

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 21 (1965)  
**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:** 29.01.2026

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

## Rezensionen

BREVARD S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel*. = Studies in Biblical Theology, 37. London, SCM Press Ltd., 1962. 96 S. 8 s. 6 d.

Im wissenschaftlichen Bereich geschieht es häufiger, daß gleichzeitig an verschiedenen Orten über den gleichen Gegenstand ohne gegenseitiges Wissen gearbeitet wird. Werden dann die Ergebnisse veröffentlicht, so wird oft deutlich, daß die in der Luft liegenden Fragen ganz verschieden beantwortet werden können.

So verhält es sich auch mit der Behandlung der Wurzel *zkr* = gedenken. 1960 hielt P. A. H. de Boer über diesen Gegenstand seine Franz-Delitzsch-Vorlesungen.<sup>1</sup> Im Sommer 1961 brachte W. Schottroff seine Mainzer Dissertation zum Abschluß.<sup>2</sup> Im Jahre 1962 endlich erschien nach intensiven Vorarbeiten die hier anzuzeigende Arbeit. Man wird nicht sagen können, das Erscheinen der einen Arbeit habe die andere überflüssig werden lassen. Jede hat ihre besondere Note.

Die Arbeit von Childs ist die «modernste». Macht sie doch entschlossen Ernst mit der Tatsache, daß die Erkenntnisse der formgeschichtlichen Arbeit ausgewertet werden müssen für die weitere Arbeit am Alten Testament. So wird das Vorkommen der Wurzel *zkr* nicht nur lexikographisch in ihrer Bedeutung untersucht, sondern ganz stark ihr formgeschichtlicher Bezug dabei berücksichtigt. Das Ergebnis für den Gebrauch der Wurzel mit Gott als Subjekt ist einfach: der Kult ist der Urgrund dieser Aussage, und zwar gehört der Imperativ zur Klage und die Aussage zum Hymnus. Es spricht nun für die Sorgfalt der Ausführungen, daß für den Gebrauch der Wurzel mit Israel als Subjekt ein ganz anderer methodischer Weg beschritten wird. Hier wird die Entwicklung der Bedeutung von der einfachen Aussage des Sich-Erinnerns als einer «basic human psychological function: to recall a past event» (S. 47) bis hin zur mehr theologischen Bedeutung erörtert. Diese immer stärker werdende theologische Füllung des Begriffs und die schließliche Übernahme in den Kultgebrauch (Dt., Dtjes., Hes., Pss.) begründet Childs im folgenden Kapitel traditionsgeschichtlich: «in times of crisis, when the role of the cult was threatened, Israel's memory assumed a new significance in renewing her tradition» (S. 80). In einem letzten Teil wird in sehr detaillierten Ausführungen das Verhältnis des Begriffs zur Geschichte behandelt.

Das gehaltvolle Buch ist reich an äußerst erwägenswerten Lösungsversuchen, die sämtlich in prägnanter Diktion vorgetragen werden. Wenn zum Schluß noch ein Wunsch geäußert werden darf, dann wäre es der, daß der letzte Teil für den der englisch-amerikanischen Literatur nicht so kundigen Leser gelegentlich eine weitere Darstellung erfahren möchte. Vergewärtigt

---

<sup>1</sup> P. A. H. de Boer, Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments (1962).

<sup>2</sup> W. Schottroff, «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel *zākar* im semitischen Sprachkreis. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 15 (1964).

gung der Geschichte oder Konfrontierung mit der Vergangenheit, das sind Themen, die heutzutage immer wieder aufgegriffen werden. Man dürfte vom Autor manch klärendes Wort erwarten.<sup>3</sup> Georg Sauer, Erlangen

DANIEL LYS, *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israel.* = Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 56. Paris, Presses universitaires de France, 1962. 384 S. Fr. 32.-.

Die Arbeit hat ein weitschichtiges und unter verschiedenen theologischen Fragestellungen wichtiges semasiologisches Problem zum Gegenstand: die Klärung des Begriffes *rūaḥ* in seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen. Sie ist Teil einer Untersuchung zum Menschenverständnis des Alten Testaments überhaupt; dazu hat der Verfasser 1959 die Studie *Nèphèsh* vorgelegt. Die Probleme dieses Begriffes und seiner landläufigen Übersetzung durch Seele sind zur Genüge bekannt. Ich verweise nur auf den Aufsatz von Joh. Fichtner anläßlich der deutschen Bibelrevision im Jahrgang 1961 dieser Zeitschrift.<sup>4</sup> Da *nephesch*, das das menschliche Sein als sterbliche Schöpfung kennzeichnet, in einer gewissen Beziehung zu *rūaḥ* steht – bekanntlich tritt vor allem in den jüngeren Schriften *rūaḥ* als Organ des geistigen Lebens des Menschen stärker mit *nephesch* zusammen –, gewinnt die Frage nach dem Bedeutungsumfang von *rūaḥ* besonderes Gewicht, zumal dieser Begriff, und zunächst ohne sichtbaren Unterschied, ebenso auf Gott wie auf den Menschen angewendet wird.

Nach einer statistischen Übersicht über das Vorkommen des Wortes überhaupt wird die Wortsippe *rūaḥ* dargestellt und als ihre Grundbedeutung «air en mouvement dans l'espace» herausgearbeitet (S. 23), worin ebenso die Möglichkeit der Aneignung wie der Wirksamkeit auf eine Entfernung enthalten ist. Das hat Bedeutung für die Darstellung des *rūaḥ* beim Menschen unter dem Gesichtspunkt der Respiration und Inspiration. Zur eigentlichen Bedeutungserhebung werden die Vorkommen des Wortes in ein geschichtliches Gitternetz eingeordnet, das folgende Rubriken enthält: die ältesten Texte, das Aufbrechen des großen Prophetismus, die deuteronomische Erneuerung, der alte Judaismus, lyrische und Weisheitsliteratur. Mit dieser chronologischen Darbietung soll jedes irgend geartete a priori ausgeschlossen werden.

Natürlich ist sich der Verfasser darüber klar, daß das nur ein grobes Einteilungsprinzip darstellt; es soll auch nicht eine Entwicklungslinie präjudizieren. Dennoch mag die Frage nicht unberechtigt erscheinen, ob angesichts des Umfangs des Stoffes nicht eine Anordnung unter sachlichen Gesichtspunkten Vorteile geboten hätte. Sie brauchte nicht von sachfremden Denkvoraussetzungen her, sondern konnte aus dem A.T. selbst genommen werden, etwa *rūaḥ* als Ausrüstung des charismatischen Führers, als Ausrüstung des Königs im Zusammenhang mit der Salbung. Lys hat ja in «L'onction dans la Bible» (1954) selber einen Beitrag dazu gegeben. Fragen könnte man wohl nur, ob Salbung und Geistbegabung eine ursprüngliche Einheit gebildet

<sup>3</sup> Lies auf S. 77, Anm. 1, und auf S. 91 Dumermuth statt Dumerluth, und auf S. 91 Knudtzon statt Knudsen. <sup>4</sup> Theol. Zeitschr. 17 (1961), S. 305–318.

haben –, Geistbegabung als Zeichen der Verantwortung des Menschen vor Gott u. ä. Abgesehen von dem oft unsicheren und notwendig subjektiven Urteil – über den zeitlichen Ansatz einzelner Perikopen aus den Samuelisbüchern z. B. kann man oft verschiedener Meinung sein, aber das wäre noch nicht einmal wesentlich – ist die Gefahr einer Wiederholung gegeben, weil vielfach die einzelnen Bedeutungen nicht in einer gerade verlaufenden und zeitlich einzuordnenden Entwicklungslinie liegen. Auch da, wo in späterer Zeit bestimmte Begriffsänderungen eintreten – wie bei der unter dem Einfluß Ezechiels stehenden Abschleifung des Begriffes (S. 200ff.) oder bei den Stellen, wo zusammen mit der Verleihung eines neuen Herzens die Geistbegabung zum Gegenstand eschatologischer Erwartung wird –, scheint nicht die zeitliche, sondern die sachliche Kategorie entscheidend. Gerade die feinen Nuancen innerhalb eines Bedeutungskomplexes, um die sich der Verfasser in so dankenswerter Weise bemüht hat, wären so vielleicht stärker herausgekommen. Bei den so häufig nötig werdenden Rückverweisungen wäre auch eine Seitenangabe erwünscht gewesen.

