Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 22 (1966)
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: 12.12.2025

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

Rezensionen

HANS WALTER WOLFF, *Gesammelte Studien zum Alten Testament.* = Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Altes Testament 22. München, Chr. Kaiser Verlag, 1964. 384 S. Kart. DM 19.–.

Dieser Band faßt 12 Untersuchungen und Vorträge des Verfassers zusammen, die, über 30 Jahre ausgedehnt, alle schon anderswo erschienen sind. Es sind dies die Studien: Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche (1934); Das Zitat im Prophetenspruch (1937); Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie (1951); Der große Jesreeltag, Hos. 2, 1–3 (1952/53); «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie (1952/53); Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie (1955); Hoseas geistige Heimat (1956); Zur Hermeneutik des Alten Testaments (1956); Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie (1960); Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks (1961); Das Alte Testament und das Problem der existentialen Interpretation (1963); Das Kerygma des Jahwisten (1964). Die weitaus umfangreichste Arbeit der Sammlung, «Das Zitat im Prophetenspruch» (103 S. gegenüber durchschnittlich 25 S. der übrigen), ist diejenige, deren Neudruck sich vielleicht am wenigsten aufdrängte, weil sie eine doch eher periphere Frage fast ermüdend weitschweifig erörtert. Im übrigen hat Wolff alle Probleme äußerst sorgfältig und umsichtig bearbeitet und ist dadurch oft zu Ergebnissen gelangt, die das Wissen um das Alte Testament in wesentlichen Punkten fördern. Es ist nicht möglich, hier auf alle Arbeiten einzugehen. Nur weniges sei hervorgehoben. Für Wolff ist bezeichnend, daß er in seinen Untersuchungen stets auch nach dem «Kerygma» für die heutige Predigt fragt. Zum «großen Jesreeltag (Hos. 2, 1–3)» sagt er z. B.: «Dieser Aufsatz will als erste Anleitung für Studenten eines alttestamentlichen Proseminars gelesen werden. Als solcher möchte er aber auch die Brüder im Predigtamt erinnern an Freude und Verheißung der Exegese» (S. 151). Gegenüber einer allegorisierenden Auslegung bekennt er sich überzeugend zur typologischen Interpretation, damit zugleich die existentiale ablehnend. Wohl zum Wertvollsten in diesem Band gehört die Untersuchung der דעת אלהים bei Hosea, die nicht psychologisierend vom Lebenskreis der Ehe her (ידע) als «vertraulicher Verkehr mit Gott», sondern als «Kenntnis, Wissen um Gott» zu deuten ist. Sehr gut wird in den «Hauptproblemen» das für Israels Propheten unbestreitbar Einzigartige herausgearbeitet. Bestechend ist der Nachweis, daß «Hoseas geistige Heimat» am ehesten in einer «Verbindung prophetischer und levitischer Kreise im Nordreich des 8. Jahrhunderts» zu suchen ist (S. 248). Im Beitrag «Geschichtsverständnis» wird angemerkt: «R. Bultmann hat uns das Gespräch mit der alttestamentlichen Wissenschaft der letzten dreißig Jahre vorenthalten» (S. 305). «Das Kerygma des Jahwisten» liegt in Gen. 12, 1–3 beschlossen und hier speziell in 12, 3ᵇ: «Alle Sippen der Erde gewinnen in dir (Abraham) Segen.»

Hans Bruppacher, Buchs, Kt. Zürich

EDWARD ROBERTSON, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester.* 2. The Gaster Manuscripts. Manchester, John Rylands Library, 1962. XXI + 312 S., 12 Tafeln.

Erst seitdem man durch Tonbandaufnahmen bei der kleinen samaritanischen Gemeinde in Nablus, die einen aramäischen Dialekt spricht, in ihrem Gottesdienst aber den hebräischen Pentateuch nach ihrer besonderen Tradition verwendet, auch die Aussprache ihrer schon länger bekannten Thorahandschriften kennt, ist die Bedeutung dieses samaritanischen Hebräisch mit seinen Abweichungen vom masoretischen Text der tiberiensischen Überlieferung für unsere Kenntnis der alttestamentlichen Textgeschichte wie auch der hebräischen Grammatik und des Wortschatzes klar geworden[1]. Da kann man auch erst eine Publikation wie die vorliegende richtig würdigen. Es handelt sich um einige hundert Handschriften, die aus dem Nachlaß des Semitisten und jüdischen Volkskundlers Moses Gaster (1856–1939), der enge Beziehungen zur samaritanischen Gemeinde hatte, 1954 in den Besitz der John Rylands Bibliothek in Manchester übergingen. Ihrem Direktor, selber Spezialist auf diesem Gebiet, verdankt man den mustergültig angelegten Katalog, der es erst möglich macht, diese Schätze wissenschaftlich auszuwerten. Außer Thorahandschriften sind es liturgische (Hymnen!), historische, chronologische, astronomische Texte, Abhandlungen, Verträge, Sammlungen von Sprichwörtern, Bräuchen, Personenlisten usw. Die Schrift ist durchgängig die samaritanische; die Sprache dagegen, weil Gebrauch der samaritanischen nach der Eroberung des Landes durch die Araber verboten wurde, oft die arabische. Einige Texte sind zweisprachig (samaritanisch-arabisch), einer sogar dreisprachig (samaritanisch-arabisch-jüdischaramäisch). Ein Thoratext ist auf Gasters Wunsch nach der heutigen Aussprache vokalisiert. So läßt sich dem Katalog mancherlei Interessantes entnehmen.

Walter Baumgartner, Basel

PHILON D'ALEXANDRIE, *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.* Introduction, traduction et notes par A. Mosès. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 7–8. Paris, Editions du Cerf, 1963. 153 p.

De plantatione. Introduction, traduction et notes par Jean Pouilloux. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 10. Paris, Editions du Cerf, 1963. 109 p.

De cherubim. Introduction, traduction et notes par Jean Gorez. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 3. Paris, Editions du Cerf, 1963. 85 p.

De confusione linguarum. Introduction, traduction et notes par J. G. Kahn. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 13. Paris, Editions du Cerf, 1963. 189 p.

De vita contemplativa. Introduction et notes de F. Daumas, traduction de P. Miquel. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 29. Paris, Editions du Cerf, 1963. 150 p.

De mutatione nominum. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez.

---

[1] P. Kahle, The Cairo Geniza (1959), S. 153ff.

= Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 18. Paris, Editions du Cerf, 1964. 161 p.

La publication de la traduction française des œuvres de Philon se poursuit à un rythme soutenu.

M. A. Mosès, dans un excellent volume a traduit avec précision le *De gigantibus* et le *Quod Deus sit immutabilis*. Il souligne bien dans son introduction l'unité profonde qui unit les deux traités que l'on a, à juste titre, donnés dans un seul et même volume. – M. Jean Pouilloux, l'un des directeurs de l'entreprise, s'est chargé du *De plantatione*. L'introduction met bien en valeur la véritable grandeur épique à laquelle atteint Philon, lorsqu'il décrit l'œuvre du grand Planteur. – La traduction du *De cherubim* est due à M. Jean Gorez. On aurait souhaité une introduction moins sommaire, où aurait été abordé, même brièvement, le thème typiquement philonien des vertus «épouses de Dieu». – L'édition du *De confusione linguarum* se distingue des autres volumes de la série par des notes très abondantes. M. J. G. Kahn s'est efforcé de faire apparaître les points que Philon et la tradition rabbinique ont en commun. On s'étonne un peu de ne pas trouver dans la bibliographie les ouvrages classiques de L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*[10], Philadelphia, 1954 et E. Stein, *Philo und Midrasch*, Giessen, 1931. – Le *De vita contemplativa* est un des plus importants traités de Philon. Les découvertes de Qoumrân ont encore ravivé l'intérêt que les critiques ont toujours porté aux fameux Thérapeutes[1]. La traduction, élégante, est l'œuvre de P. Miquel. C'était une idée très heureuse que de confier l'introduction à un égyptologue. M. F. Daumas, directeur de l'Institut Français d'Archéologie du Caire, s'est acquitté de cette tâche avec bonheur et va même jusqu'à proposer une localisation assez précise du couvent des ascètes juifs. – M. R. Arnaldez introduit et traduit le *De mutatione*. L'introduction dégage clairement le thème essentiel du traité: «Le changement de nom est le symbole d'un changement radical de vie pour l'âme qui passe du monde du devenir au monde de l'éternité.» *Marc Philonenko*, Strasbourg

F. M. Braun, *Jean le Théologien*. 2. Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Ecritures selon le quatrième évangile (Etudes Bibliques). Paris, Gabalda, 1964, XII + 344 p.

Dans ce deuxième volume consacré à l'auteur du quatrième évangile, le Père Braun veut chercher «quelle notion St Jean se faisait des Ecritures, et comment il les a utilisées».

