

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 15 (1959)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

Rezensionen.

F. V. Filson, *Which Books Belong in the Bible? A Study of the Canon*. Philadelphia, Westminster Press, 1957. 174 S. \$ 3.—.

Der biblische Kanon enthält die Schriften, die der Kirche durch Gottes Heilshandeln überliefert wurden. Das Alte Testament wird so lange ein unvollkommenes Buch bleiben, bis es vom Neuen Testament her gesehen und gedeutet wird. Demgegenüber sollen die Apokryphen nicht verachtet werden, da sie für historische Studien zum Beispiel sehr nützlich sind und darüber hinaus dazu beitragen, das Alte und das Neue Testament recht zu verstehen. Aber allein das letztere ist das apostolische und gottgegebene Zeugnis von Gottes freier Gnade in Jesus Christus. Sie sind und bleiben deshalb auch die Norm für die christliche Gemeinde aller Zeiten. Und obwohl die sogenannten Apostolischen Väter für das 2. christliche Jahrhundert von großer Bedeutung sind, können sie keinen ernsthaften Anspruch auf einen Platz im neutestamentlichen Kanon beanspruchen. In einem letzten Abschnitt «Is Tradition Subject to Scripture?» kommt der Autor zu dem sachgemäßen Schluß, daß alle christliche Tradition niemals über dem biblischen Kanon stehen kann.

Eine ausgewählte Bibliographie und zwei Indices vervollständigen dieses sehr aufschlußreiche Buch, das auch und gerade für einen weiteren Leserkreis geschrieben ist.

Erlangen.

Siegfried Schulz.

Karl Georg Kuhn, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch. Retrograde Hebrew Lexicon*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958. 144 S. DM 32.—.

Kuhn legt hier der deutschen und angelsächsischen Öffentlichkeit ein zunächst als Zettelkatalog im Kreis seiner Qumran-Arbeitsgemeinschaft angelegtes Hilfsmittel zur leichteren Ergänzung der vielen Lücken und Bruchstellen der Qumrantexte vor, wie es die klassischen Philologen für die Arbeit an den griechischen Inschriften und Papyri schon länger besitzen: ein Lexikon, das die Wörter in alphabetischer Folge vom Wortende her auführt, das also mit 'bg (= gb') beginnt und mit ttš (= štt) aufhört. Die erste Hälfte bietet den hebräischen Wortschatz des A.T., die zweite alle Eigennamen.

Für unsere Wissenschaft ist das ein Novum, das z. B. auch die Verbreitung bestimmter Nominalaffixe (-i, -l, -m, -n) rasch feststellen hilft. Tatsächlich aber hat es — darauf macht mich einer meiner Studenten, Herr Kornél Schmelczer, aufmerksam — seine Vorläufer in den jüdischen Reimlexika, die auf diese Weise die für Reime in Betracht kommenden Endungen greifbar machten. So ist dasjenige des Salomo di Olivera, die «Scharschot Gablut» von 1665, das Franz Delitzsch in seiner «Geschichte der jüdischen Poesie» (1836) S. 8 ohne nähere Kennzeichnung seiner Anlage nennt, schon ganz wie Kuhns Lexikon angelegt, und für die bei Delitzsch a. a. O. und in der

«Jewish Encyclopedia» X Sp. 425 b s. v. «Rime» aufgeführten späteren Reimlexika wird man dasselbe annehmen dürfen. Geschaffen aber wurde diese Form bereits von Saadia in seinem 912 begonnenen «Sefer Agron», wie sich aus einem Fragment seiner Vorrede dazu ergibt.¹

Außer dem Wortschatz des A.T. hat Kuhn aber auch noch den darüber hinausgehenden Wortschatz des hebräischen Jesus Sirach, einiger Inschriften (Siloah, Gezer und Lakisch-Ostraka) und der publizierten Texte aus dem Wadi Murabbaat aufgenommen. Man möchte da fast von einer Abschlagszahlung an das längst fällige, all diese und noch andere Inschriften umfassende Wörterbuch reden, das um so willkommener wäre, als Jeans «Dictionnaire» mit des Autors Tod vorderhand zum Stillstand gekommen ist. Nur hätte man ein solches dann doch lieber in der gewöhnlichen Anordnung. Dieses inschriftliche Material ist auch gar nicht vollständig ausgeschöpft: die Ostraka aus Samarien fehlen ganz, aus Lakisch sind nur die sechs berücksichtigt, die Galling für sein Textbuch ausgewählt hat. Auch die Beschränkung auf die im A.T. und in Qumran nicht vorhandenen Wörter vermindert den Wert der Liste. So hätten diese Inschriften, die ja auch eine andere Orthographie haben, ohne Schaden für das Verständnis der Qumrantexte wegbleiben können. Eine Vergleichung mit dem grundsätzlich ausgeschlossenen mittelhebräischen Material wäre m. E. sinnvoller gewesen. Da die Qumrantexte ja stark archaisieren, wäre eine Angabe, welche ihrer Wörter dem A.T. und dem Mittelhebräischen gemeinsam sind und welche nur am einen oder anderen Ort vorkommen, nicht ohne Interesse; ganz zu schweigen von den paar Fällen, wo ein Wort sonst erst im mittelalterlichen Hebräisch oder überhaupt nie belegt ist. Vollständige und detaillierte Glossare zu den einzelnen Texten sind also immer noch ein dringendes Bedürfnis.

Basel.

Walter Baumgartner.

R. de Vaux (O.P.), *Les institutions de l'Ancien Testament*. 1. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles. (Bible de Jérusalem. Etudes annexes.) Paris, Editions du Cerf, 1958. 347 p., Fr. 990.

Dans ce volume le P. de Vaux traite des institutions civiles de l'Ancien Testament, à l'exclusion des institutions militaires et religieuses, qui feront l'objet du T. II en préparation. Cette distinction n'est pas facile à maintenir, la religion de l'A.T. pénétrant tous les secteurs de la vie. Aussi l'auteur ne pourra-t-il pas éviter quelques incursions dans le domaine religieux. Nous avons là un excellent manuel, pourvu d'une bibliographie très riche et parfaitement au point, comme il est de règle dans le milieu de la *Revue Biblique*.

Le nomadisme et ses survivances, la famille israélite : mariage, enfants, la mort, les diverses classes de la population : hommes libres, esclaves, étrangers sont les sujets examinés dans les premiers chapitres. L'étude de la conception de l'Etat sert de préface à celui relatif à la personne du roi. Avec une clarté bien française l'auteur réussit à reconstituer les rites ac-

¹ A. Harkavy, *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* 1 (1881), S. 154; 2 (1882), S. 73 ff.

