Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 23 (1967)
Heft: 3

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: 02.10.2025

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

Rezensionen

Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.* = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 1. Basel, Fr. Reinhardt AG, 1965. 221 S.

Unter dem Einfluß der Völkerkunde und der praktischen Politik erkannten die griechischen Sophisten des 5. Jahrhunderts v. Chr. die Relativität aller Nomoi. Der Nomos erhielt eine negative Bewertung. Aus der ionischen Naturphilosophie und insbesondere der Medizin erwuchs zugleich die Einsicht in die Normhaftigkeit der Physis. Es waren auch wieder die Sophisten, welche als erste die positiv bewertete Physis im Sinn einer scharfen Antithese dem Nomos gegenüberstellten. Inhaltlich sind allerdings beide Begriffe, Nomos und Physis, vieldeutig, auch wenn Nomos mehr die konventionelle, von außen auferlegte Norm bezeichnet, Physis dagegen das «Gewachsene» bzw. das, was der Mensch aus eigenem Antrieb tut. Unter eleatischem Einfluß konnte Nomos sogar die Bedeutung von «Schein», Physis diejenige von «Wahrheit» erhalten. Es blieb Erbe der Sophistik die antithetische Verwendung der beiden Begriffe und die Abwertung des Nomos zugunsten der Physis. Hingegen wird man angesichts der Vieldeutigkeit des Begriffspaares stets wieder neu zu fragen haben, was im einzelnen Fall mit «Gesetz» und was mit «Natur» gemeint ist.

Die Arbeit von Heinimann, die neben dem sophistischen Schrifttum insbesondere auch das Corpus Hippocraticum berücksichtigt, ist gründlich und sorgfältig. Ausführliche Register erhöhen den Wert des Buches. Ein Anhang behandelt Probleme der Datierung einzelner Schriften des Hippokratischen Corpus. *Felix Flückiger*, Reutigen, Kt. Bern

Sigmund Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuch-Quellenfrage.* Oslo, Universitetsforlaget, 1964. 138 S. Brosch. nKr. 30.–.

In einem seiner letzten Werke hat der große Alttestamentler sich noch einmal mit den Kritikern der Quellenhypothese auseinandergesetzt. Die einzelnen Quellen werden eingehend behandelt: «P» (S. 9ff.): nichts spricht gegen die übliche, nachexilische Datierung, S. 43f.; auf S. 44ff. haben wir eine interessante Auseinandersetzung mit Y. Kaufmann, jedoch nach seinen 1930 geäußerten Thesen, nicht nach Tôl^{e}dôt hā'^{e}mûnāh hajjiśrā'ēlît; «J» (S. 47ff.), wo u. a. die Existenz eines «J»-Berichtes der Landnahme in Jos.-Ri. hervorgehoben wird; die Quelle deutet auf David und Salomo hin (S. 56f.) und darf also «in gewissem Sinne» als Hofhistoriograph gezeichnet werden; «E» (S. 59ff.) hat es tatsächlich gegeben, wenn auch in der Genesis nicht viel von ihm übrig ist (S. 64f.); oft wurde nämlich die Quellenscheidung unbegründet vorgenommen, z. B. in der Josephsgeschichte (die mit Rudolph als einheitlich, mit ein paar Sätzen aus «P» betrachtet werden muß, S. 61). Besonders untersucht werden die Exodus- und Sinaiperikopen: der «J»-Bericht liegt eigentlich nur Ex. 34 vor (S. 93). Für den Landnahmebericht (S. 107ff.)

faßt der Verfasser seine schon anderswo vorgetragenen Thesen zusammen (vgl. die Rezension von Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch, 1964)[1]. Wenn auch die Diskussion natürlich noch weitergeht, so hat der Verfasser uns einen wertvollen Status quaestionis geboten. *J. Alberto Soggin*, Rom

Eduard Nielsen, *Die Zehn Gebote, eine traditionsgeschichtliche Skizze.* = Acta Theologica Danica, 8. Kopenhagen, Munksgaard, 1965. 125 S. dKr. 40.–.

Es ist eine Freude, dieses anregende Buch den Lesern der Theologischen Zeitschrift vorstellen zu können. Durch literargeschichtliche, formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Arbeit gelingt es dem Verfasser, eine äußerst wahrscheinliche Rekonstruktion des Urdekalogs zu bieten, dessen älteste Glieder noch in die Zeit vor der Landnahme zurückreichen (S. 94ff.), während die heutige Doppelfassung aus einem Zeitpunkt zwischen 622 und 560 (S. 93) stammen soll.

Die Gestalt des Urdekalogs sei folgende (S. 68ff.):

1. «Du sollst dich vor keinem anderen Gott niederwerfen.»
2. «Du sollst dir kein Götterbild machen.»
3. «Du sollst Jahwes Namen nicht zu einem Frevel nennen.»
4. «Du sollst am Sabbattage keine Arbeit ausführen.»
5. «Du sollst deinen Vater oder deine Mutter nicht geringschätzen.»
6. «Du sollst nicht Ehebruch treiben mit deines Nächsten Ehefrau.»
7. «Du sollst nicht das Blut deines Nächsten vergießen.»
8. «Du sollst keinen Mann von deinem Nächsten rauben.»
9. «Du sollst nicht als Lügenzeuge wider deinen Nächsten auftreten.»
10. «Du sollst dir nicht das Haus deines nächsten aneignen.»

Während an Einzelheiten oft manches auszusetzen ist (vgl. z.B. S. 30, Anm. 8, oder S. 105), die Nichterwähnung der Arbeiten N. Lohfinks zum Deuteronomium, die dürftige Transkription semitischer Wörter, einmal sogar (S. 81) mit dänischer Rechtschreibung usw., so ist die Gesamtarbeit doch über jede Kritik erhaben und bildet zweifelsohne eine wichtige Etappe der Dekalogforschung. *J. Alberto Soggin*, Rom

Siegfried Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament.* = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 85. Stuttgart, Kohlhammer, 1965. 333 S. DM 36.–.

Jede im A. T. kanonisierte Heilsaussage wird in einer über sich hinaus in die Zukunft weisenden Dimension verstanden und geglaubt. Wenn Herrmann es hier unternimmt, Ursprung und eigentliche Absicht dieser Heilsaussagen zu bestimmen und damit den Begriff Eschatologie zu klären, so leitet ihn dabei auch die Absicht, dieses traditionelle Verständnis als eine im Laufe der Geschichte vollzogene geistige Entscheidung verstehen zu lehren. Diese theologische Zielsetzung, die in einigen charakteristischen Formulierungen

[1] Theol. Zeitschr. 22 (1966), S. 440–442.

guten Ausdruck findet (aus den Schriften der Propheten sprechen nicht nur die großen Meister, sondern auch die großen Wirkungen, die von ihnen ausgegangen sind, S. 6; in der Königszeit wurde Jahwe als der Herr begriffen, der Israel im Mächtespiel der Kräfte seinen Platz zugewiesen hatte, S. 12; oder auch, was zur prophetischen Aktualisierung S. 240 gesagt wird), wird bei aller Konsequenz der Anwendung überlieferungsgeschichtlicher und formkritischer Methoden nie aus den Augen verloren.

Das Werden des alttestamentlichen Schrifttums ist ein Schaffensprozeß, der Geschichte hat und an dem Geschichte beteiligt ist. Die von Gott angerufene Individualität des Propheten verbindet sich schöpferisch mit der Tradition, so daß Zukunft als ideale Wiederherstellung der Ordnung Gottes erwartet werden kann. Prophetische Botschaft ist das Erfassen alter Wahrheiten aus unmittelbarer Gotteserfahrung. Darum ist die Vorgeschichte der in den Heilserwartungen auftretenden Grundbegriffe in ganzem Umfang zu berücksichtigen. In Ägypten gibt es nichts der eigentlichen Prophetie Verwandtes; vergleichbar sind Erscheinungen der Weisheitsliteratur, die aus Katastrophen der Vergangenheit Ideale und Forderungen für die Gegenwart postulieren. Im syrisch-mesopotamischen Raum finden sich Parallelen im Nebeneinander von Inspiration und visionär Ekstatischem, wie auch in der Art der Ausrichtung der Botschaft (Erwägungen zu 1. Kön. 18, 7–14). Der Ursprung der Heilserwartung im A. T. liegt in den beiden bereits vom geschichtlichen Entstehungsort gelösten Landverheißungen Gen. 12, 1–3 und Ex. 3, 8, die, einmal selbständig, durch das neugebildete Traditionsstück Deut. 26, 5 zusammengefaßt sind. Von den dahinterstehenden geschichtlichen Vorgängen wird ein ausführliches Bild entworfen. Die Bundesüberlieferung gehört als Traditionskomplex nach Sichem und zum Haus Joseph. In der Bindung an den Sinai projiziert sie die Verpflichtung neu hinzutretender Gruppen auf den dort geoffenbarten Gott zurück in die Vergangenheit. Mit dem Bundesgedanken ist die Davidsverheißung und ihr Adoptionsritual erst sekundär verbunden; sie ist aber in dieser Verbindung der Beginn der eigentlichen messianischen Erwartung.

In der klassischen Prophetie nimmt die Heilsverheißung einen kleinen Raum ein und setzt nie eine Unheilsprophetie fort. In der Erwartung eines verinnerlichten Gottesverhältnisses berührt sich Hoseas Zukunftsideal mit der nordisraelitischen Tradition; alle Heilsworte sind überarbeitet. Der Kritiker Amos ist durch seinen Universalismus wie durch seine Kritik an der (bei Jesaja und Micha fehlenden) Erwählungstradition charakterisiert. Restgedanke und Tag Jahwes haben keine eschatologische Dimension. Ebenso sind die Gedanken Jesajas vom Rest und dem Hause Davids auf ein historisches Maß beschränkt. Heilsverkündigungen liegen außerhalb seines Auftrages. Die Zionserwartung ist als eine ferne Möglichkeit aufgenommen.

Mit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts wandelt sich die Gestalt der Heilserwartung ebenso bei dem an palästinensische Tradition anknüpfenden Jeremia wie bei den Traditionsneubildungen Ezechiels und Dt. Jesajas. Gemeinsam ist allen die starke Bearbeitung ihrer Bücher. Charakteristisch für Jeremia, dessen Heilssprüche in der Darstellung einen besonders breiten Raum einnehmen, ist das reziproke Verhältnis von Schicksalserfahrung und

Geschichtsdeutung. Aus seiner persönlichen Heilsgewißheit, die darauf gründet, daß Erkenntnis der Schuld Jahwes Zorn zu wenden vermag, fließt die Hoffnung, daß sie auch den Norden zu Jahwe zurückführen kann (die Sprüche für Juda sind sekundär). Diese Ansätze werden in der deuteronomistischen Bearbeitung seines Buches zu einer systematischen Geschichtsbetrachtung erweitert. Auf der bewußten Begegnung zwischen Subjekt und Objekt beruht das Gemeinsame zwischen Jeremia und der Entstehung des deuteronomistischen Werkes. Dieser Zug zur traditionsverarbeitenden Systematik findet im Ezechielbuch uneingeschränkte Fortsetzung, so sehr, daß die originale Botschaft ganz dahinter zurücktritt. Im Buch begegnen sich die beiden bedeutendsten Überlieferungskreise der exilischen Zeit, der deuteronomische und der priesterliche (Verfassungsentwurf), worin sich der Parallelismus der späteren Pentateuchüberlieferung in ihrer Verklammerung von Geschichte und Gesetz abzeichnet. Die Heilserwartung Deutero-Jesajas steht in ihrem Universalismus unter dem unmittelbaren Eindruck der im Exil gemachten Erfahrungen. Damit, daß Jahwe sich nicht mehr nur als der Herr Israels zeigt, haben die großen Heilstatsachen, auf die er zurückgreift, für ihn nur noch relative Bedeutung. Doch auch für ihn empfiehlt sich der Eschatologiebegriff noch nicht. Die Sprüche vom Früheren und Kommenden sind herausgewachsen aus einer universal gewordenen Gottesidee, sind eine neue Art des Argumentierens von der einzigartigen Macht Jahwes. Doch ist damit der Weg zu einer eigentlichen Eschatologie frei gemacht.

