

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **11 (1955)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

place of his father", and in the II theme *suddid šāḥibaka* "teach thy companion and direct him in the right course" (Lane). Accordingly the proverb will mean "one who shuts up (i.e. silences, talks down)" or perhaps "who puts his father right vexes his mother (as) a son who disappoints (his parents) and shames (them)". In other words, a son must not usurp the place of his father or he will grieve his mother and publicly make his parents blush for shame. The LXX's ἀτιμᾶζων (cp. Pesh., Targ.) seems to reflect some such meaning of the verb.

This interpretation of a Hebrew proverb is frankly based on Arabic idioms; but one of the main results of recent philological research has been to show how insufficient the surviving remnants of the classical Hebrew language must have been to express the needs and thoughts of daily life, and how many words otherwise found only long afterwards in Syriac and especially Arabic literature in fact lie hidden in the pages of the Old Testament.

Oxford.

G. R. Driver.

Rezensionen.

K. E. Wilcken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, 2. Bd. Lahr-Dinglingen, St. Johannis Druckerei, 1954. 263 S., 16 Bilder in Kupfertiefdruck und 2 Karten. DM 8,80; sFr. 10.50.

Dem ThZ 1954, S. 228 f. angezeigten 1. Band folgt hier der ähnlich gehaltene Bericht W.s über seine Wanderungen durch Samaria und Judäa, wobei etwa die Hälfte auf Jerusalem und Umgebung entfällt. Auch hier wieder interessante Details topographischer Art und nette lokale Legenden. Aber viel mehr als dort macht sich nun die stark traditionsgebundene Haltung geltend. Wenn er auf der Stätte von Ai entgegen allen Vorgängern viele Scherben der mittleren und späten Bronzezeit gefunden haben will, was Besiedlung durch das ganze 2. Jahrtausend bedeuten würde, so sollte sich das ja objektiv entscheiden lassen. Aber er erzählt auch von den Schriftzeichen von Teleilat Ghassul, die längst als Fälschungen entlarvt sind. Bei Jericho erfährt man nicht, welche Phase der sich über Jahrzehnte erstreckenden Ausgrabung er vor Augen hatte; nach den Grabungen von 1952 und 1953 hat die starke Erosion gerade von der Stadt um 1200 fast alle Spuren vernichtet, so daß sich über das Wie und Wann der Eroberung gar nichts ergibt. Und selbst von den Grabdenkmälern im Kidrontal, deren späte Entstehung so deutlich ist, gilt ihm wenigstens das «Grab des Josaphat» als alt und echt. So fällt ihm dann auch betreffend Golgatha und das heilige Grab, wo ja immerhin die Meinungen geteilt sind, der Entscheid für die Tradition nicht schwer.

Basel.

Walter Baumgartner.

Philipp Seidensticker, O. F. M., *Lebendiges Opfer (Röm. 12, 1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus.* = Nt. Abh. XX. Bd., 1/3. H. Münster, 1954, 347 S., DM 23.—.

Die vorliegende katholische Dissertation geht in ihrem I. Teil auf die mythisch-kultische Religion der Griechen ein und zeigt, wie sich der Hellenismus in der Philosophie und der Mystik einer Spiritualisierung zuwendet und damit das kultische Moment abgestreift hat (S. 1—43). Der II. Teil bringt «die ethisch-kultische Religion der Israeliten und die so genannte prophetische Frömmigkeit» zur Darstellung, wobei die Einheit zwischen Prophetie und Kult herausgehoben wird. Auch in der spätjüdischen Frömmigkeit ist der Tempel immer wieder das heimliche Zentrum, nach dem sich der Israelit in Wirklichkeit oder in Sehnsucht ausrichtet. Auch Philo ragt wohl über das Kultische hinaus, ist aber in und mit seinem unjüdischen, ethischen Individualismus nicht kultusfeindlich eingestellt (S. 44—120).

Der III. Teil sucht darzustellen, wie in der neuen Heilszeit «eine tiefgreifende Umwandlung der religiösen Struktur der Welt» erfolgt, die «der kultischen Gottesverehrung der Juden und dem kultischen Verlangen der Heiden in einer göttlichen Dimension die verheißene Einheit und Vollendung bringt» (S. 121). Diese Vollendung wird in dem einmaligen Opfertod Jesu Christi erreicht, der in der mitopfernden Kirche manifest wird. «Christus ist ‚Priester‘ und ‚Opfer‘ zugleich, ist auch ‚Tempel‘, die gleichen Aussagen gelten von den getauften Gläubigen und sind je nach dem vorliegenden Gesichtspunkt abgewandelt» (S. 326). Christus und die Kirche kommen in derselben priesterlich opfernden «Seinswirklichkeit» (S. 204) zusammen. An die Stelle der hellenistischen Spiritualisierung, die vom Kult wegführt, ist eine «Christologisierung» getreten (S. 204), in der durch die Hereinnahme der allgemein bekannten Kultusbegriffe in die neue Heilswirklichkeit des Gottmenschen Christus die absolute Geltung des Kreuzesopfers begründet werden soll. So erreicht der Verf. mit Hilfe paulinischer Texte eine neutestamentliche Rechtfertigung des katholischen Kultus. Es ist aber zu fragen, ob seine Exegesen überzeugen.

Am anfechtbarsten ist seine Exegese des Hebr. Daß die aus dem Lager geschafften Kadaver (σώματα) der zum Opfer gebrauchten Tiere (13, 11) damit, daß sie ihren kultischen Charakter als Opfer wiedererhalten (!), den Opfercharakter des Herrenmahles bestätigen sollen, das werden außer dem Verf. wohl nicht viele glauben können (S. 295 f.). Damit, daß Seidensticker unter τὰ ἄγια (9, 12) nicht den Himmel, sondern den neuen Bund versteht (s. aber ThWB V, 527), unter dem θυσιαστήριον (13, 10) die neue Heilsordnung, damit, daß ihm der «Himmel» bald eine Qualitäts-, bald eine Ortsbezeichnung ist (S. 304. 306), erreicht er das von ihm gewünschte Ergebnis, daß Christus «eigentlich» in die Kirche eingegangen ist und wie bei Clemens von Alexandria «himmlische Eigentlichkeit irdische Wirklichkeit» wird (W. Bieder, *Ekklesia und Polis im NT und in der Alten Kirche*, S. 103). Das vom Verf. des Hebr. so streng betonte ἐφάπαξ wird so innerhalb der einzigen Kultgemeinschaft zwischen Christus und seiner Gemeinde um seine Bedeutsamkeit gebracht. Gerade die Ausführungen über den Hebr. zeigen

deutlich, daß der Begriff der Einmaligkeit für den Verf. ohne theologische Relevanz bleibt.

Die paulinischen Texte kommen dem Verf. mehr entgegen. Man kommt hier sehr leicht in Versuchung, mit den Begriffen «Seinswirklichkeit», «Heilswirklichkeit» zu operieren. Ob man das aber ungestraft tun kann? Das ist ja wirklich dem Verf. zuzubilligen, daß in und mit dem einmaligen Opfertod Jesu Christi eine neue «Seinswirklichkeit» angehoben hat. Diese ist aber ganz am Auferstandenen ausgerichtet, der *für* seine Gemeinde lebt, *über* sie herrscht und *in* ihr durch seinen Geist gegenwärtig ist. Was den Gläubigen hier zu tun bleibt, das ist nichts anderes als dankbare Antwort des Glaubens. Die Seidenstickersche Exegese von Phil. 2, 17 läßt sich zwar durchaus vertreten, wonach Paulus hier vom Glaubensleben der Philipper als einer «Opferhandlung und einem Weihedienst» sprechen soll (S. 229). Aber nun wird man doch das einmalige, historisch heilsgeschichtliche Opfer Jesu Christi von der Antwort des Glaubens deutlich unterscheiden müssen. Damit, daß wir diese Unterscheidung machen, trennen wir Christus nicht von den Gläubigen. Wir suchen aber zwei Dinge ernst zu nehmen, die bei Seidensticker entweder geleugnet oder völlig mißachtet werden. Einmal halten wir dafür, daß Christus (anders S. 182!) mit den Menschen wirklich das Schicksal der Sündenmacht geteilt und *so* sich selber am Kreuz aufgeopfert hat. Daraus folgt aber, daß man an der Einmaligkeit dieses Opfertodes nur im Glauben an diese vollzogene Tatsache, aber nicht in einem Mitvollzug dieses Opfers teilnehmen kann. Sodann scheint der Verf. zu übersehen, daß die Vergewärtigung des Kreuzestodes, wie sie im perfektischen ἐστρωµένοϛ angedeutet ist, der Auferstandene durch seinen Geist in seinem Wort vollzieht.

K. Barth betont das einmalige, endgültige Opfer Jesu Christi (K. D. IV, 1, S. 305 ff.), das jede weitere Priester- und Opfergeschichte ausschließe. Jesus Christus allein ist das darbringende und dargebrachte Subjekt des vernünftigen Gottesdienstes (K. D. II, 2, S. 799). Nun aber scheint mir doch K. D. III, 4, 467 ein Ansatz vorzuliegen, nach dem ex analogia fidei auch von einem «Opfer» des Christenmenschen geredet werden darf, das nicht einfach zusammenfällt mit dem im Kreuzestod Christi «von uns» (K. D. IV, 1, 311) gebrachten Opfer. Dort ist von der extremsten Form der Lebenshingabe in der menschlichen Selbsttötung als Konsequenz von Röm. 12, 1 und Kol. 3, 5 geredet. Wenn man dieses zugibt, so wird man auch weniger extreme Formen der Selbsthingabe zugeben müssen. Warum sollte es dann nicht legitim sein, im Blick auf Phil. 2, 17 und 1. Petr. 2, 5 vom Opfer der Gläubigen zu reden als Antwort und Hinweis auf das einmalige Opfer Christi?

Wenn z. B. Ignatius von Antiochia die Gemeinde als θυσιαστήριον bezeichnet (ad Eph. 5, 2), so läßt sich dieser «Altarraum» den Intentionen unsres Verf. entsprechend katholisch interpretieren, indem man die Gemeinde mit Jesus Christus zusammen zu einer einzigen Opfergemeinschaft zusammenwachsen sieht. Aber nötig ist eine solche Interpretation nicht. Die christliche Gemeinde kann insofern «Altarraum» sein, als die einzelnen Gläubigen sich in die Gemeinschaft hingeben und in diesem ethischen Vollzug nicht etwa

den einmaligen Opfertod Christi wiederholen oder darstellen, sondern in gemeinsamem Lobopfer dem unvergleichlichen Opfertod Christi antworten (vgl. meinen Aufsatz: Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochia, *Evang. Theol.*, voraussichtlich Okt. 1955).