Innerhalb dieser zeitlichen Einteilung werden nun die Stellen unter dem Gesichtspunkt Wind – Geist Gottes – Geist des Menschen angeordnet. Wie der Verfasser selbst betont, ist eine Scheidung zwischen den beiden letzteren nicht immer streng möglich, weil der Geist, der die vor Gott verantwortliche Persönlichkeit bildet, nie ein statisches Eigentum des Menschen wird, sondern Zuwendung Gottes bleibt (Gedanke der *précarité* und der *respiration*), auch später noch, wo der Geist in stärkerem Maße Eigenschaft des Menschen wird und wo allgemein von dem Geist alles Geschaffenen geredet wird. Schwieriger ist die Verbindungslinie zur Wortbedeutung Wind zu ziehen. Lys zieht sie so, daß Israel in seiner historisch geographischen Umwelt eine Vergöttlichung der verschiedenen Kräfte der Natur gekannt hat, soweit man in ihnen die Gegenwart einer Seele annehmen konnte. Für diese Lebendigkeit war Wind der angemessene Ausdruck. Mögen sich im A.T. auch Spuren davon finden, wird für diese Geister aber nie das Wort *rūḥ* angewendet; es ist dem Wind im eigentlichen Sinne vorbehalten, der als Ausdruck der Lebendigkeit von vornherein spirituelle Bedeutung hat. Deutlich wird zwischen Wind und Gott unterschieden; Wind tritt an die zweite Stelle und ist der Tätigkeit Gottes als Mittel beigeordnet. Diese Abkehr von jedem Dualismus und entschlossene Dedivinisierung findet sich in verschiedener Konsequenz und verschiedener Form. Wind wird zum Mittel für Jahwes Geschichtshandeln, sowohl als Heils- wie als Strafhandeln; in letzterer Form führt es zur Bedeutung von *rūḥ* als eines Nichtigen. (Das letztere scheint mir nicht ganz einleuchtend und zu stark systematisiert.) Damit, daß Jahwe die Tätigkeit aller solcher Geister auf sich allein vereinigt, wird er der alleinige Geber jedes Geistes, ebenso des guten wie des bösen (1. Sam. 16 u. ö.). Da bedeutet auch eine Revolution von *rūḥ* des Menschen als anthropologischer Realität im Sinne vegetativen Lebens, worin er *nephesh* sehr nahekommt. Auch dieses Leben ist in *Respiration* und *Inspiration* nur in ständiger Erneuerung durch den Geist Gottes möglich.

Angesichts dieser Ableitung, deren systematischer Geschlossenheit man sich zunächst nicht entziehen kann, kommt doch die Frage, ob diese Ver-



bindung nicht zu schnell gezogen ist. Es bleibt ja auffallend, daß im Arabischen die Begriffe Wind und Geist, wenn auch auf dieselbe Wurzel zurückgehend, durch zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnet werden. Nun, das sind Fragen, wie sie bei der Durcharbeitung des gründlichen Buches kommen; sie tun dem Dank für dieses Buch keinen Abbruch. Man findet alle Fragen, die einem bei eigener Arbeit über dieses weitläufige Thema je und je gekommen sind, gesehen und berücksichtigt. Ich denke an die Tatsache, daß von einem bestimmten Augenblick – z. B. bei Jeremia – Geist als Kennzeichnung prophetischer Berufsbegabung an Bedeutung verliert, daß es auffallend ist, daß die frühen Davidsgeschichten nichts vom Geist zu sagen wissen u. a. Daran gemessen ist es nicht wichtig, ob man allen Antworten zustimmt. Ich würde z. B., um nur eins zu nennen, in 1. Kön. 22 nicht den Rest einer alten mythologischen, dämonischen Geistvorstellung sehen. Diesem Dank tut es auch keinen Abbruch, wenn man an manchen Stellen fragen kann, ob einzelne Aussagen um der Geschlossenheit der systematischen Linie willen nicht überinterpretiert sind (u. a. S. 39, 45, 85), auf der anderen Seite, ob manchmal nicht zu subtile Unterscheidungen eingeführt werden (etwa die brutale Wirkung des Geistes). Wünschenswert schien es mir auch gewesen zu sein, gerade im Blick auf «Heiliger Geist», wenn das Qumranschrifttum in den Kreis der Betrachtung einbezogen worden wäre.

Diese Fragen zeigen aber nur, wie anregend und aufschlußreich die Lektüre dieses sorgfältigen und eingehenden Werkes ist. *Hans Joachim Stoebe*, Basel

SAMUEL TERRIEN, *Job*. = Commentaire de l'Ancien Testament, 3. Neuchâtel, Editions Delachaux & Niestlé, 1963. 278 S.

Die neue Reihe «Commentaire de l'Ancien Testament», für die als Redaktionssekretär der Genfer und Neuenburger Alttestamentler R. Martin-Achard zeichnet, hat sich zum Ziel gesetzt, den großen exegetischen Werken der englischsprechenden Länder und Deutschlands ebenbürtige Arbeiten des französischsprachigen Protestantismus an die Seite zu stellen.

Mit dem vorliegenden Hiobkommentar von Samuel Terrien, Alttestamentler am Union Theological Seminary, New York, wird ein guter Anfang gemacht. Der Verfasser gibt auf den ersten 50 Seiten einen umfassenden Einblick in die vielschichtigen Probleme des Hiobbuches und läßt eine ansprechende neue Übersetzung mit gehaltvollen Erklärungen und gutgewählten Hinweisen auf entscheidende Textschwierigkeiten, exegetische Kontroversen und neuere Literatur folgen.

Trotz mancher Berührungspunkte mit der internationalen Folklore und der Literatur Ägyptens und Mesopotamiens ist das Hiobbuch eine selbständige, von Anfang an hebräisch geschriebene, Dichtung (S. 11, 14, 29f.). Die folkloristische Anekdote (Hi. 1, 1–2, 13 und 42, 7–17), die sich vom poetischen Teil nicht nur durch die Verschiedenheit der Gottesbezeichnung, sondern auch durch die verschiedene Auffassung von Hiobs Charakter und Glauben, die Verschiedenheit der Rolle des Opfers und des Urteils über Hiobs Freunde unterscheidet (S. 15ff.), stammt nach Terrien ursprünglich aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. und ist edomitischer Herkunft (S. 9, 21f., 28). In diesen Rahmen hat der begabte Poet seine aus den verschiedenen Formen der

Weisheitslehre, des Rechtsgesprächs, der hymnischen Lyrik und des individuellen Klageliedes bestehende Dichtung eingearbeitet. Die unterschiedliche Länge der Verse sieht Terrien vor allem nach dem ugaritischen Vorbild als authentisch an und meint, mit einiger Sicherheit die strophische Gliederung erkennen zu können (S. 31ff.).

Der Verfasser gibt im allgemeinen dem M.T. gegenüber den Versionen und neueren Verbesserungen recht. Den dritten, stark gestörten Redezyklus zwischen Hiob und seinen Freunden rekonstruiert er folgendermaßen (nach Dhorme): Eliphas 22, 2–30. Hiob 23, 2–17. 24, 1–17. Bildad 25, 2–6. 26, 5–14. Hiob 26, 2–4. 27, 1–12. Sophar 24, 18–24. 27, 12–23. Hiob? (S. 23). Beim Zusatz der «Weisheitsrede» Kap. 28, denkt Terrien an Abfassung durch den Hiob-Dichter (S. 23); bei den Elihu-Reden Kap. 32–37, an Abfassung durch einen anderen, allerdings nicht unbegabten, Poeten (S. 26f.). Beide Stücke werden von Schülern des «Hiob-Kreises» an ihre jetzige Stelle gesetzt worden sein. Und in den zwei abschließenden Gottes-Reden (mit den Gedichten über das Nilpferd und das Krokodil) und den Antworten Hiobs sieht Terrien den Höhepunkt und das Ziel des ganzen Buches (S. 27f.). Der jüdische Dichter wird die Kap. 3–31 und 38–47, 6 irgendwo in Vorderasien am Anfang des Exils verfaßt haben. Da das Buch einerseits vom Propheten Jeremia beeinflußt und andererseits vor den Ebed-Jahwe-Liedern des Deuteriojesaja geschrieben zu sein scheint, denkt der Verfasser für die Abfassung ungefähr an das Jahr 575 v. Chr. (S. 23ff., vgl. 36).

Bei einzelnen der umstrittenen Fragen drängt sich ein Vergleich mit dem zur selben Zeit erschienenen umfassenden Hiobkommentar von Georg Fohrer auf.<sup>1</sup> Wir sind geneigt, öfters dem letzteren recht zu geben. Im Gegensatz zu Terrien sieht Fohrer beim rekonstruierten dritten Redezyklus in 24, 1–25. 26, 5–14. 27, 7–10. 13–23 und 28, 1–28 vier dem Hiob in den Mund gelegte Lieder (S. 335), nimmt die beiden Reden Gottes und Antworten Hiobs in eine einzige Rede und Antwort zusammen und sieht in 40, 15–24. und 40, 25–41, 26 Zusätze (S. 36ff., 486ff., 521ff.). Die Stropheneinteilung geben beide Verfasser zuweilen sehr unterschiedlich an (vgl. Kap. 19). Während Terrien beim Mittler und Erlöser (16, 19 und 19, 25, vgl. 9, 33) an eine von Gott getrennte Gestalt denkt (S. 133f., 149ff., vgl. 99f.), meint Fohrer, daß es sich dabei nur um Gott selber handeln könne (S. 290ff., 317ff.). Der erstere (vgl. S. 153f.) bezieht den Wunsch Hiobs nach Erlösung auf die Zeit nach seinem Tode, der letztere (vgl. bes. S. 319 und 322) auf die Zeit seines irdischen Lebens.