Es konnte nur einiges aus dem Reichtum der Gedanken, Anregungen und Fragestellungen dieses bedeutenden Buches wiedergegeben werden; hoffentlich genug, um zu eigener Lektüre und Auseinandersetzung zu ermuntern. Mag die Frage, wo im Verlauf des geschilderten Prozesses der Begriff Eschatologie mit Recht anzusetzen sei, tatsächlich eine sekundäre Frage terminologischer Konvention sein (S. 303) – und mag man darin vielleicht schließlich anders urteilen als der Verfasser –, so tritt das doch ganz dahinter zurück, daß hier in großer Konzeption das Bild der alttestamentlichen Heilserwartung in ihrer Kontinuität gezeichnet ist, die auf dem Boden der Taten Gottes diese Taten im Raum der Geschichte begreift und entfaltet.

Die Weite des gespannten Rahmens erlaubt es natürlich, mancherlei Fragen zu stellen. So möchte ich, um nur eins anzudeuten, erwägen, ob der Gedanke der deuteronomistischen Bearbeitung nicht zu starr gefaßt ist, ob nicht z. B. Jeremia und das Deuteronomium gemeinsam und jeder für sich in einem Strom der Entfaltung theologischer Anschauungen und Überzeugungen stehen, so daß von daher das Problem der deuteronomistischen Bearbeitung sich doch anders stellen könnte. Das wären Fragen, die von Fall zu Fall und exegetisch zu diskutieren sind; sie werden in keiner Weise unserer dankbaren Anerkennung Abbruch tun. *Hans Joachim Stoebe*, Basel

G. A. F. Knight, *Deuteroisaiah. A Theological Commentary on Isaiah 40–55.* New York-Nashville, Abingdon Press, 1965. 283 S. $ 5.50.

Wer dieses Buch zum erstenmal durchblättert und sich mit der Einleitung befaßt, könnte geneigt sein, das «Theologische» dieses Kommentars u.a. darin

zu verstehen, daß es keine linguistische, philologische und gattungsgeschichtliche Bearbeitung des Textes enthält. Darin wird man ferner durch die Behauptungen des Verfassers (S. 12ff.) bestärkt: für solche Einzelheiten verweist er nämlich auf die «wissenschaftlichen» Kommentare. Da nun aber die kritische Arbeit am Texte und die theologische kaum voneinander zu trennen sind, taucht sofort die Frage auf, ob wir uns nicht hier abermals vor einer grundsätzlich falschen Annäherung am Texte befinden, die «Kritik» und «Exposition» voneinander scheidet, wie z.B. in der Interpreter's Bible, die vom selben Verlag veröffentlicht wurde. Dies ist jedoch nicht der Fall, sobald wir uns der Exegese zuwenden: Auf beinahe jeder Seite behandelt der Verfasser kritisch-exegetische Fragen, obwohl im Stil eines volkstümlichen Werkes (das Ergebnis ähnelt dem des Alten Testamentes Deutsch).

Knights Behandlung des Dt. Jes. ist einheitlich: Die Verschiedenheit der Gattungen darf nach ihm ja nicht mit bunter Zusammensetzung verwechselt werden. Auch die 'ebed-Jhwh-Lieder werden nicht von ihrem jetzigen Zusammenhang geschieden, sondern als Bestandteil des ganzen behandelt. Das Buch ist theologisch gründlich und erfüllt seine Aufgabe, was kein geringer Vorzug ist. Es dürfte bei theologischen Tagungen oder in der allgemeinen Arbeit, besonders für Laien oder auch für Theologen, die die unmittelbare Verbindung zur Ursprache nicht (mehr) besitzen, gute Dienste leisten.

J. Alberto Soggin, Rom

André Barucq, *Le Livre des Proverbes.* (Sources Bibliques.) Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda & Cie, 1964. 267 S.

Der Qualität der Sources Bibliques und dem Rufe des Verfassers entsprechend, erwartet der Leser dieses Bandes ein hochwertiges Werk und wird auch nicht enttäuscht. Es gibt heute einige wissenschaftliche Kommentare zu den Sprüchen[1], und unser Werk gesellt sich nur willkommen zu ihnen. Barucq nimmt u. a. auch auf ugaritische und babylonische Materialien Bezug (man muß sie aber im Sachregister unter «Proverbes» suchen), und man wartet natürlich gespannt auf die Veröffentlichung der neuentdeckten Weisheitstexte aus Ugarit; doch der Löwenanteil gebührt natürlich immer noch Ägypten.

Besonders hervorzuheben ist die meistens als Stiefkind behandelte Theologie der Weisheit (S. 34), wobei aber (und das geht aus den Parallelstellen und der Weisheit des Amenemope klar hervor) auch hier das Internationale, Allgemeine anstatt des typisch Israelitischen, Jahwistischen hervortritt. Ein Datierungsversuch der verschiedenen Sammlungen wird in der Einleitung (und, soviel ich sehe, auch im Kommentar) nicht unternommen: auf S. 15 stellt der Verfasser nüchtern fest, daß gewisse Texte nur von der Redaktion Salomo zugeschrieben werden, wovon aber aus ihnen selbst nichts hervor-

---

[1] J. van der Ploeg, Spreuken: De boeken van het O. T., VIII, 1, (1952); B. Gemser, Sprüche Salomos: Handb. z. A. T., 1, 16 (²1963); R. B. Y. Scott, Proverbs, Ecclesiastes: The Anchor Bible, 18 (1964).

geht. Dies ist vielleicht ein guter Gedanke, da ja die früher als Aramaismen gedeuteten Formen, auf denen die Spätdatierung größtenteils beruhte, sich auch als alte, aus dem Hebräischen schon verschwundene, doch im Aramäischen erhalten gebliebene, westsemitische Formen erklären lassen. Besonders hervorgehoben wird der königliche Charakter mancher Sammlungen (S. 119ff. und 201ff.). Was angenehm anmutet, ist der Eindruck, den das ganze Werk vermittelt, daß die Wissenschaft sich auf diesem Gebiet in ständiger Bewegung befindet. *J. Alberto Soggin*, Rom

P. Benoit et M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français. Avec parallèles des apocryphes et des Pères.* 1. Textes. Paris, Les Editions du Cerf, 1965. XV + 374 S. 42 F.

Die vorliegende Synopse, die den Text der 4 Evangelien in französischer Übersetzung wiedergibt, ist natürlich weniger für den Neutestamentler als für den Bibelleser bestimmt, der tiefer in die Evangelientradition eindringen möchte. Man wird es also den Herausgebern nicht übelnehmen, daß sie fast gar keine Textvarianten verzeichnen. Dafür muß man ihnen zugute halten, daß ihre Ausgabe gut lesbar ist: der Text der vier Evangelien ist fortlaufend aufgeführt, wobei die zur Veranschaulichung eingeschobenen Dublett- und Parallelperikopen durch einen beigefügten dicken Strich hervorgehoben sind; und die an und für sich schon zu begrüßende Berücksichtigung des Johannes-Evangeliums ist noch dadurch erhöht, daß auch die Parallelüberlieferungen dieses Evangeliums in doppelter Kolonne erscheinen.

Zudem darf man dankbar bemerken, daß die neue Synopse auch wissenschaftlichen Ansprüchen genügt (was in Anbetracht des Herausgeberkreises gar nicht anders zu erwarten war). Die Übersetzung der «Bible de Jérusalem» hat fast durchgängig einer wortgetreueren Wiedergabe des griechischen Textes weichen müssen. Als sehr nützlich erweist sich die Beifügung der wichtigsten Parallelen aus der Apokryphen- und Väterliteratur. In diesem Punkt folgt die Synopse dem Vorbild der neuen griechischen von Aland; sie geht manchmal sogar über das von letzterer verwendete Material hinaus (z.B. durch eine ausgiebige Verwertung der Pseudo-Clementinen, der Testamente der 12 Patriarchen usw.; es verdient hervorgehoben zu werden, daß, wie bei Aland, auch das koptische Thomas-Evangelium den ihm gebührenden Platz erhalten hat). Ergänzende Register (Perikopentafeln für alle vier Evangelien und für jedes einzelne Evangelium; Zusammenstellung der Bibel- und Väterzitate) erleichtern die Benutzung des Werkes.

Man ist gespannt auf den angekündigten 2. Band, der den synoptischen Vergleich in literatur- und redaktionsgeschichtlicher und theologischer Hinsicht bringen soll und von dem dank der breiten Heranziehung des außerkanonischen Materials allerhand Neues zu erwarten sein dürfte. Der 2. Band wird auch die im 1. Band eher spärlichen Verweise auf das Alte Testament ergänzen. *Willy Rordorf*, Neuchâtel

JOHN BOWMAN, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah.* = Studia Post-Biblica, 8. Leiden, E. J. Brill, 1965. XIV + 393 S. Gld. 42.–.

Die neuere Evangelienforschung befaßt sich weder mit der Darstellung des Lebens Jesu noch mit der Herausarbeitung literarisch und formgeschichtlich erkennbarer Schichten, sondern versucht zu ermitteln, welche Beiträge die Evangelisten bei der Zusammenstellung und Bearbeitung übernommenen Materials selbst geleistet haben. Auch die vorliegende Untersuchung kann unter einem derartigen redaktionsgeschichtlichen Aspekt gesehen werden; freilich mit gewichtigen Vorbehalten: Das Literaturverzeichnis läßt erkennen, daß die neueren redaktionsgeschichtlichen Arbeiten nicht verwendet wurden.

Es ist methodisch von Bedeutung, daß auf einen eingehenden synoptischen Vergleich, der die Eigenart eines Evangeliums erkennen ließe, verzichtet wird. Statt dessen wird die These übernommen, der zweite Evangelist, der auch anderes Material verwendet habe, gehe auf Berichte des Petrus zurück (S. 97). Auf Grund dieser Voraussetzungen wird die Frage gestellt: Wenn Markus nicht nur einfach die Erzählungen des Petrus referiert hat, muß er eine Absicht mit der Zusammenstellung seines Materials verbunden haben. Welchen Sinn sah Markus in der Abfassung seines Evangeliums?

Der Schlüssel zum Verständnis der Absicht des zweiten Evangelisten ist das Passamahl, das Jesus mit seinen Jüngern feierte. Anfang, Mitte und Ende, selbst Jesu Tod als ein Teil seines Lebens (S. 314), müssen von diesem Ereignis her gesehen werden (S. 102). Diese Passamahlfeier ist für Markus der Maßstab für die Auswahl aus den Jesus-Überlieferungen. Wenn aber das Passamahl derart dominierend ist, ergibt sich die weitere Frage: Wie kommt Markus zu dieser Sicht? Ausgehend von der Bedeutung, die das Herrenmahl in urchristlicher Zeit hatte, wird das gesamte zweite Evangelium eine neue Passa-Haggadah für die christlich-jüdische Gemeinde genannt. Sie geht dem Erlösungsgeschehen nach, wie der Auszug aus Ägypten die Befreiung von der Knechtschaft schildert und wie das Passa der Exodus per se ist (S. 89). Die Schwierigkeit, daß sich im Evangelium die Befreiung durch Jesus vollzieht, während sie beim Auszug aus Ägypten durch die Gegner, nämlich durch den Tod der Ägypter, geschieht, ist gesehen (S. 314). Angesichts dieser Konzeption ist es folgerichtig, wenn die These religionsgeschichtlich mit alttestamentlichen Parallelen und spätjüdischen Stellen belegt wird. Als Leser kommt die Gemeinde jüdischer Herkunft in Rom in Betracht (S. 98).