Une première partie est réservée à l'étude littéraire des citations: Expresses elles sont rares, mais les allusions ou paraphrases ne se comptent pas tant la liberté de l'auteur rend difficile la tâche du critique. L'hypothèse

---

[1] Cf. B. Reicke, Remarques sur l'histoire de la forme (Formgeschichte) des Textes de Qumran: *Les manuscrits de la mer Morte. Colloque de Strasbourg, 25–27 mai 1955* (1957), p. 37–44; M. Philonenko, Le «Testament de Job» et les Thérapeutes: *Semitica* 8 (1958), p. 41–53; P. Geoltrain, Le traité de la Vie Contemplative de Philon d'Alexandrie. Introduction, traduction et notes: *Semitica* 10 (1960).

d'une pré-histoire littéraire de quelques-uns de ces textes bibliques (Testimonia, etc.) n'a pas l'heur de plaire au P. Braun. Jean a puisé à la source dont un autre ruisseau alimente la tradition synoptique, mais son originalité est de retenir des textes nouveaux et d'en refuser d'autres (les textes apocalyptiques par exemple).

La deuxième partie étudie les grands thèmes messianiques annoncés par les prophètes ou les auteurs sapientiaux (Messie, agneau de Dieu, grand-prêtre, Christ inconnu, Sagesse, Logos). Ces différents chapitres sont évidemment bâtis sur un plan identique dont le premier paragraphe rappelle le message des textes de l'Ancien Testament ou du bas-judaïsme. Ces états de la question, pour indispensables qu'ils soient, n'en laissent pas moins l'impression ou bien de redire longuement des résultats bien acquis depuis longtemps, ou bien de passer trop vite sur de redoutables problèmes (cf. sur la Sagesse). Le P. Braun trouve la messianité de Jésus affirmée avec une insistance sur l'accomplissement d'Es. 11, 1–2. Jean ne retient pas la prophétie de Deut. 18, 18–19: pour lui Jésus n'est pas Le Prophète.

Le titre d'agneau ne renvoie pas aux prophéties du Serviteur, il doit plutôt être rattaché au symbolisme du messie royal, de la Pâque et peut être aussi de l'agneau sacrificiel.

Jean n'attribue apparemment au messie aucun caractère sacerdotal. Quand il affirme que Jésus est le temple, cela signifie seulement que Dieu est présent en lui et qu'il est le lieu où doit se rassembler le peuple dispersé. Cependant le rôle de médiation dévolu au Christ, la consécration qui lui permet de consacrer les siens, et peut-être la symbolique de la robe sans couture (!) permettent de penser que la fonction sacerdotale n'est pas totalement absente de la christologie johannique.

Le titre de fils de Dieu donne au P. Braun l'occasion d'une discussion herméneutique sur l'interprétation théologique du mot.

Les spéculations sapientiales des textes de Qoumran et des écrits pseudo-salomoniens sont fort proches de ce que nous lisons chez Jean. Cela ne fait que témoigner d'une forte influence hellénistique sur le judaïsme sans exclure le judaïsme palestinien. Ainsi peut-on expliquer le Prologue où Jean s'est certainement servi d'un hymne isolé de provenance palestinienne en l'intégrant étroitement au corps de son évangile.

En tant que Logos, Jésus est la sagesse de Dieu, sa parole – ce qu'il faudrait comprendre dans un sens ontologique et non purement fonctionnel (polémique contre O. Cullmann) – sa loi. Voilà pourquoi le prologue transfère au Logos les attributs que le judaïsme réservait à la Torah.

La troisième partie s'intitule: Eschatologie et Histoire. Après avoir distingué les deux grandes conceptions du temps qui se trouvent dans la Bible: celle des prophètes à laquelle la théologie d'O. Cullmann rend justice, et celle de la lignée sapientiale à laquelle R. Bultmann est plus attentif, le P. Braun trouve chez Jean un incontestable sens de la durée et de l'eschatologie. Mais cette eschatologie est messianique et donc dans un certain sens réalisée ou mieux: inaugurée; le jugement est, dès aujourd'hui, anticipé, la résurrection a commencé, etc..., même si l'achèvement n'est pas encore là. C'est que, pour Jean, la frontière entre ce monde-ci et le monde qui vient

n'existe plus; c'est l'irruption, avec le Christ, de l'éternité dans le temps. Ainsi s'explique également l'intérêt soutenu que le quatrième évangéliste porte aux patriarches: dès les origines le grand dessein de Dieu était en voie d'exécution. La typologie johannique témoigne également dans ce sens. C'est pourquoi il faut suivre Kierkegaard dans ses réflexions sur la notion de contemporanéité qui rend bien compte de la pensée johannique, et emprunter à O. Cullmann sa conception de l'histoire du salut dont le centre est en Christ.

Trois longs appendices terminent le livre. Le premier est consacré aux Testaments des XII patriarches et à leurs rapports avec le bas-judaïsme. Le texte actuel serait une adaptation judéo-chrétienne d'un original juif qu'on ne peut sans doute pas ranger tout simplement parmi les écrits esséniens: malgré des affinités trop de divergences séparent les affirmations de la Règle et celles des Testaments.

Le deuxième appendice s'intitule: «Essénisme et hermétisme. Contribution à l'étude de l'hellénisme en Palestine.» Le P. Braun commence par rappeler la diversité de tout se qui se cache sous le nom d'hermétisme, qu'il soit populaire ou savant. Sur bien des points importants les croyances esséniennes, telles que Josèphe les décrit, s'en montrent dépendantes (anthropologie, spiritualisme, prière au soleil, botanique médicinale, astrologie). Il n'est pas jusqu'à la doctrine des deux voies et des deux démons qui ne puisse trouver des parallèles dans l'hermétisme. Encore faut-il ajouter que, s'il convient de recevoir avec confiance le témoignage de Josèphe, on doit se garder d'y chercher la peinture d'un essénisme contemporain de celui de la Règle; Josèphe a connu un essénisme tardif et évolué.

Le dernier appendice traite des relations entre St Jean et les grecs. Le P. Braun est enclin à les envisager réciproques: On peut trouver dans des écrits grecs, en particulier dans plusieurs traités hermétistes, des réminiscences johanniques. Quant à ce que Jean emprunte à l'hellénisme, c'est essentiellement un choix de thèmes et de locutions, une *koinè* spirituelle de l'époque, ce qu'il fallait pour se faire entendre des païens les mieux disposés.

Sans doute seront-ce les appendices qui retiendront d'abord l'attention des critiques: les vues qui s'y expriment ont une netteté et une hardiesse qui encouragent et stimulent la discussion. Mais le corps de l'étude mérite assurément qu'on s'y arrête: malgré quelques lenteurs on y trouvera de quoi nourrir longtemps les recherches johanniques. *Pierre Prigent*, Strasbourg

AELRED CODY, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*. St. Meinrad, Indiania, Grail Publications, 1960. XIII + 227 S.

Cody möchte mit seiner Studie über die Liturgie im himmlischen Heiligtum eine Lücke in der Erforschung des Hebräerbriefs ausfüllen und nachweisen, daß der Hebräerbrief das christliche Kerygma durch Aufnahme von Typen aus der levitischen Sühneliturgie entfaltet hat, indem der Verfasser des Briefes die innere Bedeutung dieser Liturgie für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Gottes Volk ausnützte, und weiter daß der Brief die Vorstellung des Heiligtums aufnimmt, um mit seiner Hilfe ein axiologisches Heilsverständnis hellenistisch-dualistischer Prägung abzuwehren.

Der Verfasser untersucht im ersten Hauptteil seiner Arbeit den historischen Hintergrund und im zweiten Hauptteil die dem Hebräerbrief eigentümlichen Vorstellungsgehalte des himmlischen Heiligtums und der himmlischen Liturgie. Methodisch geht er nacheinander folgende drei Probleme an: 1. Die historische Entwicklung der beiden Vorstellungsgehalte in vorneutestamentlicher Zeit, ihr Vorkommen im übrigen Neuen Testament und ihre Bedeutung im Hebräerbrief. 2. Der Dualismus zwischen irdischer und himmlischer Welt, zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit und die Überwindung der dualistischen Antithetik in dem Christus des Hebräerbriefs. 3. Der Einbau des typologisch verstandenen alttestamentlichen Sühneritus in das alexandrinisch-dualistische Rahmenwerk und die Gewinnung der Erlösungstheologie des Hebräerbriefs, welche im Erlösungswerk des himmlischen Hohenpriesters, Jesus Christus, ihren Ursprung hat.

