

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 5

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 29.01.2026

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

Rezensionen

S. H. SIEDL, *Qumran, eine Mönchsgemeinde im Alten Bund*. Bibliotheca Carmelitica, II, 2. Paris et Tournay, Desclée & Co., 1963. 372 S.

Pater Siedl ist den Qumran-Forschern schon unter dem Namen Suitbertus a S. Joanne a Cruce, als Verfasser einiger wichtiger in den Ephemerides Carmeliticae, Rom, über den Gegenstand erschienenen Arbeiten bekannt.

Die vorliegende Studie setzt sich ein ehrgeiziges Ziel: die Möglichkeit zu erforschen, daß die Gemeinde des Toten Meeres eine geschichtliche Vorläuferin der späteren, christlichen Mönchsgemeinschaften gewesen sei. Die Wichtigkeit eines solchen Versuches, sowohl für die Kirchen- und Dogmengeschichte als auch ganz allgemein für die Religionsgeschichte, sollte einleuchtend sein: ist es doch üblich, das christliche Mönchtum eher auf hellenistische, durch fernöstliche Einflüsse bedingte Tendenzen innerhalb der Kirche zurückzuführen. Wenn es nun aber bewiesen werden könnte, daß die Voraussetzungen für das christliche Mönchtum schon innerhalb gewisser, wenn auch heterodoxer, vorhandener Strömungen des palästinensischen Judentums aus kurz vorchristlicher Zeit zu suchen sind, dann müßte die obengenannte These fallengelassen und durch eine gänzlich neue Fragestellung ersetzt werden.

Deswegen lohnt es sich, Siedls Argumente, wenn auch in diesem Zusammenhang leider nur kurz, zu verfolgen. Sein Grundsatz ist es, die betreffenden Stellen der Ordensregel hauptsächlich aus dieser Schrift, aus den weiteren Qumran-Schriften und aus dem Alten Testament zu erklären. Dieses Verfahren mag die Perspektive etwas einengen, doch schützt es zugleich davor, unerlaubte, fremdartige Weltanschauungen heranzuziehen. Nach einer sehr gründlichen Untersuchung der Terminologie, der Begriffe und der verschiedenen Wortverbindungen kommt der Verfasser zum Ergebnis, daß die Gemeinde von Qumran sich als «Gemeinschaft κατ' ἐξοχήν» verstanden hat. Ihr Hauptziel ist «Gott suchen», und ihm werden alle verfügbaren Mittel untergeordnet: Erforschung der Schrift, öffentliche und private Gebete, feierliche Verpflichtungen, Erlangung von höherem Wissen und Einsicht (Wurzeln *śkl* und *ydc*, aber wohl nicht im gnostischen Sinn, S. 134f.), rechtem Wollen und Tun, Lobpreis und Sühne, Recht und Gerechtigkeit (vielleicht sogar von Rechtfertigung, vgl. S. 167f.), Tugend in all ihren Aspekten usw. Die Frage entsteht nun: kann man bei all diesen, zu dem «geistlichen Ziel» einer Mönchsgemeinde gut passenden Elementen auch behaupten, daß die «äußere Ordnung» auch in dieselbe Richtung weist? Was Gehorsam und Güterverzicht betrifft, kann die Antwort nur bejahend klingen; zweifelhaft ist es dagegen, ob den Qumran-«Mönchen» auch das Gebot der Ehelosigkeit oblag: es gibt zwar tatsächlich keine einzige Stelle, in der von Ehe und Familie überhaupt die Rede sei, und der Nachwuchs der Gemeinde scheint aus dem, was wir heute «Ordensnachwuchs» nennen, und nicht aus leiblicher Abstammung bezogen worden zu sein (S. 254ff.). Diese Argumente *e silentio* genügen natürlich kaum als endgültiger Beweis für die Ehelosigkeit, um so

mehr als es bekanntlich noch kontrovers ist, ob und inwiefern sich die bei klassischen Autoren erhaltenen Beschreibungen der Essener auf die Qumran-Gemeinde anwenden lassen. Was ferner die Ämter, Riten und Gemeindeordnungen betrifft, so ließen diese sich gut mit denen einer Mönchsgemeinde zusammenbringen.

Außer in einem Fall, wo die Quellen sich als unzureichend erweisen, hat der Verfasser seine These aufrechtzuerhalten vermocht, sein Ziel zum größten Teil erreicht. Die Forschungen über das christliche Mönchtum sollten nun, wie schon vorher gesagt, innerhalb des heterodoxen palästinensischen Judentums anfangen. Was dies dogmen-, kirchen- und religionsgeschichtlich zu bedeuten hat, darauf kann hier natürlich nicht eingegangen werden.

Siedls Buch wurde in Italien bei einer nicht sehr bekannten Druckerei gesetzt; daraus erklären sich sowohl sein «undeutsches» Aussehen als auch etliche Druckfehler, besonders was die Eigennamen und die Bibliographie betrifft. Dies alles ist aber nebensächlich gegenüber den genannten Möglichkeiten, die das Werk nunmehr der Forschung eröffnet.

J. Alberto Soggin, Rom

GEORG EICHHOLZ, *Einführung in die Gleichnisse*. = Biblische Studien, 37. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1963. 110 S.

As the forward of this monograph indicates, Georg Eichholz prefaces his detailed interpretation of three selected parables with an examination of the "fundamental questions" of parable exegesis. These questions, according to Eichholz, divide themselves into two larger categories: the problem of language, and the question of transmission.

For Eichholz, the problem of language (pp. 11–32) is given with the fact that the parable (*Gleichnis*) is a particular form of speech, where access to the content is contingent upon a proper understanding both of the *form* and *speech* (p. 11). He contends that it is not incorrect to say that the parable speaks the "language of pictures" (p. 11), but he holds that such an expression demands clarification (pp. 11ff.). First, the picture-half (*Bildhälfte*) of a parable, which consists of a narrative (*Geschichte*) charged with dramatic tension that unfolds in scenes, reveals that, in the object-half (*Sachhälfte*) of the parable, we have to do with an event (*Geschehen*) (pp. 14, 16). Second, as a corollary to this first principle, the parable is not static by nature; all parables, even those which are terse, as well as word-pictures (*Bildworte*), want to be narrated as stories, and, again, their truth exists in an event (p. 18). Third, the synoptic parables largely assume the form of a play (p. 20). They possess a setting, scenery, major and minor rolls, actors, and direct speech such as the dialogue and monologue (p. 20). Fourth, the foregoing demonstrates that parabolic stories are constructed with great calculation; only those scenes or sequence of scenes are chosen which, in parabolic form, are able to convey a message (p. 22). Fifth, the parable reflects the world of the hearer and addresses him (pp. 24f.). Yet the hearer co-fashions the parable in two ways: a) inasmuch as the parable may direct a question to the hearer (pp. 25–29), and b) inasmuch as the hearer may confront him-

self in one of the characters of the story (p. 29). To conclude, in terms of its language, the parable may be understood as the proclamation of the message of Jesus to his hearers, the preaching of that event which is the coming of the Kingdom, of God himself (pp. 31f.). The hearer belongs to the very structure of the parable; therefore to understand the language of the parables means to understand them as language for the hearer (p. 32).

With regard to the question of transmission (pp. 32–43), Eichholz draws liberally from the material which J. Jeremias presents in the second chapter of his book (*Die Gleichnisse Jesu*, pp. 19–114) regarding the laws of transformation. In his interpretation of the parables of the Two Debtors (Lk. 7:36–50:41–43), the Great Supper and the Royal Wedding (Lk. 14:16–24 = Mt. 22:1–14), and the Good Samaritan (Lk. 10:25–37) (pp. 44–110), Eichholz demonstrates how the principles, which he has established regarding the language and transmission of the parables, are to be applied in actual exegetical endeavor.

As far as the total impression of Eichholz' book is concerned, the author is to be congratulated on his clarity of style and the coherence with which he presents his arguments. His *Introduction* is not beyond the range of the interested layman, and it should prove particularly helpful to the theological student or pastor whose task it is to make the parables fruitful for preaching.

There are several features of the book, however, which provoke comment. In the *first* place, since Eichholz states that he proposes to discuss the fundamental questions of parable exegesis, he would do well to provide his reader with a precise understanding regarding his concept of the relationship between parable and allegory. For if, on the one hand, Eichholz appears to adopt Jülicher's position (p. 9), who postulated that the simile-parable and metaphor-allegory were mutually exclusive figures of speech, he states somewhat incongruently, on the other hand, that parabolic stories may contain "standing metaphors" (p. 14). Then, too, as a part of this same complex, Eichholz might also do well to deal with the question of whether or not Jesus may have used mixed-forms, i.e., parabolic allegories or allegorical parables. Finally, it would likewise be to Eichholz' advantage if he were to discuss the relationship between the traditional allegorical method of interpretation, as Luther, e.g., employed it (pp. 107–110), and that type of allegorization which he himself espouses (cf. pp. 63–66). *Second*, Eichholz adopts Jeremias' position that the vast majority of Jesus' parables were spoken either to the crowd, or, more pointedly, to his enemies, the scribes and Pharisees (pp. 33, 40f.). Since this standpoint cannot be unequivocally proved, it would be more accurate if in this connection Eichholz were to speak, not of a law (p. 33), but of a working hypothesis. *Third*, if we have understood Eichholz correctly, his approach to parabolic speech is basically, though not exclusively, that of applying an existentialistic (*existenzial*) analysis to selected parables in order to make them existentially (*existenziell*) relevant. This is, of course, a legitimate undertaking. Yet in such an approach there is often no sharp delineation between exegesis, i.e., the attempt to understand the text as the author (whether this be Jesus, the early church, or the evangelist) understood it, and homiletics, i.e., the attempt to make the text pertinent to the modern situa-

tion (cf. pp. 49–53, 94–107). In addition, it appears that this method of parable interpretation is restricted in scope to the extent that some parables (e.g., the Good Samaritan) lend themselves by nature to this procedure much more readily than others (e.g., the parables of the Great Supper and Royal Wedding). *Fourth*, in discussing the transmission of Jesus' parables by the early church, Eichholz views the transformations which took place within the parabolic pericopes during this period solely under the aspect of preaching (*Verkündigung*) and hearing (pp. 39, 42f.). This is permissible, perhaps, if under preaching one may subsume not only the kerygmatic, but the various apologetic, paranaetic, and cultic needs of the early church as well.

To conclude, despite certain oversimplifications, Eichholz' book does credit to its author and is valuable for introducing the reader to particular aspects of recent thinking in the field of parable exegesis. It is to be recommended.

Jack D. Kingsbury, Basel

J. N. D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles. I. Timothy, II. Timothy, Titus*. (Black's New Testament Commentaries.) London, Adam & Charles Black, 1963. VIII + 264 S. 28 Sh.

Die angelsächsischen Gelehrten legen großen Wert darauf, daß Kommentare, die zwar auf wissenschaftlicher Forschung beruhen, doch auch für einen weiteren Leserkreis lesbar sein sollen. Leicht lesbar bedeutet aber gar nicht unwissenschaftlich. Es ist eine Freude, auf diesen neutestamentlichen Kommentar hinzuweisen, der in vorzüglicher Weise bestätigt, daß eine exegetische Schrift gründliche und saubere Einführung geben kann, obwohl nicht nach dem deutschen Gelehrtenmuster eingerichtet.

Hier begegnen fremdsprachige Zitate sparsam – und sind immer transkribiert. In schwierigeren Fällen geht der Verfasser (Kirchenhistoriker und Principal of St. Edmund Hall, Oxford) auf die Probleme jedoch recht gründlich ein und gibt allerlei Hinweise und Verweise, aber ohne die Lesbarkeit und Übersicht zu beeinträchtigen. Meiner Meinung nach ist die Wiedergabe des Urtextes in genauem modernem Englisch vorbildlich. Bezeichnend für diese Reihe ist, daß der Text selbst besonders stark in den Vordergrund gerückt wird, was sowohl durch die saubere (von losen Hypothesen befreite) Exegese als auch durch die augenfällige Schrift des biblischen Wortlautes in der sukzessiven Auslegung zum Vorschein kommt. Eine Introduction von etwa vierzig Seiten gibt gute, klug abgewogene Aufschlüsse über Probleme, die für alle drei Briefe im großen und ganzen gemeinsam sind, z. B. The critical Problem, The false Teachers, Language and Style («about which there has been intense discussion since the beginning of the nineteenth century»). In den zwei letzten Kapiteln der Einführung, «The Question of Authorship» und «Date and mutual Relations», begründet Kelly dann seine Überzeugung, daß die Briefe von dem Apostel Paulus selbst herrühren: «(they) derive from Paul, having been written by him either directly or through a trusted secretary following his instructions» (S. 34). «We must place their composition in the shadowy period between his release from his first Roman imprisonment and his execution.» Was die mögliche Mitarbeit eines vertrauten Sekretärs betrifft, fügt er hinzu: «Nevertheless they remain, in

substance and spirit as in occasion, his (St. Paul's) work, and the present-day Christian is justified in assuming that they enshrine his authentic message» (S. 34).

