

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 23 (1967)
Heft: 6

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: 18.04.2026

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

Rezensionen

J. ERRAGONDEA AIZUGUREN, *Edén y Paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación*. Madrid, Instituto español de estudios ecle-siásticos, ediciones Marova, S. L., 1966. XXVIII + 578 S.

Dieses äußerst gründliche, kurz nach dem Tod des noch nicht fünfzig-jährigen Verfassers erschienene Werk untersucht Kap. 2–3 der Genesis und stellt für sie eine Verwandtschaft mit dem mesopotamischen Gilgameš-Epos fest. Ja, der Jahwist soll das mesopotamische Epos manchmal sogar als eine seiner Unterlagen gebraucht haben. Diese Verwandtschaft zeigt sich in einigen grundlegenden, gemeinsamen Elementen beider Geschichten: Gen. 2–3 kennt den Gegensatz von Steppe (Sum. *edin*, Akk. *šér[um]* – vielleicht gleich Arab. *ṣaḥar*, S. 50f. –, Hebr. *'ādāmāh*) und Kulturland (Sum. *gán* bis zur 3. Dynastie von Ur und seitdem in allen semitischen Sprachen bezeugt; dieser Sinn tritt noch klar in Gen. 2, 8 und 4, 10–17 hervor, er wurde an anderen Stellen, wo *gan* mit *'eden* als «Lustgarten» verbunden wird, entstellt, S. 47ff.), der die ganze sumerisch-akkadische Kultur durchzieht und in der «Vermenschlichung» (*hominización*) des wilden, tierähnlichen Enkidus besonders hervortritt. Wie Enkidu, so wird auch der biblische Urmensch in das Kulturland hineinverpflanzt (S. 140ff. und 166ff.); gleich Enkidu wird auch Adam durch eine Frau zum «Wissen» gebraucht (S. 181ff.); die Unterbrechung der biblischen Geschichte vor der Erschaffung des Weibes (Gen. 2, 18–25) erklärt sich mit der Auslassung der Begegnung Enkidus mit Gilgameš, deren homosexuelle Untertöne dem biblischen Verfasser anstößig sein mußten (S. 205ff.). Das «Wissen um Gut und Böse», das uns in das Gebiet der Weisheit führt, wird, wie gesehen, in beiden Fällen durch eine Frau vermittelt (S. 252ff.). Andererseits hat der Ausdruck «von der Frucht essen» im alten Zweistromland, besonders in Verbindung mit Verben wie «schauen», «berühren», «sich sättigen» usw. oft einen sexuellen Sinn (S. 269ff.); die Beweise hierfür werden vom Verfasser ausführlich, z. T. auch in der Ur-fassung, zitiert. Diese Motive treten alle auch in der Begegnung Enkidus mit der Hetäre hervor. Auch in Gen. 3 gibt es starke sexuelle Untertöne; allerdings handelt es sich hier um eine unerlaubte Art von Sexualität (S. 295ff.). Das Ganze wird vollkommen klar, wenn wir bedenken, daß die be-treffende Terminologie im alten Mesopotamien oft für die heilige Hochzeit des Königs mit der dazu bestimmten Priesterin, ein jeder als Vertreter einer Gottheit, gebraucht wird; die Priesterin vertritt meistens Inanna-Ištar (S. 309ff.), was uns wiederum dem alttestamentlichen Urmensch nahebringt. Es ist auch gerade in diesem Zusammenhang, daß die Schlange, in der ganzen Gegend als chthonischer Fruchtbarkeitsgott belegt, erscheint (S. 405ff.) und daß der Sexualakt zu etwas Verbotenem wird (während in Gen. 2, 24 die eheliche Gemeinschaft normal erscheint und in 1, 28 dem ersten Menschen-paar sogar befohlen wird), indem es dem Menschen eine unerlaubte Stell-vertretung der Gottheit anbietet, die dem Versprechen der Schlange sehr ähnlich erscheint. Auch die Nacktheit wird von Enkidu nach seinen Be-ziehungen mit der Hetäre wahrgenommen (S. 429), natürlich ohne das biblische Schuldbewußtsein. Endlich wie Adam (allerdings als Folge des

Gerichts) sterben muß, so ist dieses Los erst Enkidu, und wäre dann auch dem umsonst umherirrenden Gilgameš beschert, wenn Letzterer nicht zur Höllengottheit befördert worden wäre (S. 460ff. und 487). Die Hauptunterschiede beider Geschichten bleiben also 1. daß, während der Fruchtbarkeitsritus Enkidu zum wahren Menschen macht und ihm göttliche Einsicht verleiht, er Adam und Eva hingegen zerstört; 2. daß im Gilgameš-Epos die Unsterblichkeit wenigstens theoretisch als Möglichkeit für den Menschen besteht, sie im A. T. anfänglich ähnlicherweise da zu sein scheint, bald aber durch die Sünde des Menschen zu etwas Unmöglichem wird.

Man wird einer Arbeit wie dieser leicht Unrecht antun, wenn man sie in wenigen Zeilen zusammenfassen will und dann eine Wertung versucht. Dies muß aber dennoch geschehen. Kritisch könnte man zur Hauptthese die Frage stellen, ob und inwiefern es sich bei Gilgameš und in Gen. 2–3 nicht einfach um ähnliche, im ganzen Alten Orient verbreitete Motive als um Abhängigkeit handelt, besonders angesichts der verschiedenen Wertungen dieser Motive in beiden Geschichten. Allgemein methodologisch scheinen die apologetisch gefärbten Anfangs- und Endworte problematisch: das ständige Zurückgreifen auf das Magisterium, als ob der Verfasser mit dem Vorwurf rechne, in seinen Thesen selbst von irgendeiner verbotenen Frucht gepflückt zu haben, mutet beim heutigen Stand der römisch-katholischen Bibelwissenschaften eher merkwürdig an. Nicht ganz klar ist der Satz auf S. 525, wonach Gen. 2–3 «wirklich geschehene Tatsachen enthält» (*encierra hechos realmente ocurridos*), was allerdings für einen Teil des Stücks S. 535 so erklärt wird: «Der Satz enthält eine objektiv-historische Wahrheit, indem er... auf gewisse, historische und reelle, seit sehr alter Zeit bezeugte Gebräuche (*prácticas*) Bezug nimmt.» Nun stellen bekanntlich die Historizität und die Geschichtlichkeit erzählender Texte eines Mythos oder einer Sage ganz andere Probleme als historisch feststellbare Riten, mit denen erstere im Kultus zelebriert werden.

Eine rein äußerliche Kritik ergibt sich aus dem Fehlen eines Registers und aus den Druckfehlern der Bibliographie und der Fußnoten; man ist geneigt, wenn man die lange Drucklegung des Bandes beobachtet (an die vier Jahre, nach dem Abschluß der Bibliographie, siehe unten), den Verlag dafür verantwortlich zu machen. Dieses Element läßt allerdings befürchten, daß auch die sumerischen und akkadischen Zitate Ungenauigkeiten aufweisen. Spezialisten werden sie deswegen eingehend nachprüfen müssen, denn gerade in der ausführlichen Darbietung dieser Texte, die meistens in den verschiedensten, manchmal nicht leicht zugänglichen Werken zerstreut sind, liegt einer der Hauptvorzüge dieser Abhandlung, ob man die Texte nun für die Auslegung von Gen. 2–3 heranziehen möchte oder nicht.

Das Buch enthält aber sowohl für den Hebraisten als auch für jede gebildete Person eine gute Einführung in die mesopotamische Welt. Man kann sogar feststellen, daß das Buch eigentlich mehr mesopotamisches als biblisches Gut enthält. Die ausführliche Bibliographie (S. 563–578), die allerdings nur bis 1961/62 reicht, wird der Forschung von großem Nutzen sein. Der Rezensent möchte endlich sein Bedauern für das frühe, unzeitliche Ableben von P. Erraondea zum Ausdruck bringen. In diesem Buch treten alle Eigen-

schaften des Forschers zutage, eine unermeßliche Geduld, ein beträchtlicher Fleiß, große Sprachkenntnisse (holländische und russische Werke werden oft zitiert), eine immense Belesenheit, eine fachgemäße und doch nie übermütige Handhabung der Arbeitsinstrumente. *J. Alberto Soggin, Rom*

KATHLEEN M. KENYON, *Amorites and Canaanites*. = The Schweich Lectures of the British Academy, 1963. London, The British Academy, & Oxford, The University Press, 1966. xvi + 80 S., 30 Pl. Sh. 30.-.

Material aus Jericho (dessen Ausgrabung Miss Kenyon leitete) und anderen Fundstätten beleuchtet das Eindringen der nomadischen Amoriten seit etwa 2300 v. Chr. und ihre Verschmelzung mit der agrarisch und merkantil entwickelten Bevölkerung von Palästina und Phönizien. Hauptsächlich von Byblos ging eine dadurch entstandene Mischkultur aus, nämlich die hervorragende kanaanäische Stadtkultur der mittleren Bronzezeit.

Bo Reicke, Basel

HANS ZIEKER, *Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen*. = Bonner Biblische Beiträge, 20. Bonn, P. Hanstein Verlag, 1964. XVIII + 158 S. DM 26.-.

Der hier rezensierte Band gehört zu den wichtigsten Arbeiten, die in letzter Zeit auf diesem Gebiet erschienen sind, und wird vermutlich lange den Platz eines Standardwerkes einnehmen. Die kultische Vergegenwärtigung wird erst terminologisch und formell, dann theologisch untersucht, wobei der Verfasser weder versäumt, Auseinandersetzungen mit verschiedenen vorherrschenden Meinungen zu bringen, noch auf Möglichkeiten hinzuweisen, ungenügend untermauerte, aber wenigstens haltbare Thesen zu unterstützen. Die Bibliographie zeugt von einer erstaunlichen Belesenheit und großem Fleiß, umfaßt sie doch praktisch alles, was auf dem Gebiet erschienen ist¹.