Die vorliegende Arbeit, die das gesamte Evangelium analysiert (S. 103–313), ist insofern interessant, als sie ihre eigenen Wege geht und versucht, für das Markus-Evangelium im Stadium seiner Redaktion einen «Sitz im Leben» des Gemeindegeschehens aufzuzeigen, der nicht allgemein als Predigt oder als eine Stufe theologischer Auseinandersetzungen, sondern prägnant als Passa-Haggadah verstanden wird. Freilich ist es nicht leicht, dem Verfasser, abgesehen von seinen fraglichen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen, von seinem Ausgangspunkt, dem Passamahl, auf dem Weg zur

Abfassung des Markus-Evangeliums als einer neuen christlich-jüdischen Passa-Haggadah zu folgen, zumal manche Fragen, z. B. die des Messiasgeheimnisses, offenbleiben.

Georg Braumann, Waldeck, Deutschland

Brooke Foss Westcott, *The Epistles of St. John. The Greek Text with Notes.* (First ed. 1883.) Reprinted with a new Introduction: Johannine Studies since Westcott's Day, by F. F. Bruce. Abingdon, Berks., The Marcham Manor Press, 1966. lxxvi + 245 p.

In addition to his work on the canon and text of the New Testament, B. F. Westcott produced five major commentaries: two on the Gospel of John (1880, 1908), one each on the Epistles of John (1883), Hebrews (1889), and Ephesians (1906). It is a testimony to the thoroughness of his work that all of these are now in print in 1967.

In his introduction to this re-print edition, Prof. F. F. Bruce points out that in Westcott were wedded a knowledge of the whole Greek Bible with the whole range of ancient Greek literature, from classical to patristic times. This quality – combined with his sympathy with the thought of the writers on whom he chose to comment – renders his commentaries of abiding value today. 'While we cannot confine ourselves to Westcott nowadays, we can never dispense with him' (p. xi).

The publishers are to be congratulated for making this attractive edition of Westcott's commentary available to the student of the New Testament and for their inclusion of a valuable essay on Johannine research by a contemporary biblical scholar.

Ward Gasque, Manchester

Michel Bouttier, *En Christ. Etude d'exégèse et de théologie pauliniennes.* = Etud. d'hist. et de phil. rel., 54. Paris, Presses universitaires, 1962. 155 S. NF 9.–.

George T. Montague, *Growth in Christ. A Study in Saint Paul's Theology of Progress.* Fribourg, Regina Mundi, 1961. 287 S. Sfr. 19.–.

Die zwei Arbeiten haben weitgehend gleiche Zielsetzung; in ihrer Anlage und Durchführung unterscheiden sie sich jedoch recht wesentlich.

1. Die Arbeit von M. Bouttier stellt eine große Monographie zum paulinischen Terminus ἐν Χριστῷ dar. Sie beginnt mit der Skizzierung des Problems. Während A. Deissmann die Formel individualistisch-mystisch als Beschreibung der persönlichen Erfahrung des Apostels verstanden wissen wollte, trat bei den katholischen Exegeten die kollektive und ekklesiologische Deutung auf den Leib Christi in den Vordergrund. E. Lohmeyer und W. Schmauch dagegen lehnten jede Idee einer persönlichen Vereinigung mit Christus ab. Sie sahen in dieser Formel den Ausdruck einer göttlichen Bestimmung, die sie in metaphysischem Sinn verstanden wissen wollten. Albert Schweitzer hat in seinem Buch: Die Mystik des Apostels Paulus (1930) mehr den eschatologischen Aspekt des Ausdrucks betont. Es handelt sich nach seiner Meinung nicht um ein Eintauchen in eine geistliche Atmosphäre, son-

dern «in Christus leben» heißt hineingenommensein in die Ereignisse, die durch das Kommen des Messias ausgelöst wurden und in der Parusie ihre Fortsetzung finden. Auch R. Bultmann widerspricht der These Deissmanns; er sieht im Terminus ἐν Χριστῷ eine einfache Beschreibung des gewöhnlichen Lebens im Glauben, für welches eben Jesus Christus eine neue Möglichkeit eröffnet.

Nur schon diese wenigen fragmentarischen Angaben zeigen, wie komplex das exegetische Problem ist, welches der Verfasser anpackt. Er geht so vor, daß er nach ein paar sprachlichen Vorbemerkungen (S. 23–30), die zeigen sollen, wie eng die grammatikalischen Fragen mit den christologischen verflochten sind, in einem längeren Kapitel (S. 31–86) die Formel ἐν Χριστῷ mit ihren synonymen Ausdrücken (διὰ Χρ., εἰς Χρ., σὺν Χρ., ἐν κυρίῳ, ἐν πνεύματι, etc.) konfrontiert. Es zeigt sich dabei, daß schon von der formalen Seite her die verschiedenen Termini mit einem ganz bestimmten typischen Inhalt verbunden sind. So ist z. B. der Ausdruck διὰ Χριστόν besonders mit dem Erlösungswerk Christi liiert. εἰς Χριστόν bezieht sich gewöhnlich auf den Akt des Glaubens und den Vorgang der Taufe. σὺν Χριστῷ hat seine Verwurzelung in den Ereignissen von Kreuz und Auferstehung, während ἐν κυρίῳ im Zusammenhang mit dem ekklesiologischen und ethischen Aspekt auftaucht. Wir können hier nicht die ganze Fülle des gebotenen Materials vorführen, sondern müssen uns mit diesen kurzen unvollständigen Hinweisen begnügen. Allerdings dürfte es dem Verfasser gelungen sein, durch diese sorgfältige Konfrontation der Parallelbegriffe deutlich gemacht zu haben, wie sehr die Formel ἐν Χριστῷ theologisch geladen ist.

In einem weiteren Kapitel (S. 87–133) spürt der Verfasser diesen *theologischen* Dimensionen des Ausdrucks ἐν Χριστῷ nach. A. Deismann hatte vorgeschlagen, das Material unter vier Rubriken darzustellen: 1) Das apostolische Bewußtsein des Paulus, 2) Die Kirche und der Gläubige, 3) Das Heil, 4) Die Heilsgeschichte. Der Verfasser dagegen verwendet rein christologische Kategorien, da er dem Versuch Deissmanns vorwirft, daß durch das von außen aufgepreßte Schema alle charakteristischen Merkmale der Texte ausgelöscht werden (S. 90f.). Im Anschluß an die heilsgeschichtliche Theologie O. Cullmanns gliedert er die Problematik der Formel ἐν Χριστῷ auf, indem er drei Dimensionen unterscheidet: 1. «In Christo» und das historische Amt des Christus (hier dominiert der objektive und instrumentale Gehalt der Formel). 2. «In Christo» und das eschatologische Amt des Christus (hier dominieren die eschatologischen Elemente), und 3. «In Christo» und das gegenwärtige Amt des Kyrios (wobei es um den mystischen und ethischen Aspekt geht). Er faßt das Ergebnis seiner gesamten Untersuchungen folgendermaßen zusammen: «in Christo» évoque l'acte de Dieu par lequel, après avoir été indentifiés à Jésus-Christ sur la croix et associés par grâce à sa résurrection nous sommes inclus en son corps par le Saint-Esprit, afin de participer désormais à sa vie et à son ministère et de communiquer pleinement à tout ce qui est sien, tant dans le ciel que sur la terre, tant dans le présent que dans le Royaume! (S. 132f.).

Das Werk schließt mit einer Übersicht über den Gebrauch der Formel ἐν Χριστῷ in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften (S. 134–146).

Es zeigt sich, daß die Formel tatsächlich auf Paulus zurückgehen muß. In seinen Hauptbriefen taucht sie gehäuft auf; im Eph. wird das absolute Maximum von 35 Zitationen erreicht, wobei sich aber gerade hier beunruhigende Spuren einer forcierten Systematisierung zeigen. Von den anderen Schriften des Neuen Testamentes ist der 1. Petr. zu erwähnen, der also auch in der Aufnahme der Formel ἐν Χριστῷ gewisse Anklänge an die paulinische Theologie zeigt. Das seltene Auftauchen der Formel in der Apg. dürfte keine paulinisch-theologische Bedeutung haben; höchstens in 13, 39 könnte man einen bewußten Anklang an die paulinische Predigt sehen. Das johanneische Schrifttum wurde vom Verfasser bewußt ausgenommen.

Wir haben hier eine sehr ansprechende Arbeit vor uns, die sicher in der zukünftigen Diskussion nicht übergangen werden sollte. Dies geschieht ja leider mit Publikationen in französischer Sprache recht häufig. Vorbildlich ist die besprochene Untersuchung in der Art, wie sie nicht nur bei philologischen und religionsgeschichtlichen Gegebenheiten stehen bleibt, sondern entschlossen zu theologischen Fragestellungen durchdringt und die kritisch erarbeiteten Ergebnisse fruchtbar werden läßt.

2. Das zweite zu besprechende Werk wurde als Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg eingereicht. Es beschäftigt sich mit dem innern Wachstum des Christen, ein Thema, das bis dahin noch nicht häufig behandelt worden ist. Der Verfasser beschränkt sich bewußt auf die paulinischen Schriften, wobei er alle Gefangenschaftsbriefe (auch den Eph.) und die Pastoralbriefe einbezieht. Die Studie beginnt mit einem exegetischen Teil (S. 3–164). Die Auswahl der Texte ist ein Problem für sich. Der Verfasser findet einen glücklichen Weg, in dem er sich vor allem auf Gebettexte der paulinischen Briefe (1. Thess. 3, 10–13; 5, 23f.; 2. Thess. 1, 11f.; 2, 16f.; 3, 5; 2. Kor. 13, 9; Röm. 15, 5f.; 15, 13; Kol. 1, 9–12; 2, 1–3; Eph. 1, 15–17; 3, 16–19; Phil. 1, 9–11) beschränkt, wobei er am Schluß noch einige Texte über die geistliche Waffenführung (Phil. 3, 10–16; Eph. 6, 10–16) und über die Auferbauung des Leibes Christi (Eph. 4, 10–16) beifügt. Die Exegese zeichnet sich aus durch eine besonders gute Berücksichtigung der englischsprachigen Literatur und einer häufigen Bezugnahme auf die altkirchliche Auslegung. Interessant und lehrreich ist der Exkurs über «Progress as Strengthening and Stabilizing» (S. 37–59), wo gezeigt wird, wie die Wurzeln der paulinischen Theologie des geistlichen Wachstums bis ins Alte Testament zurückverfolgt werden können. Der Verfasser bemüht sich, eine sorgfältige Auslegung der Einzeltexte zu liefern, wobei aber leider die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Abschnitten zu wenig deutlich hervortreten. Das Ergebnis des ersten Teiles besteht darin zu zeigen, daß die paulinische Theologie des geistlichen Wachstums sich nicht mit einzelnen Begriffen erschöpfend erfassen läßt, sondern das ganze Spektrum des christlichen Lebens umschließt.

Der zweite Teil (S. 165–258) ist der näheren Untersuchung der Einzelausdrücke gewidmet, um so ein Strukturgerippe der paulinischen Theologie des Wachstums zu erhalten. Paulus verwendet neben dem Grundbegriff προκοπή noch viele andere Ausdrücke, die alle das Fortschreiten bezeichnen. In einer ausführlichen Zusammenstellung (S. 184–190) weist der Verfasser

die Spannung zwischen paulinischem Indikativ und Imperativ gerade auch für das Gebiet des geistlichen Wachstums nach. Ziel des Wachstums ist die Verwandlung in das Bild Gottes (S. 190). Bei all diesen Ausführungen, auch bei den Feststellungen, daß die Urheber des Wachstums Gott, Christus und der Heilige Geist seien, hat man den Eindruck, daß viel Selbstverständliches gesagt wird. Die Bemerkungen über die Kirche, die Apostel und die Sakramente (Taufe und das eine Brot [sic!]) sind für einen römisch-katholischen Autor auch terminologisch erstaunlich undogmatisch. Man spürt hier das Bemühen, das biblische Zeugnis zum Reden zu bringen, auch wenn in entscheidenden Punkten manchmal nicht ganz klar wird, wie die Dinge nun tatsächlich gemeint sind. So heißt es z. B. von der κοινωνία (1. Kor. 10, 16), daß das Brot der Leib Christi sei, und daß wenn also Christus seine Glieder verwandle, das darum sei, weil sie mit ihm physisch oder körperlich vereint seien (S. 205). Wie ist das zu verstehen? Ebenso wenn gesagt wird, der wirkliche, physische Körper Christi sei die Quelle des geistlichen Wachstums par excellence, und wenn vom «physischen Kontakt» der Taufe (1. Kor. 12, 13) gesprochen wird. Hier müßte eine protestantische Exegese anders reden!