Aber gerade das will Seidensticker nicht. Er will scheinbar mehr und erreicht weniger. Er sieht das Kreuz Jesu Christi als Quellort (S. 214), von dem aus durch die schmale Oeffnung der Taufe der Segen des «lebendigen Opfers» stromartig in die christliche Gemeinde hineinflutet. Wohl redet der Verf. vom «Ereignis der Christusgemeinschaft». Aber ein «es» und nicht ein «er» ereignet sich. Wohl betont er immer wieder die Bindung der kultischen Heilswirklichkeit an die Person Christi. Aber diese Person Christi steht nicht mehr der Kirche frei überlegen gegenüber, sondern fungiert nur noch in und mit dieser Kirche zusammen. So kommt z. B. der Verf. bei 2. Kor. 4, 10 nicht auf den Gedanken, daß sich die *véκρωσις* faktitiv verstehen und als eine dann doch wohl durch den Erhöhten vollzogene «ständige Abtötung» (ThWB IV, 899, 27) begreifen lasse, sondern er redet von einem «beständigen, langsamen Sterben, durch das er Christus gleichförmig wird» (S. 246). Die Exegese des schwierigen Verses Kol. 1, 24 ist von vornherein damit belastet, daß der Verf. hier «eine Entfaltung des Todesereignisses Christi sieht» (S. 250), wogegen die *θλίψεις τοῦ Χριστοῦ* doch dahingehend verstanden werden müssen, daß der Auferstandene an den Bedrängnissen der Seinen als derjenige teilnimmt, der diese Bedrängnisse schon hinter sich gelassen und überwunden hat.

In der vorliegenden Untersuchung kommt der wahre Trost des Auferstandenen für seine Gemeinde gar nicht zur Geltung. Die als wirklichen «Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus» zu verstehende ntl. Abhandlung über das Verhältnis des einmaligen Opfers Jesu Christi zum Opfer des Glaubens muß erst noch geschrieben werden.

Basel.

Werner Bieder.

Johannes Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit.* In fünf Bänden, verbesserte und ergänzte Ausgabe. Basel, Benno Schwabe & Co., 1951—1953. Bd. IV: Die Krönung, VII u. 467 S., geb. Fr. 29.10; Bd. V: Der Einsturz, VII u. 418 S., geb. Fr. 29.10.

In unserer Besprechung der drei ersten Bände (siehe 9. Jg., 1953, S. 307 ff.) haben wir bereits auf die Grundzüge, Mängel und Vorzüge dieses bedeutenden Werkes hingewiesen.

«Das Papsttum», Johannes Hallers Lebenswerk, forderte von seinem Verfasser die stärkste Anspannung seiner Kräfte in der schlimmsten Zeit des zweiten Weltkrieges. Die Bände IV und V entsprechen dem Band III, 1 (1. Auflage), der im Jahre 1945 ohne Nachweise und Erläuterungen erschien. Die zweite Auflage wurde von Heinrich Dannenbauer herausgegeben. Er konnte diese zwei Bände mit Belegen ausstatten, da die während des Krieges vermißten Nachweise zum letzten Band im Jahre 1948 — zwei Monate nach dem Tode Hallers — glücklicherweise wieder gefunden wurden (s. V, 410).

Der IV. Band, «Die Krönung», behandelt die Zeit von Honorius III. bis

Clemens IV. (1216—1268), d. h. den Kampf des Papsttums, das unter Innozenz III. die Hegemonie «super gentes et regna» erreicht hatte, das Kaisertum mit der Vernichtung der Staufer endgültig zu überwinden.

Das Handeln der Päpste war wesentlich — Haller würde sagen ausschließlich — politisch, und es wird nach seiner unmenschlichen und unsympathischen Seite geschildert. «Kennzeichen dieses Jahrhunderts ist es, daß die Kirche Christi die Flammen des Krieges schürt und entfacht...» (IV, 159). Als italienischer Fürst trieb Gregor IX. seine Politik zu Gunsten des Kirchenstaates, aber gegen die Kirche. Und «seit Gregor IX. war man gewohnt, die Päpste ihre weltlichen Kriege unter der Fahne des Kreuzes führen zu sehen» (IV, 276). Auch die hinterlistigen und verräterischen Waffen waren den Hirten der Kirche erlaubt. Die kirchliche Partei bereitete einen Mordanschlag auf den Kaiser Friedrich II. vor. «Mitwisser war Innozenz IV. so wie einst Coelestin III. gegen Heinrich VI. . . . In seinen Augen war die Tötung eines verurteilten Ketzers — das war Friedrich für ihn — nicht nur erlaubt, sondern verdienstlich...» (IV, 219 f.).

In der Beschreibung des Kampfes zwischen Papsttum und Kaisertum zeigt Haller kein großes Verständnis für die Freiheit der italienischen Städte. Er bewundert Friedrich II. und seinen Traum, dem Kaisertum neue Gewalt und Macht zu verleihen. Innozenz IV. bietet dagegen keinen erhebenden Anblick. Er macht «keinen heldenhaften Eindruck . . . Dennoch kann niemand bestreiten, daß Innozenz IV. zu den großen Gestalten auf dem Stuhle Petri gehört» (IV, 259). Nach seiner Grabschrift im Dom zu Neapel besteht sein Ruhm darin, daß er «stravit inimicum Christi, colubrem Fredricum» (IV, 438). Wären Kirche und Kaisertum zur Zeit der Staufer einmütig gewesen, so hätten die großen kirchlichen Aufgaben verhältnismäßig leicht gelöst werden können, und man muß fragen, «ob Gregor IX. nicht den richtigen Weg verfehlt hat, als er den Herrscher, der sein Freund hätte sein sollen, zum Kampf auf Leben und Tod herausforderte» (IV, 372).

Der V. Band («Der Einsturz») schildert die Geschichte des Papsttums zwischen Gregor X. und Johannes XXII. (1271—1334); ein guter Teil des Bandes ist der herrschenden Gestalt jener Zeit, Bonifaz VIII., gewidmet.

Die Päpste, «die Khalifen des Abendlandes», fanden aber entschiedenen Widerstand in den politischen Mächten, so daß sie oft nachgeben und einlenken mußten. Man ist versucht zu sagen, «der Anspruch (auf Hegemonie) sei nur aufrechtzuhalten gewesen, weil auf seine Geltendmachung, wo es darauf ankam, stillschweigend verzichtet wurde, und im letzten Grunde sei diese ganze religiös-politische Hegemonie mehr Schein als Wirklichkeit gewesen» (V, 16 f.). Die Aufgabe der Kirche, die Menschheit zu ihrem Ziel zu führen, eins mit Gott zu sein, war schwer. «Die Aufgabe ist nicht gelöst worden und die Hegemonie des Papstes ist eine niemals verwirklichte Idee, eine unerfüllte Forderung geblieben...» (V, 19).

In solcher Verweltlichung der Kirche war die Erwartung eines engelgleichen Papstes lebendig, der dem Gebot der apostolischen Armut Folge leisten sollte. Als einen solchen Papst begrüßten die Spiritualen Coelestinus V., Peter von Morrone, «von den Gedanken Joachims von Fiore nicht unberührt» (V, 93).

Ueber andere Päpste fällt unser Verfasser oft ein neues, untraditionelles Urteil. Von Nikolaus III. — nach Dante wegen Nepotismus «Urbild des Simonisten» — sagt Haller: «Niemand kann leugnen, daß die Leitung der Geschichte durch Rom seit langem nicht in so festen und klugen Händen gelegen hatte...» (V, 56).

Dem Papst Bonifaz VIII. werden 120 Seiten Text (V, 97—217) und 40 Seiten Nachweise und Erläuterungen (V, 350—390) gewidmet. Die Gestalt Bonifaz' ist meisterhaft geschildert, sowie seine politische Tätigkeit und die Tragödie, die sein Leben beendete: «Sein Versuch, mit der Regierung der Welt durch den Bischof von Rom ganzen Ernst zu machen, die Idee in volle Wirklichkeit umzusetzen, führte zur Niederlage» (V, 217). Treffend ist der Vergleich mit Gregor VII.: «Für ihr Recht hatten beide gestritten und waren beide gefallen, unerschüttert und seiner selbst gewiß der eine, innerlich zusammengebrochen und verzweifelnd der andere. Gregor hatte sich und der Kirche ein neues Recht erkämpfen wollen, an das er glaubte... Bonifaz hatte erlebtes Recht vertreten und brach zusammen... Gregor VII. hatte trotz des äußeren Zusammenbruchs die Zukunft gehört, mit Bonifaz VIII. fand eine Epoche ihren Abschluß» (V, 216 f.). Sehr lebendig wird der Handstreich von Anagni im Morgenrauen des 7. September 1303 geschildert. Dem Verfasser ist die Campagna wohl vertraut. Ferentino, Supino, die Lage des päpstlichen Palastes und der Domkirche in Anagni, die Burg von Palestrina, alles ist ihm sehr gut bekannt.

Trotz aller ihrer Vorzüge ist Hallers Geschichte des Papsttums einseitig, weil der Verfasser fast ausschließlich die politische Tätigkeit der Päpste behandelt. Nachdem der religiöse Glaube der Germanen an das Papsttum von den lateinischen Völkern in juristische Begriffe übertragen worden ist (vgl. V, 13 f.), sieht Haller die Wirksamkeit der Päpste in der Politik sich erschöpfen. Doch lebte auch in Bonifaz VIII. ein höheres Anliegen, nämlich einen von staatlicher Gewalt und staatlichen Bindungen freien Episkopat zu schaffen. Das war nicht nur das Streben, die politische Macht der Kirche über die Welt zu befestigen, sondern es war auch der Traum einer geistlichen Herrschaft der Kirche über die politische Welt. Heute hat man für diesen Kampf der Kirche im Mittelalter vielleicht etwas mehr Verständnis als vor einigen Jahrzehnten. Aber selbstverständlich hieß diese Freiheit für Bonifaz, nach dem letzten Satz der «Unam Sanctam»: «Subesse romano pontifici!» Trotz des veränderten Zeitalters hoffte Bonifaz sein Ziel zu erreichen, wie man in seiner «littera coronationis» (24. 1. 1295) lesen kann: «Hee (ecclesia) est utique navis que vento contrario irruente strepentis maris furibundibus motis agitatur, firma tamen et solida... triumphanter exequitur sue navigationis incessum...» (Les registres de Boniface VIII, Paris, 1884, Bd. I, Sp. 1).

Rom.

Valdo Vinay.

Joachim Vadian, *Lateinische Reden*. Herausgegeben von Matthäus Gabathuler, 166 S.

Joachim Vadian, *Brevis indicatura symbolorum*. Herausgegeben von Conradin Bonorand, deutsche Übersetzung von Konrad Müller, 115 S.

