

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 25 (1969)
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: 15.01.2026

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

Rezensionen

OLIVIER PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament.*

= Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 61. Paris, Presses universitaires de France, 1966. 257 S. F. 26.-.

Clemens von Alexandrien ist der erste christliche Ethiker, der diesen Namen verdient, da er nicht nur einzelne ethische Anweisungen gibt, sondern sie in einen systematischen Zusammenhang stellt. Es ist darum verdienstvoll, daß Prunet gerade diesen Zusammenhang der Ethik des Alexandriner sichtbar macht. Die Aufgabe war nicht leicht, aber Prunet hat sie mit methodischem und darstellerischem Geschick gelöst. Auf ein einleitendes Kapitel, das die Voraussetzungen des theologischen Denkens des Alexandriner aufzeigt, in denen seine Ethik wurzelt, folgen die beiden Hauptteile des Buches, die die formale und die materiale Ethik von Clemens ausführlich behandeln. In beiden Teilen wird die Stufenstruktur des clementinischen Systems deutlich, die vom Stande des Ungläubigen über denjenigen des Simplicior zum Vollendungsstand des Gnostikers aufsteigt. Die Darstellung ist nuanciert, ohne sich jedoch in Details zu verlieren. Auch die einschlägige Literatur ist überall berücksichtigt (die Arbeiten von Völker und Daniélou waren besonders maßgebend; Méhats Studie war noch nicht erschienen).

Der originellste und interessanteste Beitrag Prunets ist zweifellos der 3. Teil: Clemens und das Neue Testament. Zuerst wird das Verhältnis Clemens' zum neutestamentlichen Text untersucht. Trotzdem er häufig die biblischen Schriften anführt, zeigt seine Weise des Zitierens, daß er die Bibel mehr gebraucht, um seine (schon feststehenden) Ansichten zu stützen (à propos: eine Untersuchung der Benützung von Testimoniensammlungen durch Clemens wäre wahrscheinlich lohnenswert). Sind schon in diesem Kapitel viele interessante Beobachtungen zu finden, so scheint mir das Kapitel über die Frage der Treue (oder Untreue!) des Clemens zur neutestamentlichen Ethik die Krönung des ganzen Buches, da hier auf wenig Seiten das Wesentliche meisterhaft herausgearbeitet ist (hier kommt es Prunet zustatten, daß er schon über die neutestamentliche Ethik gearbeitet hat; dagegen – das sei nebenbei gesagt – wird er in seinem Buch der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts doch wohl nicht ganz gerecht). Während Clemens in bezug auf den Gedanken der Notwendigkeit der «Wiedergeburt» nicht vom Neuen Testament abweicht, zeigen sich in andern entscheidenden Punkten Divergenzen: Clemens geht über die neutestamentliche Vorstellung der «Heiligung» hinaus, wenn er, von einer Theologie der Inkarnation ausgehend, in optimistischer Weise eine Fortschrittsmöglichkeit des einzelnen und der Menschheit annimmt, die letztlich am Kreuz vorbeigeht und den Gehorsam dem Gesetz gegenüber undialektisch in den Heilsplan einbaut. Weiter: Nachfolge Christi wird umgemünzt in den Einbildungsprozeß des Menschen in die *Imago dei*, der schon mit seiner Kreatürlichkeit gegeben ist. Am greifbarsten ist die Umwandlung der neutestamentlichen Eschatologie: sie ist aus einer apokalyptischen zu einer weltimmanenten geworden (auf der ersten «Parusie» Jesu liegt das entscheidende Gewicht); die Welt geht

nicht ins Gericht und einer Neuschöpfung entgegen, sondern wird nur zu ihrem eigentlichen Sein erlöst.

Willy Rordorf, Neuchâtel

F. P. PICKERING, *Augustinus oder Boethius? Geschichtsschreibung und epische Dichtung im Mittelalter und in der Neuzeit.* = Philolog. Stud. u. Quellen, 39. Berlin, E. Schmidt Verlag, 1967. 168 S. DM 24.-.

Mit einem hohen Anspruch, doch kaum mit einem glücklichen Entschluß hat sich der Verfasser das Ziel gesteckt, zwei historiographische Gattungen in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung und Dichtung nachzuweisen. Seine erste Aufgabe ist also eine Begriffsbestimmung: er unterscheidet die beiden religiös-philosophischen Geschichtsauffassungen «nach Augustin» und «nach Boethius». Gewiß ist die säkulare Auswirkung von «De civitate dei» und «De consolatione philosophiae» völlig unbestritten. Eine ganz andere Frage ist es, wie weit mit den beiden Werken zweierlei klargesonderte Geschichtstypen vorliegen. Moderne Historiker sehen, wie etwa Löwith hervorhebt, gerade im weltgeschichtlichen Aufriß den schwächsten Teil von Augustins Schrift¹. Denn das heilsgeschichtliche Prinzip der Vorsehung vermag mit den historischen Abläufen – außer der Geschichte Israels – nicht zu faßbaren Wechselbeziehungen zu gelangen. Pickering dagegen spricht von einem gleichsam geschlossenen heilsgeschichtlichen System, dazu erst noch von einem Geschichtsbegriff, der der römischen Kurie als offizielles Kampfprogramm (S. 58) gegen Byzanz (S. 60) und die westlichen Landeskirchen (S. 28ff.) gedient haben soll, dank der Gleichsetzung: Werden des Gottesstaates = Kirchengeschichte (S. 61). So zweifelhaft diese begriffliche Bestimmung erscheint, so fragwürdig auch die der anderen Gattung «nach Boethius». Dessen Trostschrift, ihrer Natur nach wesentlich eine Theodizee, wird als christliche Moralphilosophie bezeichnet und soll ein untheologisches «vordergründiges» Geschichtsbild begründen. Schließlich wird «boethisch» (z.B. S. 32, 56) zum Sammelnamen für beinahe Beliebiges. Es mutet eigen an, daß der Autor dabei glaubt, seine typologische Unterscheidung lasse sich mit einem Zitat aus Boccaccio (S. 43) kurzerhand rechtfertigen.

Die zweite Aufgabe, die «Illustrierung» der beiden Gattungen, wird vorerhand gar nicht an dem zugehörigen Material der mittelalterlichen Historiographie durchgeführt. Vielmehr verweist der Verfasser auf einen künftigen zweiten Teil, wo Résumés von Aufsätzen anderer Autoren dies nachbringen sollen. Er selber begnügt sich, da und dort auf ein paar mittelalterliche Schriftsteller anzuspielen wie auf Otfrid, Walther oder Wolfram, wobei die einzige ausgeführte Darlegung über Parzival gerade *nicht* ein Beispiel für eine der gekennzeichneten Gattungen abgibt, sondern, wie Pickering eingestehst, trotz der behaupteten Alternative, sich auf einem Mittelweg hält (S. 66). So geraten wir immer tiefer in ein Feld von Vermutungen und Behauptungen, wo man sich scheuen muß, mit festem Fuß aufzutreten.

Was die Gedankenführung betrifft, so bringen Rückgriffe und Vorgriffe sie dauernd ins Schwanken. Der Stil ist oft kraus oder unbekümmert, gelegentlich so, als gelte es, einen Eimer Wasser auszuleeren, vor allem aber

¹ W. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (1953), S. 158.

höchst subjektiv mit Selbstzitaten, Glossen und mit polemischen Ausfällen, die hie und da bis ins Trivialste abgleiten. Bei dem offenkundigen Mangel an Methode fällt der Verzicht auf einschlägige Literatur (S. 12) nicht zum besten auf.

Im ganzen läßt sich also erkennen, daß der Autor mit seinen früheren philologischen Studien zum Begriff der *Fortuna* längst keine ausreichenden Voraussetzungen geschaffen hat, um eine Untersuchung, die die volle Kraft eines Historikers und Geschichtsphilosophen erheischt, zu einem guten Ziel zu führen.

Julia Gauss, Basel

R. A. WISBEY, *A Complete Word-Index to the Speculum Ecclesiae (Early middle High German and Latin)*. With a Reverse Index to the Graphic Forms. = *Compendia. Computer-Generated Aids to Literary and Linguistic Research*, 2. Leeds, W. S. Maney, 1968. XII + 319 S. £ 4.10.1.