Hier ist es nicht möglich, auf interessante Einzelheiten weiter einzugehen, nur möchte ich erwähnen, daß eine ausführliche Bibliographie der Einleitung beigelegt ist. Die Exegese selbst zeigt, daß der Verfasser sich auch mit den bekannten Kommentaren und Monographien in französischer und deutscher Sprache auseinandergesetzt hat (Spicq, Jeremias, Dibelius; Aland, v. Campenhausen, G. Kittel, Michel, Michaelis u. a.). *Helge Maehlum, Basel*

VETUS LATINA, *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier, neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, 24, 1. *Epistula ad Ephesios*, hrg. von H. J. Frede. Lieferungen 1–5. Freiburg, Verlag Herder, 1962–64. 40 + 347 pp. DM 115.15.

F. H. TINNEFELD, *Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des 1. Timotheusbriefes*. = Klassisch-philosophische Studien, 26. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963. xviii + 115 pp.

This edition of Ephesians in Latin follows the same pattern as the other parts of *Vetus Latina* already published. An introduction of some 34 pages describes the witnesses to the text and discusses its history. The manuscripts cited are almost double the number of those used in Wordsworth and White's large edition of the Vulgate and the patristic citations are enormously increased. We expect the arrangement of this material to be complex, but, as it is presented in *Vetus Latina*, we can use it securely if we observe the instructions given us. The successful organisation of the whole is due to the planning of Dom B. Fischer and the execution of Dr. Frede.

An important part in the presentation of the evidence is played by the analysis of the readings. On the basis of this analysis various types of text can be discerned.

There are five main types, as follows:

1. *X*, the oldest, which appears in the quotations of Tertullian;
2. *K* in Cyprian, his African contemporaries, later African writers and sporadically elsewhere;
3. *D* in *d* (*f*) *g* Lucifer of Caliaris and from time to time in other sources;
4. *I* in the Book of Armagh and Marius Victorinus with traces in Ambrose, Ambrosiaster, Jerome, Rufinus and other fourth and fifth century writers. It contains two subdivisions:
 - a) *A* in *r* Augustine and a few other African writers;
 - b) *M* in Monza ms. i. 2/9 and Ambrose.
5. *V*, the Vulgate.

The text section of the edition is arranged according to these types and enables the reader to see quickly the main variants in the version and to form an idea how they fit in with its general development.

Few of our witnesses, e.g. Cyprian for *K* and *d* (*f*) *g* Lucifer for *D*, are consistent representatives of one type. Augustine, for example, has renderings characteristic of *K D I*. This is understandable as long as we remember that "types" does not mean the same as "families". Families consist of members

which are related to each other in a strictly genealogical way, the members being the several witnesses to the text. A type of text has its distinctive readings which constitute its differentiae. Thus, if we take the rendering *claritas* for δόξα, it is characteristic of a certain text type whether it occurs in Cyprian, Augustine or Ambrosius Autpertus. The same would be true for the other rendering *gloria*. Only when we treat the text types as though they were families of manuscripts does misunderstanding arise.

Dr. Tinnefeld's book is a thesis begun under the guidance of Prof. K. T. Schäfer of Bonn. It is in three parts. He examines first the history of the Greek manuscripts DEFG and their Latin text in particular, secondly the text of 1 Timothy in Ambrosiaster as edited by Prof. H. Vogels, and thirdly the text in Pelagius' commentary. In the main his treatise is similar to those of H. Zimmermann for 2 Corinthians¹ and H. J. Frede² for Ephesians. It is well planned and in several directions supports the conclusions of their inquiries.

On one point agreement is not reached, on the relation of Pelagius' text of the Pauline Epistles to that of the Vulgate. The debate opened with the books of Zimmermann and Frede just mentioned. Frede expands his view again in the *Einleitung* to *Vetus Latina* 24/1, especially on pages 35*–37*. Tinnefeld takes up the debate in his book and among the last contributions to it are two articles by Schäfer in 1963, *Pelagius und die Vulgata*³ and *Der Paulus-text des Pelagius*⁴. We look forward to his promised study of Galatians in the Latin tradition. Dr. H. J. Frede's forthcoming book, *Altlateinische Paulus-Handschriften*, should contain further valuable information and discussions. Dom B. Fischer has also taken part in the debate in reviews and studies.

In the debate all are agreed first that at a number of places where the witnesses for Pelagius' text are divided the witnesses which give us an Old Latin rendering are right against those which give us the Vulgate's; secondly, from their origin until about A.D. 350 the Latin Pauline Epistles experienced almost no correction from Greek texts differing from that from which the Latin was originally made. This Greek text is reasonably well preserved in DFG and with hardly any variation lies behind the Latin to be found in Cyprian and his allies, in *dg*, Lucifer of Caliaris and others. Only after A.D. 350 are different Greek texts represented to any considerable extent in Latin; thirdly the Vulgate of the Pauline Epistles seems not to be the work of Jerome.

Now we come to the point at issue. Schäfer, Zimmermann and Tinnefeld hold that Pelagius' text is the last stage in development before the Vulgate: Fischer, Frede and Thiele that Pelagius is one of the earliest authors to use

¹ H. Zimmermann, *Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes*, = Bonner Biblische Beiträge, 16 (1960); cf. *Theol. Zeitschr.*, xviii (1962), n. 145–147.

² H. J. Frede, *Pelagius, Der irische Paulustext, Sedulius Scottus*, = *Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 3 (1961).

³ *New Testament Studies*, ix (1962–63), p. 361–366.

⁴ *Analecta Biblica*, xviii (1963), p. 453–460.

the Vulgate and that his text of the epistles was already contaminated with Old Latin readings. Pelagius wrote his commentary about A.D. 406–409 and this may seem a particularly early date for a text of the Vulgate to suffer contamination from the Old Latin. On the other hand we know from Jerome's letter to Sunnia and Fretela that the Gallican Psalter had received some Old Latin readings during his lifetime. If this could happen to the Psalter, it could also happen to the Epistles. Thus the debate continues open. Each of the participants has made a noteworthy contribution to the study of the Latin Epistles and we must digest these arguments and the materials that they have assembled.

One conclusion may require further investigation. We have already mentioned the agreement among the scholars whose work we discuss that until about A.D. 350 the Latin version of the Epistles experienced almost no correction from Greek texts differing from that from which the Latin version was originally made. By and large this seems to be true, but how far is it true thanks to our lack of evidence which comes from before A.D. 350? For example, the one witness who clearly has no equivalent of ἐν Ἐφεσῷ in his text at Eph. 1. 1 is Sedulius Scottus. Are we to infer that this reading was unknown in the Latin West before A.D. 350?

There is at least enough truth in the argument that the Greek text of DFG has so little changed from the Greek from which the original text was made to justify the editors of *Vetus Latina* in printing the text of X, the archetype of DFG, at the top of each section instead of the Nestle text, a modern creation with which the *Vetus Latina* has no historic connexion. The Greek manuscripts M 6 424² 1908 are related to 1739 rather than dependant on it.

In all, *Vetus Latina* xxiv. 1 and the related discussions have immeasurably increased our knowledge of the Latin Ephesians and of the Latin Bible. The *Vetus Latina* Institut is to be congratulated on this volume, its presentation and its printing. The textual critic is naturally the first beneficiary to come to mind, but students of Biblical interpretation, of theology and of the Latin language will also profit greatly. We congratulate Dr. Tinnefeld too on his constructive and useful study.

George D. Kilpatrick, Oxford

RUDOLF HERNEGGER, *Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*. Olten und Freiburg i. Br., Walter-Verlag, 1963. 477 S.

Macht ohne Auftrag hat Rudolf Harnegger, München, sein umfangreiches Buch betitelt, in welchem er sich die Aufgabe stellt, die Entstehung der Staats- und Volkskirche aus der Brudergemeinde der Anfangszeit als «soziologischen Vorgang in aller Ausführlichkeit herauszuarbeiten», also aus jener von der Welt bekämpften kleinen Jüngerschar, die ihrem gekreuzigten Meister in Märtyrertreue nachfolgte und auf seine baldige Wiederkunft wartete. Er hat mit Bienenfleiß zusammengetragen, was Religionswissenschaft und Philosophiegeschichte, was katholische und protestantische Kirchengeschichtsforschung über Glauben, Gesinnung, Leben und Kultus der Christenheit in den ersten vier Jahrhunderten ihres Bestehens aus literarischen und archäologischen Quellen erschlossen haben, nämlich: Je mehr die Kirche in heid-

nisches Milieu vordrang, wandelte sie ihre äußere Gestalt und ihr inneres Wesen, erschloß sie sich der magisch-mythischen Weltanschauung der Völkermassen in der Ökumene, paßte ihre Botschaft und Lehre an Gnosis und Popularphilosophie an, machte sich den stoischen Naturrechtsglauben zu eigen, übernahm bereitwillig das römische Rechtswesen, um sich dementsprechend selber zu organisieren, ersetzte die ihr gemäße Autorität der Charismatiker durch die Autorität ihrer Amtsträger, ja des bloßen «Amtes», entfaltete ihre Liebesethik als taxative Materialethik und entpuppte sich dermaßen schließlich als Gesetzesreligion mit christlichem Vorzeichen, wie sie auch ihre Lehraussagen über Person und Werk des Stifters der Ekklesia, des Lehrers, Gesetzgebers und eschatischen Weltenrichters, mittels einer normativen Theologie zu systematisieren suchte. Weil dieses synkretistische Religionsinstitut (von den Bischöfen integer verwaltet) den mannigfaltigen Verfolgungen durch die Staatsgewalt in erstaunlicher Weise zu widerstehen vermochte und sich offenkundig als gesellschafterhaltende Macht bewährte, hat sie der durch den Sieg an der milvischen Brücke zum Kaiser gewordene geniale Politiker Konstantin (dem Beispiel Armeniens und Palmyras folgend) durch das Toleranzedikt von 313 für sich und sein imperiales Staatssystem zu gewinnen getrachtet und sich dabei nicht verrechnet. So wurde er zum «Vollstrecker der geschichtlichen Entwicklung». Die Kirche aber wurde je mehr zum politischen Kulturträger ersten Ranges und der Kaiser zum «Großen». – Dann, im Hauptteil seines Buches, schildert Hernegger die Persönlichkeit und die weitere Kirchenpolitik Konstantins: dank einer Traumvision hatte der wunderbejahende Heide an den ihm gnädigen Sonnengott Christus glauben gelernt und pflegte nun dessen Ekklesia, bedachte ihre Priester und Gemeinden mit verschwenderischen Privilegien, doch hat er sie auch nach eigenem Gutdünken gelenkt, ohne allerdings selbst die «orthodoxe» Linie zu wahren; erst kurz vor seinem Tode ließ er sich taufen. Jedenfalls aber war er gewillt, die durch die Bischöfe normativ formulierte Glaubenslehre der Kirche als staatstragende «Ideologie» zu legalisieren. Das Kreuz (jener Traumvision) und das Christogramm bestimmte er zum Sieges- und Triumphzeichen Gottes über die «Ungerechten», das von Jesus Christus verkündigte Himmelreich sollte in der Ökumene verwirklicht werden, Staat und Kirche, Staatsvolk und Kirchenvolk sollten zu einer höheren Einheit verschmelzen. Gott schützt den Imperator und dieser schützt die Kirche! – Die gottesdienstlichen Feiern wurden zu drastischen Kundgebungen der politischen Theologie, das Hofzeremoniell zur liturgischen Ordnung. Gleich den Adoranten vor dem Altar naht man dem Kaiser mit Fußfall, denn er ist Gottes und des Weltenrichters irdischer Stellvertreter. Christus wird nun auch in der kirchlichen Kunst kaum mehr als guter Hirt oder als philosophischer Lehrer dargestellt, sondern versehen mit den Attributen des Weltkaisertums. Die Sarkophag-Reliefs zum Beispiel oder auch das Apsismosaik von S. Pudenziana und die Plastiken an der Holztür von S. Sabina in Rom zeigen das deutlich. – Solchem Wandel in Denken und Gesinnung des Kirchenvolkes gab alsbald beredten Ausdruck Eusebius von Cäsarea, Konstantins begeisterter Biograph und Lobredner: der Kaiser sei das Abbild des urbildlichen Logos, Fortsetzer des Wirkens Mosis, des Regimentes Davids,

des Waltens Christi, Erfüller der Enderwartungen der Christenheit. – Seit dem Religionsedikt von Thessalonike Theodosius' d. Gr., 380, gilt vollends: wer sich gegen den Kaiser auflehnt, begeht ein Sakrileg, wer die Kirchengesetze mißachtet und verletzt, begeht Hochverrat. Sogar der altgewordene Augustinus schlägt in diese Kerbe, wenn er die Behörden gegen die donatistischen Aufrührer auf das «Cogite intrare!» (Luk. 14, 23) verweist. Auch ihm verschmelzen die Civitas Dei mit der Civitas terrena zur Einheit, wie in der Kunst das Kaiserbild zum Christusbild wird. – Der Entartung der Kirche ist also Tür und Tor geöffnet. Der karrieresüchtig gewordene Klerus pflegt wohl eine papierene Orthodoxie, ist aber nicht imstande, die Massen der unbekehrten Getauften in *christliche* Zucht zu nehmen. Hatten vor 313 die Heiden Drangsale über die Christen gebracht, so drangsalisieren die «Christen» jetzt die Heiden. Der kirchlich ergänzte Julianische Kalender mit der Unzahl neuer Festtage (Sonntagsgesetz 321, Epiphanie, Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt, Muttergottesfeste, Märtyrer- und Heiligengedenktage) bietet reichlich Gelegenheiten zu polytheistischen Verirrungen und zu den Unsitten vorchristlicher Heroenfeste und Totenmähler. Die «archaische Religiosität» (Mana-Glaube, Polydämonismus, Magie, Astrologie, Wahrsagerei, Reliquienkult, also Aberglaube aller Art) siegt auf der ganzen Linie; die pagane Tradition erweist sich als unausrottbar. Der kirchliche Kaiserkult ist ja nur das hauptsächliche Symptom des großen «Sündenfalls» der Christenheit, ihrer Liaison mit dem Staate.