compagnant l'accession au trône du souverain et son couronnement. C'est là un véritable tour de force, les indications fournies par les textes bibliques étant sporadiques et indirectes. Ayant posé que la monarchie était demeurée en Israël un élément accessoire (p. 153), le P. de Vaux conteste que le roi ait été considéré comme un être divin et même qu'il ait été un prêtre au sens propre. Les fonctions exercées par lui dans le culte n'excédaient pas celles d'un chef d'état responsable de la religion officielle. Vis-à-vis de l'école dite d'Upsala, le P. de Vaux adopte donc une attitude plus que réservée. Certaines inconnues subsistent cependant, ainsi l'interprétation des Psaumes royaux, notamment du Ps. 110 (p. 168, 175), ne sont pas convaincantes, parce que trop rapides. Les institutions juridiques d'Israël s'apparentent à celles de l'Orient Ancien. Les codes contenus dans la Bible offrent avec ceux des peuples voisins de grandes ressemblances. La différence réside dans le fait que dans l'A.T. le code juridique était présenté comme un traité dans lequel Dieu était partie. Jamais le roi israélite n'est présenté comme législateur. Le P. de Vaux n'accepte pas la théorie de Alt sur le droit apodictique, qui serait de tradition proprement israélite, tandis que le droit formulé de manière casuistique serait d'origine cananéenne. Le premier se retrouve dans les traités imposés par les rois hittites à leurs vassaux. La comparaison ne s'arrête d'ailleurs pas là, car elle embrasse aussi tout le cérémonial de la conclusion de l'alliance dans Ex. 19 et 20, Deut. 28, Jos. 24. Ici, l'auteur rejoint, sans les connaître, puisqu'elles lui sont postérieures, les conclusions de M. Klaus Baltzer dans sa thèse sur le formulaire de l'alliance (Heidelberg 1958). L'ouvrage se termine par une étude des institutions économiques : propriété foncière, prêt, gage, caution, sur le temps : calendrier, mois, semaine, année, sur l'épineuse question du sabbat, sur les unités de poids et mesures. Les solutions proposées sont souvent personnelles à l'auteur et témoignent de son information, comme de sa forte personnalité.

La méthode consistant à raisonner par analogie à l'aide des institutions des peuples voisins d'Israël pour éclairer celles de la Bible est utilisée souvent. L'auteur s'en sert avec bonheur quand il fait ressortir le caractère très particulier de la législation biblique. Il est moins heureux quand il reprend le parallèle connu entre l'arche d'alliance et l'*'atfa* des Arabes (p. 24), mais nous sommes là sur le terrain des institutions religieuses. Le livre de Tobie, dont le témoignage est souvent invoqué (p. 47, 51, 53, 55, 58, 98, etc.), est de date trop tardive pour établir l'état des institutions de l'ancien Israël.

J'ai été de ces étudiants de l'*Ecole Biblique* « avec lesquels », selon sa propre expression, le P. de Vaux « a appris tout ce qu'il y a dans son livre » et, à la sécheresse voulue de l'exposé, j'ai pu suppléer toute la vie et l'intensité dramatique que le magnifique orateur savait donner à son cours d'archéologie biblique. Par cet ouvrage le P. de Vaux a bien servi la Parole vivante de Dieu dont « on perçoit mieux sa résonance si on l'écoute dans le milieu vivant où elle a été prononcée » (p. 12).

Lausanne.

Georges Pidoux.

Ethelbert Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*. (Dalp Taschenbücher, 331.) Bern, A. Francke, 1957. 164 pp. Fr. 2.90.

In this second volume of Stauffer's promised trilogy¹, the Erlangen professor essays the task of writing a New Testament *Zeitgeschichte*. It must be said immediately that the attempt is outstandingly successful. In particular, what makes the book noteworthy within his class is Stauffer's ability to use his material in such a fascinating and at times even thrilling way. All the usual ingredients are here—apocalyptic, scribes and pharisees, the Jewish liturgy, the men of the Great Sanhedrin, John the Baptist and the rest. In addition, we have important chapters on the Dead Sea Sect, Roman national metaphysics, Jewish heresy laws, and on the history and practice of crucifixion. These chapters often make material available for the student which will be unfamiliar to many. This is particularly true of the very useful summary (in 123 propositions) of the Jewish laws regarding "heresy". The final chapter on "the Crucified Teacher of Torah" one expects to apply this line of interpretation to Jesus. It turns out to be a summary of Stauffer's claim that the Qumran Teacher of Righteousness is the More Hasedek, and also Jose ben Jozer.

At many points, one missed comparisons with Jesus or the Synoptics, and it can but be hoped that leaving them all to the third volume, *Die Botschaft Jesu*, will not frustrate the reader or leave any loose ends untied.

Manchester, England.

John J. Vincent.

Heinz Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20*. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38. = Neutestamentliche Abhandlungen, 20, 4. Münster, Aschendorff, 1955. XII + 153 S. DM 10.80.

—, *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21—38*. III. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38. = Neutestamentliche Abhandlungen, 20, 5. Münster, Aschendorff, 1957. XI + 160 S. DM 11.80.

Heinz Schürmann, Professor für neutestamentliche Exegese am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, hat in den von M. Meinertz herausgegebenen Neutestamentlichen Abhandlungen eine sehr wichtige dreiteilige Arbeit über den lukanischen Abendmahlsbericht Luk. 22, 7—38 veröffentlicht. Es handelt sich um seine zur Habilitationsschrift ausgearbeitete Dissertation. Der *erste Teil* der Trilogie behandelt Luk. 22, 7—18, der *zweite* Luk. 22, 19—20, der *dritte* Luk. 22, 21—38.

Den *ersten Teil* hat der Rezensent in *Theol. Zeitschr.* 10 (1954), S. 140 bis 143, ausführlich besprochen. Es war dort berichtet, daß die Arbeit als ganze die Absicht hat, die «Redaktionsdecke» von dem lukanischen Abendmahlsbericht Luk. 22, 7—38 abzuheben und die unter dieser Decke liegende vorlukanische Überlieferung herauszuarbeiten. Für den «Paschamahlbe-

¹ The first, *Jesus*, was reviewed in *Theol. Zeitschr.* 13 (1957), pp. 364 ff.

richt» Luk. 22, 7—18 lautete das Ergebnis, daß Luk. 22, 7—14 die lukanische Bearbeitung von Mark. 14, 12—17 darstelle, während Luk. 22, 15—18 einer eigenen Überlieferung folge (sicher richtig, wenn man eine kleine Korrektur anbringt: Luk. 22, 14 darf nicht zu dem aus Markus stammenden Material gerechnet werden, da die Übereinstimmung zwischen Luk. 22, 14 und Mark. 14, 17 sich auf ein *kai* beschränkt).

Im *zweiten Teil der Gesamtuntersuchung* (Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20) bricht Schürmann definitiv mit der früher herrschenden Ansicht, daß der lukanische Einsetzungsbericht eine Kompilation aus Paulus und Markus sei. Er vertritt mit guten Gründen die moderne Auffassung, daß sich die weitgehenden wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Luk. 22, 19 f. und 1. Kor. 11, 23—25 nicht durch literarische Abhängigkeit erklären, sondern daraus, daß Paulus und Lukas auf eine gemeinsame Tradition zurückgehen. Dabei ist Sch. nun aber der Ansicht — hierauf liegt der Akzent dieses zweiten Teils —, daß diese gemeinsame Tradition bei Lukas urtümlicher erhalten sei als bei Paulus. Während man heute darüber zu streiten pflegt, ob Markus oder Paulus den Einsetzungsbericht am zuverlässigsten erhalten haben, empfiehlt Sch. eine dritte Lösung: keine von beiden Positionen hat recht, vielmehr ist es Lukas, der die urtümlichste Überlieferung aufbewahrt hat. Sch. hat sogar den Mut, aus Luk. 22, 19 f. einen «Urbericht», auf dem Lukas, Paulus und Markus fußen, im Wortlaut zu rekonstruieren. Er soll nach Sch. gelautet haben:

καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας (εὐλογήσας?) ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· (λάβετε·?) τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ θαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου (S. 131).