Einige Thesen des Buches seien herausgegriffen: Nach S. 66f. ist es schwierig, zwischen einer universal-eschatologischen Zuwendung zu den Völkern und einer gegenwärtig-kultischen Wirklichkeit zu unterscheiden: seit Jos. 9 ist die Aufnahme von Fremdvölkern in die Amphiktyonie bezeugt, und das Tempelweihgebet Salomos in 1. Kön. 8, 41ff. rechnet mit Nichtisraeliten, die sich dem Kultus in Jerusalem anschließen (letzteres möchte ich allerdings nur unter dem Vorbehalt, daß der Tempel auch dem Staats-synkretismus offenstand und deswegen auch für Nichtisraeliten bestimmt war, in Betracht ziehen). S. 84ff. wird die Einheit von Opfer und Bekenntnis bewiesen. S. 96ff. wird das Problem behandelt, ob und eventuell wie Israel kultisch und historisch zugleich der Vergangenheit gegenüberstand. S. 123ff. behandelt die Typologie als innerbiblische Methode und gelangt zum Ergebnis, daß sie nicht nur legitim, sondern oft unerläßlich ist.

¹ Die einzigen von mir wahrgenommenen Lücken sind: R. G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele* (1939), besonders wichtig als Etappe im wissenschaftlichen Werdegang des großen Sumerologen und Akkadologen sowie des Psalmenforschers, und N. H. Ridderbos, *Psalmen en cultus* (1950).

Der Rezensent hofft, daß diese wenigen Hinweise genügt haben, das Interesse des zukünftigen Lesers zu erwecken.

J. Alberto Soggin, Rom

CLAUS RIETZSCHEL, *Das Problem der Urrolle. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1966. 142 S., 1 Tafel. DM 12.80.

Den Beiträgen der Stiftung Volkswagenwerk und Carl Bertelsmann-Stiftung verdanken wir es wohl, daß das vorliegende Buch zu einem für den heutigen Büchermarkt sehr niedrigen Preis der alttestamentlichen Forschung angeboten wird.

Das Problem der Rekonstruktion bei Jeremia der Urrolle (vgl. Jer. 36, 32) taucht periodisch in der Forschung auf. Kein Wunder; ist es doch bis jetzt ungelöst geblieben, obwohl die Überlieferung eindeutig darauf hinweist, daß Jeremia am Anfang des Reiches des Jojaqim seine bisher gepredigten Sprüche in einer Rolle niederschreiben ließ; ferner würde man zweifelsohne aus seiner Klärung zu einer erstklassigen, neuen Einsicht in die sonst so dunkle Redaktionsgeschichte eines prophetischen Buches vordringen können. Immerhin gehört zu einem derartigen Unternehmen ein gewisser Mut, besteht doch heute eine Art Konsens, daß die Urrolle des Jeremiabuches nicht mehr rekonstruierbar ist, weil ihre Teile vermutlich über das ganze heutige Buch versprengt liegen. Der Verfasser riskierte also, was besonders bei einer Dissertation verhängnisvoll hätte werden können, zu einem *non liquet* zu gelangen. Dieses Risiko auf sich genommen zu haben gehört zu den lobenswerten Eigenschaften dieses Buches.

Die Arbeit gelangt zu interessanten Ergebnissen: 1. Die Endredaktion des Jeremiabuches ist kein so komplizierter Prozeß gewesen, wie man meistens annimmt; auch sie läßt sich auf das bei den Propheten wohlbekannte dreigliedrige Schema zurückführen: Unheilsweissagungen gegen Juda und Jerusalem, Unheilsweissagungen gegen die Völker, Heilsweissagung über Israel. 2. Die Urrolle ist mit den Kap. 1–6 zu identifizieren, setzt sich also aus einer einheitlichen Perikope und nicht aus versprengten Stücken zusammen.

Zu solchen wichtigen Ergebnissen gelangt der Verfasser durch eingehende Untersuchungen des ganzen Buches und durch eine Art Exklusionsmethode. Es werden erforscht: I. der 1. Überlieferungsblock, der der Fremdvölkerorakel, II. die Überlieferungsblöcke Kap. 36–44, 26–35 und 1–24. Dadurch werden vom Verfasser sowohl die übliche Vierteilung des Buches (S. 17) als auch die drei Traditionsschichten in Frage gestellt. Bei dem ersten Überlieferungsblock, dem der Fremdvölkerorakel, vermißt man allerdings eine grundlegende Studie von A. Bentzen, mit der ein großer Teil der vielen offenen Fragen um die Fremdvölkerorakel durch die Verbindung mit den ägyptischen Ächtungstexten gelöst worden ist¹ und auch hier erklärt würde (vgl. S. 47 ff.).

¹ A. Bentzen, *The Ritual Background of Amos I 2–II 15: Oud. Test. Stud.* 8 (1950), S. 85–99.

Es ist hier nicht der Ort, zu den einzelnen Ausführungen des Verfassers Stellung zu nehmen: dies kann in Kommentaren und sonstigen Facharbeiten viel eingehender und sachgemäßer geschehen. Man kann ihm nur dankbar sein dafür, daß er das Problem erneut, und zwar in einer prinzipiell gültigen Weise, aufgerollt und damit die ganze Redaktionsgeschichte des Jeremia-buches vor eine neue Problematik gestellt hat.

J. Alberto Soggin, Rom

A. M. DUBARLE, *Judith. Formes et sens des divers traditions*. 1. Etudes. 2. Textes. = *Analecta Biblica*, 24, 1–2. Roma, Institut Biblique Pontifical, 1966. 191; 203 S. Li. 3000.–.

Judith ist immer eine Art Stiefkind im alexandrinischen Kanon gewesen. Historisch erhält es so viele Materialien, die einfach nicht zu gebrauchen sind, ideologisch zeugt es von einem sehr engen Chauvinismus, als daß das Buch Historiker oder Theologen interessieren sollte. Eine weitere Schwierigkeit besteht noch darin, daß das offensichtlich auf Hebräisch oder Aramäisch verfaßte Buch nur in einer griechischen Übersetzung vorhanden ist, wie dies ja, mit der Ausnahme des Buches des Jesus Sirach, im alexandrinischen Kanon immer der Fall ist.

Dubarle hat sich im ersten Band die Aufgabe gestellt, die aus verschiedenen Quellen bekannten Teile oder Fragmente des hebräischen Textes in einer Art Synopse zusammenzubringen, wobei er gleichzeitig beweist, daß ihnen und nicht der Übersetzung der Vorrang gebührt. Es handelt sich um mindestens fünf Originalmanuskripte, die einen mehr oder weniger großen Teil des hebräischen Textes enthalten; ferner gibt es noch mindestens zwölf verschiedene Midraschim, die sich mit der Geschichte befassen. Dazu gesellen sich noch rabbinische und patristische Zeugnisse. – In zwei oder drei Spalten bringt der zweite Band den hebräischen Text nach den verschiedenen Manuskripten nebst dem Text der Vulgata und dem der Midraschim.

Über die Historizität des Berichtes weiß der Verfasser nicht viel Neues zu bringen, gibt uns aber einen übersichtlichen Status quaestionis.

Auch dem Nichtspezialisten sollte die Wichtigkeit einer solchen Arbeit kaum entgehen, auch wenn wir uns hier nicht mit Einzelfragen beschäftigen können. Ich möchte aber den von Verfasser geäußerten Wunsch weitergeben, ihm die eventuell anderswo noch existierenden Texte von oder über Judith zu melden; seine Anschrift lautet: A. M. Dubarle, O. P., Le Saulchoir, 91, Soisy-sur-Seine, France.

J. Alberto Soggin, Roma

[OSCAR CULLMANN.] *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*. Hrsg. von Felix Christ. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evang. Verl., 1967. 394 S. DM 38.–.

Schüler des berühmten Neutestamentlers widmen hier dem Lehrer eine Schrift, die keine gewöhnliche Festgabe sein will. Die Aufsätze wollen nämlich ein einheitliches Thema behandeln, und nur persönliche Schüler sind als Mitarbeiter angenommen worden. Diese sind doch aus verschiedenen Ländern (15) und Konfessionen (auch Baptisten und Adventisten) gekommen, was die Vielfalt in der Einheit anschaulich macht.

Trotz des einheitlichen Themas werden fast alle Gebiete der Theologie gestreift: Altes und Neues Testament, Patristik und Dogmengeschichte, Dogmatik, Ethik, Ökumenik und Praktische Theologie. Dazu Kirchenmusik und Seelsorge. Mehr als die Hälfte der Aufsätze (19 von 36) nehmen ausdrücklich im Titel heilsgeschichtliche Probleme auf. Viele knüpfen direkt an Cullmanns Arbeiten an (so z. B. Karlfried Fröhlich, *Die Mitte des Neuen Testaments*. Oscar Cullmanns Beitrag zur Theologie der Gegenwart).

Nur in einem Fall findet man den Haupttitel des Sammelwerkes wieder. Das geschieht in einem Aufsatz von Thomas Torrance, *The Implications of Oikonomia for Knowledge and Speech of God in Early Christian Theology*, der sich vor allem mit Clemens von Alexandrien auseinandersetzt. Für die neutestamentliche Oikonomia nimmt man im allgemeinen drei Bedeutungen an: 1. Hausverwalteramt und Verwaltung dieses Amtes, 2. Heilsplan u. ä., 3. Heilserziehung¹. Von diesen drei Bedeutungen kommt in dieser Schrift nur die zweite vor. Das Hauptgewicht liegt also auf dem Heilsplan Gottes, dem Handeln Gottes, was Cullmann mit der dialektischen Theologie vereint.

Die Schrift unterstreicht in allen Teilen die hervorragende Stellung Oscar Cullmanns. Er hat eine Alternative zur Entmythologisierung schaffen wollen und auch schaffen können, und diese Alternative hat in verschiedene Richtungen gewirkt. Das Christentum wird als lebendige Gottesgemeinschaft nicht nur individualistisch, sondern vor allem kirchlich-sozial im Kultus aufgefaßt. Das Handeln Gottes ist durch ihn auf die Geschichte bezogen worden, jedoch so, daß die wissenschaftlich erforschbare und erforschte Geschichte nicht mehr als nur geschichtlich angesehen werden kann. Damit hat die Geschichte eine Mitte bekommen, die mit dem Anfang und dem Ende korrespondiert. Durch diese Konzentration auf das Wesentliche nahm Cullmann das Erbe Martin Kählers auf und wurde auch ökumenisch bedeutungsvoll.

