

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 25 (1969)  
**Heft:** 2

**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:** 25.11.2025

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

## Rezensionen

RAPHAEL PATAI, *The Hebrew Goddess*. New York, Ktav Publishing House, 1967. 349 S. (wovon 32 S. mit 34 Abb.). \$ 8.95.

R. Patai hat mit seinem neuesten Werk eine ungemein materialreiche Arbeit vorgelegt. Dies ist der große Vorzug des Buches. Jeder, der die von dem Thema angeschnittenen Fragen angeht, wird reichlichst mit Material aus den verschiedensten Epochen der Religions- und Geistesgeschichte Israels und darüber hinaus auch aus der des Vorderen Orients versorgt.

In der «Introduction» (S. 15–28) stellt Patai von vornherein die Untersuchung auf eine viel breitere Basis, als der Titel des Buches erwarten läßt. Es geht ihm weniger um den Aufweis der Verehrung einer hebräischen Göttin als Einzelwesen, als vielmehr um das Auffinden und Aufzeichnen der weiblichen Komponente im religiösen Glauben (und Aberglauben) Israels von seinen Anfängen an bis heute.

Das in chronologischer Reihenfolge vorgeführte Material ist überreich, bisweilen allerdings auch verwirrend. Denn nicht immer geben die Ausführungen den Beweis ab, den sie erbringen sollten. Aus altisraelitische Zeit werden Aschera (S. 29–52) und in sauberer Trennung davon Astarte-Anath (S. 53–100, wovon die Seiten 65–96 die vorgelegten Bilder enthalten) behandelt. Bei den Darlegungen über die Cherubim (S. 101–136) wird nach kurzen Ausführungen über deren Bedeutung zur Zeit der Wüstenwanderung und Salomos der erste große Sprung vollzogen hin zu Philo und Josephus. Sehr viel Mühe verwendet Patai auf die Frage, wann das Bild der in sexueller Vereinigung dargestellten Cherubim in den Tempel gelangt sein könne. Aus verschiedenen Andeutungen wird dieser Tatbestand erschlossen. Das Resultat, das mit Hilfe der Nachrichten im Aristeasbrief gewonnen wird, ist, daß der im Anfang des 3. vorchristlichen Jahrhunderts beginnende Hellenisierungsprozeß dafür verantwortlich zu machen sei.

In den folgenden Darlegungen wird nach einem weiteren Sprung vor allem die mittelalterliche Literatur (Talmud und Kabbala) behandelt: die Schechina (S. 137–156), die kabbalistische Tetrade (S. 157–185), Matronit, die Göttin der Kabbala (S. 186–206), Lilith (S. 207–245) und der Sabbath, der als Jungfrau, Braut, Königin und Göttin begrüßt wird (S. 246–269). Nach einer Zusammenfassung (S. 270–274) wird in einem Anhang eine sehr einleuchtende Deutung des Bildes aus der Synagoge von Dura Europos gegeben, das den aus dem Nil geretteten Mose in den Armen einer nackten weiblichen Gestalt darstellt (S. 275–291). Entgegen anderen Meinungen kommt Patai zu dem Ergebnis, daß diese Gestalt die göttliche Schechina symbolisiert, die in der midraschischen Literatur in enger Verbindung mit Mose (z.B. auch bei seinem Tod) gesehen wird. Anmerkungen (S. 292–328), Bibliographie (S. 329–336) und Register (S. 337–349) beschließen den Band.

Dies alles zeigt, wo der Schwerpunkt der Ausführungen Patais liegt, nämlich bei der Behandlung der spätjüdischen und mittelalterlich-mystischen Literatur. Das schwer zugänglich und nur mit Mühe zu ordnende Material erschlossen zu haben, ist das große Verdienst des Buches. Allerdings kann

dabei nicht übersehen werden, daß mit der bloßen Darbietung noch nicht der endgültige Beweis erbracht ist. So ist es z.B. nur durch den Hinweis auf die Anschauungen der äthiopischen Falaschas möglich, den Sabbath als Göttin zu verstehen. Bei der Behandlung der alttestamentlichen Zeit fällt auf, daß literarkritische Fragen gar nicht berührt und Einzelangaben zu stark betont werden. So schließt Patai daraus, daß nach 1. Kön. 18, 19 und 40 die 400 Propheten der Aschera von Elia nicht beseitigt wurden, sie hätten ungehindert ihr Werk fortsetzen können. Nur der Baalsdienst sei als für Jahwe gefährlich empfunden worden, «while the Goddess Ashera was regarded as his inevitable, necessary, or at any rate tolerable, female counterpart» (S. 40). Zum ganzen Komplex der Eliatradition wäre auch das zu vergleichen, was A. Alt, O. Eißfeldt, G. Fohrer und K. Galling erarbeitet haben.

Das reiche Buch wird zweifellos weitere Überlegungen anregen und hervorrufen<sup>1</sup>.

Georg Sauer, Erlangen

J. ALBERTO SOGGIN, *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung.* = Zeitschr. für die alttest. Wiss., Beih. 104. Berlin, A. Töpelmann, 1967. X + 167 S. DM 36.-.

Man liest diese Basler Dissertation des Alttestamentlers der Waldenser Fakultät in Rom mit Gewinn. Daß es sich nicht – wie meist bei Dissertationen – um einen Erstling handelt, wird einem auf jeder Seite bewußt: die Literaturangaben und die Auseinandersetzung mit der Fachliteratur gehen bis zur Grenze des Erträglichen, bieten aber beste Information und zwingen zur eigenen Weiterarbeit. Der Verfasser verweist immer wieder – z.T. auch revidierend, wie etwa S. 38 – auf seine eigenen bisherigen Arbeiten, soweit sie den Rahmen seines Themas betreffen. Die Arbeit ist mit zwei Hauptteilen und elf Kapiteln übersichtlich gegliedert und am Schluß mit drei guten Registern versehen. Gelegentliche stilistische Unebenheiten nimmt der deutschsprechende Leser mit Schmunzeln zur Kenntnis\*.

Das Königtum in Israel ist schon häufig Gegenstand eingehender Untersuchungen gewesen. So hat der Verfasser in etlichen Partien nichts Neues vorzubringen, sondern er versucht, die historische Entwicklung des Königtums nachzuzeichnen und die Haupttendenzen hervorzuheben. Eine große Fülle von Einzelbeobachtungen wird sich der interessierte Leser gern merken; oft ließe er sich von einem Autor, der wie Soggin in der Fachliteratur versiert ist, dankbar ausführlicher informieren. Wohltuend wirkt, daß Soggin keiner «Schule» verpflichtet zu sein scheint, sondern sich aus jeder Richtung belehren

<sup>1</sup> Leider sind mancherlei Auslassungen und Druckfehler festzustellen. Besonders bedauerlich ist, daß die acht Anmerkungen zum einleitenden Kapitel fehlen.

\* Etwa S. 19: «...und mein Zur Entwicklung des alttestamentlichen Königtums...»; S. 39: «...nach der ich mein Charisma und Institution im Königtum Sauls... vervollständigen möchte...», ähnlich S. 41. 47. 51. 55. 79; S. 59: «...vgl. meinen Synkretismus...», ähnlich S. 80. 83. 85. 90. 95. 96. S. 61: «...die kanonistische Terminologie ist die meine...», ähnlich S. 70. 73.

läßt und auch nach allen Seiten Zensuren austeilt. Die besondere Stärke dieser Arbeit beruht m.E. in der Einordnung des israelitischen Königtums in die Umgebung des Alten Orients. Hier gelingt es Soggin, sowohl das Verbindende wie das Trennende herauszustellen. Daß von der alten nomadischen Gesellschaft eine Linie bis zum Zusammenbruch der Monarchien in Samaria und Jerusalem durchgeht, daß sich trotz weitgehender Assimilation und sog. Kanaanäisierung doch immer wieder etwas vom charismatischen Element durchsetzt, macht diese Arbeit deutlich. Auf knappem Raum führt uns Soggin die Eigenart der Königsideologen der Israel benachbarten Völker vor Augen und stellt es als eine historische Notwendigkeit dar, mit der einer konkreten Gefährdung begegnet wird. Darin liegt nicht nur die Grenze, sondern auch die Größe: in Israel wird die Monarchie nie restlos heimisch. Das ihr innewohnende Gefälle ist immer wieder aufgehalten worden durch Kräfte, die schon «den Anfängen wehren» wollten; so ist es zwar in Israel zu einem «Hofstil», nie aber zum Sakralkönigtum gekommen. Die Bedingtheit der Institution aufzuhellen, ist dem Verfasser gelungen. Die Entwicklung des Königtums geht nicht bruchlos vor sich. Den Spannungsbogen von den frühesten Versuchen einer monarchischen Verfassung bis zur Glanzzeit des israelitischen Königtums zeigt Soggin deutlich.

Die folgenden Fragen wollen das Gespräch weiterführen: 1. Sind wir in der Beurteilung des Königtums Sauls nicht doch einen Schritt über die (von Noth übernommene) «Episodenhaftigkeit» hinausgekommen? 2. Wäre nicht beim Königtum Davids deutlicher darauf hinzuweisen, daß mit der Bindung der Monarchie an Jerusalem sich ganz neue Perspektiven eröffnen, die in den bisherigen Ansätzen nicht vorhanden sind? 3. Erstaunlich ist, daß die grundsätzliche Krisis des Königtums nicht ausführlicher zur Sprache kommt; so wird auf Deut. 17 nur knapp und auf die prophetischen Drohworte gar nicht eingegangen. 4. Es fehlt auch ein Hinweis auf das eigenartige Faktum, daß das Königtum einen Teil des «Wortfeldes» und des Ideenmaterials zur eschatologischen und messianischen Hoffnung liefert (vgl. S. 10).

Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau

BERTIL ALBREKTSON, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestation in the Ancient Near East and Israel.* = Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 1. Lund, CWK Gleerup, 1967. S. Kr. 26.-.

Die Darstellung geht von dem allgemein anerkannten Satz aus, der wesentliche Unterschied des Alten Testaments zu seiner Umwelt liege darin, daß hier die Geschichte der Hauptmittler der Offenbarung ist (Mowinckel, Noth, Vriezen), dort das Göttliche im ewigen Kreislauf des Vegetationslebens erfahren wird. Diese Auffassung hat auch in der innerbiblischen Diskussion das klassisch christliche Verständnis der Offenbarung durch das Wort zurückgedrängt. Darum soll an Hand von sumerischen, babylonischen und hethitischen Zitaten untersucht werden, ob das Verständnis geschichtlicher Ereignisse als göttlicher Manifestation wirklich ein Unterscheidungsmerkmal ist.

Kap. I (The Divine Sphere of Activity) und II (Historical Events as Divine

Actions) stellen fest, daß die mesopotamischen Götter nicht nur, und nicht mehr, elementare Naturkräfte sind, sondern geschichtliche Ereignisse verursachen. Der Erfolg eines Königs ist im Grunde Sieg der Gottheit, Kap. III (Kingship and Divine Rule in History), wie ja die aus der Bauinschrift entstandene assyrische Historiographie dem Gotteslob dient. Ebenso ist das göttliche Wort, und nicht nur das Orakelwort, als Geschichtsfaktor ein allgemeinorientalisches Thema, Kap. IV (The Divine Word and the course of Events). Besonders wichtig ist Kap. V (The Divine Plan in History), wo für das Alte Testament zwischen einem Plan in begrenztem und in absolutem Sinne unterschieden wird, wobei aber das Alte Testament zumeist das erste meint. Jedenfalls ist das Reden vom Plane Gottes nichts, das für das Alte Testament typisch wäre, weil Entsprechendes sich auch in seiner Umwelt findet. So sind die sumerischen Könige für bestimmte Aufgaben erwählt, weiß man in Mesopotamien durchaus um einen göttlichen Geschichtsplan, womit die Annahme einer rein zyklischen Geschichtsauffassung unbegründet ist. Schließlich ist auch die Überzeugung, daß die Taten der Götter etwas von ihrem «character» (Huld, vor allem aber Zorn) kundtun, überall und schon früh zu belegen, so daß diese keineswegs willkürlich sind, Kap. VI (Historical Events and Divine Revelation).