Die theologische Bedeutung des Buches Hiob, wie Terrien schon in der Einleitung ankündigt, ist das Gegenteil einer sog. Theodizee (S. 35ff.). Die Hiobgestalt des Dichters (anders als diejenige der Rahmenerzählung) lehnt sich über ihr Schicksal gegen Gott auf und verlangt Rechenschaft. Dagegen sehen die Freunde Hiobs, für welche die Religion ein Vertrag mit Gott ist, alles nur nach dem Dogma der individuellen Vergeltung an. Hiob aber, für den das Heil auf keine menschliche Weise zu erreichen ist, sehnt sich nach

<sup>1</sup> G. Fohrer, *Das Buch Hiob, = Kommentar zum Alten Testament*, 16 (1963); 565 S.

einer neuen Verbindung mit Gott und verlangt darum nach einem Mittler. Er rechnet damit, daß diese ihm von Gott neu zu schenkende Verbindung auch durch den Tod keine Trübung erfahren wird, obwohl er von einem «Wiederaufleben» nach dem Tode nichts wissen will. Die beiden Aussagen stehen paradoxerweise nebeneinander (vgl. S. 153f.). Und Gott in der Freiheit seiner Heiligkeit und Liebe ist es, der dem von ihm Rechenschaft fordernden Hiob seine Hybris aufzeigt, ihm seine Schuld vergibt und damit sein Verlangen nach Gnade stillt. «Il (das Hiobbuch) offre la réponse de la foi pure à la grâce pure» (S. 5, vgl. 37. 46ff.).  
 Werner Schatz, Basel

SAMUEL LAEUCHLI, *The Language of Faith. An Introduction to the Semantic Dilemma of the Early Church*. New York und Nashville, Abingdon Press, 1962. 269 S.

Das Buch will 1. ein semasiologischer Beitrag zur frühen Patristik sein. Es will durch Darstellungen und Vergleiche gnostischer, nachapostolischer, altkirchlicher und biblischer Redeweise in das «semasiologische Dilemma der alten Kirche» des 2. Jahrhunderts einführen. Dadurch will es 2. dem praktischen Theologen *unserer Zeit* eine historische Perspektive für das semasiologische Problem der Gegenwart vermitteln. Die Aufdeckung des nachapostolischen «semantic clash» und die – besonders durch Irenäus – gezogenen Folgerungen für theologisch-kirchliches Reden sollen gefährliche Abwege unseres Redens aufdecken sowie zu einer dem Offenbarungsgeschehen adäquaten Sprache verhelfen. Der Verfasser unternimmt also den interessanten Versuch – von eigenen Predigterfahrungen herkommend –, Wege und Abwege nachapostolischer Sprache für die Praxis der heutigen theologischen Darlegung und Verkündigung fruchtbar zu machen.

Das Buch ist in 3 Hauptkapitel eingeteilt: I. gnostische Sprache, II. die Sprache der nachapostolischen Christenheit, III. die Sprache der christlichen Theologie. Ihnen folgt ein zusammenfassender Abschnitt «Die Sprache des Glaubens».

I. Gnostisch ist ein Text nicht durch seine einzelnen Begriffe, sondern erst durch gewisse Relationen und durch das Fehlen bestimmter Begriffe in einer Kette. – Zur eigentlichen Gefahr für die «Sprache der Offenbarung» wird gnostisches Reden dadurch, daß es ihm manchmal gelingt, Grundbegriffe der Offenbarung anschaulich, ja fühlbar zu machen. Es gelingt ihm bisweilen, hymnisch zu werden – aber von fremden Voraussetzungen her (Dualismus, Emanation). Es interpretiert nicht parallel zur biblischen Sprache. Dagegen bleibt scheinbar gnostisches Reden bei Paulus und Johannes biblisch durch den Rahmen, in dem es steht. Theologisches und Geschichtliches bleiben organisch verbunden.

II. Die Sprache der nachapostolischen Christenheit (zwischen Johannes und Irenäus) ist Ausdruck mühsamen, aber auch naiv-frischen Suchens nach christlicher Verständigung. Von den ihr gestellten Aufgaben her drohen ihr drei Gefahren: die Gefahr, auf Grund der Sprache des hellenistischen Judentums im nomistischen Reden steckenzubleiben (Clem., Herm., Did.) und nicht zur Christus-Proklamation (Ign.) durchzustoßen – die Gefahr, missionarisches und apologetisches Reden gleichzusetzen und dadurch den Verkündi-

gungsgehalt der Sprache zu verwässern. Der größten Gefahr, der Gnosis, wird begegnet durch Errichtung der «hebräischen Barriere» (das A.T. kommt zu Wort – von Gott wird geredet als dem Schöpfer des Irdischen – der Glaube wird verstanden als gemeindegebunden).

III. Irenäus spricht die «Sprache der christlichen Theologie». Sie ist apostolisch = kerygmatisch = Christus-Proklamation. Das *Affirmative* dominiert über Analysen, Argumente und ethischen Forderungen. Gottes oikonomia wird *vergegenwärtigt*. Die beiden Pole dieses Redens sind der eine Vater und der fleischgewordene Gottessohn, der allein die Kenntnis des Vaters vermittelt. Theologische Sprache kann nur *Umschreibung* des Zentrums, niemals selbst Zentrum sein. – Diese Sprache ist biblisch, weil sie in einem theologischen Sinn «hebräisch» ist: Antwort auf Gottes Reden und Tun, die in Gebet und Lobpreis gipfelt. Die «hebräische» Substanz hat sich durch das griechische Element nicht in nomistische Diatribe verwandelt. Die «hebräische Qualität der Erde» erscheint niemals durch ein Mysterium verdeckt. Sakramentale Sprache ist nicht verselbständigt, sondern steht als Antwort und Verheißung stets in Relation zu Gott. Dadurch, daß das theologische Reden die Gestalt der *Antwort* hat, führt es immer wieder auf das eine Thema zurück: Gott begegnet dem Menschen in Christus. Die Grenzsituation des theologischen Redens im 2. Jahrhundert ist grundsätzlich gemeistert: das griechische Element hat nur dienende Funktion. Die Sprache der Substanz und der Ontologie wird immer wieder gekreuzt durch die des Bundes und der Offenbarung.

In diesem «1. großen Akt» in der dramatischen Geschichte christlichen Redens findet der Verfasser grundsätzlich dieselben Konflikte und Probleme, die auch beim heutigen theologisch-kirchlichen Reden auftreten. So ergeben sich ihm nun die Strukturen einer «Sprache des Glaubens».

Als «Sprache der Offenbarung» hat sie «hebräisch» im weiteren Sinne zu sein. Mit «semitischem Realismus» hat sie das Irdische in Relation zum lebendigen Gott zu setzen. Sie ist gebunden an den Kanon als den Maßstab eines «hebräischen» Redens. Das N.T. zeigt den vielfältigen Reichtum dieses Redens auf. Der Kanon wird mit einer Partitur verglichen, auf Grund derer man ein musikalisches Werk in seiner Schönheit und Fülle interpretieren kann. Die Sprache des Glaubens entsteht vom Kanon aus, enthält die Traditionen der christlichen Kirchen und spricht zur heutigen Gemeinde und Welt. Verstanden worden ist sie, wenn sie Antwort erzeugt, nämlich Lobpreis und Dienst (worship). Die neutestamentliche Relation «hebräische Wurzel – nichthebräische Fragmente» wiederholt sich im Zusammenstoß des Bibelwortes mit der zeitgenössischen Sprache, die es interpretieren soll. Als «Sprache des Kontaktes» darf sie aber nicht das Anstößige unterschlagen, das Vertrauen auf den spiritus creator darf nicht durch apologetisches Reden ersetzt werden. Weil die Vollendung der Zeiten noch aussteht, darf sie niemals ultimativ werden, sondern muß immer bereit sein, sich zu reformieren. «Lingua semper reformanda.»