Es ist gut, daß Sch. einmal mehr den Nachweis führt, daß der lukanische Einsetzungsbericht literarisch von Paulus unabhängig ist und daß beide, Paulus und Lukas, auf eine gemeinsame Tradition zurückgehen. Ob er freilich recht hat, wenn er meint, daß diese gemeinsame Tradition bei Lukas ursprünglicher erhalten ist als bei Paulus und Markus, ist mir fraglich, denn Lukas hat eine ganze Reihe sekundärer Züge. Z. B. ist die zweimalige Voranstellung von ὑπὲρ ὑμῶν vor das Partizip (Luk. 22, 19. 20) unsemitsch, und genau so ist die Voranstellung des Adjektivs καινή vor das Bezugswort διαθήκη (Luk. 22, 20) im Semitischen nicht möglich. Vollends würde ich heute nicht mehr den Mut haben, einen der uns überlieferten Einsetzungsberichte bzw. eine ihrer Vorformen für den «Urbericht» zu halten; es läßt sich vielmehr m. E. zeigen, daß in der Anfangszeit eine Vielfalt von Variationen des Einsetzungsberichtes umlief und daß erst allmählich eine liturgische Verfestigung eintrat.

Im *dritten Teil der Gesamtuntersuchung* (Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21—38) kommt Sch. mit Hilfe einer subtilen Quellenanalyse des langen Gespräches Jesu mit den Jüngern, das den lukanischen Abendmahlsbericht beschließt, zu dem Ergebnis, daß Lukas die fünf Verse 22, 21—23. 33 f. von Markus übernommen habe, alles andere dagegen aus seiner Sonderüberlieferung. Man wird Sch. völlig darin beistimmen, daß Lukas seinem Abendmahlsbericht eine vorlukanische Sonderform der Passionsgeschichte zu-

grunde gelegt hat; vermutlich wird man sogar noch weiter gehen müssen als Sch. und auch 22, 21—23. 33 f. dieser Sonderquelle zuschreiben müssen. Eine im Druck befindliche Göttinger Dissertation (F. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament], Tübingen 1959), die sich in der Methodik an Sch. anschließt, hat m. E. für Luk. 22, 21—23 überzeugend nachgewiesen, daß hier der Sprachgebrauch der lukanischen Sonderquelle vorliegt.

Die vorstehende Skizze der Grundlinien der besprochenen Untersuchung mußte es sich aus Raumgründen versagen, auf die Fülle lehrreicher und weiterführender Einzelerkenntnisse einzugehen, die Sch. darbietet. Um so mehr liegt dem Rezensenten daran, daß der Akzent dieser Besprechung auf der entscheidenden Stelle liegt. Der Hauptwert der Arbeit Schürmanns liegt nämlich nicht in traditions- und quellenkritischen Einzelergebnissen, über die man debattieren kann, sondern in den glänzenden subtilen und statistisch unterbauten Untersuchungen zum lukanischen Sprachgebrauch. Ein dankenswerterweise beigegebenes ausführliches Sachregister und ein griechisches Wortregister schlüsseln diese Untersuchungen auf. Was in den drei Bänden mit bewundernswerter Literaturbeherrschung und erstaunlicher Akribie an Material zum lukanischen Sprachgebrauch zusammengetragen ist, wird auf lange Sicht ein unentbehrliches Handwerkszeug für jeden bleiben, der sich mit dem Lukasevangelium beschäftigt.

Göttingen.

Joachim Jeremias.

Ernst Bizer, *Fides ex Auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. Neukirchen, Erziehungsverein, 1958. 160 S. DM 14.70.

Hier wird von dem Bonner Kirchenhistoriker die viel verhandelte Frage, wann bei Luther wohl der entscheidende reformatorische Durchbruch stattgefunden habe, erneut und in neuer Weise aufgenommen. Das bekannte Selbstzeugnis Luthers in der Vorrede zum 1. Band seiner gesammelten Schriften von 1545, welches hierfür auf die Zeit des Ablassstreites und der Vorbereitung zu seiner 2. Psalmenvorlesung, also auf etwa Ende 1518 weist, vermochte man in der Forschung nicht mehr im historischen Sinne ernst zu nehmen, seit man unter Vorantritt K. Holls die wiederentdeckten frühen Vorlesungen Luthers theologisch auszuwerten begann. Auf Grund dieses Materials ist man heute ziemlich allgemein der Überzeugung, daß der eigentliche Durchbruch bei Luther wesentlich früher anzusetzen sei, vielleicht schon in die Zeit der 1. Psalmenvorlesung, etwa 1513, oder doch spätestens in die Zeit des Beginnes der Römerbriefvorlesung, 1515 — wenn man hier nicht auf eine Datierung überhaupt verzichtet. Einzig A. Gyllenkrock in seiner subtilen Untersuchung «Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers», 1952, wich von der Allgemeinanschauung der Forschung ab, indem er (etwa S. 65 ff.) feststellte, daß evangelische Heilsgewißheit in der Römerbriefvorlesung noch nicht zu finden sei und daß Luther zur *vollen* evangelischen Heilserkenntnis erst später

durchgedrungen sei. Nun greift Bizer diese Frage in aller Form und ganzer Breite systematisch an, und zwar so, daß er alle in Betracht kommenden Verlautbarungen Luthers zwischen 1513 und 1519 nacheinander durch genaue Einzeluntersuchungen auf das Thema «Glaubensgerechtigkeit» hin befragt, wie dieses in der Praefatio von 1545 vorgegeben ist, daß er also dieses Selbstzeugnis des alten Luther mit den sorgfältig analysierten «zeitgenössischen» Äußerungen des jungen Luther konfrontiert. Mit dieser Methode sagt B. sowohl der historischen Skepsis in dieser Frage als auch der pauschalen systematischen Überinterpretation ab und versucht statt dessen, durch eine Verbindung von exakter historisch-philologischer und systematisch-theologischer Einzeluntersuchung der Genesis des reformatorischen Durchbruchs bei Luther auf die Spur zu kommen. «Sollte es wirklich nicht möglich sein, die historische Arbeit der vergangenen Generationen mit den Angaben Luthers zu einem sinnvollen Ganzen zu vereinigen, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun? Die Voraussetzung dieses Versuches ist nicht ein Leitbild dessen, was Luther werden wollte oder sollte, sondern einfach eine sorgfältige Exegese der Stellen, an denen Luther selbst von der *Justitia Dei* redet, besonders da, wo es im Zusammenhang mit Röm. 1, 17 geschieht, und das über den ganzen Zeitraum hin, der hier in Frage kommt. Ich habe versucht, sozusagen mit dem Finger den Zeilen entlangzugehen, und muß den Leser bitten, ein Gleiches zu tun. Mit geistreichen Zusammenfassungen ist in dieser Sache offenbar nichts getan» (S. 14).

Auf diese Weise kommt B. zu dem für ihn selber überraschenden (S. 7) Ergebnis, daß Luthers Zeitangaben in der Praefatio doch genau zutreffen, daß in der Tat das eigentlich Neue bei ihm, das dann das charakteristisch Reformatorische wurde, sich erst vom Winter 1517 an, während seiner Hebräerbriefvorlesung anbahnt (S. 65 f. 73—75. 147 ff.), daß es erstmalig erkennbar in den *Acta Augustana* vom Herbst 1518 durchgebrochen ist (S. 104) und daß es seinen ersten klassischen Niederschlag etwa in den beiden bekannten Predigten über die *Justitia* Ende 1518 (S. 106 ff.), vor allem aber in den *Operationes in Psalmos*, Anfang 1519 (S. 151 ff.) gefunden hat — so «daß das ‚Erlebnis‘ auf das Frühjahr oder den Sommer 1518 anzusetzen ist und daß die Entdeckung darin besteht, daß Luther das Wort als das Gnadenmittel entdeckt hat» (S. 7).