Mit alledem ist der fundamentale Unterschied der Religion des Alten Testaments von seiner Umwelt nicht bestritten (S. 7. 114). Meine Anmerkungen sind darum nicht inhaltliche Ausstellungen, sondern methodische Fragen. Albrektson betont mit Recht, daß es eine schwierige Aufgabe ist, diese Verschiedenheit herauszuarbeiten. Dennoch wünschte man, daß diese eigentliche Aufgabe stärker in den einzelnen Kapiteln erkennbar geworden wäre. Jede Einzelaussage ist nur aus ihrem großen Kontext heraus zu verstehen; begriffliche Analogien bedeuten noch keine Gemeinsamkeit der Vorstellungen, etwa im Sinne eines Geschichtsbewußtseins. Darum bleiben die Darlegungen etwas in der Schwebe. Daß etwa die Götter des Orients keine reinen Naturgötter mehr sind, ist mit dem Augenblick gegeben, wo das Lebensgefühl einer magischen Einheit mit einer umgebenden Natur nicht mehr vorhanden ist<sup>1</sup>. Damit bekommen Naturereignisse, die ja auch den Menschen betreffen, als Erweise göttlicher Macht geschichtliche Züge, was aber nicht ausschließt, daß die Formen des Gottesglaubens sich aus dem Erlebnis des Naturkreislaufes herleiten. Da hier Strukturen des Geschichtsdenkens zur Frage stehen, hätte ich auch Bedenken, in dem Kurustamazitat aus dem Gebet Mursilis II<sup>2</sup> eine Analogie zu Am. 9, 7 zu sehen (S. 40). Weiter ist das göttliche Wort als Machträger eine so gemeinorientalische Vorstellung, daß damit sehr verschiedene, schwer abzugrenzende Möglichkeiten des Verstehens gegeben sind. Das wird besonders in dem Kapitel über den göttlichen Plan in der Geschichte deutlich. Mit der Feststellung eines Planes ist noch nichts über dessen Inhalt und Wesen ausgesagt, und darauf kommt es an. Die im Begriffe liegenden Möglichkeiten divergieren in Richtung auf das Zweckvolle und das Zielstrebige; dabei sind zweckvoll

<sup>1</sup> Vgl. etwa C. H. Ratschow, *Magie und Religion* (1947).

<sup>2</sup> J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (1952<sup>2</sup>), S. 395.

und willkürlich noch keine direkten Gegensätze. Das Alte Testament kennt schon vom Jahwisten her nicht nur ein zweckvolles Handeln Gottes in einzelnen, etwa die Sünde strafenden Akten, sondern ein auch diese einschließendes zielvolles Handeln. Der Begriff der Perspektive, den der Verfasser für die Unterscheidung des Alten Testaments von seiner Umwelt gebraucht (S. 96), müßte auf das Alte Testament selbst angewendet werden, um die Dimension seiner Schau recht zu würdigen.

Aber der Verfasser sah seine Aufgabe darin, zu einfache und darum falsche Definitionen der Besonderheit der alttestamentlichen Aussagen auszuräumen und davor zu bewahren, sich mit einfachen «slogans» zu begnügen. Es ist ihm in der Tat in dankenswerter Weise gelungen, zu einem neuen und vertieften Durchdenken aller dieser Probleme anzuregen. Besonders beachtenswert erscheint mir auch, was S. 116 f. über das Verhältnis von Einmaligkeit und Kultus ausgeführt wird. *Hans-Joachim Stoebe*, Basel

ANGEL GONZÁLEZ, *El libro de los Salmos. Introducción, versión y comentario*. = Biblioteca Herder, sección de sagrada escritura, 73. Barcelona, Herder, 1966. 729 S. Pes. 420.

Als letzter unter den Psalmenkommentaren ist nunmehr dieser stattliche Band auf spanisch erschienen. Obwohl es sich um einen vollkommen wissenschaftlichen Kommentar handelt, reich mit textkritischen Anmerkungen und mit einer Bibliographie in Auswahl (die, soweit ich sehe, bis 1964 reicht) versehen, ist er einem gebildeten, doch nicht spezialisierten Leser ohne weiteres zugänglich. Mit Theologie wird sparsam umgegangen, die textkritischen Anmerkungen sind eher konservativ. Im großen ganzen gesehen, macht das Werk einen soliden, zuverlässigen Eindruck, der durch die Gegenwart ausführlicher Nachschlageverzeichnisse nur noch gesteigert wird.

Der auch theologisch immer wichtiger werdenden spanischsprechenden Welt kann das Werk einen erstklassigen Dienst erweisen, und eine Übersetzung in eine für die meisten Leser leichter zugänglichen Sprache würde sich lohnen. *J. Alberto Soggin*, Rom

H. ST. JOHN THACKERAY, *Josephus. The Man and the Historian*. Preface by G. F. Moore. [1929.] New impression. Introduction by Samuel Sandmel. New York, Ktav Publishing House, 1967. xxi + 160 S. \$ 6.95.

Daß dieses Standardwerk über Josephus in einem Neudruck erscheint, ist sehr zu begrüßen. H. St. John Thackeray lebte 1869–1930 und wirkte in Cambridge. *Bo Reicke*, Basel

EVALD LÖVESTAM, *Spiritual Wakefulness in the New Testament*. = Lunds Universitets Årsskrift N.F. 1, 55, Nr. 3. Lund CWK Gleerup, 1963. 170 S. s.Kr. 30.-.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, von den Texten her – «auf der Basis ihrer eigenen Bedingungen» (S. 133) – alle Vorstellungen zu ergründen, welche der neutestamentliche Terminus der Wachsamkeit einschließt – ein Begriff «mit dem im N. T. etwas Wesentliches über das christliche Leben ausgedrückt wird» (S. 5). Eng mit dem Wort Wachsamkeit ist der Gedanke von Tag und

Nacht verknüpft, was zu einem ersten Teil der Arbeit führt, zur Ergründung des «Motivkomplexes» Dunkelheit-Nacht/Licht-Tag in der semitischen Welt, wobei Lövestam sich hier für das A. T. S. Aalens Definition anschließt: «Israel sein, heißt in der Wüste und dem Dunkel ihrer Nacht wandern» (S. 9). Im Spätjudentum ist das Gesetz das Licht der menschlichen Existenz, für Qumran führt der Endsieg der Kinder des Lichts das Ende der finsternen Zeiten herbei. Stets bleibt das geschichtliche Moment zu beachten: an einem bestimmten Punkt des historischen Ablaufs hebt der Tag an...

Nach Erhellung dieses Hintergrundes untersucht der Verfasser in einem zweiten Teil die Wachsamkeitsstellen in den Briefen (Röm. 13. 11–14, 1. Thess. 5. 1–11, 1. Kor. 16. 13–14, 1. Petr. 5. 6–10, Eph. 6. 18, Kol. 4. 2). Hier nur in groben Zügen die Schlüsse dieser um das Hervorstreichen jeden einzelnen Aspektes bemühten exegetischen Kleinarbeit: Es geht in diesen Texten nicht um das Wiederfinden zur ursprünglichen Lichtwelt im gnostischen Sinn, sondern vorwiegend um eine nächtliche Wanderung in Richtung auf den bald anbrechenden Tag der Parusie. Der Christ darf sich dabei nicht in dieser Welt verstricken. In hartem Kampf gegen die Versuchungs- und Täuschungsmacht der Finsternis hält er sich klar und bestimmt auf der Seite des kommenden Christus. Da aber der Kommende der gekommene Gegenwärtige ist, heißt «Erwachen» die auf Grund des Heilswerks Jesu angebotene Gemeinschaft mit dem Herrn annehmen, und «Wachen» ein Leben führen, welches dadurch sich vom Lichtcharakter des kommenden Tages prägen läßt, daß es sich unter die Leitung des Herrn stellt.

Dasselbe Bestreben, durch die «grundlegende geschichtliche Blickrichtung» (S. 39) «dem Verhalten der christlichen Gemeinde eine eschatologische Begründung zu geben» (S. 33), finden wir in den Synoptikern (Gleichnisse vom Türhüter, von den wartenden Knechten, vom Dieb in der Nacht, von den zehn Jungfrauen und Luk. 21, 34–36, wo sich als einzige synoptische Wachsamkeitsstelle keine Erwähnung der Nacht findet). Auch in diesem dritten Teil arbeitet die sorgfältige, über die Literatur wohlunterrichtete Einzel-exegese nach der Methode des «motif complex», der Begriffssphäre, indem sie breit ausholt, um an Hand möglichst vieler inner- und außerbiblischen, verwandten Stellen alle Bezüge einer Vorstellung zu erforschen. Handeln die vier Gleichnisse von einem plötzlichen Erscheinen *während* der Nacht, so einzig darum, weil für Jesus selbst die Nacht symbolische Bedeutung hatte als Bild für die gegenwärtige Zeit der Versuchung, sich an der trügerischen Welt zu verlieren, wobei entgegen der paulinischen Auffassung des nahen Tagesanbruchs beim nächtlichen Erscheinen «das Element der Ungewißheit die Hauptrolle spielt» (S. 88). «Wachen» bedeutet damit der Gefahr des Aufgehens, des Sich-Auflösens in der Welt dadurch begegnen, daß der Glaubende, dem gegenwärtigen Herrn gehörig und hörig, auf den kommenden Heiland Ausschau hält: «Ἀγρυπνεῖν-γρηγορεῖν drückt die eschatologisch ausgerichtete Lage der Christusgläubigen in dieser Welt aus» (S. 91). Dabei ist für Lövestam bezeichnenderweise die Gestalt des Bräutigams in Matth. 25 nicht belangloser Zug der Erzählung, sondern messianische Selbstbezeichnung Jesu und der Verzug des Bräutigams nicht nachträgliche Rechtfertigung der Parusieverzögerung durch die Gemeinde, sondern Erweis «daß Jesus wie in

Mark. 13. 32 damit rechnet, daß das Ende zu einer ungewissen (und deshalb später liegenden) Zeit hereinbrechen wird» (mit J. Gnllka, S. 119).

Aus dem Erarbeiteten heraus betonen die Schlußfolgerungen «die klaren Berührungspunkte zwischen der synoptischen Tradition und der Paränese der neutestamentlichen Briefe» (S. 136): Liegt auch die stärkere Differenzierung von Finsternis und Licht in den Briefen näher bei den Qumrantexten, so treffen sich synoptische Gleichnisse und Episteln im Akzent, die sie auf den Glaubenskampf des Christen setzen als der geforderten Bewährung in der Versuchung im Blick auf die Parusie. Daß aber «Erwachen» nie, wie so oft bei den Gnostikern, für die Bekehrung aus dem Unglauben verwendet wird – im Taufpruch Eph. 5. 14 ist es Bild für den Übergang vom Tod zum Leben in der Gemeinschaft Jesu Christi –, erweist den Grundunterschied zwischen Gnosis und N. T., für welches «der ganze Mensch als Sünder vor Gott steht und als ganzer Mensch Gegenstand des göttlichen Heilshandelns in Jesus Christus ist» (S. 141), denn «die Gabe des Heils ist hier und jetzt, in und durch ihn Wirklichkeit» (S. 142), «wartet aber noch der eschatologischen Vollendung» (S. 143), was eben für die Aufforderung zur Wachsamkeit den Grund legt.

Marc E. Kohler, Basel

ROBERT HORTON GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope.* = Suppl. to Novum Testamentum, 18. Leiden, E. J. Brill, 1967. XVI + 252 S. Gld. 58.–.