Es ist wohl kein Zufall, daß so viele Einzelprobleme verschiedener Gebiete behandelt werden. Hier zeigt sich deutlich, wie die sogenannte Heilsgeschichte sämtliche Fragen von Bedeutung für die Theologie und die Kirche berührt. Es gilt nicht nur historische Einzelfragen, die sich in die Ganzheit einfügen müssen, sondern auch große prinzipielle Erwägungen, vor allem die Komplexität des Begriffes der Heilsgeschichte selbst.

Ist Heilsgeschichte mehr als ein Aspekt, von dem aus das Sein des Menschen betrachtet wird? Wie ist es mit der Gefahr einer starren Geschichtstheologie? Wie steht im heilsgeschichtlichen Zusammenhang die Geschichte des Universums mit den astronomischen und geologischen Zeitaltern? Natürlich kann alles in das Handeln Gottes einbegriffen und von der Höhe der Inkarnation und der Auferstehung gesehen werden. Aber ist denn Heilsgeschichte mehr als eine Betrachtungsweise des Glaubens?

Erik Esking, Örebro, Schweden

PEDER BORGES, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo.* = Supplements

¹ So O. Michel, *Theol. Wört.* 5 (1954), S. 154f.

to Novum Testamentum, 10. Leiden, E. J. Brill, 1965. X + 217 S. Fl. 38.—.

Doktor P. Borgens Buch hat fast genau so viel mit Philo wie mit Johannes zu tun. Diese Rezension wird sich jedoch hauptsächlich mit Johannes befassen. In Kapitel 1 zeigt Dr. Borgen, daß Philo und Johannes haggadischen Traditionen über das Manna folgten. In Kapitel 2 weist er auf, daß sie dasselbe homiletische Schema benutzt haben, und in Kapitel 3, daß sie auf die Methoden, Sequenzen und Stil des Midrash zurückgehen. In den Kapiteln 4 und 5 diskutiert Doktor Borgen den Inhalt, der von Philo in diesem Schema dargestellt wird, und untersucht in Kapitel 6 den johanneischen Inhalt.

Er behandelt hauptsächlich den Abschnitt Joh. 6, 31–58. Dieses Material hat Bultmann in seinem Kommentar umgestellt und es verschiedenen Quellen zugeschrieben. Nach ihm haben mehrere Forscher andere Scheidungsanalysen vorgeschlagen, aber mit immer geringerer Überzeugung, weil sie zu der Einsicht kamen, daß der Abschnitt als ganzer in johanneischem Stil geschrieben war und er deswegen mit größerer Wahrscheinlichkeit eine Einheit ist, vom selben Autor wie das übrige Evangelium. Die Art der Argumentation, die auch von Philo benutzt worden ist in Abschnitten wie Leg. All. 162–168 und Mut. 253–263 und die ihre Parallele in den Midrashim hat, ist nicht leicht zu entdecken, und ehe man sie versteht, macht Joh. 6, 31–58 einen sehr zerrissenen Eindruck. Dieser offensichtliche Mangel an Verbindung war es, der Forscher gern zu Analysen trieb, die den Abschnitt in Fragmente verschiedener Herkunft einteilten.

Borgen zeigt indessen nicht nur, daß der Abschnitt in formaler Hinsicht eine zusammenhängende Entwicklung aufweist, sondern auch, daß er von bestimmten Themen durchdrungen ist, die zur Zeit des Evangelisten im Judentum gängig waren, zum Beispiel (a) die Identifikation der Thora mit der Weisheit, (b) die Identifikation der Thora mit dem Manna und (c) der Glaube, daß Israel die Nation ist, die Gott sieht. In diesem letzten Zusammenhang macht er den sehr interessanten Vorschlag, daß das εἶδος Gottes in Joh. 5, 37 Jesus ist.

Es gibt viele gute Dinge in diesem Buch. Doch möchte ich Dr. Borgen bitten, über zwei Fragen noch einmal nachzudenken:

Erstens: Auf S. 73 schreibt er: «Die Ergänzung ‚des Lebens‘, die in der Paraphrase an das Wort ‚das Brot‘ in V. 35 angehängt ist, ist wahrscheinlich eine neue und frische exegetische Kombination und ist kaum abhängig von der Angleichung einer festen, traditionellen Phrase ‚Brot des Lebens‘ an das Wort ‚Brot‘ in dem in V. 31b angeführten alttestamentlichen Zitat.» Dr. Borgens Schwierigkeit würde verschwinden, wenn er erkennen würde, daß die Speise der Unsterblichkeit in verschiedener Form ein altes Thema ist. So ist bei Homer der Hauptunterschied zwischen Menschen und Göttern, daß die Götter unsterblich sind, und wir mögen folgern, daß sie unsterblich sind, weil sie Ambrosia oder Unsterblichkeit essen. Im alten Babylonien gab es die Legende von Gilgamesh und in der Genesis den Lebensbaum. In der Bibel können wir zwei Arten von Speisen, die Unsterblichkeit verleihen, finden: 1. Die Speise des Lebensbaumes aus der Genesis, die in der Offenbarung wieder auftaucht, und 2. das Manna, das Brot der ‘abbîrîm (Ps. 78,

24f.), das in 1. Kor. 10, 1–11 erwähnt ist. Mit diesen zwei Anschauungen können wir das Wasser des Lebens zusammenstellen (z. B. Off. 22, 17). In Joh. 6 haben wir es mit dem Manna als Speise der Unsterblichkeit zu tun. Daß Manna eine Speise der Unsterblichkeit ist, ist auch eine unausgesprochene Voraussetzung von 1. Kor. 10. Sonst würde der Tod der Israeliten keine Schwierigkeit verursachen. In diesem Zusammenhang ist auch das Auftauchen der Phrase «Brot des Lebens» in Joseph und Aseneth wichtig, und bis jetzt hat niemand in genauer Beweisführung die These widerlegt, die Jeremias und der Schreiber aufgestellt haben¹.

Zweitens: Das griechische Testament, das er zitiert, ist Nestle's 17. Ausgabe von 1941. Für viele Dinge unter denen, die Dr. Borgen behandelt, ist diese Ausgabe so gut wie jede andere, aber öfters diskutiert er den Wortlaut eines Abschnittes, für den die Textvarianten von Bedeutung sind: Auf S. 21f. Anm. 3 diskutiert er die Phrasen ἐξ οὐρανοῦ 6, 58 und ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ 6, 38 als nicht im Einklang mit dem Stil des Johannes, aber er zeigt keine Kenntnis, daß an beiden Stellen Manuskripte ἐκ τοῦ οὐρανοῦ lesen, welches die johanneische Phrase ist. In gleicher Weise berichtet er nicht auf S. 96 Anm. 3, daß Manuskripte οἱ πατέρες ὑμῶν lesen. An keinem Punkt seines Buches zeigt Dr. Borgen irgendeine Kenntnis der zwei Bodmer Papyri P⁶⁶, 75.

Diese Bemerkungen sollen nicht so aufgefaßt werden, als ob sie die Aufmerksamkeit in irgendeiner Weise von den allgemeinen Verdiensten des Buches ablenken wollten. Dr. Borgen hat einen begründeten und interessanten Beitrag zu den neutestamentlichen Studien geleistet. Seine Methoden wie auch seine Ergebnisse sind instruktiv und man kann hoffen, daß andere ermutigt werden, in ähnlicher Weise den jüdischen und philonischen Hintergrund des Johannesevangeliums zu erforschen. Wir hoffen, daß Dr. Borgen uns auch in Zukunft andere Studien vorlegen wird, die so fruchtbar wie diese sind. Das Buch ist gut hergestellt, leicht zu lesen und zu benutzen. Es gibt nur wenige Druckfehler.

George D. Kilpatrick, Oxford

PAUL HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie.* = Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. 2. Münster, Verlag Aschendorff, 1966. X + 364 S. DM 42.–.

At the present time the search for bases for the Christian hope in the face of death is pressing; therefore this re-examination of Pauline thought will be helpful. It was Tertullian who gave Christian Eschatology the psychological-anthropological emphasis which has since dominated any discussion of the intermediate state. If the present discussion of the relationship between the Greek idea of immortality and the Jewish hope in the resurrection is to be of value, it must be carried on in the context of a re-examination of the relevant early Christian-Pauline-writings. These early Christian reports do not give a comprehensive formulation on the intermediate state. The early Christians were pre-occupied with anticipation of the parousia of the Kyrios. Hoffmann suggests that Paul's eschatology will be misunderstood if excessive

¹ J. Jeremias, *Zeits. ntl. Wiss. Beih.* 21 (1954), S. 225.

emphasis is laid on the intermediate state. In the Apostle's various references to eschatology a process can be discerned in which Jewish tradition receives a reduction and concentration, due to his Christian "experience of faith" and the resulting "understanding of history".

In his review of the exegetical studies of Pauline eschatology Hoffmann discerns two main groups: one emphasizing the development of Paul's views of the state after death and the other attempting in various ways to emphasize the unity in Pauline eschatology. These two approaches imply the questions: Is it valid to say that in Paul various eschatological lines of thought are present? How are the various Pauline formulas and texts which dominate the discussion evaluated? Furthermore, Hoffmann emphasizes that the relationship between the meaning of "fellowship with Christ" after death and the eschatological expectation of salvation in the apostle's theology must be examined anew.

In Hoffmann's exegetical study, I Thess. 4, II Cor. 5 and Phil. 1, 21-23 are in the center of the discussion; special attention is given to the formula ἐκ νεκρῶν, which has received relatively little attention in research up to this time. First, however, Hoffmann presents a detailed discussion of the otherworldly views of Paul's Greek and Jewish environment. He concludes with a careful summary of the results of his research in which he attempts to connect Pauline eschatology with his environment.

Phil. 1, 23 is viewed as Paul's only *clear* reference on the subject of the state of death (pp. 322, 326). Taking this text as a starting point with a view at the others, Hoffmann states that the apostle seems to think that Christians who have already died are in fellowship with the glorified Christ in heaven. Since Paul speaks of this with such ease, it is likely that he had held this understanding of the state of death for some time and that it was nothing new to the Philippian congregation. Hoffmann therefore rejects the interpretation that holds that this view was first put forth in Philippians. Thus only the question of the time of its "acceptance" and "modification" can properly be raised. No doubt Jewish views on eschatology influenced Paul's formulations, but in Paul they received a Christian re-formulation.