Bei dem Ganzen kommt es natürlich darauf an, was man als das eigentlich Reformatorische ansieht. Die Formulierungen der Praefatio reichen für sich allein als Schlüssel nicht aus, da sie z. T. Ausdrücke späterer Zeit enthalten und auch wegen ihrer Knappheit selber interpretationsbedürftig sind (vgl. B.'s Interpretation Hand in Hand mit dem «zeitgenössischen» Material, S. 147 ff.) und einem also die theologische Entscheidung nicht abnehmen. Immerhin können sie als «Kompaß» dienen, und damit macht B. in bezug auf das Material von 1513—1519 ernster, als es die Forschung bisher tat. Er begnügt sich nicht mit bloß *allgemein* «reformatorisch» klingenden Wendungen, sondern fragt — an Hand dieses «Kompasses» — nach dem *spezifisch* Reformatorischen. Dieses findet er erst in der eigentümlichen Theologie des «Wortes» und im Zusammenhang damit in dem voll ernstgenommenen «*Sola fide*» (und nicht schon etwa in dem bloßen «*Sola gratia*» als solchem), in

der Erkenntnis, daß der Glaube nicht nur Mittel und Weg zur Erlangung der Gerechtigkeit ist, sondern daß eben in dem Glauben als solchem die eigentliche Gerechtigkeit des Menschen vor Gott besteht, und zwar dem Glauben, der kraft des Wortes, der *promissio*, der persönlichen Heilszusage Gottes aus dem Menschen herausgerufen wird und der allein aus dieser lebt, so daß der Mensch ganz und gar darin seine «Gerechtigkeit» hat. «Was Luther entdeckt hat, ist zunächst die Theologie des Wortes und *im Zusammenhang* damit die Bedeutung des Glaubens. Das Wort zeigt nicht einfach den Weg zur Gerechtigkeit und beschreibt diesen nicht nur, sondern es ist das Mittel, wodurch Gott den Menschen rechtfertigt, weil es den Glauben weckt» (S. 149). «Das Evangelium ist die Offenbarung und damit auch die Mitteilung dieser Gerechtigkeit», dann aber ist «die passive Gerechtigkeit... einfach zu verstehen als die Gerechtigkeit der Hörenden und Glaubenden» (S. 148). «Jetzt redet Luther nur noch vom Wort und vom Glauben» (S. 104).

Diese Auffassung war bei Luther vor 1517 noch nicht vorhanden. Auch seine Römerbriefvorlesung von 1515/16 bedeutet «in dieser Sache keinen solchen Einschnitt» (S. 150). In ihr wie auch in der 1. Psalmenvorlesung ist wohl die reformatorische Fragestellung schon aufgebrochen, die radikale Sündenerkenntnis und die Erkenntnis, daß der Mensch von sich aus nichts zu seiner Gerechtigkeit vor Gott tun kann, daß diese ihm vielmehr von Gott gnadenhaft mitgeteilt werden muß, also die grundsätzliche Erkenntnis des «*Sola gratia*». Doch *was* dem Menschen von Gott mitgeteilt wird und *wie* es ihm mitgeteilt wird, das versteht Luther in der 1. Psalmenvorlesung und auch noch in der Römerbriefvorlesung doch mehr im Sinne Augustins, der Mystik und der *devotio moderna* als eingegossene *caritas* und vor allem als Demut auf Grund der Demütigung durch Gott. Dabei wird hier die den Menschen gerecht machende «Gerechtigkeit» Gottes grundsätzlich als strafende und schenkende in einem, eben als den Menschen demütigende verstanden; die grundsätzliche Unterscheidung von Gesetz und Evangelium findet sich auch in der Römer- und in der Galaterbriefvorlesung noch nicht. Und der Glaube, der hier wohl schon eine zentrale Rolle spielt, ist doch mehr nur Mittel zur Ergreifung dieser «Gerechtigkeit», die wesentlich in der Demütigung besteht, und ihre Initiation, es handelt sich um Gerechtigkeit, die *aus* dem Glauben fließt, und nicht die, die *in* dem Glauben besteht; auch in der Römer- und Galaterbriefvorlesung ist Luther grundsätzlich noch in der «*fides formata*»-Vorstellung der Scholastik befangen. So ist auch Heilsgewißheit im eigentlichen Sinne noch nicht erreicht, usw. Wir können das alles hier nur kurz thematisch andeuten; man muß den vielen Einzelinterpretationen B.'s selber genau nachgehen (und ihnen eventuell manche Partien, auf die er am «roten Faden» seiner Themastellung nicht stieß, entgegenhalten), auch denen, die dann das Neue bei Luther aufspüren (S. 61 ff. 93 ff. 99 ff. 106 ff.). Besonders aufschlußreich sind dabei die Vergleiche zwischen den beiden Auslegungen des Vaterunsers von Anfang 1518 und von 1519 (S. 113 ff.) und zwischen Vorlesung und Kommentar zum Galaterbrief (S. 103 ff.), wo sich jeweils in den Varianten die charakteristischen Profile des Neuen zeigen sollen — ob B. hier nicht etwas zu spitzfindig ist? Auch

die Aufweisungen von Analogien zwischen Äußerungen Luthers aus 1518 und 1519 und den Formulierungen der Praefatio von 1545 (S. 79 ff. 86. 83. 100. 103 f. 111. 10. 151 f.) sind interessant, jedoch (s. o.) mit Vorsicht zu behandeln.

Man wird B. darin beistimmen müssen, daß diese Konzentration auf die Relation von Wort und Glaube so klar, bestimmt und das Ganze beherrschend bei Luther in der Tat erst seit 1517/18 festzustellen ist und daß hierin in der Tat die charakteristisch reformatorische Heilsauffassung erst zu ihrem *Abschluß* kommt. Aber man muß dabei doch stärker, als B. es tut, betonen, daß es sich hier um den *Abschluß* eines Prozesses von länger her handelt, dessen wurzelhafte Erstdurchbrüche doch bis in die 1. Psalmenvorlesung zurückreichen und dessen «Substanz» sich doch schon unter den zwar weithin noch mystischen bzw. scholastischen Formulierungen der Römerbriefvorlesung findet, wie denn auch B. selbst öfter aufzeigt und unterstreicht, daß das von ihm konstatierte Neue sich an das Bisherige bei Luther anschließt, ohne daß es von ihm als Gegensatz empfunden wurde, «daß Luther das, was er früher gelehrt hat, nicht einfach zu verwerfen brauchte, aber auch, daß es ihm nicht mehr genügte, und warum es ihm nicht mehr genügte» (S. 129). Vielleicht ist das, was B. als das eigentlich Neue herausarbeitet, nur mehr Luthers endliche Findung der angemessenen *lehrhaften Ausprägung* seiner evangelischen Heilserkenntnis, die in der «Substanz» schon vorher ergriffen war, sich jedoch noch in weithin unangemessenen Kategorien geäußert hatte. Jedenfalls müssen wir das, was sich bei Luther seit 1517/18 in der Tat als neu zeigt — hier sind B.'s Untersuchungen einfach überzeugend —, stärker als B. in innerem Zusammenhang mit dem Vorigen bei Luther sehen und dürfen es auf keinen Fall davon isolieren; denn dadurch könnte das eigentlich Reformatorische leicht zu einem abstrakten Prinzip gemacht werden. Die von Luther seit 1517/18 in der Tat neu gefundenen Kategorien müssen doch auf dem lebensvollen Untergrund seines Vorigen und dadurch «gefüllt» gesehen werden. Das eigentlich Reformatorische ist weniger ein Prinzip als vielmehr ein lebendiger Komplex, der in einem längeren und auch spannungsvollen Prozeß zu Tage trat, bei dem die wurzelhaften Erstdurchbrüche und der letzte lehrhafte Abschluß unterschieden werden müssen. (Vgl. B. selbst S. 7: «Ich bitte zu beachten, daß ich nur die *eine*, auf die Entdeckung der Justitia Dei zulaufende Linie behandelt habe; was sonst über Wert und theologischen Gehalt der frühen Quellen zu sagen ist, muß anderswo gesagt werden; wie auch die Wirkung der Entdeckung eine neue Durcharbeit zu verlangen scheint» — ich möchte hinzufügen: Auch die In-Beziehung-Setzung dieses Neuen zu dem Bisherigen ist jetzt eine wichtige Aufgabe.)