Der Leser des Buches sieht sich einem in einer frischen, anschaulichen Art vorgetragenen Versuch gegenüber, einen dogmengeschichtlichen Prozeß unter neuem Aspekt zu würdigen und auch für die heutige Praxis fruchtbar

zu machen. Grundsätzlich ist dazu allerdings zu sagen: – 1. Das, was damals als «Sprache des Glaubens» *gesprochen* wurde, deckte sich ebensowenig mit dem schriftlich Fixierten wie die auf Kanzel, Katheder, im Amtszimmer oder auf der Straße, offen oder heimlich gesprochene Sprache des Glaubens heute. «Sprache des Glaubens» ist etwas jeweils neu und unwiederholbar in und für einen einmaligen Augenblick sich Ereignendes – darin wohl analog dem Offenbarungsgeschehen selbst. Normative Strukturen einer solchen Sprache herauszuarbeiten, dürfte grundsätzlich nicht möglich sein, weil jede Zeit ihre eigene Sprache spricht und ihre eigenen Sorgen, Hoffnungen, Vorurteile usw. hat. Die Theologen des 2. Jahrhunderts kannten noch nicht die Probleme der «Säkularisation» und der «nachchristlichen Religion», denen gegenüber wir uns verständlich machen müssen. Daß sich hier die Sprache, ja mehr noch: der Sprechende selbst in Lebensform und Gewohnheiten total wandeln muß, dies meint wohl Paulus in 1. Kor. 9, 20ff. – 2. Daraus ergibt sich die zweite Frage an den Verfasser: Ist er seinen Texten gegenüber wirklich unbefangen, oder leiteten ihn nicht vielmehr die Vorstellungen einer «Sprache des Glaubens» innerhalb einer ganz bestimmten Theologie? Gerade die vom Verfasser bearbeiteten Quellen wären etwa durch die Bultmannsche, aber auch durch stärkere Berücksichtigung der Cullmannschen Fragestellung umfassender zu Worte gekommen (Uminterpretation ins Existenziale, Eschatologische und Geschichtliche). – 3. Der Kanon gehört gewiß in die Fragestellung des Verfassers hinein. Aber ist es für ihre Beantwortung gut, von Anfang an mit dem Kanon als etwas Feststehendem und semasiologisch Unproblematischem zu reden? Hätte nicht im Rahmen dieser semasiologischen Untersuchung das Problem des mit sich selbst kämpfenden Kanons behandelt werden müssen (die jeweils andersartigen Relationen bei Paulus und Jakobus, bei den Synoptikern und Johannes, bei Hebr. und Lukas) sowie die Frage nach dem «Kanon im Kanon» (Käsemann)? Legt nicht «der Kanon» im Rahmen einer solchen Untersuchung das Ergebnis von vornherein fest? Von hieraus tauchen zwei weitere Fragen an den Verfasser auf – 4. Das «Hebräische» als «Sprache der Offenbarung» wird zwar nicht wie bei Th. Boman als dynamisch, konkret und geschichtlich dem Griechischen gegenübergestellt.<sup>1</sup> Der Verfasser kennt das Problem der Septuaginta (wenn auch nicht genügend!), des Unhebräischen im A.T. selbst, der «hebräischen Wurzel und der griechischen Fragmente» im N.T. Er bemüht sich, den «hebräischen Realismus» komplex und in seinem fruchtbaren Miteinander mit dem Griechischen darzustellen (ist das ohne vergleichende sprachliche Untersuchungen von Formen und Sätzen möglich?). Ist er aber dabei nicht doch einer Schematisierung und Vereinseitigung erlegen? Kann man, wenn man von «Sprache der Offenbarung» redet, überhaupt das Hebräische und das Griechische gegeneinandersetzen? Beide Denk- und Sprachstrukturen, so verschieden sie sind, tragen doch – genau wie die unseren – die Möglichkeit in sich, «Sprache der Offenbarung» glaubhaft zu machen. – 5. Die Frage drängt sich auf, ob nicht für das Ergebnis des Buches in allen Einzelheiten allein eine semasio-

<sup>1</sup> Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen (1954).



logische Untersuchung der neutestamentlichen Schriften genügt hätte (s. unter 3).

Ist das Ziel, das sich der Verfasser gesteckt hat, erreicht worden? Die Frage kann nur sehr bedingt bejaht werden: – 1. Der frühen Patristik bringen die nur auf Beobachtungen, nicht auch auf gründlichen philologischen Untersuchungen basierenden Darlegungen keine grundsätzlich neue, erweiterte oder vertiefte Sicht. – 2. Für die heutige theologische Darlegung und Verkündigung kann eine aus dieser Sicht und in dieser Weise herausgearbeitete «Sprache des Glaubens» nur mit Vorbehalten akzeptabel sein. Proklamation des Kerygmas, Hymnus und Gebet dürften in einer bis in die Wurzeln ihrer Existenz säkularisierten, ernüchterten, großer Worte müden Welt eher anachronistisch wirken. So wahr Proklamation, Hymnus und Gebet die Sprache der im Gottesdienst versammelten Gemeinde sein müssen, so wahr braucht die Welt heute ein aus diesem Reden und Singen erwachsendes Trösten und Warnen, aber auch praktisches Dienen und Helfen. Darauf hätten in einer Untersuchung, die auch ein praktisch-theologischer Beitrag sein will, die Texte abgehört werden müssen.

Helmut Opitz, Potsdam

CHRISTINE MOHRMANN, *Etudes sur le latin des chrétiens*. 1. Le latin des chrétiens. 2e éd. 2. Latin chrétien et médiéval. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1961. XXIV + 468; 400 pp.

MARY PIERRE ELLEBRACHT C.Pp.S., *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*. = Latinitas christianorum primaeva. Studia ad sermonem latinum christianum pertinentia, instituit J. Schrijnen †, edenda curant Christine Mohrmann et H. H. Janssen, 18. Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1963. xxiii + 218 pp.

*Graecitas et latinitas christianorum primaeva*. Studia ad sermonem christianum primaevum pertinentia, edenda curant Christine Mohrmann, J. G. A. Ros, S.J., H. H. Janssen, Suppl. 1. Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1964. 144 pp.

*S. Augustini Index*. Tractatus in Johannem. Enarrationes in Psalmos. De Civitate Dei. Sermones I. De vera religione. De doctrina christiana. Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae, 1963–64. 30; 41; 40; 28; 20; 26 pp.

Mgr. J. Schrijnen founded a school of Christian Latin at Nijmegen which was brought to new heights of achievement and reputation by Prof. Christine Mohrmann. The books here reviewed are products of this school.

First, Prof. Mohrmann's two volumes of *Etudes* give a good picture of her contribution to Latin studies. – In *Tome I* are *Etudes générales sur la latinité chrétienne*, *Etudes sémasiologiques* and *Etudes sur la langue et le style d'auteurs chrétiens*. Among these last Augustine has most attention, but there is an important study, *La latinité de saint Benoît* (pp. 403–435) which shows that the text of the Rule in Codex Sangallensis agrees best with the Latin of the sixth century. *Linguistic Problems in the Early Church* (pp. 103–111) has useful remarks on the origins of Christian Latin. – *Tome II* contains

*Etudes sur le latin chrétien et liturgique, Etudes sur le latin tardif et médiéval, Etudes sur quelques auteurs paléochrétiens et médiévaux.* Among these *The new Latin Psalter: its diction and style* (pp. 109–132) has some pertinent remarks about the Latin of the Psalterium Pianum which are particularly relevant today. *Les formes du latin dit «vulgaire»* (pp. 135–153) deals with the same kind of problems as Löfstedt, *Late Latin* (1959). *Observations sur la langue et style de Tertullien* (pp. 235–46) is a careful reassessment of the contribution of Tertullian to the developments of a Christian Latin. – These studies are particularly valuable not merely as linguistic investigations but time and again for their aid to the understanding of the ideas of ancient Latin Christianity, e.g. «*Sacramentum*» dans les plus anciens textes chrétiens (I, pp. 233 bis 244). We rejoice to learn that a third volume of *Etudes* is planned and congratulate the publishers on the appearance of Tomes I–II.

Sister *Ellebracht* studies the vocabulary of those prayers (orations) which can be found in both the present Missale Romanum (MR) and the manuscripts up to and including the eleventh century. These prayers consist of the collects, secrets, postcommunions and prayers over the people and the prayers of some blessings in the MR which are labelled *oratio*. Some ancient prayers not in the present MR and a few others such as those in the Solemn Good Friday Prayers which probably date from the time between Damasus and Gelasius I are omitted. It is doubtful whether the omissions seriously affect the conclusions of the enquiry. This is carried out with skill and success. The orations have a well marked vocabulary of their own, less dependent on the language of the Bible than might at first be expected. Here and there, for example for *claritas*, the Biblical background might have been given in a little more detail, but such detail would not alter the conclusions. We are very grateful to Sister *Ellebracht* for a most interesting and serviceable study of an important section of the liturgical vocabulary of Christian Latin.

*Supplementa I* contains three papers. The first (pp. 9–44) on Ἐπιφάνεια by A. J. Vermulen is a useful and interesting discussion of the word investigating its history in Christian usage up to and including the fourth century. New Testament scholars will find his summary of work on the word in the N.T. clear and helpful. Secondly, H. Hoppenhowers O.S.B. examines *conuersatio* (pp. 46–95). We have a clear analysis of the meanings of the word leading up to suggestions about its significance in *Regula Benedicti* lviii. 17. We would have liked a fuller exposition of why *conuersatio* is right in this passage and *conuersio* wrong<sup>1</sup>. Thirdly, L. Engels discusses «*Fiducia*» dans la Vulgate (pp. 99–141). This is a valuable exposé. Particularly helpful is the discussion of the relation between παρησία and *fiducia* in the N.T. in contrast to the more limited equivalence in the O.T.<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Compare Mohrmann, *Etudes*, II, pp. 341–45.