Hoffmann places Philippians before the major epistles (54-55 A.D.) in his chronology of the principal Pauline eschatological passages: I Thess. 4, Phil. 1, 23, I Cor. 15, II Cor. 5. Interpretations which find a slow development in Paul's thought from I Thess. 4 to Phil. 1, 23 are proven to be impossible. Hoffmann, in his exegesis of the epistles, claims that one cannot assume a Hellenization of Pauline eschatology when attempting to formulate Paul's thought (p. 245).

The apostle, according to Hoffmann, holds to universal eschatology and answers the question, "after death?", with the *Mit-Christus-Sein*. For Paul the eschatological consummation and the state of death amount to σὺν Χριστῷ εἶναι. In Paul, anthropological and cosmological ideas are reduced, and the main emphasis is given to the eschatological deed of *God* in Jesus Christ *for us*. Here the Christian hope has its foundation. All Pauline passages carry the thought of "God's faithfulness". The death of Jesus Christ shows God's fidelity. Faith then means to trust the promise. This trust guides Paul

also in the "experience" of death, and it is this experience which leads to obedience of faith and calls for hope in God, who makes alive the dead. The futuristic-eschatological existence of the Christian is marked by faith, hope and love. These are the signs of Christian being, and perhaps even in death the Christian continues to believe, hope and love, because he remains the one who is saved through Christ, dependent for the future on God, and always the loved one of God. Even in death the promise of life and salvation remains in effect, and the Christian overcomes death in ἐλπίς and ὑπομονή. Because Christ died for all, Christians can no longer live for themselves, nor can they die for themselves, but in everything only be obedient to Him who died and was resurrected for them (p. 347).

Manfred Kwiran, Basel

LIESELOTTE MATTERN, *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus*. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 47. Zürich, Zwingli-Verlag, 1966. 235 S. Fr. 24.-.

Unter Heranziehung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes, der bei Apokalyptik und Rabbinat interessante Aspekte aufweist (S. 9ff.), wird die paulinische Position entwickelt: Die Christen, schon errettet, sind frei vom Vernichtungsgericht, während Züchtigungsgerichte in diesem Leben Gnadenweise sind, weil sie vor dem Gericht am Jüngsten Tage bewahren. Das Gericht am Jüngsten Tage will den Christen nicht verdammen, sondern klären, ob der Christ wirklich Christ gewesen ist. Es zeigt ferner, wie unterschiedlich gut das Werk des Christen, das nicht mit den Werken zu verwechseln ist, gewesen ist; denn in diesem Leben gibt es «so etwas wie ein mehr oder weniger an Christsein» (S. 194), der Gehorsam kann verschieden gut sein. Das Gericht ist nicht wegen der Sünden der Christen notwendig, sondern weil es das gute Werk des Christen gibt, das man nicht aus eigenem Vermögen vollbringt, sondern das als Partizipieren an Gottes Werk beschrieben wird.

An den Stand der Forschung wird angeknüpft (S. 53ff. u. ö.). Die Möglichkeit nicht von Paulus selbst stammender, sondern von ihm übernommener Traditionen wird ebenso erwogen (z. B. S. 183) wie die Möglichkeit erst später eingefügter Glossen (S. 91). Der Einfluß gnostischer Vorstellungen (S. 152) und Qumran-Parallelen (S. 206) werden diskutiert.

Die Haltbarkeit mancher Thesen wird in verschiedenen Fällen m. E. davon abhängen, ob die e silentio beigebrachten Argumente überzeugen (z. B. S. 212, Zeile 22). Die Problematik dieser Argumentation ist von der Verfasserin selbst an einer Stelle gesehen: S. 191.

Georg Braumann, Waldeck, Krs. Waldeck

GOTTFRIED HOLTZ, *Die Pastoralbriefe*. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, hrsg. von Erich Fascher, 13. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965. 239 S.

In den sog. «Pastoralbriefen» liegt ein Schatz vor, der noch immer neu gehoben werden kann. Dieser Aufgabe hat sich G. Holtz, der nun emeritierte Rostocker praktische Theologe, in einem neuen Kommentar innerhalb des

«Theol. Handkommentars» unterzogen. G. Holtz gibt in einer Einführung einen gedrängten, aber umfassenden Überblick über den derzeitigen Forschungsstand zu den Pastoralbriefen, hinsichtlich deren Entstehung für die «Sekretärsthese» in der Nachfolge von O. Roller, P. Feine und J. Jeremias neue Argumente erbracht werden.

Ausführlich geht G. Holtz auf die theologische und kirchenrechtliche Position in den Pastoralbriefen ein. *Theologisch* arbeitet er die Nähe zu den paulinischen Briefen heraus, speziell in der Frage der Sakraments- und Märtyrertheologie (bes. S. 19ff.). *Kirchenrechtlich* wird die Stellung des Bischofs, der Ältesten und Diakone eingehend analysiert: Die hohe Bedeutung, die in den Pastoralbriefen dem Amt der Ältesten (S. 124f.) und der Diakone (S. 82ff.) zukommt, insbesondere die ursprüngliche geistliche Vorrangstellung der Diakone, die erst in der weiteren kirchenrechtlichen Entwicklung vom Primat des – ursprünglich administrativen (S. 79ff.) – Bischofsamtes abgelöst worden ist (S. 86ff.). Durchgängig verarbeitet der Verfasser dabei positiv und auch kritisch die neueren Forschungsergebnisse, vor allem auf dem Gebiet der urkirchlichen Rechtsgeschichte. Auf die bedenkenswerten Darlegungen zur «Pastorinnenfrage» (S. 72f.) sei besonders aufmerksam gemacht.

Die philologische und theologische Einzelkommentierung ist von meisterhafter Geschlossenheit. An vielen Stellen wird die heutige Situation der Gemeinden und der Kirche transparent. Dadurch, daß die damaligen Probleme der Urgemeinde gegenwärtig gemacht werden, werden zugleich die einstigen Lösungen in ihrer einzigartigen Aktualität sichtbar. Nicht nur die Theologen, sondern auch die sog. «Laien» in der Kirche werden an diesem Kommentar einen reichen Gewinn haben.

Ernst-Wilhelm Kohls, Erlangen

WILHELM THÜSING, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen.* = Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 1. Münster, Aschendorff, 1965. XVI + 275 S. DM 32.–.

Der Verfasser geht in seiner Dissertationsarbeit, deren Titel 1. Kor. 8, 6 entnommen ist, von der Spannung zwischen dem ererbten Monotheismus und dem Christusglauben bei Paulus aus. Er prüft die These W. Boussets, der darin, daß Paulus neben Gott den Kyrios stellt, eine Komplikation des Gottesbildes sieht.

Der 1. Teil seiner Arbeit («Die Hinordnung des gegenwärtigen Herrentums Christi auf Gott», S. 7–60) leitet in die Problematik ein. Der 2. Teil erörtert die «Theozentrik des In-Christus-Seins» (S. 62–114) und der 3. Teil «unsere Verbindung mit Christus als dem ‚Sohn Gottes‘ und dem ‚Bild Gottes‘» (S. 116–150). Der 4. Teil spricht von «Pneuma und Theozentrik» (S. 152–163) und der 5. Teil von der Formel «durch Christus» (S. 165–237). Der 6. Teil behandelt «die Übergabe der Herrschaft an den Vater» (S. 239–254) und ein Abschluß schließt die Arbeit ab (S. 255–270).

In allen Fällen ist «die Bindung der Erwählten an Christus und ihre Beziehung zu Gott in engster Weise verknüpft», und die Christusherrschaft

ist «das Mittel zur Verwirklichung der vollendeten Gottesherrschaft» (S. 251). Dadurch überwindet der Verfasser das Dilemma: Christus – deuterios theos (W. Bousset) und Christus – nicht Gott (E. Rodhe). Denn die Theologie des Paulus ist «gerade in ihrer Christozentrik in vollstem Maße Verkündigung der Größe Gottes» (S. 270). Bousset übersieht nach ihm, daß «Einfachheit und Fülle... nicht nur keine Gegensätze sind..., sondern einander geradezu bedingen» (S. 261).

Die Bedeutung dieser Arbeit kann man darin sehen, daß sie auf eine befriedigende Weise den Endpunkt des Verhältnisses zwischen der Christozentrik und Theozentrik bei Paulus beschreibt. Ihr Mangel scheint darin zu liegen, daß sie nicht dargestellt hat, wie es zum Endpunkt kam. Besonders bei den liturgischen u. ä. Stoffen sollte Thüsing darauf acht geben, daß sie vorpaulinische Elemente enthalten. Damit hängt zusammen, daß die Spannung, von welcher er ausgeht, in seiner Arbeit wenig zu spüren ist. Die Arbeit ist auch darin unausgeglichen, daß sie die Lösung nicht erst am Ende, sondern gleich auf den ersten Seiten bringt (vgl. S. 11) und daß sie – nach Thüsing – der Dogmatik nichts Neues sagen kann (S. 267). Auch seine Methode, hinter den Text vorzudringen, scheint uns manchmal mehr ein- als auszulegen (vgl. S. 20).

Ludovít Fazekaš, Benátky n. Jiz., Tschechoslowakei

JOHN HALL ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of I Peter 2: 4–10 and the Phrase Basileion hierateuma*. Leiden, E. J. Brill, 1966. XVI + 258 S.

Der «locus classicus» der Lehre vom allgemeinen Priestertum, 1. Petr. 2, 4–10, wurde unter Einfluß Luthers, der hierateuma als Amtsfunktion auffaßte, meist mißdeutet. Elliott's Anliegen ist eine neue, konfessionell nicht gebundene Exegese.

Er untersucht zunächst die literarische Komposition (formal structure). Der Verfasser des 1. Petr. hat 2, 4–10 durch den Einbau von ursprünglich nicht zusammenhängenden LXX-Zitaten zu einer innern Einheit geformt, in der jedes Wort innerhalb des Gesamttextes seine besondere Bedeutung erhält. Dabei wurde V. 4b–5b durch parallele Gleichgestaltung auf 6b–9b ausgerichtet. Die Analyse, ein kleines Meisterwerk für sich, wird durch traditionsgeschichtliche Forschungen unterstützt, so über das «lithos-Image» im N. T., das schon in vorchristlicher Zeit messianisch-eschatologisch gedeutet wurde (S. 14–49).