Sachlich führt der Verfasser etwa Folgendes aus: Unter dem Einfluß östlicher Religionen hat das Alte Testament die Vorstellung von einem irdischen Heiligtum mit himmlischem Ursprung entwickelt, welches als Ort der Gegenwart Gottes und der Begegnung zwischen Gott und Mensch gedacht ist. Unter dem späteren Einfluß des Hellenismus gelangt etwa das Buch der Weisheit zu der Vorstellung, daß das irdische Heiligtum gegenüber dem vollkommenen himmlischen Vorbild ein unvollkommenes Abbild sei. An diese Tradition knüpft Philo von Alexandrien mit seiner allegorischen Deutung des Heiligtums an. Der Hebräerbrief dagegen verwendet die Tradition typologisch in der Weise, daß die alttestamentliche Einteilung in ein äußeres und inneres Heiligtum zu einem zeitlichen Nacheinander von früherem und neuem Heiligtum in doppelter Sicht umgeprägt wird. Die eine Sicht, in welcher der alexandrinische Dualismus eine wichtige Rolle spielt, läßt auf die irdische Heilsordnung die zweite, himmlische Heilsordnung folgen. In der anderen Sicht stellt sich das erste Heiligtum in der Gott-Menschheit Christi als der unio zwischen Himmel und Erde dar. Dabei ist der Tempel der Leib Christi wie auch in der johanneischen Theologie. Dieser Tempel wird im Kreuz und in der Auferstehung vollendet, wie auch Paulus sagt. Dagegen ist unter dem zweiten Heiligtum der himmlische Bereich der Herrlichkeit Gottes als der ewige Punkt der gottmenschlichen Vereinigung, der Erlösung und der Erfüllung messianischer Weissagung zu verstehen. Von dieser Differenzierung aus ist nun auch die besondere Stellung Christi in der himmlischen Liturgie zu begreifen. In der Apk. umfaßt die himmlische Liturgie den Lobpreis und die Fürbitte der Engel und Gerechten. Durch die Aufnahme der Gerechten in die Liturgie geht die Apk. über den ihr sonst nahestehenden Traditionsstrom des Alten Testaments und der außerkanonischen Bücher hinaus. Hebräer überträgt darüber hinaus den liturgischen Akt auf Christus, den Diener am himmlischen Heiligtum, indem Christus nicht nur für die Seinen in der Fürbitte eintritt, sondern sie auch zur Heiligung und Vollendung leitet. Deshalb ist der himmlische Akt der Liturgie mit der Heilsordnung, welche ihren Anfang im irdischen Christus hat, im Hebräer zusammengesehen.

Zusammenfassend sagt Cody: «Das Heiligtum ist der Brennpunkt der Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk; das Heiligtum ist ebenfalls der Ort der Korrespondenz zwischen der himmlischen und irdischen Sphäre

des Daseins in der Heilsgeschichte. Die Liturgie Christi, welche auf der Ebene der historischen Existenz begann, ist als eine dynamische Einheit im Allerheiligen begrenzt, welches der Brennpunkt der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen in der himmlischen – und darum wirklichen, gültigen und objektiv unbegrenzten – Ordnung ist. Der Schnittpunkt zwischen Himmlischem und Irdischem, zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit ist das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters; die Vollendung und Spezifizierung der Liturgie Christi aber ist, sobald als der Erlösungsakt einmal und für alles, soweit Geschichte reicht, beendet ist, der ewigen Macht Gottes gegenübergestellt, dessen rettendes Handeln zusammen mit dem Hilfsmittel der Menschheit Christi durch alle übrigen Handlungen hindurchwirkt, um Sünde aufzuheben und viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen» (S. 203).

Klaus Otte, Serneus, Kt. Graubünden

A. B. du Toit, *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl.* Winterthur, Verlag P. G. Keller, 1965. IX + 187 S.

Diese Untersuchung lag 1959 der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation vor und ist mit einigen Änderungen gedruckt worden. Der Verfasser, der in Transvaal, Südafrika, wohnhaft ist, hat dem Aspekt der Freude des neutestamentlichen Zeugnisses vom Abendmahl nachgehen wollen, und er hat dies unter Heranziehung eines recht bedeutenden Teils der zur Frage aktuellen Literatur durchgeführt. Das Literaturverzeichnis weist nur ganz wenige Lücken auf.

Der eigentlichen Untersuchung schickt du Toit zuerst eine lange Einleitung über die Freude ganz allgemein im Alten und im Neuen Testament voraus. Diese scheint weder notwendig noch sehr nützlich gewesen zu sein. Die Ausführungen über das Hauptthema bleiben ziemlich summarisch, indem der Verfasser so viele Fragen aufnimmt, daß eine tiefgehende Arbeit den angelegten Rahmen sprengen würde. Du Toit behandelt das Freudenmahl in der Botschaft Jesu (das Mahlmotiv in den Gleichnissen wurde schon von Jesus auf das eschatologische Messiasmahl bezogen, ist nicht erst eine allegorische Gemeindebildung), das letzte Mahl Jesu (unter anderem die ursprüngliche Gestalt der Einsetzungsworte und ihre Bedeutung: der Stellvertretergedanke und der Bundesgedanke beide ursprünglich), die Freudenmahlzeiten in der Urgemeinde, bei Paulus und bei Johannes. Der eschatologische Charakter der Mahlzeitsfreude wird besonders stark betont.

Trotz gewisser methodischer Schwächen bietet das Buch gute Einzelheiten, besonders in dem Abschnitt: «Der Inhalt des Frohlockens beim Brotbrechen»; hier baut der Verfasser wohl besonders auf den Arbeiten von O. Cullmann. Warum er der doch allgemein als überholt betrachteten Zwei-Quellen-These Lietzmanns eine so große Aufmerksamkeit erweist, bleibt aber unerklärt.

Neues Material bietet diese Abhandlung kaum, sie kann aber als ein sehr nützlicher Querschnitt durch die neutestamentliche Abendmahlsproblematik dienen, auch für diejenigen, die den einzelnen Ergebnissen des Verfassers nicht zustimmen können.

Björn Sandvik, Oslo, z. Z. Basel

WERNER BIEDER, *Das Mysterium Christi und die Mission. Ein Beitrag zur missionarischen Sakramentalgestalt der Kirche.* Zürich, EVZ-Verlag, 1964. 115 S.

Bieder geht in seiner Studie den neutestamentlichen Mysterion-Stellen nach. Er findet dabei folgenden Grundton, der bei aller Verschiedenheit durch das ganze Neue Testament geht: «Da ist eine große Grenze aufgerichtet, die Gott in seiner Barmherzigkeit in die Juden- und Heidenwelt hinein niedergelegt hat und bei deren Niederlegung er die Kirche aktiv dabeihaben will» (S. 76). Wenn das biblische Mysterium letztlich der Mission dienen muß, so liegt darin der große Unterschied zu den heidnischen Mysterienreligionen mit ihrem Schweigegebot.

Zu Mark. 4, 11 sagt Bieder, daß Christus das Geheimnis der Königsherrschaft Gottes ist. An ihm scheiden sich Glaubende und Nichtglaubende, wobei der Glaube Sache göttlicher Gnade ist. Nicht die Gemeinde, sondern der erhöhte Herr selber erklärte die Gleichnisse in die Heidenwelt hinein. Auch Röm. 11, 25 steht in direktem Zusammenahng mit der Mission: Die Blindheit Israels muß der Mission dienen und will von der Kirche respektiert sein. Auch durch die Propheten gibt Gott Einblick in das Geheimnis Jesu zuhanden der Heiden (zu Röm. 16, 25f.). In 2. Thess. 2, 7 versteht Bieder wie Berkhof unter der aufhaltenden Macht die missionarische Wirksamkeit des Hl. Geistes. Die fünf Mysterionstellen im ersten Korintherbrief weisen ebenfalls auf Christus und die Mission. Weil das Wort vom Kreuz ein Geheimnis bleibt, hat Paulus die Verständigung mit dem Hörer nicht in der Hand. Diese bleibt ein Wunder der göttlichen Liebe. Den Sinn des Geheimnisses im Kolosserbrief faßt Bieder so zusammen: «Christus das Haupt der Gemeinde in der Welt und für die Welt» 53. Im Epheserbrief werden diese Aussagen dann in einen heils- und universalgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. In Eph. 5 will Bieder mysterion als Einheit von Eros und Agape im Dienst der Mission Gottes verstehen. Es folgen dann Ausführungen zu 1. Tim. 3, 9. 16 und zu den Stellen in der Offenbarung.

Im 3. Teil seiner Arbeit geht Bieder der Bedeutung von mysterion in der alten Kirche nach. Die Übersetzung mit sacramentum, Fahneneid beurteilt er m. E. mit Recht kritischer als Bornkamm im Theol. Wörterbuch. Wennschon, so kann Bieder den das sacramentum tragenden Eid nur auf Gottes Seite und nicht beim Täufling sehen.

Im 4. Teil über Mysterium Christi und Mission fällt die nüchterne Unterscheidung von Mission und Kirche auf. Mission ist besondere Funktion in der Kirche und für die Welt. Das der Kirche aufgetragene Missionsgebet wird mit Recht betont. Hoffentlich wird man es auch begrüßen, daß Bieder dem Unfug, den man heute mit den Worten Gespräch und Begegnung treibt, entgegentritt, gilt es doch nach wie vor einen Kampf zu bestehen, den man nicht in Begegnung auflösen kann.

Alles in allem: Man könnte Prof. Bieder dafür beneiden, daß er an einem so fruchtbaren Ort der Begegnung von Mission und Theologie arbeiten darf. Seine Studie ist ein schönes Zeugnis dafür, wie lebendig Theologie angesichts praktischer Missionsarbeit wird. So ist die Mission auch der rechte Prüfstein

für jede Theologie. Da werden Intellektualismus, Existentialismus, falscher Pietismus und Liberalismus in ihrer Sterilität offenbar und abgetan.