Das sind die Umriss der detaillierten Zeichnung, welche Hernegger von der Auswirkung der «konstantinischen Wende» entwirft, unter Berufung auf viele respektable Zeugen: P. Batiffol, H. Berkhof, H. v. Campenhausen, F. Cumont, F. J. Dölger, H. Dörries, A. T. Ehrhardt, F. Flückiger, F. Gehrke, A. Grabar, J. A. Jungmann, K. Kerényi, K. Prümm, C. Schneider, O. Treitinger, W. Völker, sowie die einschlägigen Artikel in RAC, Pauly-Wissowa-Kroll u. a. Lexika. Doch Hernegger reproduziert nicht nur, sondern er wertet und kritisiert; gleich vorweg greift er den Maßstab auf «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» und schlägt damit dogmatisch-reformerische Töne an (vgl. seine früheren Publikationen *Ideologie und Glauben* und *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen*). Er bekennt: «Die Besinnung auf die Schrift hat vielen Katholiken, Priestern wie Laien, einen argen Stoß versetzt... Die katholische Kirche ist dabei, den Paganismus zu überwinden... aber das größte Hindernis bei einer eventuellen Neuausrichtung der Kirche ist die immer noch herrschende volkskirchliche Struktur» (S. 436f.). Wahrscheinlich weiß auch sein katholischer Verlag, daß er mit der Veröffentlichung dieses Buches Gefahr läuft, sein Gesicht zu verlieren. Oder meinen Verfasser und Verleger, daß diese mutige Publikation während der Tagungen des Zweiten Vatikanischen Konziles vielen eine willkommene Handreichung ist?

Evangelischen Lesern, zumal kirchenhistorisch gebildeten, sagt das Buch kaum Neues, den Spezialisten für Patristik wohl auch nicht immer Zutreffendes; indes wollen wir dem katholischen Autor für das Gesamtbild, das er – allzu breit – von dem Bündnis zwischen Staat, Heidenvölkern und Kirche vor uns hinstellt, den gebührenden Dank nicht versagen, obwohl wir ihm

entgegenhalten müssen, daß seine *katholischen* Kronzeugen Dölger, Ehrhardt, Jungmann, Prümm u. a. über die Symptome jener Paganisierung weniger erschreckt urteilen, da ja immerhin schon im Neuen Testament etliche Keime des späteren Katholizismus aufzeigbar sind. *Erwin E. Schneider*, Wien

FRANÇOIS DVORNIK, *Byzance et la Primauté Romaine*. = «Unam sanctam», 49. Paris, éditions du Cerf, 1964. 161 S.

Der Autor, Professor an der Universität Harvard, Spezialist in byzantinischer Geschichte, ist sich durchaus bewußt, daß der Gegensatz zwischen der römischen und orthodoxen Kirche seit Jahrzehnten in seiner Weite und Breite durchforscht worden ist, sagen wir einmal seit H. Nordens umfassendem Buche «Rom und Byzanz» (1903). Dvornik nimmt sich jedoch gar nicht vor, den Gang der kirchenpolitischen Entwicklungen nochmals zu schildern, sondern er faßt das Thema ideengeschichtlich straffer und intensiver – natürlich auch nicht ohne Ausblick auf die gegenwärtige historische Stunde, in der die Verständigung unter den Kirchen so manche Menschen erregt und bewegt. Mit allerbestem Recht darf sich der Verfasser zutrauen, er könne trotz der bisherigen Forschungsarbeit Neues sagen oder doch ganz neue Akzente setzen. Denn neben den älteren und neuesten Historikern, einem Jugie, L. Bréhier, Michel, Meyendorff, hat er selber die beste Vorarbeit geleistet, besonders in seinem Werk über das Schisma des Photius.

Die säkulare Entwicklung teilt Dvornik in vier Hauptstufen. – 1. Die erste kennzeichnet sich durch die Anpassung des kirchlich hierarchischen Aufbaues an die spätrömische Reichsorganisation, reichsrechtlich fundiert durch drei Konzilsentscheide und die kaiserlichen Erklärungen Justinians. Dabei hebt Dvornik mit überzeugender Kraft hervor, daß der vielumkämpfte Kanon 28 des Konzils von Chalcedon nach der damaligen Frontstellung sich gegen Alexandria richtete und nicht einen Angriff gegen den Primat Roms darstellte. Die byzantinische Reichstradition, so argumentiert er, habe sich viel zu sehr auf ihren römischen Ursprung gegründet, als daß sie den kirchlichen Vorrang Roms in Frage gestellt hätte. – 2. Besonders reichhaltig sind Dvorniks Ausführungen über die zweite Entwicklungsstufe, die im Zeichen der apostolischen Tradition stand. Während Rom sein Vorrecht auf die These zuspitzte, daß Petrus der erste römische Bischof gewesen sei, bildete der Osten zunächst keine analoge Überlieferung aus, da die Apostel ja in sehr vielen östlichen Städten gewirkt hatten. Immerhin zeigt Dvornik, wie die Kirche von Konstantinopel sich nach der Angliederung der Kirchenprovinzen Asien und Thrakien doch ebenfalls auf Gründerapostel berief – wie Alexandria auf Markus, Jerusalem auf Jakobus –, und zwar in der Nachfolge von Ephesus auf Johannes und im Anschluß an Thrakien auf Andreas, den Erstberufenen der Apostel. Doch obwohl diese östliche Angleichung an die petrinische Tradition bis zu der Behauptung führte, Andreas sei als erster Bischof von Byzanz eingesetzt worden, wurde der römische Primat trotzdem nie verworfen. – 3. Eine dritte Einstellung bereitete sich vor in der Zeit, als die Slaweninvasion auf dem Balkan West und Ost voneinander trennte und zugleich der gewaltige Vorstoß des Islam Byzanz zur Verteidigung an der Ostfront zwang. In ihrem eigenen Bereich – orbis – bildete die orthodoxe

Kirche damals die Lehre von der Pentarchie aus. Auf dieser Basis kam es zum Schisma des Photius, das nach Dvornik im Grunde nur dank einer einseitigen Geschichtsdeutung ein Schisma genannt wurde, in Wirklichkeit aber ein aufrichtiger Kompromißversuch war. Dvornik gibt z.B. zu bedenken, daß Photius später selber Ignatius kanonisiert hat, ebenso, daß der griechische Kaiser Basileios II. mit seiner Politik offenbar auf einem *modus vivendi* zwischen Rom und Byzanz fußte, als er 1024 dem Papste anbot, die Araberherrschaft in Sizilien zu brechen. – 4. Ein vierter Abschnitt gilt der Kirchenspaltung. Das offizielle Schisma von 1054 hält Dvornik, wie vor allem auch Bréhier, für «nichts Entscheidendes», für einen «bedauerlichen Zwischenfall». Daß die Ostkirche später einen dogmatischen Abfall Roms statuierte, wegen der einseitigen Aufnahme des *filioque* in das Glaubenssymbol, war nach Dvorniks Ansicht eine polemische Konstruktion. Vielmehr erkennt er den geschichtlichen «Riß» – in Übereinstimmung mit B. Leib – in der Epoche des 1. Kreuzzuges, im Zeitpunkt, wo der orthodoxe Patriarch im rückeroberten Antiochia von einem Lateiner vertrieben worden ist. Denn was hinter diesem Zwist stand, war der Vorstoß der monarchischen Reformpapstkirche mit ihrem Anspruch auf universale Jurisdiktionsgewalt. Noch immer blieb aber der römische Primat, unter dem Vorbehalt eines Konzilsentscheides über das *filioque*, im Osten weiterhin anerkannt. Erst 1204 trieb der Umsturz des griechischen Reiches und Patriarchates die Orthodoxen für immer in erbitterte Abwehr und zur Kampfthese, die Herrenworte an Petrus seien nicht Rom allein zugesprochen, sondern allen Bischöfen, die sich auf den wahren Glauben, den Fels, stützen, bedeuteten also keinen speziellen Primat, sondern eine universale Verheißung.

Die großzügige und zugleich subtile Darstellung läßt kaum einen Wunsch übrig. Was der Historiker allenfalls vermißt, ist ein Blick auf den folgenreichen Konflikt zur Zeit des Bilderstreits – nicht auf die Bilderfrage als solche, sondern auf die Abtrennung Illyriens, Siziliens und Süditaliens vom päpstlichen Obödienzgebiet im Jahr 733, die nur sehr beiläufig und nachträglich gestreift wird. Vielleicht auch einige Worte mehr über die Bedeutung und Wirkung von Gregors VII. *Dictatus papae* in der orthodoxen Welt. Doch so, wie die Schrift vorliegt, überwindet sie mit großer Luzidität alte Clichés, beleuchtet sie tragische und ironische Geschichtsmomente mit maßgebenden Zitaten, oft aus wenig bekannten oder gar aus unedierte Quellen, so daß niemand verkennen wird, hier arbeite ein Forscher aus erster Hand, der seinen Stoff mit Meisterschaft überblickt und gestaltet.

Julia Gauss, Basel

J. V. POLLET, O. P., *Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse d'après les recherches récentes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963. 122 S. fFr. 20.–.

Wer die katholischen Zwingli-Darstellungen von B. Fleischlin, J. Hürbin, G. Maier, W. Schnyder, Th. Schwegler und L. Christiani kennt, wird bei Pollet geradezu einen Bruch mit der Tradition der katholischen Zwingli-Biographie konstatieren müssen. Schon mit seinem 183 Spalten umfassenden Artikel «Zwinglianisme» im 15. Band des «Dictionnaire de Théologie catho-

lique» und seinem zweibändigen Werk über Martin Bucer hatte Pollet einem gegenüber früherer Polemik sehr objektiven Bild der oberdeutschen Reformation in der katholischen Historiographie Geltung verschafft. In dieser Hinsicht erinnert sein Werk an das von Joseph Lortz über die Reformation in Deutschland.

Pollets neues Buch ist keine Biographie, sondern der Art nach ein Forschungsbericht, der sich zeitlich an den erwähnten Artikel aus dem Dictionnaire anschließt. In 10 Kapiteln rezensiert der Verfasser über 250 wissenschaftliche Arbeiten über Zwingli und die Schweizer Reformation, wobei auch kleinere und schwer zugängliche Aufsätze ihre Würdigung finden. Aber es bleibt nicht nur bei einem Referat, sondern das Gebotene wird begründet, beurteilt und kritisch beleuchtet. Auf diese Weise formt der Verfasser aus einer erschöpfenden Erarbeitung der Sekundärliteratur unter Berücksichtigung und Vergleich ihrer Quellen ein neues und farbiges Zwinglibild, das den Reformator, entgegen verbreiteter Meinung, weniger rationalistisch und spiritualistisch und mehr konservativ erscheinen läßt.

Nicht in jedem Urteil wird man dem Verfasser folgen können. Bei der Verwendung philosophischer Terminologie durch Zwingli dürfte die biblische Aussage wohl stärker zu berücksichtigen sein. An dieser Stelle sei der Wunsch geäußert, der Verfasser möge das immer noch ungeklärte Verhältnis der Zwinglischen Theologie zur Scholastik einmal gründlich untersuchen. Zu ergänzen wären neuere Arbeiten zur Politik Zwinglis aus der Schule Leonhard von Muralt, die das herkömmliche Bild korrigieren werden, von denen aber Pollet bei der Abfassung seines Buches noch nichts wissen konnte. Im übrigen ist die Darstellung dem Reformator vollauf angemessen. Mit Recht betont Pollet die früher auch gelegentlich von protestantischen Forschern in Zweifel gezogene Einheit der Theologie Zwinglis.

Es sei erwähnt, daß das Buch mit 28 Illustrationen ausgestattet ist. Die sorgsam ausgewählten und gut reproduzierten Bilder veranschaulichen sehr schön das Land, die Geschichte und die Person des Reformators und fügen sich gut zum Text.

Pollets Buch ist ein beachtenswerter Beitrag zur Zwingliforschung. Daß es aus der Feder eines Dominikaners stammt und mit kirchlicher Druckerelaubnis veröffentlicht wurde, läßt hoffen, daß die Beurteilung der Reformation auch in der übrigen katholischen Geschichtsschreibung immer mehr ihrer konfessionellen Prämissen entkleidet werde. Dazu darf Pollets Arbeit als mutiges Vorbild dienen.