Der Band ist ein Produkt des Literary and Linguistic Computing Centre der Universität Cambridge und bietet zu allen im *Speculum Ecclesiae* vorkommenden Wörtern und Wortformen sämtliche Stellen unter Berücksichtigung der maßgebenden Edition von Gert Mellbourn (Lund & Copenhagen 1944). Da die Predigtsammlung aus einem Manuskript des 12. Jahrhunderts in letztvergangener Zeit als reiche Fundgrube vermehrte Aufmerksamkeit gefunden hat, so dürften Literaturhistoriker und Linguisten für die Hilfe dieser Computer-Arbeit dankbar sein. Berthe Widmer, Basel

AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINUS (PIUS II), *De gestis Concilii Basiliensis commentariorum libri II*. Edited and translated by Denys Hay and W. K. Smith (Oxford Medieval Texts), Oxford, Clarendon Press, 1967. XXXVIII + 268 S. 55 sh.

Nachdem während geraumer Zeit ein Gerücht umgegangen war, dieses Werk werde neu herausgegeben, lag es plötzlich vor. Es ist sehr zu begrüßen, daß es nun jedermann zugänglich ist, denn es stellt eine der besten Quellen des Basler Konzils für die Jahre 1439–1440 dar. Es schildert die Theorien der Konziliaristen wie ihrer Gegner, der Eugenianer, in einer zugleich richtigen wie einfachen und allgemeinverständlichen Weise, charakterisiert vor trefflich die Hauptfiguren, sehr lebendig auch die Diskussionen und die wichtigsten Ereignisse. Und wenn sich der Autor eines mustergültigen, klassischen Lateins befleißigt, so wird sein Stil darüber doch weder trocken noch unpersönlich. Der Textwiedergabe geht eine gute Einleitung voraus, und die Editionsarbeit wie die englische Übersetzung scheinen sorgfältig gemacht zu sein.

Berthe Widmer, Basel

JEAN-CLAUDE MARGOLIN, *L'idée de nature dans la pensée d'Erasme*. = Vorträge der Aeneas Silvius-Stiftung an der Univ. Basel, 7. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1967. 67 S. Fr. 6.–.

This brief but highly compact lecture treats Erasmus' idea of nature, harmoniously developed at three levels: as a universal order of things, joined to certain specific forces, as the complex of human aptitudes that make men teachable, and as that same potentiality restored from its fallen state

by grace. According to Margolin, Erasmus did not present an original point of view but brought several ideas of classical and Christian antiquity to a high level of perfection.

Primarily a pedagogue and a Christian moralist, Erasmus expressed his main perspective on nature in the phrase «men are made, not born». They become fully human, not simply by a natural development but chiefly through education, moral as well as intellectual. Margolin insists, however, that Erasmus was not a pagan naturalist as E. Telle and other modern critics claim, but rather a loyal son of the church for whom education had no meaning except in relation to Christ, man's gentle and compassionate Master.

Margolin's Erasmus is not the scholarly recluse suggested by Holbein's portrait. He is rather a person whom reason and erudition led to a deep understanding of nature.

Charles H. O'Brien, Basel

PHILIPP MELANCHTHON, *Apologia Confessionis Augustanae*. Übers. u. hrsg. von Horst Georg Pöhlmann. Gütersloh, Gerd Mohn, 1967. 243 S. DM 28.-.

Seit der Übersetzung der Apologie der Augsburger Konfession, die Justus Jonas im Herbst des Jahres 1531 angefertigt hat, ist diese Bekenntnisschrift nicht mehr ins Deutsche übertragen worden. Es ist das Verdienst des Gütersloher Verlagshauses, die «Apologie» nun in der vorliegenden Übertragung einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht zu haben.

Die theologische Bedeutung der Apologie besteht ja nicht nur darin, daß sie die grundlegende Auseinandersetzung und Widerlegung der von katholischer Seite gegen die Confessio Augustana verfaßten Confutatio darstellt. Die Apologie ist darüber hinaus der erste Kommentar, den wir zur Confessio Augustana besitzen. Hier liegt vor allem die große Bedeutung der Apologie für das legitime gegenwärtige theologische Bemühen, die alte Wahrheit der Bekenntnisschriften in neuer Weise zu sagen – wobei historisch vor allem der ursprüngliche personale *Bekenntnischarakter* dieser Schriften gegenüber dem sekundären Normgedanken ins Licht gerückt werden will. Nicht zuletzt ist die Apologie als Schrift Melanchthons für die vor allem durch Wilhelm Maurer und Robert Stupperich neubelebte Beschäftigung mit der melanchthonischen Theologie von besonderem Interesse. Die vom Herausgeber verfaßte «Einleitung in die Theologie der Apologie» (S. 13–31) bietet eine Vielzahl von Hinweisen dazu.

Ernst-Wilhelm Kohls, Marburg

MICHAEL SEYBOLD, *Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton*. = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Stud., 21. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1967. 394 S.

Auf dem Hintergrund des Zeitgeschehens und der theologiegeschichtlichen Lage der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird uns mit dieser Arbeit eine umfassende und ausgewogene Darstellung der Rechtfertigungslehre des Th. Stapleton vorgelegt, die einen Einblick in das Zentrum der Auseinandersetzungen zwischen katholischer und protestantischer Lehre aus der Sicht eines maßgeblichen Kontroverstheologen gewährt. In drei Abschnitten wird zunächst als Voraussetzung des Rechtfertigungsgeschehens vom Urstand

des Menschen aus gesehen das Wesen der Erbsünde als Verlust des göttlichen Lebens dargestellt, dann durchgeführt, warum die uns in Christus angebotene Rechtfertigung uns durch unsere Mitwirkung zu einer Neuschöpfung führt, so daß wir durch Christi Gerechtigkeit zu einer uns einhaftenden Gerechtigkeit gelangen, und letztlich wird verdeutlicht, daß diese unsere Rechtfertigung an die kirchliche Vermittlung von Wort und Sakrament als «conditio Dei loquentis» (S. 322, 358) gebunden ist. Stapleton wird uns dabei als ein von Augustin und Thomas von Aquin maßgeblich bestimmter Theologe vorgestellt, der im Sinne der tridentinischen Lehrentscheidungen die katholische Glaubenslehre in ständiger Auseinandersetzung mit protestantischen Lehren unterbreitet, und der zugleich Stellung zu verschiedenartigen Schulmeinungen im eigenen Lager bezieht, so daß wir ein einprägsames Bild erhalten, wie Stapleton mit den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit und den metaphysischen Denkvoraussetzungen seines Glaubens zur Verwerfung aller häretischen Lehransichten gelangt.

Bei der Lektüre dieser Arbeit muß man als protestantischer Leser stets vor Augen haben, daß die reformatorische Glaubenserkenntnis aus der Sicht eines Gegners vorgetragen wird. Dabei wird ein leider nicht betonter Mangel jener Kontroverstheologie sichtbar: Stapleton erkennt zwar die entscheidenden Aussagen seiner Gegner, aber er differenziert unzulänglich einmal zwischen den einzelnen Reformatoren und zum andern Mal zwischen diesen und der lutherischen und reformierten Lehrentwicklung bis in seine Gegenwart; dies führt zu vielfachen Verzerrungen der protestantischen Lehre. Methodisch kann man der Absicht Seybolds zustimmen, Stapleton zu uns reden zu lassen, und die reformatorische Position nur insoweit vorzuführen, wie sie zu dessen Verständnis notwendig ist (S. 51), sachlich ergeben sich jedoch starke Bedenken, wenn durch Verweise auf moderne Literatur der Eindruck entsteht, als werde Stapleton den protestantischen Theologen tatsächlich gerecht.

Den Nutzen dieser Arbeit sehen wir daher vornehmlich darin, uns mit oder gegen Stapleton und seinen Interpreten bewußt zu sein, daß unsere Rechtfertigung aus Glauben allein der entscheidende Kontroverspunkt bleiben wird, solange sie nur «auf dem Weg über die [katholische] Kirche» möglich ist (S. 344), «menschliche Aktivität» als eine «Mitbedingung der Rechtfertigung» (S. 362f.) angesehen wird und man «den sachlichen Aussagen der Schrift» erst durch «philosophische Fragestellungen» (S. 365) meint gerecht werden zu können.

Heiner Faulenbach, Münster

WALTER ELLIGER (Hrsg.), *Die Evangelische Kirche der Union, ihre Vorgeschichte und Geschichte*. Unter Mitarbeit von Walter Delius und Oskar Söhngen. Witten, Luther-Verlag, 1967. 219 S. DM 12.80.