Bieder hat in seinem Buch die große Bedeutung des Geheimnisses für urchristliche und heutige Mission überzeugend dargelegt. Man darf sicher sagen, daß die entscheidenden Mysterionstellen im Neuen Testament eindeutig auf die Mission weisen. Diese Entdeckung hat Bieder dazu geführt, Mysterion – und teilweise tut er es mit Hilfe der Allegorese – ganz generell für die Mission zu beanspruchen. Es würde dem Gewicht seiner Aussage keinen Abbruch tun, wenn er Stellen wie 1. Kor. 15, 51 weggelassen hätte. Vielleicht hätte man auch noch kräftiger herausstellen können, wie unerhört die paradoxe Tatsache ist: Ausgerechnet mysterion, das doch von myein = das, was die Wahrnehmung wie die Mitteilung verschließt, verhindert, ausschließt (Cremer, S. 741), herkommt, hat so eminent mit Mission zu tun. Auch werden m. E. die Verstockungsworte in den Gleichnissen in ein zu mildes Licht getaucht. Da sind doch unbegreifliche Härten, die wir Theologen nicht mildern, sondern nur mit Zittern dem anheimgeben können, der als der Herr solche Worte gesprochen hat. Diese Anmerkungen wollen und können nichts ändern an der Hilfe, Freude und Ermutigung, welche von diesem Büchlein ausgehen auf jeden, der es liest, sei es hier daheim oder draußen auf dem Missionsfeld.

Johann Heinrich Schmid, Hauptwil, Kt. Thurgau

Otto Knoch, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes.* = Theophaneia, 17, Bonn, Peter Hanstein Verlag, 481 S. DM 42.–.

Es gehört vielleicht zu den Ergebnissen des deutschen Wunders, daß man jetzt wie in der guten alten Zeit Mittel hat, dicke Bücher herzustellen. Ist es wirklich möglich, fast 500 Seiten über den ersten Klemensbrief zu schreiben? Dr. Knoch hat es gemacht.

Viel Neues ist in diesem Buche nicht zu finden. Die Klemens-Forschung hat auch lange Zeit damit gearbeitet, das Material sorgfältig durchzusichten. Bei seiner Untersuchung der Eschatologie Klemens' untersucht Dr. Knoch sorgfältig alle Begriffe des Briefes und beleuchtet dabei die Eschatologie.

Zuerst bekommt man den Eindruck, daß Knoch sich der Abfallstheorie anschließt, wenn er bezeugt, wie Klemens die apostolische Tradition abgeändert hat. Man wird doch den Verfasser besser verstehen, wenn man liest: «In diesen Prozeß des Hinaustretens des Christentums in die neuen geistigen Räume der hellenistischen Umwelt, seiner Ausgestaltung zur Weltreligion, wobei einerseits noch verbindlicher ntl. Kanon fehlt, andererseits aber Brücke und maßgebliche Stütze in diesem Prozeß das hellenistische, weltoffene Diasporajudentum wurde, ist auch Clemens einzureihen» (S. 315f.).

Das Wesentliche des Buches ist schon S. 134f. gesagt: Clemens vertritt die urchristliche Naherwartung, ist Zeuge der erfahrenen Parusieverzögerung und bedient sich einer fest ausgebildeten Naherwartungsapologetik. Dabei wird der Schwerpunkt von der Bälde auf die Plötzlichkeit verschoben. Durch den starken Einfluß der alttestamentlich-jüdischen Eschatologie tritt eine Verschiebung von der allgemeinen auf die individuelle Eschatologie ein.

Das Eschaton ist der Vollendungszustand der Schöpfung, der die jetzige Schöpfungsordnung ablösen und nach dem Plane des Schöpfers notwendig, sicher und genau eintreten wird.

Die Einzelexegese ist oft an der Harnackschen Tradition gebunden, z. B. bei der Rechtfertigungslehre in Kap. 32. Ich bin der Meinung, daß die paulinische Tradition zwar nicht in ihrer Tiefe gefaßt ist, von Klemens aber doch für die Situation in Korinth gut benutzt wird. Es ist auch gut paulinisch zu sagen, daß man gute Werke tun soll, gerade im Gegensatz zu einem falschen Rechtfertigungsglauben.

Auch zu 1. Clem. 49, 5 bin ich von anderer Meinung. «Die Liebe deckt eine Menge von Sünden zu», wird meistens als eine moralistische Aussage gedeutet. Aber wenn die Liebe bei Klemens die Gemeinschaft in Christus ist, ist es diese Gemeinschaft, die eine Menge von Sünden zudeckt.

Dr. Knoch hat ein Klemensbuch gegeben, das die meisten Probleme berührt und dabei fast ein Kompendium über die bisherige Forschung bietet. Man bekommt kein neues Bild von dem Petrusnachfolger, aber man faßt besser, wie unendlich viele Möglichkeiten für die spätere Entwicklung in diesem kleinen Schreiben bezeugt sind. Das Buch kann gut als eine erweiterte Einführung in die Kirchengeschichte bezeichnet werden.

Olof Andrén, Gävle

A. Luneau, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde.* = Théologie historique, 2. Paris, Editions Beauchesne, 1964. 448 S. Fr. 30.–.

Ein erstaunliches Buch! Man weiß nicht, soll man mehr den gelehrten Fleiß des Autors bewundern, der in diesem Werk von enzyklopädischem Ausmaß steckt, oder seinen Scharfsinn, der das ganze Material ordnet, sichtet und strukturiert. Jedenfalls ist die Lektüre des Buches von Luneau außerordentlich anregend und gewinnbringend; es verdiente, in die deutsche Sprache übersetzt zu werden.

Die Frage nach der Geschichte und ihrem Sinn ist heute besonders lebendig, findet allerdings sehr verschiedene Antworten (Ablehnung jedes Sinnes der Geschichte bei Sartre etwa; Skeptik bei einem W. Dilthey; positive Einstellung, freilich in z. T. diametral entgegengesetztem Sinn, bei Hegel, Marx, Bergson). Das Christentum hat seit seinen Ursprüngen eine mehr oder minder klare Vorstellung von der Zielrichtung der Geschichte, die heilsgeschichtlich konzipiert ist. Luneau hat sich vorgenommen, die Entwicklung dieser Geschichtstheologie bei den Kirchenvätern bis zu Joh. Chrysostomus im Osten und bis zu Augustin im Westen zu verfolgen. Eine gigantische Aufgabe! Er hat sie sich – m. E. methodisch durchaus legitim – dadurch ermöglicht, daß er (wie der Untertitel seines Buches sagt) die Lehre von den «Weltaltern» als Einstieg benützt. Daß er mit dieser Fragestellung nicht auf ein Nebengeleise gerückt ist, sondern geradezu einen Schlüssel zum Geschichtsverständnis der Väter gefunden hat, beweist sein ganzes Buch.

Ein einführendes Kapitel «Von Hesiod zu Paulus» zeigt die Voraussetzungen der Weltalterlehre bei den Griechen, Persern und Römern, bei den Juden (Altes Testament, hellenistisches Judentum, Apokalyptik) und bei Paulus.

Auf wenigen, aber ausgezeichneten Seiten wird das vielgesichtige Gemisch von optimistischer Geschichtsgläubigkeit und pessimistischer Geschichtsverneinung in der Alten Welt dargestellt. Man hätte sich nur noch eine Skizze des Geschichtsverständnisses der Gnosis und Mysterienreligionen erhofft, die das Bild abgerundet hätte. Bereits zeichnen sich die 3 Hauptstränge der Weltalterlehre ab, die das Thema der nachfolgenden Untersuchung abgeben: 1. Das Schema der 7 Weltalter, das aus dem jüdisch-iranischen Raum herkommt (innerhalb dieses Schemas gibt es zwei «Richtungen»: entweder wird alles Gewicht auf die Endzeit gelegt, so daß neben ihr die Jetztzeit verblaßt; oder man interessiert sich auch für die zur Endzeit führenden 6 Weltalter); 2. das Schema der 4 Weltalter, das bei Griechen und Römern schon eine Rolle spielt, von Paulus aber mit theologischer Begründung auf die Heilsgeschichte angewendet wird (auch hier sind verschiedene Möglichkeiten gegeben: entweder überwiegt, wie bei Paulus, die negative Bewertung der alttestamentlichen «Gesetzesperiode»; oder man würdigt den positiven heilsgeschichtlichen Fortschritt vom Alten Testament, evtl. auch von der Philosophie, zum Neuen Testament); 3. schließlich kommt auch immer wieder das zyklische Geschichtsdenken im kirchlichen Raum zu seinem Recht, in der Form der Annahme, daß sich Urzeit und Endzeit mehr oder weniger entsprechen.