Vadian-Studien. Untersuchungen und Texte, im Namen des Historischen Vereins des Kantons St. Gallen herausgegeben von Werner Näf, Nr. 3 und 4. St. Gallen, Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, 1953 und 1954.

In diesen Bänden liegen zwei wichtige Ausgaben zur Geschichte des Humanismus und der Frühzeit der Reformation vor. Die Biographie des St. Galler Stadtarztes, Bürgermeisters und Reformators Joachim von Watt (Vadianus), die von Prof. Werner Näf in Bern verfaßt wird und im ersten Teil vorliegt, erhält dadurch eine wertvolle Ergänzung.

Die in der Wiener Zeit Vadians, zwischen 1510 und 1516, gehaltenen oder entworfenen Reden, soweit sie erhalten sind, wurden in einem Band vereinigt. Die fünf Reden sind ausgesprochene Gelegenheitschriften, entstanden im Auftrag von akademischen Körperschaften oder der Universität. Die erste Rede hielt Vadian am 21. Oktober 1510, am Festtag der heiligen Ursula und der elftausend Jungfrauen. Die zweite Rede ist die Ansprache bei der akademischen Weihnachtsfeier des gleichen Jahres, die ihm von der Universität übertragen wurde. Wahrscheinlich ist Vadian der erste Redner bei diesem Anlaß gewesen, der sicher dem Laienstand angehörte. Die drei andern Reden kann man als Fürstenreden zusammenfassen. Die ersten beiden von ihnen wurden für den Wiener Fürstenkongreß im Juli 1515 verfaßt und gelten Kaiser Maximilian und König Sigismund von Polen, die dritte ist die akademische Leichenrede auf den im März 1516 verstorbenen König von Ungarn.

Der Herausgeber der Reden, Dr. Matthäus Gabathuler, hat in mehrjähriger sorgfältiger Arbeit eine tüchtige Übersetzung hergestellt. Von der Mühe, den Prunkstil des Renaissance-Lateins, den Vadian völlig beherrschte, in lesbarem Deutsch wiederzugeben, kann man sich leicht überzeugen, da der deutsche und der lateinische Text parallel gedruckt sind. Die Einleitung und der Kommentar geben über alles Wichtige Auskunft: die Editionsgrundsätze, die Geschichte der Rhetorik in Wien, die historischen Voraussetzungen, in die diese Reden gehören, die Zitate aus der klassischen und zeitgenössischen Literatur. Die fünf beigegebenen Tafeln vermitteln einen Eindruck von der Handschrift Vadians und von der graphischen Schönheit der ersten Drucke der Reden.

Für die Kirchengeschichte wichtiger ist die zweite Edition, die «Kurze Erklärung der Glaubensbekenntnisse» von 1522. Sie bezeichnet den bedeutsamen Schritt vom humanistischen zum reformatorischen Werk Vadians. Daß der St. Galler Stadtarzt zu einem so ausgesprochen theologischen Thema wie das Apostolische Glaubensbekenntnis das Wort ergriff, hatte eine denkwürdige Veranlassung. Im Pfarrerkreis der Stadt fand eine lebhafte Auseinandersetzung um das neu aufkommende Evangelium statt, an der Vadian teilhatte. Es ging um die Frage, ob die Artikel des Apostolikums durch Zeugnisse der Schrift bestätigt werden könnten oder nicht. Damit stand die reformatorische Grundfrage zur Diskussion: Soll die kirchliche Überliefe-

rung, zusammengefaßt in den Bekenntnissen und Lehrentscheidungen, oder soll die Schrift allein die Grundlage und der Maßstab des Glaubens sein? Im besondern war in jenem Gespräch der *Descensus ad inferos* als schriftwidrig angefochten worden. Diese Probleme beschäftigten Vadian so sehr, daß er innerhalb von drei Tagen die «*Brevis indicatura symbolorum*» niederschrieb. Sie ist datiert vom 25. Oktober 1522 und zwei Stadtpfarrern gewidmet. Die Urschrift ist verloren, es liegen aber alte Kopien vor, so daß an Vadians Verfasserschaft, für die auch alle inneren Gründe sprechen, kein Zweifel bestehen kann. Die Schrift tritt in der gegenwärtigen Edition zum erstenmal an die Öffentlichkeit. Für die Reformationsgeschichte ist das eine sehr wertvolle Gabe, deren Bedeutung der Herausgeber, Dr. Conradin Bonrand, so zusammenfaßt (S. 36/37):

«1. Vadian war sehr wahrscheinlich der erste unter den Reformatoren, der sich in einer Schrift mit den Problemen des Apostolikums (Schriftgemäßheit, Verfasserschaft, Artikel von der Höllenfahrt Christi) *kritisch* auseinandersetzte und eigens eine Schrift darüber verfaßte.

2. Vadian ist, im Gegensatz zu den andern Reformatoren, der doch so bedeutungsvollen Frage nach der Verfasserschaft nicht ausgewichen oder hat die Frage nach der apostolischen Verfasserschaft nicht als völlig gleichgültig angesehen.

3. Die *Brevis indicatura symbolorum* zeigt, daß der Kampf zwischen den Anhängern der römischen Kirche und den Reformatoren bereits 1522 in St. Gallen entbrannt war, und daß sich Vadian in der Hauptsache bereits für die Reformation entschieden hatte.

4. Die Vadianische Abhandlung ist um so bemerkenswerter, als sie nicht die Arbeit eines Theologen, sondern eines theologisch gebildeten *Laien* ist. Sie ist die erste redigierte und abgeschlossene Arbeit theologischen Inhalts, die Vadian in St. Gallen verfaßt hat.»

Der Inhalt der Schrift ist zwar in mancher Hinsicht von Vorgängern abhängig. Die Frage, wer das Apostolikum geschaffen habe, löst Vadian im Anschluß an die Kritik des Laurentius Valla dahin, daß er die Meinung, die Apostel hätten das Bekenntnis zusammengestellt, «*omnino ridicula*» nennt. Auch von des Erasmus Annotationen zum Neuen Testament, ebenso von Schriften Luthers und Zwinglis hat Vadian gelernt. Aber überraschend wirkt die Klarheit, mit der er durchweg die Autorität der Schrift über das Bekenntnis stellt. Längere Ausführungen über die Autorität der Schrift in der Kirche zeigen, daß sich Vadian der grundsätzlichen Tragweite seiner Erkenntnis bewußt war. Wenn er die zwölf Artikel des Bekenntnisses im einzelnen behandelt, so ist freilich sein Anliegen, eben die Schriftgemäßheit des Bekenntnisses zu erweisen. Reformatorische Freiheit verbindet sich mit echter Treue zur schriftgemäßen Überlieferung und zum Bekenntnis der Väter. Das Hauptgewicht liegt auf dem strittigen Artikel «*descendit ad inferna*», den Vadian mit den Hinweisen auf Matth. 12, 39—40, Eph. 4, 8—10, 1. Petr. 3, 18—19 und andere Stellen als schriftgemäß darstellen will.

Die Einleitung behandelt die einschlägigen Fragen: Entstehung und Bedeutung der Glaubensbekenntnisse, Auffassungen über das Apostolikum im Mittelalter und im Humanismus, die zeitgenössische Literatur, die Gegen-

wartsbedeutung. Der mit den nötigen Anmerkungen versehene lateinische Text steht neben der deutschen Übersetzung von Dr. K. Müller, die das Verständnis erleichtert. Es wird erst im Zusammenhang mit der geplanten Herausgabe von weitem, bisher nur handschriftlich vorliegenden reformatorischen Arbeiten Vadians, vor allem der Auslegung der Apostelgeschichte von 1523, möglich sein, ein gültiges Bild von der theologischen und kirchenhistorischen Bedeutung dieser Frühschrift zu entwerfen. Daß aber hier ein in seiner evangelischen Klarheit kostbares Dokument aus der ersten Zeit der schweizerischen Reformation ans Licht gekommen ist, steht bereits fest.

St. Gallen.

Ernst Gerhard Rüschi.

August Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*. Tübingen, Max Niemeyer-Verlag, 1954, 526 S.

Die große Sammel- und Sichtungsarbeit des Kölner Germanisten ist bedeutsam nicht nur für den Sprach- und Literaturhistoriker, sondern sie ist auch geeignet, die psychologische und theologische Forschung zu befruchten. Das vorgelegte, reichhaltige Material erweist sich mit den Hinweisen und Fragestellungen des Verfassers zusammen als sehr anregende Grundlage zu weiteren speziellen Forschungen, die der Verfasser selber andeutet. Das Wortmaterial ist systematisch geordnet, das heißt nach bedeutungsmäßig zusammengehörigen Wortgruppen. Ein alphabetisches Wortverzeichnis am Schluß ermöglicht aber auch den Gebrauch als handliches Nachschlagewerk. Die Wortfelder des pietistischen Wortschatzes aus dem 17. und 18. Jahrhundert werden in treffend gewählten Belegen anschaulich gemacht. Langen berücksichtigt hauptsächlich die lyrischen und selbstbiographischen Zeugnisse, da es ihm um die Herausarbeitung der psychologischen Eigenart, um die Darstellung der Gefühlswelt des Pietismus geht, weniger um den gedanklichen Gehalt und die theologischen Aussagen. Der Theologe wird ein eindruckliches Bild eines Durchschnittspietismus finden. Die allgemeine Strömung wird im Spiegel eines typischen Sprachschatzes gezeigt.

Der Verfasser untersucht die sprachlichen Quellen des Pietismus, die er in der Lutherbibel, der mittelalterlichen deutschen Mystik, der Barockmystik und der weltlichen Barockdichtung findet, vor allem aber geht er auf die Sprache des Pietismus selbst ein und berücksichtigt die Nachwirkung des pietistischen Wortschatzes, dessen Einfluß auf die weltliche Dichtung der Geniezeit, auf Hamann, Klopstock, Goethe u. a., auf die Zeit der Empfindsamkeit und auf die Romantik er nachweist. Langen verfolgt im Hauptteil in zwei Abschnitten den Gang des pietistischen religiösen Erlebnisses, welches sich im allgemeinen darstellen läßt in der Reihenfolge: Gottes Einwirkung auf die Seele, der Weg der Seele zu Gott, im Aufschwung aus Dürre über den Bußkampf bis zum Gnadendurchbruch.