Die Frage nach Eigenart und Herkunft der Schriftzitate im Matth. ist noch nicht zur Ruhe gekommen. Der Verfasser geht von der grundlegenden Unterscheidung zwischen genauen Zitaten (formal quotations) und Anspielungen (allusive quot.) aus, einer Art Schlüssel der Untersuchung. Kap. 1 (S. 9–150), das schon optisch den breitesten Raum einnimmt, ist den Textvergleichen mit den Versionen des MT, der LXX und anderer Übertragungen, der Texte Qumrans und der Targume gewidmet. Während die von Mark. übernommenen Formel-Zitate im Matth. im allgemeinen der LXX folgen, sind alle übrigen synoptischen Zitate einschließlich der Anspielungen des Mark. einem Texttypus zuzuordnen, den Gundry ansprechend aus freier, targumartiger Urtext-Übertragung ableitet: First, the formal quotations in the Marcan tradition are almost purely Septuagintal. Second, a mixed textual tradition is displayed elsewhere – in all strata of the synoptic material (S. 150). In Ablehnung älterer Hypothesen begründet Kap. 2 (S. 151–185) die Sicht des Verfassers: In der Gruppe der schreibunkundigen Jünger Jesu habe Matthäus a position of note-taker eingenommen (S. XII). Nur auf diesem Wege kann Gundry erklären, warum Mark. nur bei den genauen Zitaten der LXX verpflichtet ist, im übrigen aber die targumartigen freien Formen tradiert. Alle Synoptiker hätten auf den Notationen des Jüngers Matthäus gefußt, wo Mark. (in Rom) genauer zitieren wollte, habe er anhand der LXX verbessert. Ohne Zweifel wird man den Nachweis der Dreisprachigkeit im engeren Palästina der Zeit (Hebräisch, Aramäisch, Griechisch) ernster als bisher nehmen müssen. Doch warum traut Gundry nur einem einzigen Jünger die Fertigkeit zu, in der für diese Zeit charakteristischen Weise targumartige, das heißt freie mündliche Übertragungen des Urtextes vor-



zunehmen? Diese Methode sollte man doch bei der ersten und zweiten urchristlichen Generation im allgemeinen voraussetzen dürfen. Im folgenden Kap., 3 (S. 189–204), richtet Gundry gegen den historischen Pessimismus der Formgeschichte die Frage, ob hinter den scheinbar vom A. T. gefärbten Partien historische Erinnerungsmomente festgestellt werden könnten. Ich zitiere seine Behandlung von Matth. 11, 2 (Verdoppelung des Reittieres), S. 197ff.: Er differenziert in loser Anlehnung an Cyrill v. Alex. (Cat. 228, Texte u. Unt. 61 Reuß) zwischen ὄνος und πῶλος – das Muttertier sei dem benutzten Jungtier von selbst gefolgt – und findet dann a genuinely historical tradition verarbeitet. Im deutschsprachigen Raum dürfte das nicht jeden überzeugen. Im 4. Kapitel (S. 205–234) stellt Gundry a unity of O. T. interpretation between Matth. and Jesus fest (S. 215), so daß eine methodische Differenzierung zwischen Auktor und Redaktor mathematically improbable und die Annahme einer schöpferischen Gemeintheologie abzuweisen sei. Die messianische Hoffnung wird im Gespräch mit der Nordischen Schule als eine in der vorexilischen Epoche begründete Tradition dargestellt. Register runden das Ganze ab. Ein brauchbarer Abstract S. XI–XIII erleichtert dem Sprachkundigen das Verständnis.

*Gottfried Schille*, Borsdorf bei Leipzig

EDUARD SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*. = Das Neue Testament Deutsch, 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. 231 S. DM 9.80.

Eine Einführung in Erkenntnisse und Methoden der neueren Forschung (S. 3–13) und ein ebenso knapper und klarer Rückblick auf «die theologische Leistung des Markus» (S. 220–224) bieten dem mit der Fachwissenschaft nicht vertrauten Leser einen Schlüssel zum Verständnis des Buches. Der Verfasser beleuchtet die markinische Komposition längerer Textstellen, weist auf zahlreiche, zum Teil unbekannte Einordnungen von Perikopen in den Aufbau des Evangeliums hin, legt aber «noch stärkeres Gewicht auf die Vorgeschichte des Textes... obwohl diesem Bemühen immer eine gewisse Unsicherheit anhaftet» (S. 10). Hauptquelle der vormarkinischen Tradition ist «die Gemeinde», die er über 250mal anführt, sooft wie Lohmeyer in seinem Mark.-Kommentar (1937) das Wort «eschatologisch» (welches Wort wird man nach 5 Jahren so getreu wiederholen?). Unter sorgfältigem Vergleichen des Textes mit Parallelstellen des N.T., A.T. und außerbiblicher Literatur wird ausgeschieden, was auf Jesus, auf «die Gemeinde» und auf Mark. zurückgeht. Der Leser wird in die Werkstatt des Autors eingeladen und erlebt hier dessen eigentliches Anliegen: aufzuweisen, «daß sich das Christusergebnis des Anfangs in dem Gewirr der Stimmen doch durchsetzte» (S. 11).

Im Laufe der Auslegung übersetzt der Verfasser viele Stichworte in die moderne Sprache. Es sind Zusammenfassungen, die, in ihrer Art einmalig, Einfachheit des Ausdrucks mit in die Tiefe dringendem, wissenschaftlichem Denken verbinden, z.B. in der klassischen Deutung des «Reich Gottes» (S. 24). Es entsteht so ein kleines Lexikon (zusammengestellt S. 225–230) von feingepägten markinischen «Begriffen», in denen die riesige Spannweite der Verkündigung des Mark. zum Ausdruck kommt.

Andererseits werden gelegentlich Anschauungen in Mark. hineingetragen,

die ihm fremd sind, so zu 6, 55–56 (3. Massenheilung): «Jedenfalls ist nicht das Heilen Jesu betont... sondern der Zulauf des Volkes, der zwar die ungeheure Wirkung Jesu zeigt, mehr aber noch die Blindheit derer, die nur ein Mirakel suchen.» Dazu wäre festzustellen: Nie tadelt Mark. das Volk wegen Mirakelsucht, nie wegen Blindheit. Er nennt den óchlos mit Ausnahme von 6, 1–6 und 15, 5–15 20mal anerkennend, weil er sich zu Jesus drängt und sich ihm auftut. Und es wäre vielleicht zu vermuten: Mark., der sich durch seine radikale Ungeschütztheit auszeichnet, steht ohne jeden Anspruch auf gutgemeinten Schutz auch zu den «massivsten» (Heilungs-) «Mirakeln», denn sie gehören zum innersten Kern seiner Verkündigung: von ihnen aus deutet er auf das Geheimnis der «Soteriologie» (esozonto, 6, 56). Doch solche und ähnliche Feststellungen und Vermutungen tun der Ganzheit des Buches keinen Abbruch. Es wird wohl vielen eine neue Brücke zur Fachwissenschaft schlagen und manchen zu der Hoffnung verhelfen, daß sich die Botschaft des Mark. auch heute «in dem Gewirr der Stimmen doch durchsetzt».

Rudolf Grob, Obermeilen

JOHANNES SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markus-Evangeliums*. Hamburg, Furche-Verlag, 1967. 272 S. DM 32.–.

In der Einleitung (S. 9–21) umreißt der Verfasser seine Methode «auch für alle jene, die es eilig haben, hinter der Redaktion des Evangelisten möglichst schnell die alte Überlieferung zu fassen, und darüber vergessen, daß alle vormarkinische Tradition für uns allein in der Komposition des ‚Erzählers‘ Markus zu erfassen ist» (S. 11).

Der 1. Abschnitt (S. 22–82) bringt die These von zwei Kreuzigungsberichten. Der erste, im volkstümlichen Präsens historicum (Mark. 15, 20b–22a. 24. 27) verfaßt, datiert die Hinrichtung Jesu auf das Passafest (S. 64); der zweite, im Präteritum geschrieben (Mark. 15, 25. 26. 29a. 32c. 33. 34a), geht auf ein hellenistisch-agnostisches Judenchristentum zurück (S. 82).

Der 2. Abschnitt (S. 83–217) weist nach: «Die Historiographie wird zum Ausdruck der Eschatologie» (S. 99). Sämtliche Zeit- und Ortsbezeichnungen deuten als ambivalente Wörter auf das Kreuzesgeschehen hin. Sie beweisen gerade «in ihrer oft unsinnigen Anordnung... die wohlüberlegte Redaktion des Markus» (S. 189). So geschieht z.B. in der «Nacht» Gericht und Heil (S. 99), Gericht über «die Führer des jüdischen Volkes, die... Pilatus durch das Volk zum Justizmord zwingen... und in ihrer satanischen Frömmigkeit vernichtet werden (15, 37f.)» (S. 89) und Heil: «...durch den Kreuzestod Jesu als neuer Tempel erbaut (14, 58; 15, 29), erfährt die markinische Gemeinde ihre Befreiung vom jüdischen Tempelkult und der Tora zum Dienst für Gott (vgl. 11, 17f.)». Unter beständiger Benützung der Traditionsgeschichte untersucht der Autor diese Wörter minutiös genau nach der wechselnden Bedeutung, die sie jeweils in den einzelnen Textstellen haben, um dann in einer großen Schau die verborgene Ganzheitlichkeit der markinischen Verkündigung darzustellen. Hier liegt das Kernstück seines Werkes. Es führt die grundlegende Arbeit Wredes im Hinblick auf die heutigen Fragestellungen weiter.

Im Schlußabschnitt «Glaube und Vorstellung» (S. 218–243) betont er die gnostische Beeinflussung (S. 227) und die «Unterscheidung von Vorstellung und dem eigentlich Gemeinten» in der markinischen *theologia crucis* (S. 230): Die in Jesus erschienene Liebe Gottes ist selber paradox, sie lebt davon, daß sie stirbt (S. 232). «So gewiß Markus... Jesus in seinem Evangelium als Christus, Davidssohn, und vor allem als Gottessohn... bekennt» (S. 238), so ist... «jenseits aller formulierten Bekenntnisse der in der Liebe gelebte Glaube entscheidend» (S. 240).

Eine genaue Kenntnis der LXX, die der Autor nicht zitiert, die aber Stil und Inhalt der markinischen Botschaft weitgehend geprägt hat, hätte sein Urteil oft anders gestaltet. Doch sei ihm hoch angerechnet, daß er nicht den Versuch machte, dem Markuslöwen die Pranken zu maniküren.

*Rudolf Grob, Obermeilen*

WERNER BIEDER, *Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament*. Zürich, EVZ-Verlag, 1966. viii + 320 S. Fr. 19.80.

Kirche und Theologie haben mit der gegenwärtigen Taufpraxis nicht nur Probleme, sondern auch ihre Not. Es ist deshalb notwendig, die neutestamentliche Wirklichkeit der Taufe neu zu erforschen, theologisch durchzudenken und für die Gegenwart der Kirche fruchtbar zu machen, wenn anders wir unsere Taufpraxis am Neuen Testament ausrichten wollen. Diesem Zweck dient die vorliegende Untersuchung, in welcher der Verfasser «die verschiedenen Aspekte des Taufgeheimnisses des Neuen Testaments» behandelt, um dieselben «auf die Diakoniegestalt des Reiches Gottes» zu beziehen (S. 289). Er stellt sich die Aufgabe, die Taufe im Neuen Testament unter dem Gesichtspunkt der Verheißung zu beschreiben: es soll sowohl die Taufe als eine Verheißung für die Verwirklichung des Reiches Gottes, als auch die der Kirche in der Taufe gegebene Verheißung untersucht werden. In dreizehn Kapiteln entfaltet der Verfasser sein Thema mit Hilfe einer in gutem Sinne verstandenen biblizistischen Methode, welche den kritisch erarbeiteten historischen Sinn der behandelten Texte zugrunde legt, aber den neutestamentlichen Stoff um sachliche theologische Gesichtspunkte gruppiert. Diese Arbeitsweise visiert zwar eine Art ausgeglichener Theologie der Taufe im Neuen Testament an, vermag aber der Eigenart der Taufaussagen in den verschiedenen Schriftgruppen sowie der Mannigfaltigkeit und doch auch Einheit der Tauftexte bei den neutestamentlichen Verfassern nicht immer gerecht zu werden. Eine weitere Folge dieser Arbeitsweise ist es, daß zusammengehörende Texte in verschiedenen Zusammenhängen, andere wieder, welche eigentlich nicht zusammengehören, im gleichen Zusammenhang besprochen werden. So werden die Tauftexte aus dem I. Kor. in drei verschiedenen Kapiteln behandelt, während verschiedene Texte aus der Apg. und dem I. Kor. unter dem Gesichtspunkt «die Taufe als Brückenkopf im Christusreich» zusammengefaßt werden. Immerhin darf man es meistens als Gewinn verzeichnen, daß der Verfasser auch nicht eigentliche Tauftexte zur Klärung der Bedeutsamkeit der Taufe für die Kirche und das christliche Leben heranzuziehen und fruchtbar zu machen versteht.