Joachim Staedtke, Erlangen

KARL-HEINZ BURMEISTER, *Sebastian Münster. Eine Bibliographie mit 22 Abbildungen*. Wiesbaden, Guido Pressler Verlag, 1964. 143 S. DM 93.60.

Sebastian Münster (1489–1552) gewann durch seine ausgedehnte wissenschaftliche Tätigkeit bei den Humanisten seiner Zeit ein fast so großes Ansehen wie Reuchlin. In unseren Tagen ist seine Bedeutung neu entdeckt. Das zeigt das «biographische Gesamtbild»¹ wie die Veröffentlichung der in der Basler Kathedrale am 27. Mai 1552 für ihn gehaltenen Trauerrede, mit der

¹ K.-H. Burmeister, *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 91 (1963).

Universität und Bürgerschaft von dem am Tage zuvor an der Pest verstorbenen großen Humanisten Abschied nahm, der dazu mathematisch-astronomisch wie auf dem Gebiete der Geographie umfassend tätig gewesen war. Der ursprünglich hebräisch gehaltene Nachruf erschien neu zunächst in englischer Sprache, er wurde deutsch 1960 veröffentlicht.

Für die jetzt vorgelegte vollständige Bibliographie wurden die Bestände von ca. 280 Bibliotheken in Europa, Israel und den Vereinigten Staaten herangezogen und in vielem eine frühere Arbeit von 1898 richtiggestellt. Die Liste seiner hebräischen, grammatischen und lexikalischen Arbeiten wie von Textausgaben jüdischer Profanliteratur umfaßt 51 Nummern, denen zahlreiche sorgfältige Titelblattwiedergaben beigegeben sind. Dazu kommen Gesamtausgaben der Bibel und vieler ihrer Einzelteile.

Mathematisch-astronomische Schriften werden 27 aufgezählt. Mit geographischen Fragen beschäftigen sich 57 Arbeiten, unter denen seine Kosmographie, eine geographisch-geschichtliche Beschreibung vor allem Deutschlands, durch Jahrzehnte zu einem Hausbuch weiter Kreise unseres Volkes wurde. Über 30 Auflagen erschienen in Basel 1544–1628, je eine in Paris und Köln 1575, in Prag 1557, o.J. in Venedig. Ein Auszug daraus in englischer Sprache von 1561 kam 1946 in Faksimile in New York heraus. Übersetzungen, z. B. von Luthers Erklärung der 10 Gebote 1520, zweimal nachgedruckt, und andere Ausgaben antiker und moderner Geographen runden das Bild seiner umfassenden Tätigkeit ab. Er bemühte sich auch um die Judenmission, zum Teil wohl zum Schutze seiner eigenen Person gegen den Vorwurf der Häresie, da er einen sehr engen persönlichen Verkehr mit Juden pflegte.

Luther lehnte Münsters wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Juden ebenso ab wie dessen theologischen Standpunkt im Kommentar seiner zweibändigen Bibelausgabe 1534/35 mit einer lateinischen Übersetzung dazu. Dies hatte Luther auch gegenüber den sogenannten «Wormser Propheten» aus dem gleichen Grunde getan, wie sein Sendbrief vom Dolmetschen 1530 zeigt². Unter den geographischen Werken Münsters verdient seine Landeskunde Germaniens 1530 Erwähnung, zu der ihn die Wiederentdeckung der Germania des Tacitus anregte. Sie erschien neu 1536 als «Mappa Europae». Ihr war schon 1521 Peter Apians (1495–1552) kleines Werk «Isagoge... in Mappam Mundi» vorausgegangen, über deren verschiedene Drucke in einer «Bibliographie der Schriften von Hans Denck» eine gründliche Untersuchung mit neuen Forschungsergebnissen vorgelegt ist³. Denck hatte nach der Sitte der Zeit Apians Isagoge, später Declaratio genannten Anleitung zum Gebrauch der Erd- und Himmelskarte und Schilderung der vier Erdteile ein lateinisches Gedicht als empfehlendes Vorwort beigegeben. Die enge Beziehung zwischen Apian und Münster zeigt in Nr. 56 die Aufnahme eines Auszuges aus Münster in einen anderen Neudruck einer Veröffentlichung Apians, dem Münster 1546 einmal auch persönlich in Augsburg begegnete.

² G. Baring, Bericht des deutschen Bibelarchivs Hamburg, 3 (1933), S. 3; Weim. Ausg. Deutsche Bibel, 11, 2 (1960), S. CXIII f.

³ G. Baring, Bibliographie der Schriften von Hans Denck (1955), S. 59–64.

Die hervorragende Druckausführung der Bibliographie Münsters mit dessen Bild nach einem Titelholzschnitt von 1578 macht Burmeisters Arbeit zu einer Freude auch über den Kreis der zunächst interessierten Hebraisten, historisch interessierten Kosmographen und Bibliothekare hinaus. Mit peinlicher Akribie wird jeder einzelne der 174 Drucke unter Angabe der jeweiligen Bibliotheksfunde beschrieben. Die Bibliographie ist eine wesentliche Ergänzung des von Burmeister herausgegebenen Gesamtbildes des Lebens und Wirkens S. Münsters, dazu eine Fundgrube vielseitigen Wissens auf Grund sorgfältiger, mühsamer Forschungen. Die Verzeichnisse der doppelseitigen Karten und Pläne in seinen Werken von 62 Ländern und 76 Städten, der Drucker, Verleger und erwähnter Personen erhöhen die mannigfaltige Verwendbarkeit der Bibliographie.

Georg Baring, Osnabrück

MEINULF BARBERS, *Toleranz bei Sebastian Franck*. = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, begründet von Carl Clemen, N. F., hg. von Gustav Mensching, 4. Bonn, L. Röhrscheid Verlag, 1964. 196 S. DM 24.-.

Die von dem Bonner Religionswissenschaftler Gustav Mensching geförderte Arbeit verarbeitet die Erträge der seit Heglers noch immer bedeutendem Werk «Geist und Schrift bei Sebastian Franck» (1892) erst lebhaft in Fluß gekommenen Franck-Forschung.

Einer kurzen biographischen Einführung folgt der Versuch, die Geistesströmungen, die Francks religiöse Grundanschauungen beeinflussten, knapp zu charakterisieren. Über die Aufzählung von Namen und bekannten Fakten kommt der Verfasser dabei aber nicht wesentlich hinaus. Zu bedauern ist dies insbesondere für die Beziehungen Francks zum Humanismus. Die neuere Forschung über das Täuferum und die Spiritualisten hat der Verfasser nur unvollständig zur Kenntnis genommen. Er bezeichnet Hermelinks Definition «linker Flügel der Reformation» als unglücklich, ohne zu sehen, daß Hermelink damit doch nur den Ergebnissen der neueren Forschung Rechnung tragen möchte. Mit Troeltsch und Holl will Barbers zwar zwischen Täufern und Spiritualisten unterscheiden, aber doch als Oberbegriff die Bezeichnung «Schwärmertum» weiterhin beibehalten. Wir halten diese terminologische Klärung für unzureichend und möchten den Versuch, Täuferum bzw. Spiritualismus als mehr oder weniger einheitliche Systeme darzustellen, als höchst problematisch bezeichnen. An einer Gestalt wie Denck, auf die der Verfasser etwas näher eingeht, wird dies doch ganz deutlich. Bei der Darstellung Schwenckfelds ist dem Verfasser die beste neueste Monographie von G. Maron (*Individualismus und Gemeinschaft* bei C. v. S., 1961) entgangen. Der Entfaltung des Franckschen Toleranzbegriffs stellt der Verfasser eine knappe Darlegung der religiösen Grundanschauungen (Geist und Schrift, Gotteslehre, Stellung zur Welt, Kirchenbegriff) voran (S. 38ff.). Die Abwertung jeder sichtbaren Kirche und die positive These, Kirche könne nur eine völlig unsichtbare und ohne Mittel in den Herzen der Menschen lebende Gemeinschaft der Heiligen sein, mußte sich auf jeden Fall in Francks Beurteilung der Konfessionen auswirken, doch zeigt Barbers klar auf, daß Franck vor allem durch sein Studium der Mystiker (voran Taulers), durch das eras-

misches Erbe und den Einfluß Schwenckfelds und Dencks zu einer ganz eigenständigen theologischen Begründung der Toleranzidee vorstieß.

Dabei weitete Franck die Toleranzforderung auch zugunsten aller Menschen, die sich Gott öffnen, aus. Kirche Christi ist also für ihn die Gemeinschaft der Gottesfreunde unter *allen* Völkern, Rassen und Religionen. Von dieser Grundidee ergibt sich dann Francks praktisches Verhalten (die von Barbers so genannte «innere» Toleranz) gegenüber Katholiken, Protestanten, Täufern und «Ketzer». Eine schlimme Verzeichnung unterläuft dem Verfasser, wenn er Luther eine Schwarz-Weiß-Malerei der Konfessionen unterstellt. Luther rechnete in Wirklichkeit nur mit der einen Kirche Christi und hat niemals zu dem Vorwurf Francks konkreten Anlaß gegeben, er (Luther) allein richte die wahre Kirche Jesu Christi wieder auf, die katholische Kirche aber sei von Grund auf zu verdammen (S. 122). Die Dinge liegen komplizierter! In der Franckschen Beurteilung des Islam und des Heidentums wird Francks Überzeugung vom göttlichen Heilsuniversalismus deutlich. Mit der Ablehnung jeder sichtbaren Kirche fällt die volle Duldung des religiösen Individuums zusammen. Franck selbst hat sich dieser Duldung bekanntlich nicht erfreuen dürfen; er bat auch nur um Gewissensfreiheit und nahm nicht formale Toleranz in Anspruch.

Zweifellos verdiente sein Beitrag zur Toleranzidee eine ausführliche Untersuchung. Dem Verfasser ist es auch gelungen, Francks Toleranzidee im Ganzen seiner Theologie anschaulich zu interpretieren.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Straßburg

PIERRE-ANDRÉ STUCKI, *Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*. = *Studia philosophica. Annuaire de la Société suisse de philosophie*, Suppl. 2. Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1963. XVI + 227 S. Fr. 63.-.

Der dem Rezensenten nicht bekannte Verfasser hat sich eine interessante und wichtige Aufgabe gestellt. Jedoch ist das Buch eher leidenschaftlich als wissenschaftlich geschrieben. Es kann in der Sprache des «Johannes Climacus» als «ein existentieller Beitrag» bezeichnet werden.

Im 1. Teil umreißt Stucki das Verständnis von Kierkegaards Geschichtsbegriff in der früheren Forschung und versucht dann, verschiedene für Kierkegaard bedeutungsvolle Denker zu charakterisieren. Seine Kenntnisse der bisherigen Forschung – der französischsprachigen ausgenommen – sind aber dürftig, und das Ergebnis erscheint unbefriedigend. Was er dann über Sokrates, Luther, Schleiermacher und Hegel mitteilt, ist nur eine Wiederholung aus gewöhnlichen Lehrbüchern. – Im 2. Teil, wo er die Kategorie des Geschichtlichen bei Kierkegaard analysiert, wird es dem Verfasser verhängnisvoll, daß er nicht Dänisch versteht. Damit ist er von mehr als der Hälfte der Primärquellen abgeschnitten und bleibt im Gebrauch der übrigen von den teilweise unzuverlässigen Übersetzungen abhängig. Der hier gezeichnete Kierkegaard wird also vielmehr eine gedichtete als eine geschichtliche Größe. – Im 3. Teil schließlich wird ein Versuch unternommen, Kierkegaards Bedeutung für verschiedene Schriftsteller, Philosophen und Theologen zu bestimmen, und zwar wurde dieser Teil mit demselben unangebrachten Ton der Überlegenheit wie die beiden ersten geschrieben.

Stuckis Buch gehört zu einem leider nicht seltenen Typ. In solchen Fällen gibt der Verfasser vor, einen Ausschnitt der Gedankenwelt Kierkegaards zu behandeln, geht aber in der Tat nur von modernen Problemstellungen aus – hier sind es vor allem die von Bultmann und Gusdorf. Dann benützt der Verfasser eine private Konstruktion, die Kierkegaard genannt wird, als Sprachrohr der ihn selbst beschäftigenden Fragen. *Niels Thulstrup, Holbæk*

STEPHEN NEILL, *The Interpretation of the New Testament 1861–1961*. The Firth Lectures, 1962. London, Oxford University Press, 1964. viii + 360 p. 45 Sh.

Stephen Neill, professor at the University of Hamburg, has developed this book from lectures given at the University of Nottingham in November 1962. He arranges his historical materials according to the major problems which have been faced during the past one hundred years. After setting the scene in Germany and England in the period before 1861, he describes the temperate English solution to F. C. Baur and the Tübingen School. Further chapters present the development of critical texts, dictionaries, and commentaries; the work on the synoptic problem; the use of Greek and Jewish backgrounds; the return to theology in the twentieth century; and the rise of form criticism. He concludes with a penetrating survey of what has been accomplished and what remains to be done.

