desselben Netzes, so zusammengefügt, daß sie einen bestimmten Begriff ergeben müssen. Ob dieses Netz das des synoptischen Gottesreiches ist oder eine Modernisierung, wird der Leser selbst entscheiden.

Die Arbeit des schwedischen Bischofs G. Lundström ist eine Übersetzung und Bearbeitung seiner in Uppsala 1947 vorgelegten schwedischen Dissertation. Der Reichtum des Stoffes tritt dadurch hervor, daß die beiden Bücher je hundert Autoren anführen, die bei dem andern fehlen. Nur etwa sechzig sind gemeinsam.

Bischof Lundström führt natürlicherweise mehr skandinavische Verfasser und Forscher an. Aber er benutzt auch holländische und französische Autoren, die bei Perrin beinahe ganz fehlen. Er drückt sich auch im allgemeinen vorsichtiger aus und nimmt eine mehr ausgesprochen «biblische» Position ein. Die Bücher können sich mit Vorteil ergänzen.

Erik Esking, Örebro, Schweden

EUGEN RUCKSTUHL, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*. Biblische Beiträge, N. F. 4. Einsiedeln/Zürich/Köln, Benziger, 1963. 124 S. Fr. 6.80.

Der Verfasser hat das Verdienst, die in den letzten Jahren wieder viel verhandelten Fragen nach der Chronologie der Passionsberichte einem breiteren Publikum in einer leicht lesbaren Form zugänglich zu machen. Wer weiß, wie verwickelt die Probleme liegen, muß sich verwundern über die Art, wie es Ruckstuhl gelingt, auf knappstem Raum alle wesentlichen Punkte aufzugreifen und zugleich Einblick zu geben in die Diskussion der strittigen Fragen, wobei er immer sorgfältig das Pro und Kontra abwägt.

Schon immer hat die Tatsache den Exegeten Schwierigkeiten bereitet, daß die Synoptiker und das Johannes-Evangelium je eine verschiedene Chronologie der Passion geben: nach den Synoptikern ist Jesus am 15., nach Johannes am 14. Nisan gestorben. Alle bisherigen Harmonisierungsversuche haben nicht befriedigt. Hinzu kommt die Beobachtung, daß schwerlich der ganze Prozeß Jesu sich an einem einzigen Tag abwickeln konnte, wie das die Evangelien nahelegen. Beide Schwierigkeiten scheinen sich nun von den Qumranforschungen her aufzulösen: Nach dem alten priesterlich-essenischen Solarkalender, der vor allem durch die Arbeiten A. Jauberts in Paris bekannt geworden ist, wurde das Passa jeweils an einem Mittwoch gefeiert. Es weist nun allerhand darauf hin (besonders einige altchristliche Überlieferungen), daß Jesus mit seinen Jüngern nach diesem essenischen Kalender schon am *Dienstagabend* der Karwoche das Passamahl eingenommen hat und in der Nacht zum Mittwoch verhaftet worden ist. Dann hätten also die Synoptiker insofern recht, als Jesus tatsächlich vor seiner Verhaftung noch das Passa-

mahl gegessen hätte, und Johannes hätte darin recht, daß Jesus am Tag des offiziellen 14. Nisan gekreuzigt worden wäre. Zudem wären die einzelnen Etappen des Prozesses Jesu besser auf die Tage zwischen Mittwoch und Freitag zu verteilen.

So verlockend einerseits die These Jauberts und in ihrer Gefolgschaft nun Ruckstuhls ist, so unsicher ist sie doch andererseits. Es wurde ihr auch von verschiedenen Seiten widersprochen (z. B. von J. Blinzler, A. Strobel, K. G. Kuhn). Es können hier nicht im einzelnen die Argumente angeführt werden. Sie kreisen vor allem um zwei Fragenkomplexe: 1. Ist die (erst im 3. Jahrhundert bezeugte) Mehrtagechronologie der Passion wirklich zuverlässig? 2. War es – trotz allen Affinitäten der Urgemeinde zu den Essenern, die nicht bestritten werden sollen – möglich, daß Jesus in Jerusalem ein essenisches Passamahl am Dienstagabend gefeiert hat?

Doch wie man sich auch dazu stellen mag, auf jeden Fall sind diese Passionschronologieforschungen höchst anregend und verdienen es, ernstgenommen zu werden.

Willy Rordorf, Genf

Das Neue Testament Deutsch, 8. Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, übersetzt und erklärt von H. W. Beyer, P. Althaus, H. Conzelmann, G. Friedrich, A. Oepke. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1962. 202 S.

Diese 9. Auflage des Kommentarbandes enthält in den Arbeiten von Friedrich (Philipper- und Philemonbrief) und Conzelmann (Epheser- und Kolosserbrief) neue Beiträge, während der Galaterbrief (ehemals von Beyer bearbeitet) von Althaus neu gestaltet wurde und die Thessalonicherbriefe in der von Oepke vorgelegten Form wieder abgedruckt wurden (es wäre vielleicht besser gewesen, wenn auch dieser Brief eine Neubearbeitung erfahren hätte).

Bei den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften mit ihrer gefüllten Begrifflichkeit tritt eine Schwierigkeit besonders deutlich hervor, die auch dieser Kommentar erkennen läßt: Die Tatsache, daß man den griechischen Text bei den Lesern nicht allgemein voraussetzen kann, läßt für eine Reihe von Begriffen die theologische Interpretation nicht recht zum Zuge kommen, weil diese Begriffe nicht «übersetzt» werden, sondern – so hat man bisweilen den Eindruck – mehr vorausgesetzt werden. Die Einzelauslegung vermag diesen Mangel nur teilweise aufzuheben (vgl. z. B. «Fleisch» und «Geist» im Galaterbrief, S. 47–51; ἐν Χριστῷ zu Phil 4, 5–7, S. 124–127). Die Auslegung hätte sich auch etwas deutlicher an Schwerpunkten orientieren können, um gerade den Nichttheologen den Zugang zur Sache zu erleichtern.

Die beiden Kommentierungen von Conzelmann unterscheiden sich m. E. von den übrigen, weil er zum besseren Verständnis etwas eingehender, u. a. zum Problem «Leib Christi», auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe hinweist (vgl. S. 63–70). Zwar ist die Urmensch-Erlöser-Hypothese in der bekannten Einseitigkeit vorgetragen, und man hätte auch in einem sog. allgemeinverständlichen Kommentar wenigstens den einen oder anderen Hinweis auf Material als Hilfe empfunden, aber die Interpretation gewinnt an Leben-

digkeit und Farbe und führt den Leser zum intensiveren Verständnis. Dankbar muß man dem Verfasser auch für einen Hinweis sein, wie er zu Kol. 1, 21–23 gegeben wird (S. 139): «Solche Sätze lassen sich nicht einfach wiederholen. Sie müssen in der Form heutiger Verkündigung der Versöhnung aktualisiert werden.» Ob das erst in der Verkündigung – gemeint ist offenbar die Predigt – oder nicht schon im Kommentar geschehen sollte, wäre kritisch zu fragen.

Eine z. T. auf kleinste Details eingehende Exegese findet man in den von Friedrich bearbeiteten Briefen. Das wird u. a. deutlich an der Interpretation von Phil. 2, 5–11 (S. 108–111), in der wie zu anderen Stellen der reichliche Hinweis auf biblische Parallelstellen auffällt. Allerdings kann man fragen, ob trotz dieser gründlichen Einzelexegese die Gesamtinterpretation die Begriffe und Vorstellungen des Textes in den über sie hinausweisenden Aussagen noch etwas klarer hätte erfassen und übersetzen sollen. Hier bleibt die Interpretation z. T. bei allgemeinen theologischen oder dogmatischen Formulierungen stehen (vgl. z. B. das Problem des Gehorsams in Phil. 2).