Als Hauptergebnisse wird man etwa Folgendes hervorheben dürfen. Die

Taufe hat als «Zeichen der bereits gekommenen und doch erst angekündigten Gottesherrschaft» missionarischen Charakter; sie ist «der Brückenkopf des Reiches Gottes» (S. 291). Als solche fußt sie in der Umkehr und fordert Umkehr, indem sie «zu philanthropischen Handlungen und Dienstesätzen» führt (S. 291). Auch bei den Ausführungen über die soteriologische Bedeutung der Taufe betont der Verfasser, daß «der Gerettete stets zu neuem Dienstesatz in der Welt von seinem Retter gestaltet und gewandelt wird» (S. 158). Nun ist aber die Taufe das Kennzeichen des Leibes Christi und bekundet das «Schon» der Wirklichkeit des Reiches Gottes, indem «im Leibe der Kirche Jesus Christus als die dirigierende Mitte segnend, leitend und strafend zur Stelle ist», aber sie bekundet zugleich auch, daß Gottes Herrschaft «noch nicht» vollendet ist, indem sich die Kirche zur täglichen Umkehr, d.h. «zur täglichen Notwendigkeit» bekennt, «sich als diesen Leib reinigen und zu neuem Dienst weihen zu lassen» (S. 297). Auch die vielverhandelten Fragen des Verhältnisses von Hl. Geist, Glaube und Taufe erhalten unter diesem Gesichtspunkt ihre Lösung. Der Hl. Geist ist im Verhältnis zur Taufe kein «punktuell Ereignis», sondern seine Wirklichkeit umfaßt «eine ganze Lebensgeschichte und Gemeindeggeschichte» (S. 292). Der Glaube – etwas einseitig als Gehorsam verstanden – ist zwar für die Taufe konstitutiv und bestimmt inhaltlich die Ausrichtung der Taufe (d.h. diese zielt auf ein Leben im Glauben an Christus ab), dennoch «kann die Kirche den Glauben nicht zur *conditio* der Taufe erheben, so sehr die Erwartung des Glaubens für jedes Taufen der Kirche erforderlich ist» (S. 214). Wenn die Taufe «eine bereits in Jesus Christus geschehene Rettung» anzeigt, so ist dennoch «jeder Automatismus des Heils ausgeschlossen» (S. 293); darum fordert die Taufe die Umkehr des Christen jeden Tag aufs neue. Energisch wendet sich der Verfasser gegen jede nur individualistische Betrachtung der Taufe. Es ist leicht zu erkennen, daß diese Ergebnisse und Formulierungen auf die kirchliche Taufpraxis ausgerichtet sind, um diese durch die Konfrontierung mit dem Neuen Testament zu befruchten.

Nun ist es gewiß wertvoll, daß der Verfasser den dynamischen Charakter der neutestamentlichen Taufaussagen gegenüber einer statischen kirchlichen Sakramentslehre betont und herausarbeitet. Dennoch befriedigen seine Ausführungen nicht in jeder Beziehung, wenn man den objektiven Charakter des Taufgeschehens, welcher im Neuen Testament oft betont wird (vgl. z.B. 1. Kor. 6, 11; Eph. 5, 26 usw.), in Betracht zieht. Nur weil die Taufe Handeln Gottes mit dem sündigen Menschen ist, schenkt sie neues Leben und fordert den Getauften zum neuen Leben in Christus.

Es ist schade, daß dem Verfasser einige peinliche Versehen unterlaufen: im Zusammenhang mit Apg. 8, 14 ist von der Reise «von Jerusalem nach Antiochia» (statt Samaria) die Rede (S. 126); mit Bezug auf Apg. 10, 44–48 heißt es zweimal «Paulus» statt Petrus (S. 130). *Karl Karner, Sopron, Ungarn*

RICHARD STAUFFER, *Le catholicisme à la découverte de Luther. L'évolution des recherches catholiques sur Luther de 1904 au 2me Concile du Vatican.* (Bibliothèque Théologique.) Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1966. 130 S.

Auch für den Kenner ist es ganz interessant, einmal bei Stauffer etwas zu verweilen, um sich in Ruhe noch einmal den Weg zu vergegenwärtigen, den

die katholische Lutherforschung und mit ihr die ganze katholische Theologie in den letzten 60 Jahren zurückgelegt hat. Zwar ist Vieles noch nicht erreicht, aber es ist doch tröstlich und hoffnungsvoll zugleich zu sehen, was bereits geschehen ist. Ohne die katholischen Bemühungen um ein besseres Lutherverständnis wären sicherlich das gegenseitige Verständnis geringer und die mancherlei Begegnungen nicht möglich. – Für den Studenten gibt Stauffer eine kurze, umfassende Darstellung – er berücksichtigt auch die katholischen Forschungen in Frankreich, England und den USA –, so daß auch der Neuling, für den das alles ja bereits Geschichte ist, ein gutes Bild erhält.

Die Bibliographie, die Stauffer gibt (S. 123–128), nennt einerseits selbst entlegene Veröffentlichungen etwa im «Rheinischen Merkur», übergeht andererseits aber bedeutende Arbeiten wie die 21. völlig neubearbeitete Auflage der Geschichte der Kirche von Lortz, wo dieser sich ausführlich mit Luther auseinandersetzt, wenn er dort auch bei schon früher geäußerten Auffassungen stehenbleibt<sup>1</sup>.

An Schönheitsfehlern fallen auf einige Druckfehler und eine Angabe wie etwa die, daß Iserloh Professor in Trier sei (S. 118), während er schon seit 1964 in Münster ist. Ungenauigkeiten unterlaufen Stauffer auch in seiner Bibliographie. So war 1966 die neueste Auflage von Lortz, Die Reformation in Deutschland, die 1965 erschienene 5. Auflage und nicht die 3. von 1949.

Um exakte Angaben geht es Stauffer aber auch gar nicht. Er will vielmehr nur den Weg zeigen, den die katholische Forschung in ihrer Gesamtheit zurücklegte. In Konsequenz dieser Intention schließt er mit dem Wunsch, daß die katholischen Forschungen auch die Evangelischen zu neuer Forschung anregen mögen.

Ulrich Nembach, Hiltrup, Westfalen

JEAN JACQUES VON ALLMEN, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des réformés du XVII<sup>e</sup> siècle*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968. 252 S.

Ein anregendes Buch, im rechten Augenblick erschienen, das mehr als nur eine Darstellung der Zwinglischen oder Calvinischen Vorstellung vom Wesen des kirchlichen Amtes geben will, sondern darüber hinaus das reformierte Verständnis des Amtes im 16. Jahrhundert zur Diskussion stellt.

Vor Jahren schon wäre ein mancher dankbar gewesen für die präzisen Antworten auf die Problematik des so fragwürdigen Amtsbegriffes in unseren Kirchen. In den Kreisen um «Faith and Order» z. B. ließ sie sich nicht wohl überhören. Da war das Problem eines allgemein anerkannten kirchlichen Amtes, differenziert im Blick auf die *Potestas Jurisdictionis*, doch gleichgestellt in der *Potestas Ordinis*, was sich den Umständen entsprechend beim Amt eines Bischofes am meisten bemerkbar machte und bei dem Auseinandergehen der Ansichten eine Verständigung erheblich erschwerte. Aber auch das unseren Kirchen so wertvolle Amt des Ältesten, des Presbyters, erwies sich als eine umstrittene Größe. In diesem Zusammenhang ergaben sich in der Frage nach dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen und seiner Beziehung zum kirchlichen Amt weitere Gegensätze; nicht zu vergessen ist die

<sup>1</sup> Theol. Zeitschr. 21 (1965), S. 151 f.

durch die Feier der Eucharistie bedingte Problematik von Amt, Priester und Opfer. Es stellte sich ferner die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Amtsträgers und seiner Autorität. Auch konnte das Problem einer Ordination zum kirchlichen Amt sich nicht ganz umgehen lassen, wobei das Zusammentreffen mit dem verschieden definierten Begriff einer *Successio apostolica* sich störend auswirken mußte. Der ganze Fragenkomplex wollte schon darum nicht zur Ruhe kommen, weil in vielem die so dringlich notwendige historische Abklärung fehlte und sich aus der Literatur vor allem das Bild der Verwirrung ergab.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Schrift, daß sie dem Vertreter einer reformierten Kirche das notwendige Wissen um die Stellungnahme der Väter zu diesen Fragen vermittelt und dies in zuverlässiger Weise geschieht. Der Verfasser sucht seinem Ziel näher zu kommen, indem er von den einschlägigen Formulierungen der *Confessio Helvetica Posterior* ausgeht und diese konfrontiert mit den Schriften der Reformatoren unserer Kirchen wie auch mit den Beschlüssen und rechtlichen Entscheidungen der reformierten Kirchen selbst. Daß dabei auch die Kirchenväter reichlich zu Worte kommen, gehört zu den Vorzügen der Arbeit. Die Darstellung gewinnt so an Anschaulichkeit und wird zum lebendigen Dialog mit Text und Stoff. Dabei muß vieles offen bleiben, doch wird deutlich, daß sich die innere Struktur des Amtes einer reformierten Kirche nicht so leicht und einfach darstellen läßt, wie man das beim Anhören mancher Diskussionen meinen könnte. Die große Sorgfalt, mit der die Stellung der reformierten Väter eruiert wird, sollte auch in den heutigen Auseinandersetzungen – ich denke etwa an die Ordination – eine große Hilfe bedeuten. Dem Autor ist für die Erhellung umstrittener Fragenkomplexe zu danken, und bei der Besinnung auf eine Neuordnung kirchlicher Strukturen dürfte er sich als unentbehrlicher Wegbereiter erweisen.

*Julius Schweizer, Interlaken*

ROBERT R. ORR, *Reason and Authority. The Thought of William Chillingworth*. Oxford, Clarendon Press, 1967. XI + 220 S. sh 40.-.