Die knappe Darstellung der «Evangelischen Kirche der Union» unter Einschluß eines Anhangs mit Bildern und Dokumenten erschien aus Anlaß der 150. Wiederkehr des Tages der Einführung der Union in den preußischen Landen am 31. Oktober 1817. – Die Darstellung und die ihr beigegebenen Bilder und Dokumente wollen die Geschichte der Union nachzeichnen. Sie tun das im Anschluß an Erich Foersters zweibändiges Werk, *Die Entstehung*

der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich des Dritten (1905–07). Über Foersters Werk hinaus ist in die Darstellung auch die Vor- und Nachgeschichte der Union bis zur Gegenwart mit einbezogen, so daß nunmehr ein Zeitraum von 450 Jahren behandelt wird. Von dieser Erweiterung wird das Problem des Foersterschen Werkes nicht berührt. Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union unter Einschluß ihrer Vorgängerinnen erscheint nach wie vor als ein Ringen dieser Kirchen um ihre Existenzform. Mit der damit faktisch vollzogenen Übernahme des Problems von Foerster gewinnt dieses Problem erneut an Gewicht. Wenn Foerster meint, daß der Protestantismus des beginnenden 20. Jahrhunderts wie der unter Friedrich Wilhelm III. «immer noch im ersten Ringen um eine seinem Wesen angemessene Existenzform» sei (Foerster, 2, S. VI), so wird diese These durch die – im übrigen eingehende und überzeugend sowie flüssig elegant geschriebene – Schilderung der verschiedenen Schwierigkeiten in und um die Union bekräftigt. Es bedarf hierfür nicht eines ausdrücklichen Herausstellens der These. Das unterbleibt auch in der Darstellung. – Die Methode der Darstellung ist wie die Foersters – und auch dessen Vorgänger – die der Erzählung unter Verwendung von Zitaten. Allerdings verzichtet die Darstellung im Unterschied zu der Foersters auf die Angabe jeglicher Fundstellen und der Beigabe eines Index. So ist der Nichtfachmann, an den sich die Darstellung auch wenden will, auf mühevolles Blättern oder lexikalisches Nachschlagen verwiesen, um sich über Einzelheiten näher zu informieren. Nicht deutlich wird dem Nichteingebeutelten ebenfalls, wie die drei Verfasser die Arbeit unter sich aufgeteilt haben. Dem mit dem Stoff Vertrauten scheint das Ringen der Kirche der Union um ihre Existenzform zu sehr im Vordergrund zu stehen. «Die Evangelische Kirche der Union» und ihre Vorgängerinnen fanden nämlich immer wieder Verfechter des Gedankens der Union. Diese traten für die Union ein und verhalfen ihr dadurch zu innerer und äußerer Bedeutung, weil sie sie in ihrem Innersten bejahten. Es werden in diesem Sinne nicht gewürdigt z. B. Carl Immanuel Nitzsch und die u. a. von ihm mit herausgegebene «Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben» oder die «Neue Evangelische Kirchenzeitung» in ihrem ständigen Wirken aus dem Gedanken der Union heraus für die Union. Etwas verwirrend ist – naturgemäß besonders für den Nichtfachmann – die Aufzählung der einzelnen Konflikte. Der Überblick geht leicht verloren und besonders hier, wo die einzelnen Konflikte wegen der Kürze der Darstellung nur streiflichtartig auftauchen. Auch eine kurze Darstellung selbst des Ringens der Kirche hätte dies vermeiden können, wenn sie von den Grundpositionen und -strömungen erfolgt wäre. Hierfür bot sich, was große Teile des 19. und 20. Jahrhunderts betrifft, die den größten Teil der Darstellung einnehmen, das Pressewesen geradezu an, weil alle Gruppen ihre Presseorgane hatten und diese ihrerseits überschaubar sind. – Trotzdem ist jedoch mit der vorliegenden Darstellung endlich ein Anfang gemacht. Die Evangelische Kirche der Union hat allein schon um der Bedeutung dieser Kirche für Kirche und Öffentlichkeit willen längst eine Darstellung ihrer Geschichte verdient.

Ulrich Nembach, Hiltrup

PETER HÜNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg, Basel, Wien, Herder-Verlag, 1967. 440 S. DM 52.-.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, «dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert nachzugehen» (S. 19). Zu den maßgeblichen Wegbereitern dieses Denkens in der 2. Hälfte des Jahrhunderts rechnet er Joh, Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey und den Grafen Paul Yorck von Wartenburg.

Die Studie beginnt mit einer kurzen Darstellung des «geschichtstheologischen Entwurfs der Tübinger Schule» (S. 21–48), die der Autor noch sehr stark im «Systemcharakter» befangen sieht, wogegen sich um die Mitte des Jahrhunderts «Widerspruch meldet» (frei nach S. 47). Erst die moderne Geschichtswissenschaft habe darauf hingewiesen, daß «das Christentum nicht mehr einfachhin das Selbstverständliche ist» (S. 49).

In drei großen Kapiteln werden jeweils das Lebenswerk und die Bedeutung von J. G. Droysen (S. 49–132), W. Dilthey (S. 133–291) und Yorck von Wartenburg (S. 293–369) behandelt.

Nach Hünermann hat Droysens Denken wie ein «starker junger Keim» gewirkt, «der die harte Schale der herkömmlichen Metaphysik nur mühsam» aufsprenge (S. 373), während Dilthey durch die «Erhellung der zeitlichen Struktur von Sinn und Bedeutung, Verstehen und Erleben» einen «neuen Zugang zur Wirklichkeit» eröffnete (ibid.). Yorck von Wartenburgs Philosophie wird im Vergleich zum Werk Diltheys als «eine zwar schmalere, aber noch durchdringendere Analyse der antiken und modernen Bewußtseinseinstellung» gedeutet (S. 373).

Das Schlußkapitel «Geschichte und Offenbarung. Rückbesinnung und Ausblick» (S. 371–426) erweist sich bei näherem Hinsehen als eine seltsam anmutende Mischung von theologisch-kerygmatischen Überlegungen über das gegenwärtige Wirken des geschichtlichen Wortes (cf. S. 425: «In allen diesen je endlichen Darstellungen aber – sofern sie gelungen sind – winkt und erscheint je die eine Theologie, die eine Übersetzung DEINER Botschaft aus ihrer damaligen Gestalt in das heutige Gefüge»), die sich z. T. in liturgischen Formulierungen ergehen, und einem Sprach-Manierismus, der in gekünstelten Wendungen Heideggers mystisch-esoterisches Orakeln nachahmt (cf. S. 411: «Die Feier vollzieht sich wesentlich als Darhöhung des Gefüges von Welt und Welten [ist letzteres Singular oder Plural?], Mensch und Menschheit in der Freude des Ereignisses: DU bist»).

Doch darf man sich durch dieses etwas merkwürdige Schlußkapitel nicht davon abhalten lassen, diese solide Untersuchung über einige exemplarische Gestalten des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert als eine gute Einführung in die Probleme ihres Themas zu studieren und dabei manchen wertvollen Durchblick zu gewinnen.

Gotthold Müller, Basel

MARKUS MATTMÜLLER, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie*. 2. Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolutionen. (Auch = Basler Beitr. z. Geschichtswiss., 110.) Zürich, EVZ-Verlag, 1968. XII + 588 S. Fr. 58.-.

Nachdem Markus Mattmüller, der neuernannte Basler Ordinarius für neuere allgemeine und Schweizergeschichte, 1957 den ersten Band seiner

großangelegten, auf drei Bände berechneten Biographie über Leonhard Ragaz herausgebracht hat, folgt nun nach gut zehn Jahren der zweite Band, der «Die Zeit des Ersten Weltkrieges und der Revolutionen» (1914–1921) umfaßt. Der auffallende zeitliche Abstand zwischen dem Erscheinen der beiden zusammengehörenden Bände mag erstaunen. Der Grund liegt darin, daß dieses Septennat den bewegtesten Zeitraum im Leben des führenden religiös-sozialen Theologen darstellt. In ihm gelangte Ragaz zu einer über sein akademisches Lehramt weit hinausreichenden öffentlichen Wirksamkeit, die sowohl für die Geschichte des schweizerischen Sozialismus wie für diejenige des schweizerischen Nationalgedankens von hervorragender Bedeutung war. Die Entwicklung des theologischen und politischen Denkens dieser ungewöhnlichen Persönlichkeit ist darum gerade für den in Frage stehenden Lebensabschnitt dermaßen eng in den zeitgeschichtlichen Kontext verwoben, daß sich der zweite Band der Ragazbiographie zwangsläufig zu einer Darstellung der schweizerischen Zeitgeschichte und hier insbesondere des schweizerischen Sozialismus zwischen 1914–1921 ausweiten mußte. Um dabei ein möglichst zuverlässiges, detailliertes und zu neuen Einsichten führendes Bild zu gewinnen, hat der Verfasser in zeitraubender Arbeit nicht nur sehr entlegene, kaum je ausgewertete Quellen erschlossen, sondern zum Teil auch neue entdeckt. Schon allein die Fülle des auf den 578 Textseiten verarbeiteten Materials nötigt dem Sachkenner hohe Bewunderung ab.