Aus dem Wortschatz ist die Dynamik des seelischen Erlebnisses ersichtlich. Erlebnis und Wortschatz entsprechen sich. Der Pietismus verfeinert die Sprachmöglichkeiten, weil er darnach strebt, sein religiöses Erlebnis genau wiederzugeben. Er versucht, das Unaussprechliche, das mystische ineffabile, zu umschreiben. Die pietistische Gewissenserforschung veranlaßt den Menschen zur Beschäftigung mit der eigenen Seele und zum

Ringens um sprachlichen Ausdruck dessen, was in dieser Seele vorgeht. Die Intensität des Erlebens, des Erwecktwerdens führt zur Intensivierung der Sprachmittel, gelegentlich bis zur Ueberschwänglichkeit und Geschmacklosigkeit (Blut- und Wundenmystik, erotische Metaphorik). Trotz der im allgemeinen passiven Haltung der Seele, die sich Gott überläßt, wird eine Dynamik spürbar. So gehört zum grundlegenden Begriff des Durchbruchs die ganze Skala von Wörtern, die Langen S. 240 und S. 97 behandelt. Es sind hauptsächlich Verben der Bewegung: durchbrechen, durchkämpfen, durchglauben usw. Um die wichtigen Begriffe der Stille, der Sammlung gruppieren sich die sinnverwandten Wörter. Die sprachlichen Variationen bezeugen jeweils die große Bedeutung eines Begriffes. So ist z. B. die Wortgruppe: Sich in Gott senken (S. 272) aufschlußreich. Ursprünglich religiöse Ausdrücke werden teils schon im Pietismus, teils in der weltlichen Dichtung weltlich gebraucht und so einem allmählichen Bedeutungswandel unterworfen, wofür Langen zahlreiche Beispiele bringt. Einige Wörter mit Bedeutungswandel seien herausgegriffen. Das Wort «gelassen» (S. 221) wird im Pietismus noch in der alten mystischen Bedeutung verwendet von: sich Gott lassen. Langen vermutet, daß das heutige Wort mit seiner Bedeutung von «ruhig», «gefaßt», vom religiösen Ausdruck herzuleiten sei. Das Wort «niederträchtig» hat in den pietistischen Anfängen noch den positiven Sinn von «demütig». Heute kann es ausschließlich pejorativ verwendet werden. Der Begriff «geistreich» ist ursprünglich religiös, dann aber verweltlicht.

Langen stützt sich, was die geschichtliche Einordnung des Pietismus anbetrifft, auf A. Ritschls Geschichte des Pietismus. Aus dem von Langen herangezogenen Material ergibt sich für den Pietismus ein, wie der Verfasser selber sich ausdrückt, weicher, zärtlicher Gottesbegriff. Daß dieses vielleicht etwas einseitige Bild entsteht, hängt mit der Auswahl der Quellen zusammen. Auch die quietistischen Elemente treten stark hervor, da vor allem Tersteegen mit seinen Liedern und Briefen häufig angeführt wird. Aufgabe des Theologen wird es sein, im Gegensatz zum Germanisten nicht verallgemeinernde Schlüsse aus dem Werk Langens zu ziehen. Langen rechnet zum weichen Gottesbegriff die überraschend häufige pietistische Vorstellung eines mütterlichen Gottes (nach Jes. 66, vgl. Langen S. 84, S. 309 ff.). Neben den Bezeichnungen: Erweckte, Fromme, Stille im Lande, braucht Langen gelegentlich auch die zeitgenössische Bezeichnung Sektierer, was heutigem Sprachgebrauch nicht mehr entsprechen dürfte.

Offen bleibt die Frage, wie weit im Pietismus von einem echten mystischen Erlebnis zu sprechen ist. Langen erwähnt die *unio mystica*, die der Sache nach, seltener dem Wort nach im Pietismus vorzukommen scheint. Langen selber deutet an, daß im Pietismus eine Verflachung und Veräußerlichung mancher mystischer Begriffe vorliege. Fruchtbare Gedankengänge sind auch angebahnt in den Erörterungen über den durch den Pietismus bewirkten Individualismus und Subjektivismus des 18. und 19. Jahrhunderts. Der Pietismus betont die eigene Gotteserfahrung, zugleich aber verwirft er die «Eigenheit». Die Selbstbespiegelung (Tagebücher, Selbstbiographien) geht Hand in Hand mit der Forderung nach der Abkehr vom Ich. Langen bietet reiche Ansätze zur vertiefenden Betrachtung des religiösen Phäno-

mens, das der Pietismus darstellt. Seine Arbeit macht deutlich, daß der Pietismus sowohl Erbe wie auch Vermittler von Sprach- und Geistesgut der deutschen Mystik ist. Untersuchungen zur Eigenart der Sprache der Erweckten in andern Ländern gibt es noch nicht. Sie wären vielleicht auch aufschlußreich für die deutsche Sprach- und Geistesgeschichte. Durch das differenzierte Gefühlsleben wird die Sprache differenzierter. Die religiösen Termini greifen in die weltliche Sprache über, so z. B. in die Freundschafts- und Liebeslyrik. Das religiöse Gefühl wird zum Naturgefühl. Katholische Romantiker wie Eichendorff und Brentano, die zwar auf der mittelalterlichen Mystik fußen, nehmen doch sprachlich wahrscheinlich pietistisches Gut auf. Langen erwähnt etwa Eichendorffs weltliche Verwendung des pietistisch-mystischen Ausdrucks: stiller Grund. Da Langen sich bewußt auf den gefühlsbetonten Wortschatz beschränkt, ergibt sich das Bild eines Gefühlschristentums, einer hauptsächlich passiven Religiosität. Das Werk Langens ist psychologisch außerordentlich ergiebig. Auf manche bedeutende Persönlichkeit des 18. Jahrhunderts werden wertvolle Streiflichter geworfen. In die Gegenwart weisen fesselnde Probleme der Wortforschung, die das sehr verdienstliche Werk aufwirft, aber auch die immer wieder neu gestellten Fragen lebendigen Christentums.

Kilchberg/Zch.

Verena Meyer.

Fritz Blanke, *Kirchen und Sekten. Führer durch die religiösen Gruppen der Gegenwart.* Zürich, Zwingli-Verlag, 1955. 140 S. Kart. Fr. 6.50.

Schon der alten Kirche war es ein ernstes Anliegen, gute Kenntnis über die außerhalb ihrer Bereiche lebenden Randsiedler des Christlichen zu gewinnen. Schon seit verhältnismäßig früher Zeit fließt der Sonderfluß der häresiologischen Literatur, der seinerseits wieder den zahlreichen Mühlen der kirchlichen Apologetik einen guten Teil ihres Wassers liefert, so, wenn Tertullian in seiner Kampfschrift gegen die Valentinianer aus Irenäus schöpft, während er andererseits zugleich Quelle für die Erforschung der Gnosis ist. Die alten Häresiologen schreiben in zwei Formgattungen. Die eine wird dargestellt durch die artikelweise aufreihenden Ketzerkataloge vom beginnenden 3. Jahrhundert an. Die andere Gruppe wendet sich gegen einzelne Häresien, die dafür um so breiter zur polemischen Behandlung kommen und meist nach gewissen Hauptvertretern benannt sind. Die größeren Ketzergeschichten vereinigten beide Formen der Beschreibung, indem sie, im Prinzip eher den Ketzerkatalogen folgend, deren Summarien erweitern. Das Material selber vergrößert sich mit der fortschreitenden Zeit. Beschränkt sich Irenäus in seinem Hauptwerk noch wesentlich auf gewisse Formen der Gnosis, so dehnen die Späteren den Rahmen über die christliche Häretik hinaus in das vorchristliche Judentum mit seinen verschiedenen Richtungen sowie in die griechisch-römische Religion und den Synkretismus. Pseudo-Tertullian zählt schon 25 Sektierereien, Hippolyts verlorenes Syntagma kannte nach Photius deren 32, seine größere, teilweise erhaltene Ketzergeschichte, die Philosophumena, behandelt etwa 40 nachchristliche Häresien, Pseudo-Hieronymus und Isidor je 10 vorchristliche, der erstere 45 nachchristliche, der zweite deren 70, und Philastrius gar 28 vorchristliche und

128 nachchristliche, während das häresiologische Hauptwerk der christlichen Antike, das großangelegte Panarion des Epiphanius, und ähnlich dessen kurze Zusammenfassung, die *Anakephalosis*, insgesamt 80 Ketzergebilde beschreiben.

Es ist wohl nicht zufällig, daß diese Wachstumstendenz in der Darstellung und ebenso die beiden «Stile» der Stoffvorführung sich auch bei den neueren und neuesten Nachfahren der antiken häresiologischen Vorbildner wieder vorfinden. Um nur einiges zu nennen: die kleine «Symbolik» von Plitt-Schultze führte 1921 noch 10 Freikirchen und Sekten auf, die große katholische Konfessionskunde von Algermissen 1939 ihrer 11, die treffliche Konfessionskunde von Mulert 1937 ca. 20, das bekannte Sektenbuch von Scheurlen 1930 deren 22, das neue Werk des französischen Dominikaners H. Ch. Chéry 1954 «*L'offensive des sectes*» ihrer 23, das ausgezeichnete Buch von K. Hutten 1953 in der Neuauflage bereits die stattliche Zahl von 120. Doch das ist ein Werk von 600 Seiten.

Um so mehr staunt man, in dem kürzlich erschienenen, schwächtigen Bändchen von Professor F. Blanke, «Kirchen und Sekten. Führer durch die religiösen Gruppen der Gegenwart», auf ca. 80 Seiten wirklichem Text volle 270 religiöse Bildungen und Bewegungen kurz geschildert oder doch notiert zu finden. Der verarbeitete Stoff ist in gedrängtester Form, doch mit dem Anspruch möglicher Vollständigkeit, mindestens für deutschschweizerische Verhältnisse, im Lexikonstil dargeboten, doch ist das Werklein so flüchtig geschrieben, daß auch die zusammenhängende Lektüre eine Freude ist. Die fehlende Inhaltsübersicht wird reichlich aufgewogen durch ein Register von vollen 22 Seiten, das von einem Sohn des Verfassers zusammengestellt ist und raschestes Auffinden jeder wünschenswerten Einzelheit gewährleistet. Der Leserkreis ist möglichst weit gedacht, weshalb Fachausdrücke öfters übersetzt werden, doch bietet der Verfasser gerade auch dem wissenschaftlichen wie praktischen Theologen eine Fülle wertvollster Information, die man in dickleibigen Werken und vielbändigen Enzyklopädien völlig vergeblich suchen würde. Das Gewicht der Darstellung liegt nicht bei den Großkirchen, die mit nicht viel mehr als den Namen und einigen allgemeinsten Merkmalen erwähnt sind, als vielmehr bei den «Kleinen» und «Kleinesten», denen mit warmem Herzen und suchender Liebe nachgegangen wird, auch wenn ihr äußeres Gesicht und ihr Gedankengut oft noch so wirr erscheint. Die hier erhobene Bestandesaufnahme von religiösen Gruppen der Gegenwart muß ganz offensichtlich zum größten Teile durch direkte Erkundung und Erkundigung an Ort und Stelle gemacht worden sein. Vieles davon, wie Namen und Adressen, ist natürlich zeitbedingt und kann morgen schon wieder ändern, so daß Neuauflagen bei dieser Art der Bearbeitung ab und zu nötig sein werden. Es war nicht leicht, ein Ordnungsschema in die Vielfalt der behandelten Dinge zu bringen. Die zwölf Kapitel, in denen die theologische Durchdringung versucht ist, nennen: Volkskirchen, Freikirchen, Ökumene, Evangelisation und Erweckungen, Missionen, evangelische Orden und Bruderschaften, Gebetsheilung, umstrittene Gemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, asiatische Religionsimporte, Inkarnationsgebilde.