Es handelt sich um eine gekürzte Londoner philosophische Dissertation. Der Verfasser lehrt als Senior Lecturer an der London School of Economics and Political Science. Chillingworth, Sohn eines Oxforder Bierbrauers und späteren Bürgermeisters, erregte dadurch Aufsehen, daß er 1628 mit 26 Jahren zum römischen Katholizismus übertrat. Seine Konversion war ein Werk des Jesuiten Fisher, der die erasmischen und patristischen Sehnsüchte des Oxforder Akademikers geschickt ausnützte. Der Konvertit wurde nach Douai oder St. Omer in Belgien geschickt, um dort zum England-Missionar ausgebildet zu werden. Doch merkte Chillingworth sehr bald, daß dort die Auslegung der Kirchenväter, genau so wie die der Hl. Schrift, von oben her «gelenkt» war. Chillingworth kam nicht zurecht mit der Infallibilität. Er kehrte nach England zurück, und seine Freunde – Bischof Laud war sein Pate – ermöglichten ihm die Rückkehr in die anglikanische Kirche. Er unterschrieb die 39 Artikel, machte aber viele Vorbehalte. Gegen Rom entwickelt Chillingworth eine ausgebreitete Lehre von der Suffizienz der Hl. Schrift, trotzdem ist er der Ansicht, daß letzten Endes die menschliche Vernunft über

die Auslegung der Bibel entscheiden soll. Damit ist Chillingworth ein Vorläufer der Aufklärung. Noch 1635 sieht er Luther als Schismatiker an, so sehr er ihn als Helden bewundert. Für die Rechtfertigungslehre hat er keinerlei Verständnis. Konsequenterweise bekämpft er auch als Protestant die Prädestinationslehre bei allen passenden und unpassenden Gelegenheiten. Ebenso wie er den Probabilismus und die Kasuistik der Jesuiten bekämpfte, war er ein erbitterter Gegner der Puritaner. Chillingworth war Royalist und war als solcher ein erbitterter Gegner des Widerstandsrechts, sowohl jesuitischer wie puritanischer Prägung. Sogar Calvin legte er im Sinne der Non-Resistenz aus! Für die Sakramente hatte Chillingworth wenig Sinn, ihn interessierte die Logik und Moral der Kirchenlehre. Trotzdem will er die anglikanische Kirche in erster Linie als Abendmahlsgemeinschaft erhalten sehen, in der Lehre soll sie tolerant sein. Das Suchen der Wahrheit ist ihm – wie später Lessing – wichtiger, als ihr Besitz. Gott ist nicht arbiträr, er verlangt nicht das Unmögliche. Er ist kein Pharao, der Stroh verweigerte und trotzdem Backsteine haben wollte. Hobbes kannte Chillingworth von Oxford her, mit Hugo Grotius wäre er gerne zusammengetroffen. Nach Chillingworth garantiert die moralische Natur Gottes, daß die intellektuellen und moralischen Anstrengungen der Menschen nicht vergeblich sind (S. 126). Auf die apostolische Sukzession legt der Anglikaner Chillingworth gar keinen Wert, für ihn ist die Episkopalverfassung ein Stück der englischen Sozialgeschichte (!), die sich bewährt hat. Chillingworth verehrt das Naturrecht, Gott ist gut, ebenso auch das von ihm gegebene Sittengesetz. Wer der Vernunft folgt, folgt Gott (S. 159).

Obwohl Chillingworth zugab, daß die Puritaner moralisch streng waren und die Royalisten so korrupt wie der Hof Karls I., trat er ins Heer des Königs ein. Er wurde ein Opfer des Bürgerkrieges, allerdings ein unblutiges. Am 6. Januar 1644 geriet er bei der Kapitulation von Hopton-Castle fieberkrank in puritanische Gefangenschaft. F. Cheynell, sein puritanischer literarischer Gegner, ließ ihn nach Chichester verlegen und besuchte ihn oft, um einen Widerruf von Chillingworths «unevangelischem» Buch «The Religion of Protestants a Safe Way to Salvation» (1637) zu erreichen, letztlich ohne Erfolg. Dies Werk warf ihm, als er am 30. Januar 1644 seiner Fieberkrankheit erlegen war, Cheynell anlässlich seiner Grabrede ins Grab als «burial of his errors».

Chillingworth, der theologisch liberal und politisch autoritär dachte, im Gegensatz zu den Puritanern, betont immer wieder die Autonomie der Persönlichkeit. Letzten Endes ist die Ethik sich selbst genug, Gott verbleibt nur die Aufgabe, die sittliche Leistung des Menschen aufzurunden. Interessanterweise haben später eine ganze Reihe von radikalen Aufklärern den «Umweg» über Rom gemacht, so etwa Pierre Bayle, Tindal (1657–1733), Gibbon († 1794), während John Toland (1670–1722) von Hause aus Katholik war.

Der Verfasser hat viele handschriftliche, bisher unveröffentlichte Quellen benützt. Sein Ausgangsproblem war, ob die Berufung Chillingworths auf Hooker sachgemäß ist. Sie ist es nur scheinbar, da Chillingworth einer späteren Generation angehört, die bereits sich im Übergang vom Rationalismus der Erasmianer zu dem der Aufklärung befindet. Autorität und Vernunft

in Religion und Politik, das ist in der Tat das Lebensproblem Chillingworths; daß er es auf beiden Feldern umgekehrt löste, gehört zu den Besonderheiten der englischen Geistesgeschichte. Auch in Deutschland gibt es dafür vereinzelte Beispiele, es sei nur an David Friedrich Strauß erinnert, der als Abgeordneter der Paulskirche stockkonservativ war.

*Wilhelm A. Schulze, Mannheim*

WILHELM DILTHEY, *Leben Schleiermachers*. 2. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Aus dem Nachlaß von W. Dilthey mit einer Einleitung hsg. von Martin Redeker. 1. Schleiermachers System als Philosophie. 2. Schleiermachers System als Theologie. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966. LXXX + 811 S. DM 98.-. = Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 14. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

Von wenigen der heute erscheinenden theologischen Bücher darf man annehmen, daß ihnen eine bleibende Zukunft beschieden sein wird. Nimmt man aber diese beiden, von Martin Redeker mustergültig bearbeiteten und vom Verlag würdig gestalteten Teilbände zur Hand, so merkt man bald, daß man auf Dauerhaftes gestoßen ist, dem viele Jahrzehnte der Wirkung beschieden sein werden. Daß Schleiermacher zu den unerreicht Großen der Theologie gehört, bezweifeln Einsichtige trotz der Kritik Ritschls und der Dialektischen Theologie schon lange nicht mehr. Wir gehen ganz sicher einer Zeit entgegen, in der sein aus herrnhutischen Quellen gespeistes und an der Transzendentalphilosophie geschultes Denken uns noch manche Hilfen zur Bewältigung unserer eigenen Fragen bieten werden. Die Verdienste, die der Herausgeber sich um die Edition der beiden Halbbände erworben hat, die den schon vor Jahrzehnten erschienenen I. (biographischen) Band nunmehr sachlich-systematisch abrunden, lassen sich nicht so leicht aufzählen.

Zuerst einmal hat Martin Redeker in dankenswerter Weise ein wesentliches Stück der Lebensarbeit Wilhelm Diltheys der Nachwelt zugänglich gemacht. Man muß es dem Herausgeber hoch anrechnen, daß er in Beilage VII («Rechnungsabschluß der Gegenwart») ein Dokument abgedruckt hat, das überdeutlich zeigt, in welche Schwierigkeiten Dilthey von seinem zeitbedingten philosophischen und weltanschaulichen Denkansatz aus gegenüber der christlichen Botschaft geraten ist (S. 588ff.). Ein solches Dokument macht einsichtig, daß wir Heutigen Dilthey nicht einfach folgen können, weil wir z.T. doch tiefere Einsichten gewonnen haben, als er zu besitzen in der Lage war.

Dennoch wird man sagen müssen, daß uns die geistesgeschichtliche Methode Diltheys Schleiermacher in hervorragender Weise wirklich nahebringt, daß sie echtes Verständnis für die Größe seines Geistes, seiner Denkbewegung im allgemeinen und seiner Theologie im besonderen erschließt. Selbst da, wo (wie der Rezensent etwa im Blick auf die Diltheysche Deutung der Schleiermacherschen Christologie, überhaupt des Verhältnisses von Theologie und Philosophie meint) man Diltheys Ausführungen nicht folgen kann, wirft das Gesagte in vielen Fällen «mehr Licht» auf Schleiermacher und seine Weltanschauung.

Von da her gesehen enthalten die Ausführungen Diltheys so etwas wie



eine «Theologieggeschichte des 19. Jahrhunderts», in der sich (gegen Ende des Jahrhunderts) das zu Beginn des Jahrhunderts Gedachte spiegelt, seine Vollendung oder auch seine unüberschreitbaren Grenzen findet, an denen ihm keine weitere Zukunft mehr beschieden sein kann.

Der Theologe wird aus dieser «Deutungsgeschichte», zu deren tragenden Elementen sowohl die Weltanschauung Schleiermachers wie auch die Diltheys gehören, Wesentliches zu lernen haben. Wer sich der Anstrengung einer gewissenhaftes Mitdenken erfordernden Lektüre auszusetzen bereit ist, wird aus diesen beiden Halbbänden reichen Gewinn schöpfen. Vor allem wird er erstmalig oder neu begreifen, daß Schleiermacher eben doch keine «Episode», sondern eine wichtige Epoche neuzeitlicher Theologie darstellt, kein «Meteor» war, der ebenso schnell aufflammte wie verglimmte, sondern ein «Fixstern», dessen Licht wir heute auf unserer von mancherlei wenig bedeutenden theologischen «Systemen» mehr vernebelten als aufgehellten «theologischen Erde» dringender denn je brauchen.

Kein an den gegenwärtigen Auseinandersetzungen beteiligter oder interessierter Theologe sollte an den beiden Bänden vorbeigehen, die freilich nicht nur für den Theologen bestimmt sind, da sie Schleiermachers (und indirekt auch Diltheys) Denkwelt in hervorragender Weise erschließen und nahebringen.

Die Arbeit des Herausgebers verdient ein hohes wissenschaftliches Lob. Er hat aus teilweise recht unzusammenhängenden Manuskripten ein Ganzes gestaltet, dessen Entstehung nur auf Grund einer immensen Sachkenntnis und eines für unsere Generation wohl einmaliges Überblicks über die Denkwelt Schleiermachers und ihre Verzahnung mit ihrer Zeitgeschichte möglich war. Die Ausbreitung und Angabe von Einzelheiten erübrigt sich bei einem solchen Werk. Die Aneignung von Details muß Sache des Lesers bleiben, dem wir diese beiden Teilbände nachdrücklich empfehlen möchten.

Gotthold Müller, Basel

KLAUS-MARTIN BECKMANN. *Unitas ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologieggeschichte des 19. Jahrhunderts.* Gütersloh, Gerd Mohn, 1967. 224 S. DM 24.-.

Der Verfasser hat sich die große Mühe genommen, die deutschsprachige theologische Literatur des letzten Jahrhunderts in ihren Hauptvertretern durchzuarbeiten, um nachzuprüfen, wie weit dem gegenwärtigen ökumenischen Gespräch über die Kirche und ihre Einheit damals schon vorgearbeitet worden ist. Das Resultat ist erstaunlich. Je tiefer man sich in das 19. Jahrhundert versenkt, desto mehr muß man feststellen, wie wenig wirklich Neues zu diesem Thema seither dazugekommen ist. Gerade auf dem Gebiet der Ekklesiologie zwingt uns die Arbeit der Theologen des 19. Jahrhunderts Respekt ab.

Die Untersuchung setzt wie zu erwarten bei *Schleiermacher* ein, in dessen Nachdenken die Kirche einen großen Raum eingenommen hat, weil er «als Herrenhüter höherer Ordnung» das Christentum wesentlich als Gemeinschaft gesehen hat. Er «ist Zeit seines Lebens seiner Grundüberzeugung, die stark an der Einheit der Kirche ausgerichtet ist, treu geblieben». Dabei ist nach

ihm die Einheit der Kirche letztlich «im gemeinsamen Bekenntnis zu Christus, das im Gemeingeist sich Ausdruck verleiht,» begründet. «Auch Schleiermachers Ekklesiologie will nur Ausdruck der Christologie sein.» (Alle Zitate auf S. 64.) Insofern wird man sagen können, daß er unaufgebbar Richtiges der theologischen Tradition mitgab.