Die kritischen Einwände sollen den Wert und die Hilfe, die auch dieser Band des N.T.D. leisten kann, nicht schmälern. Der im ganzen mit diesem Kommentarwerk begonnene Versuch, theologische Durchdringung biblischer Texte auch Nichttheologen zugänglich zu machen, ist bekanntlich keine einfache Aufgabe – es bleiben, wie wir angedeutet haben, auch an diesen Band manche Fragen –, aber über dessen Notwendigkeit bedarf es keiner Diskussion. Den Weg zwischen notwendiger Vereinfachung und möglicher theologisch intensiver Interpretation in angemessener Übersetzungsarbeit zu finden, bleibt als Aufgabe, deren Erfüllung auch im Kommentarwerk N.T.D. noch zielbewußter angestrebt werden sollte.

Siegfried Wibbing, Mainz

WERNER KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vor-paulinischen Gemeinden.* = Abhandl. z. Theol. d. A. u. N.T., 44. Zürich und Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1963. 235 S. Fr. 22.50.

Diese interessante Zürcher Dissertation untersucht erschöpfend den Gebrauch drei christologischer Titel in den anerkannten Paulusbriefen.

Der bedeutendste Teil der Arbeit ist der erste, über die Formel der vor-paulinischen hellenistischen Gemeinde. Wenn die Bedingungen: feste Stichworte und klares Formschema (§ 25a) erfüllt sind, dann kann man von geprägten Formeln sprechen, und Kramer stellt fest, daß jeder Titel in eine bestimmte Formel verwurzelt ist. – So haftet der Titel (Jesus) *Christos* in der Pistisformel, wo die Gemeinde bei der Taufe und in der Verkündigung ihren Glauben an das Heilsgeschehen der Vergangenheit formulierte. Das älteste Judentum sagte: Gotte erweckte Jesus auf, und das hellenistische Judentum erweiterte es zu: *Christos* ist für uns gestorben und auf-erweckt worden. Der Befund in den Paulinen ist klar dargelegt, der Wechsel von Jesus zu *Christos* bleibt aber unerklärt. Wenn *Christos* «Werkformel» ist, sind die beiden folgenden eher «Personformel» (§ 16d). – Sitz im Leben des *Kyrios*-Titels ist die Homologie der versammelten Gemeinde, der gottes-

dienstliche Akklamationsruf, wobei man sich zur Herrschaft des gegenwärtigen Erhöhten bekennt. Scharf davon zu unterscheiden ist der Titel Mare-Kyrios, der aus dem aramäischen Maranatha-Ruf beim Abendmahl stammt und den in der Parousie Kommenden bezeichnet. So löst Kramer die Kontroverse Bousset-Cullmann, indem er überhaupt keinen Zusammenhang zwischen den beiden Vorstellungen annimmt, die nur zufällig mit dem gleichen Titel bezeichnet werden. Ja es gibt noch einen dritten Titel, Rabbi-Kyrios (§ 49), der aus der Höflichkeitsanrede an den historischen Jesus stammt. – Auch der *Gottessohn*-Titel hat zwei Wurzeln: Er kommt einerseits in der Adoptionsformel (Auferstehung) vor, andererseits hat die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde den Präexistenten damit bezeichnet, der für uns in die irdische Existenz «dahingegeben» bzw. «gesendet» worden ist.

In einem zweiten Teil wendet sich der Verfasser dem paulinischen Material zu; aber da er die erwähnten Formeln ausschließlich den Paulinen entnommen hat, ist es nicht verwunderlich, daß er hier nichts Neues findet. Paulus gebraucht die Titel so wie er sie übernommen hat, höchstens mit stilistischer Variation; aber schon er ist unterwegs zum späteren Promiscue-Gebrauch. – Ein dritter Teil behandelt verschiedene Spezialprobleme, aber nur in formaler Hinsicht.

Erst beim Korrigieren der Druckfahnen hat Kramer das Werk von Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (1963), einsehen können, und er freut sich, seine «Ergebnisse so bald in Konfrontation mit einem ähnlichen und ergänzenden Werk verifizieren zu können» (S. 8). Leider wird dies wohl nicht so leicht sein, wie er hofft. Hahn findet eine direkte Entwicklung vom «Rabbi-Kyrios» über den «Mare-Kyrios» zum erhöhten «Akklamations-Kyrios». Bei ihm erscheint der Christos-Titel mit der Passion, nicht mit der Auferstehung verbunden. Gottessohn bezeichnet für Hahn den eschatologischen Messias oder den Theios aner u. a. m. Kurzum, das Buch Hahns ist weder ergänzend noch ähnlich. Das ist vor allem darum zu bedauern, weil die sorgfältig gewonnenen Ergebnisse von Kramers Untersuchung, so überzeugend sie sind, ohne solche Ergänzung eigentlich nicht recht befriedigen können. Die Vorteile seines Werkes, nämlich seine Beschränkung auf den (vor-)paulinischen Gebrauch und die Vollständigkeit seiner Untersuchung, wenn er methodisch und sorgfältig den Stichworten der verschiedenen Formeln nachgeht, sind zugleich dessen Nachteile. Immer wieder weicht er religionsgeschichtlichen Fragen aus, und die Probleme, die sich etwa aus den Evangelien melden, bleiben unberücksichtigt. Kramers Untersuchungen müssen in der zukünftigen Forschung über vorpaulinische Christologie sehr ernst genommen werden, aber feste Ergebnisse sind sie ohne religionsgeschichtliche Erklärung noch nicht.

In der Folge seines Lehrers E. Schweizer schlägt Kramer vor, sein Buch nach Paragraphen und Abschnitten zu zitieren, wohl in der Hoffnung, daß sich diese Art allgemein durchsetzen wird. Möglich wäre ein solches Verfahren nur bei sehr detaillierter Gliederung, nötig eigentlich nur im Falle einer anderssprachigen Ausgabe; aber der Vorschlag wäre vielleicht doch erwägenswert.

Lloyd Gaston, Saint Paul, Minn.

DIETRICH WIEDERKEHR, O.F.M.Cap., *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*. Studia Friburgensia, N. F. 36. Freiburg, Universitätsverlag, 1963. XVI + 292 S. Fr. 26.-.

Das Thema ist in größeren Abhandlungen bisher von E. Engel und W. Bieder behandelt worden, wobei die Arbeit von Bieder insbesondere im Hinblick auf die theologische Problematik der Mission geschrieben wurde¹. Wiederkehr geht über die beiden genannten Abhandlungen insofern hinaus, als er zum ersten Mal eine Untersuchung sämtlicher paulinischer Aussagen über die Berufung unternimmt. Er unterscheidet sich von ihnen auch methodisch dadurch, daß er zunächst eine ausführliche Analyse der Texte bietet und erst hernach die einzelnen Stellen «versuchsweise zu einer Synthese gruppiert» (S. VII).