<sup>2</sup> We suggest one problem for study in a future number of *Supplementa*. εὐλογεῖν in Classical Greek means «to praise», but in Biblical Greek «to bless» and has almost always God or man as object. In the Ancient Church εὐλογεῖν is used also of things and comes near to meaning «to consecrate». Likewise in Classical Latin *benedicere* means to praise, but in Christian Latin



The Dutch Austin Friars in conjunction with the appearance of the volumes of Augustine's works in the *Corpus Christianorum* have undertaken to produce a *Thesaurus Linguae Augustinae*. As an interim report they are issuing after the appearance of each new Augustine volume in the *Corpus* an index to it giving a list of words appearing in it with an indication of their frequency. The complete files are kept at the Augustinian Institute at Eindhoven. We congratulate the Dutch Augustinians on undertaking so worthy and important a task.

In all Roman Catholic scholars in Holland are to be congratulated on their achievement in the study of Christian Latin. We wish them good success in their future work.

George D. Kilpatrick, Oxford

HEIKO A. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1963. XV + 495 S.

Dieses Buch ist der erste Band eines vom Verfasser geplanten dreibändigen Werkes und behandelt Gabriel Biel und die ihn tragende Bewegung des Nominalismus, während der zweite Band der Theologie Luthers gewidmet sein wird und der dritte Band schließlich noch in Ergänzung zum ersten eine Auswahl aus Biels Predigten zusammen mit repräsentativen Beispielen spätmittelalterlicher Predigt bieten soll.

Der Obertitel ist bewußt in Anlehnung an Huizingas «Herbst des Mittelalters» gewählt und soll die Meinung des Verfassers andeuten, daß wir im spätmittelalterlichen Nominalismus und in Gabriel Biel als dessen Repräsentanten wohl spätes Mittelalter, aber nicht, wie bisher vielfach geurteilt wurde, den Zerfall des Mittelalters vor uns haben. Der Verfasser richtet seinen Blick nicht nur auf die Rechtfertigungslehre des Nominalismus, sondern auch auf andere Lehrpunkte, auch auf die seiner Meinung nach historisch noch bedeutendere Lehre von der Kirche und Tradition, und sieht hier im Nominalismus die direkte Anbahnung der späteren genuin katholischen Entwicklung auf dem Tridentinum und in der Gegenreformation, wie sich denn auch die Gegenreformation keineswegs als Gegenschlag gegen den Nominalismus vollzog. Wird das Gesichtsfeld sachlich und historisch ausgeweitet, so zeigt sich die Katholizität des Nominalismus. Das bisher zumeist bestehende Bild von Gabriel Biel soll korrigiert werden, indem nicht nur Biels rein akademisches Werk, der Sentenzenkommentar, sondern auch sein pastorales Werk, nämlich seine umfassende Predigtsammlung, und die eine Mittelstellung zwischen diesen beiden Werken einnehmende *Expositio Canonis Missae* betrachtet wird. Die Darstellungen des Ockhamismus hatten bisher ihren Ausgangspunkt vorwiegend bei Ockham und litten daher unter einer Einengung der Sicht, weil Ockham einseitig an philosophischen und fundamentaltheologischen Fragen interessiert war. Es ist verdienstvoll, daß Oberman hier eine Revision bringt und nun, auf der Grundlage von Biels gesamtem Werk, die-

---

it means «to bless» and comes near to meaning «to consecrate» and has God, man or things as subject. A careful study of these changes in meaning would be valuable and would throw light on some theological developments.

sen Mann sowie die ganze Bewegung des Nominalismus (diesen problematischen Begriff ersetzt er mit Absicht nicht durch den des Ockhamismus) im eigentlich Theologischen zu würdigen sucht. Er hat eine historische Sicht und möchte sachlich – d. h. weder thomistisch noch a priori reformatorisch – urteilen.

Und doch ist zu fragen, ob Oberman Biel in das zutreffende historische Koordinatensystem bringt, ob er von einer hinreichenden historischen Analyse seiner Quellen ausgeht. Biels Sentenzenkommentar erweist sich, was auch Oberman nicht übersieht, zum großen Teil als ein Konglomerat von mehr oder weniger stark überarbeiteten Exzerpten aus den Werken der Ockhamisten, der älteren Franziskaner und sogar des Thomas v. Aquin (Sentenzenkommentar). Man wird gut tun, Biel nur insoweit als Ockhamisten anzusehen, als man die von Ockham herrührenden Partien seines Sentenzenwerkes im Auge hat. Inwieweit die *Expositio Canonis Missae* für Biel in Anspruch genommen werden darf, wird von Oberman leider nicht untersucht. Er erwähnt beiläufig (S. 345, Anm. 68, vgl. S. 10f.) Biels Vermerk, daß ein großer Teil seiner *Expositio* von Eggeling Becker v. Braunschweig, seinem Vorgänger als Domprediger in Mainz, stamme. Wenn jedoch A. Franz, dem noch zwei Handschriften von Eggelings Meßerklärung bekannt waren<sup>1</sup>, mit Recht feststellt, daß «mehr als drei Viertel» der unter Biels Namen gedruckten *Expositio* Eggelings Eigentum ist<sup>2</sup>, dann kann dieses Werk erst nach einer gründlichen quellenkritischen Analyse für eine Darstellung von Biels Theologie verwendet werden. Es ist zu hoffen, daß die von Oberman (S. viii) angekündigte vierbändige kritische Ausgabe der *Expositio* das Quellenproblem löst. Auch bei den Predigten ist noch nicht gesichert, was hier von Biel selber stammt. So z. B. ist der *Sermo historialis passionis dominicae* (Oberman, S. 24) zuerst in vier Drucken unter dem Namen des Guilelmus Textor de Aquisgrano (Copinger 2, 2, Nr. 5773–5776) und dann in zwei Drucken (Copinger, Nr. 5777–5778) mit der Angabe «*compilavit sive Guilelmus de Aquisgrano sive Gabriel de Urach*» erschienen, enthält in diesen frühen Ausgaben jedoch noch nicht das Vorwort und die Dispositionsangaben, die bei den späteren Ausgaben unter Biels Namen eingefügt sind. Ist vielleicht wirklich Wilhelm Textor aus Aachen, der um 1485 in Erfurt Theologie lehrte<sup>3</sup>, der Verfasser und Biel nur der spätere Herausgeber dieses Sermons (vgl. Biels bisher noch nicht beachtete Übersetzung und Verbreitung einer Erbauungsschrift<sup>4</sup>)? Von allen Predigten Biels läßt sich sagen, daß sie in Zitaten oder Überarbeitungen viel älteres Material enthalten, so daß einiges, was Oberman aus den Sermonen anführt, nicht unmittelbar Biel zugeschrieben werden kann.

Wie soll man angesichts der Quellenlage Biel im ganzen historisch einordnen? Seine *Biographie*, die Oberman einleitend skizziert (Kap. 1), zeigt uns in ihm einen Mann, der nach neun Studien- und Lehrjahren in der artistischen

<sup>1</sup> A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (1902), S. 542.

<sup>2</sup> Ebd., S. 553.

<sup>3</sup> J. H. Zedler, *Universallexikon*, 2 (1732), Sp. 1086; 43 (1745), Sp. 320.

<sup>4</sup> M. Elze, *Zs. f. Kirchengeschichte* 74 (1963), S. 265–281.

Fakultät Heidelberg, in den theologischen Fakultäten von Erfurt und Köln sowohl mit der *Via moderna* als auch mit der *Via antiqua* vertraut wird, dann als Domprediger in Mainz Kontakte mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben aufnimmt, in deren Kreis er bald aktiv eintritt und deren halbmonastische Bewegung er schließlich auch in Württemberg ausbreiten hilft, in dieser letzten Zeit aber auch zugleich für einige Jahre an der Tübinger Universität Theologie nach der ockhamistischen *Via moderna* lehrt. Erwägt man diesen Lebensgang mit seinem starken Einsatz für die Brüder vom gemeinsamen Leben einerseits und den quellenkritischen Befund von Biels Werken andererseits, so kann man in der Tat Biels Theologie als den «Herbst der mittelalterlichen Theologie» bezeichnen. Man sollte dabei jedoch den Ton weniger darauf legen, daß Biel sich in der akademischen Lehre Ockham anschließt, als vielmehr darauf, daß er als Domprediger und als Anhänger der *Devotio moderna* und sogar als Universitätslehrer älteres – früh- und hochscholastisches, aber auch unscholastisches, und zwar monastisches und mystisches – Gedankengut aufgreift, ohne es zu einem neuen homogenen System zu verarbeiten. Eine dementsprechende Einsicht hätte Oberman (vgl. S. 16) noch betonter auswerten können.