Der Autor entfaltet dieses Thema in 4 Hauptteilen, deren reichhaltigen Inhalt wir hier unmöglich wiedergeben können; einige Hinweise müssen genügen. – *1. Teil.* Die Periode der Apostolischen Väter und der Apologeten nennt Luneau ein «Treten an Ort», weil die einzelnen Konzeptionen sich noch nicht voll entfalten. Erst bei Irenäus, dem «traditionellen Neuerer», schließen sich die einzelnen Stränge zu einer ersten, vorläufigen Synthese zusammen. (Bei Tertullian, Hippolyt und Cyprian teilen sie sich z. T. wieder, wie Luneau im 3. Teil zu zeigen versucht. Was die millenaristische Hoffnung angeht, würde ich ihm allerdings widersprechen: er scheint mir Irenäus zu sehr von seinen Vorgängern und Nachfolgern abzuheben.) – Der *2. Teil* befaßt sich mit der Entwicklung im Orient. Die Geschichtstheologie der Alexandriner Clemens und Origenes weiß er sehr schön je in ihrer Eigenart herauszuarbeiten (Clemens unterstreicht in nie wiederholter Kühnheit das «griechische Testament»; Origenes in nicht nachvollziehbarer Weise den Wiederkehrgedanken, verbunden mit der Annahme der ewigen Schöpfung und der Apokatastasis). Nach einer Darstellung der Position Eusebs von Caesarea (man fragt sich, warum Luneau ihn mit den Alexandrinern zusammen behandelt?) wendet sich der Verfasser den «großen Kappadoziern» zu, wobei ihm – wohl mit Recht – Gregor von Nyssa als die «griechische Synthese» erscheint; interessant ist aber auch die «ökonomische» Trinitätslehre Gregors von Nazianz und die Betrachtung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der «Liebe Gottes» bei Joh. Chrysostomus. – *3. Teil.* Während im Osten das Siebenerschema dem Viererschema weichen muß, erfreut sich im Westen das Siebenerschema großer Beliebtheit (man vermißt in diesem Zusammenhang einzig Viktorin von Pettau bei Luneau), bis der Einfluß des Ostens sich bei Hilarius von Poitiers, Ambrosius und Hieronymus bemerkbar macht. – Der *4. Teil* (über 120 Seiten!) ist ganz der «augustinischen Syn-

these» gewidmet. Luneau versteht es meisterhaft zu zeigen, wie bei ihm die 3 Hauptstränge des Siebener- und Viererschemas sowie das zyklische Denken zu einer Einheit verbunden sind.

Diese Monographie über die Heilsgeschichte bei den Vätern besticht nicht nur durch ihre Sachkenntnis im einzelnen (in jedem Abschnitt sind die Schriften der betreffenden Kirchenväter und die einschlägige Literatur reichlich benützt), sondern sie überzeugt auch durch ihre klare, fundierte Linienführung. Stellen-, Autoren- und Sachregister sowie eine breitangelegte Bibliographie sind dem Buch beigegeben. Man hätte sich nur eine genaue Überprüfung aller griechischen und deutschen Zitate erwünscht.

Willy Rordorf, Neuchâtel

WILHELM DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*. Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1963. VIII + 452 S. DM 39.80.

In seinem Buche «Rom und die Patriarchate des Ostens» erfaßt de Vries das Thema in weitgespanntem, sowohl historischem wie systematischem Überblick, und so darf es in seiner Art als Standardwerk gelten. Der Verfasser, seit bald drei Jahrzehnten Professor am päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, breitet uns seine eigenen Forschungsergebnisse aus, verbindet sich mit gelehrten Mitarbeitern O. Bârlea, J. Gill und M. Lacko und greift ebenso auf bedeutende Vorarbeiter wie besonders G. Hofmann, so daß sich eine Fülle von Gesichtspunkten und konkretem Stoff zusammenfinden.

Der erste, geschichtliche Teil führt vom Schisma 1054 bis zur Gegenwart. Was ihn vor allem auszeichnet, ist der strenge Wille zur Unparteilichkeit, der die Schuld an Zwist, Trennung und Mißverständnis zwischen Rom und der östlichen Christenheit oft dem Westen zuschreibt, sei es den Päpsten, der Kongregation de propaganda fide oder dem missionarischen Eifer der apostolischen Legaten und der römischen Ordensleute. So kritisiert de Vries etwa die intransigente Orientpolitik der avignonesischen Päpste, nämlich ihre Intention, jede militärische Hilfe für den orthodoxen Osten in der steigenden Türkennot als ein Druckmittel zu brauchen und von vorneherein ein gemeinsames Konzil abzulehnen. Daß diese Härte nachließ und in Florenz ein Unionskonzil im Zeichen wahrer Ökumenizität – also mit offener Diskussion – zustande kam, beruht, nach dem Autor, wesentlich auf der hochgespielten Konziliarbewegung jener Tage. Mit der Gegenreformation setzt erneut ein Opportunismus der Kurie ein, wird z. B. die türkische Staatsgewalt eingespannt für das katholische Patriarchat in Aleppo, wird das Patriarchat von Antiochia im 17. Jahrhundert gespalten, werden üble Streitigkeiten um den Vorsitz der Chaldäer entfacht und die Kopten je und je gedemütigt. Ausführlich kommt die Union der Karpatho-Ruthenen von Uzhorod 1646 zur Darstellung, ebenso, fast disproportioniert im Umfang, die Union der Rumänen, eine spannungsreiche Auseinandersetzung zwischen dem vorwiegend kalvinistischen Landtag von Siebenbürgen, dessen rumänischen Untertanen, dem Wiener Kaiserhofe und Rom. Dagegen steht die historisch wichtigere Kircheneinigung von Brest-Litowsk etwas zurück.

Wenn die erste Hälfte des Werkes vielfach zum Nachschlagen dienen mag, so weckt und befriedigt die zweite, thematisch gegliederte Hälfte um so

stärker das aktuelle Interesse an der west-östlichen Begegnung der Kirchen. Eine Geschichte der Ritenfrage «läßt sich schreiben», wie der Verfasser betont, und so führt er uns in spannendem Zuge von der mittelalterlichen Duldung, ausgesprochen in den Jahren 1215 und 1438, zu den Renaissancepäpsten Pius II. und Leo X., die schützend für den griechischen Ritus eintraten, von der vehementen Latinisierungstendenz eines Benedict XIV. – übrigens in Europa, nicht aber im Orient! – bis zum Höhepunkt der Anerkennungsbereitschaft in der Bulle «Orientalium dignitas» Leos XIII. Auf dem Gebiet der Kirchendisziplin gestattete sich Rom ein viel intensiveres Eingreifen, etwa bei den Wahlen östlicher Bischöfe oder der Billigung und Verwerfung östlicher Synoden. Unabdingbar beharrten alle Päpste, selbst Leo XIII., auf der Forderung des Zölibats. Ein Hauptkapitel befaßt sich mit der Frage der Autonomie der Patriarchen, der fundamentalen Streitfrage überhaupt. Die bedeutende Studie von Fr. Dvornik über den römischen Primat und die östlichen Patriarchate bleibt unerwähnt, da de Vries erst mit dem 2. Jahrtausend einsetzt, der Epoche also, wo de facto Antiochia und Jerusalem seit dem 1. Kreuzzug und Konstantinopel seit dem vierten unter Lateinerherrschaft standen, deshalb denn auch mit dem Konzil von Lyon die «unhistorische» These aufkam, alle östlichen Privilegien seien einst von Rom gewährt worden. Im Gegensatz zu dieser Auffassung traten die Griechen in Florenz auf und errangen die Zusage, Roms Primat könne die Befugnisse und Würden der östlichen Hochthrone keineswegs beeinträchtigen. De Vries führt aus, wie in den folgenden Jahrhunderten, als Rom trotzdem die Patriarchenrechte weiter und weiter einschränkte, Enttäuschung und Groll in der östlichen Kirchenwelt anwuchs bis zur leidenschaftlichen Anklage des melkitischen Patriarchen auf dem Vaticanum I, Rom habe immerzu das in Florenz gegebene Wort gebrochen. Unumwunden nennt der Autor den Gegensatz in der Autonomiefrage das bis zur Stunde größte Unionshindernis. Wie aber entwickelte sich die Glaubensdifferenz? Die römische Formel über den Ausgang des Heiligen Geistes, das filioque, das das Lyoner Konzil der Ostkirche auferlegt hatte, setzte das Florentiner mit dem griechischen Bekenntnis «a patre per filium» gleich. Doch ließen die Päpste der Gegenreformation diese Konzession einfach wieder fallen, verschärfte das Tridentinum die Bekenntnisformel und fixierte Urban VIII. das Credo. So schien es bis in unser Jahrhundert, als ob die römische Kirche die Möglichkeit einer eigenständigen östlichen Theologie nicht beachten wollte. Dazu kam, daß Rom bei den von ihm «Getrennten» westliche Andachtsübungen wie Rosenkranz und Fronleichnamsprozession einführte, ihnen vielfach auch lateinische Ordensregeln und Unterrichtsweisen auferlegte, dabei ihrer Kirche die legitime Jurisdiktionsgewalt – oder selbst den Namen Kirche – absprach. Demgemäß hielt es das Verbot der Abendmahlsgemeinschaft aufrecht zum Zeichen, daß die altüberlieferte östliche Kirchengewalt überhaupt erst bei einer Wiederaufnahme in die Primatskirche aufleben könnte.

Man spürt es dem Verfasser an, wie schmerzlich ihn alle diese Degradierungen berühren, wie sehr er darauf hofft, daß das Zugeständnis des Florentinums, der Unionswille eines Leo XIII. durch den Verständigungswillen

unserer Tage noch überboten werde. Gerade diese mitleidende und mitstreitende Sympathie ist es, die dem Buche zu seinem hohen geschichtlichen Gehalt noch einen ganz spezifischen Wert gibt. *Julia Gauss*, Basel

GABRIEL BIEL, *Canonis Misse Expositio*, ed. Heiko A. Oberman et William J. Courtenay, 1. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 31. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963. XXVI + 363 S.

HEIKO A. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation, 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie.* Aus dem Englischen übers. von M. Rumscheid und H. Kampen. Zürich, EVZ-Verlag, 1965. XVI + 423 S. Fr. 45.–.