This theological work possesses those rare qualities of being lucid and extremely readable. Neill declares that «this is not a book for the expert», and there is nothing here which might discourage the non-professional. Yet the expert will profit as well. For, although Neill rarely looks beyond the English and German borders and does not deal with Roman Catholic exegesis, he does present both the English and the German contributions to the whole; this is a useful corrective to the solidly German picture that is often painted of the modern history of interpreting the New Testament.

Joseph A. Burgess, Basel

ARNE PALMQUIST, *De aktuella kyrkobegreppen i Sverige*. = Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 7. Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1964. 332 S. Skr. 30.–.

Palmquist stellt sich die Aufgabe, die heute in den Auseinandersetzungen um das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Schweden zutage tretenden Kirchenbegriffe aufzuspüren und darzustellen. Er geht dabei nach seinen eigenen Worten «von links nach rechts» vor, d. h. er untersucht zuerst die freikirchlichen Kirchenbegriffe und das in ihnen implizierte Verhältnis zum Staat, wendet sich dann dem Beitrag der Heilsarmee zu diesem vieldiskutierten Thema zu, weist die sehr verschiedenartigen Stellungnahmen innerhalb der schwedischen Staatskirche selbst auf (unter den Stichworten «Niederkirchlichkeit», «Hochkirchlichkeit») und behandelt nach der Auffassung der in Schweden noch nicht allzu bedeutenden römisch-katholischen Kirche abschließend die Voten der «Gegner des Christentums», des religiösen «Indifferentismus» und schließlich derjenigen, die das schwedische Staatskirchensystem als mit dem Prinzip der Religionsfreiheit unvereinbar ab-

lehnen und verwerfen. Die sehr lebendige und gedankenreiche Studie kann als Spezialuntersuchung, deren Interessengebiet zwar geographisch begrenzt, aber sachlich doch so weitreichend ist, daß es auch außerhalb Schwedens Beachtung verdient, allen denen empfohlen werden, die sich in irgendeiner Weise mit den Grundsatzfragen des Verhältnisses von Kirche und modernem Staat zu beschäftigen haben.

Gotthold Müller, Tübingen

WILHELM KNEVELS, *Die Wirklichkeit Gottes. Ein Weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus*. Stuttgart, Calwer Verlag, 1964. 285 S. DM 9.-.

Knevels' Buch ist eine scharfe explizite Auseinandersetzung mit der Theologie R. Bultmanns (und seiner Schüler) und der Versuch, einen Weg «zwischen der Szylla der Orthodoxie und der Charybdis des Existentialismus» (S. 6) zu weisen.

Religion – hier setzt der Verfasser ein – ist Beziehung zu einer transzendenten Wirklichkeit (S. 23), der christliche Glaube, als «die Beziehung zu dem in Jesus erscheinenden und in Jesus handelnden Gott», deren «höchste Ausprägung und letzte Erfüllung» (S. 26). Mythos ist die der Religion, auch dem christlichen Glauben, entsprechende Anschauungsform und Ausdrucksweise (S. 32), Mythologie, davon streng zu scheiden, «Auswucherung des Mythos in Phantastik und seine Verwandlung in Dichtung» (S. 33). Das bedeutet für den Verfasser ein grundsätzliches Ja zu Entmythologisierung, zugleich aber den Aufweis, daß Bultmanns Unternehmen eigentlich Entmythisierung ist und als solche dem Mythos und dem biblischen Glauben zuwider. Denn: «Der Mythos will von der Gottheit sprechen, nicht vom Menschen» (S. 38f.); und: «Der Mythos des N.T.s will von Gott zeugen» (S. 165; 2. Kap.: Mythos). Die jüngere Geistesgeschichte hat den Mythos vergewaltigt (drittes Kap.), z. B. hat ihn Nietzsche antitheistisch pervertiert (S. 68), K. Barth banalisiert, C. G. Jung als Archetyp fixiert (S. 72). Aber «er wird sich wieder lebendig zeigen» (S. 74). Bultmann ist mit dem Mythos vorschnell fertig geworden, indem er ihn als eine Sache des Weltbildes mißverstanden hat (S. 122ff.; sechstes Kap.: Die «Entmythologisierung»). Seine existentielle Interpretation läßt «die Welt samt Gott selber von dem Rachen der Existenz verschlungen» werden (S. 151), wie denn der Mensch viel weniger zu Existenzvergessenheit als zu Existenzblähung neigt (S. 208). «Der Mythos kündigt von Gott und nicht von der menschlichen Existenz» (S. 172). Man leistet auch nicht dem heutigen Menschen Glaubenshilfe durch Entmythisierung. Denn «soweit der moderne Mensch antimythisch ist, ist er auch ungläubig». Er lehnt «die Bibel ab, nicht weil sie in einer veralteten, unverständlichen oder unhaltbaren Weise von Gott redet, sondern weil sie überhaupt von Gott redet» (S. 174). Hier steht auch das existentielle Denken: «Der Heideggersche Mensch ist kein Mensch, der in seiner... vorgläubigen Existenz Gott ahnt..., sondern er ist ein Mensch, der in einer nachgläubigen, durch den christlichen Glauben bereits hindurchgegangenen Existenz Gott ablehnt» (S. 223). «Die christliche Existenz ist die einzige existentielle Möglichkeit, die bei Heidegger unmöglich ist!» (S. 192; siebtes und achtes Kap.: Existen-

tiale Analyse und Interpretation)¹. Darum: «Die Existentialtheologie ist keine Theologie» (S. 195), wie denn das Schema «Verfallenheit – Eigentlichwerden» keineswegs das neutestamentliche ist (S. 193). «Die ‚existenziale Interpretation‘ Bultmanns verwandelt ein... in den Unglauben pervertiertes Rudiment des christlichen Glaubens in ein angebliches prächristliches Vorverständnis und ist nahe daran, diesen ins Gegenteil verkehrten Rest des christlichen Glaubens mit dem christlichen Glauben und der Botschaft des N.T.s in eins zu setzen» (S. 225). Der Verfasser bittet, im Blick auf die Predigt, u. a.: «Man sage nicht Gott, wenn man Eigentlichkeit, Seinstiefe, Selbstverständnis, Mitmenschlichkeit, das Zukünftige... meint... Die christlichen Begriffe umzumünzen und dies nicht zu erläutern, grenzt an Falschmünzerei» (S. 263). – Das letzte Kap. trägt den Titel der Gesamtarbeit. Denn «die durch die Existenztheologie aufgerissenen Probleme gipfeln in der Gottesfrage» (S. 264). Hier nimmt der Verfasser gern auf H. Gollwitzers «Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens» Bezug, wie er auch damit endet, alle Aussagen über Gott seien daran zu messen, «ob sie für die Wirklichkeit des Gebets Raum haben» (S. 285).

Es erscheint bei diesem Buch eines em. ord. Professors nicht leicht auszumachen, ob seine Einfachheit mehr Weisheit oder mehr Unweisheit ist. Und doch könnte der Verfasser in seiner Kritik am theologischen Existentialismus (in vielen Einzelheiten wie im ganzen) gut beraten sein und dürfte er mit seiner Grundthese recht haben: «Glauben ist weder im Für-wahr-Halten noch im Existieren wirklich, sondern in der Beziehung der Existenz auf einen wirklichen Gott» (S. 275). Die Bibel zeugt von Gott. Und man darf wohl fragen, ob hier mehr ein vorkritisches Behaupten oder nicht vielmehr der Schrei aus der Tiefe laut wird, der Verheißung hat. Es ist jedenfalls auch bemerkenswert, wie sich hier ein im Grunde altliberaler Theologe näher bei der Sache zeigt als ein Teil derjenigen, die vor eineinhalb Menschenaltern bei einer Theologie des Wortes Gottes neu eingesetzt hatten. Die Fronten verschieben sich. «Existenztheologische Prediger, die die altgewohnten Worte und Formeln reichlich und ostentativ... weiter gebrauchen, werden als orthodox betrachtet; andere Prediger, die die alten Begriffe unter Wahrung ihres Inhalts mit neuen Worten sagen, gelten als freisinnig» (S. 234). Hätte doch Knevels mit seinem eigenen Postulat noch viel mehr ernstgemacht: «Die christliche Besinnung auf Gott muß streng theologischer Art sein. Sie muß... aus dem Zentrum der biblischen Verkündigung hervorgehen» (S. 275).

Jürgen Fangmeier, Basel

LUDWIG LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1963. 208 S.

Da und dort hat sich die Philosophie in den vergangenen Jahren auf den Weg gemacht, einen Ausgang aus den Aporien zu finden, in welche sie – und mit ihr weithin auch die Theologie – auf dem Boden der Existenzphilosophie

¹ Ähnlich H. Jonas, Heidegger und die Theologie: *Ev. Theol.* 24 (1964), S. 621ff.

geraten ist. Beinahe zwangsläufig kehrt sie dabei auch zur Phänomenologie Edmund Husserls zurück, deren Ertrag und Tiefe bislang eher übersprungen als ausgeschöpft erscheint. Ludwig Landgrebe gehört zu den Denkern unserer Zeit, die ihr Schaffen vor allem diesem Vorhaben widmen. Im vorstehenden Buch sind acht seiner Beiträge aus verschiedenen Jahren (leider fehlen die Angaben des ersten Erscheinens!) als Geburtstagsgabe gesammelt, die eine Analyse und Weiterführung des Husserlschen Denkens zum Inhalt haben.

Der erste Aufsatz (Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung) geht der Entwicklung der Husserlschen Philosophie nach. Landgrebe zeigt, wie schon in der «Philosophie der Arithmetik» (1891) die eigenständige Konzeption des Wesens des Bewußtseins als «Intendieren» zutage tritt. Zugleich erkennt Husserl, wie die Ontologie der Dinge mit den Bewußtseinsleistungen in Korrelation steht, und erarbeitet die Zeitschöpfung als ursprünglichste Leistung des Bewußtseins. Bewußtsein ist so kein Seiendes unter Seiendem mehr, sondern «absolute Subjektivität». Außer dem ersten befaßt sich dann der letzte Beitrag (Husserls Abschied vom Cartesianismus) noch einmal mit einem entscheidenden Abschnitt der Denkentwicklung Husserls, den Vorlesungen über Erste Philosophie (1923/24). Diese Vorlesung sollte das historisch-systematische Fundament der Phänomenologie, die «phänomenologische Reduktion auf das transzendente Ego», erbringen. Sie erbrachte jedoch den Nachweis der Unmöglichkeit dieser Begründung. So vollzieht sich, nach Landgrebe, vor den Augen des Lesers das Ende der Metaphysik. Dazwischen befassen sich zwei Beiträge mit der «Welt als phänomenologischem Problem» bzw. mit dem Aufbau der Welt, nach Husserl, den «Seinsregionen». Drei weitere Aufsätze haben Einzelfragen der phänomenologischen Philosophie, das Problem der absoluten Erkenntnis, die Lehre vom Empfinden und von der Unmittelbarkeit der Erfahrung zum Thema.

Zu seinem unbestreitbaren Höhepunkt gelangt der Band jedoch schon in seinem vierten Beitrag (Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik). In ihm macht Landgrebe deutlich, daß in Husserls Phänomenologie der Ansatz zu neuem, echtem Fragen der Metaphysik enthalten ist, der auch Heideggers humanistische Einengung hinter sich zu lassen vermag. Dazu ist es freilich notwendig, die metaphysische Grundfrage nach dem Sinn von Sein nicht mehr im Sinne der Frage nach einem höchsten Sein mißzuverstehen, sondern vom Menschen und seinem erkennenden Verhalten zum Sein auszugehen, ohne thematisch beim Menschen stehenzubleiben. Landgrebe zeigt, daß die Methode der phänomenologischen Reduktion, die zunächst Reduktion auf das eigene Ich, auf absolute Subjektivität bedeutet, nicht wie bei Heidegger an der reinen Faktizität des Daseins auf dem Hintergrund des Nichts stehenbleiben muß, sondern «zur philosophischen Erkenntnis des Absoluten und der endlichen Subjektivität in ihrer Beziehung zur absoluten Subjektivität, zum Absoluten als Subjektivität» (S. 88) weiterstreitet. Damit ist der Eingang zu einer neuen Metaphysik gewonnen. Die Gegebenheit des Du erweist sich als eine Evidenz, die zum konkreten Bestand des Bewußtseins gehört, und der Sinn der Reduktion «als Reduktion auf Intersubjektivität», auf «die Gewißheit des Du» (S. 97). Der Charakter

der Metaphysik zeigt sich von hier aus an als das ursprünglichste menschliche Vermögen des Sichverstehens in der Offenheit eines intersubjektiven Welt-horizontes. Echte Transzendenz, das Absolute, Gott ist nun nicht mehr im Sinne eines «Ding an sich» deutbar, sondern als «Subjekt» im Sinne des «Du». Das besagt formal, daß Gott «der ist, der in absoluter augenblicklicher Existenz des Menschen selbst da ist und nirgends anders ist und nichts darüber hinaus ist, daß sie (die Existenz) das Medium ist, in dem allein er sich für sich selbst offenbart» (S. 105). Und inhaltlich: Gott ist «die sich in der augenblicklichen Existenz erschließende Transzendenz, der letzte Grund der Existenz, offenbar als Du» (S. 107).

