

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 23 (1967)  
**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:** 11.02.2026

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

## Rezensionen

BO REICKE & LEONHARD ROST, *Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde – Geschichte – Religion – Kultur – Literatur*. 3. P-Z. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. Sp. 1361–2256. DM 74.–.

Pünktlich sind die 3 Bände dieses handlichen, gefälligen Lexikons erschienen: 1962–1964–1966. Es soll im folgenden Jahr ein Registerband mit einer historisch-topographischen Karte Palästinas, im Maßstab 1 : 300 000, das Ganze abschließen. Auch in diesem 3. Band, der gegenüber den zwei ersten (I, A–G, 616 Spalten; II, H–O, 724 Spalten) an Umfang zugenommen hat, ist die Illustration reichhaltig und gepflegt (1 Farbtafel, 20 ganzseitige Schwarzweißtafeln – 24 Karten und 114 Zeichnungen, jedesmal mit eingehenden Erklärungen versehen).

Daß diese drei Bände in so rascher Abfolge herausgegeben werden konnten, sichert ihnen, bei aller Mannigfaltigkeit der behandelten Themen und bei aller theologischen Bewegungsfreiheit der ca. 250 Mitarbeiter, eine größere theologische Geschlossenheit, als dies bei größeren Sammelwerken der Fall ist, die eine längere Abfassungs- und Erscheinungszeit beanspruchen. Hier liegt ein Nachschlagewerk vor, das in knapper Formulierung das Wesentliche sagt und die neuesten Forschungen berücksichtigt; die kurz gehaltenen Bibliographien gehören ebenfalls zum Wertvollen des Werkes.

«Ausreichende und gute Informationen über alle Tatbestände der politischen und religiösen Geschichte, über Eigennamen, Archäologie, Geographie, die für das Verständnis der Bibel vonnöten sind», hat W. G. Kümmel in den zwei ersten Bänden hervorgehoben; «so wird der große geschichtliche Rahmen sichtbar, in den die biblische Aussage hineingehört», urteilt W. Grundmann. Die gleichen Vorzüge, die bereits in den früheren Rezensionen des Unterzeichneten gerühmt wurden<sup>1</sup>, kennzeichnen den 3. Band. Verhältnismäßig ausführliche Beiträge sind über die einzelnen Bibelbücher, über die Hauptgestalten in der Schrift zu lesen, aber auch z. B. über Passah, Pharisäer, Priester, Qumran, Recht, Reich Gottes, Römerreich, Schöpfung, Schrift, Schule, Stadt, Sünde, Symbol, Tod, Traum, Überlieferung, Welt, Wort usw. Die Ausführungen über «Prophet» und über «Sage, Legende» sind besonders hervorragend. Gewöhnlich wird bei wichtigen Begriffen ihre Entwicklung im A. T., im Judentum und im N. T. verfolgt, doch wird oft im antiken Kulturraum weiter zurück- und weiter hinausgegriffen; ja es werden Beziehungen bis zur Gegenwart (z. B. bei «Zionismus») geknüpft. Am gründlichsten ist der von A. Strobel verfaßte Artikel über «Zeitrechnung» (Spalten 2211–2230), der auch sehr verdankenswert ist.

Dagegen empfindet man verschiedene Beiträge als zu kurz (so «Tausend-jähriges Reich»; «Werk» – dem gleichviel Zeilen wie der «Wespe» gewidmet sind; «Wiederkunft Christi»...). In andern Fällen wäre, bei aller gebotenen Kürze, noch einiges zu ergänzen: so wäre eventuell bei «Paulus» der Berührung in seiner Jugend mit dem Hellenismus nachzugehen; unter «Rache»

<sup>1</sup> Theol. Zeitschr. 19 (1963), S. 363; 21 (1965), S. 210.

an Offb. 6, 9 zu erinnern; bei den «symbolischen Namen» wäre auch das N. T. mit in Betrachtung zu ziehen; über «Universalismus» hätte man gern, neben der ausführlichen religionsgeschichtlichen Einleitung, mehr aus A. T. und N. T. erfahren; beim «Staat» wäre die Spannung in Offb. 13 und 17 zu erwähnen.

Es war nicht zu vermeiden, daß selbst in aufeinanderfolgenden Beiträgen (z. B. in «Thessalonich», «Thessalonicherbriefe», über die paulinische Verfasserschaft des 2. Briefes) widersprechende Ansichten geäußert wurden. Über manches sind ja die Exegeten uneins, und verschiedenen Auffassungen muß Raum gelassen werden.

Ein praktisches, ausgezeichnetes Hilfsmittel für die Erforschung der Bibel, nicht nur für Theologen, sondern auch für Laien, steht nun zur Verfügung. Den Herausgebern sei dafür aufrichtig gedankt. *Charles Brütsch, Bern*

LOTHAR RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen.* = Studien zum Alten und Neuen Testament, 11. München, Kösel Verlag, 1965. 277 S.

Eine neue Untersuchung der Josephsgeschichte war nach den Arbeiten M. Noths, G. von Rads und J. Vergotes sehr wünschenswert. Der Verfasser gibt uns erst (S. 15–25) eine gründliche Übersicht des heutigen Standes der Forschung, widmet dann den I. Teil (S. 29–204) einer eingehenden Untersuchung der einzelnen Quellen und ihrer theologischen Merkmale. Dabei kommt er zu überraschenden Folgerungen: jede Quelle hat gewisse theologische Nuancierungen, denen gegenüber die von G. von Rad herausgearbeitete Verwandtschaft zur Weisheit sekundär erscheint. Im II. Teil (S. 207–235) werden dann die aus den einzelnen Quellen theologischen Aussagen systematisch untersucht. Zentral für «J» (S. 208ff.) ist der Begriff der göttlichen Führung, wie sie in den Erzväter- und Auszugsgeschichten, doch besonders in den Davidüberlieferungen hervortritt; bei dem «E» (S. 219ff.) haben wir eine größere Beziehung auf das Volk und Abneigung gegen alles Heidnische; ja vielleicht schimmert sogar die Hoffnung durch, die nunmehr getrennten Reiche wieder zu vereinigen. Auch hier ist Gottes Fürsorge überall vorhanden. Bei «P» (S. 232ff.) ist der Bericht schon ganz in die Jakobsüberlieferung aufgenommen, und man ahnt Verbindungen zur exilierten Gemeinde in Babylon. Ein dritter Teil endlich (S. 239–258) zeigt das Nachwirken der Josephsgeschichte in der späteren proto- und deuterokanonischen Literatur des A. T.s sowie in der des N. T.s.

Die Untersuchung sollte lange noch einen unübersehbaren Ausgangspunkt für die weitere Erforschung des Gegenstandes bilden.

*J. Alberto Soggin, Rom*

WILLIAM MCKANE, *Prophets and Wise Men.* = Studies in Biblical Theology, 44. London, SCM Press, 1965. 136 S. Sh. 13/6.

Auf einen Zusammenhang zwischen Prophetismus und Weisheit in Israel ist in letzter Zeit oft hingewiesen worden. Der Verfasser zeigt, an Hand prophetischer Stellen (besonders aus Jes.), daß die Propheten oft die alte

Weisheit entweder angegriffen (S. 65ff.) oder ihren eigenen Zwecken dienstbar gemacht (S. 79ff.) oder endlich mit einem neuen Inhalt versehen haben. Besonders wichtig sind aber die vorbereitenden Studien (S. 15ff.): die Wurzel *hkm* (ähnlich *škl*) bezeichnet «competence and efficiency» (S. 16); das Wort *sōfēr* soll nicht «Schriftgelehrter», sondern ein «höherer Beamter» sein (S. 17ff.), wobei der Akzent nicht auf die natürlich vorausgesetzte Bedingung fällt, daß der Betreffende des Lesens und Schreibens kundig ist (S. 23ff.). Der Verfasser schlägt sogar die Übersetzung «Kanzler» («Secretary of State») vor, wobei er nicht auf eine ägyptische Institution (wie es seit den Studien J. Begrichs allgemein üblich ist), sondern auf den akkadischen *šapāru* Bezug nimmt, dessen Funktionen nichts mit der Korrespondenz und Kanzlei im engeren Sinn zu tun haben. Dasselbe gilt natürlich auch für das aramäische *sāferā*. Als weitere Stütze für diese These möchte ich noch den in S<sup>e</sup>firē III, 4 (vgl. Kan. aram. Inschr.<sup>1</sup>, No. 224), auch in Jes. 34, 16 und einige Male im Deut., belegten Gebrauch von *sēfer* im Sinn von «(Vertrags-)Urkunde» anführen, der doch auch für den *sōfēr* auf den Bevollmächtigten zur Schließung eines Vertrages als allgemein auf einen Sekretär oder Weisen hindeutet.

Die Abhandlung ist also besonders anregend und stellt einen wichtigen Beitrag zur Förderung der Wissenschaft dar. Bei einer Neuauflage wäre es zu begrüßen, wenn die aus englischen Übersetzungen genommenen Zitate, auch in der Originalfassung wiedergegeben würden: sonst wird jedes Nachschlagen zur Geduldsprobe.

J. Alberto Soggin, Rom

BERTIL GÄRTNER, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament.* = Society for New Testament Studies, Monograph Series 1. Cambridge, University Press, 1965. XII + 164 S. s. 25/–.

Die außerordentlich wertvolle Studie von B. Gärtner, Professor für N. T. in Princeton, untersucht das Problem der eigenartigen Übertragung von Tempel- und Kultmotiven auf eine Personengemeinschaft, wie sie nur aus den Qumrantexten und dem Neuen Testament bekannt ist.

Das erste Kapitel führt ein in die jüdischen Grundanschauungen über den Jerusalemer Tempel und sein Priestertum, das zweite in das Verständnis des Priestertums in der Qumrangemeinde. Im dritten Kapitel kommt Gärtner dann auf sein eigentliches Thema zu sprechen, die Ersetzung des (wegen seiner Entheiligung durch Jerusalems Priesterschaft) verworfenen Tempels und seines Kults durch die Existenz der Gemeinde. Er findet eine gewisse Vorstufe der Vorstellung im alttestamentlichen Begriff des «Hauses», der zur Bezeichnung des Tempels und einer menschlichen Gemeinschaft gebraucht wurde. Untersucht werden alle wesentlichen Aussagen der Qumran-

<sup>1</sup> W. Donner-E. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, 1–3 (1962–64).



texte, die sich auf die Tempelkritik und die Substituierung beziehen, deren wichtigste in 4Q Flor zu finden sind.

Vorsichtig wird das Problem der nur temporären oder endgültigen Ersetzung des Tempels durch die Gemeinde und der Hoffnung auf einen neuen Tempel oder auf die endzeitliche Rückkehr in den bestehenden Tempel angegangen. Die Bedeutung der Zukunftshoffnungen in Qumran kommt allerdings in Gärtners Darstellung nicht zum Tragen.

Im vierten Kapitel beginnt die Auseinandersetzung mit den neutestamentlichen Vorstellungen einer personalen Interpretation der Tempelwirklichkeit und ihres Opferdienstes. Die Untersuchung geht aus von dem Text, der formal und inhaltlich den qumranischen Konzeptionen am nächsten steht, 2. Kor. 6, 14–7, 1, und führt zu 1. Kor. 3, 16f.; Eph. 2, 18–22; 1. Tim. 3, 15; 2. Tim. 2, 19f.; 1. Petr. 2, 3–6; Hebr. 12, 18–24. Die Übertragung von Tempelmotiven auf die christliche Gemeinde bringt zum Ausdruck, daß die eschatologische Zeit begonnen hat und Gott nun in der Mitte der Gemeinde wohnt, nicht mehr im Tempel zu Jerusalem. Zwischen Qumran und dem Neuen Testament aber steht der Glaube an Jesus, den gekreuzigten und auf-erstandenen Sohn Gottes.

Auf der Suche nach der historischen Brücke, die von Qumran zum Neuen Testament führt, beachtet Gärtner durchaus, daß wir einstweilen über Vermutungen nicht hinauskommen. Er glaubt aber doch zeigen zu können, daß nicht erst die christliche Gemeinde Qumrankonzeptionen aufnahm und christianisierte, sondern schon der historische Jesus selbst Tempelkritik und Ersetzungsvorstellung aus Qumran übernahm, sie jedoch auf sich selbst bezog. Natürlich bleibt fraglich, wie weit die Jesusworte und auch Jesu Taufgeschichte, die Gärtner heranzieht, bereits von christlichen Traditionen geprägt sind. Die neuen Wege, die Gärtner der Deutung mancher Evangelienstoffe weist, bedürfen weiterer, sehr sorgfältiger Untersuchung.