Es folgt (S. 50–128) anhand von Zitaten von Jes. bis zu den Targumin eine interpretationsgeschichtliche Beleuchtung der Stelle Ex. 19, 6 (LXX): basileion hierateuma, die, weil basileion als Substantiv aufzufassen sei, sinngemäß mit «kingdom body of priests» übersetzt werden müsse. – Das ist möglicherweise ein Streit um Worte, weil in der Koine (besonders im Barnabasbrief und im Hirt des Hermas) oft ein dem Substantiv vorgesetztes Adjektiv gleichsam zur Komponente eines neuen, zusammengesetzten Hauptwortes wird (wie Laut-Sprecher).

Die innere Einheit von 2, 4–10, einer Schlüsselstelle des ganzen 1. Petr., ist bestimmt 1. durch das «Election motif»: alle Gläubigen sind, wie im Alten

Bund, erwählt, jetzt aber im Glauben an Jesus, den «Elect of God», 2. durch die «Holiness»: sie sind «a holy body of priests», doch (wohlverstanden) nicht als amtliche Priester, sondern als Glieder des «Spiritual house», die geistliche Opfer, d. h. «a holy life» des Glaubensgehorsams darbringen (S. 129–226).

Die große Leistung Elliott's liegt in seiner Methode, die den Text zuerst allein aus der Eigenart des 1. Petr. deutet, und ihn zugleich in loyaler Auseinandersetzung mit 350 Autoren auslegt; sie liegt nicht in der Neuheit des fraglos reichen theologischen Ertrages seiner Exegese, die, wie er hofft, aus dem «dead end» der heutigen Interpretation hinausführt. Sieht er bei den «churches of the Reformation» und den meisten ihrer Nachfahren eine «thorough misunderstanding... of 1. Petr. 2, 4–10», so sei immerhin zu seinen Ehren erwähnt, daß seine Auslegung in ihren Grundzügen mit den ihm unbekanntem einschlägigen Stellen in Calvins Ex.- und 1. Petr.-Kommentaren genau übereinstimmt. Der von ihm oft zitierte, irenische Congar schreibt «en définissant le sacerdoce»: ... «Que cette définition rencontre assez exactement celle que donne CALVIN (Catéchisme § 38) ne paraît pas être un motif d'y renoncer si on l'estime juste et fondée.»¹

Rudolf Grob, Obermeilen, Kt. Zürich

TYRANNUS RUFINUS, *Librorum Adamantii Origenis adversus haereticos interpretatio*. Eingeleitet, herausgegeben und kritisch kommentiert von Vinzenz Buchheit. = *Studia et testimonia antiqua*, 1. München, Wilhelm Fink Verlag, 1966. LII + 156 S. DM 32.–.

Mit dem starken wissenschaftlichen Interesse, das Theologen, klassische Philologen und Althistoriker dem Sprachenproblem in der Spätantike entgegenbringen, wächst auch das Interesse an Rufin als einem der fruchtbarsten Übersetzer und Vermittler griechischer Theologie für den Westen in der alten Kirche. Nach welchen Prinzipien und Maßstäben übertrug er Schriften östlicher spekulativer Theologen ins Lateinische? Wie weit kann man sich auf seine Übersetzungen zur Rekonstruktion eines verlorenen griechischen Originals verlassen? Die angezeigte Arbeit führt uns der endgültigen Beantwortung dieser Fragen ein gutes Stück näher.

Rufin hatte die anonyme Schrift *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως*, die nach dem orthodoxen Wortführer des Streitgespräches als Dialog des Adamantius bekannt ist, schon als Werk des Origenes, der ja ebenfalls den Beinamen Adamantios trug, vorgefunden (Philocalia ed. Robinson 1893, 225, 29–226, 3) und sie um ihres durchaus orthodoxen Inhalts willen als willkommene Verteidigungswaffe gegen die Angriffe auf die Rechtgläubigkeit des von ihm hochverehrten Alexandriner übersetzt (vgl. den Widmungsbrief Rufins an Paulus in der angezeigten Ausgabe I, 15f.: ... *considerans, quam catholice, quam integre ecclesiastici dogmatis defensor exstiterit...*). Da das griechische Original aber deutlich den Stempel nachnicänischer Abfassung trägt (Belege XXXXI–XXXVI), muß Rufin im Laufe seiner Übersetzung die Unmöglichkeit der Verfasserschaft des Origenes gesehen haben, deshalb änderte er die besonders auffälligen zeitgeschichtlichen Hinweise so ab, daß

¹ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité* (1964), S. 200.

sie auch in das 3. Jahrhundert paßten und Origenes zugeschrieben werden konnten. Seit der Auffindung der Version Rufins in der Stadtbücherei von Schlettstadt (Codex olim Hirsaugiensis nunc Selestatiensis 16, saeculi XII ineuntis) war das Verhältnis der beiden Texte allerdings umgekehrt gesehen worden: Bereits der Entdecker C. P. Caspari behauptete, Rufin biete die ursprüngliche Fassung, der griechische Text sei überarbeitet¹; ihm folgten praktisch alle einschlägigen Autoren, während Th. Zahns Annahme einer durchgreifenden Überarbeitung des griechischen Dialogs zwischen 330 und 337 als zu weitgehend abgelehnt wurde². Diese Sicht ist seit Buchheits Darlegungen (zuerst in Byz. Zeits. 51, 1958, S. 314–328, dann im angezeigten Buch, Einleitung XXXXI–XXXVI) nicht haltbar.

Ebensowenig kann Rufins Wiedergabe der Bibelzitate des Dialogs gegen den Wortlaut des griechischen Originals zur Rekonstruktion des marcionitischen Bibeltexes herangezogen werden, wie es noch Harnack trotz seiner eigenen methodischen Bedenken versuchte. Die zunehmende Erforschung des *Vetus Latina* zeigt deutlich, daß Rufin seine Vorlage selten Wort für Wort übersetzte, sondern meistens eine ihm bekannte altlateinische Version aus dem Gedächtnis zitierte. Buchheit belegt diese These an Hand eines Vergleiches der Zitate aus Gen., Eph. und Röm. Bei Zitaten im Dialog, die aus der Marcionbibel stammen, verfährt Rufin ebenso (XXIX–XXXV). Leider werden diese Einzelnachweise nicht immer vorsichtig genug durchgeführt. So berücksichtigt Buchheit z. B. nicht, daß sowohl das griechische Original des Dialogs wie Rufins Übersetzung nur aus hochmittelalterlichen Handschriften bekannt sind, so daß es durchaus möglich ist, daß beide Texte gerade in den Bibelziten nicht mehr den ursprünglichen Wortlaut bieten, sondern nach geläufigeren biblischen Textformen (Reichstext bzw. *Vulgata*!) korrigiert sind. So müßte etwa bei der Behandlung des Zitates Eph. 2, 12 (S. XVIII f.) auch die sinnlose Lesart des Ad. Gr. ἀντικατήλλαξεν³ textgeschichtlich geklärt werden, bevor über Rufins passivische Version geurteilt wird. Das letzte Wort über Rufin als Übersetzer griechischer Bibelzitate ist auch mit Buchheits verdienstvollem Werk nicht gesprochen. Jedenfalls wartet man nach dieser sprachgeschichtlich hervorragend kommentierten Ausgabe der lateinischen Übersetzung gespannt auf Buchheits angekündigte Ausgabe des griechischen Originals und auf einen Kommentar, der auch auf die theologischen Fragen eingeht. Rudolf Freudenberger, Erlangen

ERNST DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*. = Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von Bernhard Kötting und Joseph Ratzinger, 29. Münster/Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965. XI + 318 S. DM 46.–

Verglichen mit dem breiten Strom der neuzeitlichen Augustinusliteratur haben sich verhältnismäßig wenige Forscher mit Augustins großem bischöflichen Vorbild, Ambrosius von Mailand, beschäftigt, und auch sie interes-

¹ C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, 1 (Christiania 1883), S. IV.

² Th. Zahn, *Zeits. f. Ki.gesch.* 9 (1888), S. 193–239.

³ G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Lief. 1 (1961), S. 154 s. v.

sierten sich meist für den offiziellen Ambrosius, den Kirchenpolitiker und Dogmatiker. Um so verdienstlicher ist die Drucklegung der Dissertation Ernst Dassmanns, mit der dieser im Wintersemester 1963/64 bei Bernhard Kötting an der Kath.-theol. Fakultät in Münster promoviert wurde. Diese Arbeit setzt sich ausdrücklich das Ziel, «zu einer vertieften Kenntnis der Hauptakzente der ambrosianischen Frömmigkeit nebst ihren literarischen, philosophischen und theologiegeschichtlichen Quellen beizutragen» (S. 2). Dieses Ziel erreicht zu haben, kann man den Autor, der gleichermaßen mit den Schriften des Ambrosius wie mit der einschlägigen Literatur vertraut ist, nur beglückwünschen. Mit der Wahl der historisch-genetischen Methode für die Darbietung seines Stoffes, die ihn zur gesonderten Behandlung der ambrosianischen Früh- und Spätschriften anregte, tat der Autor einen äußerst glücklichen Griff, da sich die allmähliche Loslösung vom Einfluß der philonischen Exegese sowie der stoischen Anthropologie und Ethik und die Ausbildung der für den späten Ambrosius charakteristischen Hohenliedfrömmigkeit unter dem Einfluß der allegorischen Deutung des Origenes und des Studiums des genuinen Neuplatonismus in der Tat als die entscheidende Wende innerhalb der Schriften des Mailänder Bischofs erweist (vgl. bes. S. 135, 141: «Die Entdeckung des Hohen Liedes»). Daneben kennzeichnet Dassmann die Entwicklung des Ambrosius auch als ein schrittweises Einwurzeln in die Welt des Neuen Testaments, besonders in die paulinische Anthropologie, das sich vor allem in der geschichtsträchtigen ambrosianischen «Jesusfrömmigkeit» äußert (vgl. bes. S. 200–214), wobei der Autor mit Recht klarstellt, daß auch noch der späte Ambrosius gegenüber manchen paulinischen Gedankengängen – etwa der schroffen Antithese von Gesetz und Evangelium (S. 278–282) und der eschatologischen Gespanntheit aller paulinischen Aussagen (S. 220–224) – merkwürdig taub bleibt. Dagegen ist die Ausrichtung aller trinitarischen und christologischen Aussagen auf das «pro nobis», die der große Bischof gerade in seinen Spätschriften rigoros vornahm (vgl. bes. S. 120f.; 201–205), eine m. E. bisher unterschätzte Auswirkung der ambrosianischen Jesusfrömmigkeit, die die Hochschätzung dieses Kirchenvaters als *testis veritatis* durch die Reformation trotz aller sonstigen Lehrunterschiede begreiflich macht.

