

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 16 (1960)
Heft: 5

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>

Gerade Röm. 8 kann uns, wenn wir den paulinischen Naturmythos nicht auf den einmaligen Fall Adams beziehen, sondern auf einen vorzeitlichen Fall von Seelen oder Geistern, zu einer der tiefsten Erkenntnisse des christlichen Glaubens führen, daß die Welt, die Natur nicht «gefallen» ist, sondern von Gott als Weg zur Erlösung gefallener Geister geschaffen wurde und mit den heimgekehrten Geistern ebenfalls zu Gott heimkehren werde. Was nach Röm. 8 Natur und Mensch verbindet, ist die gemeinsame Erlösungsbedürftigkeit, aber die Natur wird nicht von ihren Sünden, sondern vom Leid der Vergänglichkeit erlöst werden. Die Entfremdung des Menschen ist Schuld und Schicksal, die Entfremdung der Natur ist nur Schicksal, ein Schicksal, das aber gerade auch dem sündigen Menschen «zum Besten dienen» soll, sofern er Gott liebt und in der Liebe die «Knechtschaft des Willens» überwindet und zu wesenhafter Freiheit, zur Freiheit der Kinder Gottes durchstößt. Erlösung der Natur bedeutet Befreiung von der Endlichkeit und dem mit allem Endlichen verbundenen Leiden, Erlösung des Menschen bedeutet Befreiung von der Sünde und der durch sie herbeigerufenen leidvollen Zerstörung des wahren (essentiellen) Selbst.

Bremerhaven.

Ernst Walter Schmidt.

Rezensionen.

Otto Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*. = Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 78. Berlin, Alfred Töpelmann, 1959. 161 S.

Kaiser accounts for Egyptian and Ugaritic attitudes toward the sea, as revealed in mythology, largely in terms of geography, and particularly of weather. Egyptian literature through the Middle Kingdom almost never casts the sea mythologically in a threatening role because its background is Upper Egypt where direct contact with the sea and the perils of travel upon it were unknown. Conversely, the sea at Ugarit (particularly in the myth of the fight between Baal and Yam) is portrayed as a sinister element because it was just that to the seafaring inhabitants of the Mediterranean coastlands. Similarly in Egypt beginning with the New Kingdom the sea is presented as an evil power. Kaiser sees this as the result both of contacts with Canaanite mythology and of the Egyptians' now having experienced for themselves the terrors of travel on the high sea. In this geographical interpretation he is doubtless correct, as least in as far as the type of myth is concerned with which he deals. Classical attitudes toward the sea bear this out.

Turning to the sea and related motifs in the Old Testament, to which he devotes almost half his book, Kaiser discerns two main themes: in the stories relating to the sea and rivers in the historical books, Canaanite and

Babylonian mythical elements are apparent, but in each case they are so adapted as to portray not the unity of the gods with the world, as in pagan mythology, but rather the oneness and freedom of God over against his created world. Thus they are a part of redemptive history. In the prophets and the poetic literature, however, a different attitude toward mythological materials appears, for here the myth of a primeval conflict between God and a sea monster or monsters (Leviathan, Rahab) is presupposed. (Kaiser disagrees with Gunkel that the background is the Tiamat story, finding it rather in the Canaanite Baal-Yam myth.) He explains this difference in two ways: (1) the covenant demanded Israel's complete allegiance to Jahweh, but did not rule out the tacit acceptance of the existence of other cosmic powers (cf. Deut. 4: 19); (2) the mythological allusions are used polemically to show, e.g., that it was Jahweh and *not* Baal who had conquered Leviathan. Without denying this in principle, one may ask whether the use of a mythological allusion necessarily implies that the myth itself is a part of the writer's structure of belief. As B. S. Childs has recently pointed out in connection with a related problem, may it not be that the resort to mythological expression is an indication of Israel's developed insight arising out of the Exile? ¹

Perhaps because of the necessary limitations of a dissertation, Kaiser does not treat another motif probably connected with the sea in the Old Testament, that of death and the underworld, as seems to appear in such passages as Deut. 30: 12 f. (cf. Rom. 10: 6 f.); 2 Sam. 22: 5 f. (cf. v. 16); Job 38: 16 f.; Ps. 69: 15; Eze. 26: 19 f. and perhaps even 2 Kings 2: 6 ff.