Der Verfasser beginnt mit einer knappen Darstellung der Wortgeschichte von *καλεῖν* in der nichtbiblischen Literatur (S. 1–6), der eine Untersuchung des Begriffes der Berufung im Alten Testament (S. 7–16), in der Gemeinde von Qumran (S. 17–20) und in den synoptischen Evangelien bzw. der Apostelgeschichte (S. 21–31) folgt. Den Hauptteil nimmt die umfassende und sorgfältige (aber manchmal etwas weitschweifige) Analyse der Paulusstellen ein (S. 35–240). Die einzelnen Stellen werden (von Ausnahmen abgesehen) «chronologisch» geordnet, 2. Thess., Kol., Eph. und die Past.-briefe gelten als echte Paulusbriefe. Anschließend (S. 241–275) bietet der Verfasser eine Synthese des Materials, d. h. er versucht die «Theologie der Berufung» bei Paulus darzustellen, wobei er die Einzelstellen nach dem «konkreten Ablauf des Berufungsgeschehens» ordnet (S. 241). In einem Schlußteil wird zunächst über die Herkunft der paulinischen Berufungstheologie gehandelt (S. 275f.). Die Tatsache, daß Paulus mehr als alle anderen Autoren des N.T. den Begriff der Berufung benützt und theologisch geprägt hat, führt der Verfasser in erster Linie auf den besonderen missionarischen Auftrag des Apostels zurück, bei den Heiden den Ruf Gottes auszurichten. Eine eigentliche Entwicklung innerhalb der paulinischen Berufungstheologie ist nicht festzustellen (S. 280f.). Nach der Zusammenfassung (S. 282f.) gibt der Verfasser einen guten Überblick über die wichtigsten Ergebnisse seiner Untersuchung, insbesondere im Hinblick auf die Konsequenzen, die sich daraus für die systematische Theologie ergeben (S. 284–288). Dabei ist ihm zuzustimmen, wenn er vom N.T. her gegen die Verengung des Begriffes der Berufung auf die spezielle Vocatio einer Sondergruppe innerhalb der Kirche protestiert (S. 284). Richtig ist auch der Hinweis des Verfassers auf die Unzulässigkeit, den neutestamentlichen Berufungsbegriff im Sinne der Situationsethik zu verstehen. Der Ruf Gottes ereignet sich nicht jeweils neu in der Situation, sondern «Berufung... geschieht von Anfang an einmalig und auf die eschatologische Vollendung hin» (S. 285) und bleibt dann «aktuell gegenwärtig» (S. 42).

Am interessantesten sind aber die Ausführungen des Verfassers hinsichtlich der Frage, ob sich aus 1. Kor. 7, 15–24 eine Theologie des weltlichen Berufs, seiner Heiligkeit und Würde vor Gott, ableiten läßt oder nicht. Die

¹ E. Engel, *Die Berufungstheologie des Apostels Paulus* (Diss. Heidelberg 1939); W. Bieder, *Die Berufung im Neuen Testament* (1961).

Stelle spielt ja für das reformatorische Theologoumenon von der göttlichen Vokation zum weltlichen Beruf eine wichtige Rolle. Noch Lietzmann und Bauer verstehen κλήσις in 7, 20 im Sinne von weltlichem Beruf². Der Verfasser weist indessen (S. 129ff.) mit Recht nach, daß diese Deutung unhaltbar ist³. Auch in 7, 20 ist κλήσις der Ruf in den Christenstand und der Vers ist als Mahnung zu verstehen, «dort zu bleiben, wo einer vom Ruf getroffen wurde» (S. 135). Paulus will in 1. Kor. 7 gerade nicht dem weltlichen Beruf eine sakrale Bedeutung verleihen, sondern im Gegenteil die aus der eschatologischen Distanz erwachsende prinzipielle Indifferenz und Gleichgültigkeit allem weltlichen Stand gegenüber betonen⁴.

Ist mit alledem die Bedeutung der paulinischen Berufstheologie nach ihrer negativen Seite hin dargestellt, so versucht der Verfasser, auch den «Beitrag der authentischen paulinischen Berufstheologie» positiv zusammenzufassen (S. 286ff.). Er liegt nach seiner Meinung im personalen Element des freien göttlichen Heilshandelns und in der kirchenbildenden Funktion, durch die die Vielen zur Einheit zusammengeführt werden. Ganz zu Recht weist der Verfasser in diesem Abschnitt darauf hin, daß der Akt der Berufung die menschliche Entscheidungsfreiheit nicht ausschließt, wie er auch nicht umgekehrt in falscher personalistischer Weise gegen das Sakrament und den Geistempfang ausgespielt werden kann (S. 287). Solche richtigen Ausführungen stehen freilich im unreflektierten Widerspruch zu anderen, in denen sich der Verfasser – von der Intention getrieben, die Objektivität und Ungeschuldetheit der göttlichen Berufung zu wahren – dazu verführen läßt, die anthropologische Seite des Berufungsgeschehens völlig zu leugnen (vgl. S. 27. 82, 284f.). Wie zu erwarten war, werden dadurch die diesbezüglichen Aussagen in die übliche bloß negative Theologie abgetrieben. Indessen soll mit diesen kritischen Bemerkungen nicht der Wert dieses im ganzen beachtlichen Beitrags zur paulinischen Theologie geschmälert werden⁵.

Kurt Niederwimmer, Wien

ADALBERT HAMMAN, O.F.M. *La Prière*. 2. Les trois premiers siècles. Tournai, Desclée & Co., 1963. 383 S.

A. Hamman, Verfasser von *Prières des premiers chrétiens*, *Le Pater expliqué par les Pères* und *Les prières eucharistiques des premiers siècles*, war speziell dazu vorbereitet, uns eine Monographie über das Gebet der ältesten Christenheit vorzulegen. Nach dem ersten schon vorliegenden Band über das Gebet im Neuen Testament folgt nun die Darstellung über das Gebet der Christen

² H. Lietzmann, *An die Korinther I und II* (1949), z. St. (korrigiert von W. G. Kümmel, S. 177); W. Bauer, *Griech.-deutsches Wört.* (⁵ 1958), Sp. 862.

³ Vgl. schon K. L. Schmidt, *Theol. Wört.* 3 (1938), S. 492 A. 1.

⁴ Vgl. dazu F. Lau, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., 1 (1957), Sp. 1076f.

⁵ S. 66, Zeile 13, muß es heißen: Die Verse 2, 13–3, 5 (statt 12, 13–3, 5). Mehrere Fehler haben sich bei dem griechischen Zitat S. 78 A. 1 eingeschlichen.

der ersten drei Jahrhunderte, aufgegliedert in 6 Kapitel: Das erste ist dem Gebet in der judenchristlich beeinflussten Gemeinde (Didache, Oden Salomons, Barnabasbrief, Hermas), das zweite dem Gebet in der heidenchristlichen Kirche (Clemens Romanus, Ignatius, Justin, Irenäus) gewidmet; an dritter und vierter Stelle stehen die Abschnitte über das Gebet der Märtyrer und das Gebet in der apokryphen Literatur¹; ein fünftes Kapitel befaßt sich mit dem liturgischen Gebet (vor allem in der *Traditio apostolica*); und schließlich werden die ersten Schriften über das Gebet (von Tertullian, Cyprian, Clemens Alexandrinus, Origenes) behandelt.

Ein reichhaltiges Werk also, von dem man sicher nicht allzuviel neue Forschungsergebnisse erwarten muß (Hamman stützt sich in jedem Kapitel auf die einschlägige Spezialliteratur, die er gründlich kennt), das aber gerade durch seine vornehme Zurückhaltung im Detail und durch seine mutige Großzügigkeit und Klarheit in der Linienführung viel Schönheit besitzt und – was m.E. das Wichtigste ist – wirklich etwas vom Atem des urchristlichen Gebetslebens weitervermittelt. Wir müssen dem Autor dankbar sein, daß er uns dieses Studienbuch gegeben hat, das nicht nur alle wichtigen Texte über das Gebet der frühen Christenheit sammelt und in wissenschaftlicher Weise bespricht und einordnet, sondern auch die unversiegbare und das Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft gestaltende Quelle des Gebets von innen heraus sichtbar macht.

Willy Rordorf, Neuchâtel

BERTHE WIDMER, *Enea Silvio Piccolomini in der sittlichen und politischen Entscheidung*. Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 88. Basel und Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1963. X + 167 S. Fr. 18.–.