Die beiden Teile des Buches bestehen aus je zwei Kapiteln, deren Wahl sich wieder als einleuchtend erweist. Bei der Behandlung der Frühschriften zieht Dassmann für die Darstellung der ambrosianischen Anthropologie vor allem die frühen exegetischen Schriften heran, für die weitgehende sachliche Übereinstimmung mit stoischem Gedankengut und bisweilen sogar wortgetreue Abhängigkeit von philonischen Vorlagen nachgewiesen ist; allerdings hätte es sich wohl empfohlen, diese Abhängigkeit vorweg zu behandeln und erst dann die doch auch aufzuweisende Selbständigkeit des Kirchenvaters herauszustellen. Die eigentliche Theologie der Frühschriften dagegen, in der das eindrucksvolle ambrosianische Gottesbild zentral ist, erhebt der Autor aus den drei mehr dogmatischen Werken *De fide*, *De spiritu sancto* und *De incarnationis dominicae sacramento*. Der Höhepunkt des Buches wird mit dem 1. Kapitel des 2. Teils, der Darstellung der ambrosianischen Hohenliedfrömmigkeit, erreicht. In die Zukunft weisend ist dabei die Ambi-

valenz in der Deutung der Braut auf die Kirche bzw. auf die Einzelseele, dagegen wird die sakramentale und genuin mystische (trotz Verwendung mystagogischer termini) Deutung der Einung zwischen Bräutigam und Braut nach eingehender Untersuchung mit Recht abgelehnt (S. 161–171 bzw. 180–200). Im letzten Kapitel wird dann die theologische Ethik des bischöflichen Seelsorgers besprochen unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Ethik und Askese (S. 229–267), wobei nicht nur dem evangelischen Leser, sondern offensichtlich auch dem katholischen Autor (trotz seiner apologetischen Bemühungen S. 250–261) die Ausführungen des Ambrosius zur geschlechtlichen Askese als Rückfall in die gnostizierende Gleichsetzung von Leiblichkeit und Sünde erscheint, die in den Frühschriften ziemlich unverblümt zum Ausdruck kam (S. 48–50).

Trotz einiger desideria – z. B. Klärung des neuplatonischen Einflusses auf Ambrosius über die Ergebnisse von Courcelle, Hadot und Dörrie hinaus; Abhängigkeit des ambrosianischen Gottesbildes vom Kaiserbild der Spätantike; Stellung des Ambrosius zu den Traditionen der lat. Kirche (etwa zu Cyprian) – ist Dassmanns Arbeit ein gelungenes Werk, ohne dessen Kenntnis künftig niemand mehr sich mit dem großen Bischof von Mailand auseinandersetzen kann.

Rudolf Freudenberger, Erlangen

L. J. ROGIER, R. AUBERT & M. D. KNOWLES (Hrsg.), *Geschichte der Kirche*. 4.

L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny & J. Hajgar, *Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. Die Kirche im Nahen Osten*. Einsiedeln, Benzinger Verlag, 1966. VIII + 488 S. 48 Tafeln, 16 Karten. Fr. 69.–.

Dieses zu gleicher Zeit in England, Amerika, Frankreich, Italien, Spanien und Holland erscheinende umfassende römisch-katholische Gesamtwerk zur Kirchengeschichte kann von protestantischer Seite nur freudig begrüßt werden. Es atmet nach Anlage und Inhalt den Geist einer neuen, ökumenisch gestimmten und gesinnten Zeit, vermeidet weithin die unfruchtbare Polemik und macht überall energische Versuche, unsachgemäße Vorurteile abzubauen und durch fundierte Informationen zu ersetzen.

So sehr das Werk von einem römisch-katholischen Standpunkt aus geschrieben ist, bringt es doch auch für den Protestanten eine Fülle von Einblicken und Details, von neuen Erkenntnissen und gewandelten Gesamtansichten.

Die Aufklärung wird nicht mehr nur negativ gesehen, sondern als eine notwendige Entwicklungsstufe des modernen Geistes gedeutet. Wo innerhalb ihrer Darstellung auch protestantische Phänomene beschrieben werden, wie etwa in dem Abschnitt «Protestantische Orthodoxie und Sektenwesen» (S. 96ff.), geschieht dies freilich bisweilen sehr vereinfachend oder gar in irreführender Form. Kann man etwa im Blick auf den Grafen Zinzendorf und J. K. Lavater (ohne nähere Begründung) konstatieren, sie gehörten zu jenen «Propheten, die der Religion nahezu allen dogmatischen Inhalt absprachen»? (S. 98). Hat nicht gerade Zinzendorf in vieler Hinsicht sehr profilierte «dogmatische» Sätze der Reformatoren festhalten wollen?

Ausgezeichnet sind Abschnitte wie der über den «Josephinismus» (S. 110ff.), das Kapitel über «Kirche und Revolution» (S. 119ff.) u. a. gelungen, weil hier ältere Anschauungen durch eine neue, tiefere und plastischere Beschreibung ersetzt werden.

Bringt der I. Teil des Buches ein lebendiges und farbenreiches Portrait des 18. Jahrhunderts, so stellt der II. Teil «Die Kirche im Zeitalter der Restauration» ebenso geistreich und differenziert dar. Nach einer Schilderung der allgemeinen Geisteslage folgt eine Übersicht über den römischen Katholizismus in den einzelnen Teilen Europas und in Amerika. Dem «katholischen Denken von 1800–1846» ist ein eigenes Kapitel (S. 293ff.) gewidmet. Hier wird rückhaltlos die kräftige Anregung des katholischen Denkens «durch die außerordentliche geistliche Fruchtbarkeit des deutschen Protestantismus dieser Zeit» (S. 297) anerkannt und Schleiermacher als «der große Lehrer der Zeit» (S. 298) gefeiert.

In einem «Anhang» folgt schließlich noch die Geschichte der «Kirche im Nahen Osten» (S. 347ff.).

Dem Ganzen ist eine Fülle von wertvollen Hilfen beigegeben: Konfessions-Karten, eine übersichtliche Zeittafel, eine weiterführenden Studien dienende «Bibliographie», ein Anmerkungsapparat und nicht zuletzt ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister. Ein besonderes Lob verdienen die äußere Gestaltung des Bandes, die großzügige Druckanordnung und vor allem auch die vielen innerhalb des Textes erscheinenden Abbildungen, die gut ausgewählt sind und die inhaltliche Qualität des Werkes dezent unterstreichen.

Gotthold Müller, Basel

URS KÜRY, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen.*
= Die Kirchen der Welt, 3. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1966. 498 S.
DM 39.–.

Die Reihe «Die Kirchen der Welt» setzt sich zum Ziel, dem ökumenischen Gespräch und der ökumenischen Arbeit durch Selbstdarstellungen der einzelnen Kirchen zu dienen. Von anderen Bänden dieser Reihe unterscheidet sich der vorliegende durch die umfassende Ausführlichkeit, vor allem aber dadurch, daß er von *einer* Hand und aus *einem* Guß gearbeitet ist. Verfasser ist der christkatholische Bischof der Schweiz und Systematiker an der christkatholischen theologischen Fakultät der Universität Bern, Prof. Dr. Urs Küry. Man spürt es seiner Darstellung an, wie sehr er selber mit dem Werden und der gegenwärtigen Situation des Altkatholizismus vertraut und verbunden ist (schon sein Vater war christkatholischer Bischof der Schweiz).

Das Buch gliedert sich in drei große Teile: die Geschichte, die Lehre und «das Anliegen» der altkatholischen Kirche. – Im ersten Teil wird von den «innerkatholischen Widerstandsbewegungen» (seit dem 15. Jahrhundert) und den fatalen Entscheidungen des ersten Vatikanums her die Entstehung der deutschen und schweizerischen altkatholischen (resp. christkatholischen) Kirche und ihre Verbindung mit der viel älteren «Kirche von Utrecht» geschildert. Es wird dabei deutlich, wie der Altkatholizismus durchaus nicht nur ein Produkt der Kulturkampfzeit ist, sondern so sehr manche seiner ersten Wortführer (wie etwa der schweizerische freisinnige Politiker Augustin Keller)

vom Geist dieser Zeit geprägt waren und blieben. Es wird auch die Entwicklung der altkatholischen Kirche seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts und ihre heutige Lage aufgezeigt. – Im zweiten Teil kommen das altkatholische Verständnis von Schrift und Tradition, die Rezeption der altkirchlichen Dogmen (unter dem Titel «Die Heilsoffenbarung Gottes» handelt Kury von der trinitarischen, der christologischen und der pneumatologischen «Grundentscheidung»), und schließlich die Lehre von der «Heilswerklichung» zur Darstellung: hier werden Rechtfertigung und Heiligung, Prädestination, Eschatologie und Heiligenverehrung, sowie besonders ausführlich die sieben Sakramente und ihre heilsgeschichtliche Bedeutung behandelt. – Der gewichtige dritte Teil des Buches will sodann das spezifisch altkatholische Anliegen im heutigen ökumenischen Gespräch laut werden lassen. Die altkatholische Sicht von Ursprung und Wesen der Kirche und des kirchlichen Amtes wird eingehend dargelegt. In dieser besonderen Sicht sieht der Verfasser auch den ökumenischen Auftrag der Altkatholiken zwischen Rom, den Reformationskirchen, der Ostkirche und dem Anglikanismus. Im Blick auf diesen, der altkatholischen Kirche wesensmäßig eigenen Auftrag schildert er dann die innere und äußere Beziehung zu den anderen Kirchen und zur ökumenischen Bewegung.