Entscheidend ist nun aber die Fruchtbarmachung des romantisch geprägten Organismusgedankens für die Ekklesiologie, womit Schleiermacher bis in die neuesten Veröffentlichungen des Ökumenischen Rates hinein Schule gemacht hat. So hilfreich dieser (übrigens auch dem Neuen Testament nicht fremde) Begriff zur Herausstellung der «Einheit in der Vielfalt» sein mag, so wenig genügt er. «Die Einheit droht... als ein spiritualistischer Begriff in der konkreten Vielfalt unterzugehen.» «Die Gefahr und Grenze der Begriffsverbindungen Organismus der Kirche, Einheit in der Vielheit, bestehen in der Beruhigung bei dem gegenwärtig aufgegliederten Zustand der Kirche, einer Gefahr, die sowohl bei Schleiermacher als auch in der ökumenischen Bewegung seit Lund offensichtlich ist» (S. 166). Was aber wohl noch wichtiger ist: «Der Organismusgedanke verhindert, Christus konkret als Haupt und Herrn seiner Kirche zu sehen. Sein Wirken, sein Geist sind auf die Kirche exklusiv übergegangen» (S. 167). Es ist die eschatologische Dimension, die damit letztlich dahinfällt.

Deutlich wird diese Problematik bei *J. A. Möhler*, bei dem der von Schleiermacher übernommene Organismusgedanke erst zu seiner vollen Auswirkung kommt, weil er, wie der Verfasser mit Recht betont, im Grunde, «wie die ganze Romantik, in der Struktur eine größere Neigung zum Katholizismus als zum Protestantismus» hat (S. 69). Da die Kirche nach dem Verständnis Möhlers der «Christus prolongatus» ist, ist sie unverwirrlich, *muß* sie irrtumslos sein (S. 76). Möhler hat damit die theologischen Kategorien für Vatikanum I und II bereitgestellt. «Das II. Vatikanische Konzil ist, wenn man so will, das Konzil im Sinne Möhlers gewesen», heißt es in einem ausführlichen Exkurs (S. 182). Interessant ist die daran angeknüpfte Schlußfolgerung: «Nach dem II. Vatikanum sind die Möglichkeiten kirchlicher Einheit im Sinne echter lehrmäßiger Verbundenheit der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen – wohl auch der orthodoxen Kirchen – menschlich gesprochen eher geringer geworden, trotz des neuen Gesprächsklimas» (S. 183). «Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest», lautet ein Satz, den der Verfasser zur Stützung seiner These aus dem Ökumenismus-Dekret heranzieht (S. 181).

Möhler hat aber einen andern, wertvollen Beitrag zur Methodik der Gesprächsführung zwischen den Konfessionen geleistet. Er hat die These aufgestellt, «daß der wahre Religionsfriede über das gegenseitige Anerkennen der echten Gegensätze führt» (so die Formulierung Beckmanns S. 73). Aus diesem Grunde schrieb Möhler seine «Symbolik». «Auch irenische Zwecke bestimmten mich zur Bekanntmachung dieser Schrift, und zwar glaube ich sie durch die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze erreichen zu können», heißt es in der Vorrede zu diesem epochemachenden Werk (bei Beckmann S. 73). Möhler lehnt eine «Vereinigung im Unglauben»

ab. Beispielhaft ist, daß er aus diesem Grund die evangelische Position ernster als je ein anderer katholischer Theologe vor ihm genommen hat. Damit hängt zusammen, daß der Hauptgegensatz der Konfessionen von ihm in der Rechtfertigungslehre gesucht wird.

Die beiden folgenden Kapitel sind der theologischen Debatte um «Die Preußische Union als Modell kirchlicher Einheit» gewidmet. Der Verfasser behandelt als die Befürworter der Union die Vermittlungstheologen *C. I. Nitzsch*, *Julius Müller* und *I. A. Dorner*, als deren Gegner die konfessionellen Lutheraner *Löhe*, *Delitzsch*, *Kliefoth*, *Vilmar*, *Stahl* und *Theodosius Harnack*. Es ist hier nicht möglich, einzeln auf ihre Gesprächsbeiträge einzugehen. Die «Anregungen und Erkenntnisse der Vermittlungstheologen für das Problem der Einheit der Kirche» werden vom Verfasser selbst folgendermaßen zusammengefaßt: «1. Die Frage des Bekenntnisses ist wichtig für die Einheit der Kirche. In der Union soll die Frage so gelöst werden, daß die alten Bekenntnisse in Geltung bleiben. Der bestehende Konsensus insbesondere in der Rechtfertigungslehre genügt für die Einheit der Kirche. Ein weiteres Zusammenleben wird einen formulierten Konsensus hervorbringen. 2. Die Frage der Interkommunion braucht nicht bis zur vollkommenen Lehreinheit aufgeschoben zu werden. Der gegebene Konsensus genügt zur Freigabe der Abendmahlsgemeinschaft. Das gemeinsame Abendmahl stärkt die Gemeinschaft und Einheit der Kirche mehr, als daß es erst das Ergebnis einer geschlossenen Lehr-Einheit der Kirche wäre. 3. Die Kirche soll Volkskirche und Landeskirche bleiben. Das Ziel ist eine Reichs- oder Nationalkirche. Das weitere Ziel eines Generalkonzils der evangelischen Ökumene schließt sich diesem Bilde an» (S. 104).

Der Beitrag der konfessionellen Lutheraner zum gleichen Problem ist wohl in ihrem «Insistieren auf dem Wahrheitsbegriff» zu sehen. «Es kann keine Union auf Kosten der Wahrheit geben» (beide Formulierungen S. 107 zu Löhe). Bemerkenswert ist andererseits, wie sehr die Theologie der konfessionellen Lutheraner von unbewußten, nichttheologischen Vorentscheidungen bestimmt ist. «Wie die meisten anderen lutherischen Konfessionstheologen, vor allem Stahl und Vilmar, sieht Kliefoth im lutherischen Ordnungsdenken einen Damm gegen den Demokratismus, den er auch in der reformierten Kirche witterte. Deshalb geht bei diesen Theologen die Ablehnung der Union und Demokratie Hand in Hand. Zugleich kann die Ordnung der katholischen Kirche anerkannt werden, so daß man sich in dieser Frage der römisch-katholischen Kirche näher weiß als der reformierten» (S. 119). «Die Theologie der Konfessionstheologen hat, soweit sie die Kirche allgemein theologisch betrachtet, durchaus eine Neigung zu ökumenischem Denken. Aber im Kampf der geschichtlichen Gegenwart werden die praktischen Konsequenzen aus diesem Denken nicht gezogen» (S. 120). Alles in allem ist gerade die Betrachtung der Konfessionstheologen darum sehr lehrreich.

Zum Schluß untersucht der Verfasser noch das Nachdenken über die Einheit der Kirche bei *A. Ritschl* und *A. v. Harnack*. «Unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Kirche ist Ritschl als ein Theologe zu werten, der in seiner Zeit weitblickend den ökumenischen Gedanken der Bedeutsamkeit des gemeinsamen Gebets und der gemeinsamen ethischen Gesinnung, die zu ge-

meinsamer Aktion führt, hervorgehoben hat» (S. 151). Von Harnack, der in Absetzung vom Katholizismus (und wohl auch von den Konfessionstheologen) die Innerlichkeit und Freiheit des Protestantismus hervorhob, weshalb die Frage der Einheit der Kirche für ihn eher zweitrangig war, sei ein Abschnitt aus dem «Wesen des Christentums» zitiert: «Eine wirkliche geistige Gemeinschaft evangelischer Christen, eine gemeinsame Überzeugung in dem Wichtigsten und in der Anwendung desselben auf das vielgestaltige Leben ist entstanden und ist in Kraft. Diese Gemeinschaft umfaßt deutsche und außerdeutsche Protestanten, Lutheraner, Calvinisten und andere Denominationen» (bei Beckmann S. 154). Es zeigt sich hier, daß Harnack wie schon in einem gewissen Sinn Ritschl als Vorläufer der «Life and Work»-Bewegung anzusprechen ist, wie überhaupt die ganze Entwicklung auf das 20. Jahrhundert vorausweist.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, auf ein anregendes und reichhaltiges Buch aufmerksam zu machen. Sein Verdienst besteht in erster Linie darin, daß viel wertvolles und zum Teil nicht überall sofort verfügbares Material vor dem Leser ausgebreitet wird. Insofern ist es doch wohl eher als historische denn als systematische Arbeit zu erachten. Es beweist einmal mehr, daß man nicht ungestraft am 19. Jahrhundert und seinen Theologen vorbeigeht. Gerade in unserer auch theologisch schnellebigen und vergeßlichen Zeit ist es nur um so wichtiger, daß man sich seiner eigenen Wurzeln bewußt wird. Für die eigene Arbeit folgt daraus die nötige Demut.

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

HAROLD H. ROWDON, *The Origins of the Brethren 1825–1850*. London, Pickering & Inglis Ltd., 1967. XII + 323 S. sh 42./-.

Harold H. Rowdon macht mit dem Buch «The Origins of the Brethren» seine Doktorarbeit, mit der er im Jahre 1965 an der Universität von London promoviert hat, einem weiteren Leserkreis zugänglich. Mit den Brethren ist hier die Bewegung gemeint, die von Außenstehenden gelegentlich die Plymouthbrüder oder Darbysten genannt wird. Der Verfasser zeichnet ihre Geschichte von den ersten Anfängen im Jahre 1826 an bis zur Spaltung in die sog. offenen und geschlossenen Brüder im Jahre 1848. Man merkt es seiner Arbeit an, daß er mit ganzer Überzeugung in dieser Tradition drinsteht, darf aber anerkennend vermerken, daß seine Darstellung durch wohlthuende Objektivität gekennzeichnet ist.

Neben der ausführlichen Schilderung der Arbeit von Darby und Newton werden die Verbindungen von Georg Müller, dem Waisenvater in Bristol, zu den Brüdern geschildert, aber auch die Tätigkeit der bisher sozusagen unbeachtet gebliebenen Nebenfigur, des Tuchhändlers R. Gribble, der vor allem unter der ungebildeten Landbevölkerung evangelistisch wirkte, wird liebevoll beschrieben. Bei der Ausbreitung der darbystischen Bewegung in England hingegen bleibt es bei einer trockenen Aufzählung. Doch daran dürfte einzig das Fehlen von Quellenmaterial schuld sein.

Besonderes Interesse verdient der Anhang über die ökumenischen Aspekte in der Brüderbewegung. Es ist angesichts der Tatsache, daß diese Kreise der heutigen ökumenischen Arbeit gänzlich ablehnend gegenüberstehen, kaum

zu glauben, daß es einst ein wichtiges Motiv ihres Wirkens gewesen ist, die sichtbare Einheit der Gemeinde Jesu Christi zum Ausdruck zu bringen. Das geschah damals vor allem durch die Abendmahlsfeiern, an denen sowohl Nonkonformisten als auch Glieder der englischen Kirche teilnahmen. Rowdon läßt die Frage unbeantwortet, warum sich diese ökumenischen Bemühungen nicht durchsetzen konnten; aber die Leute, die heute in der ökumenischen Bewegung verantwortlich mitarbeiten, sagen es mit unüberhörbarer Deutlichkeit: «Ihr dürft nicht ökumenisch werden, weil ihr mit eurer eigenen Kirche unzufrieden seid, sonst macht ihr aus der Ökumene nur eine neue Konfession neben den alten Denominationen. Damit man ökumenisch gesinnt sein kann, muß man fest verwurzelt sein in der Kirche, zu der man gehört.»

*Paul Handschin*, Frankfurt am Main

GREGOR MALANTSCHUK, *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*. København, Hans Reitzels Forlag, 1968. 356 S. D.kr. 38.50.