Landgrebe meint selbst am Ende dieser Darlegung: «Ob der hier entwickelte Begriff von Gott in Übereinstimmung zu bringen ist mit der traditionellen christlichen Theologie, muß offen bleiben» (S. 108). Wir müssen ihm antworten: Mit dem Gottesbegriff der traditionellen Theologie gewiß nicht. Und diese «Tradition» reicht offenkundig bis in unsere theologische Gegenwart hinein. Aber es scheint, daß von diesem wegweisenden Beitrag her, der weit über die Husserlschen Ansätze hinausschreitet und das Studium dieses Buches allein schon lohnend macht, ein Horizont sich eröffnet, in den die welt- und menschenfern gewordene Wort-, oder besser: Begriffs-Theologie zurückgerufen werden kann. Hier würde nicht mehr nur über Existenz und Existenzialität geredet werden, sondern geholfen, menschliches Dasein wirklich zu verantworten.

Gert Hummel, Saarbrücken

B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 7. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1964. 282 S. DM 20.50.

Diese klar darstellende und sachlich tiefgreifende Untersuchung befaßt sich mit der ideengeschichtlichen Entwicklung des dialogischen Denkens. Ausgehend von F. Ebners Bestimmung, daß menschliche Existenz das Geistige im Menschen ist in der dialogisch-worthaften Bezogenheit auf Gott, der im ebenfalls auf Gott bezogenen Mitmenschen gegenübertritt (S. 87), führt der Weg über E. Brunners meta-empirischen dialogischen Personalismus (S. 109–144) und F. Gogartens geschichtlichen Aktualismus (S. 145–192) zum dialogischen Personalismus auf metaphysischer Grundlage in der katholischen Theologie bei Th. Steinbüchel (S. 193–246) und R. Guardini (S. 247 bis 264).

Das sachliche Problem liegt in der Fragestellung nach der inneren, metaphysischen Anlage des Menschen zum Dialog, denn die menschliche Person – so führt die katholische Theologie, Ebners Ansatz aufnehmend, gegen den reinen Aktualismus Brunners und Gogartens aus – muß schon im voraus zu ihrem konkreten freien Vollzug als geschöpfllich bestimmte und gnadenhaft bestimmbare ausgelegt werden (S. 267f.). Der metaphysischen Ermöglichung tritt dabei die existentielle durch die dialogische Begegnung zur Seite. Anders bei Brunner und Gogarten: Der Mensch ist nur Person in der existentiellen, personal-dialogischen Entscheidung gegenüber dem sich offenbarenden Gott. Nach Brunner gründet das Personsein in der konkreten Verantwortlichkeit

als Beziehung zum Worte Gottes (S. 151), während für Gogarten schon die konkrete Situation (als existential auszulegende) die Person zur Verantwortlichkeit bestimmt. Bei Gogarten werden Akt und Sein, Personalität und Ontologie, Person und «Natur» (Sache) noch schärfer getrennt (als Auslegung von Gesetz und Evangelium) als bei Brunner. Der metaphysisch begründete Personbegriff führt über diese Person-Sache-Alternative hinaus in eine Alternative von «Sache» als Verleiblichung der Person gegenüber Nur-Sache. Es geht um die Integration des Ontischen (Aussage-Glaube; Kirche; Sakramente) in eine metaphysisch begründete Synthese mit dem Personalen am Leitfaden einer Auslegung der Christologie, Hamartologie, Gnadenlehre und der begnadeten, geist-leiblichen Person (S. 244). Th. Steinbüchel erreicht dies über den Personbegriff als einen Für-Sich-Stand der geistbestimmten Existenz in transzendent-dialogischer Bezogenheit. R. Guardinis Phänomenologie der dialogischen Aktualität (damit kommt er E. Brunner nahe) begründet das Personsein in der personalen, aber nicht mehr als dialogische Relation faßbaren Wort-Trinität, der para-logischen Relation des In-Seins Gottes. Die bisher in der Theologie benützten ontologischen Begriffe müssen entsprechend neu gefaßt werden.

Die Intention des Verfassers, eine Annäherung katholischer und protestantischer Theologie auf dem zuletzt gezeigten Weg des personal-dialogischen Denkens zu bieten (S. 270f.), tritt in den Bemühungen von Gloege, Joest, Ott, Kühn u. a. zutage. Die grundsätzliche Kontroverse liegt aber doch darin: im Gegeneinander von biblischer Anthropologie, daß der Mensch gehorsamer Hörer des Wortes Gottes sei, und einer Synthese dieser Anthropologie mit der ontologischen Denk-Tradition griechischer Philosophie, wonach Gott gleicherweise als Verbum (intellectualis!) und als intellectus (Geist; Licht), der Mensch als Hörer und «Seher» (visio) Gottes bestimmt werden. Dann aber steht das Wort «Gott» als Wort Gottes auf dem Spiel, ob es im gehorsamen Hören (als personal-dialogischer Akt) be- und verantwortet wird – oder ob es der Mensch im lautlosen Licht be-greifen und erschauen will (vgl. S. 215; 186–192 u. ö.).

Uwe Gerber, Tübingen

JÜRGEN MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. = Beiträge zur evangelischen Theologie, 38. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1964. 316 S. DM 22.-.

Im Gegensatz zur Existential-Theologie R. Bultmanns und seiner Schüler, die die Vergegenwärtigung und die Gegenwart des Heils im existentiellen Vollzug proklamiert, weist J. Moltmann auf die von dieser vernachlässigten Dimension der Zukunft hin. Dabei geht es ihm nicht nur um die Zukunft des Einzelnen, sondern auch um die Zukunft des ganzen Kosmos. Eschatologie versteht er nicht im Sinne eines «angehängten» Schlußkapitels der Dogmatik. Sondern er will, daß alle theologischen Aussagen im «Erwartungshorizont der Verheißung» gesehen werden. Da die Zukunft des Christen und der ganzen Schöpfung in der Auferstehung Jesu Christi gründet, widmet er dieser eine eingehende Darstellung. Dabei kommt er auf das Wesen der Historie zu sprechen und setzt sich kritisch mit den vorherrschenden

Geschichtsphilosophien auseinander. In einem letzten Kapitel deutet er Konsequenzen aus der Hoffnung auf kommende Erfüllung für das praktische Denken und Handeln des Christen und der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft an.

Betont J. Moltmann mit Recht die Zukunft des Heils, so sieht er selber doch zu wenig die Gegenwart des Heils. Wenn er z. B. sagt: «Denn das Wort, das den Glaubenden in die Wahrheit führt, ist promissio des ewigen Lebens, aber noch nicht dieses Leben selbst» (S. 147), so braucht dieser Aussage nur Joh. 3, 36 u. a. entgegengesetzt zu werden. Der Glaubende hat nicht nur die promissio des ewigen Lebens, sondern dieses ewige Leben selbst, allerdings in der Verhüllung. Der Glaubende wartet nun nicht auf Enthüllung neben sonstiger Erfüllung der Verheißungen, sondern die Enthüllung wird die Erfüllung selber sein. Im Blickwinkel von Verhüllung und Enthüllung bleibt die volle Gegenwart und zugleich die volle Zukunft des Heils gewahrt. Abgesehen von dieser Einseitigkeit hat aber J. Moltmanns Arbeit, die eine breite Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen unserer Zeit bietet – eine Auseinandersetzung auch mit der Zukunftsperspektive T. de Chardins wäre wünschenswert gewesen – richtungsweise Bedeutung für die Theologie der Gegenwart. Denn sie schärft den Blick für die zukünftige Erfüllung der Verheißung und ihre Bedeutung.

Helmut Wenz, Frankfurt am Main

PAUL SCHÜTZ, *Das Mysterium der Geschichte. Von der Anwesenheit des Heilenden in der Zeit.* = Gesammelte Werke, 2. Hamburg, Furche-Verlag, 1963. 579 S. Fr. 54.25.

Bd. II ist der ersterschienene der vierbändigen Gesamtausgabe (inzwischen ist auch Bd. III herausgekommen, der vor allem die «Parusia» bringt; dazu an diesem Ort etwas später). Er vereinigt ein gutes Dutzend opera und opuscula, teils aus den dreißiger Jahren, teils aus der letzten Zeit (z. B. Auszug aus der Anti-Christ-Schrift von 1933; *Das Mysterium der Geschichte*; *Christ und Obrigkeit*; *Charisma Hoffnung*).

P. Schützens jetzige Publizität erfährt recht gegensätzliche Beurteilungen. O. Dilschneider schreibt über Schütz als Kronzeugen des *Nolite conformari* (Röm. 12, 2)¹. H. W. Bartsch erinnert an denjenigen P. Schütz, der sich vor 30 Jahren u. a. durch seine theologische Begründung des Antisemitismus dem damaligen deutschen Regime akkommodierte, um heute jene Schriften, unter Auslassungen, zu publizieren². Bartsch hatte sich auch 1942 nicht gescheut, P. Schütz, wie er etwa die Verklärung Jesu mit dem «nimbusumflamnten Achilleus» in Parallele setzte und gegen fiktive «biblische Selbstgenügsamkeit» (= Verständnis der Doxa vom A.T. her!) zu Felde zog, zu kritisieren. «Zudem glauben wir, daß auch unserer Kirche in der Gegenwart mit einem aufmerksamen Hören auf das Evangelium... immer noch mehr geholfen ist als mit den besten und geistreichsten Gedanken.»³

¹ *Nolite conformari*. Eine Begegnung mit Paul Schütz: Zs. Rel.- u. Geistesgesch. 13 (1961), S. 356ff.; ähnlich Theol. Lit.zeit. 88 (1963), S. 62ff.

² Stimme 16 (1964), S. 57ff.

³ Theol. Blätter 21 (1942), S. 128ff.

Es besteht heute kaum die Gefahr, daß P. Schütz zu wenig Aufmerksamkeit zuteil wird. Eben sein Gedankenreichtum, seine großangelegte Zeitkritik, das ungehemmte Gericht über die heute herrschenden theologischen Strömungen und der Aufweis vielfach vernachlässigter biblischer Aspekte⁴ sichern ihm eine dankbare Leserschaft. So mag es erlaubt und angezeigt sein, die wenigen hier verfügbaren Zeilen mehr mit Fragen und Anliegen an den Autor zu füllen.

1. Den weitaus umfangreichsten Beitrag des Bandes kommentiert Schütz selber so, daß er für sich die Kategorie der Be-Trachtung in Anspruch nimmt, die «zwischen der Auslegung der Kirche und der Dichtung der Welt» hindurchgehe, als das Werk des christlichen Denkers, der zwischen dem Theologen und dem Dichter steht (S. 115f.). Dies kann eine Bescheidung gegenüber der «Theologie» bedeuten, die manchem Theologen gut anstünde, kann aber auch den Verzicht auf die Zucht theologischen Denkens involvieren, eine Konzentration auf das phänomenon, die dem *Hören* nicht dienlich ist.

2. Damit hängen wohl die Zeitbetrachtungen zusammen, die wesent-

⁴ Wenige Beispiele. Zum ersten: Engelbildlichkeit von Tieren und Sternen (S. 50); Synthesis gibt es nur «nach unten, nie nach oben» (S. 97). Zu erwähnen ist die gute Belesenheit in Dichtung und Naturwissenschaft. – Zum zweiten: «Während man in der kopernikalischen Wendung erkennt, daß die Erde um die Sonne kreist, läßt man Gott und alle Sterne um die Menschen kreisen» (S. 63). «Wir fressen Gott jede Krume Leben aus der Hand, und dann empören wir uns mit jedem Tropfen Blut, den wir daraus sogen, gegen diese Hand und schwören, daß sie nicht sei» (S. 106). «Hinter der Technik steht der Wagemut des süchtigen Menschen, ...rückwärts über sich selbst hinweg ins Paradies zurückzusteigen» (S. 423). Die Spaltung Kierkegaard – Marx im Verhältnis zu Kirchenspaltung und Kernspaltung (S. 441. 490). «Eine neue Religion ist im Entstehen... In ihr glaubt der Mensch an sich selber als seinen eigenen Gott. Er redet nicht davon. Er tut es» (S. 492). – Zum dritten: Gegen «Glauben als Nullpunktexistenz, Theologie als historische Kritik» (S. 35); gegen den «Glaubensbegriff, der in Dialektik zum Wissen steht» (S. 391). Gegen Entmythologisierung als Entwirklichung (S. 472 u. ö.). Gegen *Luther*, sofern bei ihm das «Allein aus Gnaden» nicht nur in das Fundament des Evangeliums gehört (was Schütz bejaht), sondern Inbegriff des Evangeliums ist (S. 438f.). «Wenn es wirklich so ist, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist, dann hat das eine größere Bedeutung, als daß einige Menschen mit Gott versöhnt werden und Frieden für ihre Seele finden» (S. 441; cf. 530). – Zum vierten: Die Hoffnung als das «Charisma, das wiederzuentdecken das Geschenk des Evangeliums an unsre Zeit ist». Sie wird «den Glauben aus der Subjektivität und die Liebe aus der Moralität befreien» (S. 55; cf. 369ff.). Theologie der Schöpfung und Theologie der Vollendung gehören zusammen (S. 390 u. ö.) – aneinandergebunden durch die Geschichte, deren Mysterium der Incarnatus ist (S. 503. 533). «Das Urchristliche... kommt von vorn auf uns zu» (S. 406). Der Christ ist der Partisan des Kommenden (S. 521).

lichen Raum einnehmen und in manchen Beiträgen trotz Scharfsinn durch gallige Richterlichkeit und apodiktisches Aburteilen der «modernen Dekadenz» (S. 261) nicht überzeugen⁵. Man findet bei Schütz sehr unterschiedliche Urteile über die gleichen Sachverhalte und Personen (z. B. Kierkegaard). Aber stets sind sie apodiktisch, nie fragend-tastend.