This is a painstaking study, well organized and clearly presented with constant reference to pertinent literature. Kaiser is sensitive to the significance of the newer archaeological materials and does not fear to reserve judgement when evidence is not definitive.

Berrien Springs, Michigan.

Earle Hilgert.

Hans Walter Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums.* = *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, 34. Zürich, Zwingli-Verlag, 1959. 132 S. Fr. 18.—.

Die umstrittene Frage des Dualismus in den Qumrânschriften ist von H. W. Huppenbauer als Thema für seine der Basler Theologischen Fakultät eingereichte Inaugural-Dissertation gewählt worden. Das vorliegende Buch ist eine teilweise gekürzte Wiedergabe derselben. Nachdem kurz die terminologischen und geschichtlichen Vorfragen gestreift worden sind, befaßt sich die Arbeit mit einer gründlichen Exegese der einschlägigen Abschnitte in IQS, IQSa, IQSb, IQpHab, CDC, IQH, IQM und in den Fragmenten aus Höhle I sowie im Genesis-Apokryphon. Das letzte Kapitel bietet eine systematische Zusammenfassung der Ergebnisse.

¹ B. S. Childs in *Journ. Bibl. Lit.* 78 (1959), p. 198.

Man kann sich nur freuen, daß nun endlich die heikle Sache in einer Monographie angefaßt worden ist. Ich halte dafür, daß es dem Verfasser gelungen ist, das Problem grundsätzlich richtig zu klären. Die in den Qumrânschriften aufweisbaren Dualismen bezeugen alle ein ethisches Interesse (S. 103), und man kann kaum verneinen, daß der kosmische, d. h. der etwa mit dem parsistischen vergleichbare, Dualismus für die Qumrângemeinde bloß insofern bedeutsam gewesen ist, als dieser praktisch-ethisch-eschatologisch begründet war. Der alttestamentliche Schöpfer steht über den der kreatürlichen Welt eigenen Gegensätzen. Weiterhin sollte die Tatsache, daß Begriffe wie Wahrheit, Lüge, Licht usw. in erster Linie ethische Prägung haben, uns endgültig davor warnen, den Qumrânschriften zu rasch gnostische Tendenzen zu unterschieben.

Die Studie Huppenbauers scheint mir zu bestätigen, daß wir angesichts der Dualismen in der Qumrânliteratur nicht auf ausländische Einflüsse hinzuweisen brauchen. Daß es solche Einflüsse gegeben hat, bleibt immerhin möglich, läßt sich aber m. E. nicht oder kaum nachweisen. Die Religionsgeschichte zeigt, daß eine starke Betonung der Prädestination nicht Voraussetzung, sondern unmittelbare Folge einer starken Betonung der göttlichen Gnade ist. Es dürfte daher richtig sein, wenn der Verfasser S. 42 bemerkt, daß der Dualismus der Qumrânschriften seinen Ausgang nicht in irgendeinem Mythos, sondern in der lebendigen Situation der Gemeinde nimmt.

Bei den der Einzelexegese vorangeschickten allgemeinen Bemerkungen über die in Höhle I aufgefundenen Schriften habe ich dann und wann Fragezeichen gesetzt. Weil es sich dabei im Zusammenhang dieser Studie nur um Nebensächliches handelt, unterlasse ich es, diese Punkte hier aufzuführen, sondern möchte lieber dem Verfasser für seine feine Arbeit nochmals danken.

Noordlaren (Niederlande).

Adam Simon van der Woude.

William G. Braude, *The Midrash on Psalms, translated from the Hebrew and Aramaic*, 1—2. = Yale Judaica Series, XIII, 1—2. New Haven, Conn., Yale University Press, 1959. XXXVI + 563; 630 S.