Mattmüllers Werk gliedert sich formal bzw. chronologisch in die drei Hauptteile: I. Nahen und Ausbruch der Katastrophe, II. Der Krieg und III. Das Zeitalter der Revolutionen. Sachlich lassen sich vier große Stoffgruppen unterscheiden: 1. Geschichte der Sozialdemokratie in der Schweiz, vorab der zürcherischen Sektion, die damals den Ton angab; 2. die nationale Frage im ersten Weltkrieg; 3. das Schicksal des religiös-sozialen Kreises; und 4. die Entwicklung der Friedensideen bei Leonhard Ragaz. In jedem der vier Hauptkreise gelangt Mattmüller zu bedeutsamen, teils ganz neuen Forschungsergebnissen. Wir beschränken uns hier auf diejenigen, die sich auf das Denken und Wirken von Leonhard Ragaz beziehen.

1. Mattmüllers Darstellung zeigt, daß Ragaz in den Jahren 1914–1920 innerhalb der sozialdemokratischen Bewegung eine viel gewichtigere Rolle gespielt hat, als das bisher angenommen wurde. Kurz nach Kriegsbeginn entstand in Zürich eine sogenannte «Zürcher Linke», die sich, vor jedem bolschewistischen Einfluß auf den Plan getreten, vorwiegend aus alten Anarchisten und konsequenten Antimilitaristen zusammensetzte und die schwere Grundlagenkrise geistig zu bemeistern suchte, die infolge des Versagens der Zweiten Internationale beim Ausbruch des Weltkrieges aufgebrochen war. Ragaz, überhaupt der religiös-soziale Kreis, wirkte in dieser Gruppierung aktiv mit und erlangte insbesondere auf die sozialistische Jugendorganisation bedeutenden Einfluß. Die «integrierende Idee» war dabei der «Pazifismus» (S. 125). Dieser Einfluß blieb indessen nicht von Dauer. Der Grund heißt: Lenin. Es spielte sich in den Jahren 1915–17 hinter den Kulissen zwischen Ragaz und Lenin ein Kampf um die Sozialistische Jugend ab, der schließlich zugunsten des Leaders der russischen Revolution ausfiel, ein Intermezzo, das Mattmüller – großenteils anhand bisher noch nicht bekannter Quellen – mit

historischer Findigkeit an das Tageslicht zu ziehen wußte (S. 153–164). Diese hintergründige, nur indirekt geführte Auseinandersetzung mit dem Führer des bolschewistischen Flügels der russischen Sozialdemokratie präjudizierte auch die im ganzen negative Stellungnahme Ragazens zur späteren «Zimmerwalder Linken». Dessen damit verbundenes partiinternes Engagement im Kampf gegen den Bolschismus und die Dritte Internationale ist meisterhaft dargestellt (S. 502–535). Das entscheidende Kriterium dabei war für Ragaz seine keineswegs biblizistisch konzipierte, sondern im Ganzen seines Reichgottesglaubens begründete Kritik der Gewalt.

2. Der erste Weltkrieg stellte Ragaz nicht nur vor das Problem der Gewalt, sondern auch vor die Frage nach dem Lebensgrund und Lebensrecht des Kleinstaates inmitten des entfesselten Ringens der Großmächte. Damit wurde für ihn die nationale Frage in einem neuen Sinne relevant. Es ist wieder ein Verdienst Mattmüllers, in sorgfältigen Nachforschungen die nationale Komponente im Denken und Wirken dieses vielumstrittenen Mannes erhellt zu haben (S. 53–88). Schon in den ersten Wochen nach Ausbruch des Weltkrieges, als sich der Graben zwischen der deutschen und der französischen Schweiz bedrohlich auftat, hat sich Ragaz mit bedeutenden Männern wie Ernest Bovet, Paul Seippel und Adolf Keller zusammengetan, um in der höchst gefährlichen Lage gemeinsam den «schweizerischen Standpunkt» zu finden. Das entscheidende Stichwort der berühmten Spittelrede vom 14. Dezember 1914 ist also in diesem Kreis geboren worden und wurde von Ragaz unter dem Pseudonym «*Helvetica*» schon in einem Bettagsartikel desselben Jahres dreimal verwendet (S. 71f.).

3. Einen Höhepunkt des Buches stellt das fünfte Kapitel dar: «Die Krise der Theologie und der religiös-sozialen Bewegung». Es schließt eine empfindliche theologgeschichtliche Lücke, indem einleuchtend die Spannungen innerhalb des religiös-sozialen Kreises samt deren theologischen Implikationen und damit indirekt die ersten Anfänge der sogenannten «dialektischen Theologie» aufgehellt werden. Vier Ergebnisse sind dabei vor allem hervorzuheben:

a) Die religiös-soziale Bewegung der Schweiz brach schon am Kriegsanfang in einen deutsch gesinnten und einen die deutsche Politik wie namentlich den deutschen Geist unter Kritik nehmenden Flügel auseinander. Für den ersten waren repräsentativ Kutter und Benz und für den zweiten Ragaz und Matthieu. Ragaz' Gegnerschaft gegen das wilhelminische Deutschland hat vor allem theologische Wurzeln, wie das Mattmüllers Luzider Exkurs «Der deutsche Gott» zwingend zeigt (S. 200–206).

b) Kutter und Ragaz wie etwas später Barth und Thurneysen haben alle wesentliche Anstöße von Christoph Blumhardt empfangen. Zur Kennzeichnung dieser Gemeinsamkeit, die den gesamten religiös-sozialen Kreis charakterisiert, spricht Mattmüller direkt von einer «Blumhardtbewegung» in der Schweiz (S. 218ff.).

c) Neben die schon bestehende theologische Spannung zwischen Kutter und Ragaz tritt diejenige zwischen Ragaz und Barth, wobei sich die beiden Spannungsfelder kreuzen (der junge Barth steht in der Deutschlandfrage auf der Seite von Ragaz, theologisch mehr auf derjenigen von Kutter). Die

theologische Auseinandersetzung zwischen Barth und Ragaz wird erstmals greifbar im Zusammenhang einer Rezension der Hausandachten Christoph Blumhardts durch Karl Barth (1916). Der junge Barth übt darin Kritik an den sozialistischen Pfarrern, denen er selber zugehörte. Sie läßt sich auf den Nenner bringen, «Blumhardt vertrete die dem Evangelium gemäße Wahrheit, die mit den Parteibrillen Behafteten nur einen ideologisierten Abzug derselben» (S. 222). Damit war indirekt ein negatives Urteil über den innerweltlichen Aspekt der Ragazschen Eschatologie gefällt, das seither in unzähligen Variationen repetiert worden ist: Ideologisierung des Evangeliums. An der «Tambacher Konferenz» (1919), wo Karl Barth anstelle des erkrankten Ragaz zu sprechen hatte, erfolgte dann der theologische Bruch Barths mit Ragaz (S. 245–256).

Höchst bedeutsam sind in diesem Zusammenhang die präzisen Untersuchungen Mattmüllers zum Ideologievorwurf an Ragaz. Er bestreitet nicht, daß es bei Ragaz ideologisierendes Reden gibt. Aber dieses sei nur ein Mittel, um das Gespräch mit den Kirchenfernern aufzunehmen bzw. mit den «Weltlichen» eine gemeinsame Sprache zu finden. «Entscheidendes Merkmal war diese Ideologisierung für Ragaz nie, sondern eben doch die Deutung des Lebens vom Glauben an den lebendigen Gott und sein Reich aus» (S. 226f.).