Das letzte Kapitel ist der Frage der Beziehungen zwischen Tempelsymbolismus und Christologie oder Kollektiv und Individuum gewidmet, wobei auch die Bedeutung des Tempelmotivs für die Ausgestaltung des Leib-Begriffs der Kirche und für den palästinensischen Hintergrund beider Konzeptionen angedeutet wird.

Mathias Rissi, Richmond, Va.

ABEL ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt. 19, 3–12 and 1. Cor. 11, 3–16*. Lund, C.W. K. Gleerup, 1965. 210 S.

Der auf den ersten Blick schwer verständliche Titel dieser Abhandlung bedarf einer Erklärung. Der Verfasser stellt am Anfang kurz fest, daß im Laufe der Zeit die Konzeption der Heiligkeit des alten Tempels spiritualisiert und auf andere Inhalte übertragen worden sei. So kann sich die Gemeinde von Qumran als «neuer Tempel» in den letzten Tagen verstehen (1QS 8, 5). Auch in der ersten Christenheit findet sich diese Anschauung (Mark. 14, 58 par.; Joh. 2, 19; Matth. 12, 1–8). Der Verfasser möchte nun die Frage untersuchen, ob und in welcher Weise Jesus selbst von dieser Vorstellung Gebrauch gemacht hat. Geht das entsprechende Logion auf ihn selbst zurück, oder ist es

von der Gemeindeftheologie geprägt worden? – Der Beantwortung dieser Frage muß der erste, weitaus umfangreichste Teil der Arbeit (S. 17–154) dienen, der eine großangelegte Exegese von Matth. 19, 3–12 beinhaltet. Der Verfasser wählt gerade diesen im gesamten Zusammenhang scheinbar deplazierten Text, weil er 1. nach Ansicht des Verfassers (und anderer Forscher) unzweifelhaft auf Jesus selbst zurückgehe und weil er 2. ein Wort darstelle, das durch die Theologie der ersten Gemeinde nicht beeinflusst worden sei. Wie sich die Vorstellung des neuen Tempels im paulinischen Denken auswirkt, soll der zweite Teil (S. 155–188), der 1. Kor. 11, 3–16 behandelt, zeigen. Der dritte Teil (S. 189–198) über Apg. 18, 18 und 21, 23–27 ist eher als ein Anhang zu betrachten. – Die vorliegende Untersuchung hat also durchaus exegetischen Charakter.

Dies gilt besonders für den ausgedehnten *ersten* Teil über Matth. 19, 3–9. Bei den Vorfragen, welche in eigenen Kapiteln abgehandelt werden, interessieren vor allem die Untersuchungen über die Ehepraxis der Essener (S. 45ff.). Das Problem ist gestellt durch die Tatsache, daß Plinius und Philo von der Ehelosigkeit der Essener berichten, während bei Josephus und in Qumran vorausgesetzt wird, daß einzelne Mitglieder der Sekte heiraten und Kinder haben. Man versuchte diesen Widerspruch zu lösen, indem man zwei verschiedene Gruppen derselben Sekte postulierte. Gestützt auf die alttestamentlichen Vorschriften über den heiligen Krieg und eine Bestimmung in der Kriegerrolle (1QM 7, 3–7), welche allen jungen Männern und Frauen den Eintritt in das Kriegslager verbot, folgert der Verfasser, daß in Qumran die Altersgruppe der Männer von 20–25 Jahren verheiratet war und in besonderen Siedlungen wohnten. Es ist dies eine Hypothese, die in der Tat manche Schwierigkeit erklären kann. Es wird schön gezeigt, wie die ganze Eheauffassung Qumrans sich nicht auf moralisch-asketischen Erwägungen aufbaut, sondern unlöslich mit der Eschatologie verbunden ist. – Was nun die Auslegung des Matthäustextes (S. 66ff.) anbetrifft, so glaubt der Verfasser, daß dieser gegenüber Mark. 10, 2–12 unabhängig sei. Er lehnt es ab, die Zweiquellentheorie nur mechanisch anzuwenden, und postuliert für Matth. 19, 3–9 noch eine andere kirchliche Überlieferung. Ebenso sieht er die Urform der Scheidungsregel in Matth. 19, 9, allerdings mit Ausnahme der Unzuchtsklausel. Diese deutet er gemäß Matth. 1, 19 als vorehelichen Geschlechtsverkehr der Braut. Er glaubt, daß Matth. 19, 3–9 gute historische Tradition enthält. Jesus würde im Streitgespräch mit den Pharisäern über die rabbinischen Begriffe des Gebotenen und nur Erlaubten darauf hinweisen, daß die sexuelle Besitznahme (so wird Gen. 2, 24 vom Verfasser im Anschluß an rabbinische Aussagen interpretiert) die Unauflöslichkeit der Ehe hervorruft (S. 126). Der Verfasser glaubt, daß die Ehelehre Jesu sich in erster Linie an seine Jünger richte (S. 146), diese aber in Parallele zu sehen seien mit der alttestamentlichen Priesterschaft, für welche auch spezielle Ehevorschriften gelten (Lev. 21, 7). Wie in Qumran handelt es sich bei der von den Jüngern Jesu geforderten Eheauffassung nach Ansicht des Verfassers nicht nur um ein ethisches Problem, sondern die Jünger sollen in bezug auf die Ehe in Übereinstimmung mit den Regeln leben, die für die Priester des neuen Tempels (Ez. 44, 22) gelten. Daraus schließt der Verfasser, daß offenbar in

der Meinung Jesu und seiner Jünger die Zeit des neuen Tempels angebrochen sei; Jesus ist der Messias und die Erfüllung der Verheißung des neuen Tempels und einer neuen Verbindung mit Gott (S. 147). Insofern ist also «die Lehre Jesu von der Unauflöslichkeit der Ehe unlöslich verbunden mit dem Bewußtsein seiner eigenen Aufgabe und seiner Sicht der Situation, in welcher er und seine Jünger leben» (S. 148). Auch der Eunuchenspruch Matth. 19, 12 wird als Erfüllung von Jes. 56, 4–5 und damit als Beweis für die Gegenwart des neuen Tempels erklärt (S. 151).

Der *zweite* Teil behandelt 1. Kor. 11, 3–16, allerdings im Vergleich zum vorhergehenden Abschnitt mit auffälliger Kürze (S. 155–185). Der Verfasser ist der Ansicht, daß Paulus in diesem Text von den urchristlichen Propheten und Prophetinnen redet, also nicht einfach von Männern und Frauen. Paulus verlange in 1. Kor. 11, 3–4, daß sich ein christlicher Prophet, analog Ez. 44, 20, das Haupthaar kurz scheren soll, um so seine Zugehörigkeit zum neuen Tempel auszudrücken (S. 168). Die schwierige Stelle von der «Macht auf dem Haupt der Frau wegen der Engel» (1. Kor. 11, 10) wird in neuer Art erklärt als ein irgendwie geartetes Abzeichen, welches die urchristlichen Prophetinnen auf dem Kopf trugen zum Erweis ihrer von der Kirche und ihrem Ehemann autorisierten Beamtung; die Engel werden verstanden als Mittler der prophetischen Sprüche (S. 181).

In *dritten* anhangsmäßigen Teil wird zu Apg. 18, 18 und 21, 23–37 eine Hypothese aufgestellt, welche der Erklärung der Schwierigkeiten in bezug auf das Gelübde des Paulus dienen soll. Der Verfasser glaubt, daß Paulus in der Vorstellung lebe, die Kirche sei der neue Tempel. Darum sei es ihm möglich, örtlich von Jerusalem entfernt, ein Gelübde im Sinn von Num. 6 abzulegen und auch außerhalb des rechtmäßigen Tempels beenden zu wollen, wie er es (entgegen Apg. 21, 23–27) ursprünglich geplant habe.

Wie unsere Inhaltsangabe gezeigt haben dürfte, handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um eine Arbeit, die gekennzeichnet ist durch eine reiche Fülle exegetischer Details. Besonders zu begrüßen ist, daß die behandelten Texte so vorzüglich mit den zeitgenössischen Parallelen und Gegebenheiten konfrontiert werden. Was nun die eigentliche Hauptthese des Verfassers anbetrifft, daß die Vorstellung vom neuen Tempel, welcher von Jesus und seiner Jüngerschaft gebildet wird, auf Jesus selbst zurückgehe, und daß die diesbezüglichen Worte Mark. 14, 58 resp. 2, 21 im Ansatz echt seien, so müssen wir sagen, daß diese These wohl einleuchtend gemacht, aber nicht schlüssig bewiesen werden kann. Was aus den Beobachtungen hervorgeht ist höchstens, daß Matthäus und Paulus diese Ansicht vertraten. Gerade bei der Exegese des Matthäustextes Kap. 19, 3–12 wirkt es sich verhängnisvoll aus, daß der Parallelbericht von Markus zu wenig berücksichtigt wird. Denn eine eingehende Exegese von Mark. 12, 1–10 würde m. E. zeigen, daß die Frage der Priorität nicht so schnell zugunsten von Matthäus entschieden werden kann, sondern daß mehr Gründe für Markus sprechen. Aber diese Feststellungen sollen den Wert der Arbeit keineswegs herabmindern. Sie stellt eine beachtliche Leistung dar, deren Ergebnisse sicher in der kommenden Forschung nicht unberücksichtigt bleiben dürfen.

Heinrich Baltensweiler, Binningen bei Basel

[PAUL SCHUBERT.] *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert.* Ed. by Leander E. Keck & J. Louis Martyn. Nashville & New York, Abingdon Press, 1966. 316 p. \$8.50.

Two special features distinguish this collection of essays from other Festschriften. First, it is carefully organized around a single, unifying theme; second, all the essays appear in a common language. Both of these factors will undoubtedly lead to its wide use among theological students in general (at least among English-speaking ones!), in addition to specialists.

"Studies in Luke-Acts" contains nineteen essays. Three of these have appeared elsewhere: P. Vielhauer's famous essay on the "Paulinism" of Acts (p. 33-50 = *Ev. Theol.* 10 [1950-51], p. 1-15), E. Schweizer's on the speeches of Acts (p. 208-216 = *Theol. Zeits.* 13 [1957], p. 1-11), H. Conzelmann's on the Areopagus sermon (p. 217-230 = *Gymnasium Helveticum* 12 [1958], p. 18-32). Schweizer and Conzelmann each contribute an additional essay to the volume.