Das Buch von F. Blanke ist ein sprechender Beweis für die religiöse Unruhe, die die neuere und neueste Zeit ergriffen hat —, eine nicht zu übersehende Parallelerscheinung zur fortschreitenden Säkularisation auf der andern Seite. Wie anders ist doch die Lage gegenüber früheren Jahrzehnten geworden, wo die großen, «klassischen» Symboliken von Kattenbusch, Loofs und namentlich Karl Müller sich auf die Darstellung der Großkirchen beschränken konnten.

Eine «Konfessionskunde» will und kann das Bändchen schon raumeshalber nicht sein, doch wäre in einer Neuauflage doch auch eine etwas erweiterte Behandlung der Großkirchen wohl erwünscht, um die Proportionen etwas besser zu wahren, so etwa, wenn S. 11 von der lutherischen Kirche nur zu lesen ist, daß sie «von Martin Luther gegründet» sei, was in dieser Kürze zu falschen Vorstellungen führen kann. Angesichts der sehr weitherzig gezogenen Grenzen für das, was da sonst alles Erwähnung findet, fällt die u. E. reichlich enge Beurteilung der römisch-katholischen Kirche auf, wenn der Verfasser sich S. 12 fragt, ob sie «noch mit Recht auf den Kirchennamen Anspruch erheben kann» und sie nur «aus äußeren Gründen in die Liste der Volkskirchen aufgenommen» sei. Diese Sprache ist nun doch wohl zu einfach. Denn, so einleuchtend die Formel «Christus und . . .» für alles Sektenhafte zu sein scheint, sowenig genügt sie doch, um der Fülle der Tatbestände gerecht zu werden. Es ist zu fragen, ob nicht, so oder anders, *jede* Kirche mit «historischem» Charakter, d. h. mit geschichtsbildender Kraft — Vergangenheit wie Gegenwart — immer auch von mehr oder minder wahrgehabten «Traditionen» und die geoffenbarte Wahrheit vermittelnden und unweigerlich auf ihre Weise prägenden Gestalten lebt —, gewiß viel mehr als mit der Reinerhaltung des Offenbarungsprinzips der sola scriptura als Quelle zu vereinbaren ist. Erst dann, wenn das ganz nüchtern und klar eingesehen ist, kann die Frage nach der Offenbarungsherkunft in aller Schärfe gestellt werden. Die faktische Aushöhlung des reinen Schriftprinzips in den eigenen Reihen und die viel geschlossener Autorität der Bibel in der katholischen Kirche muß hier doch sehr nachdenklich machen.

Der einzigartige Informationswert der hier besprochenen Schrift des verdienten Zürcher Kirchenhistorikers für die Mehrzahl der von ihm registrierten 270 religiösen Gemeinschaftsbildungen und Erscheinungen soll durch die gemachten Erwägungen indessen in keiner Weise vermindert werden. Sie wird sich von selbst bei Theologen und Kirchenvolk — im weitesten Sinne — einführen und bald als unentbehrlich erweisen.

Rifferswil (Kt. Zürich).

Johann Ringger.

Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. I. Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter, 676 S. II. Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, 606 S. III. Dogmengeschichte des Mittelalters, 797 S. IV, 1. Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs, 479 S. IV, 2. Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre, 591 S. Basel, Benno Schwabe, Band I—IV, 1 1953, Band IV, 2 1954.

Es ist dem Verlag Benno Schwabe hoch anzurechnen, daß er das umfassende dogmengeschichtliche Werk Reinhold Seebergs durch einen Neudruck wieder zugänglich gemacht hat. Als Seeberg im Jahre 1920 den letzten Band seines Werkes herausgab, schrieb er im Vorwort: «Vielleicht wird das nun zu Ende geführte Werk auf absehbare Zeit hin die letzte umfängliche Darstellung bleiben, welche die Dogmengeschichte in der während der letzten beiden Menschenalter üblich gewordenen Methode behandelt hat». Seeberg hat mit dieser Voraussage recht behalten. Die Dogmengeschichte ist bis heute weder in der von ihm erwähnten Methode noch überhaupt mehr in umfassender Weise dargestellt worden. Während zu seiner Zeit die Darstellung der Dogmengeschichte eines der ersten theologischen Interessen war und sich die Besten dieser Aufgabe widmeten, hat sich die nachfolgende Generation andern Zielen zugewendet und den Versuch nicht noch einmal unternommen, die Dogmengeschichte in einem gesamthaften Ueberblick auszubreiten. Seither sind, wie Seeberg im selben Vorwort auch richtig vorausgesagt hat, nur zahlreiche Monographien über dogmengeschichtliche Einzelprobleme erschienen und außerdem einzelne Versuche gemacht worden, einen großzügigen Ueberblick und zugleich eine bestimmte Deutung der Dogmengeschichte zu geben, ohne dabei das Material wirklich neu vorzulegen. Vor allem die Arbeit von W. Köhler ist in diesem Zusammenhang zu nennen. So ist das Werk Seebergs neben der etwas knapperen Darstellung von Friedr. Loofs bis zum heutigen Tag ein unentbehrliches Nachschlagewerk geblieben, und es ist erfreulich, daß es nun in so ansprechender Form wieder vorliegt.¹

Die Dogmengeschichte Seebergs unterscheidet sich von der Harnacks in sehr wesentlichen Punkten. Harnacks These besteht darin, daß die Dogmengeschichte innerhalb der Geschichte des Christentums eine grundsätzlich abgeschlossene Entwicklung darstelle. Das Dogma ist für ihn nicht die notwendige Ausdrucksform der christlichen Lehre, die zu allen Zeiten ihre Funktion auszuüben hat, sondern es ist als solche Ausdrucksform durch die Reformation, wenn auch nicht faktisch, so doch grundsätzlich aufgehoben worden. Harnacks besonderes Interesse gilt darum dem Anfang und dem Ende der Dogmengeschichte. Er zeigt einerseits, wie es im Christentum zur Dogmenbildung und zu dem entsprechenden dogmatischen Denken hat kommen können, und nachdem er die Geschichte des in der Alten Kirche entstandenen Dogmas dargestellt hat, legt er andererseits dar, wie diese Geschichte im Katholizismus, im Antitrinitarismus und im Sozinianismus und endlich im Protestantismus ausgeht. Es ist ihm wichtig, daß die «dogmatischen Bildungen» der Konkordienformel und der Dordrechter Beschlüsse nicht als die klassische Ausgestaltung der Reformationskirchen, sondern

¹ Der photomechanische Neudruck gibt die dritte Auflage wieder. Die Bände III und IV, 1 sind hingegen die Wiedergabe der im Vergleich zur dritten erweiterten vierten Auflage. IV, 1 hört darum mit Seite 479 auf und IV, 2 fährt mit Seite 395 fort, ohne daß man irgendwo auf den Grund hingewiesen wird. Das Register am Schluß ist für die dritte Auflage erstellt worden, ist also für die Bände III und IV, 1 unbrauchbar.

nur als Durchgangspunkte gewertet werden dürfen. Wenn nun auch die Geschichte des Dogmas historisch betrachtet eine notwendige Geschichte gewesen ist, so ist sie nach Harnack ihrem Wesen nach doch ein Irrweg gewesen, weil sie im Gegensatz zum ursprünglichen Christentum steht.

Seeberg ist bei der Darstellung der Dogmengeschichte nicht von denselben Fragestellungen bewegt wie Harnack. Er anerkennt das Dogma als Ausdrucksform der Kirche, und es ist ihm darum zu tun, die Geschichte dieser Ausdrucksform innerhalb der christlichen Kirche zu schreiben. Zunächst versucht er zu definieren, was Dogma ist: «Das Dogma ist eine besondere Ausdrucksform der Erkenntnis der Gemeinde von der Heilswahrheit; und zwar handelt es sich dabei um solche Erkenntnisse, die die Gemeinde als schlechthin notwendig für ihren Bestand angesehen hat und darum durch öffentliche Fixierung zu einem dauernden Faktor dieses Bestandes gemacht hat.» Nach dieser Definition ist es klar, was als Dogma anzusehen ist, und es ist nicht mehr schwierig, den Gegenstand der Dogmengeschichte zu umschreiben. Das erste Dogma im Sinne Seebergs ist das Nicänum, die letzten, die in Frage kommen, die Konkordienformel, die Dordrechter Beschlüsse und das Vatikanum. Es geht nun Seeberg allerdings nicht einfach darum, aufzuzählen, welche Dogmen im Laufe der Zeit fixiert worden sind. Die Dogmenbildung ist ein geschichtlicher Vorgang und muß als solcher verständlich gemacht werden können. Ein Dogma ist nie der zufällige Gedanke eines Theologen oder einer Partei, sondern seine Wurzel liegt immer im Glauben der Gemeinde. Seine Entstehung von daher muß sichtbar gemacht werden können. Seeberg holt darum bei seiner Darstellung sehr viel weiter aus, als man zunächst vermuten könnte. Eben um den Zusammenhang der Dogmen mit der jeweiligen Heilserkenntnis der Gemeinde darzutun und sie als deren notwendigen Ausdruck zu erweisen, ist es oft nötig, «aus dem eigentlichen Rahmen der dogmengeschichtlichen Darstellung herauszutreten» und «Gegenstände aus der Geschichte der Theologie und der Frömmigkeit in ihren Bereich zu ziehen». Umgekehrt sind die Grenzüberschreitungen wieder nötig, weil die Bedeutung und die Umdeutung der einmal entstandenen Dogmen im Glaubensleben der Gemeinde deutlich gemacht werden muß.