4. Der zweite Weltkrieg stellte Ragaz, wie bereits erwähnt worden ist, vor das Problem der Gewalt. Es wurde für ihn politisch leitend und hat auch bereits schon seine Auseinandersetzung mit der leninistischen Gestalt des Sozialismus bestimmt. So wandelt er sich zum entschiedenen Pazifisten. Mattmüller widmet dem besagten Vorgang ein ganzes Kapitel (S. 257–329). Und mit Recht! Denn gerade zu diesem Punkt hat sich eine der hartnäckigsten «fables convenues» gebildet. Ragaz ist als ideologischer Pazifist, als rabiater Antimilitarist und politischer Schwärmer ins Bewußtsein der Nachwelt eingegangen; und das eben trifft auf ihn nicht zu. Zwar wurde ihm aus seinem Reichsgottesglauben heraus der «Kampf gegen den Dämon der Gewalt» ein immer zentraleres Anliegen. Auch hatte er darum den ethischen Mut der Militärdienstverweigerer hoch geachtet und selbst begrüßt. Doch Tolstojaner bzw. absoluter Pazifist ist er nie gewesen. Auf politischer Linie vertrat Ragaz vielmehr einen «relativen Pazifismus», der ihn sagen ließ, daß «unter bestimmten Voraussetzungen Einzelne und Völker ihr Land mit den Waffen verteidigen» müßten (S. 327). Sein konstruktiver Einsatz für den Frieden zielte deshalb auch nicht auf pure Negation der Gewalt, sondern auf deren Unterordnung unter eine nach dem Krieg zu schaffende internationale Rechtsordnung. Darum gehörte er, sehr im Gegensatz zu vielen seiner pazifistischen und auch sozialistischen Freunden, zu den leidenschaftlichsten Verfechtern des Völkerbundsgedankens in der Schweiz (S. 535–549).

Gesamthaft ist von Mattmüllers Werk zu sagen, daß es eine hervorragende Leistung darstellt. Gerade dadurch, daß der Verfasser kein direktes biographisches Portrait von Leonhard Ragaz entwirft, sondern dessen eigenartige Persönlichkeit durch das Medium seines engagierten Denkens wie zeitgeschichtlichen Wirkens dem Leser vor die Augen treten läßt, wird das Bild ungemein konkret, lebendig und wahr. Darüber hinaus erweist sich das Buch als ein gewichtiger Beitrag zur Aufhellung der schweizerischen Geschichte

im zweiten Dezennium dieses Jahrhunderts. Insbesondere das Kapitel über den Landesstreik und seine Vorgeschichte (S. 333–426) wird neben den Monographien von Paul Schmid-Ammann und Willi Gautschi sicherlich Beachtung finden, weil es neue, wichtige Gesichtspunkte bringt. Was die zum Teil neuen Ergebnisse zur Ragazforschung im engeren Sinne anbetrifft, kann ihnen der Rezensent voll und ganz zustimmen, abgesehen von der zeitlichen Ansetzung der «tiefgreifenden theologischen Wende» von Ragaz (S. 39 und 218), die Mattmüller auf das Jahr 1910 ansetzt, die aber wahrscheinlich schon im Verlauf des Burenkrieges anhebt¹. Arthur Rich, Zürich

WILHELM BRANDT, *Friedrich von Bodelschwingh, 1877–1946. Nachfolger und Gestalter*. Bethel, Verlagshandlung der Anstalt, 1967. 292 S. 16 Tfln. DM 13.80.

Friedrich v. Bodelschwingh, der 1910 das Werk seines Vaters übernahm, zählte im kirchlichen Deutschland der 30er Jahre zu den geistlichen Autoritäten. Er hatte sich nicht nur in der Nachfolge seines Vaters bewährt, er ist vor allem in der Zeit des Kirchenkampfes zum Vertrauensmann vieler geworden. Das Scheitern seiner Wahl zum Reichsbischof hat seinen Ruf nur gehoben, und obwohl er in der Bekennenden Kirche keine führende Funktion besaß und oft auch einen Weg einschlug, der dem Konsens der Unbedingten nicht immer entsprach, blickte man auf ihn. Das Lebensbild eines solchen Mannes zu schreiben, mußte Freude machen.

In der Tat hat Wilhelm Brandt eine von Pietät durchwärmte, im liebevollen Urteil abgewogene und bis in die Ausdrucksweise von Dankbarkeit geprägte Biographie geboten. Bodelschwingh kommt selber reichlich, fast zu reichlich, zu Worte, seine Äußerungen werden in vorsichtiger Weise und immer im Sinne des Urhebers interpretiert. Der Leserkreis, für den das Buch wohl vornehmlich gedacht ist – und er dürfte nicht klein sein – wird es gewiß mit gleicher Dankbarkeit lesen, wie sie den Autor bewegte, als er sich mit dem Manne seiner Verehrung beschäftigte. Sein Buch ist im lautesten Sinne des Wortes erbaulich. Die christliche Gemeinde ist heute arm an solchen Darstellungen.

Der Rezensent fragt sich jedoch, ob ein Buch auch dieses Charakters nicht bei gewissen Abschnitten der Darstellung stärkere kritische Reflexionen enthalten müßte. Zu denken ist hier im weitesten Sinne an das Gebiet des Politischen, nach dem heute gerade die junge Generation fragt; denn es gibt auch eine unbewältigte Kirchengeschichte. Wie die Bodelschwinghs dachte der größte Teil der deutschen Pastoren zwischen 1918 und 1933. Kaum einer konnte sich zur Demokratie ein Herz fassen. Aber war es wirklich nur politische Ahnungslosigkeit, die sie so völlig ungewappnet in das Jahr 1933 gehen ließ? War es nicht die Magie des «Nationalen» schlechthin, wenn sie der «nationalen Erhebung», der Regierung der «nationalen Konzentration», mehr freudige Erwartung als kritische Reserve entgegenbrachten? War es nicht das unglückliche lutherische Mißtrauen gegen den «Herrn Omnes», das die meisten Kirchenmänner vom Anbruch einer autoritären Staats-

¹ Leonhard Ragaz in seinen Briefen, 1 (1966), S. XVIII–XXII.

ordnung auch für die deutsche Volkskirche etwas hoffen ließ? Und ist dieser traditionelle sozial-politische Hintergrund nicht auch für das kirchliche Handeln von starkem Einfluß gewesen? Wie seltsam rasch war im Frühsommer 1933 und ohne einen Aufwand von Theologie plötzlich das ominöse Amt eines «Reichsbischofs», als wäre es das Selbstverständlichs im Munde der kirchlichen Baumeister, im Schwange. Bodelschwinghs persönliche Interpretation («Reichs-Diakon»), nachdem er einmal Ja gesagt hatte, ändert nichts an der Mißlichkeit des ganzen Vorhabens. Man mag es als eine Fügung der Vorsehung ansehen, daß es ihm erspart blieb, sich in diesem «Amt» nutzlos verbrauchen zu lassen. Es war von vornherein, weil verheißungslos, zum Scheitern verurteilt. Aber in der Sicht dieser Probleme hätte sich der Verfasser zu allgemeinen kritischen Räsonnements erheben müssen. Das hätte seinem Buch Farbe gegeben, die Bedeutung Bodelschwinghs jedoch keineswegs verringert. – Zu erwähnen wäre noch, was im Buch leider auch nicht steht. Bei der Bildung des Pfarrernotbundes ist Bodelschwingh einmütig als Vorsitzender vorgeschlagen worden. Sein Name stand in dem später formal wenig geänderten Programm. Zwei Pastoren, einer war Martin Niemöller, sind deswegen nach Bielefeld gefahren. Bodelschwingh hat jedoch abgelehnt – die Gründe wären des Nachdenkens wert –, er verwies auf Marahrens. Erst als dieser auch ablehnte, übernahm Niemöller den Vorsitz.

Eine besondere Gabe des Verfassers an seine Leser ist der Abschnitt von Bodelschwinghs Kampf um seine Kranken. Es verdiente geradezu einen Separatdruck. Was ist jedoch dieser Biographie mehr zu wünschen, als daß sie das Andenken an einen Mann wachhält, der in seinem Werk wie in der Kirche nur ein Pastor sein wollte: das schönste Amt, zu dem ein Mensch berufen werden kann.

Karl Kupisch, Berlin

SIGURD MARTIN DAECKE, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. 425 S. DM 29.80.