Die rund 400 Seiten umfassende Darstellung von Biels *Theologie* in ihrem Zusammenhang mit dem «Nominalismus» zeichnet sich aus durch die Fülle der scharf profilierten historischen und theologischen Gesichtspunkte, durch den klaren Überblick über den Stand der Forschung, durch den übersichtlichen Aufbau des Ganzen sowie durch die Eleganz der Darstellung. Fundamental für Obermans Darstellung ist die Art, in der er durch die Dialektik von *potentia Dei absoluta* und *potentia Dei ordinata* Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit einander zugeordnet sieht (Kap. 2). In der von Gottes *potentia ordinata* gesetzten Heilsordnung waltet Gottes *iustitia*, während die *misericordia* Gottes in jenem außerzeitlichen Willensentschluß besteht, mit dem Gott dem Menschen zuliebe seine *potentia absoluta* eingeschränkt hat auf die nun unabänderliche *potentia ordinata*. So ist auch nur die transzendente Herablassung Gottes zur Menschwerdung Ausdruck seiner Barmherzigkeit. Das Handeln Christi von seiner Menschwerdung bis zu seiner Wiederkunft steht jedoch im Zeichen der Gerechtigkeit. Nachdem Oberman (Kap. 3) die allgemeinen anthropologischen Strukturen sowie die anthropologischen Merkmale des Glaubensbegriffes ausgebreitet und dabei den Vorwurf entkräftet hat, der Nominalismus habe die mittelalterliche Synthese von Vernunft und Glaube zerbrochen und der Lehre von der doppelten Wahrheit gehuldigt, zeigt er (Kap. 4), daß auch der andere Vorwurf unbegründet ist, der Nominalismus habe den Zusammenhang von menschlichem und göttlichem Gesetz aufgelöst und eine doppelte Ethik gelehrt. Denn innerhalb der von Gott gesetzten unwandelbaren Ordnung gilt das in Gottes eigener Gerechtigkeit verankerte Gesetz. Der Ockhamismus wird dort mißverstanden, wo man von den beiden fundamentalen Begriffen der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* einseitig entweder den einen oder den anderen zum Schlüssel des Systems nimmt und nicht beide Begriffe zugleich in dialektischer Korrelation erfaßt. – Nach der Sündenlehre (Kap. 5, Teil 1) behandelt Oberman die Vorbereitung auf die Rechtfertigung (Kap. 5, Teil 2)

und den Prozeß der Rechtfertigung (Kap. 6) mit dem Ergebnis, daß Biels Rechtfertigungslehre im wesentlichen pelagianisch ist (S. 177). Oberman unterstreicht mit Recht, daß Biel an der Notwendigkeit der habitualen Gnade festhält und daß seine Lehre von der göttlichen Akzeption des begnadeten Menschen im Gegensatz zur reformatorischen Imputationslehre eingebettet ist in die Ordnung von Gottes strafender und lohnender Gerechtigkeit. Im Zentrum der Predigt Biels steht die Forderung, Gott zu fürchten und über alles zu lieben, die Forderung nach den Akten der Bekehrung und Reue, die der Mensch von sich aus hervorbringen kann und mit denen er die Gnade *de congruo* verdient, um in der Gnade dann *de condigno* zum ewigen Leben angenommen zu werden. – Die Prädestinationslehre (Kap. 7) hat die gleichen Strukturen wie die Rechtfertigungslehre. Wie Gott in seiner Barmherzigkeit die Möglichkeiten seiner absoluten Macht eingeschränkt hat auf die Gerechtigkeitsordnung seiner *potentia ordinata*, unter deren Satzung die Rechtfertigung geschieht, so hat Gott eine ihm zukommende völlig freie Prädestination überführt in eine durch die menschlichen Verdienste konditionierte Prädestination, die einem Vorherwissen gleichkommt. Von der Wahrheit der Offenbarung hat der Christ eine objektive Glaubensgewißheit, seines eigenen Heils ist er jedoch nur unter subjektiven Bedingungen gewiß. Daß er zwischen Furcht und Hoffnung schwebt, soll ihm schon ein verge-wisserndes Zeichen der wirkenden Gnade sein. – Biel ist in seiner Christologie, die von Oberman (Kap. 8) in die mittelalterliche Lehrentwicklung hineingestellt wird, formal orthodox; in der Verbindung mit der Mariologie zeigt sich allerdings ein Abweichen vom Bekenntnis zur wahren Menschheit Christi. In der Abendmahlslehre geht Biel einen Mittelweg zwischen einer hypermaterialistischen und einer spiritualistischen Deutung der Realpräsenz Christi. – In der Mariologie (Kap. 9) folgt Biel auf der franziskanischen Linie den Tendenzen der Marienverehrung. Er bekennt sich zur *conceptio immaculata* als einem Faktum, das durch die Kirche und die Tradition bezeugt wird. Die Sermonen bieten eine «pelagianische» Mariologie: in ihrer Mutterschaft ist Maria die *cooperatrix* des Heils, mit ihrer Aufnahme in den Himmel erhält sie die Würde einer *corredemtrix*, *mediatrix* und sogar *concreatrix*. – Zwar kann man nicht von einer Mystik Biels sprechen, sondern nur von mystischen Elementen in seiner Theologie, doch ist Oberman (Kap. 10) daran gelegen, daß in der Nachfolge Gersons auch für Biel eine affektive, durch Demut und Buße charakterisierte Mystik die natürliche Ergänzung zur ockhamistischen Theologie bildet, wobei Biel noch stärker als Gerson die Mystik «demokratisiert» (S. 341 ff.), d. h. die Forderung der Gottesliebe für jeden verbindlich macht und jedem Stand christlichen Lebens mit der rechtfertigenden Gnade grundsätzlich die Vollkommenheit zugesteht. – Besonders zu begrüßen ist es, daß Oberman im letzten (11.) Kapitel darlegt, in welcher Weise im Spätmittelalter die Frage nach der Kirche und nach der Tradition beantwortet wird. In der Fortführung alter Bestimmungen werden für das Traditionsproblem zwei Lösungen gefunden. Auf der einen Seite (hierher gehören Bradwardine, Wyclif, Huss, Wessel, Gansfort) wird die Tradition als die fortlaufende Interpretation und Rezeption der in der Schrift enthaltenen Glaubenswahrheiten angesehen; die Schrift ist das normative göttliche Ge-

setz für kirchliche Gesetze und Traditionen. Auf der anderen Seite (hierher gehören die Ockhamisten, auch wenn sie Konziliaristen und nicht Kurialisten sind) wird ein geschriebener (biblischer) und ein ungeschriebener (außer-biblischer), in der Tradition bewahrter Teil der apostolischen Botschaft unterschieden, so daß hier schon die Lehrentscheidung des Tridentinums angebahnt wird. Es ist auf dieser Seite nur eine Frage der kirchenpolitischen Orientierung, welche Rolle man bei der Auslegung und Festlegung der Traditionen dem Papst oder dem Konzil oder auch den Kanonisten zuschreibt.

Reinhard Schwarz, Tübingen

JOSEPH LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*. 21., völlig Neubearb. Aufl. in zwei Bänden. 2. Die Neuzeit. Münster, Aschendorff, 1964. VIII + 588 S., 24 Bildtafeln, 19 Karten, Register. DM 46.–.

Entsprechend der Ankündigung des Verfassers erschien bald nach dem ersten Band der nun zu besprechende, zweite Band. Er folgt dem ersten völlig in der Methode, dem Stil, der Ausstattung usw. Es kann darum hier auf die diesbezüglichen Ausführungen zum ersten Band hingewiesen werden.<sup>1</sup>

Der vorliegende Band behandelt die Zeit von ca. 1450 bis zur jüngsten Vergangenheit, nämlich der Reise Pauls VI. nach Palästina. Dieser Schluß ist nicht zufällig gewählt. Er ist Ausdruck der großen Verehrung, die der Verfasser dem Papst als Spitze der hierarchisch verfaßten Kirche entgegenbringt. Diese so verfaßte Kirche ist der letzte Maßstab, an dem alle Dinge gemessen werden. Das gilt sowohl für die Kritik an Döllinger – dem Lortz andererseits wegen dessen Geschichte der Reformation hohes Lob zollt (S. 370f.) – als auch für die Erklärung der Abreise der Minorität vom Vaticanum I – die Abreise erfolgte nach Lortz u.a. aus Gründen der «Kirchlichkeit» (S. 337) – als auch für den von Heinrich VIII. von England vollzogenen Bruch mit Rom (S. 111) und auch für Luther.

Lortz wirft Luther vor, daß er sich gegen die Kirche auflehnte, die «in ihrer Wesensart nie von ihrer Wahrheit und Heiligkeit abfallen kann» (S. 125). Darum können eben auch die «zu solch erschreckender Fülle» gediehenen Mißstände am Ende des Mittelalters nicht eine Ablehnung oder Spaltung der Kirche rechtfertigen (S. 125). Dabei übersieht aber Lortz hier und an einer anderen Stelle, wo er die Reformation als «Revolution» bezeichnet (S. 126), daß Rom den Bruch mit Luther vollzog und daß man eher die damalige Haltung Roms als Revolution bezeichnen könnte. Rom weigerte sich, zahlreiche erst im Laufe der Zeit in die Kirche eingedrungene Elemente abzulegen, d.h. vollzog also nun einen Bruch mit der bis dahin wenigstens in der Idee erhalten gebliebenen Kontinuität der reinen Lehre des Urchristentums. Wichtiger ist aber die Tatsache, daß sich Lortz um ein Verständnis der Reformation bemüht. Er bewegt sich dabei allerdings auf der Linie seines zweibändigen Werkes «Die Reformation in Deutschland» (4. Aufl. 1962), wenn er die Reformation an der Objektivität der Kirche mißt. Dadurch gelingt es Lortz nicht, den einzig legitimen Weg zur Reformation, nämlich den von ihrer theologischen Mitte her, zu finden.