Noch immer sind viele der großen, kirchengeschichtlichen Artikel der «Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» für uns von Bedeutung. Wer den 15. Band der dritten Auflage zur Hand nimmt, um sich auf Grund des Aufsatzes von Zöpffel und Benrath über Person und Werk des Enea Silvio Piccolomini zu unterrichten, wird darin die Konturen des Enea-Bildes von Georg Voigt nachgezeichnet finden². Nicht, daß Voigt von Kennern der Renaissance und der Persönlichkeit dieses Papstes nicht schon oftmals kritisiert worden wäre. Doch hat, sagt Berthe Widmer, noch niemand ein gleichermaßen gründliches Buch über Enea geschrieben und die Originalgestalt, wie sie sich in den literarischen Quellen offenbart, mit dem Porträt, das Voigt von ihr gemalt hat, sorgfältig Zug um Zug verglichen und dabei die Pinselstriche des früheren Biographen so kräftig überzeichnet, daß ihre Wirkung hätte verschwinden müssen (S. 36).

Die Verfasserin – Privatdozentin für Geschichte in Basel und ausgewiesen als ausgezeichnete Kennerin des Enea Silvio auf Grund einer Biographie, die

¹ Vgl. den wichtigen Beitrag von A. Hamman zum Patristikerkongreß in Oxford, 1963: Le «Sitz im Leben» des apocryphes du Nouveau Testament (wird demnächst im Kongreß-Sammelband der Texte und Untersuchungen erscheinen).

² G. Voigt, Enea Silvio Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter, 1–3 (1856–63).

sie bereits vor vier Jahren vorlegte – hat damit in allgemeinsten Form vortrefflich die Zielsetzung ihres Buches umrissen. Sie will nicht weniger, als nochmals versuchen, die religiöse und moralische Entwicklung des Piccolomini verständlich zu machen, und zwar, weil sie von den Verzeichnungen in seinem Bilde überzeugt ist, in steter Auseinandersetzung mit Georg Voigt.

Was ist das Herausfordernd-Befremdende der Voigtschen Darstellung, das eine ausdrückliche Revision verlangt? Vielleicht wird der Impuls, der die Verfasserin zu ihrem Buch bestimmte, begreiflicher, wenn man an das Urteil Jacob Burckhardts denkt, der Enea Silvio gelegentlich seinen besonderen Liebling nennt. Der Piccolomini gilt ihm als der «Normalmensch der Frührenaissance», zu dem er sich bekennt wie zu den Hochzielen jener Epoche. Das Urteil Georg Voigts, der um dieselbe Zeit – die «Kultur der Renaissance in Italien» erschien 1860 – seine Enea-Biographie vorlegte, steht in offenbarem Widerspruch hierzu; es lautet, vom moralischen und kirchenpolitischen Standpunkt aus gefällt, vernichtend. Burckhardt hatte mehr auf die künstlerische Seite Eneas und seiner Zeit geachtet. Dagegen scheint das gemeinsame Interesse für den Piccolomini bei Voigt hervorgerufen zu sein durch die stark politische Ausrichtung des Sienesen, die es ermöglichte – der deutsche Biograph stand an der Schwelle zum Kulturkampf –, an ihm die Auseinandersetzung zwischen Italien und Deutschland, zwischen römischer und deutscher Kirche, augenfällig zu machen. Demzufolge richtet sich der Haupteinwand der Verfasserin gegen das Verfahren Voigts: Eneas Moral werde von einer politischen Tat aus bewertet. Daß der Piccolomini den Basler Beschlüssen und den nationalkirchlichen Bestrebungen entgegentrat, habe der deutsche Historiker ihm zu einem sittlichen Vergehen gestempelt und von hier aus den ganzen Menschen entwertet, wollte er doch nicht glauben, daß man in guten Treuen eine konziliaristische Auffassung gegen eine römisch päpstliche aufgeben kann (S. 96). Die klare Fixierung von Standort und Verfahren Voigts erleichtert es der Verfasserin, die Art, in der er die Quellen verwertet, als ungenügend, ja anstößig aufzudecken: Immer wieder komme Voigt auf eine bestimmte Anzahl von Enea-Schriften zu sprechen, indem er mehrfach die gleichen zu seinen Gunsten ausbeute, doch so, als handle es sich um verschiedene... (S. 38). Emsiges Aufspüren der schwachen Seiten aus gründlicher Antipathie, eifriges Aufstöbern aller schriftlichen Dokumente: dies charakterisiere seine Methode nicht minder als die Bezeichnung Verhörrichter (S. 40). Die Front, die aufgerichtet ist, scheint deutlich. Es ist die Ablehnung alles Katholischen durch den nationalkirchlichen Protestanten, der Gegensatz teutonischer Vehemenz zu Feinheit und Nuancenreichtum des italienischen Wesens, die es Voigt gelingen lassen, vom späteren Pius II. ein Charakterbild zu entwerfen, das nicht selten die Grenze zur Karikatur, dem Zerrbild des moralisch verächtlichen Opportunisten, hin überschreitet.

Der Verfasserin geht es mit merklicher Entschiedenheit um die Korrektur dieses verzeichneten Pius-Bildes. Sie ist um eine objektive Würdigung auch und gerade des Politikers Enea bemüht. Das Verfahren ihres Buches sucht daher einen Weg der Beurteilung, der jenem Voigts entgegengerichtet erscheint: Es fragt zuerst, ob sich in Eneas Denken und Tun im allgemeinen und im privaten Leben nicht so viel sittlicher Ernst manifestiere, daß ein

solcher auch hinter seinen diplomatischen Taten vermutet werden dürfe. Dieses Verfahren – so wird der Leser belehrt –, habe den Vorteil, daß der in sich schwer zu bewertenden Politik die primär moralische Indifferenz gelassen wird, während Voigt sie von vornherein belastet habe, wollte er doch den Gedanken an eine innere Konsequenz in der Entwicklung Eneas zum Papalisten mit Entschiedenheit nicht gelten lassen (S. 96).

Entsprechend dieser Blickrichtung ist der Aufbau des Buches gegliedert: Drei große Essays – die humanistische Wesensart, die sittlich-religiöse Gestalt, die kirchenpolitische Schwenkung Eneas – versuchen, in dieser Sukzession gelesen, einen Schlüssel zum Verständnis des Piccolomini als Politikers an die Hand zu geben. Wir müssen es uns aus Raumgründen versagen, auf den Inhalt dieser hervorragenden, in glänzendem Deutsch geschriebenen Darstellung näher einzutreten.

Was das Buch von Berthe Widmer als wissenschaftliche Studie von Rang ausweist, ist nicht allein der Eindruck einer tiefen Gelehrsamkeit, den es hinterläßt, sondern allem voran die gediegene Quellenarbeit, die hier geleistet worden ist. Gerade der Anlaß, der die Verfasserin zu ihrem Buch bestimmte, Voigts wichtigste Anschuldigungen nochmals zu überprüfen und dabei seine Worte mit festen Tatsachen aus Eneas Leben zu vergleichen und seine verfälschende Praktik durch einmalige, aber gründliche Behandlung der wenigen Schriften aufzudecken, aus denen er für alle Lebenslagen Eneas die Belege für seine Anschuldigungen zieht (S. 38), dürfte ihr Anreiz und Hilfe zugleich gewesen sein, dem Piccolomini auf neue Weise «gleichzeitig» zu werden. Vor uns jedenfalls erstet das Bild eines faszinierend lebendigen Menschen, des Humanisten und sich in Kämpfen vertiefenden Christen Enea Silvio Piccolomini, dessen so heftig angefochtene Wendung vom Konziliaristen zum Papalisten jetzt in der Tat nicht mehr allein als Folge seines Ehrgeizes, des Willens zu eigenem Aufstieg erscheint, sondern als das folgerichtige Ergebnis einer langsamen, in sich kohärenten, auf bestimmten Grundgedanken fußenden Entwicklung, wie sie sich entscheidend für ihn, den sienesischen Ghibellinen, am Wiener Hofe vollzog (S. 70). Die Verfasserin kommt zu dem Ergebnis, daß weder die humanistische Eigenart Eneas, noch seine Moral, noch die Entwicklung seiner politischen Auffassungen ein verächtliches Urteil zulassen, daß vielmehr die unbestreitbar positiven Werte, die Jacob Burckhardt in der künstlerischen Seite Eneas entdeckt hat: das Gesunde, Normale, die Entschlossenheit und Unbefangenheit, Kennzeichen des Menschen in seiner Ganzheit sind, die ihn zu einem der tüchtigsten Päpste der Renaissance gemacht haben (S. 167).