The subject is introduced by W. C. van Unnik, who surveys the most significant developments in the recent rise to importance of Lucan research and indicates a few urgent issues for future discussion (p. 15-32). That his title was appropriately chosen - "Luke, a Storm Center in Contemporary Scholarship" - is evident from the variety of views expressed in the following essays. E. R. Goodenough combines the extreme view that "the author of Acts seems to have invented a Paul who was the great Roman-Pharisee pupil of Gamaliel, one who taught that Christianity fulfilled the scheme of salvation in Jewish history" with an argument for a date of composition in the 60s (p. 51-59). U. Wilckens argues persuasively that it is "the existentially interpreted Paul, rather than the historical Paul, who differs significantly with Luke regarding the structure of the history of salvation" (p. 60-83). H. J. Cadbury follows up a promise of some years with an essay on "Four Features of Lucan Style" - repetition, variation, distribution, and concentration (p. 87-102); as usual he is concerned not to prove a point, but merely to observe things as they are. A. F. J. Klijn concludes his contribution on the text of Acts with the discouraging observation that "there has never been so little agreement about the nature of the original text as at the moment" (p. 103-110). P. S. Minear aims some telling criticisms at Conzelmann's reconstruction of Lucan theology; in particular, he argues that it is only as Conzelmann arbitrarily ignores the birth narratives that he "can appear to establish his thesis that Luke visualized the story of salvation as emerging in three quite distinct stages: the period of Israel, the period of Jesus' ministry, the period since the ascension" (p. 111-130). W. C. Robinson, Jr., includes a discussion of Luke 8. 4-21, which is almost unintelligible due to its extremely compressed style (p. 131-138). N. A. Dahl writes on "the Story of Abraham in Luke-Acts" (p. 139-158); his observations on the way the Old Testament material has been handled are pertinent to the debate concerning the historical method of the author. C. F. D. Moule carefully examines the Christology of the Lucan writings, especially the speeches of Acts, and underlines the variety that is present here; where Luke's own

mentality can be discerned, he argues, it is different in certain respects from Paul's or that of the Johannine writings; however, "it is flying in the teeth of the evidence to claim that Luke has uniformly imposed this mentality of his; on the contrary, the number of seemingly undesigned coincidences and subtle nuances that have emerged suggest strongly that Luke either dramatized, thoughtfully and with considerable versatility, in an attempt to impersonate various outlooks, or else used sources"; if he used sources he no doubt adapted and arranged them, while retaining their essential character (p. 159–185). E. Schweizer examines the Old Testament background to Acts 13. 33 (p. 186–193). G. Bornkamm compares (and contrasts!) Paul's missionary stance in 1 Cor. 9 with the Book of Acts (p. 194–207). J. A. Fitzmyer offers an excellent and well-balanced survey of the points of contact and differences between Acts and the Qumran scrolls (p. 233–257). E. Haenchen expounds his well-known views concerning the value of the Book of Acts as a source for the history of early Christianity (p. 258–278); students of Acts will appreciate having his ideas on the subject gathered into one essay. John Knox considers the relationship between Acts and the Pauline letter corpus and argues for the probability that the author knew – or at least knew of – the letters of Paul, but "quite consciously and deliberately made little or no use of them" because of what he regarded as a schismatic use of them among pre-Marcionite, or Marcionite, Christians (p. 279–287). E. Käsemann compares the thought of Ephesians and Acts (p. 288–297). H. Conzelmann concludes the collection of essays with an intricately woven and carefully developed discussion of Luke's place in the development of early Christianity (p. 298–316).

The editors and publishers are to be congratulated on bringing these representative essays together into one volume. "Studies in Luke-Acts" marks a significant milestone in Lucan research and is a fitting tribute to the scholar in whose honor the essays were written.

Ward Gasque, Manchester, England

JEAN COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Evangile. Etude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Eglise primitive.* Collection Théologie historique, 4. Paris, Beauchesne, 1966. 391 pp.

Quel est le dessein de l'auteur? Colson se demande si l'Eglise de l'âge apostolique accorde à ses ministres un caractère *sacerdotal*. Cette question l'entraîne à définir et à suivre le très intéressant mouvement de spiritualisation des valeurs cultuelles dans le judaïsme tardif (orthodoxe et sectaire) et dans le christianisme primitif. Le résultat, qui n'est pas nouveau, mais qui est bien établi sur une large base, est le suivant: toutes les valeurs cultuelles (Temple, sacrifices, prêtres, etc.) ont été spiritualisées. C'est donc sans peur que l'apôtre Paul en Rom. 15, 16 peut comprendre *spirituellement* son apostolat comme un sacerdoce.

Il est évident aussi que la nouvelle communauté chrétienne qui spiritualisa toutes les données cultuelles de l'Ancien Testament ne refusa pas toute forme rituelle (le baptême et la cène sont là pour le prouver). La question essentielle est de savoir si, pour décrire ce nouveau culte et ces nouveaux



desservants (apôtres, prophètes, didascales, évêques et diacres), le christianisme primitif conféra une valeur sacrificielle au premier et une valeur sacerdotale aux seconds. L'auteur reconnaît que le Nouveau Testament ne le fait pas. Il estime pourtant que les auteurs du Nouveau Testament n'ont pas fermé la porte à une telle interprétation. Pour les Pères apostoliques, je ne vois que le chapitre 14 de la *Didaché* qui décrit l'eucharistie comme un sacrifice (mais Colson admet que ce chapitre est sans doute une interpolation) et Ignace d'Antioche qui affirme que l'évêque tient la place de Dieu. Pour l'auteur, il s'agit là d'une évolution dans le sens du Nouveau Testament, tandis que j'y vois une première infidélité. Car, comme l'a bien remarqué Colson, le Nouveau Testament et les Pères apostoliques refusent d'appeler prêtres leurs autorités ecclésiastiques. Ils sont trop conscients en effet de l'unicité sacerdotale du Christ.

Le livre se divise en deux grandes parties: la première est consacrée au Nouveau Testament (ch. 1 sur la première épître de Pierre; ch. 2 sur le Temple; ch. 3 sur le sacerdoce du Christ avec un excursus sur le Ps. 110; ch. 4 sur le sacerdoce de l'Eglise; ch. 5 sur les offrandes spirituelles; ch. 6 sur la hiérarchie sacerdotale). Dans chaque chapitre, l'auteur indique judicieusement tous les parallèles rabbiniques et qumrâniens. La deuxième partie examine les solutions que les Pères apostoliques donnèrent à la question que se pose Colson (les *Odes* de Salomon sont incluses). Le tout s'achève par une série d'*indices*.

Après lecture, ce livre me laisse une impression mitigée. Il révèle en effet un auteur à la fois prudent et audacieux, critique et peu critique: prudent, parce qu'il évite les pièges des solutions catholiques toutes faites, audacieux, parce qu'il me paraît infléchir finalement les textes dans un certain sens; critique, parce qu'il remonte toujours aux textes qu'il connaît bien, peu critique, parce que sa méthode – surtout quand il aborde le Nouveau Testament – ne tient pas assez compte des résultats de la *Formgeschichte* et de la *Redaktionsgeschichte*. Il parle ainsi de la doctrine d'Etienne telle que la dévoile le discours d'Act. 7 sans se demander si ce sont bien là les propos d'Etienne que nous entendons. Il ignore par trop la recherche néotestamentaire allemande. Pour en revenir à Etienne et à sa critique du Temple, Colson ignore le livre du catholique Johannes Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte* (1963), qui conclut au caractère rédactionnel d'Act. 7 et parvient à d'importantes conclusions sur la critique du Temple. Ce n'est là qu'un exemple. Par ailleurs, l'auteur aurait bien fait de vérifier et de préciser certaines références bibliographiques.

François Bovon, Genève

SAINT ÉPHREM, *Commentaire de l'Evangile concordant, Texte syriaque* (ms. Chester Beatty 709). Edité et traduit par Dom Louis Leloir, O.S.B. = Chester Beatty Monographs Dublin, Hodges Figgis & Co. Ltd., 1963. xiv + 262 pp. £ 10.

Before this publication we had only the Armenian version of Ephrem's

commentary<sup>1</sup> and Syriac fragments<sup>2</sup>. The Chester Beatty ms. 709 of about A.D. 500 now edited by Dom Leloir gives us for the first time about half the commentary in the original Syriac. The commentary may have been written about A.D. 350–373 and is one of the two most important surviving witnesses to the Syriac Diatessaron, the other being the Arabic translation. In the main the Syriac and the Armenian agree, a fact which encourages scholars to use the Armenian with confidence where the Syriac is not extant. It remains for the textual critics to reconcile the two where they differ.

A succinct and informative introduction describes the ms. and Dom Leloir's method of editing the text. This is followed by the text and a very close Latin translation, text and translation facing each other. The reproduction of the text can be tested only from the ms. photographs of it, but the editor's procedure suggests care and accuracy. Terse footnotes give Scripture references and other necessary information and there is at the end an index of Biblical passages quoted.

The Diatessaron is important as a witness to the text and interpretation of the Gospels. Now that we have from Dom Leloir an *editio princeps* of the Syriac and a reliable edition of the Armenian, their evidence can be cited with confidence and should lead to additions to our critical apparatus. Thus Ephrem comments on the equivalent of ἐὼπακέ σε at Jn. viii. 57. The commentary has its place as a monument of Syriac Christianity of the fourth century.

At i. 26 (p. 27) Ephrem quotes the apocryphal epistle, 3 Cor. 5. This correspondence was part of the Old Syriac Bible and Ephrem comments on it in his commentary on the Pauline Epistles which survives only in Armenian. Thus the Chester Beatty ms. is the first witness to give us a fragment of the Syriac of this correspondence which belongs originally to the *Acta Pauli*.

The edition is carefully and pleasingly produced. It does credit to all who have had a hand in it. Perhaps sometime or other a facsimile of a page of the manuscript may be published somewhere. We thank Dom Leloir for his interesting and scholarly work and Sir Arthur Chester Beatty for so liberally making it available.

George D. Kilpatrick, Oxford

KLAUS GAMBER, *Niceta von Remesiana, Instructio ad Competentes. Frühchristliche Katechesen aus Dacien*. 1964. viii + 182 pp. – *Weitere Sermonen ad Competentes*, 1. 1965. 136 pp. – *Ordo Antiquus Gallicanus. Der gallikanische Messritus des 6. Jahrhunderts*. 1965. 63 pp. = *Textus patristici et liturgici quos edidit Institutum liturgicum Ratisbonense*, 1–3. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1964–65.

About A.D. 400 Niceta, bishop of Remesiana near Nish in Yugoslavia, wrote an *Instructio ad competentes* consisting of a series of addresses in six

<sup>1</sup> Edited and translated by Dom L. Leloir in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 137 (1953) and 145 (1954).

<sup>2</sup> Collected by J. Rendel Harris, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron* (1895).



books for adult candidates for baptism. It was known to Isidore of Seville, to Alcuin and to Arn, bishop of Salzburg († 821), and a tenth century catalogue of Bobbio reports a copy, but no monument containing this work is now known. A. R. Burn, dean of Salisbury in England, published in his book *Niceta of Remesiana* (1905) a first attempt to collect in one volume works which seemed to come from Niceta.

Dr. Gamber now attempts to assemble the pieces which may belong to the *Instructio ad competentes* in volumes in the series *Textus Patristici et Liturgici*. Fascicle I gives the quotations from Niceta together with items that have commonly been assigned to him. It also includes two new texts, Sermo II first published in 1964, and IIa published here for the first time, but most important among the new ascriptions is the *De sacramentis* usually given to Ambrose. Fascicle II contains 26 sermons, all previously published but now likewise ascribed to Niceta. Fascicle V, *Weitere Sermonen ad competentes*, should appear next year. Dr. Gamber prepares a further volume containing the *Libellus ad virginem lapsam* and a full word index to the *Instructio ad competentes*. He is prepared to argue his case on the following grounds: general background, language, Biblical text and liturgy.

An apparently triumphant argument seemed some thirty years ago to have established Ambrose as the author of the *De sacramentis*, but this argument did not explain one feature. The *De sacramentis* professedly follows Roman liturgical practice closely. This Milan has never done either in Ambrose's day or ours. Dr. Gamber's ascription to Niceta meets this difficulty, as Remesiana throughout this period was under the jurisdiction of Rome.

The *De sacramentis* quotes from a eucharistic prayer which is verbally very close to the Roman Canon. What is the relation of the two? In G. G. Willis, *Essays in Early Roman Liturgy*, pp. 113–117, it is pointed out that whereas the Roman Canon has many examples of the rhythmic *cursus*, in the corresponding prayer in the *De sacramentis* the examples with one exception do not recur. The *cursus* became normal from about A.D. 385. This suggests that the prayer in the *De sacramentis* gives a form of the Roman Canon from before A.D. 385 and that our text of the Canon has among other things undergone a stylistic revision. This would meet the circumstances of Remesiana. We could expect older forms of liturgical use to survive in outlying areas when they had been replaced by more modern forms at Rome itself.

In *Ephemerides Liturgicae* lxxix (1965), pp. 109–116, "Ist der Canon-Text von 'De Sacramentis' in Mailand gebraucht worden?", Dr. Gamber has carried his enquiry further. In this he shows that Ambrose and Milan have liturgical uses in common which distinguish them from the liturgy of the *De sacramentis*. It appears that in the Gallican liturgies which were followed at Milan, stress was laid on the command at the Institution to do or observe the liturgy whereas in Roman use it was the Institution account that was stressed. On the other hand he finds North African parallels to the liturgy in the *De sacramentis*.

This concern with the Gallican liturgies is taken further in Fascicle III.

Here Dr. Gamber builds on his thesis that the basic document for the Gallican liturgies was Hilary, *Liber mysteriorum*. He regards the *Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae* as being the work of S. Germanus of Paris. He uses this and other sources to construct the Ordo Gallicanus of the sixth century and finds late Gallican survivals in liturgical texts of the Carolingian empire.