Die erkenntnistheoretischen Verlegenheiten (die Schwierigkeiten = «Vanskeligheder»), die «Johannes Climacus» «zu schaffen» als «seine Aufgabe» ansah (S. 9; Samlede Vaerker VII, 155), werden sich auch dem Kierkegaardschen Gesamtanliegen gegenüber nur dann meistern lassen, wenn von der hermeneutischen Durchdringung seines schriftstellerischen Wirkens das gleiche gälte, was nach Kierkegaard von dem «wahren» Verständnis der Reformation ohnehin zu sagen wäre: «Das Lutherische ist ein Korrektiv – aber ein zum Normativen gemachtes, zum Ganzen gemachtes Korrektiv ist eo ipso in der zweiten Generation, wo man also nicht hat, wozu es das Korrektiv war, verwirrend. Und mit jeder Generation, die so hingeht, muß das schlimmer werden, bis zu dem Ende, daß dieses Korrektiv, das sich selbständig etabliert hat, genau das Gegenteil von seiner ursprünglichen Bestimmung hervorbringt» (Tageb. dtsch. 2, 1923, S. 331). Deshalb wird sich die Forschung auch in Zukunft weniger mit einer Interpretation von Kierkegaards Leben und Werk («Forfatterskab») zu beschäftigen haben als vielmehr mit dem zeitgenössischen Hintergrund des Kierkegaardschen Denkens.

Malantschuk (durch Forschungsarbeiten mit der Universität Kopenhagen verbunden und Mitglied in der Leitung der Kierkegaard-Gesellschaft) hat hier einer richtigen Intuition folgend manche dieser bisher weniger beachteten geistesgeschichtlichen Bausteine, wie Rosenkranz, Daub, Tredelenburg u.a., zusammengetragen.

Dagegen wird es aber nur schwer möglich sein, auch die erkenntnistheoretischen Antezedentien des Verfassers in den Darstellungen einer «dialektischen Methode Kierkegaards» und deren Erweisungen «im Dienst» von Kierkegaards Schaffen zu übernehmen. Die Gefahr einer «systemimmanenten» «Wiederholung» des nichtoriginären Kierkegaardschen Denkens wurde jedenfalls in Malantschuks Buch kaum gebannt. Auch von der «Dialektik» hätte zu gelten gehabt, was von der «Existenz» (fernab von jeder Ontologie, existentialen Interpretation u.ä.; cf. «Existenzdialektik», S. 302) schon anderenorts gesagt wurde: «Als Substantiv findet man den Ausdruck bei Kierkegaard nirgendwo angewandt»; Kierkegaard hat zwar (wohl über Sibbern 1785–1872) den Ausdruck «existentiell» von «Norwegens romanti-

schem Dichter Welhaven» übernommen<sup>1</sup>, aber gerade damit um so mehr (in philosophischer Aussage) daran festgehalten, daß es «ein logisches System, aber ein System des Daseins nicht geben» könne (S. 269; Saml. Vaerker VII, 88/97; Ges. Werke XVI 1, S. 101). So müßte auch gegen Malantschuk in Erinnerung gebracht werden, daß die noch so exakte und analysierende Wiedergabe des Kierkegaardschen Wortsinns das denkerische (oder dialektische) Problem *selbstbewußter* menschlicher Existenz alleine nicht verdeutlichen würde. Auch jede «qualifiziertere» Trias Hegelscher Dialektik durfte nach Kierkegaard doch nur in einer philosophisch nicht mehr dechiffrierbaren «Synthese» (mehr als nur «vom Geist konstruiert», S. 325f.), eben im Menschen selber kulminieren. Erst diese «Synthesis» bedingte dann jene terminologische «Verlegenheit» (Vanskelighed), die ständig auch bis in die Paradoxie des Ausdrucks durchgehalten werden müßte, wie etwa in jenem Satz: «Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selber verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selber verhält» (Ges. W. XXIV/V, 8, Krankh. z. Tode). Erst die Verwechslung des äußerlich Historischen mit diesem geschichtlichen Dasein hatte dann Kierkegaard zum Kampf gegen «die» Kirche getrieben<sup>2</sup>. Malantschuk meinte aber dieser «Dialektik» keine besondere Aufmerksamkeit mehr schenken zu müssen (S. 351: «nur eine kurze sich anschließende Periode», in der die «qualitative» durch eine «quantitative Dialektik» ersetzt wurde). Kierkegaard scheint hier aber seine eigene skandinavische Geistestradiation (etwa die «lutherisch-protestantische Persönlichkeitphilosophie» in Uppsala) verleugnet zu haben. Man denke an E. G. Geijer (1783-1847) oder an die Wiederholung dieser Aussagen in der Ethik von H. L. Martensen (dtsch. 1887), Kierkegaards Manuduktor<sup>3</sup>.

Thomas Buske, Berlin

ERIK HALLDÉN, *The Culture Policy of the Basel Mission in the Cameroons 1886-1905*. = *Studia Ethnographica Upsaliensia*, 31. Uppsala, Institutionen för etnografi, 1968. XVI + 142 S. £6.-.

Diese kulturhistorische Dissertation ist hier lediglich vom theologischen und missionsgeschichtlichen Standpunkt aus zu besprechen. Sie ergänzt das Bild, das in Schlatters «Geschichte der Basler Mission», Band 3, geboten wird, durch eine auf sorgfältigen und ausgebreiteten Quellenstudien beruhende Darstellung des Problems «Mission und Kulturarbeit» in ausgezeichneter Weise.

Der Frage, ob und wie weit eine Mission im Pionierstadium auch Kulturarbeit treiben sollte, kann keine Mission ausweichen. Die negative Antwort wird hier historisch bis auf J. T. Beck zurückverfolgt, jedoch vom Verfasser

<sup>1</sup> P. Rohde, S. Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (1959), S. 30.

<sup>2</sup> Zur Hermeneutik dieser Verkehrung: N.Zs. f. syst. Theol. 5 (1963), S. 243f.

<sup>3</sup> Eine erste Zusammenfassung der «Persönlichkeitsphilosophie» in N.Zs. f. syst. Theol. 7 (1965), S. 65f.

nicht grundsätzlich behandelt. Zudem fehlt eine genauere Definition von «Kultur». Wäre nicht zwischen «Kultur» und «Zivilisation» zu unterscheiden? Entspricht das englische «culture» wirklich dem deutschen «Kultur»? Warum ist die einheimische Kultur, d. h. die afrikanische Geisteswelt, Religion, Kunst, Sitte, Sprache, Literatur, Rechtsauffassung, zu deren Erforschung Basler Missionare Wesentliches beigetragen haben, kaum erwähnt? Der Verfasser gibt ein eindruckliches Bild der für das ausgehende 19. Jahrhundert kennzeichnenden Fortschritts- und Kulturbegeisterung, ihrem Durchbruch in den weltlichen Kolonialkreisen und ihrem Einfluß auf die im Reichsgottesgedanken wurzelnden pietistischen Missionskreise. Er schildert dann, wie in der Missionarschaft die Haltung von einer ersten, naiv kulturbejahenden zu einer zweiten, «kultur»kritischen Generation wechselt. Der zweite Teil ist ganz der Auseinandersetzung zwischen Mission und Kolonialregierung über das Recht der Einheimischen auf «ihr» Land gewidmet; sie wird von der Mission gegen die mächtigen Pflanzungsgesellschaften und die mit ihnen verbündeten herrschenden Kolonialbeamten gewonnen. Parallel mit der wachsenden Spannung zwischen Mission und Regierung läuft die Abkehr der Mission von ihrer ursprünglichen Bereitschaft, der «pan-europäischen» (wohl besser: abendländischen) Kultur den Weg zu bahnen, je mehr die Regierung eine «deutsche» Kultur verbreiten will (Arbeitserziehung, Bodenausbeutung, Durchsetzung der deutschen Sprache). Dadurch wird die «unpolitische» Mission zum politischen Kampf für die Rechte der Eingeborenen genötigt. Eine theologische Begründung dafür wird nicht sichtbar gemacht; daß nur «romantisch-charitative» Motive wirksam waren, glaube ich nicht. Leider unterlaufen dem Verfasser gelegentlich mißverständliche Zusammenfassungen seiner Quellenforschungen wie «The Basel Mission becomes a German Colonial Mission» (S. 21. 53) oder «It was not a Swiss nationalism that was opposed to the impetuous advance of Germanism but a Basel nationalism» (S. 43). Die zu erhoffende Ausdehnung der Untersuchung auf das dramatische Jahrzehnt 1905–1914 wird das Bild dieses tapfern Kampfes einer (vornehmlich deutschen) Mission gegen den überbordenden deutschen Kolonial-Imperialismus erst vollständig machen.

*Emanuel Kellerhals*, Basel

GERHARDUS CORNELIS OOSTHUIZEN, *The Theology of a South African Messiah. An Analysis of the Hymnal of «the Church of the Nazarites»*. Leiden, E. J. Brill, 1967. XII + 198 S.

Wer beim Aufschlagen dieses Buches zuerst kurz das Inhaltsverzeichnis überblickt, der erwartet möglicherweise eine etwas trockene Analyse verschiedener theologischer Termini des «Izihlapelelo zaManazaretha», des 1940 zum ersten Male in Zulu herausgegebenen einheimischen «Hymnal» der «Church of the Nazarites». Die Hymnen stammen von Isaiah Shembe (1867–1935), dem visionär veranlagten Heiler-Propheten, Gründer und Führer der «Church of the Nazarites», und in bedeutend kleinerer Zahl von dessen Sohn Johannes Galilee Shembe, geb. 1904. Shembe I ist früher einmal (1906) in der «African Baptist Church» getauft und möglicherweise auch als Prediger ordiniert worden. Shembe II hat im Unterschied zu seinem Vater Universitäts-

bildung genossen. Rund ein Drittel dieser Hymnen (84) sind in möglichst wortgetreuer englischer Übersetzung dem Buch als Anhang beigelegt. Oosthuizen hat die daraus analysierten Ausdrücke der Zulu-Sprache in fünf größeren Kapiteln zusammengeordnet: I. The Supreme Being (10 verschiedene Ausdrücke). II. The Messiah (ebenfalls 10 Ausdrücke). III. Man and the supernatural World. IV. The Community. V. Eschatology.

Die Lektüre des Buches ist jedoch entgegen dem äußeren Eindruck keineswegs trocken. Die analysierten theologischen Ausdrücke fügen sich Schritt um Schritt zum Bilde des bedeutendsten Zulu-Messias und seiner Gemeinde zusammen. Der Verfasser zeigt eindrucklich, wie sich biblisches Gedankengut und Zulu-Terminologie, die sich jedoch nicht von ihrem Sachgehalt losgelöst hat, gegenseitig durchdringen, und wie Shembe I dieses Ineinander aktiv mitformt und auf seine Person bezieht. Dementsprechend tritt der Name Jesu stark in den Hintergrund. Er kommt nur in ein paar wenigen Hymnen vor.

Isaiah Shembe hat sich selbst an den Platz Jesu gesetzt. Er war und gilt als Zulu-Mittler zwischen Gott und seiner Gemeinde, als eschatologischer König und «Black-Christ». In einer Zeit der Auflösung war er bestrebt, den Zulu-Stamm wieder zu erneuern. Während die sinkende Macht der Häuptlinge den Stamm immer weniger zusammenhalten konnte, schlug er den Pfad des religiösen Messias ein. Dabei gibt es klare Anzeichen dafür, daß er das «Reich Gottes» mit seinem Wirken für realisiert hielt.

Die Wurzeln der Entwicklung Shembes I zum Zulu-Messias sind komplex. Oosthuizen geht diesen Ursachen nur kurz nach. Die auffallende Kürze mag in der hauptsächlich theologischen Ausrichtung des Buches begründet sein. Die in ihrer Kürze aber doch sehr wesentlichen Aussagen zu den Entstehungsproblemen sind dem V. Kapitel als «Conclusions» angeschlossen. Sie hätten in ihrer Bedeutung und in ihrer Beziehung zum Gesamtthema passenderweise ebensogut auch als eigenes Kapitel angefügt werden können. Der Verfasser setzt sich darin auch mit weiterer (vorn im Buch in Auswahl zusammengestellter) Literatur auseinander<sup>1</sup>.