So hat die Methode B.'s, vorzugsweise den Terminologien nachzugehen, ihre Grenze und auch ihre Gefahren; mit ihr allein ist das ganze fragliche Problem jedenfalls nicht zu bewältigen. Sieht man aber einmal von dem Hauptzweck ab, so ist diese ganze Reihe von exakten und scharfsinnigen Einzalexegesen auf jeden Fall ungemein aufschlußreich für die Erkenntnis des Werdens und der eigentlichen Skopi der reformatorischen Rechtfertigungslehre. — Schließlich möchte ich noch als besonders wichtig an B.'s

Studie hervorheben, daß sie deutlich die inneren Beziehungen zwischen den theologischen Erkenntnissen des Luther der frühen Vorlesungen und dem Luther des Ablassstreites und des Bruches mit dem Papsttum aufweist. Beides steht für die heutige Sicht immer noch etwas beziehungslos nebeneinander — bis hin zu der These Meissingers, daß die theologischen Erkenntnisse des Luther der frühen Vorlesungen an sich durchaus eine Möglichkeit innerhalb der katholischen Kirche waren, und daß lediglich heterogene äußere Ereignisse den Bruch mit dieser herbeiführten. Demgegenüber zeigt B. überzeugend die inneren *Konsequenzen* der neuen Erkenntnis Luthers von da an, wo sie ihm feste Gestalt gewann, in bezug auf das Kirchtum, das Papsttum (S. 104 f. 154—157) und auch die Sakramentsauffassung (S. 157) auf. «Der Konflikt ist deutlich ein Konflikt zwischen dem Ergebnis seiner Exegese und der Forderung des Kardinals (Cajetan); der Streit wird dadurch zu einem Streit um die Stellung des Papsttums zur Schrift» (S. 104 f.). «Der Gegensatz muß noch verschärft werden durch den Inhalt seiner Entdeckung. ‚Im Evangelium‘ wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart. Also ist das Evangelium nicht nur ein Bericht von vergangenem Handeln Gottes, auch nicht ein Rechtsbuch, über das man hinausgehen kann, wenn die Not es erfordert, sondern der eigentliche Träger der göttlichen Offenbarung. Das muß den Gegensatz zur prinzipiellen Schärfe steigern. Wenn Christus selbst im ‚Wort‘, im Evangelium kommt, so ist der, der sich über das Evangelium hinwegsetzt und sein eigenes Wort an seine Stelle setzt, im strengen Sinne der Gegenspieler Christi, der Antichrist. Das Urteil folgt aus Luthers Prämissen ebenso genau und logisch, wie aus den katholischen Prämissen folgt, daß es, weil er sich der verbindlichen Autorität des Papstes nicht einfach unterwirft, ein Aufrührer und Zerstörer der kirchlichen Einheit ist» (S. 15). Daß Luther die Unvereinbarkeit seiner evangelischen Heilslehre mit dem päpstlichen Kirchensystem aufging, darin liegt für die Zeit um 1517/18 ganz sicher *auch* ein Neues gegenüber dem Bisherigen.

Münster/Westfalen.

Ernst Kinder.

Markus Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, 1. Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1957. 248 S. Fr. 17.50.

Andreas Lindt, Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus. Zollikon, Evangelischer Verl., 1957. 283 S. Fr. 14.80.

Über Leonhard Ragaz lagen bisher keine umfassenden, Person und Werk zur Darstellung bringende Arbeiten vor, die Anspruch auf wissenschaftlichen Rang erheben konnten. Das ist seit dem Erscheinen der Werke von Mattmüller und Lindt anders geworden. Sie bilden den Auftakt zu einer Forschungsarbeit, von der man im Interesse der Sache nur wünschen kann, daß sie unter Beibehaltung des hohen Niveaus ihren Fortgang finden möge.

Der Historiker Markus Mattmüller setzt sich zum Ziel, «eine Biographie» von Leonhard Ragaz zu schaffen. Das ist insofern ein Wagnis, als ja der führende Mann der schweizerischen Religiös-Sozialen Bewegung

ein großes autobiographisches Werk hinterlassen hat (Mein Weg, 2 Bde., Diana-Verlag, Zürich 1952). Der Autor ist sich dessen voll bewußt und bemerkt darum mit Recht, daß sein Unternehmen nur dann wissenschaftlich zu verantworten sei, wenn es sich auf Aussagen von Ragaz stützen könne, «welche den geschilderten Ereignissen näher stehen als die späteren biographischen Aufzeichnungen», mit andern Worten, wenn Materialien beizubringen seien, «in denen der Ragaz der geschilderten Epochen unmittelbarer zu uns spricht als in der Autobiographie» (S. 51). In Befolgung dieser methodischen Maxime hat der Verfasser mit bewundernswerter Findigkeit die entlegensten Quellen aufgespürt, die Kunde von der Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes von Leonhard Ragaz zu geben vermögen. Neben dem gedruckten Material, von dem Mattmüller eine stattliche Zahl bereits vergessener Zeitschriftenartikel neu ausgegraben hat, werden die schwer zugänglichen, aber ergiebigen Vorlesungsmanuskripte, Kollegnachschriften, Tagebücher, Briefe usw. sowie Archivakten und Protokollbücher verschiedenster Körperschaften herangezogen. Schon allein die minutiös-gewissenhafte, auf höchstmögliche Vollständigkeit zielende Quellensammlung ist erstaunlich und gibt dem Werk den Charakter einer grundlegenden Untersuchung, auf der künftig jeder, der sich ernsthaft mit Ragaz beschäftigen will, fußen müssen.

Worin besteht die entscheidende Förderung in der Erfassung der Person und des Werkes von Leonhard Ragaz durch das Buch von Mattmüller? Sie ist m. E. vor allem in der ebenso subtilen wie präzisen Darstellung des Ablösungsprozesses von den liberalen Positionen seiner Zeit zu sehen, den der neue Wege suchende Bündner Theologe im Akt einer originalen Hinwendung zur biblischen Botschaft vom Reich Gottes vollzogen hat (Kap. 2 und 3). Schon der junge Ragaz sah Gott wirksam in der Geschichte, aber — unter dem bestimmenden Eindruck Hegels und Biedermanns — in einem «pantheistischen» Sinne (S. 76). Durch den Burenkrieg und seinen Ausgang wurde ihm erstmals diese Art von Geschichtsglauben problematisch (S. 80). Er fängt an, «Gott in schärfster Antithese zu vielen historisch gewordenen Zuständen, zu vielen geschichtlichen Kräften» zu sehen (S. 90). Der Wille Gottes wird also nicht mehr identifiziert mit dem faktischen Geschichtsverlauf, er tritt ihm vielmehr gegenüber als in Geschichte und Welt eingreifende Macht, als «lebendiger Gott», wie Ragaz von diesem Zeitpunkt an zu reden anfängt. «Von diesem zentralen Punkte aus wurden auch andere Gebiete in Ragaz' Theologie umgestaltet» (S. 90), vor allem die Christologie. Jesus Christus wird jetzt wichtig als die erste Einbruchsstelle des lebendigen Gottes in der menschlichen Geschichte (S. 174). Damit wurde der Weg gebahnt zum Bekenntnis zur Gottheit Christi, das Ragaz unzweideutig und dezidiert für seine Person vollzogen hat, aber nicht ohne davon abzuraten, es «als dogmatisches Credo von im Werden begriffenen jungen Menschen zu verlangen» (S. 175).