In his article, p. 115, Dr. Gamber proposes a law for the linguistic amplification of liturgical formulae: a liturgical text already existing in fixed form is rarely altered and then almost always from dogmatic considerations, and for the rest merely undergoes amplification. There is probably a considerable measure of truth in this. I would suggest that stylistic considerations, such as the *cursus* mentioned above, are sometimes responsible for the alteration of fixed liturgical forms.

To return to Niceta, among the other texts ascribed to the *Instructio* are several which are liturgically important, for example, in its testimony about the use of the *Sanctus* in the *Praefatio* at the end of the fourth century. Whether we are convinced by every ascription to Niceta (and it must be admitted that Dr. Gamber has argued very persuasively) he has done great service in bringing these texts together and in elucidating the early history of the Gallican and Roman rites. We wish Dr. Gamber every success in his series of liturgical texts and congratulate him and the publishers on the appearance of the first three volumes. For those who wish to study more of Dr. Gamber's work Fascicle III contains a full bibliography as well as a short *curriculum vitae*.

George D. Kilpatrick, Oxford

KURT SPILLMANN, *Zwingli und die Zürcherische Politik gegenüber der Abtei St. Gallen*. = Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte, 44. St. Gallen, Fehr'sche Buchhandlung, 1965. 122 S. Fr. 11.—.

Trotz umfangreicher Literatur über Zwingli hat man keineswegs den Eindruck, daß die Forschungsmöglichkeiten erschöpft seien. In den vergangenen Jahren sind mehrere neue Untersuchungen über Zwingli erschienen, welche in bezug auf die Zwinglibiographie neue Akzente setzen oder spezielle Fragen der Zürcher Reformation in eingehenden Untersuchungen behandeln. Dazu gehört auch der äußerst komplizierte Fragenkomplex über Zwinglis Haltung gegenüber der Abtei St. Gallen.

Dort war die reformiert gewordene Stadt vollständig vom Hoheitsgebiet des St. Galler Abtes umgeben. Zudem standen beide, Stadt und Abtei, als zugewandte Orte unter der Schirmherrschaft eidgenössischer Orte, die Abtei unter Zürich, Luzern, Schwyz und Glarus, die Stadt unter Zürich, Bern, Luzern, Schwyz, Zug und Glarus. Zur Zeit der Reformation trat die reformierte Stadt St. Gallen unter Führung Vadians ins «Christliche Burgrecht» mit Zürich. Äußerst schwer ist die Frage zu beantworten, zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Umständen die Aufhebung des Klosters und die Liquidierung der äbtischen Herrschaft ins Auge gefaßt worden ist. Der Verfasser vertritt die Ansicht und versucht dieselbe durch eine sorgfältige Dokumentation zu erhärten, daß Zwingli nicht der eigentliche Lenker der

Zürcher Einmischungspolitik in St. Gallen gewesen sei, daß er die Politiker wohl beeinflußt habe, dieselben jedoch selbständig gehandelt hätten.

Die Beurteilung der Vorgehen beider Parteien wird auch nach dieser Darstellung weiterhin umstritten bleiben. Das zweifellos gewalttätige Vorgehen Zürichs und der Stadt St. Gallen erklärte sich z. T. auch als Notwehrmaßnahme gegenüber der Gefahr von außen, da der Abt ein großes Gebiet der Nordostschweiz und damit zum Teil die Übergänge über den Rhein und den Bodensee in seiner Hand hatte. Festzustellen ist auch hier, daß die faktische Macht «Recht setzte»: Nach dem erfolgreichen Ersten Kappeler Krieg erreichten Zürich und St. Gallen weitgehend ihr politisches und konfessionelles Ziel, während die Zustände nach dem unglücklichen Zweiten Kappeler Krieg sich wieder völlig zugunsten der Abtei änderten.

Für die Beurteilung der Bedeutung Vadians ist eine besondere Begebenheit hervorzuheben: Während er den Bildersturm im St. Galler Münster zuließ, verwehrte er kurz darauf dem Volke die Mitwirkung bei der Besetzung des Klosters und der Nebengebäude. Dadurch konnten im Kloster Ausschreitungen der unberechenbaren Volksmassen verhindert werden. Und wer weiß, ob nicht dadurch die weltberühmten Schriften der alten Klosterbibliothek vor Schaden oder völligem Untergang gerettet worden sind.

*Conradin Bonorand*, Luven, Kt. Graubünden

MECHTILD KÖHN, *Martin Bucers Entwurf einer Reformation des Erzstiftes Köln*. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte, hrsg. von Robert Stupperich, 2. Witten, Luther-Verlag, 1966. 200 S.

Es ist von Anfang an ein ernstes Anliegen des Straßburger Reformators Martin Bucer gewesen, die Reformation der Kirche mit Hilfe der jeweiligen katholischen Bischöfe durchzuführen, bzw. die katholischen Bischöfe für die Reformation zu gewinnen. Das Anliegen der erasmischen Reformtheologie, die Kirche von innen her zu erneuern und die verfaßte Gestalt der kirchlichen Ämter, Hierarchie und Organisation zu belassen, spielt dabei für den «Erasmianer» Martin Bucer eine wesentliche Rolle. Bereits in Straßburg hat Bucer den Bischof für die Reformation zu gewinnen versucht, wenn er auch mit diesen Plänen gescheitert ist, obgleich er an großartige Reformversuche, die um die Wende des 16. Jahrhunderts in Straßburg Geiler von Kaysersberg und Jakob Wimpfeling zuvor unternahmen, anknüpfen konnte<sup>1</sup>.

Als sich für Bucer in den Jahren 1541 bis 1543 die Möglichkeit bot, in Zusammenarbeit mit dem der Reformation zugetanen Kölner Erzbischof und Kurfürsten Hermann von Wied das Kölner Erzbistum der Reformation zuzuführen, hat sich Bucer in rastloser Tätigkeit auf praktischem und literarischem Gebiet – unterstützt von Philipp Melanchthon und Kaspar Hedio – zur Verfügung gestellt.

Die Verfasserin geht in der vorliegenden Dissertation aus der Schule Robert Stupperichs diesem Wirken Martin Bucers in Kurköln erstmals ein-

<sup>1</sup> Vgl. auch K. Hahn, *Die katholische Kirche in Straßburg unter Bischof Erasmus von Limburg, 1541–1568* (1941).

gehend nach. – Ausführlich analysiert und schildert sie den historischen Hintergrund in einem ersten Teil (S. 11–66), wobei einerseits das Leben und die vorausgegangenen Reformversuche Hermanns von Wied ausführlich dargestellt werden (S. 11–39), andererseits die historischen Einzelheiten der Tätigkeit Bucers in Köln (S. 39–66). – Der zweite Hauptteil der Untersuchung ist der theologischen Analyse der Reformschrift gewidmet, die maßgeblich Bucer damals für die Reformation in Köln verfaßt hat – dem «Einfaltigen Bedencken», das im Jahre 1543 bei Laurentius von der Mülen zu Bonn auch im Druck erschien (S. 67–183). Die Fragen der anteilmäßigen Verfasserschaft Bucers und Melanchthons an dieser Reformationsschrift, die theologischen Lehraussagen zur Auffassung von Schrift, Dogma, Rechtfertigung und Ekklesiologie (S. 73ff.), außerdem die Darlegungen zur Neugestaltung des Gottesdienstes und der Liturgie (S. 114ff.), nicht zuletzt die Reformvorschläge zur Reform des äußeren Kirchenwesens (S. 156ff.) werden hier eindringlich abgehandelt.

An mehr als einer Stelle läßt sich dabei das Nachwirken der erasmischen Reformtheologie bei Bucer feststellen. Was Bucer von sich selbst gesagt hat, daß er «Erasmianer und Martinianer» gewesen sei, das wird auch an den Ideen seiner «Kölner Reformation» deutlich, die die Reformation als Reform der Kirche entwickeln. Die Verfasserin hat mit ihrer vorliegenden Dissertation zur Durchdringung von Humanismus und Reformation im Lebenswerk Bucers einen wertvollen Beitrag geleistet, der in der sachlichen Auswertung der Quellen und in der gründlichen Verarbeitung der Literatur eine beachtliche historische Bereicherung der aufblühenden Bucer-Forschung darstellt.

*Ernst-Wilhelm Kohls, Erlangen*

C. A. PATRIDES, *Milton and the Christian Tradition*. Oxford, The Clarendon Press, 1966. XVI+302 p. Sh. 42/–.

When one looks through D. H. Stevens' "Reference Guide to Milton from 1800 to 1930" with its nearly three thousand references, as well as H. F. Fletcher's addendum to the same, the question inevitably arises if any further contribution can be made to the study of Milton. In view of this Dr. C. A. Patrides' latest book, "Milton and the Christian Tradition", is at one and the same time a testimony to the towering significance of Milton's writings and a commendation to the author.

Dr. Patrides' objective is to present a study of "Milton's conception and presentation of the principle themes of the Christian faith" as compared with historical Christianity. Doing this he has not only brought Milton out of the confines of the narrowness of Puritan thought, but also rightfully related him to the theological thinking of his contemporaries and made him the last great Protestant protagonist.

The book is divided into nine chapters. Beginning with the doctrines of the Godhead, the Creation, the Fall and closing with a discussion of the Eschata of History, some of the basic doctrines of the Christian faith are studied. Milton's beliefs are brought into full relief and misconceived impressions of him are corrected. For example, Milton's concept of the Trinity

has appeared to be Arian, but it is shown to be otherwise. Chapter VIII deals with the Christian view of history and is a comprehensive account of the writer's book on the same topic.

The extensive research, of which this book is a fruitage, is reflected in the many footnotes with biographical references. These are a real gold mine for any scholar. While the Index Nominum and the Index Rerum are helpful, a topical bibliography would greatly have enhanced its usefulness for research students.

The book is of equal value to the theologian, the historian and the student of English literature. The ease whereby the writer expresses himself and conveys, what otherwise could be "heavy" material, makes the book not only highly informative but also pleasant reading.

Viggo Nørskov Olsen, Basel

PHILIPPE SELLIER, *Pascal et la liturgie*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) Paris, Presses Universitaires de France, 1966. VIII + 144 p. Fr. 12.-.

Über Pascal und seine Umwelt ist in den letzten Jahren eine ansehnliche Reihe wertvoller Arbeiten erschienen. Zu erwähnen wäre vor allem Jean Lhermet, der in einem Buch über «Pascal et la Bible» umfassend dargelegt hat, wie grundlegend wichtig für das Denken Pascals der Umgang mit den biblischen Texten war. Sellier unternimmt nun den Versuch, dieses Problem von der Liturgie her differenzierter anzugehen, und der Versuch hat sich gelohnt.

Es zeigt sich, wie sehr Pascal in seiner Auswahl und Gruppierung von Bibelstellen von deren Aufscheinen in Officium und Breviarium abhängig ist; auch seine Art der Verwertung biblischen Gutes ist von dorthin bestimmt. Das bei Pascal nicht zu übersehende «Christuszeugnis im Alten Testament» läßt sich in seinem inneren Aufbau unmittelbar aus der Liturgie entnehmen. Auch die allegorisierende Deutung neutestamentlicher Perikopen stammt keineswegs nur aus den Schriften der Kirchenväter, sondern läßt sich in eben dieser Gestalt in den liturgischen Texten nachweisen. Der Verfasser geht diesen Zusammenhängen mit großer Vorsicht nach und es gelingt ihm, in eindrucksvoller Weise darzutun, wie sehr Pascal seine Bibel von der Liturgie her gelesen hat. Man denkt unwillkürlich an Paul Claudel.