Prof. Dr. Ernst Benz, Marburg, hat die Arbeit von G. C. Oosthuizen in die Reihe der «Ökumenischen Studien» aufgenommen. Er unterstreicht damit die Bedeutung dieses Buches für die Kirchen und die Missionen Südafrikas. Die Arbeit enthält aber auch wesentliche Einsichten für die Bibelübersetzung jener Gebiete, für die Soziologie, Sektenkunde und afrikanische Volkskunde.

Oswald Eggenberger, Mönchaltorf, Kt. Zürich

GÖSTA WREDE, *Kyrkosyner i Einar Billings teologi*. = Acta Universitatis Upsaliensis, Studia doctrinae christianae upsaliensia, 5. Stockholm, Diakonistyrerelsens Bokförlag, 1966. 347 S. Skr. 48.-.

Die ausführliche Arbeit Wredes dient einem doppelten Zweck: einmal möchte sie in großen Umrissen das theologische Lebenswerk des früheren Uppsalaer Systematikers und späteren Bischofs von Västerås einem weiteren

<sup>1</sup> Besonders mit dem bekannten Buche von B. G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa* (1961<sup>2</sup>).



Kreis zugänglich machen, zum anderen versucht sie, in das seit einem Jahrzehnt in Schweden lebhaft zwischen Kirche und Staat geführte Gespräch über das Verhältnis beider ein theologisches Wort zu sagen.

Da der Autor im ersten Teil seiner Studie weithin genetisch vorgeht, bietet er dem Leser so etwas wie eine gedrängte Geschichte der schwedischen systematischen Theologie kurz vor und nach der Jahrhundertwende. Für den nicht speziell an den innerschwedischen Auseinandersetzungen Interessierten gibt er darüber hinaus manchen wertvollen Hinweis auf das differenzierte Verhältnis Billings zu den führenden kontinentalen Theologen seiner Zeit (A. Ritschl, W. Hermann, J. Wellhausen u.a.). Der deutschsprachige Leser sei darauf verwiesen, daß 1962 in Tübingen eine Dissertation eingereicht wurde, die sich in lehrreicher Form mit Einar Billings Theologie und ihren Nachwirkungen in der schwedischen Diskussion der letzten Jahrzehnte beschäftigt (Bernhard Maurer, Offenbarung und Geschichte bei Einar Billing und in der neueren schwedischen systematischen Theologie; masch.-schriftl.).

Gotthold Müller, Basel

BENKT-ERIK BENKTSON, *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich.* = Arbeiten zur Theologie, II, 9. Stuttgart, Calwer Verlag, 1967. 216 S. DM 24.-.

Benktson befragt die Theologie Bonhoeffers im Blick auf das Problem der Religion bzw. des «religionslosen Christentums» in einer mündigen Welt. Die Rede vom religionslosen Christentum beabsichtigte ursprünglich, dem modernen Menschen durch die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion zu helfen (S. 204). Innerhalb der protestantischen Theologie ist sie aber in eine undialektische und stereotype Verwerfung hinübergerutscht, indem «Religion» mit *falscher* Religion identifiziert wurde. Obwohl Bonhoeffer selbst terminologisch zu dieser Identifizierung beigetragen hat, findet man für sie keinen sachlichen Beleg in seinen Gedanken, wohl aber Richtpunkte für die Unterscheidung zwischen religio vera und religio falsa.

Der Verfasser steht unter dem Eindruck der schweren Mißdeutungen Bonhoeffers, die auch in Schweden zu beobachten sind (S. 67), und redet sogar von einer «qualifizierten Grabschändung». «Diejenigen, die nach Bonhoeffers Tod seine ‚mündige Welt‘ mit einer selbtherrlichen ‚Eigengesetzlichkeit‘ ausgestattet haben, tun ihm schlimmer Gewalt an als jene, die sein Leben auslöschten» (S. 81f.). Benktson wendet sich gegen eine «Theologie der Säkularisation», die aus den Gedanken des späten Bonhoeffer eine Dogmatik der Religionslosigkeit machen will (S. 34) und dabei sowohl dem rechten Kontext im Gesamtwerk wie auch dessen Zentrum Gewalt antut. Die Mitte sei nämlich weder die Welt noch die Kirche, weder die Religion noch die Religionslosigkeit, sondern der mitten in unserem Leben jenseitige Gott und somit die Durchbrechung der Alternative: göttliche Transzendenz–Immanenz (S. 35). Das wahre Vermächtnis dieser Theologie besteht in der Frage: Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? (S. 205). Die Religionslosigkeit ist für Bonhoeffer nicht nur ein Faktum etwa im Sinn von «religionsbefreit», sondern zugleich auch ein Problem (S. 56f.). Benktson legt den Ton

auf diesen Aspekt und neigt dazu, den Satz W. von Loewenichs wahr zu halten: «Fällt die Religion überhaupt, dann fällt auch der christliche Glaube» (S. 195).

Die Mündigkeit, die wahre Weltlichkeit der Welt ist kein geschichtsphilosophischer, sondern ein theologischer Begriff: er sei aus dem Herrsein Gottes in Christus zu verstehen (S. 19). Christologisch verstanden bedeutet er, daß Christus dem kraft des Kreuzes mündigen Menschen (S. 77) den Auftrag gibt, die Welt zu verwalten (S. 79; vgl. S. 123). Die Mündigkeit der Welt hat darin ihren Grund, daß sie «Mandate zu verwalten empfangen hat» (S. 147).

Das Phänomen der Religion wird sowohl bei Barth – zumindest der ursprünglichen Intention nach – wie bei Tillich dialektisch dargestellt (S. 62ff., 93ff.). In der Theologie Barths zeigt Bonhoeffer nur das religionskritische Moment: Offenbarung ist die Aufhebung der Religion im Sinne von Abschaffung, *dissolutio* – ohne die andere Bedeutung des Wortes zu würdigen: Aufhebung als *elevatio*. Nach dem Urteil Benktsons gelingt es jedoch nicht einmal Barth selbst, die *assumptio-carnis*-Theologie durchzuführen (S. 64). Die «Theologie des Wortes» von Barth gibt der Offenbarung allein eine vorbildende, nicht eine gestaltende Bedeutung. Aus dem Fehlen der inkarnatorischen Gestaltung folgt der «evangelische Platonismus» Barths (S. 152), was ja bedeutet, daß Gottes Werke zum Heil des Menschen hier unten sich abspiegeln und nicht sich abspielen (S. 147). Der Verfasser behauptet, es räche sich auf diese Weise die Abneigung Barths gegen die Lehre von der *communicatio idiomatum* (S. 64).

In Tillichs Religionsbegriff bemerkt Bonhoeffer die absolut setzende Darstellung der Religion und nicht die negativ schätzende (S. 110f.). In der Sache stehen Bonhoeffer und Tillich einander doch recht nahe (S. 116f.), nur konnte Bonhoeffer diesen Sachverhalt für sich nicht realisieren, weil er Tillich durch die Brille Barths gelesen hat. So ist auch sein Religionsbegriff durch die Entgegensetzung von Glaube und Religion gekennzeichnet (S. 132).

Bonhoeffer steht auf der Seite von Barths Kritik an der falschen Religion der natürlichen Menschen, ist aber der Meinung, daß die Offenbarung ihrem Wesen nach Religion werden muß (S. 169ff.). Er lehnt – so führt Benktson aus – weder die natürliche Theologie (S. 173ff.) noch den naturgegebenen Anknüpfungspunkt ab (S. 194), weil er den als Potentialität gedachten Existenzbegriff der dialektischen Theologie nicht übernimmt» (S. 189).

Bonhoeffer will also den partikularistisch-eudämonistischen Religionsbegriff, der seinen Ausgangspunkt in menschlichen Möglichkeiten oder Grenzsituationen nimmt, ausschalten, zugleich aber die Universalität der Gottesbeziehung zeigen (S. 195ff.). Diese Gottesbeziehung, welche, in den Werken des Schöpfers verankert (S. 141), von seinem Anspruch im Gesetz her laut wird, ist dasjenige Phänomen, welches in der Tradition als *religio vera* bezeichnet worden ist (S. 140). Der wirkliche Gott *ist* schon im Dasein (S. 145); man müßte, um der Forderung unserer Zeit nach einer neuen natürlichen Theologie entgegenzukommen (S. 157ff.), aufweisen, wie Gott mitten in unserem Leben jenseitig ist.

Bonhoeffer tritt nicht für einen religionslosen Glauben ein (S. 200f.); er ist ja der Meinung: «Der Glaube kann nicht offenbarungspostivistisch ohne Ver-

ankerung in der Menschenwelt leben» (S. 175). Daher sein Interesse an Begriffen, wie «Natur», «das Natürliche», «natürliche Frömmigkeit» (S. 176ff.). Seine positive Einstellung gründet sich darin, daß er diesen Bereich nicht unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit sieht. Bonhoeffer weist die Möglichkeit der Gotteserkenntnis beim Menschen sowie ihre negative Variante von der Frage nach der Grenze des Menschen radikal aus der Theologie hinaus (S. 189ff.).

Unverständlich bleibt für mich in diesem Zusammenhang die Behauptung Benktsons, wonach die Frage nach der *Möglichkeit* der Gotteserkenntnis für den Menschen bei Barth im Vordergrund steht (S. 182). Ein Satz zur Charakterisierung der Barthschen Theologie wie dieser «...Gott und Mensch, jeder ausgerüstet mit seiner Freiheit und seinem Lebensraum, einander die Balance halten...» (S. 191) ist absolut irreführend. Diese Sicht ist m.E. die logische Folgerung aus dem von Benktson abgelehnten Kontrast zwischen Gott und Mensch bei Barth. Diese «eindimensionale-qualitative Sicht» gibt dann Anlaß zum Schein, «als befänden sie sich in einer Dimension, jeder an seinem Endpunkt auf ein und derselben Linie» (S. 192). – Um den wirklichen Standpunkt Barths kennenzulernen genügt es, § 63 der Kirchl. Dogmatik IV/1 zu lesen, besonders die Seiten 833ff., wo im Widerspruch zur geläufigen Rede von der Möglichkeit des Glaubens von seiner Notwendigkeit gesprochen wird. – K. H. Miskotte, den Benktson mehrmals zitiert, widmet in seinen «Kleinen Präludien und Phantasien» «Über K. Barths Kirchliche Dogmatik» einen Paragraphen dem Aufweis des Vorrangs der Wirklichkeit in Barths Werk gegenüber der Möglichkeit (S. 39ff.).

Das Buch ist ein unüberhörbares Warnzeichen gegenüber der «Theologie der Säkularisation»; die modische Rede über das religionslose Christentum von heute hat den wahren Bonhoeffer höchstens terminologisch, aber keineswegs sachlich hinter sich. Zugleich muß man aber die Frage stellen, ob der Pendel nicht allzu weit ausgeschlagen hat, d.h. ob Bonhoeffers Begriff des Natürlichen zu Recht «als Ausgangspunkt einer Ehrenrettung des Wortes Religion» verwendet und damit als Ansatz zur Erneuerung der natürlichen Theologie bewertet werden kann.

Für die sachbezogene Darstellung der theologischen Lage in Schweden ist man in Mitteleuropa besonders dankbar.

Ein störender Druckfehler ist die Schreibweise des Namens L. Newbigin (S. 205), der auch im Personenverzeichnis als Newbegin geschrieben wird.

*Ervin Vályi-Nagy, Budapest*

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 21, 1 (1969): H. Engelhardt, The Lawyer's Contribution to the Progress of Christian Unity (7–22); J. J. Mol, The Merger Attempts of the Australian Churches (23–31). *Evangelisches Missions-Magazin* 112, 3/4 (1968): W. Bieder, Falsche und wahre Mission