Man spürt, wie wichtig ihm gerade diese ökumenische Dimension von Weg und Wesen der altkatholischen Kirche ist. Darum ist zu hoffen, daß das vorliegende Buch vielen den Dienst tun kann, zu dem es geschrieben wurde: zuverlässige Information zu bieten über eine nicht zahlenmäßig, aber durch ihre besondere Stellung bedeutsame Kirche, und zugleich einen wichtigen Beitrag zu leisten zur dringend nötigen Neubesinnung über das Verhältnis von Kirche und kirchlichem Amt. – Bedauerlich ist nur das Fehlen eines Registers.

Andreas Lindt, Basel

GÜNTER ALTNER, *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin*. Zürich, EVZ-Verlag, 1965. VIII + 136 S. Fr. 15.70.

Diese Göttinger Dissertation erörtert die Frage, wie sich der Schöpfungsglaube und der Entwicklungsglaube in dem im Titel angedeuteten Zeitraum innerhalb der protestantischen Theologie zueinander verhielten.

Von Haeckel's Monismus schockiert und zugleich magisch angezogen, versuchte die Theologie zunächst eine Versöhnung zwischen Schöpfung und Entwicklung zu schaffen. In den idealistisch-pantheistischen Synthesen wurde jedoch der biblische Schöpfungsglaube verfälscht und die naturwissenschaftliche Methode überfremdet. In diesen Kompromißlösungen (O. Zöckler, K. Beth, R. Otto, A. Titius, K. Heim) wird nämlich – vielleicht mit Ausnahme von Heim – Gott als Objektgehalt des frommen Bewußtseins verstanden, und dieser als Abbild des Menschen verstandene Gott liefert keinen Grund für eine standfähige Schöpfungslehre. Auf der anderen Seite: die Überfremdung der naturwissenschaftlichen Methode erfolgt durch die Indienstnahme der antiken-mittelalterlichen Teleologie. Ein früher Einspruch gegen den theologisch veredelten Entwicklungsgedanken, der am

massivsten bei Teilhard, als «Christ-Evoluteur» oder als die Evolution Gottes zur Sprache kommt, wurde von Zöckler selbst erhoben, der ein führender Kopf dieser Theologie ist. Das Ergebnis des 1. Teiles lautet: «Bei der Suche nach einer Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Entwicklung kann die Theologie niemals von der Entwicklung ausgehen» (S. 60).

Weil der Grundfehler der Kompromißlösungen in ihren Anleihen bei der die Theologie der Schöpfung einengenden philosophischen Teleologie besteht, ruft Altner im 2. Teil des Buches, im Interesse seiner eigenen Verhältnisbestimmung, die Philosophie von N. Hartmann zur Hilfe, die einen Abbruch mit dem teleologischen Denken darstellt – verbietet sich doch die Teleologie als theologische Methode (S. 62). Hartmann wirft Altner vor, der Abbruch sei nicht radikal genug, weil er vor dem teleologischen Vermögen der menschlichen Freiheit haltmacht. Die Menschlichkeit des Menschen braucht aber für die Theologie weder philosophisch noch naturwissenschaftlich bestätigt zu werden.

Ausgangspunkt für eine theologische Bestimmung der Zueinanderordnung von Schöpfung und Entwicklung kann allein der in Jesus Christus handelnde Schöpfergott, oder wie es im Titel des 3. Teiles (des konstruktiven) heißt, die Königsherrschaft Christi sein (S. 81). Von Entwicklung kann man theologisch sinnvoll nur aufgrund der christologisch verstandenen Schöpfung reden (S. 109). In der «Wiederentdeckung» Gottes des Schöpfers durch die dialektische Theologie (Vorwort) wird der Grund geschaffen, den naturwissenschaftlichen Hypothesen in gläubiger Sachlichkeit begegnen zu können (S. 116 und der Schluß des 4. Teiles, der ein «Naturwissenschaftlicher Anhang» ist, S. 117).

Im 3. Teil unternimmt Altner auch eine kritische Untersuchung der neueren Theologie (S. 82ff.) sowie eine Auseinandersetzung mit der heutigen Naturphilosophie (S. 98ff.), im Blick auf die Bewährung seiner These. Auf dem Gebiet der Theologie liegt der Nachdruck auf der Ablehnung eines unzulässigen Personalismus und einer Auflösung des Schöpfergottes in eine Bestimmtheit der Existenz (S. 91. 94). Die beim Menschen endende Schöpfungstheologie ruft dann als ihre ebenso unzulässige Alternative die Teilhardsche Christologie im Sinn einer «Drift zum Punkte Omega» hervor (S. 96).

Unter der Wirkung der dialektischen Theologie, die der Zeit der Vermittlungssysteme ein Ende machte, verstummte zunächst das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft, obwohl ihre Ergebnisse in der Schöpfungs- und Vorsehungslehre von K. Barth nie aus dem Auge gelassen wurden. Das Verdienst und die Stärke des vorliegenden Werkes liegt vor allem in der systematischen Wiederaufnahme des Gesprächs. Als Problem-anzeige und als Warnung den falschen Lösungen gegenüber ist es wichtig. In den positiven Ansätzen für die Lösung der Verhältnisbestimmung geht Altner über die kritisierten Positionen von Bultmann und Gogarten nicht wesentlich hinaus. Der Begriff der «gläubigen Sachlichkeit» bleibt inhaltlich ungefüllt, und im Blick auf die Schlußbehauptung bezüglich der Exaktheit der Forschung als einer Möglichkeit des christlichen Glaubens (S. 126) könnte man mit Recht fragen, worin sie sich grundlegend von jenen beanstandeten

Positionen unterscheidet, in denen nach dem Verfasser «die außermenschliche Welt sich selbst überlassen [wird]» (S. 94).

Ervin Vályi-Nagy, Budapest

HEINRICH BARTH, *Philosophie der Erscheinung*. 1. Altertum und Mittelalter. 2. Aufl. Basel, Schwabe & Co., 1966. XV + 404 S. Fr. 48.–.

In der Besprechung der 1. Auflage des vorliegenden Buches wurde es von H. Gauß als «gleichsam die geschichtliche Rechtfertigungsbasis... für eine systematisch durchgeführte Existentialphilosophie» genannt¹. Anno 1965 – im Todesjahr des Philosophen – wurde dann die großartige systematische Durchführung unter dem Titel «Erkenntnis der Existenz» publiziert. Dieses systematische Hauptwerk von H. Barth, wo das – noch immer – Allmodernste, d. h. die Problematik der Existenz, im Zusammenhang der ältesten philosophischen Themen, wie der von Erscheinung, Erkenntnis und Kosmos, mit überlegener Gelassenheit und zugleich mit einer verhaltenen Leidenschaft entfaltet wird, wirft ein neues Licht auf die vorliegende Auseinandersetzung mit den paradigmatischen Möglichkeiten der abendländischen Philosophie, zum Problem der Erscheinung Stellung zu nehmen.

In der hier dargestellten Geschichte des Ringens des Denkens mit der Erscheinung geht es vor allem, explizit oder implizit, um die Kritik der Diastase, der Alienation von eigenständiger Idee und von unbestimmter, beziehungsloser Erscheinung, in der das Sein als erscheinungsmächtige Voraussetzung verkürzt und verfälscht ausgelegt wird. Mit solchen Verkürzungen haben wir es einerseits in der «reinen Erscheinung» der antiken Skepsis oder des spätmittelalterlichen Nominalismus zu tun, wo das wirkliche Sein ein dem Eidos entfremdetes, gegebenes Etwas ist, und andererseits in der «reinen Vernunft» der Stoa sowie in den Hypostasen des Neuplatonismus, die durch ihre Erscheinungsferne gekennzeichnet sind. Barth plädiert für die großartigen Vermittlungen zwischen Erscheinung und Eidos, z. B. in der Philosophie von Plato, Aristoteles und der Hochscholastik. Sein ist – «mit Rücksicht auf uns» – die eidetisch vollendete phänomenale Wirklichkeit.

Im Hinblick auf den heutigen Stand der theologischen Diskussion scheinen mir zwei Themenkreise besonders bedeutsam und lehrreich zu sein, und zwar «Das Verschwinden der Wirklichkeit im Neuplatonismus» in bezug auf das letztlich noch immer ungeklärte Problem der Gnosis, und «Das kontingente Sein», in welchem Abschnitt die Konsequenz des christlichen Schöpfungsglaubens für die Philosophie des Mittelalters aufgewiesen wird. Die Kontingenz bedeute, daß die Welt der Erscheinungen sich nicht aus der Notwendigkeit eines Seinszusammenhangs herleiten läßt, andererseits aber, daß sie keiner Beziehungslosigkeit und Irrationalität verfällt. Die Kontingenzlehre, welche im Sein Gottes die transzendierende Voraussetzung der phänomenalen Wirklichkeit findet, werde dieser in einer Weise gerecht, wie ihr die antike Ontologie mit ihrer reinen Theorie nicht gerecht zu werden vermochte (S. 376). – In einer Zeit, wo für den modernen Nihilismus die Vermenschlichung und die Vergeschichtlichung des antiken Kosmos verant-

¹ Theol. Zeits. 2 (1947), S. 468–471.

wortlich gemacht wird, und die Kritik der geschichtlichen Existenz notwendigerweise in die Kritik der christlichen Überlieferung übergeht², gewinnen die diesbezüglichen Überlegungen Barths eine unmittelbare Relevanz für das theologische Denken.

Die unveränderte 2. Auflage ist um ein Personenverzeichnis vermehrt.

Ervin Vályi-Nagy, Budapest

CARL GUSTAV JUNG, *Die Dynamik des Unbewußten*. = Gesammelte Werke, 8. Zürich & Stuttgart, Rascher Verlag, 1967. 671 S. Fr. 53.-.