Neben solchen Zeugnissen innigster Vertrautheit mit den biblischen Lektionen von Officium und Brevier tauchen weitere Gedankenzusammenhänge auf, die für Pascals Denken wichtig wurden und unmittelbar liturgische Formeln wiedergeben oder doch von solchen inspiriert sind. Diese Tatbestände, die in Pascals intensivem Miterleben der Liturgie von Port Royal gründen, lassen erkennen, daß ein zuverlässiges Verständnis seines Denkens nur dann denkbar ist, wenn wo immer möglich dessen liturgischer Context berücksichtigt wird. Vor allem seit seiner zweiten Bekehrung muß Pascals Dasein durchaus als ein Leben aus dem Gebet der Kirche heraus verstanden werden. Doch darf dabei nicht übersehen werden, daß Pascals Frömmigkeit nicht einfach den ganzen Reichtum des Pariser Breviers – des Buches, das am häufigsten in seinen Händen zu finden war – übernimmt,

sondern es wird eine für Pascal eigenartige Auswahl getroffen. Seine Verwurzelung in der für Port Royal besonders ausgeprägten Art der Frömmigkeit läßt ihn Passion, Ostern und das Geheimnis der Eucharistie ganz groß betonen und alles einmünden in seine alles andere überragende Christusliebe, die ihn dazu führt, andere wichtige Aspekte der kirchlichen Lehre zu übergehen. Immer und überall will er nur Christus sehen: er zitiert z. B. nur Hymnen zu Ehren des Herrn, und in seinen Gebeten wendet er sich ausschließlich an Christus. Durch das sorgfältige Herausarbeiten dieser alles überstrahlenden Christusfrömmigkeit in ihrer eindrucklichen Einseitigkeit öffnen sich für den Verfasser neue Einblicke in Pascals Denken. Dabei läßt sich erkennen, wie sehr bei Pascal Denken und Erleben eine echte Einheit bilden. Zwischen seinem Beten und seinem Denken gibt es nirgends eine trennende Wand. Immer wieder finden sich in den Formulierungen der täglichen Liturgie Ausgangspunkte gedanklicher Zusammenhänge. Auch die Betonung des «Deus absconditus» hat in ihrer besondern Art ihren Ursprung in den Besonderheiten des liturgischen Lebens von Port Royal, vor allem wohl in der dort intensiv erlebten eucharistischen Liturgie. Womit Pascals Werk zugleich Einblick verleiht in die geistige Umwelt von Port Royal und in eine wichtige Epoche französischer Frömmigkeit.

Darüber hinaus gestattet die liturgische Bezogenheit des gesamten Schrifttum Pascals in manchen Fällen eine genauere Datierung von Briefen, Fragmenten der *Pensées* usw. Hierbei geht der Verfasser mit Umsicht zu Werke und begnügt sich mit wenigen, doch gesicherten Ergebnissen, denen der Leser gerne zustimmen wird. Als Musterbeispiele sorgfältiger historischer Arbeit sind zu nennen die Datierungen der Briefe an die Roannez und der «*Prière pour le bon usage des maladies*».

Mit dieser engen Bindung an den Reichtum der Liturgie steht Pascal nicht allein in seiner Zeit. Auch Racine, Bossuet, Fénelon leben aus ihrem Brevier. So lag es nahe, diesen Zusammenhängen bei Pascal nachzugehen. Die Ergebnisse dieser Untersuchung dürften das Verständnis für den großen Denker vertiefen und seine Persönlichkeit in neuem Lichte erscheinen lassen.

*Julius Schweizer, Interlaken*

VALDO VINAY, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il risorgimento*. (Collana della Facoltà valdese di teologia, Roma.) Torino, Editrice Claudiana, 1965. 369 p.

Desanctis n'est ni un grand théologien, ni un illustre homme d'église. Curé à Rome, déjà chargé d'honneurs et de responsabilités, il renonce à un brillant avenir, rompt avec son église, fuit à Malte, sera évangéliste et publiciste, pasteur de la Chiesa valdese, enfin professeur en théologie à Florence, où il meurt en 1869.

Sa conversion est de type farellien: La Bible est parole authentique de Dieu, l'enseignement de l'église catholique ajoute à la Bible et la contredit; l'église catholique n'est donc pas la vraie église. Le devoir du chrétien est de rompre avec cette fausse église pour vivre selon l'Évangile et le faire connaître.



M. Vinay n'aurait sans doute pas consacré un ouvrage aussi considérable à ce très digne ministre s'il n'avait eu le dessein de dépeindre, à travers lui, la grande espérance d'évangéliser l'Italie qui exalta les protestants aux temps du Risorgimento, et aussi d'expliquer la multiplicité des dénominations du protestantisme en Italie.

D'une part, une église vaudoise glorieuse de son passé, trop attachée à sa discipline, rendue prudente par tant de martyres; de l'autre des évangélistes que leur foi a contraints à l'exil, sans attaches profondes avec le pays sarde qui les accueille, dédaigneux des liturgies, des autorités ecclésiastiques, des confessions de foi, trop ouverts à la propagande anarchiste des frères de Plymouth. Ces psychologies différentes suffisent, hélas! à dresser les uns contre les autres des protestants minoritaires qui, pourtant, professent la même foi. Desanctis incline d'un côté puis de l'autre, finira par préférer l'ordre vaudois à l'anarchie, sans montrer cette fermeté d'âme qui aurait pu faire de lui un chef.

Jean-Daniel Burger, Neuchâtel

CHRISTOPH SEILER, *Die theologische Entwicklung Martin Kählers bis 1869.* = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, begründet von Adolf Schlatter, herausgegeben von Paul Althaus, Hermann Dörries und Joachim Jeremias, 51. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966. 162 S. DM 22.-.

Die Geschichte, wie ein junger Theologe den Weg zu sich selbst findet. Das ist schon, abgesehen von seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung, spannend, besonders wenn es so gut, knapp und klar dargestellt ist, wie es im vorliegenden Buch, einer Dissertation aus Münster, der Fall ist.

Martin Kähler, der ostpreußische Pfarrerssohn, studierte zuerst Jurisprudenz. Doch nach zwei Semestern, er weiß selbst nicht recht warum, eine schwere Erkrankung ist dabei im Spiel, sattelte er um auf die Theologie, wodurch man beinahe an die Biographie Martin Luthers gemahnt wird. Der junge literaturbegeisterte Student, der selbst poetische Briefe schrieb, wurde nur allmählich, aber doch immer intensiver von der theologischen Fragestellung gefesselt. Er nimmt alle Aporien seiner Zeit in sich auf, studiert bei Rothe, fühlt sich vorübergehend von Schleiermacher angezogen, wird Schüler von Julius Müller (dem Verfasser von «Die christliche Lehre von der Sünde») und Tholuck. Es befriedigt ihn weder eine spekulative Theologie im Sinne Hegels und seiner Schüler zu treiben, noch alles auf die persönliche Glaubenserfahrung zu stellen. Endlich entdeckt er, daß die Heilige Schrift der einzige sachgemäße Erkenntnisgegenstand für die Theologie ist. Er wird im zehnten Semester Schüler in Tübingen bei Beck. «Ich danke, daß mir die Einfachheit des Evangeliums als fester Ankerplatz aufgegangen ist, und hoffe zu Gott, von hier aus allmählich in Ordnung zu kommen... Meine Wahl kann nur sein, aus der Schrift mir die innere Kraft zu gewinnen, um eine feste eigene Überzeugung mir zu erarbeiten», wie er dem Vater schon vorher schreibt (S. 58).

Trotzdem wäre es falsch, in Kähler einfach einen Biblizisten zu sehen. Gerade sein Umgang mit Beck lehrt ihn, die Entwicklung der historischen Kritik als eine «göttliche Fügung für die Kirche» zu schätzen. «Das gute



Erbe des Rationalismus, welches wir angetreten haben, fordert offenbar hier (gemeint ist bei der Lehre von der göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift) wie an anderen Punkten der Theologie, daß man es erreiche, die natürlich-historische Erfassung des Gegenstandes mit dem Glauben an seine geistliche Außerordentlichkeit zu verbinden; – nicht nur aneinander und nebeneinander zu binden, sondern jene als Werkzeug der Herstellung dieses darzutun» (S. 68–69). Kähler hat hier ein Problem gestellt, mit dem die theologische Hermeneutik noch jetzt ringt.

Auch in anderer Hinsicht ist Kähler in Widerspruch gegen seinen Tübinger Lehrer geraten. Die Rechtfertigungslehre Becks, in der der Glaube als Vorbedingung für die «real-dynamische» Gerechtmachung des Menschen gedacht ist («Dem Menschen wird sein gläubiges Verhalten als Gerechtigkeit angerechnet», S. 91), erscheint ihm weder übereinstimmend mit Paulus noch mit Luther. Weitgehend selbständig, wenn auch unter dem Einfluß Julius Müllers, der alles in allem überhaupt der wichtigste Lehrer Kählers gewesen ist, und in stetiger treuer Weggenossenschaft mit Hermann Cremer erringt er eine in seiner Zeit einsam dastehende Position, der leider lange die gleichzeitig entwickelte Konzeption Albrecht Ritschls von «Rechtfertigung und Versöhnung» im Weg stand. «Ob die Herren das einmal versucht haben, versucht, sich aus ihrer Sünde herauszuglauben!» (S. 157, Zitat aus einem Brief Cremers an Kähler). Auf alle Fälle sind beide darin einig, daß ihre Lebensaufgabe vor allem darin besteht, das Evangelium zu «überwintern», bis wieder einmal eine günstigere Zeit kommt. «Sind wir beiden doch die einzigen unter den gegenwärtigen Dogmatikern, die die genuine lutherische Rechtfertigungslehre vertreten und unserer Jugend dazu verhelfen können, sich selbst über den Punkt klar zu werden, der der Quellpunkt aller wahren Theologie ist» (S. 158, Cremer an Kähler). Man staunt über den Mut dieser Männer zur Einsamkeit. Sie konnten ja nicht wissen, daß ihre Position durch die Vermittlung der «dialektischen» Theologen dann doch noch eine weltweite Ausstrahlung erlangt hat. (Es läßt sich leicht nachweisen, daß der Einfluß Martin Kählers z. B. auf Karl Barth und Emil Brunner sehr groß war.)

Das vorzügliche Buch Christoph Seilers zwingt uns dazu, manche theologische Erscheinungen im vergangenen Jahrhundert differenzierter zu sehen. Es ist eine außergewöhnlich gut geratene Dissertation. Etwas muß man allerdings gleichfalls sagen: Der Verfasser hatte auch ein außerordentliches Glück, daß ein großer Teil des Nachlasses Martin Kählers – sehr viele wertvolle Briefe – zum ersten Mal in seine Hand kam. Es wäre übrigens zu wünschen, daß dieser Briefwechsel bei Gelegenheit vollständig ediert wird.

*Frank Jehle, Grub, Kanton Appenzell A.-Rh.*

CHRISTINE RAGAZ u. a. (Hrsg.), *Leonhard Ragaz in seinen Briefen*. 1. 1887–1914. Herausgegeben von Christine Ragaz, Markus Mattmüller und Artur Rich unter Mitwirkung von Hans Ulrich Jäger. Zürich, EVZ-Verlag, 1966. XLIV + 347 S. Fr. 29.50.

Lange Zeit war man für das Leben von Leonhard Ragaz auf seine Autobiographie «Mein Weg» angewiesen. Diesen Lebensrückblick hatte er aber

in großer Eile geschrieben, und manches wird darin in einem düsteren Lichte geschildert. Der im Jahre 1957 erschienene erste Band der Ragazbiographie von Markus Mattmüller hat an der Selbstdarstellung viele nötige Korrekturen vorgenommen. Eine wichtige Ergänzung dazu stellt nun die Herausgabe des ersten Briefbandes dar, der die Jahre 1887 bis 1914 umfaßt und es dem Leser erlaubt, das Werden und Wachsen der theologischen Überzeugung von Leonhard Ragaz zu verfolgen und die innere und äußere Entwicklung der religiös-sozialen Bewegung in der Schweiz zu studieren.

Die Briefe sind sorgfältig ausgewählt, um alle wichtigen Aspekte im Denken von Leonhard Ragaz zu dokumentieren. Damit ein möglichst kontinuierlich geschlossenes Bild entsteht, sind sie chronologisch und nicht nach den Adressaten geordnet. Ein Register der Briefempfänger, ein umfangreiches Personen- und Sachregister und ein Anmerkungsapparat mit hilfreichen, sachlichen, biographischen und historischen Informationen erleichtert den Gebrauch des Buches.