3. Nehmen wir des Verfassers Zusammenordnung von Diabolos und theologischer Dialektik (S. 175; cf. 239). Es wird zwar nie gesagt, wen diese Pfeile treffen sollen und wen nicht. Keine offene Auseinandersetzung etwa mit der «dialektischen Theologie» (Barth und Bultmann kommen im ganzen Bande nicht vor; um so mehr von Baader, Bachofen...). Man verteuft, um dann aber das gleiche zu sagen. «Der Mensch ist geborgen in der Verborgenheit Gottes» (S. 546; cf. 521. 527f.). «Nur innerhalb des Widerspruchs von Satz und Widerspruch bringt die Bibel Wahrheit in die Sprache» («Bibellesen», S. 66).

4. Die Ächtung der Dialektik zeitigt auch androgyne Spekulationen (S. 247ff. 252. 325). Darüber hinaus gnosistartige: «Wir alle sind nur ein Splitterstück vom ‚himmlischen Menschen‘» (S. 247). Sehr anfechtbar auch das Operieren mit Apk. 12: «Die Himmelskönigin ist das All, ...das nun Kirche wird und als Kirche Mutter des Sohnes» (S. 290; wer wäre denn hier «Mutter» und wer «Sohn»?). Weiter: Heißt eis doxan hemon (1. Kor. 2, 7) «zu unserer Vergottung»? (S. 146). Soll man von des Menschen Theophagie und Gottes Anthropophagie sprechen (S. 293f. u. ö.)? Besteht der «Christus-leib aus unzählbaren ‚Christussen‘» (S. 320)? Ist «allein» das «Paradieserbe» für das Heil maßgebend (S. 323)? Ist die Schöpfung «Leib Gottes» (S. 338, 542)? Ist der Gott Jakobs die «Gottheit, die sich der Welt vermählt» (S. 538)? «Wächst» *Gott* in der Christenheit (S. 541)?

5. Nach alledem nimmt es nicht wunder, daß bedenkliche antisemitische Spuren verblieben sind: Israel der geheime Herr und Verführer der Völker (S. 202), von seinem Messianismus her auf irdische Herrschaft und Macht gerichtet (S. 205), die Beherrschung aller Ideologien und Mächte an sich ziehend (S. 207) – das ist allzu ähnlich dem, was wir vor 25 Jahren in Deutschland bald auf jeder Seite unserer Geschichtsbücher lasen. Man erregt das Grausen vor dem «ewigen Juden» und somit den Antisemitismus. «Die ‚judenzende‘ Völkerwelt und das Ende» ist für den Verfasser die Konsequenz der Aktion des Juden (Überschrift zu Abschn. 28, S. 211ff.). Wer bildet in dieser Unheilsgeschichte denn, vor allem, wen ab? Bei Schütz selbst heißt es einmal: «In dem Verwerfungsakt der Juden wird das Wesen Mensch so bis in seine Gründe hinab aufgedeckt, wie sonst an keiner Stelle der Geschichte» (S. 207). Das aber hätte doch *andere* Konsequenzen!

«Wie will ein Volk seine Vergangenheit bewältigen, ohne seine Schuld zu bekennen!» (so auf S. 500). Bei P. Schütz wartet man auf das Entsprechende noch im Nachwort vergebens. Ein Aspekt des Buches erklärt sich von daher als *Flucht* in die Polemik. Man möchte nicht auch von der *Flucht* in die *Zukunft* sprechen müssen. Man muß aber zu einer kritischeren Lektüre mahnen, als sie mancherorts gepflogen wird.

Jürgen Fangmeier, Basel

⁵ Man kann z. B. die Technik so nicht *definieren*, wie es auf S. 320 geschieht.

MANFRED LINZ, *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission*. Stuttgart-Berlin, Kreuz-Verlag, 1964. 239 S. DM 19.80.

Linz hat in seiner Hamburger Dissertation Missionspredigten aus den letzten 60 Jahren untersucht und dabei einen stets zunehmenden Mangel an Bildlichkeit und Weltkontakt wahrgenommen.

Das Buch enthält fünf Kapitel. – 1. In einem ersten Kapitel muß Linz die Feststellung machen, daß die Ausleger von Matth. 28, 18–20 oft nur auf die Gemeinde und ihr Heil ausgerichtet waren, dagegen die Welt oft ein Theorem und eine Abstraktion blieb. Die Missionsgemeinde lebte oft als «fensterloser Bunker» und als geschlossene Gesellschaft, in der die Gedanken und Worte um die Kirche, das menschliche Herz und das himmlische Jerusalem kreisten, und man von einer in mehr oder weniger deutlich sich abzeichnenden Perioden verlaufenden «Heilsgeschichte» aus Welt und Menschheitsgeschichte abwertete. Demgegenüber wird von Matth. 28 aus die Wahrheit herausgearbeitet, daß der Abschluß des Evangeliums der Beginn einer neuen Geschichte ist, in der die Jünger aufs neue auf den Weg geschickt werden, um als das wandernde Gottesvolk die Herrschaft des Menschensohnes nicht nur zu proklamieren, sondern durchzusetzen. – 2. Im zweiten Kapitel untersucht der Verfasser die Predigttexte Jes. 2, 2–5 und 60, 1–6. Nie wie in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg ist die Mission ihrer selber so sicher gewesen. Man glaubte geradezu mit Händen greifen zu können, wie in der Geschichte der Mission sich die Weissagungen der Schrift erfüllen. Die Kirche rückt immer mehr in die Mitte, sie wird zur Völkermutter. Der Glaube an die Idee der kontinuierlichen Aufwärtsentwicklung und an die Zusammengehörigkeit von Gottes Heil und den geschichtlichen Geschehnissen erlitt durch den Ersten Weltkrieg einen gewaltigen Stoß. Man half sich über die Erschütterung damit hinweg, daß man in den Predigten «über den Zeiten» zu stehen suchte oder daß man die Erfüllung der prophetischen Verheißungen in den anderen Aeon verlagerte oder daß man die Kirche entdeckte, die Gott durch die Zeiten hindurch erhalten will, um ihr stets neue Glieder zuzuführen. Wohl wurde der Schritt auf die Welt hin hie und da getan, aber gerade diese Welt wurde nicht als Bereich des Wirkens Gottes gesehen. Die Lehre, die aus dem allem gezogen werden muß, ist die Tatsache, daß Gottes Werk an der Welt größer ist als die Mission der Christen. Von den Alttestamentlern von Rad und Zimmerli ausgehend, suchte Linz einen Weg, aus dem geschlossenen Stromkreis Verheißung-Erfüllung auszubrechen und vom Gesichtspunkt, daß die Auferstehung Jesu Christi eine neue Verheißungsgeschichte eröffnet, die alttestamentlichen Verheißungsaussagen aufs neue zu aktualisieren. Nach der Meinung des Verfassers kann es dann sogar so weit kommen, daß wir heute das Gesetz als Bundesrecht besser zu verstehen vermögen als Paulus in Gal. 3 (S. 109). Hiezu wäre allerdings zu fragen, welches Paulus-Bild dem Forscher vor Augen steht, der die Weltoffenheit gegenüber Paulus auszuspielen versucht. Die Freiheit der Propheten in der Gestaltung des Überlieferungsgutes ruft nach einer neutestamentlichen Analogie: unter Umständen können apokalyptische Texte aus einem neuen Horizont heraus verstanden werden. – 3. Im dritten Kapitel geht Linz auf

das Verhältnis von Mission und Weltende ein. Aus den Predigten des 20. Jahrhunderts geht hervor, daß sich die Mission als Trägerin der Heilsgeschichte dafür verantwortlich wußte, vor dem Ende möglichst viele Seelen vor dem ewigen Verderben zu retten. Dabei faßte man Mark. 13, 10 und Matth. 24, 14 meistens so auf, daß jeder einzelne vor die Entscheidung des Glaubens gestellt werden müsse. Mehr unbewußt als bewußt übernahm man die apokalyptische Grundhaltung der evangelischen Tradition und übersah dabei die drohende Reduktion des schöpferischen und erlösenden Handelns Gottes mit der ganzen Welt. Man empfand die Beschäftigung mit der Welt als Ablenkung von der eigentlichen Aufgabe. Weil man der Meinung war, die Welt nicht zu brauchen, mußte man die Welt eigentlich auch nicht kennen! Als dann die Desillusionierung eintrat (der sinkende Anteil der Christen an der Weltbevölkerung, die Propaganda der Weltreligionen, der Minderheitenstatus der jungen Kirchen), trat eine lähmende Ratlosigkeit ein, die man mit formelhaftem Reden in alten Clichés zu überbrücken suchte. Angesichts dieser Sachlage muß zum eigentlichen Sinn der synoptischen Aussage wieder zurückgefunden werden. Nicht die Frage «Wann kommt das Ende?», sondern «Warum kommt das Ende noch nicht?» steht im Vordergrund, und diese Frage kann nur mit der Tat der Verkündigung beantwortet werden. Das Ende ist darum hinausgeschoben, damit die Gemeinde Jesu Christi Zeit bekommt, die Universalität des göttlichen Heilswillens anzukündigen. Nach der Meinung des Verfassers darf sich die missionarische Gemeinde nicht einer solchen «Heilsgeschichte» verschreiben, die einen «der Geschichte abgewandten Sinn» bekommt (S. 160). In seinem kurzen Exkurs (zur heilsgeschichtlichen Theologie O. Cullmanns, S. 158–160) zeigt Linz allerdings, daß er Cullmanns heilsgeschichtliche Theologie völlig mißverstanden hat. Cullmann zeigt gerade in seinem neuesten Buch, wie er keine von der Weltgeschichte losgetrennte Heilsgeschichte kennt. Auch wenn man den heilsgeschichtlichen Entwurf Cullmanns für eine schematische Grundhaltung verwenden kann, aus der heraus ein Gnostiker des 20. Jahrhunderts die Bibel zur Weltverachtung mißbraucht (*was* kann man schließlich nicht mißbrauchen?), so ist doch die ganze Theologie Cullmanns so antignostisch und antidoketisch wie nur möglich. Was man bei den Schülern meint feststellen zu müssen, soll man dem Meister nicht in die Schuhe schieben. Heilsgeschichtliches Denken und Leben zielt recht verstanden gerade auf die Welt! Eine offene Frage bleibt, ob das letzte Wort über die Wertung der jüdischen Apokalyptik schon gesprochen ist (vergleiche S. 161, Anm. 215). Gerade wenn man die Gefahren der apokalyptischen Denkweise sieht (und die Predigtgeschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat es nach den Untersuchungen von Linz eindrücklich gezeigt, zu welcher sträflicher Weltvernachlässigung sie anregen kann!), muß man fragen, ob nicht ein Aspekt der christlichen Hoffnung eben nicht doch in den apokalyptischen Vorstellungen besonders gut zum Vorschein kommt. Es darf dabei nur nicht vergessen werden, daß es noch andere Aspekte der christlichen Hoffnung gibt, die die Welt betreffen, und Linz hat recht, wenn er in diesem Zusammenhang nach einer Aktualisierung der alttestamentlichen Botschaft in der christlichen Gemeinde ruft. – 4. Das vierte Kapitel weist in wenigen Seiten darauf