<sup>1</sup> Theol. Zeitschr. 19 (1963), S. 371f.



In der großen Verehrung der hierarchisch verfaßten und vom Papst als Spitze geleiteten Kirche dürfte der Grund liegen, warum Lortz im ersten Band stark das Papsttum betonte (vgl. unsere Besprechung dieses Bandes a.a.O.). Nicht jedoch dürfte der Grund darin liegen, daß durch die starke Betonung des Papsttums die Plattform für ein besseres Verständnis der Reformation geschaffen werden sollte. Wenn dies die Auffassung des etwas verklausulierten Schreibens sein sollte, das der Verlag dem zweiten Band beifügte, ist ihm darin zu widersprechen.

Das zweibändige Werk von Lortz ist die Darstellung der Geschichte der Kirche, d.h. der hierarchisch verfaßten Kirche Roms. An dieser Tatsache ändert auch nichts die erstaunliche ökumenische Breite des Werkes, beispielsweise die häufig bis in Einzelheiten gehende Darstellung der verschiedenen Ostkirchen. Da Lortz leider selbst nicht mehr die Arbeit an diesem Werk fortführen will (Bd. 1, S. XII), bleibt es seinen Nachfolgern überlassen, hier weiterzuarbeiten, um zu einem engeren Gespräch zwischen den Konfessionen zu kommen. Das Verdienst von Lortz ist es aber, daß er die Vorarbeiten mit allen ihren Mühen dazu geleistet hat, indem er dazu beitrug und mit dem vorliegenden Werk erneut dazu beitragen will, unsinnige Vorurteile abzutragen. Diesen Wunsch von Lortz spürt man bei der Lektüre immer wieder, und dafür sei ihm an dieser Stelle ausdrücklich gedankt. Seinen Nachfolgern ist es aufgegeben, hier weiterzubauen. Dafür werden sie aber eine neue Betrachtungsweise wählen müssen. Wir können ihnen zu ihrem Beginnen nur einen vollen Erfolg wünschen.

Noch ein Hinweis: In Kürze soll das ganze Werk als ungekürzte Dünndruckausgabe in einem Band erscheinen. Vielleicht ist es bis dahin noch möglich, dem Werk einige Literaturhinweise hinzuzufügen, die der Leser, besonders der interessierte Laie, sehr vermißt.

Ulrich Nembach, Düsseldorf-Oberkassel

HANS BRUHN, *Die Kandidaten der hamburgischen Kirche von 1654 bis 1825. Album candidatorum*. Hamburg, Verlag J. J. Augustin, 1963. XXVI + 323 S.

Die vorliegende Veröffentlichung stellt den 3. Band des Werkes «Die hamburgische Kirche und ihre Geistlichen seit der Reformation» dar, dessen 1. Band, von W. Jensen bearbeitet, 1960 erschienen ist.<sup>1</sup> Infolge des bald darauf eingetretenen Todes des Verfassers konnte der 2. Teil nicht folgen, der die Kirche des gesamten hamburgischen Landgebietes umfassen soll, da D. Jensens ausgebreitete Sachkenntnis nicht so leicht ersetzt werden konnte. Für den 3. Band hatte er bereits Dr. Hans Bruhn zur Mitarbeit gewonnen. Auf Grund eines reichhaltigen handschriftlichen Materiales aus Hamburger und benachbarten Archiven sowie eines reichen gedruckten Schrifttums, dessen Liste auf den Seiten XV bis XXVI abgedruckt ist, wurden 1215 Kurzbiographien erstellt, zu denen noch ein Nachtrag von 24 Namen kommt.

In den einleitenden Kapiteln werden besprochen und vielfach in Tabellen dargestellt: die Herkunftsangaben der Kandidaten – vier aus Ungarn und

<sup>1</sup> Vgl. Theol. Zeitschr. 16 (1960), S. 228f.

Siebenbürgen fallen auf –; ihre soziale Herkunft; Nachrichten über ihren Bildungsgang – Schule, Universität, Hofmeisterstellungen und peregrinatio academica, wofür die gedruckten Universitätsmatrikel wertvolle Hilfe leisteten; Gründe für die Anziehungskraft Hamburgs auf auswärtige Kandidaten; Anstellungsmöglichkeiten in Hamburg; spätere Lebensstellung der Kandidaten (die Tabelle über Anstellungen im Auslande – Niederlande, England, Amerika, Ungarn-Siebenbürgen – ist besonders lehrreich); die Lage der Studenten und Kandidaten während und nach dem 30jährigen Kriege, die infolge der sittlichen Verwilderung die Aufstellung von «Leges candidatorum» notwendig machte; diese werden im Wortlaute veröffentlicht. Es folgen die Abschnitte: Theologische Prüfungen in Hamburg; Kandidaten, die sich auch in anderen Landeskirchen Prüfungen unterwarfen; Erteilte oder verweigerte Zeugnisse; Bedeutende Männer, die aus den Reihen der Kandidaten hervorgegangen sind; Größere Berufsgruppen von lokalem Interesse; Zwei Autobiographien der Kandidaten Wendeborn und Thieß. Wir erkennen aus diesen Überschriften, daß hier ein reiches kulturgeschichtliches Material zusammengetragen ist.

Die Grundlage für die nun folgenden Namenslisten mit Kurzbiographien bildet das Verzeichnis der Hamburger Kandidaten, das dem Corpus doctrinae ecclesiae hamburgensis (Konkordienbuch) angehängt ist, das sogenannte Album candidatorum, dessen kommentierte Veröffentlichung wir vor uns haben. Die Anordnung der Namen folgt der zeitlichen Aufeinanderfolge.

Ein Anhang berichtet über einige teilweise bisher unerörterte Sonderfragen, die einzelne Kandidaten betreffen; den Schluß – vor den Addenda und Corrigenda – macht ein alphabetisches Verzeichnis der behandelten Kandidaten.

Bei Durchsicht des Bandes fällt die ungeheure Kleinarbeit auf, die bei der Abfassung geleistet worden ist, Grundlage für die Geschichte der Hamburger Kirche, aber auch für die Geschichte der Stadt.

Grete Mecenseffy, Wien

SIEGFRIED RIEMER, *Philosemitismus im deutschen evangelischen Kirchenlied des Barock*. = Studia Delitzschiana, ed. K. H. Rengstorff, 8. Stuttgart, Kohlhammer, 1963. 83 S. DM 9.60.

Auf Abhandlungen aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster konnte hier schon früher hingewiesen werden. – Im Band 8 entwirft Riemer zunächst ein anschauliches Bild von dem bis ins 18. Jahrhundert währenden kirchlichen *Antisemitismus*, der zwar nichts mit Rassenhaß zu tun hatte, sondern die Juden nur als die unbußfertigen Verächter Christi bekämpfte, dies aber weithin in einer Haltung, die uns erschrecken läßt, indem sie an späteres antisemitisch-antichristliches Verhalten erinnert. Wenn die Kirche der Barockzeit «eine bemerkenswerte Liebe zur Welt des Alten Testaments gehabt hat» (S. 33), wie der Verfasser aus ihrem immensen Liedgut darlegt, zeigt sich wieder ein profunder Unterschied zum Antisemitismus unseres Jahrhunderts. Doch übertrug sich diese «Liebe» weithin nicht auf das Volk, das neben einem aus dem Alten Bund lebte; der Verfasser heißt sie «unverbindlichen *Philosemitismus*» (S. 36ff.). Und doch kommt in dieser Zeit



ein die Juden umfassender «echter Philosemitismus» auf, dessen Geschichte Riemer von J. Chr. Wagenseil über Ph. J. Spener und A. H. Francke bis zu seiner hohen Blüte beim Grafen Zinzendorf und in dessen Nachfolge zeichnet und den er wiederum besonders am Liedgut anschaulich werden läßt. – Eine nicht nur historisch belangvolle Studie! Jürgen Fangmeier, Basel

FIDELIS VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil.* = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, ed. Johann Adam-Möhler-Institut, 7. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1963. 348 S.