Heiko A. Oberman, Schüler des niederländischen Kirchenhistorikers M. van Rhijn, zuletzt Professor an der Harvard University und jetzt an der Tübinger Universität, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die im Spätmittelalter vorherrschende, auf verschiedene «Schulen» verteilte Strömung des Nominalismus in unser Bild vom 15. und 16. Jahrhundert einzuzeichnen. In dieser Bewegung sollen wir, indem ihr letzter großer Vertreter Gabriel Biel in die Mitte unseres Blickfeldes gerückt wird, eine vollgültige, durchaus intakte Gestalt katholischer Theologie erkennen, welche nicht nur die Reformation (Biel – Luther), sondern auch die Gegenreformation und die religiöse Stimmung der Renaissance nördlich der Alpen weitgehend beeinflußt hat. Diesem großen Vorhaben dient einmal die Ausgabe von Biels umfangreicher Auslegung des Meßkanons, zum andern Obermans auf drei Bände angelegte theologiegeschichtliche Darstellung «Spätscholastik und Reformation», deren 1. Band mit dem Untertitel «Der Herbst der mittelalterlichen Theologie» jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt. Da das amerikanische Original «The Harvest of Medieval Theology» (auf dem Titelblatt noch nicht als 1. Band eines mehrbändigen Werkes bezeichnet) im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift ausführlich besprochen worden ist[1], braucht jetzt nur in Kürze auf die deutsche Fassung hingewiesen zu werden. Außer einigen Korrekturen deckt sich die deutsche Übersetzung mit ihrer amerikanischen Vorlage, nur daß das Glossar theologischer Begriffe des Nominalismus und das Sachregister, die beim Original besonders zu begrüßen waren, nicht in die deutsche Fassung übernommen worden sind. Trotz einiger Sachfehler ist es anerkennenswert, welch flüssiges Deutsch die beiden Übersetzer schreiben, weil sie sich nicht von den englischen Stilgesetzen beeinflussen lassen und doch nicht die Denk- und Redeweise des Verfassers verwischen. Durch die Gesamtschau wie durch Einzelbeobachtungen wird Obermans Werk die Diskussion noch vielfältig anregen, erst recht wenn die beiden anderen Bände gefolgt sein werden. Zugleich wird das Opus, da es in Englisch und Deutsch vorliegt, den interkontinentalen Gedankenaustausch fördern. Dem Wunsch des Verfassers, mit seinem Buch auch «konfessionelle Hindernisse zu überwinden» (S. XI), haben auf ihre Weise schon Hubert Jedin und Ernst Wolf entsprochen, indem sie beide der deutschen Ausgabe ein Geleitwort mit auf den Weg gegeben haben.

Mit ihrer vierbändigen Ausgabe von Biels Meßauslegung erleichtern Ober-

[1] Theol. Zeitschr. 21 (1965), S. 147–151.

man und sein amerikanischer Kollege Courtenay unseren Zugang zu einem theologischen Werk der Spätscholastik, das bisher unverdient geringe Beachtung gefunden hat, weil sich unsere Kenntnis der spätscholastischen Theologie meist einseitig auf die rein systematischen Werke (Sentenzenkommentare) gestützt hat. Da jedoch die Messe, das Kernstück des kirchlichen Lebens, seit jeher in der geistlichen Bildung des Klerus und der Gläubigen einen zentralen Platz eingenommen hat, ist es um so bedauerlicher, wenn die Werke der Meßauslegung in ihrem Wert für die Frömmigkeits- und Theologiegeschichte gering geschätzt werden. Für das ausgehende Mittelalter ist Biels Meßauslegung in dieser Literaturgattung gewiß das bedeutendste Werk. Es bietet Vorlesungen, die Gabriel Biel zwischen 1484 und 1488 an der Universität Tübingen gehalten hat, wobei er wiederum auf Vorlesungen zurückgriff, die sein Freund Eggeling Becker (aus Braunschweig) um 1460 vor dem Mainzer Domkapitel vorgetragen hatte. Ohne Biels Wissen wurden seine Vorlesungen von seinem Schüler Wendelin Steinbach sofort in den Druck gegeben und nach Biels Tod (1495) bis ins 17. Jahrhundert noch gut ein dutzendmal gedruckt[2]. Mehrmals erschien im Druck eine ebenfalls von Biel angefertigte Epitome expositionis canonis missae sowie eine Expositio brevis et interlinearis sacri canonis missae. In den 89 Lektionen seiner Expositio canonis missae, von denen der 1. Band der Neuausgabe 33 enthält, behandelt Biel zwar in der Hauptsache den Canon Missae (die Opferhandlung mit der Wandlung der Elemente), doch befaßt er sich einleitend in 14 Lektionen recht ausführlich auch mit den Bedingungen, unter denen der zelebrierende Priester steht, und den äußeren Umständen der Meßhandlung. In den fünf folgenden Lektionen (15–19) erläutert er die Bezeichnungen Missa und Canon Missae und deutet kurz die der Opferhandlung voraufgehenden Teile der Messe. Die Interpretation des Canon Missae zieht sich nicht zuletzt deshalb so in die Länge, weil immer wieder scholastische Erörterungen einzelner Probleme eingeschoben werden (in Bd. 1 die beiden größten Digressionen in Lectio 26–28 über die applicatio fructus sacrificii und in Lectio 30–31 über die intercessio der Heiligen). Die Hauptfragen des Altarsakramentes kommen in diesem ersten Bande, der nur bis zur Wandlung hinführt, noch nicht zur Sprache. Dafür finden wir Darlegungen zur Ekklesiologie (Lect. 22), zur Lehre von geistlicher und weltlicher Gewalt (Lect. 23), zur Mariologie und zur Lehre von den Heiligen (Lect. 30–32), auch über die priesterlichen Amtsvollmachten (Lect. 1–6), über die rechte Vorbereitung auf die Meßzelebration und den Sakramentsempfang (Lect. 7–10); des öfteren wird vom Sinn und Nutzen der Messe gesprochen (aber nicht von der Predigt), der Opfergedanke berührt und ein Glaube erwähnt, der um Christi willen ganz an die sichtbare, hierarchisch geordnete Kirche und ihre Meßfeier gebunden ist. Weithin zitiert Biel seine Quellen (unter denen die Literatur des kanonischen Rechts stark vertreten ist), die von den Herausgebern dankenswerterweise zum größten Teil nachgewiesen werden.

Die Ausgabe reproduziert in einer Mischung den Text der ersten drei Druckausgaben und hält sich an deren Orthographie, generell auch an deren

---

[2] W. M. Landeen in: Research Studies 28 (1960), S. 61 A.

Interpunktion. Der Leser muß sich also auf die spätmittelalterliche Schreibweise des Lateinischen einstellen, er muß berücksichtigen, daß der Text zuweilen dort Punkt mit folgender Großschreibung hat, wo wir heute ein Komma setzen und klein fortfahren würden (und umgekehrt!), und daß Einschübe nie durch Gedankenstriche und nur selten durch Klammern eingeschlossen sind. Es ist hier nicht der Ort, um philologische und historische Anmerkungen anzubringen und die Probleme der Editionstechnik zu diskutieren. Der Dank an die Herausgeber, die im Begriff sind, uns ein wichtiges Werk spätmittelalterlicher Theologie leicht zugänglich zu machen, soll verbunden werden mit dem Wunsche, daß die Edition abschließend mit einem Bibelstellen- und einem Namenregister ausgestattet werden möge.

Reinhard Schwarz, Tübingen

KLAUSPETER BLASER, *Geschichte – Kirchengeschichte – Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken.* Ein Beitrag zur Problematik der historisch-theologischen Disziplinen. Diss. Mainz, 1964. Maschinenschriftlicher Druck. 159 + 57 S.

Zweifellos ist das Thema dieser Arbeit für die gegenwärtige Diskussion von Belang. Die Studie bietet auch hilfreiche Informationen und ist voll guter Beobachtungen. Anregend und z. T. neu sind die Abschnitte über Harnacks doppeltes Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit. Die Seiten über «Harnacks Augustinbild» (S. 126–131) vermitteln keine völlige Klarheit, zumal These 7 in der Zusammenfassung eine Kritik äußert, die im Abschnitt selbst nicht laut wurde. Ähnlich steht es mit der Bemerkung, die theologische Problematik der Kirchengeschichte sei Harnack nicht wesentlich gewesen (S. 158), während doch ein ganzes Kapitel darüber handelt (§ 3). Im Vorwort kündigt der Verfasser an, er wolle sich nicht auf Harnacks Theologie, sondern auf sein Geschichtsverständnis konzentrieren. Zum Glück hält er sich aber nicht an diese selbst auferlegte Begrenzung. Die theologischen Urteile folgen dann in raschem Ablauf, manchmal in erstaunlichen Kombinationen: auf S. 95 hieß es, A. Ritschls Theologie sei «auch die seinige» (Harnacks), und auf S. 148 beginnt ein Abschnitt, in dem dargetan wird, daß Harnack mit Goethe eine «gemeinsame Religion» gehabt habe.

Leider ist die interessante Arbeit durch zahllose unvollständige Sätze, unlogischen Wortgebrauch (z. B. S. 89, Z. 6 v. u. «also»), direkte Fehler (z. B. S. 17, Z. 16–17 v. u.) und viele Paragraphen, die nur aus einem Satz bestehen, verunziert. Aber der inzwischen veröffentlichte Abschnitt über Overbecks Kritik an Harnack hat für diese Schäden Sühne getan[1]. – Daß Harnack manchmal schlicht «Adolf» genannt wird, kommt dem in Amerika lebenden Leser sehr heimelig vor. *Dietrich Ritschl*, Pittsburgh, Pa.