Das Buch von Berthe Widmer ist ohne Zweifel über die Widerlegung der Anklagen Voigts und über die Korrektur seiner Verzeichnungen hinaus von Bedeutung. Gewiß schuldet man der Verfasserin vor allem Dank dafür, daß sie sich des Mühevollen gerade einer solchen Nachprüfung und Rektifikation eines Stückes «geformter» Geschichte unterzogen hat. Dazu erscheint uns die Blickrichtung, an die es sich hält, indem es auf Grund der Darstellung seiner sittlich-religiösen Gestalt nach der politischen Tat des Piccolomini fragt, historisch als sachgemäß, ja nahezu selbstverständlich – so sehr, daß, wie wir meinen, die Frage, warum der Enea-Biograph des 19. Jahrhunderts der ent-

gegengesetzten Perspektive den Vorzug gab, förmlich nach einer wissenschaftlichen Analyse verlangt. Daß die Verfasserin das Standortproblem gesehen (und gewiß die Möglichkeit einer solchen Untersuchung ebenfalls erwogen) hat, deutet sie mehrfach an (S. 2f., 38f., 41, 99ff.). Es wäre aufschlußreich, die Kette nationalkirchlicher protestantischer Überlieferung einmal im Zusammenhang vor Augen geführt zu bekommen, der Voigt für seinen Teil mit seinem Urteil nur das vorerst letzte Glied hinzuzufügen hatte. Vermutlich würde sich erst dann die vorgenommene Berichtigung in ihrer wahrhaft ökumenischen Bedeutung zeigen.

Ob freilich dieser verdienstvolle Versuch, ein Stück verzeichneter Kirchengeschichte mit neuen Augen sehen zu lehren, in theologischer Hinsicht genügt, ob also ausgerechnet für einen, der hier auf Erden kraft seines Amtes den himmlischen Herrn der Kirche vertritt, das treffliche Urteil Burckhardts vom «Normalmenschen» jener Epoche das letzte Wort der Rechtfertigung seiner sittlichen und politischen Entscheidung sein darf – diese Erwägung sei hier als offene Frage nachdrücklich ausgesprochen. Gelegentlich zeigt Berthe Widmer, daß auch ihr der Horizont dieser Frage keineswegs nur unsichtbar geblieben ist (S. 40f.). Dagegen haben wir Anlaß zu vermuten, daß es in der Tat diese Überlegung war, welche Voigt in letzter Hinsicht mit ihrer geheimen Unruhe erfüllte. Nur war er ersichtlich nicht in der Lage, den eschatologischen Vorbehalt zu erkennen, der über ihr wie über allen letzten Fragen steht. Und so geschah es denn offenbar unter der Hand, daß er, erzürnt ob des wendigen Italieners scheinbar so durchsichtig weltlicher Handlung, in die fatale Rolle des grollenden Pius-Anklägers geriet – eines, der, durch die Optik des garstig entstellenden Politischen blickend, dann gänzlich vergaß, daß schließlich auch er seinen Ort vor dem Gericht eines Richters hatte, von dem er doch gerade als Protestant hätte wissen dürfen, daß dieser den «Impius» freispricht.

Dietrich Braun, Berlin

GUY F. HERSHBERGER (Hrsg.), *Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung.* = Die Kirchen der Welt, B, 2. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1963. 332 S. DM 28.50.

An Literatur über das Täuferium des 16. Jahrhunderts haben wir keinen Überschuß. Das Vorhandene ist zudem weithin einseitig und polemisch, so daß dem Nichtspezialisten die Orientierung schwerfällt. Um so mehr besteht Grund zur Dankbarkeit für dieses ausgezeichnete Buch, das ursprünglich (leider wird das in der deutschen Ausgabe nirgends erwähnt) als Festschrift für den inzwischen verstorbenen Täuferforscher Harold S. Bender in Amerika erschien.

Die Vorzüge des Werkes sind folgende: Es vermittelt anhand von 25 Einzelbeiträgen ein harmonisch abgerundetes Bild des Täuferiums in Geschichte und Gegenwart. Der geschichtliche Akzent verdrängt dabei den systematischen durchaus nicht. Nach einer Einführung in die mennonitische Historiographie folgt ein Artikel über Bender und die täuferische Forschung. Diesem schließt sich die inzwischen berühmt gewordene Abhandlung «The Anabaptist Vision» an, die Bender 1943 vor der American Society of Church History zuerst vorgetragen hat. In ihr ist ein adäquates und scharf umrissenes

Zeugnis des täuferischen Selbstverständnisses gegeben, das als first-hand-information ausgezeichnet darüber instruiert, wo und wie die mennonitischen Täufer ihren Ursprung und ihren geschichtlich-theologischen Auftrag sehen. Diese Komponente des Buches, die auch in vielen anderen Beiträgen zutage tritt, scheint mir das Wesentliche des Ganzen zu sein und größere Aufmerksamkeit zu verdienen, als die teilweise höchst wertvollen Aufsätze von nicht-täuferischen Forschern wie Fritz Blanke, Roland Bainton, Franklin Littell u. a.

Für den Außenstehenden, der diesem täuferischen Selbstzeugnis gegenübertritt und sich ernstlich in es vertieft, werden die entscheidenden Konturen bald deutlich. J. L. Burkholder legt unter der Überschrift «Nachfolge in täuferischer Sicht» (S. 131ff.) den fundamentalen Unterschied zwischen der Theologie Luthers und der der Täufer frei: Luther geht von der dem angefochtenen Gewissen zugesprochenen Rechtfertigung aus und bleibt auf Grund dieser Zentrierung des Glaubens auf das Wunder der Gnade vielen kirchlichen Fragen und Belangen gegenüber konservativ. Das täuferische Leitbild dagegen ist nicht dem Raum des paulinischen Denkens entnommen, sondern hat seine Wurzeln einseitig im synoptisch bezeugten Begriff der Nachfolge. Diese wird weithin biblizistisch-gesetzlich verstanden. Ein solches Schriftverständnis wirkt sich entsprechend auf die Christologie, auf die Ethik und auf das Verhältnis zur Kultur allgemein aus.

Bei allen grundsätzlichen Bedenken, die dem Leser da und dort in theologischen Kardinalfragen kommen mögen (das Buch regt fast auf jeder Seite dazu an, die eigene Position mit der vorgetragenen zu konfrontieren), wird er über und nach allen Divergenzen sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß in dem Zeugnis dieser Darstellung Probleme enthalten sind, die in ihrer Dringlichkeit zu sehen und in Angriff zu nehmen uns auch dann eine Aufgabe sein muß, wenn wir die täuferischen Prämissen nicht teilen und andere Wege einschlagen. Haben doch die Täufer gerade auf Grund dieser andersartigen theologischen Ausgangspositionen bereits im 16. Jahrhundert Fragen aufgeworfen, die heute für keine Kirche mehr zu umgehen sind (Religionsfreiheit, Verhältnis Kirche und Staat, Kirche und Kultur usw.). Niemand, der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts zu treiben oder sich speziell mit Luthers Verhältnis zu den «Schwärmern» zu beschäftigen hat, sollte dieses Ergebnis solider wissenschaftlicher Arbeit und keineswegs unkritischer Selbstcharakterisierung übersehen oder unbeachtet lassen.