Ähnlich verhält es sich mit der Lösung des Problems, inwiefern der Mensch am geistlichen Wachstum beteiligt ist. Zustimmen können wir, wenn gesagt wird, daß der paulinische Imperativ weniger moralischen als eher ontologischen Charakter trägt; hingegen wird es sofort kritisch, wenn die Taufe eine göttliche Kraft für das spätere Leben des Christen abgeben soll (S. 232). Die Arbeit schließt mit Erörterungen des Begriffs der Auferbauung, welcher sowohl im Leben des Einzelnen wie im Bereich Christus-Kirche-Kosmos eine Rolle spielt.

Ungeachtet der angebrachten Einwände müssen wir doch festhalten, daß hier eine sehr sorgfältige Arbeit vorliegt, die eine umfassende Orientierung über die Frage des geistlichen Wachstums im Corpus Paulinum ermöglicht. Die wenig kritische Haltung des Verfassers muß in Kauf genommen werden. Beide besprochenen Arbeiten ergänzen sich insofern ausgezeichnet, daß daran die jeweiligen Besonderheiten der exegetischen Arbeit sowohl auf protestantischer wie auf römisch-katholischer Seite sichtbar werden.

Heinrich Baltensweiler, Binningen bei Basel

PETER STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. = Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. NT.s, 87. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. 276 S.

Grundthese der Untersuchung Stuhlmachers ist: der paulinische Begriff darf nicht vom griechischen Rechtsdenken her verstanden werden, er läßt sich auch nicht direkt aus dem A.T. ableiten (obgleich das A.T. in die Vorgeschichte des Begriffs hineingehört); der Ursprung des Begriffs liegt vielmehr in der jüdischen *Apokalyptik*, zu der nach Stuhlmacher auch die Qumran-Texte zu rechnen sind. «Gerechtigkeit Gottes» ist der «Zentralbegriff des apokalyptischen Denkens» (S. 168). Er bezeichnet Gottes Schöpfermacht (S. 169 u.ö.); sein Rechtswalten (S. 183), das den Menschen in den Dienst nimmt und diesen wie den kommenden Äon umspannt. Der apokalyptische Begriff ist nach Stuhlmacher von der vorpaulinischen Gemeinde übernommen

worden (S. 185ff.). Paulus zeigt sich davon beeinflußt, hat aber darüber hinaus selbständig auf die apokalyptischen Traditionen zurückgegriffen. Paulus scheint das «apokalyptische Material» aus seiner vorchristlichen Zeit mitgebracht zu haben (S. 187). Stuhlmacher äußert, daß der Apostel den Begriff «einer über das Stadium der Qumrantexte schon hinausgeschrittenen Theologie zu entnehmen scheint» (S. 188). Von da aus wird es Stuhlmacher möglich, den paulinischen Begriff bei aller Differenziertheit doch im Ganzen einheitlich zu interpretieren. Δικαιοσύνη θεοῦ ist die Macht des neuen Seins (2. Kor. 5, 21; S. 75), «Gottes Erscheinungsweise im Wort des Evangeliums» (Röm. 1, 17; S. 81), Gottes «verläßliches Festhalten an seinem Recht» (Röm. 3, 4f.; S. 86), Gottes «heilstiftendes Recht», seine «weltweite Schöpfertreue» (Röm. 3, 21–26; S. 91), die «Manifestation der eschatologischen Schöpfermacht Gottes» (Röm. 10, 3; S. 91), die rechtliche Geltung vor Gottes Gericht und zugleich «die Realität eines neuen geschöpflichen Standes» (Phil. 3, 9; S. 100).

Die Arbeit ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Stuhlmacher versucht mit Hilfe der apokalyptischen Kategorien über den traditionellen Gegensatz von forensischer und ontologischer Rechtfertigung hinauszugelangen (S. 217 ff.). Rechtfertigungslehre und Pneumatologie werden als Einheit verstanden. «Geistverleihung und Gerechtsprechung sind ein und derselbe Vorgang, nämlich der Eingriff der Schöpfermacht Gottes (= δικαιοσύνη θεοῦ)» (S. 101). Es liegt in der Linie dieses Ansatzes, wenn Stuhlmacher auch den Gegensatz von «Heilsontologie» und «Theologie des Wortes» als Scheingegensatz begreift (S. 220, Anm. 2). Freilich geht der Verfasser diesen Weg m.E. nicht konsequent zu Ende, sofern er – trotz aller Kritik an der Theologie des Sprachereignisses (vgl. z.B. S. 240, Anm. 2) – behaupten kann, daß nach Paulus «Gott... im niederbrechenden Äon erst und nur (?) in der Weise des Wortes an-wesend ist...» (S. 227) bzw. daß Gott das neue Sein im alten Äon «nur als worthaftes Sein gewährt hat...» (ebd.). Er kann den Sachverhalt zwar auch differenzierter darstellen (S. 236; 238f.), ohne aber an dieser Stelle zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. M.E. liegt es an dem anfechtbaren Ontologiebegriff Stuhlmachers (vgl. S. 71 und die merkwürdige Zusammenstellung von Ontologie und Eschatologie, S. 16f. u.ö.), daß er an dieser Stelle seinem Ansatz nicht treu bleibt.

Im Einleitungskapitel (S. 11–73) stellt Stuhlmacher die Geschichte der Auslegung dar. Es ist die Geschichte einer Aporie. Sie hat nach Stuhlmacher ihre Ursache darin, daß den Exegeten die Bedingungen, von denen der paulinische Begriff bestimmt ist, nicht oder nicht immer genügend gegenwärtig waren. Stuhlmacher zieht daraus eine interessante methodische Konsequenz (die im einzelnen darzustellen nicht seine Aufgabe war): es gäbe, «jenseits aller echten Geschichtlichkeit der Interpretation, gewisse Weisen eines Selbst- und Weltverständnisses, welche nicht frei wählbar und doch für das Verständnis des Kerygmas konstitutiv sind...» (S. 72), d.h. Paulus muß von seiner apokalyptischen Weltschau und nicht von seiner Anthropologie her verstanden werden (S. 206, Anm. 2)[1]. Die Frage ist dann freilich: welches

[1] Das wird in bewußtem Gegensatz zur Position R. Bultmanns gesagt. In

sind die angemessenen Kategorien, mit denen die apokalyptische Weltanschauung interpretiert werden muß, denn einfach *rezipiert* werden kann sie ja nicht, wie auch Stuhlmacher deutlich sieht (S. 256). Der ansatzweise Versuch, den Stuhlmacher selbst dazu S. 72 unternimmt, scheint selber noch sehr interpretationsbedürftig.

Die kenntnisreiche und interessant geschriebene Untersuchung von Stuhlmacher entläßt uns mit vielen Anregungen und Fragen. Sollte sich seine These von der apokalyptischen Bestimmtheit der paulinischen Rechtfertigungslehre bewahrheiten, dann würde die Analyse der *Motive* apokalyptischer Theologie zu den dringlichsten Aufgaben gehören, die der neutestamentlichen Wissenschaft z.Zt. gestellt sind. *Kurt Niederwimmer*, Wien

Ernst Nellessen, *Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des ersten Thessalonicherbriefes.* = Bonner Biblische Beiträge, 22. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1965. 307 S. DM 40.–.

Es ist ein Verdienst Karl Th. Schäfers, in Monographien über einzelne Briefe das altlateinische Corpus Paulinum zu untersuchen und untersuchen zu lassen.[1] Die etwas mechanische Methode, bei der die Varianten isoliert und listenweise abgehandelt werden, ergibt sehr fleißige, aber in den Ergebnissen nicht immer überzeugende Arbeiten. Aus wenig Material in früheren Studien gewonnene Hypothesen hindern in den folgenden die Unbefangenheit des Urteils. So läßt sich z. B. (S. 250ff.) anhand von nur 12 «vetlat-Varianten», die eine andere griechische Grundlage als die der Vulgata voraussetzen (was m. E. nur in 5–7 Fällen wirklich zutrifft), nicht erweisen, daß Pelagius eine letzte Stufe einer allmählichen Entwicklung zur Vulgata hin repräsentiere. Ebensowohl könnte es sich um nachträgliche Rückgriffe auf die Vetus Latina handeln, die, von griechischen Handschriften unabhängig, durch die besondere Anstößigkeit der eigentlich sinnverändernden Neuerungen der Vulgata, also nicht vom Zufall, motiviert wären.

Erstmals wird ein Rekonstruktionsversuch des Stammvaters der Bilinguen DFG auch in der griechischen Hälfte vorgelegt. Nellessens Zuversicht (S. 299), «damit (sei) erstmalig für ein Stück des Corpus Paulinum die von Herm. von Soden als dringlich bezeichnete Aufgabe gelöst», kann der Rezensent, der bei mindestens 20 Stellen zu einer andern Bewertung gekommen ist, leider nicht teilen. Über kleinere Unstimmigkeiten bei der Gegenüberstellung von Varianten und der Zeugenangabe mag man bei einer so umfangreichen Arbeit hinwegsehen. Die drucktechnische Ausführung ist vorbildlich.

Bernhard Bonsack, Basel

---

der Einschätzung der religionsgeschichtlichen und hermeneutischen Bedeutung der Apokalyptik für die paulinische Theologie folgt Stuhlmacher weitgehend seinem Lehrer E. Käsemann. Vgl. etwa dessen Aufsätze: Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik: Exeget. Vers. u. Bes. 2 (1965²), S. 105ff.; Gottesgerechtigkeit bei Paulus: ebd., S. 181ff. Zu Stuhlmachers kritischer Auseinandersetzung mit Käsemann vgl. S. 69f.

[1] Vgl. die Rezensionen in Theol. Zeitschr. 18 (1962), S. 145; 21 (1965), S. 452.

Walter Thiele, *Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes.* = Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 5. Freiburg, Verlag Herder, 1965. 245 S. DM 36.40.

Mit seiner erweiterten Habilitationsschrift legt der Tübinger Dozent für neutestamentliche Textkritik eine meisterhafte Einleitung, Erläuterung und Gebrauchsanweisung zum von ihm 1957 edierten altlateinischen 1. Petr. (Vetus Latina 26, 2) vor. Durch eine Fülle kluger und vorsichtiger Einzelbeobachtungen (bes. über den Wortschatz der verschiedenen Textformen und ihr Verhältnis zum griechischen Text) gewinnt er eine zuverlässige Gesamtbeurteilung der Textgeschichte. In mustergültiger Weise vermeidet er es, Varianten allzusehr zu isolieren, berücksichtigt er die Grenzen und Eigenheiten der lateinischen Sprache und rechnet er mit innerlateinischer Entstehung von Fehlern, mit stilistischen Korrekturen und mit zufälligen Berührungen zwischen unabhängigen Zeugen.