KARL KUPISCH, *Studenten entdecken die Bibel. Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV).* Hamburg, Furche-Verlag, 1964. 304 S. DM 19.80.

Niemand war mehr berufen, die Geschichte der DCSV zu schreiben, als der Berliner Historiker Karl Kupisch, der sich durch seine vielen ein-

[1] Theol. Zeitschr. 21 (1965), S. 96–112.

schlägigen Publikationen längst als profunder Kenner der politischen und kirchlichen Geschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert ausgewiesen hat und der zugleich selber die christliche Studentenbewegung und ihr geistiges und geistliches Klima aus eigenem Erleben kennt. Daraus ergaben sich sowohl die rechte Vertrautheit wie die rechte Distanz, um den Vorgängen und Entwicklungen wirklich gerecht zu werden, denen Kupisch hier nachgeht. Darstellung und Dokumentation runden sich zu einem Meisterstück kirchengeschichtlicher Monographie, wo das genau und liebevoll erforschte und entfaltete Detail hineingestellt ist in die größeren Zusammenhänge und so erst Personen und Fakten Kontur und Farbe bekommen. Kupischs neues Buch kann uns, weit über den scheinbar begrenzten Horizont einer Vereinsgeschichte hinaus, helfen, die theologische, kulturelle, politische Entwicklung Deutschlands neu zu sehen und zu verstehen. Auch über die Anfänge der ökumenischen Bewegung, besonders über John Motts Ausstrahlung und seine Resonanz im deutschen Bereich, erfahren wir manch Neues und Aufschlußreiches.

Nach einer einleitenden Betrachtung über den deutschen Studenten des 19. Jahrhunderts werden die ersten, vom Erweckungschristentum geprägten studentischen Zusammenschlüsse geschildert, die dann zur Organisation von Konferenzen und 1895 zur Gründung der «Christlichen Studentenvereinigung in Deutschland» führten. Aus dem positiven und negativen Verhältnis sowohl zur Gemeinschaftsfrömmigkeit wie zur Jugendbewegung der Vorkriegsjahre ergaben sich Krisen, Klärungen und Neuansätze. Der erste Weltkrieg war naturgemäß eine schwere Belastung für die zunächst recht intensiven Kontakte mit dem angelsächsischen Protestantismus. Interessant und wichtig ist, was Kupisch aus den Akten der DCSV über die Haltung englischer und deutscher christlicher Akademiker zum Nationalismus des ersten Weltkrieges berichtet (S. 94ff.). Kupischs Darstellung zeigt, wie der langandauernde Groll vieler christlicher Deutscher gegen John Motts politisches Engagement im Sinn des Präsidenten Wilson symptomatische Bedeutung hat: er ist Ausdruck der tiefen seelischen Wunden, die der Zusammenbruch des Kaiserreichs bei vielen hinterlassen hatte. Solche Emotionen nährten auch ganz wesentlich das von Kupisch festgestellte hartnäckige Ressentiment vieler unter den besten Repräsentanten des evangelischen Deutschland gegen die westliche Demokratie und gegen Ideologie und Realität der Weimarer Republik (S. 169ff.). Die Geschichte der DCSV mündet denn auch ein in die große Bewährungsprobe der Kirche nach 1933. Auch auf diesem Sektor, der evangelischen Studentenarbeit, ist im Dritten Reich Rühmliches und Unrühmliches zu verzeichnen. Schließlich erfolgte 1938 das endgültige Verbot. Vom Neubeginn evangelischer Studentenarbeit nach dem zweiten Weltkrieg ist in Kupischs Buch nicht mehr die Rede, da in innerer und äußerer Struktur nun ganz neue Wege gesucht wurden und die alte DCSV nicht mehr wieder erstand.

Eine wertvolle Ergänzung zu Kupischs Darstellung bilden die beigefügten Dokumente. Hier findet sich z. B. ein so bemerkenswertes und sonst kaum mehr zugängliches Stück wie der Aufsatz im Centralblatt des Schweizeri-

schen Zofingervereins vom März 1911, in dem der junge Karl Barth seine Eindrücke über John Motts Vorträge wiedergibt.

Kupischs Buch ist der Basler theologischen Fakultät gewidmet als Dankeszeichen für die ihm verliehene Ehrendoktorwürde. Es zeigt erneut, wie sehr sich in des Verfassers Forscherarbeit und Darstellungsgabe historische Sachkunde und theologisches Beteiligtsein gegenseitig befruchten.

Andreas Lindt, Basel

PAUL HÄBERLIN, *Zwischen Philosophie und Medizin.* = Schriften der Paul-Häberlin-Gesellschaft, 1. Zürich, Schweizer Spiegel Verlag, 1965. 192 S. Fr. 13.70.

Die Paul-Häberlin-Gesellschaft will dem Werk des 1960 verstorbenen Philosophen, Pädagogen und Psychologen Paul Häberlin die seiner Bedeutung entsprechende Verbreitung besorgen. In dieser Absicht sollen vor allem die noch unveröffentlichten Manuskripte aus Spätzeit und Nachlaß zusammen mit verstreut erschienenen Abhandlungen in thematisch bestimmter Zusammenordnung publiziert werden.

Der jetzt vorliegende 1. Band ist im wesentlichen dem Philosophen Häberlin als Gesprächspartner der Medizin gewidmet. Er enthält 7 zerstreut publizierte Abhandlungen und 1 unveröffentlichtes Fragment des älteren Häberlin und zeichnet sich durch sorgfältige Editionsarbeit (Text; Register) aus.

Häberlins Abhandlungen sind ein gewichtiger Brückenschlag zwischen philosophischer Anthropologie und Medizin der Person.

Jürgen Fangmeier, Riehen

WALTER SCHULTE, *Studien zur heutigen Psychotherapie.* 128 S.
HELMUT HARSCH, *Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie.* 208 S.
HELMUT HARSCH (Hrsg.), *Seelsorge als Lebenshilfe.* 289 S.
= Beiträge zur Praktischen Theologie, 1; 3; 4. Heidelberg, Quelle und Meyer, 1964; 1965; 1965. DM 10.80; 19.80; 23.50.

Band 1 dieser Reihe bringt verschiedene Artikel von W. Schulte, dem Tübinger Ordinarius für Psychiatrie und Vertreter einer personal-dialogisch orientierten Psychotherapie. Für die Seelsorge wichtig sind seine Arbeiten über «die Sucht als therapeutisches Problem» mit einer Übersicht über Ursachen und Hilfsmöglichkeiten und über «psychotherapeutische Bemühungen bei der Melancholie», einer Krankheit, die von der Forschung im Verhältnis zur Schizophrenie viel zu wenig beachtet wird und die von depressiven Erlebnisreaktionen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden ist. Ferner beachte man den Aufsatz über die «Wiedereingliederung seelisch Kranker und Abnormer in Beruf und Familie», eine Aufgabe, die immer wichtiger wird und bei der der Kliniker für die Unterstützung seiner Bemühungen durch den Gemeindepfarrer dankbar ist. Unmittelbar an die Theologen richtet sich der Artikel über die «Entfremdung von Kirche und Welt». Hier redet ein Arzt, der die Kirche liebt und ihre Botschaft versteht, aber auch mit scharfem Blick ihre Krankheiten feststellt. Er kommt zum Schluß: «Der Beitrag der Kirche zur Überwindung der Entfremdung könnte

allein schon darin bestehen, daß sie die Welt nicht als gottlos, missions-, betreuungs- und psychotherapeutisch behandlungsbedürftig ansieht, sondern als Welt Gottes versteht und bejaht» (S. 120). Zum Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie vertritt er die These: Sie sind kein Gegensatz. «Psychotherapie ist nicht mehr oder weniger, nicht tiefer oder oberflächlicher, sondern etwas gänzlich anderes als Seelsorge» (S. 113). Beide sind aufeinander angewiesen, aber «nicht jede Psychotherapie muß in Seelsorge ausmünden, und nicht jedes seelsorgerliche Gespräch bedarf der Anwendung tiefenpsychologischer Maximen» (S. 114). Hervorzuheben an allen Artikeln sind die Nüchternheit und die Vorsicht der Urteile. Schizophrenie ist für ihn ein «nach wie vor ungelöstes Rätsel des Menschseins». Hier denkt und schreibt einer, der sich von Schablonen frei hält und die Grenzen des Erkennens sehen will. Das will viel heißen.