In diesem umfangreichen Buch, das auch wichtige nicht-edierte Werke von Teilhard de Chardin einbezieht, «soll zum ersten Mal die Theologie Teilhards vom Standpunkt der deutschen evangelischen Theologie aus wissenschaftlich dargestellt, diskutiert und mit verschiedenen Entwürfen der protestantischen Theologie konfrontiert werden» (S. 5). Das Werk enthält zwei Hälften: «Die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit bei evangelischen Theologen» (S. 21–235) und «Die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit bei Pierre Teilhard de Chardin» (S. 237–416). «Der vorliegende Band behandelt gleichsam nur die 'Prolegomena' zur Dogmatik, während die zentralen Fragen von Schöpfung, Sünde und Erlösung in einer späteren Studie behandelt werden sollen.» Dort wird «die Differenz zwischen Teilhards Position und dem reformatorischen Standpunkt größer als bei den Themen, die in diesem Band behandelt werden und bei denen die evangelische Theologie sogar manches von Teilhard lernen kann» (S. 6).

In der ersten Hälfte des Buches werden erst das panreligiöse Wirklichkeitsverständnis und die Weltlichkeit Gottes, dann das nicht-religiöse Wirk-

lichkeitsverständnis und die Weltlichkeit Gottes und schließlich die Ansätze zur Überwindung des Gegensatzes zwischen diesen beiden innerhalb der heutigen evangelischen Theologie untersucht.

Dr. Daecke sagt, daß die Basis von Teilhards Theologie, ebenso wie der Ausgangspunkt von Hegels «weltlicher» Theologie «nicht der historische Jesus, sondern der Auferstandene, der gegenwärtig im 'Geist' Lebende» sei (S. 23). «Sowohl der historische Jesus als auch das Wort der Bibel spielen bei Teilhard eine noch geringere Rolle als bei Tillich» (S. 50). «Aber im Gegensatz zu Teilhard schlägt Tillichs Herz für die (ungeschichtliche) *vertikale Dimension*» (S. 55). Daecke meint, daß die Intentionen von Teilhard und Ernst Bloch größtenteils übereinstimmen, denn «auch Bloch will den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz überwinden» (S. 58). Doch ist das «Novum» bei Bloch «kein wirkliches Novum, keine 'neue Wirklichkeit'» (S. 68). Zwischen Wolfhart Pannenberg und Teilhard sieht Daecke eine Übereinstimmung hierin, daß auch Pannenberg die Zukunft Gottes nicht «von der Zukunft des weltlichen Reiches Gottes (...) unterscheidet» (S. 62). Zwar wird bei Ernst Jüngel «Gottes Sein» als «ein Sein im Werden» beschrieben, es geht da aber um «ein Werden *in* Gott, ein innergöttliches, ein innertrinitarisches Werden», während Teilhard «das Werden Gottes in Beziehung zum Werden der Welt» setzt (S. 71). Die Theologie Friedrich Gogartens bildet nach Daecke einen radikalen Gegensatz «zum panreligiösen Wirklichkeitsverständnis, von dem Teilhard herkommt und das er niemals ganz überwunden hat» (S. 97). Zwar hat Dietrich Bonhoeffer «die Erfahrung des weltlichen Gottes als des an der Weltlichkeit leidenden Gottes gemacht (...). Was bei Bonhoeffer aber fehlt, ist ein 'weltliches' Verständnis der Auferstehung Christi, das die Erfahrung des 'Todes Gottes' nicht außer Kraft setzt, sondern im Gegenteil erst vollendet» (S. 138).

Zu Gerhard Ebelings Versuch, den Gegensatz zwischen Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit «geschichtlich» zu überwinden, bemerkt Daecke: «Es läßt sich nicht leugnen, daß der universale und kosmische Aspekt bei Ebeling fehlt und daß das 'Ganze der Wirklichkeit' nicht zureichend erfaßt wird, daß es also zu einer 'Verkürzung der theologischen Problematik' kommt» (S. 164). Er meint aber, daß «Ebelings Theologie zur Interpretation von Teilhards 'Weltanschauung' dienen» kann (S. 166).

In der zweiten Hälfte seines Buches wendet Daecke sich Teilhards eigenem Versuch zu, Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit miteinander zu einem Ganzen zu verbinden. «Teilhards Ziel ist der gedankliche Vollzug der *Einheit der Wirklichkeit*: die zukünftige Vereinigung aller Weltwirklichkeit in Gott, in Christus-Omega, und also die Vereinigung von Gottes- und Weltwirklichkeit» (S. 249). Daecke meint, daß in der Gesamtkonzeption Teilhards die Metaphysik «ein nur vereinzelt auftretender, unorganischer Fremdkörper» sei (S. 267). Erläuternd sagt er: «Die Metaphysik ist auch überflüssig, denn in der 'Dialektik' bzw. in der durch sie erweiterten 'Physik' ist die 'Ultraphysik' und also das in der 'Metaphysik' ungeschichtlich und also unangemessen Intendierte schon enthalten» (S. 269). «Im Gegensatz zur *Metaphysik* hat die Ultraphysik wesentlich mit der *Weltwirklichkeit* zu tun und geht von ihr aus. Daher erfaßt sie die Wirklichkeit, auch die Gotteswirklichkeit und

schließlich die Einheit der Wirklichkeit, *geschichtlich*» (S. 273). Dabei stellt Daecke aber die kritische Frage: «Ist es denn nun auch möglich, nicht nur die menschliche, sondern auch die *göttliche* Geschichte zu 'naturalisieren', auch sie in eine einheitliche 'Weltanschauung' hineinzunehmen, die mit erweiterten naturwissenschaftlichen Methoden in einer 'Ultraphysik' und 'Hyperbiologie' gebildet wird?» (S. 286). Und er fragt weiter: «Aber wird durch den Versuch, die Gotteswirklichkeit durch ihre *Vereinigung* mit der universalen, kosmischen Weltwirklichkeit geschichtlich und weltlich, naturhaft und leiblich zu verstehen, nicht die *Differenz* von Gottes- und Weltwirklichkeit preisgegeben, geht dadurch nicht die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, die Neuheit und der Primat, die Ungeschuldetheit und Freiheit der Gotteswirklichkeit verloren?» (S. 297).

Daecke meint, daß in der Konzeption Teilhards der Glaube das Primäre und die naturwissenschaftliche Einkleidung erst das Sekundäre ist. Seines Erachtens geht es bei Teilhard um «ein 'Credo', ein *Glaubensbekenntnis*, das Teilhard erst *nachträglich* als auch *denkbar*, als auch rational einsichtig und naturwissenschaftlich nachvollziehbar intellektuell rechtfertigen will» (S. 330f.). Daecke urteilt: «Teilhards Gesamtkonzeption in großen Zügen überzeugt, obwohl ihre Begründung und Durchführung im einzelnen diskutabel ist. Das Richtige ist hier die Glaubensüberzeugung, während der Versuch, sie naturwissenschaftlich als denkmöglich und rational einsichtig zu erweisen, nicht befriedigt. Aber das 'Credo' ist von seiner rationalen Verifizierung, seiner *nachträglichen* 'Kontrolle' nicht abhängig» (S. 331f.).

Daecke verteidigt Teilhard gegenüber verschiedenen römisch-katholischen und evangelischen Kritikern (S. 297–313), jedoch meint er, daß z. B. Paul Schütz nicht ganz Unrecht habe zu behaupten, «daß Teilhard das Kreuz vergessen habe und am Gekreuzigten vorbeigehe» (S. 310). Das Verhältnis zwischen Teilhards Konzeption und der Theologie wird von Daecke als *komplementär* bestimmt: Teilhards Theologie braucht «die Ergänzung durch die evangelische Theologie. Ebenso braucht die protestantische und katholische Schultheologie die Ergänzung durch Teilhards kosmische Christologie und universale Soteriologie» (S. 413).

Das sind nur einige Züge der Hauptgedanken dieses schönen und tief-sinnigen Buches, das den «Straßburg-Preis 1967» erhalten hat und dessen Erscheinen ohne Übertreibung ein Ereignis genannt werden kann. Das Buch bietet unendlich vieles, was man von Herzen begrüßen wird. Eines der großen Verdienste dieses Werkes ist es, daß es dadurch, daß es Teilhard gegen den Hintergrund der Spannungen zwischen den heutigen panreligiösen und nichtreligiösen Tendenzen der evangelischen Theologie stellt, einerseits das Scheitern der zeitgenössischen Theologie, über diese Spannungen hinauszukommen, andererseits die außerordentliche theologische Aktualität Teilhards scharf herauszustellen vermag. Es melden sich aber auch einige Bedenken. Ich möchte mich auf eine Vierzahl beschränken:

1. Es ist zu bedauern, daß *Karl Barth* der große *Abwesende* des Buches ist. Die beabsichtigte Konfrontation der evangelischen Theologie mit der Gedankenwelt Pierre Teilhards de Chardin würde m. E. erst dann völlig sichtbar, wenn die theologischen Ansätze Karl Barths zur Überwindung des

Gegensatzes zwischen panreligiösem und nichtreligiösem Welt- bzw. Gottesverständnis zur Sprache gebracht würden. Daeckes Buch, das übrigens die ausländische Theologie unberücksichtigt läßt, trüge darum auch besser den Titel: «Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie *in Deutschland*».