Gotthold Müller, Tübingen

PHILIPP NICOLAI, *Freudenspiegel des ewigen Lebens*. Facsimile-Neudruck der Ur-Auflage von 1599, mit einem Vorwort von Reinhard Mumm. = Soester wissenschaftliche Beiträge, 23. Soest, Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, 1963. XII + 427 S. DM 18.75.

Es ist ein großes Verdienst der Stadt Soest, daß sie den «Freudenspiegel des ewigen Lebens» von Philipp Nicolai als Facsimile-Neudruck herausgegeben hat. Sie sah sich dazu veranlaßt, weil Nicolai seinerzeit das Buch dem Rat der Stadt Soest gewidmet hatte. Das von ihm nach Soest geschickte Exemplar befindet sich noch heute dort und liegt der Neuausgabe zugrunde.

Das wenig bekannte Werk verdankt seine Entstehung einer furchtbaren Pest, die in den Jahren 1597/98 in Unna gewütet hatte. Sie brachte Nicolai dazu, sich mit ganzer Kraft in den letzten Artikel des Glaubensbekenntnisses, denjenigen vom ewigen Leben, zu versenken. Dabei erkannte er auf Grund des Studiums der Heiligen Schrift und einiger mittelalterlicher Traktate, daß alles, was Welt und Menschen betrifft, auf das ewige Leben hin angelegt ist. In einer Art von Entrückung erlebte er mitten im irdischen Elend die Schönheiten und Süßigkeiten der andern Welt. Seine Meditationen schrieb er Tag für Tag nieder, dabei nun aber trotz aller Erlebniskraft doch auch den systematischen Theologen nicht verleugnend. So handelt er in zwei Teilen Punkt für Punkt darüber, «was das ewige Leben sei» und «wie uns Gott zum ewigen Leben bereite».

Besonders bedeutsam ist Nicolais Werk für uns vor allem auch deshalb, weil es die Quelle für Text und Melodie seiner beiden Lieder «Wie schön leuchtet der Morgenstern» und «Wachet auf, ruft uns die Stimme» ist. Ihrem Inhalt nach sind diese Lieder nichts anderes als eine dichterische Zusammenfassung des ganzen Buches. Ihr inbrünstiger Ton der Jesusliebe läßt ahnen, wie intensiv die Frömmigkeit des strengen, für ein unverfälschtes Luthertum kämpfenden Nicolai gewesen war.

Der «Freudenspiegel des ewigen Lebens» bleibt bei aller Zeitgebundenheit in der Grundkonzeption und in den Formulierungen doch ein wichtiges Zeugnis für die dem Tod entgegentretende Lebensmacht Jesu Christi, das auch von unserer Zeit gehört zu werden verdient. *Helene Werthemann, Basel*

MARTIN STORCH, *Exegesen und Meditationen zu Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1964. 213 S. Fr. 16.95.

Arbeiten über K. Barth entstehen in räumlicher und konfessioneller Nähe und Ferne nicht wenige. Zugleich wird, auch in der Nähe, theologisch gedacht, gesucht, gerätselt, gleich als existierte «Die kirchliche Dogmatik» als theologischer Beitrag nicht. Hier tritt M. Storch als Mahner auf: Dieses Verschweigen sowie kurzatmige Abwehrbewegungen sind «vor allem deshalb schade, weil wir uns diesen Luxus im Ernst nicht leisten können. Denn der Kirche werden ja wahrscheinlich nicht *mehr* wirkliche Lehrer gegeben, als sie unbedingt nötig hat» (S. 202).

Die sechs Abhandlungen sind aus der Arbeit des Verfassers als Leiter und Lehrer des evangelisch-lutherischen Predigerseminars in Hildesheim hervorgegangen. Ihre Themen sind I. Bonhoeffers Rede vom «Offenbarungspositivismus» bei Barth (ein achtbarer Brückenschlag zwischen beiden Theologen heute); II. die Rechtfertigungslehre – falsche Systematisierungen des Gesetzes (und auch die heutige Exegese des N.T. und die Theologien ohne Gott arbeiten nach dem dogmatischen Schema von Gesetz und Evangelium!, S. 50f.), demgegenüber die heilsame «Entflechtung» der Rechtfertigungslehre in «Die kirchliche Dogmatik»; III. «der Einzelne», Fug und Fragwürdigkeit; IV. Analogie und Ontologie (Analogie als Akzidenz); V. Historie und Christologie (besonders seit Bultmann – und bei K. Barth); VI. die Kategorie des «Lehrers der Kirche» und K. Barth als Lehrer der Kirche gestern und heute.

K. Barth hat sich über dieses Buch besonders gefreut. Einmal weil es

instruktiv, theologisch kompetent und sprachlich luzid – alles in allem ein reiches Buch ist. Und speziell als über einen unerwarteten Gruß aus dem deutschen (hannoverschen!) Luthertum, mit dessen Reserve gegenüber K. Barth der Verfasser mit Umsicht und Ernst ins Gericht geht. So ist dieses Buch nicht weniger als ein ökumenisches Ereignis, von dem man gute Förderung des gegenseitigen Aufeinanderhörens erhoffen darf.

Jürgen Fangmeier, Basel

HEINRICH BARTH, *Philosophie der Erscheinung*. 2. Neuzeit. Basel und Stuttgart, Verlag Benno Schwabe & Co., 1959. 634 S. Fr. 36.–.

Der letzte Satz dieses umfassenden philosophisch-geschichtlichen Werkes, das umständehalber leider zu lange einer kurzen Besprechung harrete, lautet: «Die Aktualität des Erscheinens von Sein ist das Spezimen aller Kontingenz.» Damit ist die Amplitude dieser aus den Quellen geschöpften, tiefschürfenden Studien des Basler Philosophen in wenigen Worten prägnant formuliert. Was für den nicht-philosophischen Beobachter der Wirklichkeit das Selbstverständlichste ist, was sich denken läßt: daß etwas ist, dieses «Allereinfachste» wird beim Philosophen zum Problem, wird sogar zum eigentlichen Problem des Erkennens überhaupt. Man kann sagen, daß Philosophie die Weisheit vom Einfachsten ist. Heinrich Barth beweist die Wahrheit dieser These an seinem zweibändigen Werk «Philosophie der Erscheinung». Nicht als ob diese Frage das einzige Problem der Philosophie sei; weit entfernt, Barths Denken macht von der Erscheinung nicht ein Metaphysicum wie etwa Schopenhauer vom Begriff des Unbewußten oder Nietzsche vom Willen zur Macht. Die Erscheinung vom Sein ist nur ein Problem, auf das Barths Aufmerksamkeit aus innerer Folgerichtigkeit gelenkt wurde, wie er seinen Ausgangspunkt im transzendentalen Idealismus der Marburger nahm.