Die wichtigsten Ergebnisse: Tertullian hat einen griechischen Text vor sich, der nicht zum «westlichen» Überlieferungszweig gehört. – Hieronymus übersetzt häufig selbständig ad hoc. – In den einzelnen Vulgata-Handschriften finden sich nirgends Spuren selbständiger Revisionsarbeit nach dem Griechischen, durchwegs aber nachträglich wiedereingedrungene altlateinische Varianten. – Die äußern Belege (Caelestius, Hieronymus) lassen als Termin für die Entstehung der Vulgata der Katholischen Briefe (durch einmalige Revision) die Zeit um 390 vermuten. Ihr Schöpfer arbeitet konsequenter, sorgfältiger, gegenüber stilistischer Willkür zurückhaltender als Hieronymus in der Evangelienrevision. – Unregelmäßigkeiten in der Übersetzungsweise und Wortwahl sind für den altlateinischen Text vom Ursprung her typisch; sie werden in den späteren Formen immer mehr zurückgedrängt. – In allen Stufen des altlateinischen Textes der Katholischen Briefe lassen sich glossierende Zusätze feststellen, die auf eine griechische Vorlage zurückzuführen sind, wenn sie auch nur teilweise in wenigen griechischen Handschriften oder orientalischen Übersetzungen belegbar sind. In diesen Glossen wird ein «westlicher» Text der Katholischen Briefe, für die ja keine Bilinguen erhalten sind, erkennbar. *Bernhard Bonsack*, Basel

Robert Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles.* (Bibliothèque de Liturgie.) Tournai, Desclée, 1965. 271 p.

Dans ce livre précis et bien documenté, l'auteur, Directeur au Grand Séminaire de Toulouse-Albi, retrace l'histoire de la Pentecôte dans les cinq premiers siècles.

Après être remonté aux sources vétérotestamentaires de la Pentecôte chrétienne – plus importantes qu'on ne l'a dit – R. Cabié, dans la première partie, décrit de façon complète comment les chrétiens des deuxième et troisième siècles célébraient le mystère pascal: le jour de Pâques était suivi d'un temps de joie, d'une fête ininterrompue de cinquante jours qui commémorait tout à la fois et sans souci chronologique la nouvelle Alliance,

la résurrection, l'Ascension et l'effusion de l'Esprit. Cette solennité était assimilée au dimanche: on n'y jeûnait point et l'on priait debout. Si l'Egypte resta longtemps fidèle à cette vieille tradition de la Cinquantaine, le reste de la chrétienté modifia cette fête de la joie selon des lois que l'histoire de la liturgie permet de dégager. La première étape du développement fut, semble-t-il, la place accordée dès le quatrième siècle au dernier jour de la Cinquantaine, jour qui s'appropria dès lors le nom de Pentecôte. – La deuxième partie de cette étude décrit l'histoire de cette première évolution: le cinquantième jour devint le «sceau» apposé au terme du «grand dimanche». Si pour la plupart des Eglises on commémorait en ce jour l'effusion de l'Esprit, dans d'autres, en Palestine, à Edesse et en Mésopotamie, on y célébrait, à notre étonnement, l'ascension du Christ. A Jérusalem, une analyse du «Journal de voyage» d'Ethérie le montre, ce sont ces deux événements que l'on fêtait à cette occasion. La deuxième étape de cette évolution fut franchie lorsqu'à la fin du quatrième siècle on se mit à célébrer la fête de l'Ascension au quarantième jour, jour qui ne jouissait jusque-là d'aucun privilège spécial. – Ainsi se poursuivit inexorablement ce que l'auteur appelle «l'émiettement de la Cinquantaine», titre de la troisième partie. Cet émiettement s'acheva par la compréhension de la Pentecôte comme une fête parmi d'autres, par la création d'une octave de Pâques et d'une octave de Pentecôte, par la reprise du jeûne dès le quarantième jour et par l'institution en Occident des Rogations. *François Bovon*, Orbe, Ct. de Vaud

Josef Benzing, *Luther-Bibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod.* Bearbeitet in Verbindung mit der Weimarer Ausgabe unter Mitarbeit von Helmut Claus. = Bibliotheca bibliographica Aureliana, 10, 16, 19. Baden-Baden, Librairie Heitz, 1965/66. 512 S. Brosch. DM 160.–.

Es ist ein großes Verdienst, das sich der beste Kenner der Drucke und Drucker der Reformationszeit, Oberbibliotheksrat Dr. J. Benzing in Mainz, mit der Herausgabe der Luther-Bibliographie erworben hat. Die 1. Lieferung umfaßt: Gesamtausgaben, Sammlungen und Einzelausgaben (1516–1523); Lieferung 2: Fortsetzung bis 1546; Lieferung 3: Titelregister, Druckerregister, Literaturverzeichnis und Titelbogen. Erst das Vorliegen des vollständigen Werkes läßt jetzt ganz erkennen, wie wertvoll und notwendig diese Aufzeichnung aller zu Luthers Lebzeiten herausgekommenen Drucke seiner Schriften, einschließlich der Übersetzungen in fremde Sprachen wie der Übersetzungen der lateinischen Schriften ins Deutsche für die weitere Forschung ist. Es wird ein Verzeichnis von etwa 3700 Titeln als Vorausbibliographie zur Revision der großen Luther-Ausgabe, alle Schriften einschließlich der Katechismen enthaltend, jedoch ohne Bibel und Bibelteile. Die Angaben der Weimarer Ausgabe sind völlig neu bearbeitet, mit zahllosen Ergänzungen und Verbesserungen, Standortangaben und Druckerbestimmungen vieler ohne diese herausgegebenen Ausgaben.

Schon 1891 wies Johannes Luther (Weim. Ausg. 12, S. V) auf die Notwendigkeit hin, «das Vorhandensein in bestimmten öffentlichen Bibliotheken

zu ermitteln». Doch damals meinte er, «der große Aufwand von Zeit und Mühe, der die dann notwendige konsequente Durchführung erfordert», sei nicht nötig für die Angaben in der Weim. Ausg. «angesichts der in Vorbereitung befindlichen Luther-Bibliographie». Seitdem sind 75 Jahre vergangen, bis diese wirklich fertiggestellt wurde. Was K. A. Meißinger aus der «Geschichte der Weimarer Luther-Ausgabe, dem schon in seinem bloßen Umfang bei weitem gewichtigsten Corpus der gesamten deutschen Literaturgeschichte» berichtet[1], macht das frühere Nichtgelingen einer Luther-Bibliographie in einer unserer Zeit entsprechenden Art mit erklärlich. Der erste Herausgeber J. K. Fr. Knaake verzichtete grundsätzlich auf Angaben über Fundorte der Drucke heute, beschränkte sich aber auch z. B. bei der Aufzählung der Drucke der «Theologia Deutsch» auf die Jahre 1516–1521.

So legen die Herausgeber in dem «Verzeichnis der gedruckten Schriften M. Luthers bis zu dessen Tod» das Ergebnis einer ungeheuren Kleinarbeit vor, das unser Wissen über die Verbreitung der Luther-Schriften ungemein erhöht und klärt. Für viele anonymen Nachdrucke sind durch sorgfältigen Buchstabenvergleich diese mit größter Zuverlässigkeit nach Drucker und Druckort nachgewiesen und jeder einzelne genau nach Ausstattung und Umfang geschildert, wobei Hinweise auf Angaben in der Weim. Ausg. und anderen bibliographischen Werken nicht fehlen.

Die Bibliographie beginnt mit der Angabe der Gesamtausgaben, deren deutsche Reihe 1539, deren lateinische Reihe 1545 begann. Dabei wird der Zeitraum bis zu Luthers Tode überschritten, da deren letzte Teile erst 1559 bzw. 1557 erschienen. An 2. Stelle stehen die Sammelausgaben, über die im Gutenberg-Jahrbuch 1960 schon zum Teil berichtet wurde. So erschien z. B. schon 1523 (Nr. 15) eine «kleinere Sammlung» von 3 Schriften, unter denen sich die «Deutsch Theologia» findet, deren gemeinsames Titelblatt in der «Bibliographie der Theologia Deutsch» (1963) Nr. 14 reproduziert ist, ohne daß darauf hingewiesen wird. Predigtsammlungen beginnen schon 1521, denen Propositionen und Sammlungen von Sendschreiben folgen.

Mit Nr. 69 beginnt die Schilderung der Einzeldrucke, an deren Spitze Luthers Vorrede zur Teilausgabe der Theologia Deutsch 1516 und deren Nachdruck 1518 steht (Nr. 69 und 70). 9 Ausgaben der «Sieben Bußpsalmen 1517» zwischen 1517 und 1525 mit 2 niederdeutschen Übersetzungen (Nr. 74–84) seien genannt, denen bald die 3 Drucke der «95 Thesen» folgen (Nr. 87–89). Über diese dürfte nach dem Erscheinen des neuen Buches von Klemens Honselmann eine neue lebhafte Diskussion entstehen[2]. Er stellt den Prieriastext vom Juni 1518 als Urfassung dar, während Hans Volz die Drucke Nr. 87, 88 und 89 «A, B, C» als allein maßgeblich nachzuweisen suchte[3].

---

[1] K. A. Meißinger, Der katholische Luther (1952), S. 253–258.

[2] K. Honselmann, Urfassung und Druck der Ablaßthesen M. Luthers (1966), XXXII + 176 S.

[3] H. Volz, M. Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte (1959); ders., Zusammenfassung dazu: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 16 (1965), S. 682–686.

Durch die ungewöhnlich hohe Auflagenzahl von 21 Drucken 1518–1546 (Nr. 160–180) fällt die vollständige Ausgabe der «Theologia Deutsch» mit Luthers neuer Vorrede auf, deren Bibliographie 1516–1961 in Band 8 der gleichen Schriftenreihe vorliegt, bei deren Herstellung der Verfasser durch freundlichen Rat half, nun bei jeder Ausgabe auf die Nr. dort hinweist. L. Hätzer bearbeitete den von Luther herausgegebenen Text. Von den davon herausgekommenen Drucken wird mit Recht nur der eine genannt, in den Luthers Vorrede aufgenommen wurde (Nr. 177). Luther veränderte den von ihm zum Druck gegebenen Text von ca. 1430 nicht, wie die neuerdings gefundene vollständige Handschrift von 1477 beweist. Daher gehört nicht ihr Text, wie man früher gelegentlich annahm, in eine Luther-Bibliographie, sondern nur dessen 1. und 2. Vorrede zu deren Drucken.

Zur «Deutschen Übersetzung» der «Decem praecepta», Wittenberg 1518 (Nr. 192–196), sei ergänzend auf Karl Heinz Burmeister: Sebastian Münster, Bibliographie (1964), hingewiesen, der Nr. 114–118 die Nr. 197–201 schildert. Zur Frage, ob die Niederländische Übersetzung (Nr. 203) auf Münsters Übersetzung zurückgeht, wie Burmeister «vermutet», ist keine Stellung genommen. Während dieser für die Tschechische Übersetzung Nr. 204 die Jahreszahl 1521 angibt, stellt Benzing den 9. 11. 1520 fest.

1644 Nummern nennt die 1. Lieferung bis 1523. Auf die Frage nach den am häufigsten nachgedruckten Schriften Luthers sei die kurze Antwort gegeben: Für die Vorreden (und den Text) der «Theologia Deutsch» werden 23 Ausgaben genannt, 24 für die «Auslegung deutsch des Vaterunsers» 1519–1530 (Nr. 260–283), 25 für den «Sermon von Ablaß und Gnade» 1517 (Nr. 90–114); 26 vom «Sermon von der Bereitung zum Sterben» 1519 (Nr. 435–460); 29 vom «Sermon von der Betrachtung des heiligen Leibes Christi» (Nr. 312–340) und am meisten, nämlich 46, vom «Betbüchlein» 1522 (Nr. 1273–1318).