2. Es wäre zu fragen, ob es zulässig ist, im Gegensatz zu Teilhards eigenen Aussagen die Metaphysik als einen unorganischen Fremdkörper seiner Gesamtkonzeption anzusehen. Dagegen meine ich, daß es hier um die letzten Konsequenzen von Teilhards *Christologie* geht, wobei Antwort gegeben werden soll auf die Fragen bezüglich der Relation zwischen dem *Ursprung der Vielheit* (deren Vereinigung nach Teilhard letztlich vermöge der kosmischen Anziehungskraft Christi geschieht) und *Gott*. Dazu kommt, daß es meines Erachtens geboten ist, den theologischen Zugang zu Teilhards Denken so zu suchen, daß dabei seine Gesamtkonzeption als solche nicht verletzt, sondern respektiert wird.

3. Es ist leicht einzusehen, daß Teilhard keine Theologie im eigentlichen Sinn bietet, sondern das Christusgeschehen in die Sprache der Kosmogenese transponiert. Dabei ist aber das Menschsein Jesu nach Teilhards eigenen Voraussetzungen von entscheidender Bedeutung, weil auch Christus als im Prozeß der Evolution verwurzelt gedacht werden soll, was gerade die historische Person Jesu gewährleistet. Darüber hinaus ist es eine lapidare These Teilhards, daß «das Tragen der Sünde einer sündigen Welt», in die Sprache der Kosmogenese transponiert, «das Tragen der Lasten der Welt in Evolution» bedeutet. So sind das Menschsein und das Kreuz im Gegensatz zu bestimmten Äußerungen Daeckes wohl die *unerlässlichen Voraussetzungen* für Teilhards Gesamtkonzeption.

4. Wenn Daecke das Verhältnis zwischen Teilhard und der Theologie als *komplementär* bezeichnet, so macht das auf mich den Eindruck einer allzu voreiligen Fixierung zweier Positionen, was, wie ich fürchte, früher oder später zu Kurzschlüssen führt. Um hier aber wirklich klar zu sehen, werden wir den in Aussicht gestellten *zweiten* Band abwarten müssen, worin die eigentlichen theologischen Fragen behandelt werden sollen. – Persönlich bin ich für die dynamische Relation zwischen Teilhard und der Theologie, in der die Spannungen bewahrt und ausgetragen werden und das Verhältnis zwischen Evolution und Eschatologie, vermöge des kosmischen Christus, als eine *Konvergenz* aufgefaßt wird. Teilhard sollte m. E. für uns Stimulanz und *bleibende Herausforderung* sein, die ein allzu schneller Ausgleich zwischen Evolutionslehre und Theologie nur gefährden könnte.

Diese Bemerkungen wollen nur dazu auffordern, das scharfsinnige Buch Daeckes selbst zu lesen. Wir warten jetzt auf den zweiten Band, auf dessen baldiges Erscheinen ich von Herzen hoffe. *Attila Szekeres*, Brüssel

ARNOLD KUSTER, *Der reformierte Schweizer Pfarrer in der Welt des Rechts*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1966. 264 p. Fr. 21.50.

A côté de son ministère, le pasteur A. Kuster a pris le temps de faire des études de droit et de les terminer par un doctorat dont la thèse fournit l'ouvrage dont nous parlons ici. Il faut s'en réjouir, comme d'ailleurs en général de la recrudescence de l'intérêt, en théologie réformée, pour les

questions de droit ecclésiastique. Cet intérêt renoue en effet avec l'un des soucis profonds de son ecclésiologie – je pense au quatrième livre de l'*Institution chrétienne*, aux nombreuses ordonnances ecclésiastiques du XVI^e siècle ou à cet ouvrage trop méconnu, mais fondamental, qu'est le «*De politia ecclesiastica sive forma ac ratio gubernandi regni Christi, quod est ecclesia, in his terris*» de W. Zepper (Herborn, 1595). Le droit ecclésiastique est une indispensable science *auxiliaire* (pas plus, mais pas moins non plus) chargée d'aider l'Eglise, par sa structure et sa discipline, à exprimer sa nature profonde.

L'ouvrage d'A. Kuster comprend trois parties. La première traite des questions fondamentales (le fondement d'un droit ecclésiastique, l'origine et la formation du ministère pastoral contemporain, etc.). La seconde s'occupe du cheminement pour devenir pasteur (notamment de la consécration et des nominations pastorales). La dernière, inévitablement la plus longue, expose le ministère pastoral sous ses aspects juridiques (incorporation du pasteur dans l'Eglise et l'Etat, devoirs et droits du pasteur, discipline à laquelle il est soumis, secret «professionnel», le pasteur comme citoyen). Cette simple énumération montre l'intérêt qu'un tel ouvrage ne manquera pas de susciter.

J'aimerais n'en dire que du bien. Je partage en effet sans hésiter la conviction de l'auteur au sujet de la «*eminent theologische Dimension des Kirchenrechts*» (p. 6). Comme lui, je suis certain aussi qu'il faut chercher la référence ordinaire du ministère pastoral dans l'*apostolat* néotestamentaire (p. 34) plutôt que dans le presbytérat de type médiéval ou dans ce «*sacerdoce universel*» qui donne lieu à tant de malentendus parce qu'il condamne pratiquement ceux qui y recourent pour expliquer le ministère à comprendre celui-ci avant tout dans des catégories *sacerdotales* (A. Kuster lui-même s'y laisse prendre parfois, cf. p. 43, 52). Comme lui enfin je pense qu'il est fort important de comprendre les relations entre le pasteur et sa paroisse dans la perspective, si heureusement formulée, d'une «*gottesdienstliche Gefolgschaft*» (p. 41, n. 24a; 106; 129; etc.).

Il n'empêche que cet ouvrage prête aussi le flanc à quelques reproches dont les suivants me semblent être les plus notables:

1. Ce livre atteste un peu trop visiblement la durée qu'il a fallu pour l'élaborer. Il me paraît regrettable par exemple, *en 1966*, de parler du «*Vaticanum*» en pensant au *premier Concile* qui porte ce nom (p. 48; d'ailleurs les réorientations survenues dans l'ecclésiologie romaine grâce à Vatican II ne sont pas envisagées du tout, voir notamment p. 49 qui ignore *Lumen gentium* au-delà de ce qui est permis). Un autre exemple: l'auteur a eu connaissance de la fusion, dans le Canton de Vaud, de l'Eglise nationale et de l'Eglise libre puisqu'il parle de la «*ehemalige waadtländische Freikirche*» (p. 63), mais il renvoie aux textes réglementaires de cette Eglise comme si elle existait encore (cf. p. 66; 107, n. 8; 138, n. 30; 139, n. 33; etc.).

2. Les renseignements historiques sont souvent trop rapides même pour un ouvrage qui confesse ne faire de l'Histoire que par la bande. Comment, par exemple, est-il possible d'affirmer que Calvin a forgé sa théorie des différents ministères d'une manière bibliciste (accusation qui mérirerait

d'ailleurs un sérieux réexamen !) mais qu'il n'a pas tenu compte du ministère épiscopal pourtant attesté dans le Nouveau Testament (p. 23, n. 31) ? Une lecture même superficielle du Quatrième Livre de l'*Institution* montre au contraire que Calvin identifie *théologiquement* tous les ministres qui relèvent du ministère essentiel de la Parole, des sacrements et des clefs, que leur porteur *sociologique* soit presbytre ou patriarche. Comment ne pas remarquer aussi que Calvin évite avec soin d'appeler «presbytres» les «Anciens» dont il désire la présence dans l'Eglise : il n'est donc pas exact, historiquement, de dire que Calvin accueille «den Pfarrer ins Kollegium der Presbyter» (p. 108, n. 16b) ; il accueille au contraire le pasteur dans la compagnie des *pasteurs* (si collège il y a, c'est celui-ci), et il donne, comme dans la discipline *épiscopale* traditionnelle, le pasteur pour président au Conseil ou Collège des «Anciens» – et non des «presbytres».