Damit hat Mattmüller in richtiger Erkenntnis des Sachverhaltes das Inkarnationsgeheimnis ins Zentrum des Glaubensdenkens des zur theologischen Reife gelangten Ragaz gestellt. Von hier aus muß auch sein «religiöser Sozialismus» begriffen werden. Der Gott, der im Menschen Jesus

von Nazareth, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, offenbar geworden ist, wird weiter offenbar in der sozialen Bewegung bzw. in der nach Gerechtigkeit hungernden Bewegung des Proletariates. So versteht sich dann der Sozialismus, nicht im Sinne einer Partei-, sondern einer Menschheits-sache genommen, als Anruf Gottes im geschichtlichen «Kairos». Daß es der Verfasser verstanden hat, den sozialen Kampf von Leonhard Ragaz eindrücklich vom Zentrum seines Glaubens her zu sehen, ist ein weiteres Verdienst dieser grundlegenden und reichen Studie. Demgegenüber fallen gewisse Unklarheiten bzw. Unsicherheiten im Ausdruck nicht stark ins Gewicht. Ich denke an Formulierungen wie auf S. 126, wo das theologische Unternehmen von Ragaz der Intention nach als «Weg vom Erlebnis zum System» beschrieben wird. Ein «System» hat aber der geistige Urheber der Religiös-Sozialen Bewegung nicht gewollt, was übrigens Mattmüller auf S. 230 seines Buches selbst feststellen muß.

Geht Mattmüller historisch-genetisch an Ragaz und sein Werk heran, so Andreas Lindt, freilich nicht nur, aber doch im wesentlichen, theologisch-systematisch. Es geht ihm darum, Ragaz aus der theologischen Situation seiner Zeit heraus zu erfassen, ihn in seinem Eigentlichen zu verstehen und sich dabei zu fragen, wo und wie der prophetische Mahner von der heutigen Theologie und Kirche ernst zu nehmen sei, d. h. wo sie seine Botschaft aufzunehmen haben. Mit andern Worten: es geht hier um die theologische Prüfung von Leonhard Ragaz unter den Gesichtspunkten einer Theologie, die sich Karl Barth verpflichtet weiß. Dabei muß dem Verfasser das hohe Lob gespendet werden, daß er diese Prüfung aus dem Willen heraus vollzieht, der Person und dem Werk des ganz eigen geprägten Mannes gerecht zu werden.

Der I. und VII. Teil der Untersuchung Lindts berührt sich in der Thematik stark mit der biographischen bzw. historischen Darstellung von Mattmüller. Die Abschnitte III (Gott in der Geschichte), IV (Reich Gottes), V (Jesus Christus) und VI (Weltliches Christentum) stehen im Dienst der unter Abschnitt VIII vollzogenen Deutung und Beurteilung der Ragaz'schen Theologie und stellen weithin Neuland dar.

Daß Lindt die Interpretation der Theologie von Leonhard Ragaz an Hand der erwähnten Loci vollzieht, beweist, daß er erkannt hat, auf was es hier vor allem ankommt. Der Verfasser geht methodisch so vor, daß er jeweils die Positionen der direkten und indirekten Lehrer in den fraglichen Punkten umreißt und aufzuweisen versucht, inwiefern Ragaz von deren theologischem Denken bestimmt ist und inwieweit er eigene, neue Wege geht. Der theologiegeschichtliche Teil ist sorgfältig gearbeitet, in seiner Knappheit zuverlässig und höchst instruktiv. Er zeigt, wie intensiv sich Ragaz mit den theologischen und philosophischen Hauptströmungen seiner Zeit auseinandergesetzt und die entscheidenden Punkte in seinem Weiterdenken aufgegriffen hat.

Dagegen sind im Blick auf Lindts Interpretation des späteren Ragaz etliche kritische Fragen zu stellen. Vor allem die Frage, ob nicht doch dessen prophetischer Kampf zu sehr von der ihn begleitenden theologischen Reflexion, statt die theologische Reflexion von dem ihm auferlegten prophe-

tischen Kampf her gesehen wird. Ragaz hat ja primär sein Werk als einen prophetischen Kampf verstanden, der ihm wider Willen aufgenötigt wurde. Seine Theologie ist der intellektuelle Ausdruck eines geistigen Schicksals und in diesem Sinne existentielles Denken, das sich, obwohl geordnetes Denken, nicht in ein System einfügen läßt. Das will natürlich nicht bedeuten, daß es nicht auch als eine Art theologisches System wirken konnte und gewirkt hätte, doch das will bedeuten, daß nicht darin die Eigentlichkeit dieses ungewöhnlichen Denkens zu suchen sei. Methodisch ergibt sich daraus m. E. die sachliche Notwendigkeit, Ragazens Theologie vom Kairos seines Kampfes her zu verstehen. Nicht darum hat der umstrittene christliche Denker die «soziale Bewegung» seiner Zeit auf das «Reich Gottes» hin gesehen, weil das seiner in ihrer Genesis hegelianisch konzipierten Geschichtstheologie entsprochen hätte, sondern seine Geschichtstheologie hat ihr spezifisch-ragazisches Gepräge dadurch empfangen, daß er, übrigens in steter Konfrontation mit dem Wort der Bibel, in der er wirklich lebte, die soziale Frage als Frage Gottes und die soziale Bewegung als Bewegung seines Herrschaftswillens im geschichtlichen Augenblick erfahren mußte. Diese Nähe von Geschichtskairos und Willensanspruch Gottes ist denn auch der Sinn all jener — an sich gefährlichen — Äußerungen von Ragaz, die eine Identifikation von «Sozialismus» und «Reich Gottes» zu enthalten scheinen. Sie dürfen darum kaum in dem Sinne systematisiert werden (wie das Lindts Darlegungen, z. B. S. 143 f. und S. 197, immerhin nahelegen), daß in ihnen der Intention nach, gleichsam als religiös-soziales Dogma, Sozialismus und Reich Gottes zusammenfallen. Soweit derartige Tendenzen gelegentlich beim späteren Ragaz vorkommen und soweit sie im Religiösen Sozialismus Wiederhall gefunden haben, hat Lindt mit seinen theologischen Vorbehalten, die nicht leicht zu nehmen sind, natürlich in vielen Stücken recht.