In Band 2 interpretiert H. Harsch, Theologe und Psychotherapeut, nuanciert das Verständnis von Schuld und Sünde bei den wichtigsten biblischen Autoren und zeigt, mit vielen Quellenzitaten belegt, wie die drei Klassiker der Tiefenpsychologie, jeder auf seine Weise, über das Phänomen der Schuld gedacht haben und inwiefern die anthropologischen Tiefenpsychologen der Gegenwart in dieser Frage weitergekommen sind. Nach seiner Auffassung treffen sich Tiefenpsychologen und Theologen im Begriff der Existenzschuld, auf den beide nicht verzichten können, aber den sie anders deuten. Die Diskussion zwischen ihnen wird nach seiner Meinung erst fruchtbar, wenn die Theologie die bei Emil Brunner vorhandenen Ansätze einer biblischen Anthropologie voll entfaltet und wenn die Tiefenpsychologie ihrerseits einsieht, daß sie mit ihrer Reflexion über das Schuldproblem an die Grenze der Transzendenz gelangt ist, an der sie ihre Aussagen über die Beziehungen zum Du, zum Selbst und zu den Werten theologisch verantworten muß. Die Tiefenpsychologie muß darum ihre Vorurteile gegen den christlichen Glauben endgültig aufgeben und bereit sein, von einer theologischen Anthropologie zu lernen. – Das Buch beeindruckt durch das umfassende Wissen des Verfassers auf zwei auseinanderliegenden Sachgebieten und durch die Klarheit seiner Überlegungen. Was er über die von L. Binswanger herkommende anthropologische Schule und ihre Abhängigkeit von Heidegger und Kierkegaard schreibt, ist eine ausgezeichnete Einführung in diese für die Seelsorge so wichtige Denkrichtung. Er ist allerdings wie viele Tiefenpsychologen geneigt, schnellfertig über historische Sachverhalte zu urteilen. So übernimmt er ohne Bedenken das Urteil Freuds über Judentum und Frühkatholizismus. «Ebenso kann man auch nicht sagen, das Spätjudentum sei einfach eine Neuauflage der priesterlich-kultischen Tradition, denn es unterscheidet sich von der ursprünglichen Lebendigkeit der priesterlichen Tradition ebensosehr wie die Krankheitsform der Zwangsneurose von der normalen Entwicklung des zweiten bis dritten Lebensjahres» (S. 100). Man vergleiche dazu die Auffassung von W. Schulte: «Ich halte die Übertragung der auf menschliches Gestört- und Kranksein bezogenen Diagnose, wie Neurose oder gar Schizophrenie, auf die Gesellschaft für falsch» (Bd. 1, S. 106). Es ist anzunehmen, daß H. Harsch als Diagnostiker vorsichtiger urteilt denn als Historiker.

Band 4 ist die von H. Harsch herausgegebene Festschrift zum 65. Ge-

burtstag von W. Uhsadel. Der Titel ist zugleich ein Programm zur Entfaltung eines vernachlässigten Zweiges der Praktischen Theologie. Seelsorge soll nicht bloß als Spezialfall der Verkündigung verstanden werden, sondern soll dem Christen helfen, christlich zu leben, indem sie dem Menschen hilft, menschlich zu leben. Dazu muß sie nach der Ansicht des Herausgebers bereit sein, von den anthropologischen Wissenschaften zu lernen und muß neu einen evangelisch-lutherischen Amtsbegriff mit der Dimension des Priesterlichen finden. Aus der Fülle der Beiträge sei folgendes hervorgehoben: H. Scheuerl analysiert den Begriff Lebenshilfe aus seinem Gebrauch in der Pädagogik. U. Mann postuliert einen dritten Weg für die Hermeneutik zwischen K. Barth und G. Ebeling-E. Fuchs mit einer klaren Trennung von Dogmatik und Verkündigung durch das Ausdrucksmittel des dialogischen Paradoxons. J. D. Smart entwirft eine Seelsorgelehre nach dem Vorbild der Seelsorge Jesu und warnt vor dem Abrutschen der Seelsorge in Beratung und Amateurpsychologie. Daß aber Seelsorge durchaus auch in Form des Beratungsdienstes geschehen kann, zeigen die Artikel von G. Groeger und G. Hoppe. J. von Graevernitz untersucht die neuroseförderndenden Faktoren im evangelischen Pfarrhaus in dieser Zeit der Liquidation des pietistischen Erbes: die Pfarrfamilie steht in der Gefahr der doppelten Verdrängung. «Man verstellt die Zeiger auf dem Zifferblatt der Uhr, aber bringt den Gang des Werkes nicht in Ordnung» (S. 66). A. D. Müller äußert sich zur Reform des Theologiestudiums und fordert eine Verlängerung mit verstärktem Philosophiestudium und dialogisch geführtem Lehrgang über «Psychologie für Theologen». W. Stählin ruft nach einer die Gemeindepredigt ergänzenden meditativen Predigtart in kleinen gottesdienstlichen Räumen. H. Nyman und W. D. Streng beschäftigen sich mit der seelsorgerlichen Bedeutung von Gottesdienst und Sakramenten. H. J. Gamm referiert über die anthropologischen Voraussetzungen und die aktuellen Bedürfnisse einer zeitgemäßen Erziehung und fordert die Theologen auf, ihren Beitrag zum Leben in der pluralistischen Gesellschaft zu leisten und «sich endgültig über das Stadium der kontroverstheologischen Auseinandersetzungen und ihrer faktischen Rückständigkeit in vielen Bereichen der Menschenführung zu erheben» (S. 120). E. Bochinger behandelt das Problem Wundergeschichten im Unterricht: Er lehnt das Wunder als Mirakel und Beweis für den Glauben ab, glaubt aber, daß die Relativierung der kausalen Denkweise in der modernen Physik uns helfen sollte, für das nicht nach Naturgesetzen berechenbare Wirken Gottes offen zu werden, und versteht die Wundergeschichten als für den Glauben unentbehrliches Zeichen und Bekenntnis zur Hoffnung auf die Hilfe Gottes in den konkreten Nöten des Leibes. K. Hauschildt führt aus, wie mit dem Kleinen Katechismus trotz seiner Formulierungen aus dem 16. Jahrhundert durch Glaubenshilfe Lebenshilfe geboten werden kann. F. Froboese äußert sich zum Verhältnis Seelsorge-Psychotherapie und erzählt von Fällen, in denen Zwangsneurosen als Religionsersatz auftraten, und von Heilungsvorgängen und Prozessen der Selbstwerdung, die religiöse Erneuerungen waren. «Vocatus atque non vocatus DEUS aderit!» Weitere Beiträge der Schrift stammen von W. Jentsch, A. Köberle, O. Haendler, H. Jetter, K. Janssen und Paul Luchtenberg. Wie üblich findet man eine Bibliographie des Gefeier-

ten. Die Verfasser reden etwa einmal von einer Krise der evangelischen Seelsorge. Ihre Beiträge machen jedoch den Eindruck, daß Kräfte am Werk sind, diese Krise vom Evangelium her und aus dem Kontakt mit der Tiefenpsychologie zu überwinden. *Walter Neidhart*, Basel

Notizen und Glossen

Zeitschriftenschau

Schweiz. *The Ecumenical Review* 18, 3 (1966): H. Stirnimann, «Catholic» and «Ecumenical» (293–309); W. J. Hollenweger, The Pentecostal Movement and the World Council of Churches (310–320); E. C. Parker, Christian Communication and Secular Man (331–344). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 56, 2 (1966): W. Küppers, Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche, IV (65–74); W. Korstick, Beichte oder Buße (89–109). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 122, 13 (1966): K. Hutten, Die sexuelle Revolution, II (196–199). 14: A. Lindt, Vom Beitrag der Kirchen zur politischen Bildung (210–213). 15–16: G. W. Locher, Zur Vierhundertjahrfeier des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses, I–II (226–229). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 22, 2 (1966): J. Kraus, Ein hinterhältiges Rückzugsgefecht des spätantiken Heidentums (81–88); E. Burrus, Jesuits and Terra Australis (89–97); P. Aoyama, Ist die Japanmission für immer hoffnungslos?, I (109–125). *Reformatio* 15, 6/7 (1966): O. Eggenberger, Die Aufgabe der Kirche im Blick auf die außerkirchlichen Gemeinden und Bewegungen (355–365); E. Lejeune, Der Christ in der Spannung zwischen Naturwissenschaft und Glauben (365–379). *Revue de théologie et de philosophie* 99, 3 (1966): U. Neuenschwander, Problèmes d'eschatologie (145–162). R. Kasser, Le Livre secret de Jean, II (163–181). *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 16, 2 (1966): B. Widmer, Die Schlacht bei Sempach in der Kirchengeschichte (180–205); J.-Y. Mariotte, François Ier et la Ligue de Smalkalde, 1538–1544 (206–242); R. Mandrou, Les protestants français réfugiés à Genève (243–249). *Verbum caro* 20 (1966): P. Brand, Notes sur le problème de l'accès de la femme au ministère pastoral (47–66); P.-Y. Emery, Luther et le monachisme (82–90). *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 60, 1/2 (1966): O. Vasella, Über die Taufe totgeborener Kinder in der Schweiz (1–75); E. Müller-Büchi, Segesser nach dem I. Vatikanischen Konzil (76–102); V. Conzemius, Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Christkatholizismus (112–159); P. Ladner, Reformbriefe des Cluniazenserabtes Jacques d'Amboise (171–185). *Zwingliana* 12, 5 (1966): K. Spillmann, Zwingli und Zürich nach dem Ersten Landfrieden, II (309–329); I. Schlégl, Die Beziehungen Heinrich Bullingers zu Ungarn (330–370).

Belgien. *Ephemerides theologicae lovanienses* 42, 1 (1966): G. Philips, La Constitution dogmatique sur l'Eglise «Lumen Gentium» (5–39); A. Petitjean, La mission de Zorobabel et la reconstruction du temple, Zach. III, 8–10