Diese in München erarbeitete und deutsch geschriebene Studie des (holländischen?) Kapuziners über das Kirchenschema des 1. Vatikanischen Konzils ist vom Standort moderner katholischer Ekklesiologie aus geschrieben, wie u.a. die Schlußbetrachtung (S. 324) deutlich zeigt. Wenn der Verfasser in seinem letzten Satz urteilt, «daß auf dem Vatikanischen Konzil ‚die Zeit der Kirche‘ noch nicht gekommen war», so spiegelt sich in dieser Äußerung eine weitverbreitete kritische Haltung des modernen Katholizismus gegenüber der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts wider, die in jenem Schema, das dem Konzil zwar vorgelegen hatte und in einer ersten Stellungnahme der Konzilsväter behandelt, aber niemals zum Beschluß erhoben wurde, einigermaßen repräsentativ zum Ausdruck gekommen war. Dem Verfasser ist es zu danken, daß er durch diese kritische Einstellung nur wachsam, aber nicht einseitig geworden ist, so daß er in der Lage ist, behutsam den einzelnen Phasen im Zustandekommen dieses Schemas nachzugehen, die einzelnen Traditionsschichten voneinander abzuheben sowie die dahinter liegenden Motive zu verdeutlichen. Dem an den Ereignissen des 2. Vatikanischen Konzils teilnehmenden Leser werden auf diese Art eine Reihe wichtiger Einsichten vermittelt, von denen nun etliche herausgegriffen werden sollen.

1. Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Vatikanum I, bzw. des Infallibilitätsdogmas wird richtig einsichtig, wenn man nunmehr genau zu erkennen vermag, daß dieses aus dem ursprünglichen Gesamtschema «De ecclesia» herausgenommen, besonders behandelt, vorangetrieben und isoliert zum Beschluß erhoben wurde. Anfangs umfaßte dieses Thema cap. 11–12 des Gesamtentwurfes; kap. 13–15 waren dem Verhältnis von Kirche und Staat gewidmet und wurden ebenfalls abgetrennt, so daß weiterhin das Schema über die Kirche nur die cap. 1–10 umfaßte und in diesem fragmentarischen Fürsichsein behandelt werden sollte. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß das cap. 9 des Schemas, in dem von der «Unfehlbarkeit der Kirche» gehandelt wird, wohl zum Ausdruck gekommen war, daß diese Unfehlbarkeit dem «magisterium» eigne, aber noch kein Hinweis auf eine besondere, oder gar auf die Infallibilität des Papstes sich andeutet (S. 279–82).

2. Lehrreich ist die starke Väterkritik am cap. 10 des Schemas, das die Kirchengewalt behandelt (S. 313ff.). Denn gerade hier fehlt jede nähere Bestimmung über die Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe, bzw. der Hierarchie. Die heute so umkämpfte Frage des «Kollegialitätsprinzipes», die uns Protestanten gerne als ein Novum des gegenwärtigen Konzils erscheint, hat also vor beinahe hundert Jahren die Gemüter außerordentlich bewegt. Unser

Verfasser macht gerade durch seine vorsichtige Darstellung (S. 291ff.) deutlich, wie man offenbar bei der Vorbereitung des Schemas allen heiklen Punkten, wie etwa die Frage, ob die bischöfliche Gewalt eine unmittelbare oder vom Papst abgeleitete sei (S. 294), aus dem Wege gegangen war.

3. Im Zusammenhang damit gewinnt des Verfassers genauer Nachweis der bestimmenden Rolle Professor Schraders besondere Bedeutung (S. 295). Schrader war 1870 von der österreichischen Regierung als Wiener Universitätsprofessor abgesetzt worden, weil er den Eid auf die österreichische Verfassung verweigerte, die gerade den Protestanten die Gleichberechtigung im Staate zuerkannt hatte. Der vom Verfasser geführte Beweis seiner Selbständigkeit gegenüber Passaglia überzeugt mehr als die Auffassung, die H. Schauf vertreten hat (S. 53ff.). Wichtig ist das nicht nur, weil Schraders Persönlichkeit einen Hinweis auf die Intentionen des Vatikans darstellt, sondern weil Schraders ekklesiologisches Denken, sich im Schema weitgehend durchsetzend, in einer bestimmten Hinsicht als typisch angesehen werden darf. Er hat nämlich einerseits den Aufbruch des Theologumenon vom corpus Christi mysticum bejaht, andererseits aber dieses außerordentlich geschickt in den Dienst eines soziologischen und juristischen Kirchenbegriffes, den von der Kirche als einer «societas perfecta», gestellt. «Für Schrader ist nämlich der mystische Leib die Kirche und nicht umgekehrt» (S. 85). Das wirkt wie ein Vorspiel zu dem Schicksal desselben Gedankens vom Geheimnisvollen Leib Christi in unserer unmittelbaren Gegenwart.

4. van der Horst arbeitet das Interesse Schraders am Gedanken von der «societas perfecta» auch dadurch sehr schön heraus, daß er aufzeigt, wie cap. 10 des Schemas über die Kirchengewalt eine Entfaltung von cap. 3 darstellt und die Kirche als vollkommene und wahre Gesellschaft beschreibt (S. 295). Die Vollkommenheit der Kirche als Gesellschaft beruht ja gerade darauf, daß sie «societas inaequalis» ist (S. 299ff.); damit wird zugleich die hierarchische Struktur gegenüber jedem (aufklärerischen und protestantischen) «Kollegialismus» unter dem Stichwort «societas aequalis, bzw. aequalium» abgesichert. Was aber in cap. 10 nochmals hervortritt, nämlich die polemisch-negative Orientierung an den Protestanten Pufendorf und Böhmer (S. 296ff.), weist der Verfasser ausführlich in seiner Untersuchung im cap. 3 nach (S. 115ff.). Er zeigt, wie Schrader im Anschluß an Benedikt Stattler und Maurus de Schenkl (S. 155f.) mit sozialphilosophischen Erwägungen den protestantischen Aufklärern entgegentrat und auf deren damals naturrechtlichen Argumentationsboden mit dem Ausweis der rechtlich verfaßten Kirche als einer societas imperfecta die römische Auffassung von der Kirche als einer societas perfecta entgegenstellte (bes. S. 153–60).

5. Unser besonderes Interesse verdienen noch die Ausführungen van der Horsts über die «Heilsnotwendigkeit der Kirche» (S. 209ff.). Obwohl, oder gerade weil, hier die Lehre von der Kirche als dem mystischen Leibe angesprochen wird (S. 215), brechen die inneren Schwierigkeiten von der römischen Lehre über die Kirche auf, die sich einmal darin äußern, daß die «absolute Notwendigkeit» der Kirche durch ihre hierarchische Verfassung behauptet werden soll (S. 216), andererseits aber sich eine liberale Auslegung des Satzes «extra ecclesiam nulla salus» gebieterisch nahelegt (S. 224ff., 232ff.,

bes. 238). In der Behauptung einer bloß «ethischen» Notwendigkeit (S. 217) der Kirche wird das Dilemma unübersehbar.

Es ist ein echtes Verdienst dieses Buches, daß es solche Schwierigkeiten nüchtern aufdeckt und ausspricht. Für uns Protestanten bedeutet darum die ganze Arbeit eine bedeutsame Hilfe. Wir werden uns mit ihr ausgerüstet nicht mehr so leicht von etwelchen triumphalen Schlagworten des gegenwärtigen Konzils bluffen lassen, wir werden aber auch selbst zum Nachdenken gezwungen, weil unsere Ekklesiologie sich gerne die Probleme zu leicht machen möchte, die oftmals an denselben Stellen auftreten. Dem geduldischen und gewissenhaften Ethos dieser Studie, die sich bei aller Ehrerbietung vor der eigenen Tradition nicht scheut, die schwierigen Dinge beim Namen zu nennen, werden wir unseren Dank und Anerkennung nicht versagen dürfen.

Wilhelm Dantine, Wien

CARL GUSTAV JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. = Gesammelte Werke, 11. Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, 1963. 788 S. Fr. 49.80.

Von der auf 18 Bände berechneten Gesamtausgabe liegen mit diesem nunmehr 3 Bände vor. Band 11 vereinigt Jungs Publikationen über die Religion, wie «Psychologie und Religion», «Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas», «Das Wandlungssymbol in der Messe», «Psychoanalyse und Seelsorge», «Antwort auf Hiob», «Yoga und der Westen» u. a. m., dazu in einem Anhang Äußerungen aus Briefen u. ä. Es ist dankenswert, all dies in einem gut ausgestatteten Buch nunmehr beisammen zu haben.

Jürgen Fangmeier, Basel

*Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1962. 504 S. Fr. 49.20.

Der Band vereinigt in zwei Teilen: «Theologische Existenz – Ordnung der Kirche»; «Philosophische Existenz – Ordnung des Rechts», zwanzig bedeutende, vier Fakultäten und sechs Nationen zusammenführende Beiträge (z. B. von K. Barth, K. Rahner, M. Heidegger, Fr. Wieacker).

Jürgen Fangmeier, Basel

ANGELUS A. DE MARCO O.F.M., *The Tomb of St. Peter, A Representative and Annotated Bibliography of the Excavations*, = Novum Testamentum, Suppl. 8. Leiden, E. J. Brill, 1964. X + 261 S.

Die 1940–49 gemachten Ausgrabungen unter der Peterskirche riefen eine große Literatur hervor, die man hier übersichtlich studieren kann. Vollständigkeit wird nicht beansprucht (41 und 43 sind dagegen Dubletten), und die jüngsten Entdeckungen sind noch nicht verarbeitet.

Bo Reicke, Basel