Es ist verständlich, daß sich Martin Werner energisch gegen Seeberg ausspricht.² Bei Seeberg findet ohne Zweifel das, was Werner zum ausschließlichen Gegenstand seiner Aufmerksamkeit gemacht hat, eine ungenügende Behandlung. Sein Blickpunkt liegt nicht bei der Entstehung, sondern bei der Geschichte des Dogmas. Eben weil er das altkirchliche Dogma nicht grundsätzlich im Gegensatz zum Evangelium sieht, liegt für ihn nicht dasselbe Gewicht auf der Frage, wie es zur Dogmenbildung der Alten Kirche hat kommen können. Martin Werner kann Seeberg diesen falschen Ansatzpunkt nicht verzeihen. Er selber steht der Fragestellung Harnacks näher. Während aber Harnack den Grund für die Entstehung des Dogmas außer-

² *Martin Werner, Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern, Paul Haupt, 1941, XXI und 730 S. Eben ist von diesem wichtigen Werk eine zweite, mit Ausnahme des Vorwortes völlig unveränderte Auflage erschienen (1954).

halb des Evangeliums sah und jenes in einem berühmten Satz als das «Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums» bezeichnete, sieht Werner den Grund dafür innerhalb des Evangeliums selbst: die Parusieverzögerung schafft die Voraussetzung, daß die urchristlichen Lehren abgebaut und das altkirchliche Dogma aufgebaut werden können. Mit Harnack verbindet ihn aber, daß am Ende seiner dogmengeschichtlichen Arbeit eine systematische Neubesinnung steht, die ein dogmenfreies Christentum zu bestimmen und zu beschreiben sucht. Die dogmengeschichtliche Arbeit dient also dazu — und bei Werner noch radikaler als bei Harnack —, den Weg für eine Neubestimmung des Glaubens freizulegen. Was Seeberg unternimmt, interessiert Werner darum nicht so sehr; es ist für ihn nach der Erhellung der zwangsläufigen Enteschatologisierung überflüssig geworden. Er braucht sich nicht einmal in dem Maße wie Harnack um den weiteren Verlauf der Dogmengeschichte zu kümmern. Dieser mußte die Periode des Dogmas innerhalb des Christentums darum als Ganzes darstellen, weil er sie nur so einerseits als dem Evangelium fremde und andererseits als durch die Reformation grundsätzlich aufgehobene Größe erweisen konnte. Das Evangelium mußte vom Staub des Dogmas befreit werden! Für Werner ist das unnötig geworden, weil die Entstehung des Dogmas für ihn nicht nur eine Verfälschung des Evangeliums ist, sondern klar beweist, daß das ursprüngliche Christentum nicht mehr reproduziert werden kann.

Seeberg ist also konservativer und kirchlicher als Harnack und Werner. Er will die Dogmengeschichte als legitimen Bestandteil der Geschichte des Christentums darstellen. Das Christentum steht auf seiner geschichtlich offenbarten Heilswahrheit; es repräsentiert den reinen Typus der Erlösungsreligion. In den Dogmen legt die Gemeinde ihre Erkenntnis von der Heilswahrheit nieder, und ein Dogma erweist sich dann als wahr, wenn es den Tendenzen der Erlösungsreligion entspricht. Die kritische Funktion des Dogmengeschichtlers besteht aber darin, festzustellen, welche Elemente eines Dogmas den reinen Typus der Erlösungsreligion verfälschen. Es ist klar, daß diese Konzeption ein viel liebevolleres Eingehen auf den Gesamtverlauf der Dogmengeschichte erlaubt. Ihre Schwäche beruht allerdings darin, daß sie das Urchristentum zum «Typus der Erlösungsreligion» verkürzt. Diese Verallgemeinerung der Offenbarung in Christus zur Idee der Erlösung ermöglicht es ihm zwar, die Dogmengeschichte als große Einheit zu umspannen. Sobald es nur um diese Idee geht, liegt auf den Verschiedenheiten der einzelnen Ausprägungen in der Dogmengeschichte kein großes Gewicht mehr: wenn nur die Grundidee zum Ausdruck kommt! Es genügt aber nicht, auf allen Stufen der Dogmengeschichte die Tendenzen der Erlösungsreligion festzustellen, um die Einheit der Dogmengeschichte darzutun. Bei der Offenbarung des Neuen Testaments ist die bestimmte geschichtliche Prägung nicht gleichgültig und kann nicht zur Idee der Erlösung verflüchtigt werden. Wenn die Tendenzen der Erlösungsreligion in einem Dogma vorhanden sind, bedeutet das also noch nicht, daß dieses Dogma der Offenbarungswahrheit entspricht. Die Einheit der Dogmengeschichte läßt sich nicht historisch auf Grund einer umgreifenden Idee erfassen, sondern letztlich nur glaubensmäßig, im Glauben nämlich, daß der

Gott, der uns in der Offenbarung bekannt geworden ist, in der Geschichte der Kirche wirksam ist, daß er selbst also die Einheit darstellt.

Und schließlich fragt man sich, warum Seeberg von seinen Voraussetzungen aus eine Dogmengeschichte und nicht eher eine christliche Geistesgeschichte geschrieben hat. Gerade wenn er nicht aus irgendeinem theologisch-systematischen Grund vom Phänomen des Dogmas gebannt war, hätte er die Ausprägungen der christlichen Erkenntnis in allen Formen, nicht nur in der des Dogmas, in seine Darstellung einbeziehen können. Die «Grenzüberschreitungen» sind bei ihm wie gesagt sowieso sehr häufig. Es ist allerdings zu sagen, daß die Dogmen als besonders hervorgehobene Ausdrucksform besondere Aufmerksamkeit verdienen. Es ist aber wohl doch so, daß Seeberg sich den Rahmen seiner Darstellung von Harnack geben ließ und ihn dann doch wieder sprengte. Eine Dogmengeschichte im strikten Sinn ist wohl nur sinnvoll als Hilfswissenschaft der Dogmatik (Uebersicht über die Lehren der Kirche). Innerhalb der geschichtlichen Betrachtung der Kirche liegt aber kein zwingender Grund vor, dem Phänomen des Dogmas ausschließliche Aufmerksamkeit zuzuwenden. Darin liegt bis heute eine gewisse Unklarheit im Begriff der Dogmengeschichte. Der Begriff im engsten Sinne ist längst gesprengt worden. Es hätten zu viele wesentliche Äußerungen der christlichen Erkenntnis vernachlässigt werden müssen. Man behandelt darum in der Disziplin der Dogmengeschichte ebenso Theologiegeschichte und viele verwandte Gebiete. Und doch hält man an der Bezeichnung Dogmengeschichte fest und wird dadurch ständig wieder an den Rahmen gebunden, über den man hinausgegangen ist. Die Neubesinnung der Dogmengeschichte müßte zunächst an diesem Punkte endgültig Klarheit schaffen.

Herblingen, Kt. Schaffhausen.

Lukas Vischer.

Hans Reiner, *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit.* = Monografien zur philosophischen Forschung, Band V. Meisenheim/Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1951. 316 S.

Diese klargeschriebene Abhandlung über die Grundlagen der Sittlichkeit setzt sich in erster Instanz mit der berühmten Problematik auseinander, die es zwischen Kant und Schiller über das Verhältnis von Pflicht und Neigung gegeben hat. Diese Erörterung bietet den Ansatz, um sich auf phänomenologischer Grundlage mit dem Verhältnis des reinen Sollens, wie es sich im kategorischen Imperativ anmeldet, und der Erfahrung des zur Entscheidung berufenen Menschen auseinanderzusetzen. Das Buch besteht aus zwei Teilen: Erstens enthält es einen ethikgeschichtlich-kritischen Teil, der sich mit der Konfrontation Kant-Schiller und zweitens mit den Grundlagen, den Grenzen und Beständen der kantischen Ethik auseinandersetzt. Namentlich lehnt der Verf. die von der Erfahrung gelöste idealistische Ethik ab und geht also in dieser Hinsicht Schillers Spuren nach, wenn er auch viel entschiedener als dieser auf die sinnliche Natur des Menschen in den sittlichen Entscheidungen eingehen will. Im zweiten Teil werden die systematischen Grundlagen der Sittlichkeit bloßgelegt, so wie Reiner sie formuliert haben

möchte. Er geht in 3 Kapiteln vor: Erstens bespricht er die in der Ethik erforderliche Methode: es handelt sich da um die Methode der Induktion, insofern die Ethik die Frage nach der Wirklichkeit der Gültigkeit sittlicher Forderungen zu prüfen hat. Zwar will Reiner keine Sittengesetze von Tatsachen ablesen, aber es darf nicht geleugnet werden, daß die tatsächliche Gegebenheit entsprechender Bewußtseinsgehalte fundamentale Voraussetzung für das Zustandekommen eines sittlichen Sollens in der Wirklichkeit und damit auch für das Bestehen des in diesem Sollen enthaltenen Gesetzes als eines in der Wirklichkeit geltendes Gebotes hat. Im nächsten Kapitel wird dann der Ursprung des sittlichen Sollens in seinem Verhältnis zur Neigung und zum Wollen aufgesucht: es ist die «rationale» Überlegung, während im letzten Kapitel die Frage der empirischen Verbreitung des sittlichen Sollensbewußtseins (bei den Germanen, Griechen, Römern, im Alten und Neuen Testament und in der modernen Zeit) gestellt wird. Namentlich das vorher genannte Kapitel ist das wichtigste und originellste des Buches. Hier finden wir eine glänzende phänomenologische Analyse der Objektivität der Werte, namentlich in Auseinandersetzung mit Nic. Hartmann und Martin Heidegger. Das entscheidende in dieser Analyse ist, daß auf überzeugende Weise die objektive Forderung des Sollens mit der subjektiven Neigung, mit dem Wollen, mit Verantwortungsgefühl einerseits und Ehrgefühl andererseits verbunden wird und in dieser Hinsicht eine Wertethik von äußerster Konkretion entsteht. Darin also unvergleichlich wertvoller als Hartmanns Ethik, die ja bekanntlich den Boden der konkreten menschlichen Entscheidungen, der «Erfahrung», nicht berühren konnte.

Für die wertvolle Arbeit Reiners sind wir besonders dankbar. Auch was er im 5. Kap. über die goldene Regel im Neuen Testament sagt, ist der Überlegung wert; gewiß sind Momente allgemeiner Wertethik im Neuen Testament vorzufinden.

Die Abhandlung Reiners gehört zu den wichtigsten Veröffentlichungen, die sich mit dem Verhältnis zwischen formaler und materialer Wertethik auseinandersetzen, und gehört infolge der vielen ursprünglichen Gesichtspunkte zu den erfreulichen Erscheinungen auf dem Gebiete der neueren philosophischen Ethik. Was hier an Grundsätzlichem geboten wird, ist allerdings auch für die theologische Ethik, insofern auch diese nicht im Ideellen steckenbleiben will, von allergrößtem Wert. Dabei sollte aber auch die Frage nach der sittlichen Gemeinschaft eine sehr dringliche sein, und diese wird leider von Reiner nicht ins Auge gefaßt. Der Begriff der Gemeinschaft fehlt sogar im Register. Von einer theologischen Beurteilung her rückt sofort die Frage nach der Gemeinschaft in fühlbare Nähe, wenn nach dem Ursprung und der Grundlage des sittlichen Urteils gefragt wird. Die Probleme des Ich-Du-Verhältnisses, der «Wirheit» als Grundform der Mitmenschlichkeit melden sich als Grundprobleme theologischer Ethik. Aber doch nicht nur dort, auch die philosophische Ethik hat sich namentlich seit Hegel und Feuerbach, in kritischer Konfrontierung mit Kant, immer mehr auf diese Problematik angewiesen gesehen. Gerade, wo Reiner die Ethik auf die Probleme der konkreten Wirklichkeit ausrichten will, wird als Mangel empfunden werden, daß die Schrift uns hier im Stiche läßt. Wir hoffen

sehr, daß der Verf. darüber in anderen Schriften noch zu sprechen kommen wird.