Freilich ist er keineswegs in einer Marburger Orthodoxie steckengeblieben, was schon vom oben zitierten Satz klar bezeugt wird, denn von einem Sich-zu-erkennen-Geben des Seins war bei der berühmten These, daß die Erzeugung (der Vernunft) schon das Erzeugnis (des Objektes des Erkennens) sei, nicht die Rede. Eine derartige Behauptung klang dem orthodoxen Marburger wie eine unerhörte Ketzerei aus der tief-verachteten und geächteten Ontologie in den Ohren. Nun hatte aber schon längst die Phänomenologie wieder eine mutige Wendung zum Sein und dessen Erscheinungsformen unternommen. Und diese Wendung läßt sich auch im kritischen Idealismus eines Heinrich Barth deutlich aufweisen, namentlich in dem Augenblick, wie die Phänomenologie sich in Richtung auf das Menschsein, auf Existenz und Geschichte entfaltete. Das «Sein in der Zeit» wird in seiner Zeitigung und deren «Extasen» zeitgemäße Aufgabe der philosophischen Besinnung. Mit dieser Perspektive schien jedoch eine Ontologie wieder in den Bereich philosophischer Möglichkeiten zu treten. Der katholische, thomistische Einfluß auf den Heideggerismus ist dann auch unverkennbar. Dennoch mußte das den Protestanten H. Barth, dem Andenken Paul Natorps treu (der oben erwähnte Band ist demselben gewidmet), abstoßen. Und doch, wer würde in einer Prädiktion vom Sein, «das sich zu erkennen gibt» (S. 632), nicht deutlich ontologische Postulate vermuten? H. Barth läßt dann aber sofort darauf den

Satz folgen: «Es liegt nicht in der Ebene der Ontologie, vielmehr im Horizonte einer philosophischen Gnoseologie, die Sein, sofern es sich erschließt, ins Auge faßt.» Der aufmerksame Leser wird hier ein Wanken und Schwanken nicht ignorieren können. Die straffe Behauptung, es liege nicht in der Ebene der Ontologie, wird nämlich entschieden abgeschwächt durch das nachfolgende «vielmehr», d. h. für einen Teil also doch. Und was könnte wohl heißen: Sein, «sofern es sich erschließt»? Liegt es dem Sein anheim, sich uns kundzugeben? Hätten wir da nur einfach genau zuzusehen und das aufgenommene Bild wie in einer Photographie begrifflich festzulegen? Davon kann keine Rede sein.

Wie das Sein nun in der Neuzeit vom menschlichen Bewußtsein aufgenommen und verarbeitet wird, ist das Thema der Untersuchungen Heinrich Barths in diesem 2. Bande seiner «Philosophie der Erscheinung». Sie beschränken sich auf eine Reihe der wichtigsten Antworten in der Philosophiegeschichte, versuchen da aber mit letzter Gründlichkeit und kongenialer Aufgeschlossenheit zuzuhören und zu bewahren, was auch für die Gegenwart von Bedeutung sein könnte. Es sind sieben Phasen des neueren Denkens, die auf das Phänomen der Erscheinung hin geprüft werden: 1. das magische Weltbewußtsein der Renaissance, 2. der mathematische Weltbegriff der beginnenden Neuzeit (Descartes, Spinoza, Kepler), 3. die Existenz in der Philosophie des stoisch-spinozistischen Denkens, 4. Berkeley und die Philosophie des Phänomenalismus, 5. die Erkenntnis der Wirklichkeit in Leibnizens Philosophie der Unendlichkeit, 6. Kants Philosophie des Ästhetischen (Kritik der Urteilskraft), 7. Erscheinung und Bewußtwerden im spekulativen Idealismus.

Im ersten Stück läßt der Verfasser sehr überzeugend sehen, wie sehr das renaissanceistische Denken seine innersten Anregungen doch noch sehr aus der mittelalterlichen Mystik bezieht. Es will uns aber scheinen, daß diese Beziehungen fast noch tiefer gehen, als Heinrich Barth es hier schildert. So wird übersehen, daß etwa die Lichtmetaphysik des Cusanus zuinnigst mit dem Lichte *Jesu* verbunden ist (De visione Dei, cap. 24: «Ich danke dir, Jesus, daß ich in deinem Lichte bis zu dieser Erkenntnis gelangt bin. In deinem Lichte erkenne ich nämlich das Licht meines Lebens...»). Auch die Lichtmetaphysik Eckharts ist nicht ohne eine Fülle trinitarischer und christologischer Bezüge zu denken. Weil Barth doch selber beachtet, wie sehr Denken und Mystik der Renaissance die Atmosphäre des Mittelalters bewahrt haben, ist es uns nicht klargeworden, warum er dann die darin enthaltenen theologischen (namentlich trinitarischen) Elemente beiseite läßt. Es scheint, daß damit der Lichtmetaphysik der Renaissance nicht ganz recht getan wird. – Auch kann man sich fragen, wieso bei der Behandlung von Hobbes mit keinem Wort dessen ständige Konfrontation mit der christlichen Kirche («The Kingdom of Darkness») und dessen nun sehr eigenwillige christologische Deutung der *Lex naturae* erwähnt wird. Setzen sich doch Hobbes' politische Ansichten, auf die Barth (S. 254f.) zu sprechen kommt, namentlich im 3. und 4. Teil des *Leviathan* aufs nachdrücklichste mit der Frage eines «christian commonwealth» (Ausgabe Oakeshott, Oxford, p. 242–468) auseinander. – Wenn Spinozas Lehre mit Recht als mit der Stoa verbunden dargestellt wird, so ließe sich doch wohl fragen, inwiefern diese Lehre typische jüdische Züge auf-

weist, wo doch der «Tractatus theologico-politicus» von Auseinandersetzung mit dem Alten Testament und dessen Exegese förmlich gesättigt ist. Auch diese Bezüge fallen in Barths «Philosophie der Erscheinung» leider aus. – Man kann sich fragen: Hat Barth es ängstlich vermieden, auch nur den Schein auf sich zu laden, er könne die Denker, die er zu behandeln hat, theologisch statt philosophisch interpretieren? Die meisten haben nun mal ihre Philosophie nicht so von der Theologie geschieden, wie das heutzutage selbstverständlich ist (oder *scheint*, vgl. Jaspers, Heidegger, Marcel...). So war es eben nicht begründet, diese Denker von ihrem unbefangenen Umgang mit der theologischen Problematik zu trennen. Die transzendente Existenz-Philosophie Barths selber führt ihn hautnahe an die Theologie heran, wo doch das Sich-zu-erkennen-geben des Seins Reminiszenzen an die theologische Schöpfungslehre aufruft und ein Rezensent dieses Buches sogar die Frage aufgeworfen hat, ob Barth sich nicht in pantheistischer Richtung bewege. Hat vielleicht das Gefühl, die eigene Philosophie könnte als säkularisierte Theologie verstanden und er selber als Philosoph nicht ernst genommen werden (vgl. die einigermaßen bitteren Bemerkungen des Vorwortes und die nachdrückliche Erwähnung der «Stillen im Lande»), den Verfasser dazu verführt, bei den besprochenen Denkern aufs exakteste zuzusehen, daß ihre bekenntnismäßigen Einsichten auf die Seite geschoben wurden? Daß wir dennoch für diese prachtvollen Studien dankbar sind, braucht nicht ausdrücklich erwähnt zu werden. Sie bieten dem aufmerksamen Leser einen Hochgenuß philosophischer Überlegung.

Hendrik van Oyen, Basel

GEORG GERMANN, *Der protestantische Kirchenbau in der Schweiz von der Reformation bis zur Romantik*. Zürich, Orell Füssli Verlag, 1963. 212 S. Fr. 38.–.