Mit diesen kritischen Bemerkungen möchte der Rezensent die wissenschaftliche Leistung des Verfassers nicht verkleinern, sondern auf die Schwierigkeiten hinweisen, die sich einer kongenialen Interpretation des Werkes von Leonhard Ragaz entgegenstellen. Je nachdem Ragaz mehr von seiner als System verstandenen bzw. mißverstandenen Theologie, in der manche Positionen und Negationen des 19. Jhdts. unverkennbar weiterwirken, oder mehr von seinem prophetischen Kampfe her gesehen wird, wird seine theologische Entwicklung entweder zu einem kontinuierlichen, wenn auch immer größere Tiefen erreichenden Prozeß oder zu einem diskontinuierlichen, an entscheidenden Punkten zu neuen, die Positionen und Negationen des 19. Jhdts. bereits schon überwindenden Weg. Der Interpretationsversuch Lindts erfolgt im wesentlichen auf dem Boden der ersten Sichtweise. Darum qualifiziert er die Gedankenentwicklung, die den Weg des früheren zum späteren Ragaz kennzeichnet, verschiedentlich als einen Prozeß der «Vertiefung» (S. 127 f., 166 f.) oder als eine deutliche Verschiebung der Akzente (S. 130 f.).

Obwohl das erst nach Erscheinen seines zweiten Bandes mit Sicherheit zu entscheiden ist, scheint Mattmüller in seiner Ragaz-Interpretation der zweiten Sichtweise zuzuneigen. Gerade diese Spannung zwischen den beiden

bedeutsamen Darstellungen läßt erwarten, daß die hoffentlich weitergehende Forschungsarbeit zum Gewinn und Nutzen der Sache, die Ragaz verfochten hat, eine Abklärung der vorhin aufgeworfenen Frage bringen wird.

Zürich.

Arthur Rich.

Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Eberhard Bethge. 1. Oekumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente, 1928 bis 1942. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1958. 550 S. Fr. 24.50.

Eberhard Bethge, Bonhoeffers treuer Freund und Nachlaßverwalter, hat es unternommen, verstreute und heute unzugängliche, zum großen Teil auch bis jetzt überhaupt unveröffentlichte Äußerungen Bonhoeffers herauszugeben. Die Ausgabe ist auf vier Bände berechnet und ist nicht chronologisch, sondern thematisch geordnet.

Der erste, heute vorliegende Band steht unter dem Stichwort «Oekumene» und enthält Briefe, Aufsätze und Dokumente aus den Jahren 1928 bis 1944. Inwieweit diese thematische Einteilung und Anordnung glücklich ist, wird sich erst beurteilen lassen, wenn alle Bände vorliegen.

Zunächst einmal trägt dieser Band Bausteine höchst wichtiger und wertvoller Art für eine kommende Biographie Bonhoeffers zusammen. Die Etappen seines Lebens und Denkens werden sichtbar, wobei sich notgedrungen manches erst durch die weiteren Bände verbinden und abrunden wird. Man wird, um die Dokumente dieses Bandes recht zu verstehen, mit Vorteil daneben den Aufsatz von Jörgen Glenthøj über «Dietrich Bonhoeffer und die Oekumene» lesen¹; Glenthøj war übrigens auch an den Vorarbeiten für den vorliegenden Band maßgebend beteiligt.

Der Band wird eröffnet mit einer langen Reihe von Briefen an Erwin Sutz. Dann folgen Briefe und Berichte aus Bonhoeffers erstem Amerika-Aufenthalt 1930—31. Die Auseinandersetzung des hochbegabten, jungen deutschen Theologen mit dem Christentum amerikanischer Prägung zeigt schon da seinen klaren Blick und kritischen Sinn, wenschon seine Reflexionen später, als er 1939 wieder «drüben» war, ausgereifter, gerechter, «oekumenischer» sind. Wie stark Bonhoeffer in die oekumenische Aufgabe und Verantwortung hineingewachsen ist und wie sehr er gerade in dieser Aufgabe und Verantwortung der geworden ist, der theologisch in Neuland vorstieß — das zeigt sich in den Dokumenten seiner Tätigkeit als Jugendsekretär des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen 1931—33. Hier sticht ein Vortrag «Zur theologischen Begründung der Weltbundsarbeit» hervor, den er 1932 in der Tschechoslowakei gehalten hat. Manche Gedanken seiner nachgelassenen Ethik klingen da schon deutlich an: das Anliegen der unbedingten Konkretion, die Ablehnung von «Schöpfungsordnungen», der Begriff der «Erhaltungsordnungen», die ihren Sinn nur in der Ausrichtung und Offenheit auf Christus hin haben. Auch wird es klar, wie stark Bonhoeffer damals schon mit den schweren Problemen des Friedens und der internationalen Rechtsordnung gerungen hat. Wichtig und aufschlußreich sind dann die Dokumente, die Bonhoeffer als oekumenischen

¹ Die mündige Welt, 2 (1956), S. 116 ff.

Verbindungsmann der Bekennenden Kirche zeigen. Menschlich am ergreifendsten sind sicher die Briefe und Tagebücher der Amerikareise im Sommer 1939, die uns zeigen, wie Bonhoeffer es angesichts des bevorstehenden Kriegs nicht am sicheren Port in Amerika aushält, sondern entgegen allem «gesunden Menschenverstand» wieder zurückkehrt nach Deutschland, in den verzweifelten und scheinbar so ohnmächtigen Kampf der Bekennenden Kirche. Den Abschluß des Bandes bilden die wenigen erhaltenen Dokumente über Bonhoeffers Kontakte mit der Oekumene während des Krieges: seine 1941 mit Visser 't Hooft in Genf verfaßten Gedanken zur Friedensordnung und vor allem seine Stockholmer Begegnung 1942 als Emissär der Widerstandsbewegung mit dem Bischof von Chichester, über die wir uns heute auf Grund von dessen Berichten (die in dem vorliegenden Band abgedruckt sind) ein genaues Bild machen können.

Wir bekommen durch diesen Band aber nicht nur neue Einblicke in die Lebensgeschichte und die theologische Arbeit Bonhoeffers, sondern zugleich stellt er einen bedeutsamen Beitrag dar zur Geschichte der Oekumene. Bonhoeffer hatte von Anfang an in den oekumenischen Gremien und Tagungen, wo er mitarbeitete, wichtige Fragen und Anliegen zu äußern. Die klare Grundsätzlichkeit seines Denkens zeigte sich dann mit besonderer Deutlichkeit und Schärfe, als der Kampf der Bekennenden Kirche in Deutschland auch die Oekumene in ganz neue, ungewohnte Auseinandersetzungen führte. Schon das offizielle Geschichtswerk der Oekumene hat es als dringendes Erfordernis bezeichnet, die Beziehungen zwischen Oekumene und Bekennender Kirche einmal historisch zu erforschen und darzustellen.² Für eine solche Darstellung wird in diesem Bonhoeffer-Band wichtiges Material bereitgestellt. Sowohl die Life and Work-Konferenz in Fanö 1934 mit ihrer Solidaritätserklärung für die Bekennende Kirche (wofür in unserem Band wichtige Dokumente erschlossen werden), wie der Briefwechsel zwischen Bonhoeffer und Leonard Hodgson 1935 und 1939 (wo sich zeigt, wie verständnislos Faith and Order den harten Entscheidungen der Bekennenden Kirche gegenüberstand), sind Marksteine auch in der Geschichte der Oekumene. Bonhoeffer hat in seinem Aufsatz: «Die Bekennende Kirche und die Oekumene» von 1935 die Probleme klar gesehen und gezeigt, wie Bekenntniskirche und Oekumene einander gegenseitig nötig hatten.

Der ganze Band zeigt, wie er mit den reichen Gaben seines Geistes und mit letztem Einsatz seinen Dienst hier und dort, als deutscher und als ökumenischer Theologe, getan hat.