hin, daß der Zentraltext 2. Kor. 5, 14–21 dazu mißbraucht worden ist, die mißverstandene Versöhnung zu verkündigen. Mißverstanden wurde die Versöhnung Gottes mit der Welt darin, daß die Gemeinde als Empfängerin der Versöhnung so im Zentrum stand, daß von einer Sendung der Versöhnten in die Welt abgesehen werden konnte. Aber «es geht hier nicht um ein gemeindeinternes Gespräch zwischen dem Apostel und den Korinthern» (S. 169). Vielmehr ist die ganze Gemeinde mit dem Apostel zusammen zur «Gerechtigkeit» in der Welt geworden, d. h. sie existiert im Auftrag, für Gottes Barmherzigkeitsrecht in der Welt zu wirken. Weil Gott in Jesus Christus zu seinem Gnadenrecht in der Welt gekommen ist, ist die Gemeinde dazu berufen, diesem Recht zum Durchbruch zu verhelfen. Dazu «drängt» die Liebe Christi. – 5. Im fünften Kapitel sucht Linz «Weltgeschichte» und «Heilsgeschichte» in ein rechtes Verhältnis zueinander zu setzen und entrollt die sich aus seiner Arbeit ergebenden Grundfragen einer Theologie der Mission: Mission ist weltveränderndes Geschehen, indem die Gemeinde in Gottes Welthandeln hineingestellt wird und sich die ihr zugedachte, unvertretbare Aufgabe anweisen läßt. Im Glauben daran, daß der ganze Mensch zur Freiheit von den Ereignissen und Mächten berufen ist, wird die Gemeinde sowohl in den ihr möglichen Aktionen (auch in dem ihr aufgetragenen politischen Handeln) als auch in dem ihr auferlegten Leiden den Ruf in die Nachfolge einüben und in Verkündigung und Dienst der folgenden Bestimmung der Mission gerecht zu werden suchen: «In der Mission stellt Gott die Kirche in die Mitarbeit an seinem Werk mit der Welt. In ihr geschieht die Aufrichtung und Ausübung der Herrschaft Christi. Sie befreit Menschen zur Nachfolge in allen Bereichen geschichtlichen Lebens und ist darin tätige Hoffnung auf die Vollendung der Schöpfung Gottes» (S. 210f.). Die «äußere Mission» ist dabei in den Gesamtzusammenhang der Beauftragung der Kirche eingeordnet, ist also ein Teil ihrer Mission (S. 209). Linz hält es von da aus gesehen für nicht sinnvoll, «die Bezeichnung Missionar nur auf den in Übersee arbeitenden Christen zu beschränken» (S. 209, Anm. 89). Er verhilft dem Slogan «jeder Christ ein Missionar» wieder zu seinem theologischen Recht, kann und darf aber nicht übersehen, daß gerade der in einer jungen Kirche arbeitende «fraternal worker» als Glied der missionierenden Kirche in der Welt eben doch auch ein «missionary» ist, allerdings nur als mögliches und hoffentlich gutes Beispiel einer die ganze Kirche in der ganzen Welt angehenden missionarischen Existenz. Schließlich müssen Mittel und Wege gesucht werden, daß in der Predigt nicht nur Missionsfreunde, sondern die ganze Gemeinde zur Teilnahme an der Mission aufgerufen wird. Die Gemeinde besteht nicht nur aus gebenden und betenden Missionsfreunden, sondern aus Gliedern, die in ihrem Alltag dazu gerufen sind, die Mission Gottes zu sein. Üben sie diese ihre missionarische Existenz recht ein, «so wird die Gemeinde sich auch besser zu ihrer Aufgabe in anderen Erdteilen hinführen lassen» (S. 214).

Ist der Verfasser mit den Predigern der letzten sechzig Jahre nicht zu sehr ins Gericht gegangen? Kann man z. B. behaupten, daß sie die Welt oft nur als «Theorem» und «Abstraktion» gekannt haben? Besteht nicht die andere Möglichkeit, daß wir heute mit unserer Sicht von der Weltoffenheit der Kirche blind geworden sind für die anderen Formen, in denen unsere Väter

und Großväter in ihrer Art auch Christus in der Welt, in ihrer Welt, zu dienen suchten?
 Werner Bieder, Basel

GERT OTTO, *Handbuch des Religionsunterrichts*. Hamburg, Furche-Verlag, 1964. 352 S. DM 28.—.

Seit M. Rangs «Handbuch für den biblischen Unterricht» (1. Aufl. 1939) ist keine zusammenfassende Einführung in die Praxis dieses Faches mehr geschrieben worden. Doch der Ordinarius für Praktische Theologie in Mainz hat sich jetzt an diese Aufgabe herangewagt und sie glänzend gelöst. Schon seine Unterrichtskonzeption muß dem Lehrer einleuchten. Nach ihm werden in diesem Fach in einer auch gegenüber den übrigen Schulfächern verantwortbaren Weise Texte aus der Bibel und der Kirchengeschichte ausgelegt mit dem Ziel, den Schüler zu einem Dialog mit ihnen zu führen. Aus seiner Erfahrung in der Lehrerausbildung in Hamburg weiß G. Otto auch, was Berufspädagogen als Zurüstung für dieses Fach brauchen: vor allem eine Hilfe zum vertieften Textverständnis und Klarheit in den kritischen Fragen des Stoffes, ferner grundsätzliche didaktische Überlegungen und Skizzen für die praktische Durchführung. Das bietet der Verfasser an einigen Texten in Modellform (Gen. 1–2, 2. Sam. 7, Jer. 1, Mark. 16, Luk. 2, Mark. 9. 14ff., Matth. 25, 1ff.). Einige Exkurse (Anfangsunterricht, Fremdreligionen, Memorieren, Erzählen, Kirchengeschichte u.a.) ermöglichen es, die Linien zu den nicht behandelten Gebieten auszuziehen. G. Otto bemüht sich, dem Nichttheologen jenseits von Verbalismus und Historismus einen Weg zu Mythos und Legende als «einer Aussageform, die auf eine eigene erzählerische Weise Wirklichkeit spiegelt und durch Erzählung mitteilt» (S. 196), zu weisen. Er schärft dem Religionslehrer die Augen für die Versuchung, beim Schüler «eine entwicklungsmäßig überholte, gläubige Naivität kultivieren zu wollen» (S. 23). Er ist für Einsichten der pädagogischen Psychologie aufgeschlossen und sucht H. Roths Erkenntnisse für den Religionsunterricht fruchtbar zu machen. Ich frage mich, ob er in dieser Richtung nicht zu früh stehengeblieben ist. Warum zieht er z. B. in seinen Ausführungen über das Memorieren von Psalmen den «Parallelismus membrorum» nicht heran (was durchaus zu seinen Auffassungen über das Memorieren passen würde)? Warum schreibt er nichts über die Lernatmosphäre und über die Vermittlung von Lernmotiven? Warum verkennet er die Wirkung von breit ausgeführten Geschichten auf das Erleben des Grundschulkindes? Trotz dieser Fragen bin ich aber überzeugt, daß dieses Buch zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel in der Ausbildung der Lehrer für den Religionsunterricht werden wird.

Walter Neidhart, Basel

EUGEN ROSENSTOCK-HÜSSY, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*. 1, 1–2. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1963. 810 S. DM 32.—.

Zu diesem Buch wäre viel zu sagen. Daß hier ein geistvoller Mann mit ernstesten Problemen ringt, ist nicht zu verkennen. Es geht Rosenstock-Hüßy um die Erneuerung der zum bloßen Verständigungsmittel entarteten Sprache aus ihrem Ursprung in Gottes Namensruf. Wir müssen die rechte Ordnung

wiederfinden, nach der «das Sprechen vor dem Denken, der Name vor dem Begriff» steht. Dann ist die Sprache wieder die Weise, in der der Geist die Welt durchwaltet. So sehen wir uns hier aus dem Nominalismus und Konzeptionalismus, der auch die Theologie nicht verschont, in die lebendige Einheit von Geist und Wort, von Sein und Sprache zurückgerufen.

Die Schwäche des Buches liegt darin, daß es die Abgrenzung eines biblischen Wort-denkens gegenüber einem Wort-Geist-Pantheismus unterläßt. Die Bibel und Goethe sind hier allzu direkt in eins gesehen. Hat der Begriff in der Theologie keinen Eigenwert, so dient er doch dazu, das Wort, das in Wahrheit «Geist und Leben» ist (Joh. 6, 63), gegenüber seinen Analogien und Surrogaten abzugrenzen.

Daß hier der Moderne ein Spiegel vorgehalten wird, in den hineinzublicken ihr, die nötige kritische Umsicht vorausgesetzt, nur gut tun kann, scheint uns gewiß. Ein längeres Zitat möge davon einen Eindruck geben – und zu eigener Lektüre anspornen:

«Mit der materialistischen Sprachwissenschaft des abgelaufenen Jahrhunderts halten sie (sc. die Menschen von heute) die Sprache für etwas, das man ungestraft als bloßes Werkzeug handhaben kann, ob nun sorglos wie der Mann auf der Bierbank, oder sorgenvoll wie der Oberlehrer im Sprachreinigungsverein. Aber so erfreulich es ist, wenn ich ein Werkzeug poliere... das alles ist noch Sprachmaterialismus; wer die Anknüpfung der Sprachen an den Ruf und die Stimme des Geistes erkennt, für den bleibt die Sprache ein – mehr oder minder kostbares – Gewächs der Erde, ein Strauch, der von unten nach oben wächst! Nach dieser Anschauung verzweigt sich die Sprache allerdings, sie erhebt sich zu größeren Feinheiten und Höhen, differenziert sich und treibt als sublimste Blüten Gebete und Psalmen hervor... Wir hingegen dürfen... dem Magier Hamann die Hand reichen und der Lehre der Heiligen Schrift: Der Stammbaum der Sprache wächst von oben nach unten, vom Himmel zur Erde. Die Ursprache besteht also aus des Geistes Befehl an uns und aus unserer Antwort, der Sprache des ihn passiv Empfangenden. Hier bricht die Kraft der Sprache in ihrer Reinheit auf. Hier sind Bild und Gedanken eins, hier überströmen die Worte unmittelbar uns als Träger einer persönlichen Botschaft. Und nur hier ist das so! Nur hier gilt Goethes Wort – aber hier auch ganz: ‚Sei das Wort die Braut genannt, Bräutigam der Geist.‘ Das bräutliche Verhalten der Seele ermöglicht Sprachschöpfung...»

Eduard Buess, Benken, Kanton Baselland

GEORGI SCHISCHKOFF, *Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophischer Beitrag zur Zeitkritik*. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1964. 253 S. DM 19.60.

Der Verfasser (Herausgeber der «Zeitschrift für philosophische Forschung» und des «Philosophischen Literaturanzeigers») legt dar, wie nicht nur in der östlichen, sondern auch in der westlichen Welt unzählige Faktoren, wie die Boulevardpresse, der Sport, die Reklame, das Fernsehen, die Vermassung fördern. Auch die Bildungsmächte versagen weithin, selbst die akademische Philosophie, die es nicht zum Engagement und damit nicht zur Tat bringt. Ihre Appelle bleiben wirkungslos, da die beispielgebende Tat fehlt. Die Uni-

versität zerfällt immer mehr in Fachschulen, die Forderung des Studium Generale ist utopisch. – Hilfe erwartet der Autor von einer richtigen Art der Erwachsenenbildung, wie sie etwa Max Scheler schon vor Jahrzehnten forderte. Dazu müßten aber die in Deutschland tätigen Volkshochschulen reformiert werden. Die heute üblichen technischen Fächer, einschließlich Buchhaltung, Stenographie und Maschinenschreiben, müßten zurücktreten zugunsten der Bildungsfächer. Man beauftrage Privatgelehrte und Schriftsteller als Dozenten und gewähre ihnen akademische Freiheit. Man müsse Mut haben zur Elitebildung, auch wenn man nicht mit großen Zahlen für die Statistik aufwarten kann! Nur dann, wenn eine gewisse Aristokratie der Bildung gefördert wird, kann der Vermassung entgegengearbeitet werden. Nicht Quantität, sondern Qualität ist die Losung!

Es ist zu fragen, ob das Fernsehen nicht zu pessimistisch gewertet wird, da es, zumal durch mehrere parallele Programme, auch für den «gehobenen Geschmack» jeweils etwas zu «bieten» versucht. Der Reformvorschlag, den Schischkoff für den Religionsunterricht in den Oberklassen an höheren Schulen macht, nämlich durch philosophisches Problemdenken dem «zersetzenden Einfluß der stürmisch rationalen Entfaltung der Jugend auf die glaubensmäßigen Begegnungen mit den irrationalen und symbolhaften Gehalten» der Religion Einhalt zu gebieten indem die «Philosophie Brücken baut», wird seit Jahr und Tag von allen Religionslehrern der Oberstufe praktiziert. Aber sehr oft wird auch diese «Mäeutik» von der Jugend abgelehnt, aus denselben Gründen, warum Philosophie selbst im Universitätsbereich abgelehnt oder als lästiges Pflichtfach zur Erlangung eines mehr oder weniger gequälten «Philosophicums» abgesessen wird. Dieser Weg zur Vertiefung wird immer nur von Wenigen gegangen werden.

Das Buch endet keineswegs pessimistisch. Innerhalb der westlichen Welt können trotz aller Vermassungstendenzen «schöpferische Einzelne als Kraftzentren ausstrahlen zu existentiellen Aufschwüngen».

Wilhelm A. Schulze, Mannheim

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 17, 2 (1965); Comments on the Decree on Ecumenism (93–112); W. G. Muelder, The Church in the Modern World. A Critique of Schema XIII (113–126); A. Adegbola, Conversion to Christ and Service to the World (135–145); P. C. Rodger, Towards the Wholeness of the Church (146–156). *Evangelisches Missions-Magazin* 109, 2 (1965): W. Eisenblätter, C. F. A. Steinkopf als Förderer der Basler Mission. Englischer Einfluß auf kontinentales Christentum (70–86); J. Rossel, Die Einsegnung der Missionare in Basel und die Integration von Kirche und Mission