Diese Beispiele müssen genügen, den Reichtum der mit großem Fleiß und einzigartiger Sachkenntnis in jahrelanger mühsamer Kleinarbeit hergestellten Bibliographie anzudeuten. Die 2. und 3. Lieferung mit einem Vorwort, das die Grundsätze der bibliographischen Darstellung erläutert und ihren Umfang wie ihre Begrenzung im Blick auf die begonnene Revision der Weimarer Luther-Ausgabe erläutert, und mit einem Verzeichnis der zitierten Werke ist 1966 erschienen. Das Gesamtwerk umfaßt 3692 Nummern an Einzelausgaben und Sammlungen geistlicher Lieder (Nr. 3539–3692), Nachträge und Berichtigungen. Wichtig vor allem für die späteren Bände der Weimarer Ausgabe, die in mancher Hinsicht ausführlicher sind, die Konkordanz dazu S. 442–450, in der auch die Fülle der dort früher noch nicht verzeichneten Ausgaben (rund 335 Nummern) deutlich wird, das Register der Drucker und Verleger mit einer Topographie dazu. Am Ende folgt ein Titelregister von 37 Seiten. Durch diese Beigaben wird eine vielseitige Auswertung des Werkes ermöglicht. Es ist der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu danken, daß sie den Druck ermöglichte, wie der größere Schriftsatz, als er im Band 8 verwandt wurde, sehr zu begrüßen ist. Der Preis dürfte die wissenschaftlichen Bibliotheken nicht hindern, dieses Werk anzuschaffen, da hier alle Fundorte nachgewiesen sind. Zugleich ist es eine wertvolle und nötige Vor-

bereitung der Ergänzungsbände zu den Bänden der Weimarer Ausgabe, da jene noch lange auf sich warten lassen dürften; denn seit 1883 sind viele Erfahrungen und Funde gemacht, die gerade die Ergänzungsbedürftigkeit der ersten Bände von Luthers Werken sehr deutlich machen.

Georg Baring, Osnabrück

ANDERS JEFFNER, *Butler and Hume on Religion. A Comparative Analysis.* = Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 7. Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1966. 266 S. 48 Skr.

Butler (anglikanischer Apologet des 18. Jahrhunderts) und Hume waren sich einig im Ansatz: Beide übernahmen die experimentelle Methode John Lockes. Die Butler leitende Einsicht ist, daß unsere Vernunft mit dem ihr eigentümlichen Verfahren, aufgrund von Vergleichen aus der Erfahrung Schlußfolgerungen abzuleiten, schon bei der Erkenntnis der natürlichen Wirklichkeit für gewöhnlich nur zu wahrscheinlichen Resultaten gelangt. So ist auch die Erkenntnis, die sie aus der Analogie zu «Einrichtung und Lauf der Natur» über Gott, Unsterblichkeit und die moralische Weltordnung ableiten kann, zwar weder vollständig noch unbedingt zwingend, doch um nichts weniger wahrscheinlich als jene, die sie im Hinblick auf die empirische Realität zu gewinnen vermag. Daß das Universum als teleologisches System verstanden werden muß, den Ordnungen in der Natur mithin eine Absicht, ein Plan zugrunde liegt, der den Rückschluß auf einen höchsten Planer unausweichlich macht: diese Grundlage des Butlerschen allgemeinen Analogieargumentes ist zugleich der Hauptangriffspunkt von Humes Kritik. Hume hat in seinen «Dialogues» (postum 1779) freilich nicht nur den Verfasser der «Analogy of Religion» (1756) vor Augen, sondern, wie Jeffner überzeugend dartut, fast alle bedeutenderen Royal-Society-Theologen des 18. Jahrhunderts, für die – bei aller Unterschiedenheit im einzelnen – die Argumentation natürlicher Theologie noch ipso facto wissenschaftlichen Charakter trägt. Des großen Skeptikers Einwände sind differenziert; die Annahme teleologischer Systeme als wissenschaftliche Hypothese wird grundsätzlich nicht für unmöglich gehalten, jedoch aller Nachdruck darauf gelegt, daß streng zu unterscheiden sei, ob eine Theorie (im Sinne eines teleologischen Systems) von Teilen in der Welt, die prinzipiell erforschbar sind, gebildet wird, oder ob sie – in der Absicht dem physiko-theologischen Gottesbeweis zu dienen – auf das Universum als Ganzes unreflektiert übertragen wird. Nicht zufällig treten aus diesem Grund die Differenzen zwischen Butler und Hume mit denkbarer Schärfe bei der Behandlung des Gottesgedankens und in der Theorie der Moral in Erscheinung. Weil sie begründet sind in einer verschiedenen Ansicht von der Struktur des Universums, konzentriert sich Jeffners Untersuchung in ihrem letzten und wichtigsten Teil auf das Problem der Bildung und Beurteilung von Theorien des Universums in seiner Totalität.

Während Butler darauf aus ist, im Sinne der klassischen Apologetik die Religion mit Hilfe der Wissenschaft wahrscheinlich zu machen, zeigt Hume mit Hilfe von Argumenten derselben empirischen Wissenschaft auf, warum ein solches Unterfangen Widerspruch verdient. Dennoch kann Butlers An-

liegen nicht mit dem mißverstandenen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit schon als erledigt gelten. Vielmehr liegt das Weiterführende von Jeffners Analyse darin, daß er sich bemüht, am Modellfall einer Theorie des Universums das, was mit ihr tatsächlich gemeint sein kann, auf einen neuen Begriff zu bringen, den des «fundamental pattern». Es handelt sich dabei um einen Ausdruck für die Totalität meiner Erfahrungen, um ein Produkt aus zwei Faktoren: einer bestimmten Haltung «to the totality of what I experience in life» und einer bestimmten Organisation meiner Erfahrungen, einer «Gestalt» (S. 242). Der Zwiespalt zwischen Humes und Butlers Weltansicht läßt sich nun nach Jeffner als Dissensus in bezug auf das verschiedene «fundamental pattern» deutlich machen. Aussagen, welche das Universum als Ganzes betreffen, als «f.p.-statements» gefaßt, liegen infolgedessen auf einer anderen Ebene als Tatsachenfeststellungen oder Theorien von streng wissenschaftlichem Charakter. Mehrere, sich wechselseitig ausschließende Theorien können vielmehr auf der Grundlage derselben Tatsachen vertreten werden, da sie eben nicht nur Ausdruck von «Gestalten» sind, sondern immer auch emotional bestimmt erscheinen. Für die Schwierigkeit «f.p.-statements» zu umgehen oder vielmehr dafür, daß sie eine wichtige Funktion im Rahmen unseres Wissens und Erkennens innehaben, liefere Hume selbst das Beispiel, insofern er neben dem skeptischen «knowledge restricting principle» empirisch nicht verifizierbare Annahmen eines natürlichen Glaubens nicht nur sehr genau kennt, sondern für unvermeidbar hält. Was aber wäre ein solcher «natural belief», zusammengesetzt aus emotionalen und cognitiven Momenten, anders als eine Art von «fundamental pattern»? Allerdings ist er nicht schon identisch für Hume mit einem ausgesprochen religiösen Glauben. Wenn auch von ihm gilt, daß er – vom «knowledge restricting principle» darin sich unterscheidend – Existenz einschließt, so heißt das doch – im Gegensatz zu Butlers Überzeugung – nicht, daß «irgendwelche neuen Entitäten oberhalb der materiellen Welt» mit dieser Folgerung gemeint sein könnten. Nun weist Jeffner freilich nach, daß das Prinzip der Ökonomie, auf das sich Hume als Legitimation für die Beschränkung seines Urteils stützt, im Fall des «natural belief» nicht anzuwenden geht. Vielmehr stellen beider Denker Überzeugungen zwei verschiedene, mögliche «fundamental patterns» dar. Und da es den Verfasser a priori unwahrscheinlich dünkt, daß sich irgendeine strikte Regel als Kriterium für die Wahl zwischen ihnen finden läßt, drängt im Grunde alles auf die Frage hin, die neu aufzuwerfen er als das eine Ziel seiner Studie nennt: ob für eine religiöse oder nicht religiöse Weltansicht sich zu entscheiden gänzlich dem Belieben eines jeden überlassen bleiben muß. Jeffners Untersuchung zielt darauf, rebus sic stantibus dem konservativen Typus natürlich-theologischen Denkens die gleiche Daseinsberechtigung zuzugestehen wie dem fortschrittlich modernen Humes. Nur habe sich die Art der Annahme von Gottes Existenz – nicht als verifizierbarer wissenschaftlicher Satz, wohl aber als Konsequenz eines «fundamental pattern» – dementsprechend auch sprachlich zu artikulieren. Daß man nicht anders als symbolisch von Gott reden kann, ist daher der andere Spitzensatz dieser Arbeit – auch er, verstanden als Frage nach der Funktion der religiösen Symbolsprache, gleichzeitig Ausgangspunkt für eine weitere Untersuchung.

Ein Buch, das nach Aufbau und Methode unbedingt Bewunderung verdient. Seine Thematik wird ebenso zielstrebig wie klar und scharfsinnig abgehandelt. Jeffner ist bei den Semantikern in die Schule gegangen. Besondere Beachtung verdient daher das Verfahren der begrifflichen Abstraktion von Problemzusammenhängen, die, zu Definitionen zusammengezogen, aus der Objekt- in eine Art von Metasprache übertragen werden. Man mag über den Realgewinn eines solchen Verfahrens bei der Interpretation von Texten letztlich geteilter Meinung sein. Daß es eine souveränere Durchdringung des schwierigen Stoffes ermöglicht und insofern für ein Maximum an Klarheit bürgt, wird man dem Verfasser wenig gut bestreiten können. Neben vielen erhellenden und, wie wir glauben, zutreffenden Einzeleinsichten, die diese Untersuchung enthält, scheint uns vorallem die Entschlüsselung der «Dialogues» gelungen zu sein: ein Beitrag zur Erforschung der Gedankenwelt von Hume, der der Beachtung durch die Fachwelt sicher sein darf. Geurteilt an einem reformatorischen Theologiebegriff freilich kein theologisches, sondern ein religionsphilosophisches Werk. Das muß man wissen, um ihm nicht mit falschen Erwartungen gegen-überzutreten.

Dennoch hätte es sich als Buch eines Theologen, wie wir meinen, spätestens im Zusammenhang mit dem Problem der Vermeidbarkeit von «fundamental patterns» der Frage nach dem Verhältnis seiner Intention zu der einer der Heiligen Schrift verpflichteten Theologie des Wortes und der Offenbarung stellen müssen. In welcher Beziehung z. B. steht der Begriff des «fundamental pattern» zu Phänomen und Problem des ideologischen Denkens? Ein Hinweis wenigstens auf das eigentliche Thema fehlt. Jeffner bleibt die Auskunft schuldig, daß ein Horizont der Reflektion da ist, in dem Humes und Butlers Differenz unerheblich wird im Vergleich zu der Erheblichkeit einer anderen, an die durch die Gegenüberstellung der Begriffspaare «Glaube des Denkens» und «Denken des Glaubens» lediglich erinnert sei. Mit ihr wäre die doch gerade auch für einen lutherischen Theologen, wie wir unterstellen, nicht durchaus schon obsolet gewordene Zwei Reiche-Problematik als Spannung von Religionsphilosophie und christlicher Theologie in den Blick getreten und hätte eine andere, kritischere Art der Aufarbeitung des Erbes der englischen Aufklärungstheologie nahegelegt, die freilich von ihrer «Voraussetzung» her die immanente des Verfassers dann auch transzendiert. Jeffner hat die Möglichkeit, in diese Richtung zu denken, ausdrücklich abgelehnt (S. 20). Man nimmt ihm nicht recht ab, daß er damit und insofern wirklich wußte, was er tat. Gleichwohl: ein glänzendes, sorgfältig und gründlich gearbeitetes Buch, auch wenn es sich, streng seinem Thema verpflichtet, von der hinter ihm stehenden, es umfassenden und eigentlich aufregenden Fragestellung – sagen wir: vorerst – dispensiert. *Dietrich Braun*, Berlin

Ragnar Holte, *Die Vermittlungstheologie. Ihre theologischen Grundbegriffe kritisch untersucht.* = Acta Univ. Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 3. Aus dem Schwedischen übersetzt von Björn Kommer. Uppsala, Almquist & Wiksell, 1965. 212 S. sKr. 30.–.