Die Literatur über protestantische Kirchenbauten ist nicht groß, und der Grund mag darin liegen, daß die vorherrschende Kunst- und Architekturauffassung mehr die äußere Form als den Inhalt beachtet und sich mehr um den Prachtaufwand als um die genau durchdachte Verwendung begrenzter Mittel zu einem bestimmten Zweck kümmert. Bei einer solchen Kunstauffassung geht man an der oft sehr einfachen Architektur der Reformierten vorbei, hält aber auch die nicht selten monumentale altlutherische Baukunst für geringwertig gegenüber der römisch-katholischen oder der griechisch-orthodoxen. Die Sache selbst führt es mit sich, daß geschulte Architekten sich noch am ehesten von solchen Vorurteilen befreien können. Einstweilen ist aber die abendländische Architekturforschung noch so sehr an die sogenannten «wichtigen Monumente», d.h. an fürstliche und kirchliche Prachtbauten, gebunden, daß es wohl noch lange dauern wird, bis eine revidierte, nach mehreren Seiten ausblickende, sich auf verschiedenen sozialen und künstlerischen Niveaus bewegende Architekturgeschichte breitere Anerkennung erwarten kann. Erst dann wird man die protestantische Kirchenarchitektur – nach ihren Verdiensten und in ihren Grenzen – richtig einschätzen.

Germann ist sich aller dieser Probleme bewußt, wie schon aus der Gliederung seiner Arbeit zu ersehen ist: der erste Abschnitt behandelt die «Grund-

lagen», der zweite sichtet das Material, der dritte faßt die «Probleme» zusammen. Das Buch gründet sich auf eine sehr eingehende Kenntnis der gedruckten Literatur verschiedenster Art, die für das Thema in Frage kommen kann, sowie auf ein begrenztes, aber repräsentatives Archivmaterial, Pläne und Dokumente über eine Auswahl der wichtigsten schweizerischen Bauten. Der Verfasser hat sich hier etwas beschränkt, um keine Doppelarbeit neben laufenden oder geplanten Inventaruntersuchungen zu betreiben.

Für den Rezensenten, der früher mit dem Schweizer Material nur flüchtig bekannt war, ist Germanns Buch eine hochwillkommene Einleitung in ein neues Wissensfeld. Vom Standpunkt der internationalen Forschung gesehen, dürfte aber der Hauptwert der Arbeit doch darin liegen, daß sie zeigt, wie sich das große europäische Baugeschehen in den wenigen Schweizer Monumenten widerspiegelt. Die Eidgenossenschaft mit ihrer Mehrsprachigkeit und Mehrkonfessionalität und ihren vielfältigen Kulturbeziehungen fängt die verschiedenen Strömungen der protestantischen Kirchenbaukunst auf und verarbeitet sie selbständig, in relativer Wahlfreiheit und in ungestörtem Wachstum der eigenen Kräfte.

Die Natur des Stoffes und der gegenwärtige Stand der Forschung sind dafür verantwortlich, daß die Darstellung nicht immer so klar und eindeutig geformt ist, wie man sich wünschen möchte. Indessen sieht man deutlich, wie stark der Einfluß der französischen Hugenotten gewesen ist; er hat in der Schweiz – wie auch in Holland und in den nordischen Ländern – offenbar entscheidend auf die Erneuerung der Kirchenarchitektur in radikalem Geist eingewirkt (in der 2. Hälfte des 17. und der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts). Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie schwer es ist, in das französische Material einzudringen, das ja schon im 17. Jahrhundert systematisch zerstört worden ist und das wir hauptsächlich nur indirekt, durch sparsame Quellenangaben und durch seinen Einfluß auf die Kirchenbaukunst anderer protestantischer Länder, kennen. Es ist daher sehr dankenswert, daß Germann das Problem der Hugenottenbauten einigermaßen ausführlich bespricht.

Die Hauptabsicht des Buches ist es aber, vor allem das schweizerische Material vorzulegen, auch wenn seine Interpretation notwendig einen allgemeinen Rundblick voraussetzt. Der Untertitel des Buches heißt «Von der Reformation bis zur Romantik». So stellt es die Baugesinnung der Schweizer Reformatoren, in ihren theoretischen und praktischen Wirkungen, dar. Freilich hat es sich damals meist um bloße Umbauten und liturgische Neu-Anordnungen gehandelt, ganz wie in anderen protestantischen Ländern. Auch in der Schweiz tritt die radikale protestantische Architektur erst nach ein paar Generationen auf; sie kulminiert im Barock und Rokoko, degeneriert während des Klassizismus und geht ihrer Auflösung während der Romantik entgegen – diese faßte ja den Gottesdienst und die Kirchenbaukunst in einer Art auf, die der älteren protestantischen Tradition ganz wesensfremd gegenüberstand. Germann betrachtet die Romantik als eine deutliche Grenze, welche als Abschluß seiner Darstellung dienen kann. Auch der Rezensent meint, daß damals das religiöse und kulturelle Milieu des klassischen Protestantismus – trotz einer vielbesprochenen, aber vielleicht zum großen Teil doch nur scheinbaren religiösen Erneuerung – sich weit und breit zu zersetzen begann.

Was gerade heute die ältere protestantische Architektur für den Geschichtsforscher besonders anziehend macht, ist das Wiederauftauchen ihrer liturgisch-funktionalen und architekturellen Problematik, trotz ganz anderer äußerer Voraussetzungen, in dem modernen Gemeindeleben und seiner Milieugestaltung. Beispiele hierfür finden sich nicht zum wenigsten in der modernen Schweizer Architektur. Germanns Buch hilft darum auch, abgesehen von seinen historischen Resultaten, die Begriffe und Aufgaben der heutigen Architektur klarer zu fassen. *Per Gustaf Hamberg, Göteborg*

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 16, 5 (1964): C. H. Hwang, Come, Creator Spirit! For the Calling of the Churches Together (485–589); R. P. Barnes, The Prospects for the Ecumenical Movement in the USA (500–511); B. Bobrinskoy, The Continuity of the Church and Orthodox (512–529); J. K. S. Reid, The Holy Spirit and the Ecumenical Movement (530–545). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 10, 4 (1963): C. Zimara, Kinderlimbus und neuere Gegenhypothesen (385–427); P. Künzle, Sakramente und Ursakramente (428–444). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 54, 3 (1964): B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen, II (129–151); K. Pursch, Die Liturgiereform des zweiten Vatikanischen Konzils (152–187). *Judaica*, 20, 3 (1964): H. Reichrath, Der Prozeß Jesu (129–155); J. Maier, Die messianische Erwartung im Judentum seit der talmudischen Zeit, II (156–183). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 120, 18 (1964): E. Jung, Kirchliche Entwicklung im pädagogischen Sektor (274–276). 1920: L. Vischer, Das Problem des Diakonates, I–II (290–295. 306–310). 21: Vischer, III (322–324); E. Ott, Die Bändigung der Liturgie durch das Wort (324–326). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 20, 3 (1964): B. Biermann, Die Missionare des Dominikanerklosters Santa Maria Novella (168–178); J. Kouchakji, Les livres de l'Ecriture Sainte traduits en arabe (184–194); J. Metzler, Vietnamesische Bibelübersetzungen (195–202); Y. Beaudoin, Traductions de l'Ecriture Sainte par les missionnaires catholiques dans les langues indiennes et esquimaudes du Canada (203–212). *Reformatio* 13, 9 (1964): M. Wildi, Moralisierende und ästhetisierende Tendenzen in der englischen Literaturkritik (519–528); M. Wehrli, Probleme einer evangelischen Literaturkritik (528–537); A. Berchtold, Critique protestante (537–545); K. Marti, Die Sprache in der modernen Literatur und die Verkündigung (546–561). *Revue de théologie et de philosophie* 97, 4 (1964): G. D. Kilpatrick, L'eucharistie dans le Nouveau Testament (193–204); R. Mehl, Calvin et notre temps (205–216); L. Vischer, L'œcuménisme catholique romain et le Conseil œcuménique des églises (217–232). *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 14, 2 (1964): I. Müller, Zur Entstehung