Besonders wertvoll ist die theologische Einführung von Professor Arthur Rich, die nicht nur mit großer Sachkenntnis, sondern auch aus einer lebendigen Anteilnahme heraus geschrieben worden ist. Es heißt darin mit Recht: «Trotz der vielen Fragwürdigkeiten im einzelnen, die seiner Theologie und Praxis sicherlich anhaften, gehört er durch die Grundstruktur seines Hoffnungsdenkens zu jenen Pionieren, die uns von neuem erschlossen haben, was Hoffnung heißt als weltliche Verantwortung in einer revolutionär sich wandelnden Welt, und er hat manches von dem vorweggenommen, was in der neuesten Hoffnungstheologie als ‚novissima‘ erscheint. Von da aus gesehen sind diese Briefe, in denen sich das zum erstenmal ankündigt, nicht nur ein interessantes biographisches, historisches und theologisches Dokument, sondern darüber hinaus ein geistiges Vermächtnis von hohem Rang» (S. XLIV).

*Paul Handschin, Birsfelden bei Basel*

HANSPETER MATTMÜLLER, *Carl Hilty 1833–1909*. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 100. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1966. 312 S. Fr. 25.–.

Mattmüller möchte dartun, daß Hilty mehr war als der «Aphoristiker der Kalenderzetteln», als der er heute vielfach erscheint. Im Gegensatz zu den thematisch nicht umfassend angelegten Arbeiten von Hans Rudolf Hilty und Jakob Steiger unternimmt der Verfasser den Versuch, Person und Werk Hiltys in einer Gesamtschau zu deuten. Dies geschieht in Form einer vorbildlichen quellenmäßigen Erschließung und Verwertung der gesamten literarischen Hinterlassenschaft Hiltys, vor allem auch der handschriftlichen Dokumente. Ein erster Teil bringt eine bis ins kleinste zuverlässig erarbeitete Biographie Hiltys, deren drei Kapitel: «Jugend und Studienzeit (1833–1854)», «Advokat. Chur (1855–1873)» und «Professur. Bern (1874–1909)» behandeln. Der zweite Teil widmet sich «Hiltys Gedankenwelt» und schildert in sieben Kapiteln die Grundstrukturen seines Denkens. Dabei wird einerseits deutlich, wie stark Hiltys Weltanschauung zeitgebunden ist und wie doch gerade in dieser Zeitgebundenheit sich auch sein Eigenes konkretisiert.

Den Theologen interessiert am meisten das letzte Kapitel des 2. Teils,

das unter der Überschrift «VII. Glaube und Kirche» (S. 273–293) Hiltys theologisch-kirchliche Überzeugungen zusammenfaßt. Seine Erfahrungstheologie wird von der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts hergeleitet. Hilty ist nach Mattmüller «als später Nachfahre der Erweckungstheologie charakterisiert» (S. 274). Trotz seiner Neigung zum Mystizismus erweist sich Hiltys Glaubensverständnis als durchaus aktivistisch, so daß es bei ihm zu einer (freilich der mystischen stark verwandten) Ablehnung des Dogmas und des Lehrhaften kommt. Auffällig erscheint die fast seherisch scharfe Würdigung Blumhardts durch den Zeitgenossen Hilty. Im Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche hat Hilty manche Wandlungen durchgemacht, die ihn von optimistisch-schwärmerischen Positionen zu nüchternen Einsichten und Abwägungen führten. Auch seine Einstellung zur Landeskirche ist nach und nach realistischer und positiver geworden, ebenso wie seine Beurteilung des römischen Katholizismus.

Man legt das Buch mit dem Gefühl aus der Hand, sehr sachlich und gut informiert worden zu sein. Daß es von einem Historiker verfaßt wurde, macht die Tatsache verständlich, daß dem eigentlich Theologischen in Hiltys Lebenswerk nur ein relativ geringer Raum gewidmet ist. Aber gerade in diesem Umstand könnte ein Anreiz für die Theologie liegen, sich dieser seltsam einflußreichen Gestalt des 19. Jahrhunderts einmal von ihrer Seite her in eindringlicher Form anzunehmen.

Gotthold Müller, Basel

NATHAN SÖDERBLOM, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte.*

Mit einer biographischen Einleitung herausgegeben von Friedrich Heiler. (Nachgelassene Gifford-Vorlesungen.) München & Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1966. LII + 388 S. Fr. 26.50.

Das vorliegende Buch enthält das geistige Vermächtnis des großen ökumenischen Theologen, der seiner theologischen Forschungsrichtung nach ja vor allem Religionshistoriker war. In der berühmten Reihe der Gifford Lectureship in Natural Theology durfte Söderblom 1931 seine Vorlesungen halten. In den Jahren 1932 und 1933 erschien eine schwedische und eine englische Ausgabe, die nunmehr mit Hilfe von Chr. M. Schröder und R. Hafner ins Deutsche übersetzt und anhand des Manuskripts verbessert wurde. So kam dieses Buch gerade recht als Erinnerungsgabe zum 100. Geburtstage Söderbloms. Der Herausgeber Heiler schickt dem eigentlichen Text Söderbloms eine ausführliche und sorgfältig dokumentierte Darstellung von Söderbloms Leben und Wirken voraus. Hier wird schon die Position deutlich, deren Konsequenzen dann im folgenden ausgeführt werden.

Söderblom hat nicht etwa ein apologetisches Verhältnis zu den Religionen, indem er sie als Irrtum und Täuschung ablehnt, sondern er sieht in ihnen Vorstufen der Offenbarung des lebendigen Gottes im Sinne seines Wortes auf seinem Sterbebett: Gott lebt – ich kann es beweisen aus der Religionsgeschichte. Überall findet er ein lebendiges Suchen nach dem lebendigen Gott, ja sogar ein Finden Gottes auf Grund der göttlichen Selbsterschließung. Dazu gehört nicht unbedingt die Vorstellung eines persönlichen Gottes, vielmehr liegt ihm das Wesen der Religion im Glauben an das Heilige. Dieser

Glaube findet sich schon in den Primitivreligionen, dann aber auch dort, wo Religion als Methode verstanden wird, im indischen Yoga, in Jainismus, Hinayāna und Bhakti, schließlich aber auch dort, wo wir Religionen mit einer Heilstatsache vor uns haben, im Mahāyāna. Die ethische Dimension ist endgültig erreicht in der Religion Zarathustras und bei Sokrates, dem Söderblom ein eigenes Kapitel widmet («Religion des guten Gewissens»). Einen deutlichen Einschnitt sieht Söderblom dort, wo Religion als Offenbarung in der Geschichte verstanden wird. Das ist im Mosaismus, im Christentum und im Islam der Fall. Es ist deutlich, daß Söderblom, bei allem Verständnis für andere Formen von Religion, doch in der Religion der Inkarnation die höchste Stufe göttlicher Offenbarung sieht. Söderblom überwindet insofern den reinen Historismus mit seinem Begriff einer in der Geschichte abgeschlossenen Offenbarung, als er eine Fortdauer der Offenbarung auch in die Gegenwart hinein annimmt. Der Genius, die Geschichte und die geistige Persönlichkeit sind für ihn die wichtigsten Faktoren der ganzen Religionsgeschichte.

Wo ist nun Söderbloms Standort wissenschaftlich einzuordnen? Deutlich ist bei ihm die von Schleiermacher ausgehende «branch-theory» zu merken, d. h. derjenigen Theorie, welche die verschiedenen Ausprägungen von Religion als Teile eines Strukturganzen ansieht. Steht wohl Hegel im Hintergrund der von Söderblom vertretenen Auffassung, daß «Gottes dauernde Offenbarung die Geschichte» ist? Dazu würde auch die von Heiler mit Recht hervorgehobene «merkwürdige Verbindung von weitestem religionsgeschichtlichem Universalismus mit christozentrischer und staurozentrischer Entschiedenheit» (S. XXVIII), der gegenüber alle herkömmlichen Schemata von «liberal» und «orthodox» versagen, gehören. Jedenfalls wird hier noch einmal der Versuch gemacht, die ganze Weite eines wissenschaftlichen Forschungsfeldes unter einheitlichen Gesichtspunkten zu sehen im Gegensatz zur monographischen Auflösung in detaillierte Einzelbetrachtungen. Das ist die Größe, aber auch die Grenze dieses Werkes.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

WILHELM SCHLATTER & HERMANN WITSCHI, *Geschichte der Basler Mission. 4. 1914–1919*. Nach einem Manuskript von W. Schlatter bearbeitet von H. Witschi. Basel, Basileia Verlag, 1965.

Wilhelm Schlatters im Jahre 1915 herausgegebene Geschichte der Basler Mission 1–3 gehört literarisch zur Gattung der Chronik, und der Leser verirrt sich leicht in verschiedene Einzelheiten. Viele bedeutende Abschnitte in der Geschichte der Missionsgesellschaft wurden mit Stillschweigen übergangen, weil sie nicht zu der Tendenz paßten, den Einsatz einer recht einheitlichen Missionsopinion wiederzugeben. Nur wenn verschiedene Schismen schon auf anderem Wege öffentlich bekannt geworden waren – z. B. die Auseinandersetzung Johann Tobias Becks mit dem Basler Missionskomitee um 1840, württembergische Selbständigkeitsbestrebungen um 1850 und die Auseinandersetzung Otto Schotts mit Basel um 1884 –, richtete Schlatter die Aufmerksamkeit des Lesers darauf. Schlatter stellte allerdings niemals den Anspruch, ein selbständiger Forscher und Quellenkritiker zu sein. Sein großes

Interesse war es, missionsinteressierten Lesern eine detaillierte und breite Schilderung zu geben. Die gegenwärtige Forschung muß auch schätzen, daß Schlatter durch direkte Quellenzitate auf verschiedene Forschungsaufgaben hinwies. Schlatter hat durch seine Quellensammlungen beinahe jeder theologischen und humanistischen Disziplin die Möglichkeit verschafft, verschiedene Forschungsprobleme zu bearbeiten. Ebenso ist man der Basler Mission dankbar, daß sie ihr wohlgeordnetes Archiv zur Verfügung der internationalen Forschung geöffnet hat.

In diesem Archiv war viele Jahrzehnte hindurch ein Manuskript von Schlatters Hand aufbewahrt, das die Epoche 1914–1919 behandelt. Anlässlich des 150jährigen Jubiläums der Basler Mission wurde das Manuskript nach «weitgehender Kürzung, gründlicher Bearbeitung und Ergänzung des Textes» vom ehemaligen Missionsinspektor Dr. Hermann Witschi veröffentlicht. Selbstverständlich war es für Witschi leichter als für Schlatter, am Anfang des ersten Weltkrieges oder während der Zeit der Friedensverhandlungen, intrikate Probleme zu behandeln, die damals als Kritik über Kolonialmächte wie England und Deutschland hätten erscheinen können. Fünfzig Jahre später scheint es z. B. leichter, in vorurteilsfreier Weise eine Frage wie den Friedensvertrag in Versailles und Artikel 438 mit seinen Folgen für die deutschen Missionen zu behandeln. Jedoch können die zehn Seiten, die jener für Völkerrecht und Missionsgeschichte interessanten Frage gewidmet sind, keine erschöpfende Darstellung geben, zumal die Schilderung nur chronologisch und ohne Diskussion über das Problem angelegt ist.

Dadurch steht der Leser noch einmal vor der alten Frage: War die Basler Missionsgesellschaft ein deutsches oder ein deutsch-schweizerisches Unternehmen? Diese immer wieder aufregende Frage, die einen Konflikt nach dem anderen hervorrief, wurde von den früheren Geschichtsschreibern der Basler Mission, Eppler und Schlatter, in einer damals befriedigenden Weise beantwortet: alle sind christliche Brüder, die sich über Konfession und Nationalität hinaus zur gemeinsamen Aufgabe begegnen. Im Vorwort zur vorliegenden Arbeit betont aber der gegenwärtige Präsident der Basler Mission, Pfr. Dr. Jacques Rossel, daß Schlatter eine Zeit spiegelt, wenn «das nationale Gefühl und das Wissen um die Übernationalität der Mission miteinander in den Herzen kämpfen» und «von der sich selbst ein pietistisches Werk wie die Basler Mission während der ersten hundert Jahre ihres Bestehens nicht immer zu distanzieren vermochte». Man muß auch bemerken, daß der Schweizer Schlatter das Problem des Nationalismus nur als eine deutsche Krankheit sah, ohne sich um den Basler Nationalismus zu kümmern, der sich nicht nur gegen Deutschland, sondern auch gegen die übrige Schweiz waffnete.

*Erik Halldén, Uppsala*

KARL BARTH, *Hiob*. Herausgegeben und eingeleitet von H. Gollwitzer. = Biblische Studien, 49. Neukirchen-Vluyn, Verlag des Erziehungsvereins, 1966. 114 S. DM 6.20.