Der Verfasser kann feststellen, daß bisher eine Monographie über die Vermittlungstheologie fehlte (S. 9). Allerdings muß anerkannt werden, daß die

großen Darstellungen der Theologie des 19. Jahrhunderts ihr weitgehend Rechnung getragen haben. Holtes Studie führt ein, beleuchtet Zusammenhänge und sucht ins Wesen einzudringen, wobei der Verfasser auch subtilia nicht scheut (z.B. im VII. Kap. über «Das Prinzip des Protestantismus»). Bei weiter Übersicht gelingt durch Konzentration auf Twesten, Nitzsch, Ullmann, Rothe und Dorner eine gute Stoffbewältigung, womit sich der Verfasser allerdings im wesentlichen auf die systematische Theologie des deutschen Raumes beschränkt. Es liegt Holte daran, den Begriff *Vermittlungstheologie* von Generalisierung und Banalisierung frei zu halten. Bei jenen Theologen um Theologische Studien und Kritiken hat «Vermittlung», als das Gleichgewicht zwischen Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit, eine markante, von Identitätsphilosophie (Schleiermacher) und Hegels Dialektik (Synthesis!) bestimmte Prägung und Nezessität. Der Verfasser wehrt sich dagegen, daß mit A. Ritschl eine neue Vermittlungstheologie der alten den fälligen Abschied gegeben habe (E. Hirsch): Mit Ritschl verglichen verkörpert die Vermittlungstheologie «einen völlig anderen Typ» mit vorwärtsweisenden Elementen (so dem aktiven Offenbarungsbegriff, dem Geschichtsverständnis), welche die Ritschlsche Epoche überlebt haben, so daß jene Theologie als Basis heutigen theologischen Denkens mehr Beachtung durch die Forschung verdiente (S. 201–03). Wenn K. Barth 1927 sagte: «Die Zeit kommt vielleicht noch einmal, wo man sich wundern oder vielleicht auch nicht wundern wird, daß man Dorner über Ritschl so hat vergessen können»[1], so verdiente dies Urteil, auf weitere Theologen dieser Gruppe ausgedehnt zu werden. Allerdings nicht uneingeschränkt. Zwar wollen jene «eine wirkliche vom Subjekt *unabhängige* Objektivität des Gotteswortes wahren... Es ist jedoch fraglich, ob ihre Theorie sich wirklich von der des Subjektivismus deutlich genug abhebt» (S. 173f.). Interessant sind dabei manche Entsprechungen zwischen damals und heute. Wie erinnert z.B. Bultmann (-Heidegger) an De Wette (-Fries), wenn De Wette behauptete, «daß nur dasjenige, was nach der philosophischen Anthropologie zum Wesen der Religion gehört... zur Glaubensnorm gerechnet werden könne» (s. S. 162f.). Solche Theologie trieb auf D. Fr. Strauß zu, der seinerseits heute Epigonen zeitigt. Daneben standen jene Leute, in denen sich, im Verhältnis zu De Wette, das Fortschreiten der Identitätsphilosophie über Kant hinaus wiederholte, hierin vergleichbar der Glaubens- und Jesustheologie nach Bultmann. Von jenen urteilt Holte: «Der identitätsphilosophische Einschlag... bewirkt..., daß diese Objektivität (vgl. oben) schwankt und nicht zu greifen ist» (S. 174). Ihr doppeltes Interesse, kirchlich und vor der modernen Wissenschaft zu bestehen, «führte sie leicht in die Versuchung, sich in dunkle Reden zu hüllen und keine klare Rechenschaft über ihren Standpunkt abzulegen» (S. 182). Der Gegenstand von Holtes Untersuchung ist so aktuell wie diese Not.

Jürgen Fangmeier, Riehen bei Basel

---

[1] K. Barth, Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl: Die Theologie und die Kirche (1927), S. 210.

Eberhard Hübner, *Evangelische Theologie in unserer Zeit. Thematik und Entfaltung in Darstellung und Dokumentation. Ein Leitfaden.* Bremen, Schünemann, 1966. 470 S. DM 19.80.

Art der Entstehung, Inhalt und Widmung dieses sympathischen Buches geben ihm ein besonderes Gepräge: der Verfasser hat seinen Inhalt ursprünglich als Vorlesung an einer westdeutschen pädagogischen Hochschule vorgetragen. Dieser «Sitz im Leben» verleiht dem Werk einen ungewöhnlich hohen Grad von Gemeinverständlichkeit, Klarheit der Gedankenführung und bedingt eine übersichtliche Disposition. Daß es Karl Barth zum 80. Geburtstag gewidmet ist, bedeutet mehr als eine verehrungsvolle Geste gegenüber dem Erneuerer der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert.

Die Arbeit besteht aus zwei Teilen: einer Darstellung des Weges der protestantischen Theologie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts (dabei ist allerdings nur der deutschsprachige Raum berücksichtigt) und einer diese ergänzenden Dokumentation, die Zitate aus den Schriften der behandelten Theologen bringt.

Der eigentliche Hauptteil, die «Darstellung» (S. 16–252), behandelt in fünf Kapiteln «Die evangelische Theologie am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts» (S. 16–50), «Die Neuorientierung der evangelischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg» (S. 51–98), «Barths ‚Kirchliche Dogmatik' und Bultmanns Programm einer ‚Entmythologisierung' des Neuen Testaments» (S. 99–157), «Alt- und Neutestamentliche Wissenschaft, Kirchengeschichte und Praktische Theologie nach dem Ersten Weltkrieg» (S. 158–174) und schließt mit einer Zusammenfassung über «Die gegenwärtige Lage in der evangelischen Theologie» (S. 175–252). Hübner versteht es meisterhaft, große geschichtliche Linien knapp zu skizzieren, Wesentliches hervorzuheben und so das eigentlich Bedeutsame zu apostrophieren. So endet das Referat über die Neuorientierung der evangelischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg in dem Satz: «Trotz des Aufbruchs gegen ihn konnte am Ende von einer Überwindung des Neuprotestantismus aber nicht die Rede sein» (S. 95).

Schon rein dem äußeren Umfang nach liegt der Schwerpunkt des Buches auf der Behandlung Barths und Bultmanns. – «Die kirchliche Dogmatik» wird ausführlich und mit großem Sachverstand besprochen und als theologische Leistung gewürdigt. Der Autor wendet sich gegen diejenigen, die heute so tun, als könne man unbeschwert an der Lebensarbeit des Basler Systematikers vorbeigehen und sich so verhalten, als gäbe es eine unbeschädigte Brücke zwischen der Gegenwart und der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Allen denen, die Theologie in eine Modeangelegenheit zu verwandeln geneigt sind, ruft Hübner im Blick auf Barth die Mahnung zu: «Soviel wird man sagen dürfen: die evangelische Theologie hat ihn keineswegs schon hinter sich, sondern in wesentlichen Punkten wahrscheinlich erst noch vor sich» (S. 143). Dieses Urteil sieht er durch die bisherigen Veröffentlichungen Eberhard Jüngels bestätigt, die zeigen, «daß Barths theologischer Ansatz, obwohl er historischen Fragen keine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, in der Lage ist, die in der neutestamentlichen Forschung erarbeiteten historischen und

literarischen Erkenntnisse in sich aufzunehmen» (S. 203). – Bultmanns theologisches Programm wird sorgfältig auf seine sachlichen Intentionen hin befragt. Seine Sorge geht dahin, daß «‚Objektivierung' Gottes zwangsläufig zum Atheismus und damit zum Nihilismus führt» (S. 153). Trotzdem erkennt Hübner bei Bultmann den «Zwang eines Systems» (S. 156), das sich in einer «verselbständigten Existenzdialektik» gleichsam selber einsperrt und dazu führt, daß «die Theologie zwangsläufig ihr Thema verliert und sich in Anthropologie auflöst» (ibid.), wie dies letztlich bei H. Braun geschieht, wo die «Theologie zur Anthropologie wird» (S. 250). – Beachtenswert scheint uns, was Hübner kritisch zu den Entwürfen von Moltmann und Pannenberg (S. 228f.) zu sagen hat. Er warnt auch hier vor gefährlichen Verkürzungen und Einseitigkeiten, die eine verständliche Freude am Neuen überspielen könnte. – Nur recht kurz wird auf die gegenwärtige Lage in der praktischen Theologie eingegangen (S. 237–239), etwas ausführlicher auf den Stand der Diskussion um Religionsunterricht oder evangelische Unterweisung.

Vor allem aber hätte man sich größere Abschnitte über die heutige Missionswissenschaft und den Einfluß der ökumenischen Bewegung auf das theologische Gespräch im deutschsprachigen Bereich gewünscht. Denn unsere deutsche, schweizerische und überhaupt kontinental-europäische Theologie kann es sich angesichts des Gespräches in der Ökumene nicht länger leisten, sich sozusagen als den Nabel der theologischen Entwicklung zu betrachten!

Der «Rückblick» (S. 248ff.) ist zugleich auch Ausblick. Hübner warnt vor der «Aufgabe [Preisgabe wäre hier besser] der Offenbarung Gottes in einer bestimmten Geschichte» (S. 249) und der Reetikettierung Jesu als einer «religiös-sittlichen Persönlichkeit» (S. 250), wie sie im 19. Jahrhundert üblich war. Den Dienst, den uns auch heute die Theologie tun kann, sieht er mit Recht darin, «daß Denken aus dem Glauben an den biblischen Gott auch für die Gegenwart Bedeutung hat» (S. 251). Ihre vornehmste Aufgabe ist ihm darum gegenüber dem Denken der Gegenwart «nicht die Anpassung, sondern das Artikulieren ihres besonderen Gegenstandes» (S. 252).

Hier ist uns eine Orientierung geschenkt, die das hält, was sie verspricht: den Weg der deutschsprachigen Theologie in seinen wichtigsten Stationen, Fragestellungen und Kernproblemen seit dem späten 19. Jahrhundert nachzuzeichnen und damit eine Hilfe in den Auseinandersetzungen der Gegenwart zu bieten. Die eigene theologische Position des Verfassers hindert ihn nicht an diesem Vorhaben und setzt doch überall Grenzpfähle, wo sie ihm um der Sache willen unbedingt erforderlich zu sein scheinen. Das Werk Hübners enthält sich allen Heischens nach Publikumserfolg, verzichtet bewußt auf eine leichtflüssige journalistische Feder, erspart dem Leser nirgends das kritische und selbstkritische Mitdenken – und ist gerade um dieser Eigenschaften willen eine Veröffentlichung, die man (auch wenn man sich längst nicht mit allen ihren Perspektiven und Einzelurteilen zu identifizieren vermag) nur begrüßen kann und der man über den Kreis der Theologen hinaus eine große Leserschaft wünschen möchte. *Gotthold Müller*, Basel

Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag, 1966. Zürich, EVZ-Verlag, 1966. X + 723 S. Fr. 52.–.

Das Buch ist «als Dankesbezeugung für einen Lehrer der Kirche» geschrieben, «von dem die Verfasser – Jüngere, Junge und sogar Jüngste – entscheidende Anregung für ihre eigene Tätigkeit in Theologie und Kirche empfangen haben» (S. IX). Gemeinsame Basis des Mitarbeiterkreises ist die Überzeugung, daß das Vorbeigehen am theologischen Lebenswerk K. Barths, angesichts der dem Glauben und der Verkündigung gestellten Aufgabe, unverantwortlich wäre. «Denn Anlaß zu danken ist viel», schreibt J. Fangmeier im Schlußsatz seiner Abhandlung «Theologische Existenz heute?!» (S. 387). Barth hat die Kirche des Jahrhunderts in die im Namen Jesu Christi erschlossene Parrhesia gerufen: in die fröhliche Zuversicht und Freiheit. Wie wird «die Freiheit des Wortes Gottes» (1. Teil des Buches, S. 1–212) sowie die durch sie geschaffene «Freiheit zur Antwort» (2. Teil, S. 213–443) und die «Verantwortung in der Freiheit» (3. Teil, S. 445–707) in der theologischen Weiterarbeit bewahrt? Diese ist die durch die Festschrift gestellte Frage, welche durch die hier gesammelten, die Grunderkenntnisse Barths auf je eigene Weise integrierenden und unserer Zeit erschließenden Aufsätze positive Antworten erhalten soll. Zugleich wollen die Verfasser «einen Beitrag zur Klärung der gegenwärtigen theologischen Gesprächslage zu... leisten», welche «sich mehr und mehr in unfruchtbare... Gegensätzlichkeiten zu zerfasern» scheint (S. IX u. VIII).