3. Il manque au livre une certaine robustesse ou peut-être plutôt une certaine logique doctrinale. Un exemple : à plusieurs reprises, l'auteur rappelle qu'à ses yeux l'Eglise réformée a une doctrine du ministère qui ne connaît pas le caractère «indélébile» de l'ordination. «Der Protestant... ist Pfarrer, weil und solange er den besonderen Dienst seiner Kirche versieht» (p. 241). Dans ces conditions, il aurait été intéressant d'apprendre pour quelles raisons doctrinale ou juridique un pasteur qui interrompt pour un temps l'exercice du ministère n'est pas réordonné au moment où il le reprend, ou pourquoi un pasteur à la retraite reste autorisé à prêcher, à présider aux sacrements, à célébrer des actes ecclésiastiques.

4. Le «reformierter Schweizer Pfarrer» dont parle l'auteur est avant tout le pasteur d'une Eglise cantonale suisse *allemande*. Il y a certes des allusions à la situation du pasteur d'une Eglise suisse *romande*, mais aussi et surtout une ignorance considérable des données concrètes en-deça de la Sarine. Je prends quelques exemples. A lire l'ouvrage d'A. Kuster, on dirait que la seule Faculté de théologie du Canton de Vaud soit celle de l'Eglise *libre* (aujourd'hui absorbée par la Faculté universitaire) (p. 76). L'auteur paraît ignorer les droits de vote ou d'éligibilité des femmes dans la plupart des Eglises de Suisse romande (cf. p. 91, n. 5). Il ignore que la Constitution de l'Eglise neuchâteloise parle de l'Eglise *avant* de parler des paroisses, et est donc nettement anti-congrégationaliste (p. 104s). Il ne sait pas qu'avant la fusion des deux Eglises vaudoise certains pasteurs de l'Eglise *libre* aussi étaient aumôniers militaires (p. 244s). Il omet dans sa bibliographie la thèse de doctorat en droit d'A. Berthoud sur «Le statut juridique de l'Eglise réformée-évangélique du Canton de Neuchâtel» (Neuchâtel, 1955). Il passe à côté d'un «cas» qu'il aurait été fort intéressant d'analyser dans le chapitre sur la discipline *doctrinale* à exercer dans l'Eglise, le cas du pasteur Rittmeyer de Ste. Croix qui, il y a quelques années, a été écarté du ministère pour raison d'hérésie et dont l'affaire est allée jusqu'en Tribunal Fédéral. Et si l'auteur avait mieux connu la Suisse romande, notamment certains milieux pastoraux du Canton de Vaud, il n'aurait pas jugé inutile de réfuter ceux qui protestent contre l'ordination de femmes au ministère *pastoral* en arguant du fait qu'il ne leur sied pas, pour des raisons théologiques, de gouverner une paroisse ou de présider une assemblée eucharistique, sous prétexte

«daß sich bei uns kaum jemand darauf berufen wird» (p. 67, n. 10). Je ne fais pas ces remarques par susceptibilité régionaliste, mais plutôt parce que le livre de Kuster est un exemple de plus de l'ignorance *réciproque* des Eglises de Suisse alémanique et romande, et peut-être aussi des nuances singulières qui les distinguent au niveau du *sentire ecclesiam*.

5. Toutefois mon reproche majeur s'adresse aux trop nombreuses mal-adresses qui touchent à l'ecclésiologie *néotestamentaire*. Je n'ignore pas combien tous les passages du Nouveau Testament rattachés à l'ecclésiologie sont sujets à débats et souvent à options tranchées. Dans les quatre exemples suivants il me semble pourtant qu'il y a des évidences scripturaires que l'auteur aurait dû voir. Pourquoi nomme-t-il régulièrement les Sept d'Actes 6 des «diacres» alors que le Nouveau Testament ne leur donne jamais ce titre (cf. p. 29, 79, 83)? Comment peut-il, ensuite, postuler dans le Nouveau Testament lui-même une «ordinatorische» et une «nicht-ordinatorische Linie» (p. 78–88), sans vérifier cette hypothèse par l'examen des tensions, des conflits, des victoires ou des défaites dont deux tendances ecclésiologiques aussi contradictoires ne peuvent pas ne pas avoir laissé de traces, si vraiment elles ont coexisté. Quand on pense aux conflits sur la légitimité de l'apostolat de saint Paul par exemple, et à la part *positive* plutôt que négligente qu'il prend dans ces conflits, il faut vraiment fournir des évidences pour supposer la juxtaposition paisible d'une ecclésiologie qui demande une légitimation des ministres et d'une ecclésiologie qui s'en passe ou la trouve tout ailleurs que la première. En troisième lieu, comment l'auteur peut-il dire à plus d'une reprise que le Nouveau Testament connaît certes une discipline contre les hérésies mais qu'elle ignore une discipline contre les hérétiques (p. 150; 151; 158; 159). Il devrait alors expliquer au lecteur pourquoi il exclut du témoignage néotestamentaires le fait que Paul (aux dire des Pastorales qui font partie du Nouveau Testament quelle que soit l'avis qu'on ait sur leur authenticité) dit avoir livré à Satan pour des raisons de *foi*, Hyménée et Alexandre (1 Tim. 1. 20) ou la recommandation qu'il donne à Timothée de se garder d'Hyménée et de Philète qui se sont détournés de la vérité en prétendant la résurrection déjà intervenue, et qui par cette doctrine renversent la foi de certains (2 Tim. 2. 17). Enfin, au sujet du *sigillum confessionis*, se contenter de l'impression d'E. Zellweger selon laquelle ce sceau «im Neuen Testament eisern gewahrt wird» (citation de l'ouvrage «Beichte und Vergebung», Basel, s. d., p. 89, faite p. 187), mériterait quand même un certain examen de contrôle. En le faisant moi-même, j'ai été frappé de voir que E. Zellweger appuie sa conviction sur le seul fait qu'il suppose Paul connaître si bien la dépravation morale du monde ambiant par des confessions privées qu'on lui aurait faites, sur le fait aussi que Paul dit être constamment assailli par le souci des Eglises (2 Cor. 11.28), ce qui signifie paraît-il, que des foules se pressaient pour venir se confesser. Les autres textes que Zellweger relève ou bien renvoient aux entrevues privées de Jésus avec Nicodème ou avec la Samaritaine, ou à l'entrevue entre Ananias et Saul de Tarse, dont rien ne nous dit qu'il s'agissait de confessions privées, ou bien ils renvoient aux mouvements ou aux événements de confession *publique* (Luc 3. 11–14; Actes 19. 18), ou aux textes qui semblent présupposer au

contraire des entretiens où le pénitents n'est pas seul avec son confesseur, puisqu'une fois toute l'Eglise est engagée dans l'affaire (Mt. 18. 19), et puisque la seconde fois, à moins de couper le texte du contexte, il semble que les Anciens ne sont pas loin (Jq. 5. 16). N'aurait-il pas été plus simple, après un bref contrôle des renseignements sur lesquels Zellweger arme de fer sa conviction, de constater que le Nouveau Testament, sans interdire cette méthode de cure d'âmes qu'est la confession privée et le *sigillum confessionis* qui, effectivement, la protège et la justifie, *ne la connaît pas*?

Une fois encore je regrette de n'avoir pu taire ces quelques réserves au sujet d'un livre dont, dans l'ensemble, il faut se réjouir.

Jean-Jacques von Allmen, Neuchâtel

PERSONALNACHRICHTEN

MANCHESTER. *Gestorben:* Professor HAROLD HENRY ROWLEY, D. D., Professor emeritus für altes Testament an der Theologischen Fakultät.

WIEN. *Gestorben:* Prof. D. Dr. ERWIN EUGEN SCHNEIDER, Professor emeritus für Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät.

Arnold Kuster

Der reformierte Schweizer Pfarrer in der Welt des Rechts

264 Seiten. Kartoniert 21.50

Eine umfassende Darstellung aller juristischen Fragen, die mit dem Amt eines reformierten Pfarrers in der Schweiz im Zusammenhang stehen.

Aus dem Inhalt: Theologische Grundlegung des Kirchenrechts – Herkunft, Geschichte und gegenwärtige Situation des Pfarrerberufes – Abgrenzungen und Vorwegnahme der Sonderstellung einzelner Pfarrer – die Genesis des Pfarrers – die Ordination – die Pfarrwahlen – Pfarrer in Kirche und Staat – Pflichten und Rechte des Pfarrers – die Lehrzucht – das Disziplinarrecht des Pfarrers – die Schweigepflicht des Pfarrers.

ZWINGLI VERLAG, ZÜRICH