Theologen und Nichttheologen wird durch die Herausgabe von Auszügen der Barthschen Dogmatik über das Thema «Hiob» eine gute Einführungsmöglichkeit nicht nur in das Denken des Theologen selbst, sondern auch in



eine echt theologische Problematik geboten. Die Einführungen von H. Gollwitzer sind diskret in dem Sinne, daß sie hauptsächlich den Verfasser zu Worte kommen lassen, und gleichzeitig preiswert, indem sie manchen Lesern den Weg zum Verständnis der vorgetragenen Sätze erleichtern werden. Nur schade, daß das Büchlein, das Karl Barth zu seinem 80. Geburtstag gewidmet ist, durch einen Bindefehler die Seiten 94ff. verloren hat. Sie wurden nachträglich eingefügt, und die Substanz des Buches wurde dadurch natürlich nicht berührt, doch erscheint die sozusagen festliche Verpackung erheblich entstellt.

J. Alberto Soggin, Rom

HEINRICH OTT, *Wirklichkeit und Glaube*, 1. Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers. Göttingen und Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. 394 S. DM 39.50.

Das theologische Erbe Bonhoeffers will der Verfasser für sein eigenes sachliches Grundproblem, nämlich für die Wirklichkeit des Glaubens fruchtbar machen, wie diese «die Quelle der ontologischen Bestimmung der Wirklichkeit alles Wirklichen» ist (S. 225). Die theologischen Ansätze dieses der Zeit in extremer Weise ausgesetzten Märtyrers sind nach der Überzeugung Otts von unmittelbarer Relevanz für die heutige kirchliche und theologische Situation. Dies wird an der Problematik der theologischen Atheismusdebatte, der Kontroverse Barth-Bultmann und des ökumenischen Dialogs aufgezeigt (S. 22ff.).

Otts Absicht ist nicht eine Bonhoeffer-Darstellung, wohl aber die Interpretation seines Lebenswerkes, wobei er deren sachgemäßen Voraussetzungen sorgfältig nachgeht (1. Teil, II. Kap.). Die dem fragmentarischen Charakter des Bonhoefferschen Werkes entsprechende Methode sei das Bewahren seines Erbes, nämlich «das Ausziehen der Linien» (S. 159), das Fortführen seines Denkens, die «dialogische Interpretation» (S. 65ff.). Ohne eigene systematische Besinnung kann man Bonhoeffer nicht richtig deuten (S. 75ff.). Die eigene systematische und zugleich interpretatorische These von Ott ist der christologische Universalismus als die tiefste Deutung sowohl des Christusereignisses wie der Wirklichkeit überhaupt (S. 76). Er findet diesen in der von Bonhoeffer vollzogenen Gleichsetzung von Christus und Wirklichkeit, die ihrerseits durch den deuteropaulinischen Universalismus angeregt wurde.

Die Gleichsetzung wird, wie bei Bonhoeffer selbst so auch bei Ott, gegen verschiedene Mißverständnisse abgeschirmt. Zunächst wird betont, daß sie keine Sache der Betrachtung, vielmehr der ethischen Tat sei. Handelnd sieht man Christus, den christologischen Sachverhalt, das Ineinander-Verschränktsein göttlicher und menschlicher Wirklichkeit, d. h. aber die Versöhnung der Welt in Ihm (S. 373), wie man auch umgekehrt Ihn in der Wirklichkeit sehen muß, um zu wissen, was zu tun ist (S. 382. 386). Die christologische Ontologie alles Wirklichen, durch die Bonhoeffer Antwort auf die Frage sucht: «Wer Jesus Christus für uns heute sei?», bekommt man *ethisch* in den Blick (S. 152. 163. 217), wie auf der anderen Seite die christologische Ontologie zwangsläufig zur Ethik werden muß (S. 386). Horizont einer christologisch geprägten Situationsethik ist der Vorsehungsglaube. – Es wird ferner auf die «un-

geheure Spannung» hingewiesen «zwischen Ihm, Jesus Christus, der uns fordert und verheißt..., und den Wirklichkeiten, die uns stumm bleiben können und uns rätselhaft anstarren» (S. 150, vgl. 153. 221. 267). Das Wirklichkeitsverständnis aus der personalen Gottesbegegnung, in welcher der sowohl uns personal gegenüberstehende als auch in aller geschaffenen Wirklichkeit personal gegenwärtige Gott als eine die menschliche Situation bestimmende Struktur und als Konstitutivum der Wirklichkeit überhaupt erfahren wird (S. 42. 46), löst diese Spannung keineswegs auf (S. 150).

Die ontologische Christologie, bei Bonhoeffer von der Grunderfahrung des In-Seins Gottes in der Welt entwickelt, besagt, daß das Sein des Menschen, bevor es vom Evangelium erreicht wird, für Bonhoeffer «nicht als ein Sein unter dem Gesetz, in der radikalen Fraglichkeit» steht – wie es gegen Ebeling hervorgehoben wird (S. 105) –, «sondern hier mag schon die Macht des Evangeliums, der Versöhnungsgnade Christi am Werke sein» (vgl. S. 263. 289). Somit besteht nach Ott eine Wesensverwandtschaft zwischen dem Wirklichkeitsverständnis bei Thomas und Bonhoeffer. Ganz allgemein sieht er die «katholische Linie» bei Bonhoeffer, trotz dessen gelegentlicher Abgrenzung (S. 198) stark vertreten (S. 54. 132. 236. 315). Subtrahierte man diese Linie, so wäre das Unternehmen der nicht-religiösen Interpretation Bonhoeffers mit dem der Entmythologisierung identisch (S. 132). Sein Offenbarungsbegriff und seine Ekklesiologie sind besonders stark von dieser Linie geprägt (siehe Kap. V).

Der ausgeprägteste «katholische» Zug in Bonhoeffers Theologie, der durch Otts systematisch-interpretatorische These zutage gefördert wird, ist m. E. die Behauptung der ohne Verkündigung waltenden Versöhnungsgnade. Die These will dem Universalismus der Christuswirklichkeit, also der Wahrheit Ausdruck verleihen, daß wir von Christus überall schon erreicht sind, oder – wie das Hauptthema Bonhoeffers genannt wird – der Tatsache des In-Seins Gottes in der Wirklichkeit (S. 226). Ott geht es darum, dem Abgleiten der Wirklichkeit Christi in eine partielle, provinzielle Angelegenheit innerhalb des Wirklichkeitsganzen (S. 155), in einen bloßen Bewußtseins- oder Gefühlsinhalt Einhalt zu gebieten. Bonhoeffers Ansätze ausziehend, will er nun zeigen, daß «die Strukturen des Christuserignisses... die letzten Strukturen der Wirklichkeit überhaupt sind» (S. 344). Der Mensch ist schon *vor* Christus *durch* Christus bestimmt.

Die mit bemerkenswerter systematischer Strenge durchgeführte These des christologischen Universalismus ist, wie bei Bonhoeffer so auch bei Ott, an den Deuteropaulinen orientiert, der Universalismus von diesen wird aber ziemlich problemlos behandelt, ohne Eingehen auf ihre exegetisch-theologischen Probleme.

Der *positive* Charakter des Bonhoefferschen Ansatzes zur nicht-religiösen Interpretation wird klar herausgestellt. Als eine «radikale Theologie der Inkarnation», welche ihren Antrieb der elementaren Gottesgewißheit verdankt, versucht sie den «diesseitigen Christus in der Welt zu zeigen» (S. 142. 220. 280). Die Frage der nicht-religiösen Interpretation erhält ihre Antwort von der Christologie her, welche wiederum mit der Vorsehungslehre verbunden ist (S. 226). Der in Bonhoeffers denkerischer Vision erschaute Grundsach-



verhält muß zu Worte kommen: Gott ist in den Tatsachen; der «jenseitige», personale Gott durchdringt das Diesseits, und der Glaube als personaler Akt ist der Integrationshorizont der gesamten Wirklichkeit (S. 285ff.).

In der bisherigen Besprechung des 1. und des 2. Teiles des Buches («Situation und Methode», respektive «Der Beitrag Bonhoeffers») kamen bereits entscheidende Gesichtspunkte des 3. Teiles: «Perspektiven» zum Wort, welche für die Christusverkündigung unserer Zeit von Bedeutung sind. Der perspektivische Punkt der Perspektiven der Gotteslehre (Kap. IX) sowie der christologischen Perspektive (Kap. X), wobei es um das Bewußtsein des Auftrags geht, Gott und Christus neu zu sagen (S. 282), ist wieder die Wirklichkeit, das gemeinsame Thema von Bonhoeffer und der sich ihrer Lage bewußten heutigen Theologie (Kap. VIII).

Ott, der unter Aufnahme und existentialer Interpretation der dogmatischen Tradition (Mittleramt Christi, Logos incarnandus, Dreiämter- und Zweinaturlehre) zum Aufweis des «universalen Christus» drängt, findet sich dabei in großer Nähe zur zeitgenössischen katholischen Theologie, vor allem zu K. Rahner und zu P. Teilhard de Chardin. Trotz seinem Vorbehalt gegen «Elemente einer mystisch-pantheistischen Terminologie» von Teilhard de Chardin (S. 330) bejaht er seine «theologia resurrectionis», wie denn das Wort selbst auch in der Auseinandersetzung mit Ebeling fällt (S. 291). Auf Grund dieser Sicht kann es nur als konsequent gelten, wenn von der «kreuzestheologischen Wendung» Bonhoeffers in Widerstand und Ergebung (hrsg. 1951) behauptet wird: «Der Gedanke fügt sich nicht leicht ein in die sonstigen christologischen Ansätze Bonhoeffers» (S. 97). Die Voraussetzung dieser Feststellung ist wohl unter anderen in der methodologischen Anweisung für die Interpretation zu suchen, wonach man vor allem auf die Teleologie eines Denkweges achten muß. Die Entfaltung des keimhaft bereits am Anfang Gegebenen als das eigentliche Geschehen jenes Weges ist gleichsam ein interpretatorisches Axiom (S. 79ff. 180. 193. 326). Es fragt sich nur, ob es im Falle Bonhoeffers wirklich stimme, ob also das später Artikulierte, d. h. die «Kreuzestheologie» von Widerstand und Ergebung, in der Tendenz des Früheren wirklich schon angelegt war. Die sachliche Relevanz dieser methodologischen Frage möchte man in der Vermutung aussprechen, daß Reinhold Schneider, in der letzten Phase seines Lebens, Bonhoeffer näherstehe als der Jesuitenpater.

Ott will der modernen Christuserfahrung: in der Wirklichkeit ist Er gegenwärtig, theologisch Rechnung tragen, und sieht die zentrale Aufgabe darin, daß dem Wie der Realpräsenz Christi in aller Wirklichkeit nachgefragt werden muß (S. 166. 378). Die Berechtigung dieser Sicht durchaus anerkennend, möchte ich die kritischen Gegenfragen in folgender Weise zusammenfassen: Läßt sich die Glaubenswahrheit der Gegenwart Christi – trotz seiner ontologischen Bedeutung<sup>1</sup> – in einer universalen Ontologie explizieren? Macht nicht diese Ontologie letzten Endes den Glauben selbst überflüssig? Wird nicht aus dem *Glaubenssatz* vom durch Christus schon durchdrungenen Diesseits doch der *Grundsatz* eines Struktursystems? Das Postulat der allge-

<sup>1</sup> Vgl. dazu K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 2 (1948), S. 160f.

meinen Erkennbarkeit des universalen Christus birgt diese Gefahr in sich, wie auch die christologische Ontologie leicht in den Verdacht kommt, das Eschaton antizipieren zu wollen. Ott ist sich dessen bewußt und hebt darum den «eschatologischen Aspekt» der ontologisch zu interpretierenden Christologie bei Bonhoeffer hervor (S. 156). Wird aber diesem Aspekt im Gesamtduktus der Interpretation wirklich Rechnung getragen? Kommt nicht die vom Verfasser erwähnte Vorläufigkeit alles Wirklichen (ebd.) zugunsten eines Triumphalismus, den er sonst vermeiden will, doch zu kurz?

Das Werk wird die Bonhoeffer-Forschung zweifelsohne fördern. In Zukunft kann man an der Tatsache nicht vorbeigehen, daß das Torso gebliebene Lebenswerk Bonhoeffers auch diese Interpretationsmöglichkeit zuläßt.