Von der auf 18 Bände berechneten Gesamtausgabe liegt nun fast die Hälfte vor. – Bd. VIII vereinigt 18 Abhandlungen, die vor allem grundsätzliche Erkenntnisse und wesentliche Arbeitshypothesen C. G. Jungs zur Darstellung bringen. Der größere Teil der Arbeiten hat schon in Aufsatzsammlungen Prof. Jungs vorgelegen, so sechs in seinem Buch «Über psychische Energetik und das Wesen der Träume» (1948). – Die größere Abhandlung über «Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen» (erstmalig 1946 erschienen unter dem Titel «Der Geist der Psychologie») gibt Einblick in Jungs erkenntnistheoretischen Standort. Die noch umfangreichere über «Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge» wagt sich in Neuland zwischen Psychologie, Parapsychologie und moderner Physik.

An der Vorzüglichkeit der Edition hat sich bei dem durch Todesfälle bedingten Wechsel im Herausgebergremium nichts geändert.

Jürgen Fangmeier, Riehen bei Basel

HORST GEORG PÖHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 16. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. 164 S. DM 16.80.

Gegen Barths These in Die kirchliche Dogmatik I, 1, daß die katholische Analogia entis-Lehre *das* konfessionell Trennende darstelle, will Pöhlmann mit seiner Erlanger Dissertation, im Anschluß an P. Althaus und E. Brunner, eine biblische Analogia entis-Lehre gewinnen und zeigen, daß «die römisch-katholische Analogia entis-Lehre nicht Gegenstand der Kontroverse, geschweige denn Grundunterscheidungslehre zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Theologie» sei (S. 155).

Der Verfasser zeigt sich in der Primär- und Sekundärliteratur wohl belesen. Seine Abhandlung zeichnet sich durch begriffliche Prägnanz und Knappheit aus. Daß er Barth aus der Distanz darstellt und beurteilt, läßt ihn hinsichtlich exegetischer und begrifflicher Mängel scharf sehen. Dafür dürfen ihm Barth näherstehende Theologen danken.

Im ganzen aber weiß Pöhlmann, trotz fleißiger Barth-Lektüre, nicht, von wem er redet. Abgesehen von dem kurzen Abschnitt über «Das Gebet» bei Barth (S. 99f.), sieht er ihn rein formalistisch. Wenn er an dieser Stelle bemerkt, daß es für Barth eine Analogie zwischen Gott und Mensch nur auf den Knien gebe, Barths Theologie nur als Theologie des Gebets zu begreifen

² Vgl. dazu die zwei letzteren, größeren Veröffentlichungen von K. Löwith.

sei (S. 100), so steht diese Erkenntnis vollständig isoliert in seinem Buch. Der Schlüssel zu Barths theologischem Denken und der «Grund» der Theologie Barths ist ihm Aktualismus, ja «Panaktualismus» (S. 117f. e. p.), «antistatistischer Aktualismus» (S. 122), «heraklitische Ontologie» (S. 119), dementsprechend Barths *analogia fidei* eigentlich *analogia fientis* (S. 105 e. p.) und Barths Analogiedenken überhaupt zwanghafter Analogismus (S. 152).

Die Analogie in Barths Theologie läßt sich nicht angemessen darstellen und beurteilen, wenn man von der *Sache* des Evangeliums, wie sie Barth bewegt, Notiz zu nehmen nicht in der Lage ist und dementsprechend meint, diese nur gegen Barth vertreten zu können (S. 120ff.; daß z. B. Gott nicht nur frei, sondern auch treu sei, S. 144) oder sie bei Barth nur spurenweise und als Inkonsequenz finden zu können (S. 141 Anm.).

Zahlreich sind auch die konkreten Verzeichnungen. – Z. B. schreibt der Verfasser, Barth charakterisierend: «Gott ist, indem er geschieht, er ist, indem er wird, er ist, indem er ,kommt‘» (S. 26). An der Belegstelle steht nur, daß Gottes Wort zum Menschen kommt. – Bei Barth drohe «die Schöpfung zum bloßen Symbol Christi zu verblassen» (S. 48; ähnlich oft). Das ist schlicht Unsinn. Würde der Verfasser den Kolosserbrief ebenso beurteilen? – Barth reihe seltsamerweise das Volk Israel unter die Naturreligionen ein (S. 64). Diese törichte Fehlinterpretation von Die kirchliche Dogmatik III, 3, S. 57f., als einzige Orientierung über das Volk Israel in Barths Theologie ist hochgradige Irreführung des Lesers. – Nicht besser, wenn es hinsichtlich des Zornes Gottes in der Sicht Barths heißt: «Gott scheint nicht mehr den Menschen, sondern nur noch sich selbst zu zürnen in seinem Selbstgericht am Kreuz» (S. 150). Ich scheue mich nicht, hier gleich anzuschließen: hinsichtlich der Ähnlichkeit Barths mit Marcion (S. 110f.) wäre zu fragen, ob nicht des Verfassers Hypostasierung Gottes als des Zornigen vor und außerhalb von Christus (s. Teil D und E) stärker marcionitisch ist als irgend etwas bei Barth.

Das theologische Anliegen des Verfassers hätte ein offeneres und «sachlicheres» Gespräch mit Barth möglich und hilfreich erscheinen lassen. Das zeigen andere lutherische Gesprächspartner Barths wie auch sein Dialog mit römisch-katholischer Theologie. Gerade das Wort-Antwort-Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das dem Verfasser wichtig ist, gibt dem Bartschen Analogieverständnis viel stärker (und je länger desto mehr) das Gepräge als das Pöhlmannsche Gespenst eines antistatistischen Panaktualismus.

Jürgen Fangmeier, Riehen bei Basel

COLIN W. WILLIAMS, *Gemeinden für andere. Orientierung zum kirchlichen Strukturwandel*. Originaltitel *Where in the World?* Deutsch von W. Sempendörfer. Stuttgart, Calwer Verlag, 1965. 105 S. DM 5.80.

Der australische Theologe C. W. Williams ist Vorsitzender des Arbeitsausschusses für Fragen der Verkündigung beim Ökumenischen Rat. Die Vollversammlung in New Delhi beauftragte das Referat für Verkündigung mit der Prüfung der Strukturen der Gemeinde unter dem Gesichtspunkt, ob sie die missionarische Verkündigung fördern oder behindern. Drei Jahre später faßt hier Williams den vorläufigen Ertrag zusammen.

Ein demütiges Buch, indem der Autor souverän und selbstlos den Ertrag

ökumenischer Dokumente und verschiedener Einzelautoren (Hoekendiyk, Margull, Casalis, Gibson Winter, Schmemmann, Ebh. Müller und anderer) ordnet und zur Diskussion stellt. Ein umsichtiges Buch; Williams verfällt, vor allem dank der guten exegetischen Fundierung, nicht kurzschlüssigen Einseitigkeiten (keineswegs einer Untheologie um der modernen Welt willen, kaum einem neuen *Mythos* von der bösen Ortsgemeinde). Ein leidenschaftliches Buch, das mit bohrender Konsequenz Ernst machen will mit dem neutestamentlichen Befund, «daß Christen *hinzugehen* haben» (S. 28).

Zwei Fragenkreise seien noch kurz angerissen. – 1. Mission (Kap. II: Was heißt Mission?). Die *notae ecclesiae* müssen Hinweise auf den missionarischen Charakter der Kirche sein (S. 67); Apg. 2, 42 steht im Zusammenhang der Pfingst- und Missionsgeschichte (S. 57). Das Schema Gott – Kirche – Welt könnte durch dasjenige Gott – Welt – Kirche zu ersetzen sein (Casalis, S. 91). Das bedeutet auch: «Christlicher Lebensstil ist nicht Voraussetzung für das Engagement an der Welt, sondern die Konsequenz eines Dienstes in der Welt» (G. Winter, S. 93). Jesus Christus bedeutet den «Weg des Dienens»; man beachte, daß sämtliche Versuchungen Jesu um die Frage kreisen, «welchen Weg Christus zur Erfüllung seiner Mission (!) einschlagen sollte» (S. 37) – was freilich stets neu auch sehr selbstkritisch zu bedenken ist! Jesus Christus bedeutet u.U. auch für die Gemeinde den Weg des Leidens und Sterbens; zu fragen ist, «ob die Kirche, wie sie bisher gestaltet war, heute auf der Osterseite des Kreuzes oder vor dem Kreuz stehe. Muß sie sterben? Bezeugt sie ihren Osterglauben darin, daß sie sich selbst im Glauben an den, der Jesus von den Toten auferweckt hat, *hingibt* im Vertrauen darauf, daß Gott auch sie auferwecken wird?» (S. 73); vergleiche auch S. 48ff.: Mission als Kriterium für die Pfarrerausbildung. – 2. Das Problem der Ortsgemeinde. «Kann die Ortsgemeinde als die Gemeinde der Wohnwelt in angemessener Weise die missionarische Bewegung in die Strukturen der weltlichen Nöte tragen?» (S. 86). Es gibt auch so etwas wie «morphologischen Fundamentalismus» (Hoekendiyk, S. 26), «häretische Strukturen» (Greinacher, S. 98). Williams selbst kommt zu dem Ergebnis, die Kirche in der *Missio Christi* müsse sich heute «wohntbezogen, industriebezogen, politikbezogen, bildungsbezogen» in grundsätzlich gleicher Gewichtigkeit in den verschiedensten Bereichen des Lebens formen (S. 87); die Wohnortgemeinde könne nicht mehr die «normale», die anderen Formen nicht nur Para-Strukturen (Ebh. Müller) sein (S. 102f.). Hilfreich sind hier auch die Übersichten über gegenwärtige Neuansätze (S. 22f., 74f., 100f.). M. E. muß man sich allerdings noch stärker hüten, die Ortsgemeinde an sich zum Sündenbock zu machen und die heutige Tendenz zu einem neuen «Quartierbewußtsein» zu übersehen oder nur zu disqualifizieren («vorörtliche Amnesie», S. 24). Nach unserer Erfahrung ist das *Wohnen* nicht dermaßen bedeutungsarm für das *Leben*, wie Williams voraussetzt (z. B. S. 97), sondern immer noch und wieder zunehmend Ort und Zeit des Atemschöpfens, der geistig-seelischen und geistlichen Bewältigung der *gesamten* Existenz. Diese Feststellung bedeutet keinen Abbruch an Williams' (und Margulls) Grundthese, daß die Gemeinde apostolische Gemeinde ist und das *Hingeben* zum Wesensmerkmal hat.

Jürgen Fangmeier, Riehen bei Basel