Der charakteristischste Zug des Bandes, der ihn irgendwie einheitlich prägt und zur Dankesgabe für den Lehrer macht, scheint mir in der direkten oder indirekten Betonung des Herr-Sein und Herr-Bleiben Gottes bestehen. Er selbst, Gott in seiner Offenbarung, darf nicht in Anthropologie aufgelöst werden. Theologie bleibt nur Theo-logie, indem das konkrete Gegenüber des sich in Jesus Christus offenbar machenden Gottes, seine Aseität, ja sogar seine zeichenhafte Gegenständlichkeit bewahrt wird. M. a. W.: die Freiheit des Wortes Gottes darf keinem fremden Auslegungskanon untergeordnet werden (vgl. dazu u. a. E. Busch, Der Weg der Theologie in Anfechtung und Hoffnung, S. 50ff.).

Möge das Buch mit der erwünschten Bereitschaft, «auf die Stimme der Andern zu hören» (S. VIII), gelesen werden und so die *eine* Sache, die Suche nach der Mitte des Evangeliums, fördern. Was die technische Gestaltung betrifft, so wäre ein Verzeichnis der Mitarbeiter nützlich gewesen, ebenso eine Liste mit Corrigenda, weil im Text des schönen Buches viele Druckfehler vorkommen. *Ervin Vályi-Nagy*, Budapest

Milan Machovec, *Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht.* Zürich, EVZ-Verlag, 1965. 192 S. Fr. 14.50.

Der Prager Dozent für Philosophie, ehemaliger Katholik, heute Verfechter eines humanistischen Atheismus, will den Marxismus von seinem groben, undifferenzierten Bild der christlichen Religion befreien und ihm so von der

Unfruchtbarkeit seiner (eben karikierenden) Propaganda gegen die Kirche aufhelfen. Ihm ist zugleich um Hebung des Atheismus selbst aus einer rohen, «unmündigen» Gestalt, die niveaumäßig *unter* einem gewissen Christentum stehe, durch fruchtbare Auseinandersetzung mit «ehrbaren» Vertretern christlicher Theologie auf das Niveau eines echten Humanismus zu tun, welcher letztere alle Theologie hinter sich ließe. Dieser humanistische Atheismus ist immerhin differenziert und tief genug, um die gegenwärtige «Theologie ohne Gott» ernstlich in Frage zu stellen. – Machovec hat sich 1. der Auseinandersetzung mit der Theologie bei deren starken Vertretern gestellt (zur liberalen Theologie, S. 53ff.), 2. solche Theologen eingehender Betrachtung wert erachtet, die als Theologen mit dem Kommunismus nicht vorschnell fertig sind. Dabei ist seine Bewanderung in Theologie und Theologiegeschichte respektabel, aber nicht vollständig (z.B. Verwechslung von unbefleckter Empfängnis und Jungfrauengeburt, S. 107; eher blasse Kenntnis des späteren Karl Barth, der Kirchlichen Dogmatik...). In K. Barth zeichnet er den geistigen Schöpfer und Träger der dialektischen (der modernen Anfechtung der Religion nicht schlecht widerstehenden) Theologie, dessen Haltung in politicis seit der Tschechenkrise ihm zudem denkwürdig ist; in J. Hromádka den ihm empfindungsmäßig nächsten Vertreter dieser Theologie, der ihm zugleich in denkwürdiger Weise genuine Christlichkeit verkörpert, in D. Bonhoeffer denjenigen, der aus der dialektischen Theologie die stärksten Folgerungen in Richtung auf effektive Überwindung des Theologischen gezogen hat. – Machovecs Buch ist bei all seinem Respekt vor den «Schätzen der Ägypter» kein Dialog mit der christlichen Theologie und doch Markstein auf dem Weg zu Dialog, zu «ritterlichem Streit», zu echter Fragehaltung, wie die jüngsten Verlautbarungen des gleichen Autors zeigen[1]. Uns im Spiegel umsichtiger Atheisten zu sehen, sollten wir uns als Theologen nicht ersparen. Der Aufforderung an Barths Schüler, «aufs neue die Apokalypse (zu) lesen, konsequent heute den Sinn ihrer Worte (zu) verstehen: ‚Siehe, ich mache alles neu!'» (Schlußsatz des Buches), dürfen wir uns stellen. In Frage stellen werden wir vor allem Machovecs Dogma, daß man dem Menschen *nehme*, was man Gott gibt. *Jürgen Fangmeier*, Riehen bei Basel

Ernst Christian Helmreich, *Religionsunterricht in Deutschland. Von den Klosterschulen bis heute.* Aus dem Englischen von Christa Reich. Hamburg, Furche-Verlag, 1966. 416 S. DM 35.–.

Der Verfasser, Geschichtsprofessor am Bowdoin-College (Maine, USA), bietet eine auf gründlicher Quellenkenntnis beruhende Geschichte des evangelischen, des katholischen und des jüdischen Religionsunterrichts in Deutschland. Er berichtet über seine Entstehung im Mittelalter, seine Ausgestaltung durch die Reformation, den Pietismus und die Aufklärung und untersucht seine Zusammenhänge mit der Schulpolitik der verschiedenen Epochen. Der Hauptteil des Buches befaßt sich mit der Zeit seit 1871. Sorgfältig und mit

[1] M. Machovec, Formen des Christentums und Formen des Atheismus: Versöhnung und Friede, Nr. 35/36 (1965), S. 24ff.

großem Einfühlungsvermögen arbeitet er die verschiedenen theologischen Deutungen der Aufgabe dieses Faches und ihre jeweiligen politischen und rechtlichen Hintergründe heraus. Mit seiner Darstellung des Religionsunterrichts in der Weimarer Republik, im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit greift er ein von der Forschung noch kaum behandeltes Thema auf. Er benützt dabei, besonders für die Nachkriegszeit, viele ungedruckte Quellen, staatliche Dokumente der deutschen und der alliierten Behörden, Zeitschriftenartikel und persönliche Berichte von Beteiligten. Das Werk ist darum nicht nur eine hervorragende wissenschaftliche Leistung, sondern auch ein hilfreicher Beitrag zum Verständnis der gegenwärtigen Problematik der religiösen Erziehung in der Bundesrepublik, in Berlin und in der DDR.

Walter Neidhart, Basel

Rudolf Pfisterer, *Im Schatten des Kreuzes*. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, Evangelischer Verlag GmbH, 1966. 153 S.

Unter den erfreulich vielen Büchern, die in letzter Zeit über ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden geschrieben worden sind, nimmt diese Schrift von Rudolf Pfisterer, Oberpfarrer zu Schwäbisch-Hall, einen guten Platz ein. Der Verfasser vermittelt eine umfassende, durch zahlreiche Zitate belegte Information über die Geschichte des Antisemitismus. Aber er bleibt nicht bei der Bestandesaufnahme stehen, sondern versucht Richtlinien zur Überwindung des Antisemitismus anzugeben.

Nach einleitenden Ausführungen über das Geheimnis der göttlichen Erwählung Israels zum Missionsdienst unter den anderen Völkern zeigt Pfisterer, wie durch die Andersartigkeit der Juden der heidnische Antisemitismus entstanden ist. – Aber auch in der ersten Christenheit kam es bald zum «christlichen» Antijudaismus, da trotz der neutestamentlichen Aussagen über das «Israel Gottes» aus Juden und Heiden die Ansicht entstand, daß die Kirche das Volk Israel abgelöst und verdrängt habe. Den Vorwürfen gegenüber den Juden, wie der Alleinschuld an der Kreuzigung Christi oder des Geldhandels, widmet der Verfasser eine eingehende Widerlegung. – Neben Angaben aus Martin Luthers judenfreundlicher Schrift von 1523 werden die unverständlichen Äußerungen aus der Schrift «Von den Jüden und ihren Lügen» (1543) aufgeführt. Unter den Männern der Reformation wird die den Juden zugetane Haltung Andreas Osianders, Heinrich Bullingers und Theodor von Bezas gewürdigt. Während bis zum 7. Jahrhundert der religiöse Antisemitismus herrschte, entsteht zuerst in Spanien der rassische Antisemitismus (Marranen). Unter den katholischen Ordensoberen hat sich allein Ignatius von Loyola dagegen gewehrt. Nachdem die Männer der Aufklärung, aber auch Goethe und Schiller, antisemitische Ideen vertreten haben, kommt es in Deutschland zum grauenhaften Versuch der «Endlösung».

Bei der Überwindung des immer noch bestehenden Antisemitismus geht Pfisterer von den klaren Richtlinien der Verlautbarungen ökumenischer Weltkonferenzen, protestantischer und katholischer Kirchenleitungen aus. Dabei lehnt er ausdrücklich den gefühlsbetonten Philosemitismus ab und stützt sich auf den biblisch begründeten Zusammenhang zwischen Juden und

Christen. Dadurch und also durch die Verbindung mit dem Alten Testament wird der christliche Glaube vor Spiritualisierung, das Liebesgebot vor Entartung und die Hoffnung auf den wiederkommenden Messias vor Verflachung bewahrt. Es kommt zu einer Neuordnung der christlichen Gemeinde. Vor allem wird sie damit vor einer Nationalisierung geschützt. Und zur Einheit der Kirchen, meint Pfisterer mit Recht, kann es nur kommen, wenn der Riß zwischen Christen und Juden überwunden wird. – Weil es sich bei Israel um das Bundesvolk Gottes handelt, kann es nicht in den Bereich christlicher Mission gehören. Es ist ein neues Gespräch (Konversation) mit den Juden und ein Kennenlernen ihres Glaubens nötig. Innerhalb dieses Gespräches haben wir unser Zeugnis vom gekommenen Messias zu geben. Nicht zuletzt fordert der Verfasser eine Erneuerung des Unterrichts und der Predigt in Hinsicht auf das jüdische Volk. Sein Leiden ist nicht Zeichen der Verwerfung, sondern der Erwählung Gottes. Und im täglichen Leben geht es um ein mutiges Einstehen gegen jeden gröberen oder feineren Antisemitismus.

Die Schrift Pfisterers ist ein kleines Kompendium über den Antisemitismus und seine Überwindung. Natürlich hätte man das oder jenes noch gerne ausführlicher behandelt gesehen, im ersten Teil vielleicht den Einfluß der Kreuzzüge und im zweiten Teil die Konsequenzen für eine Erneuerung unserer Taufpraxis. Vor allem hätte man ein Namen- und Sachregister gewünscht. Aber diese Bemerkungen sollen in keiner Weise den Wert der Schrift herabmindern. Sie gehört in die Hand aller, die sich mit einem neuen Verhältnis zwischen Christen und Juden abgeben – und wer sollte das nicht tun?

Werner Schatz, Basel

Dagobert D. Runes, *The Jew and the Cross*. New York, Philosophical Library, 1965. 94 S.

Mit dieser Schrift greift der jüdische Verfasser die (römisch-katholische) Kirche wegen des Antisemitismus heftig an. Dieser Schrei eines Leidenden beeindruckt. Aber Runes läßt sich dabei zu gewissen Verzeichnungen der geschichtlichen Tatsachen hinreißen. Und es ist schade, daß der Verfasser jeden Dialog ablehnt.

Werner Schatz, Basel