Sachlich wichtiger als seine Bonhoeffer-Interpretation ist Otts eigener Beitrag zum Problem von Wirklichkeit und Glaube. In der theologischen Welt der starren Lager sieht man mit Spannung der Fortführung des Werkes entgegen, dessen erster Band Zeuge eines wichtigen Versuchs ist, nämlich des interpretierenden Hinter-sich-lassens der Positionen des traditionsorientierten Objektivismus («Offenbarungspositivismus») und des zeitorientierten Subjektivismus («Entmythologisierung», S. 21. 133).

*Ervin Vályi-Nagy*, Budapest

PAUL SCHÜTZ, *Evangelium. Sprache und Wirklichkeit der Bibel in der Gegenwart*. = Gesammelte Werke, 1. Hamburg, Furche Verlag, 1966. 588 S. DM 52.- (46.-).

Mit Bd. I liegen nunmehr 3 der 4 Bände der Gesammelten Werke von P. Schütz vor (Bd. I–III; Bd. IV ist für 1967 vorgesehen). Bd. I enthält zwei Schriften:

1. Die Kunst des Bibellesens. Verlust und Wiedergewinnung des biblischen Maßstabes. – Der erste, grundsätzlichere Teil davon erschien – ein guter Griff! – erstmals 1964 in der Reihe der «Stundenbücher» und ist in dieser Zeitschrift kurz besprochen worden<sup>1</sup>. Ihm folgt nun ein 2. Teil: Leseproben (S. 74–134).

2. Das Evangelium. Dem Menschen unserer Zeit dargestellt. – Es handelt sich um Meditationen über das Evangelium nach Markus, erstmals 1940<sup>1,2</sup> erschienen (Verlag Hans von Hugo). Die hier gebotene Fassung ist die 3., verbesserte Auflage, 1951 im Katzmann-Verlag erschienen. Zur Würdigung und Kritik wäre das meiste zu wiederholen, was zu Bd. II und III geschrieben wurde, so daß ich auf diese Besprechungen verweise<sup>2</sup>. Noch einmal hervorzuheben seien die besondere Flüssigkeit des Stils und Luzidität der Sprache; sodann der Mut, gegen den Strom des Zeitgeistes zu schwimmen (auch wenn man im Strom des Autors bisweilen nicht mitschwimmen kann und das Übermaß seiner Polemik gallig wird). Zur Theologie noch folgendes: Der zweite Glaubensartikel wird konsequent auf den ersten und dritten und diese beiden aufeinander bezogen. Schütz geißelt: «Unser Glaube ist zur Christusreligion verkümmert» (S. 154). Werden aber auch der erste und dritte Artikel gebührend dem zweiten ausgesetzt? Mag sein, daß im altnordischen

<sup>1</sup> Theol. Zeitschr. 21 (1965), S. 551.    <sup>2</sup> Ebd., S. 468ff.; 22 (1966), S. 74f.

Heidentum «sehr viel mehr echte Ahnung vom Geist steckt» als bei Goethe (S. 176). Aber was heißt z. B., der Mensch beginne «heute zu ahnen, daß mit dem Dahinsinken des Volkstums ein letzter, unersetzbarer Schöpfungsrest ihm entgleitet» (S. 200; so noch 1951)? Schütz mag sein «Markus-Evangelium» im Zweiten Weltkrieg als eine Art Parallele (u. zw. antithetisch!) zu Barths «Römerbrief» nach dem Ersten Weltkrieg verstanden haben. Polemischer Spitzen gegen die «Dialektik» sind manche, wenn auch Barth nie genannt wird (mit dem, besonders hinsichtlich theologischer Leidenschaft, P. Schütz auch wiederum etliches gemeinsam hat). Schütz ist gerechtfertigt, wenn er, sehr im Unterschied zu Barths bekanntem Modell von Tangente und Kreis am Anfang seines zweiten Römerkommentars, zu Mark. 1, 1 schreibt: «Mit diesem Wort ‚der Anfang‘ setzt Gott gleichsam den Keil mit der Spitze auf das rollende Band der Zeit... Er berührt es in diesem Punkt und – durchstößt es. Der Zeiger, der hier zeigt, wird wirklich zum Keil, der durchbohrt» (S. 146). Aber muß das heißen, die Erde gehe «jetzt wieder mit dem Himmel schwanger» (S. 171), kann das bedeuten, gläubig werden heiße «in der Urchristenheit: Christus werden» (S. 195)? Man sollte sich nicht einen Calvinisten nennen müssen, um die Herrlichkeit des Fleischgewordenen als Herrlichkeit und um die Freiheit des Geistes anzuerkennen, wirklich dem Evangelium und allen drei Glaubensartikeln zugut.

Jürgen Fangmeier, Riehen bei Basel

ERNEST E. BEST, *Christian Faith and Cultural Crisis. The Japanese Case*. Leiden, E. J. Brill, 1966. XV + 199 pp. 28 Gd.

This is a sociology of religion which is limited to the dynamic relationship between Japanese culture and Protestant Christianity. The author, a professor at the Methodist Theological School in Delaware, Ohio, served as a missionary in Nagasaki, Japan from 1950 to 1955. This experience moved him to reflect on the interaction of historical and economic factors with the Christian faith since its introduction (in Protestant form) to Japan in 1859. He found a model and valuable source for his investigation in the highly regarded analyses of the social history of Protestantism in Japan by the Christian scholar, Professor M. Sumiya of Tokyo University. One of the values of Best's book is that these and other Japanese sources are here made available to the English reader.

The investigation is limited largely to the Meiji Period (1869–1912) which was crucial both for the Protestant Church, which was still in its infancy, and the nation, which during this period was transformed from an isolated land of feudal lords to a modern nation-state. Best's methodology – which is allegedly an adaptation of Max Weber's approach – is to discuss first the political and economic developments within a given period and then follow with a chapter on the progress and problems of the church. This makes for a certain schematism and repetition, but this perhaps is inevitable in view of the complexity of the relationships between these two spheres. His thesis is that 'the great resistance to a dynamic Christian faith, which sought to be a transforming influence not only in personal life but in the life of the nation as a whole, found its greatest competitor in the political

leaders of Japan and the methods they used to achieve and maintain power' (p. XIV).

One is impressed with the fact that many of the characteristics and problems of the church during this formative period are still live issues today: nationalism and the question of ultimate loyalties (pp. 97 f., 145–150, 174); a strong sense of independence and the quest for indigeneity within the church (pp. 159–161); the weakening effects of liberal theology (pp. 149 f.); a socially stratified church (pp. 95 f., 162); divided attitudes toward social action (pp. 169–173); and the surprisingly great influence of Christianity on society at large (pp. 163 f.). One of the most encouraging things that comes out in this study is the way in which the «charismatic» quality of the Christian faith often made it possible for the church to break through and transcend traditional attitudes and mores (pp. 85 f., 153 f.).

This is a balanced, scholarly analysis which merits a wide reading. At only one point (p. 130) is the information dated and inaccurate. The book is beautifully printed but suffers from quite a few misprints, especially on p. 93 where there are seven errors.

I. John Hesselink, Tokyo

HERBERT TSCHAMLER (Hrsg.), *Glaube, Wissenschaft, Erziehung. Beiträge aus dem Forschungs- und Lehrbereich einer Pädagogischen Hochschule*. München, Ehrenwirth Verlag, 1967. 412 S.

In Bayern ist auf Beschluß der katholischen Bischöfe zu den staatlichen Pädagogischen Hochschulen (= akademischen Lehrerbildungsstätten) mit katholischem Bekenntnischarakter hinzu eine kirchliche Pädagogische Hochschule mit Sitz in Eichstätt getreten. Der vorliegende Sammelband ist eine Selbstdarstellung und -rechtfertigung dieses nicht jedermann einleuchtenden Unternehmens (das an und für sich nicht exzeptionell ist; man vergleiche z. B. die freien evangelischen Institute in der Schweiz – welche letzteren allerdings konfessionell neutrale bis laizistische Anstalten als Gegenüber und Vorgabe haben; im Gegenüber bzw. im mangelnden Gegenüber liegt das Besondere der neuen Gründung). Die 15 Beiträge des Bandes stammen von 15 Dozenten dieser Hochschule. Sie bekunden das Selbstverständnis und geben ein Bild von der Art des Schaffens dieser kirchlich-pädagogischen Institution. Im I. Teil («Glaube») werden u. a. ‚Sinn und Aufgabe einer kirchlichen Pädagogischen Hochschule‘, ‚Quid est <credere>?‘, ‚Konfession und Erziehung‘ abgehandelt, im II. Teil («Wissenschaft») z. B. das Verhältnis von Psychologie und Erziehungswissenschaft, die Aufgabe der Soziologie, Substanz und Naturgesetz im Lichte heutiger naturwissenschaftlicher Forschung; schließlich («Erziehung») u. a. das Geschichtsbewußtsein, der anthropologische Sinn der Musik, die bildnerische Begabung des Kindes und das Schulturnen.

Der Leser fühlt sich zunächst in eine geradezu potenziert katholische Welt versetzt und ist dann gespannt, ob die Selbstrechtfertigung gelingt, zumal wenn *diese* Schule sich als Hort gegen «Verarmung und Stagnation des geistigen und kulturellen Lebens», gegen Lähmung der «freien schöpferischen Initiative der Bürger» – letzteres als Folgen des staatlichen Schulmonopols bezeichnet (S. 18f.) – wie auch als Hort der Toleranz versteht

(weil Toleranz niemand besser üben könne «als der, der die Innenwelt seiner Mitmenschen tiefer kennt», S. 30). Am Ende darf man urteilen, was als Geist dieses Instituts in dem Buche Ausdruck findet, bestehe die Probe. Denn die Beiträge sind von einer Tiefe des Denkens und Weite des Horizonts, die diesen Bildungsstätten, zumindest als Zeichen, innere Berechtigung geben.

Jürgen Fangmeier, Riehen bei Basel

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 19, 3 (1967): P. Löffler, Conversion in an Ecumenical Context (252–260); N. A. Nissiotis, Conversion and the Church (261–270); Billy Graham, Conversion – A Personal Revolution (271–284). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 57, 2 (1967): J. Karmiris, Referat, gehalten vor der interorthodoxen theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken (83–109); A. E. Rüthy, Bemerkungen und Erwägungen zu den altkatholischen Liturgien (120–131); H. Frei, Towards Reconciliation. Zwischenbericht der Kommission für die anglikanisch-methodistische Kirchenunion in England (132–162). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 123, 14, 15: U. Hedinger, Was meinen wir, wenn wir «Gott» sagen?, I–II (209–213, 226–229). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 23, 2 (1967): V. Willeke, Franziskanermissionen in Brasilien 1500–1966, I (81–95); G. Schelbert, Das Missionsdekret des II. Vat. im Gesamtwerk des Konzils, III (104–132); P. Aogama, Ist die Japanmission für immer hoffnungslos?, III (133–142). *Reformatio* 16, 6/7/8 (1967): A. Lindt (Hrsg.), Der schweizerische Protestantismus in der Sicht schweizerischer Katholiken (379–544). *Revue de théologie et de philosophie* 16, 3 (1967): P. Javet, Imagination et réalité dans la philosophie de Paul Ricœur (145–158). *Verbum caro* 82 (1967): Y. Congar, Théologie de la prière pour l'unité (1–13); B. Bobrinskoy, Fondements théologiques de la prière commune pour l'unité (14–31); E. Eichele, Réflexions sur la Semaine de prière universelle pour l'unité des chrétiens (32–45); R. Martin-Achard, Les orientations actuelles de l'étude de l'Ancien Testament (74–87).

BELGIEN. *Ephemerides theologicae lovanienses* 43, 1 (1967): X. Léon-Dufour, Interprétation des évangiles et problème synoptique (5–16); S. McLoughlin, Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique. Vers la théorie des deux sources (17–40); F. Neirynck, La rédaction mathéenne et la structure du premier Evangile (41–73); J. Delorme, Aspects doctrinaux du second Evangile (74–99); A. George, Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième Evangile (100–129); J. P. De Rudder, Woord en openbaring (130–159). *Nouvelle revue théologique* 89, 6 (1967): J. M. R. Tillard, Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II (561–581); R. Lavocat, Réflexions d'un paléontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel (582–600).