Basel.

Hendrik van Oyen.

Studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Vol. 14. Verhandlungen der Schellingtagung in Bad Ragaz (Schweiz) vom 22. bis 25. September 1954. Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1954. VII + 278 S.

Dieser Band macht die an der Schellingtagung 1954 gehaltenen Vorträge und Voten einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich. Die Beiträge sind teils als Übersicht über die Gedankenwelt Schellings gedacht, teils führen sie zu einem eigentlichen Gespräch mit Schelling, das einer gewissen dramatischen Note nicht entbehrt. Der sorgfältig ausgestattete Band, der als Einführung in die Gedankenwelt Schellings und in den gegenwärtigen Stand der Forschung empfohlen werden kann, enthält ferner wertvolles Bildmaterial und im Anhang einen Bericht über das im Aufbau begriffene «Archiv für genetische Philosophie» von W. R. Corti.

Als ausgezeichnete referierende Voten seien zunächst einige genannt. «Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens» war das Thema des Vortrags von Wilhelm Szilasi. Der Referent formulierte, um nur ein Beispiel aus der Fülle seiner Gedanken zu nennen, das Gegenüber von Kant und Schelling prägnant folgendermaßen: «Nach Kant verbietet die Würde und Selbstachtung, zu fragen, wo keine Möglichkeit einer Antwort besteht. Nach Schelling gebietet die Würde immer neues Fragen und immer neue Antworten» (64 f.). Über das «Identitätssystem» referierte Hellmuth Pleßner; der Schluß seiner Ausführungen sei zitiert: «Wenn es in den ‚Wahlverwandtschaften‘ heißt: ‚Mit den Bäumen, die um uns blühen, ... mit jeder Staude, an der wir vorbeigehen, mit jedem Grashalm, über den wir hinwandeln, haben wir ein wahres Verhältnis, sie sind unsere echten Kompatrioten‘, dann drückt sich darin nicht nur ein franziskanisches Gefühl aus, sondern eine bis heute ungehobene Erkenntnis. Schelling hat sich an ihr versucht. Sollte er uns auch kein Führer zu ihr mehr sein, dann gewiß ein Mahner, den Kompatriotismus mit der Welt gerade da, wo sie keine mehr ist, ernst zu nehmen und ihm seine Wahrheit im Elemente des Gedankens zu erobern» (84). Über die «Freiheitsphilosophie» sprach M. Gueroult und über die «Philosophie der Weltalter» Horst Fuhrmans. Die Thesen Fuhrmans haben in der Schellingforschung revolutionär gewirkt. Er betont das theistische Denken Schellings, ja interpretiert den wichtigen Gedanken vom «werdenden Gott» gerade nicht pantheistisch, sondern theistisch. Nicht weniger revolutionär ist es, wenn er, gegen die bisherige Schellingforschung, eine ursprüngliche Aseität Gottes betont und nachweist, daß nach Schelling Gott auch in dem Sinn absolut frei ist, ein Gegenüber in der Welt zu setzen oder nicht. Dieser Theismus darf aber nach Schelling kein «schaler» Theismus sein; er darf z. B. das Goethische Ja zur Erde wie die erdhafte Christlichkeit Hamanns nicht preisgeben. Über die immer wichtiger werdende Spätphilosophie sprachen Heinrich Barth und Walter Schulz. Um mehr historische Sonderthemen

ging es bei Marcel Reymond, «L'influence de Schelling en France et en Suisse Romande» (z. B. Secrétan!), und bei E. Benz, «Schellings theologische Geistesahnen» (z. B. Oetinger!). Manfred Schröter sprach über «Mythopoesis», ausgehend vom schönen Jasperswort «Symbolerfassung ist ... Seinserkenntnis» und von einem Bachofenwort, «Der Mythos ist die Exegese des Symbols»; er erinnert für die Schelling'sche Trinitätsspekulation z. B. an das dichterische Symbol der Himmelsrose von Dante («... was sich im Weltall auseinanderblättert...») und bezeichnet wieder nach Dante die Spekulation Schellings als schauende Wanderung durch das Herz der Erde und das Menschenherz zum Herzen Gottes (208 f.). Eine andere Sprache — mehr die existentialistische — spricht Hermann Zeltner, wenn er vom «Menschen in der Philosophie Schellings» handelt, ausgehend vom Schellingwort, der Mensch sei das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie; dabei ist ihm der Nachweis wichtig, wie sehr Schelling in die Nähe der Dialogik Bubers führt. Auch dem Leser dieses Bandes fällt einmal mehr diese eindruckliche Spannweite auf: sie fordert vom Interpretieren selber eine große Spannweite, die z. B. von Buber bis Bachofen reichen müßte!

Nun aber die Gespräche, die zeigen, wie sehr Schelling selber Gesprächspartner der Moderne ist. Dabei wurde auch an dieser festlichen Tagung nicht nur, wie es gerne geschieht, kritiklos geredet.

Durch ein hochinteressantes Votum von Karl Jaspers wurde Schelling recht eigentlich auf die Anklagebank gesetzt: «Schellings Größe und sein Verhängnis». Hilfreich ist nach Jaspers Schelling heute nur noch darin, daß er die «Höhenlage der Philosophie ... ausgesprochen und zum Bewußtsein gebracht» hat; er zeigt uns ferner, wie «wir uns im spekulativen Aufschwung des Seins vergewissern» und dadurch zu «wundersamen Möglichkeiten der Philosophie» gelangen. In dem allem liegt freilich die Gefahr der Verführung, der Schelling erlegen ist; und auch darin ist Schelling uns hilfreich — als Warnung! «Ein großes Irren, groß durchgeführt, ist ein für allemal sichtbar, damit es nicht wiederholt werde» (37). Und so wird jetzt die Anklage erhoben. Die vieldiskutierte Schellingsche Tendenz zur Objektivierung der Freiheit (oder Gottes usw.) wird z. B. als «Kollaps des Denkens» und «Antasten der Transzendenz» bezeichnet; es entstehe ein «Nebel... in dem Geister und Gespenster möglich werden» (22). Methodisch geht es um Einsicht in die Normen des Denkens und zugleich um einen gefährlichen Verstoß gegen diese Einsicht. Schellings Gnosis wird «für das philosophische Erkennen unwahr und für Existenz unheilvoll» (21). So lautet denn die Anklage expressis verbis auf Schwärmerei! Jaspers kritisiert weiter die prophetisch anmutende Gebärde; damit sei «ein neuer Ton in die Geschichte der Philosophie gekommen! ... Die Gebärde des Aristokraten wird philosophische Demagogie» (24). Und das philosophiegeschichtliche Urteil lautet: «Schelling eignet nicht mehr die Klarheit, Reinheit und Bescheidenheit Kants. Schelling kennt noch nicht die im Medium unendlicher Reflexion erwachsene neue Forderung der Redlichkeit, wie Kierkegaard und Nietzsche. Ihm fehlt das Eherne, in aller Reflexion wunderbar Unreflektierte der großen Metaphysiker wie Spinoza, Anselm, Plotin» (25 f.). Jaspers greift seine Argumente gewiß nicht aus der Luft. Auch von theologischer Seite — und

der Philosoph wird hier noch schärfere Forderungen stellen — wünschte man, bei Schelling käme es deutlicher als es geschieht zu einer expliziten Rechenschaftsablage über den jeweiligen besonderen Erkenntnisweg (z. B. in der Gottesfrage). Und doch hat man beim Durchdenken der Argumente von Jaspers den Eindruck: hier geschieht Schelling Unrecht, Unrecht in historischer und sachlicher Hinsicht. Schelling müßte, um vor diesen Anklagen bestehen zu können, schon gerade selber Existentialphilosoph, womöglich aus der Schule von Jaspers, sein. Es gibt nun einmal, und das darf heute doch wohl auch von der Theologie her gesagt werden, echte Probleme, die z. B. über Kierkegaard hinausführen, und einige davon hat Schelling geahnt. Sicher darf das heutige Denken — und das sei gerade im Blick auf eine naive Schellingrenaissance immer wieder betont — nicht an Kierkegaard vorbei; ebensowenig aber darf es mit Kierkegaard zu einer Einengung der Fülle der Probleme kommen. Schelling kann von einer falschen Einengung wegführen! Die Diskussion des Vortrages von Jaspers in Ragaz hat denn auch manches zurechtgestellt: Der an Schelling kritisierte Anspruch gehört zum idealistischen Philosophiebegriff, der eine geradezu messianische Struktur hat. Der ebenfalls kritisierte «Kollaps des Denkens» ist ein echtes Scheitern am Geheimnis der Person und ihrer Freiheit, letztlich an der Freiheit Gottes. Schelling ist im Aufbruch aus der idealistischen Position; seine Altersphilosophie wendet sich gegen alle Abgeschlossenheit, gegen ein Denken im Gehäuse. Und: Schelling war der Meinung, daß Gottes vorangehendes Tun Geschichte und Tatsachen schaffe und damit Offenbarung ist, die eine ihr folgende, bindende Erkenntnis fordert (Votum Fuhrmans). Der objektivierte Gottesbegriff ist nicht ein Zurückfallen hinter Kant, sondern stammt aus der Bibel, wobei Schelling merkwürdigerweise eher einen reformierten Gottesbegriff vertritt (H. Zeltner). Zu verrechnen ist immer auch — wenn auch gerade damit Probleme nicht nur gelöst, sondern vielleicht erst recht gestellt sind —, der Einfluß des schwäbischen Geisteserbes (Knittermeyer).

Ein zweites, freilich weniger dramatisches Gespräch, löste der Vortrag «Schellings Schwermut» von Emil Staiger aus, der das Sensorium Schellings für die Nachtseiten der Essenz und Existenz des Menschen und den Abgrund der Vergangenheit herausstellte. Dieser wichtige Hinweis wurde durch ein in der Diskussion beigefügtes Nietzschezitat unterstrichen: «Ist Pessimismus notwendig ein Zeichen des Niedergangs, des Zerfalls, des Mißratenseins, der ermüdeten und geschwächten Instinkte? Gibt es vielleicht einen Pessimismus der Stärke, eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse... aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins? Gibt es vielleicht ein Leiden an der Überfülle selbst, eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt, als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann, an dem sie lernen will, was fürchten ist?»