Pratteln, Kt. Baselland.

Andreas Lindt.

Erik Wolf, *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf.* = Philosophische Abhandlungen, 15. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1958. 75 S. DM 5.80.

Der an der Bibelinterpretation Barths geschulte Rechtsphilosoph Erik Wolf, Freiburg i. Br., bemüht sich hier um eine Grundlegung und Zielgebung für *alles* Rechtsdenken aus der christlich-theologischen Lehre von der

² Ruth Rouse & S. Ch. Neill (ed.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (1954), S. 575 Anm. 1.

«Gerechtigkeit Gottes». Weder die «Zweckgerechtigkeit» der Positivisten, noch die «Vernunftgerechtigkeit» der säkularen Naturrechtler, noch die «Ideengerechtigkeit» der Neokantianer, noch die «Daseinsgerechtigkeit» der Existenzialisten, noch die «Situationsgerechtigkeit» der Humanisten vermag ihn zu überzeugen als Theorie vom «wirklichen Recht». Denn nur, «wo in konkreter Nähe der lebendige Nächste im Menschen gefunden und für *ihn* entschieden wird», komme soziales Dasein von Grund auf in Ordnung (S. 15). Nur *das* Recht nämlich, welches im biblischen Doppelgebot der Liebe aufgezeigt ist, könne als «wirkliches Recht» angesprochen werden. Seine Elemente aber seien «Personalität und Solidarität». — «Personalität ist das Unrecht vor allen Grundrechten» (S. 16). Jeder müßte jedem der Nächste bleiben können — auch «als» («Alsein» im Unterschied zu «Selbstsein») Soldat, Beamter, Funktionär oder Inhaber sozialer Machtpositionen (S. 26). Hat doch Gott Jeden zur Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit erschaffen und berufen. Das begründet die Menschenwürde, d. h. die Personalität aller, die Menschenantlitz tragen; zugleich auch ihre Solidarität. So könne ein Jeder für Jeden konkret Nächster werden, aber nicht gleichzeitig allen es sein . . . «Gott fügt die Begegnung der Einzelnen wie der Gemeinschaften je an bestimmten Orten zu seiner Zeit» (S. 30). Allerdings kennt den Nächsten nur der Christ; *er* sieht (Gleichnis vom barmh. Samariter) «in der objektiven Angewiesenheit auf einander . . . Gottes Zeichen dafür, daß ein Mitmensch oder Mitvolk dem andern zum Nächsten bestimmt und anvertraut ist» (S. 34).

Dieses gehaltvolle, mit einem unverhältnismäßig großen gelehrten Apparat versehene Schriftchen deklariert sich selbst als «rechtstheologischer Entwurf». Es legt seinen Ausführungen stillschweigend den axiomatischen Satz zugrunde: der trinitarische Gott ist Ursprung des Rechtes. Wolf weiß genau, daß er dabei «selbstherrlicher Autonomie entsagt» (S. 34), sich von der Bibel unterweisen läßt. Darin aber bekundet sich die nicht aprioristische Abhängigkeit eben seiner Offenbarungstheologie, die dennoch — nach berühmten Vorbildern — kühn genug ist, als Wissenschaft aufzutreten, obwohl sie (genau gesehen) christlich gnostische «Disciplina», nicht aber «Scientia» ist. In Wahrheit nämlich ist Wolfs Axiom ein Postulat, genauer: ein regulatives Prinzip, ein Ideal. Und zwar ist sie hier durchaus am Platz, denn Jurisprudenz bemüht sich um das, was im sozialen Sein — sein soll. Allerdings nur enge Anlehnung an den Sprachgebrauch der Bibel, wo Zorn und Liebe des Schöpfers und gebietenden Herrn «Gerechtigkeit Gottes» genannt wird, ermöglicht es dem Verfasser, per analogiam entis seine metanormistische Rechtstheorie zu entwerfen. Leibniz schon hatte, meint er, ähnliches angedeutet in seiner «disciplina iuris naturae et gentium (!) secundum disciplinam Christianorum».

Wien.

Erwin E. Schneider.

F. E. Mayer, *The Religious Bodies of America*. Saint Louis, Missouri, Concordia Publishing House, 1954. XIII + 587 S.

Zunächst für die Studenten der lutherischen Missouri-Synode geschrieben, vermittelt diese umfassende nordamerikanische Symbolik ein auffal-

lend sachliches, einsichtsvolles und wohldokumentiertes Bild der vielen Konfessionen in USA. Gewicht wird immer gelegt auf den geschichtlichen Ursprung und das theologische Wesen der Bewegungen. Einzelheiten kann ich nicht diskutieren. Doch scheint mir, die Church of England sollte zu einem prinzipiellen Platz in der Darstellung aufrücken, denn aus einer Opposition zu ihr sind große amerikanische Gemeinschaften entstanden.

Basel.

Bo Reicke.

Notizen und Glossen.

Zeitschriftenschau.

Schweiz. *Evangelisches Missions-Magazin* 102, 4 (1958): J. E. E. Scherrer, Vor hundert Jahren. Werk-Missionare auf den Sanguhe- und Talaud-Inseln (150—164); U. Bachmann, Alfred Saker. Seine Bedeutung als Missionspionier in Kamerun (165—180). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 84, 4 (1958): S. Zankow, Die Bulgarische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart (189—208); B. A. van Kleef, Franciscus Dominicus Meganck, 1684—1775 (209—247). *Judaica* 14, 4 (1958): J. Jocz, The Invisibility of God and the Incarnation (193—203); B. von Maydell, Vom «Stern des Bundes» zum «Stern der Erlösung». Kabbalistische Elemente im Weltbild S. Georges (211—215). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 114, 24 (1958): A. Mettler, Konrad Grebel und die Anfänge des Täuferiums (370—372). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 14, 4 (1958): G. St. Hilaire, Julius Jetté, S.J., Language and Ethnology Scholar of the Yukon (241—252); J. Wicki, Die ersten offiziellen Berichterstattungen in Europa aus den überseeischen Missionsgebieten der Gesellschaft Jesu, ca. 1553—1577 (253—266); A. Züger, die katholische Kirche auf Formosa (276—296); A. Villanyi, Le laïcisme français contre les missions (297—303). *Reformatio* 7, 11/12 (1958): K. v. Fischer, Geistliche und weltliche Musik (654—670); K. Fueter, Das erste protestantische Missionsunternehmen 1556 bis 1558 (677—689). *Revue de théologie et de philosophie* 8, 4 (1958): H.-L. Miéville, A propos de l'axiome: Tout est possible à Dieu (241—249); Ch. Masson, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? (250—267); P. Bonnard, L'église corps de Christ dans le paulinisme (268—282); J.-C. Piguet, Les œuvres récentes de Martin Heidegger (283—290). *Zwingliana* 10, 10 (1958, 2): G. W. Locher, Huldrych Zwinglis Botschaft (591—602); L. von Muralt, Geschichte des Protestantismus in Stadt und Land Luzern (602—613); A. Moser, Die Anfänge der Freundschaft zwischen Zwingli und Ökolampad (614—620).

Belgien. *Nouvelle revue théologique* 80, 9 (1958): R. Laurentin, Les interrogatoires de Bernadette. Etude critique, II (899—933); A. Godin, L'accueil dans le dialogue pastoral (934—943); P. Damboriena, Protestantisme latino-américain 1958, I (944—965). 10: J. Dupont, «Ceci est mon corps», «ceci est mon sang» (1025—1041); J. Masson, Fonction missionnaire,