Eine dritte, für die Schellingforschung besonders wichtige, Erörterung wurde ausgelöst durch die beiden Vorträge von Heinrich Barth und Walter Schulz über die Altersphilosophie. Schulz versuchte den Nachweis zu erbringen, daß Schelling auch in der Gottesfrage im Rahmen der idealistischen Grundthematik geblieben sei, während Heinrich Barth die tiefste Erkennt-

nis des Philosophen darin sieht, daß dieser schließlich Gott als Herrn des Seins versteht, als *absolutes prius*, als *actus purus*, in dem kein Übergang a *potentia ad actum* stattfinden muß. Weil Gott im Letzten einer Verwirklichung im Prozeß gerade nicht bedarf, kommt es zu einer «Befreiung von einer genetisch begriffenen Gottheit» (235). Hier ist der kritische Punkt der Schellingforschung erreicht, denn hier ist die Diskussion wirklich offen.

Zum Schluß sei es dem Rezensenten erlaubt, einen Punkt der Ausführungen Fuhrmans aufzunehmen und dazu eine Frage zu stellen. Dieser sagt im Blick auf den «Ideal-Realismus» Schellings, es gehe damit dem Philosophen «nicht nur um eine vitalistische Besinnung», obwohl das «das Primäre» sei, sondern um die entscheidende Wendung zum neuen Denken, das das Sein als abhängig vom Irrationalen (und nicht mehr wesenhaft als *ordo*) versteht (169). Wir fragen zurück: also das Primäre doch und trotz allem eine «vitalistische Besinnung»? Ob hier nicht ein zu sehr nur vom Philosophischen her interpretierter Begriff von Leben vorliegt? Ob nicht gerade an dieser Stelle der Einfluß von Oetinger mitbedacht werden müßte, den Benz so schön aufzeigt, wenn er sagt: «Ganz in den Worten Oetingers und in Form einer Auslegung derselben Bibelstelle Hebr. 7, 16 entwirft Schelling in den ‚Weltaltern‘ seine Metaphysik des Lebens, die ihren Grund in dem Verständnis Gottes als des ‚Lebendigen Gottes‘ hat» (194 f.). Hierher gehörte auch noch, was Schelling über die zentrale «Wissenschaft des Lebens» sagt, die er recht eigentlich christologisch fundiert.

Beatenberg, Kt. Bern.

Kurt Lüthi.

Kierkegaardiana, udgivne af Søren Kierkegaard-Selskabet ved Niels Thulstrup, 1955. København, Ejnar Munksgaard, 1955. 129 S. Dkr. 16.—.

Zu dem auf den 11. 11. 1955 fallenden 100. Jahrestag des Todes Kierkegaards sei an dieses dänische Sammelwerk für Kierkegaard-Studien erinnert. In der ersten Hälfte des vorliegenden Bandes behandeln dänische Spezialisten Kierkegaards Theorien über den «Sprung», das Leiden und über das Böse. Professor N. H. Søe, der Vorsteher der Søren-Kierkegaard-Gesellschaft, schreibt über Karl Barth und Søren Kierkegaard (dieser hat frühe Werke Barths beeinflusst, was nach Søe vor allem dazu beigetragen hat, Bultmann zu dem zu machen, der er nunmehr ist, S. 64). Eine größere Studie über Kierkegaards Familie, eine kleinere über seine Einstellung zu den Juden und Besprechungen von Kierkegaard-Literatur füllen die zweite Hälfte des Bandes aus.

Basel.

Bo Reicke.

Gustaf Wingren, *Teologiens metodfråga*. Lund, C. W. K. Gleerup, 1954. 224 S. Skr. 14.50.

Wingren, Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (Ethik) in Lund, ist u. a. bekannt als Verfasser von Darstellungen über Luther, Irenäus und über die Predigt. Im Anschluß an letztgenannte Arbeit, die auf schwedisch 1949 erschien, setzt er sich in vorliegender Schrift mit drei bekannten Theologen der Gegenwart auseinander, nämlich A. Nygren (Lehrer und Vorgänger Wingrens), K. Barth und R. Bultmann. Die Auswahl ist

offenbar zum Teil aus subjektiven Gründen erfolgt, und das Buch wird vom Verfasser selbst als eine Gelegenheitsschrift betrachtet (S. 196). Eine eigene Lehre über die theologische Methode will er nicht bieten, sondern nur im Hinblick auf diese drei Theologen «die Methodenfrage der Theologie» in der Gegenwart beleuchten.

Die drei erwähnten Theologen haben das gemeinsam, daß sie auf die Bibel bauen wollen. Nun wird aber das Bibelwort von ihnen verschieden aufgefaßt. Das kommt daher, daß man jeweils von einer bestimmten anthropologischen und hermeneutischen Theorie ausgeht; man hat nämlich immer teils ein Bild des vor dem Bibelwort stehenden Menschen, teils eine Auffassung der Weise, wie dieses Bibelwort zu lesen sei.

Grundlegend für Nygrens anthropologisch-theologisches Denken sind religionsphilosophische Betrachtungen, die er in den zwanziger Jahren anstellte (es handelt sich um eine Reihe von Arbeiten, die auf schwedisch vorliegen). In freiem Anschluß an den Kantianismus wurden hier die kategorialen Grundfragen der Religion und der Sittlichkeit rein formell ausgearbeitet. Es gibt nun, betont Nygren, in der Geschichte verschiedene Antworten auf diese Fragen. Aufgabe der Theologie ist es, die Antwort des geschichtlich gegebenen Christentums objektiv festzustellen. Dabei erweist es sich, daß die christliche Antwort sowohl auf die religiöse wie auf die ethische Frage von dem «Grundmotiv» vertreten wird, das man mit dem Neuen Testament «Agape» nennen kann. So unterbaut Nygren sein in den dreißiger Jahren erschienen Hauptwerk über die Agape. Gegen diese Denkweise Nygrens wendet Wingren vor allem ein, daß die Agape keine Antwort auf die inhaltslosen kategorialen Grundfragen ist, sondern auf die inhaltsbestimmte Frage der Schuld (S. 40). — In der Hermeneutik vermißt er bei Nygren ein Verständnis für die Bedeutung des Gesetzes, welches das ganze Dasein umschließt, so wie die lutherische Regimentslehre das Verhältnis darstellt (S. 138). Überhaupt, meint Wingren, ist die Motivforschung diskutabel, und man sollte die historische und die systematische Forschung schärfer trennen (S. 124 f. Anm.; 142 Anm.; 197 ff.).

Für Barths anthropologische Theorie charakteristisch findet Wingren die Auffassung von Gott und Mensch als zwei verschiedenen Arten des Seins, also eine ontologische Denkweise, wo es um Superiorität und Inferiorität geht (S. 47). Eine aktive Sündenmacht, die den Menschen gefangen hält, bekommt da keinen Platz. Somit erlangen Begriffe wie Offenbarung und Gotteserkenntnis die Bedeutung, die nach Wingren eigentlich den Begriffen Rechtfertigung und Heil zukommen sollte, indem es sich in der Bibel um Taten Gottes handelt (S. 53; 69 f.). — Hermeneutisch wirkt sich das so aus, daß die Inkarnation Christi auf Kosten seines Todes und seiner Auferstehung überbetont wird (S. 145). Infolge der intellektualistischen Auffassung des Wortes gibt es bei Barth auch keinen Platz für das Gesetz neben dem Evangelium (S. 163); das Gesetz rächt sich aber in der Weise, daß es aus dem Evangelium hergeleitet wird (S. 164 f.).

Bultmanns anthropologische Voraussetzungen sind bewußt der existenzphilosophischen Schule entlehnt, jedoch nicht restlos. Er kann ohne Rekurs auf die Existenzphilosophie von Sündenvergebung als einer Tat Gottes

sprechen, indem diese einfach auf das Kerygma bezogen wird (S. 79). Dann sollte indessen auch der von Bultmann aus philosophischen Gründen abgelehnte Glaube an eine objektive Auferstehung Christi anerkannt werden können, weil diese wie die Sündenvergebung mit dem Kerygma gegeben ist: das ist nach Wingren eine Haupteinwendung gegen Bultmanns Gedankengang (S. 80). — Wenn es weiter ein Verdienst Bultmanns ist, die theologische Aufmerksamkeit auf die Predigt als eine Anrede der in den konkreten Situationen der Welt lebenden Menschen gerichtet zu haben, so wäre es hermeneutisch gesehen richtiger gewesen, die Lehre über das gepredigte Wort nicht auf die sogenannte «existentiale», prinzipielle Analyse des Daseins zu beziehen, sondern auf die «existentiellen», konkreten Entscheidungen der Menschen (S. 187). Eine bedauerliche Folge dieser Verschiebung ist nach Wingren die Bultmannsche Spiritualisierung des Gesetzes (S. 190).

In zwei synthetischen Kapiteln gibt der Verfasser noch an, wie er sich die Aufgabe einer kommenden systematischen Theologie denken möchte (S. 98—118; 194—214). Dabei liegt ein Hauptinteresse auf dem Problem des Gesetzes, was auch in den kritischen Abschnitten deutlich hervortritt. Es sollte die Gebundenheit des Menschen unter dem Gesetz für alle christliche Theologie eine unentbehrliche Voraussetzung sein (S. 115). Und zwar möchte Wingren hinsichtlich des Gesetzes an die tatsächlichen Forderungen denken, die vom menschlichen Zusammenleben ausgehen (S. 204); diese wären dann mit der jeweils in einer konkreten Lage ergehenden Predigt zu konfrontieren (S. 205). Hier scheint der Verfasser an eine Art Naturgesetz zu denken, für das er sich nicht ohne weiteres auf die Bibel wird berufen können (auch nicht auf Röm. 2, 14). Vielleicht aber gehen Wingrens Gedanken in diesem Punkte anders, als man zunächst glaubt.

Sicher sind den in der Arbeit Wingrens behandelten großen Theologen Einwendungen wie die hier vorliegenden zum Teil schon vertraut. Ein weiteres Publikum, wenigstens in Skandinavien, wird aber den Diskussionsbeitrag dieses lutherischen Theologen, der mit ungewöhnlicher Kraft über Luther hinaus auf die Bibel zurückgreifen will, mit Interesse und Spannung studieren.

Basel.

Bo Reicke.

Notizen und Glossen.

Zeitschriftenschau.

Schweiz. *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 1955/15: Probleme um das 10. Gebot im neutestamentlichen Zeugnis (Kurt Lüthi); 16: Spiritus Creator. Regin Prenters «Studien zu Luthers Theologie» (W. Oderbolz); 17: Die Bedeutung des Gottesvolks-Gedankens für den neutestamentlichen Kirchenbegriff (B. Reicke). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1955/2: Negombo, un centre de résistance catholique à Ceylan (R. Boudens); Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765, I (N. Kowalsky); Les réduc-