W. G. Braude, Rabbi der Congregation Sons of Israel and David, Providence, Rhode Island, legt eine neue, auf dem hebräisch-aramäischen Urtext fußende Übersetzung des Midrasch zu den Psalmen vor. Eine eingehende Einleitung von 36 Seiten, die sich auch mit Zeit und Ort der Abfassung auseinandersetzt, erläutert an Hand von Beispielen die midraschische Art der Bibelkommentierung ausgezeichnet. Der eigentliche Text (1, S. 1 bis 2, S. 388) gibt den Bibeltext in Kursiv wieder, so daß Bibeltext und eigentlicher Midrasch gut voneinander abgehoben sind. Die Übersetzung lehnt sich, soweit möglich, wörtlich an das hebräische Original an. Nur gewisse immer wiederkehrende Eingangsformeln werden frei wiedergegeben.

In einem über hundertseitigen Kommentar (2, S. 397—530) nimmt der Übersetzer zu sprachlichen und sachlichen Problemen eingehend Stellung und beweist gute Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur. In einem

Glossar (2, S. 530—532) stellt Braude immer wiederkehrende Termini zusammen und erklärt sie in knappen Worten.

Drei gut ausgearbeitete Indices sind besonders dankbar zu erwähnen, da sie das Werk auch für den Nichtfachmann leichter zugänglich machen. Stellennachweise aus Bibel und Mischna sowie ein Register im Midrasch erwähnter jüdischer Gelehrter beinhalten die beiden ersten Indices. Der dritte Index (2, S. 585—630), der Sachen und Namen bearbeitet, ist besonders wertvoll und differenziert gestaltet und erleichtert das Nachschlagen wesentlich.

Braude's englische Übersetzung des Midrasch zu den Psalmen ist eine nützliche Hilfe für eine bessere Kenntnis der Midraschliteratur in nicht-jüdischen Kreisen. Christliche Kommentatoren der Psalmen werden vorliegende Ausgabe für ihre Arbeit gerne und nutzbringend beiziehen.

Basel und Zürich.

Benedikt Hartmann.

J. van Goudoever, *Biblical Calendars*. Leiden, E. J. Brill, 1959. XII + 295 S. Gld. 21.—

Ph. Carrington hatte in seinem 1952 erschienenen Buch «The Primitive Christian Calendar, a study in the making of the Marcan Gospel» vor allem auf Grund der Randnummern der neutestamentlichen codices A und B den Versuch gemacht, die einzelnen Episoden des öffentlichen Wirkens Jesu, die sich nach der Voraussetzung des Markusevangeliums alle innerhalb eines Jahres abspielen, auf die verschiedenen Sonntage des Kirchenjahres zu fixieren, an denen sie vorgelesen wurden. Goudoever nimmt diesen Versuch auf und führt ihn der Intention Carringtons entsprechend weiter. Er will nachweisen, daß bereits dem Markusevangelium (und nicht erst der Leseordnung der codices) ein liturgischer Kalender zugrunde lag, dem gemäß z. B. die Speisung der 5000 auf Ostern, die der 4000 auf Pfingsten, die Verklärung Jesu auf Mitte Sommer und sein Einzug in Jerusalem (verbunden mit der Tempelreinigung) auf Laubhütten entfielen. Den Grund zu dieser Koinzidenz glaubt Goudoever in der inneren Entsprechung der Motive des jeweiligen Festes und der ihm zugehörigen Festgeschichte erblicken zu können. Freilich wirft die Durchführung im einzelnen, die er im 3. Teil seines Buches gibt, wohl mehr Fragen auf als sie beantwortet.

Ihre eigentliche Bedeutung erlangt die Arbeit aber dadurch, daß Goudoever zur Fundierung seiner These in einem 1. Teil zu einer umfassenden Studie der israelitisch-jüdischen *Feste*, deren Charakter und Kalenderordnung, ausholt. Er stellt das reichhaltige Material, das die biblischen und nichtbiblischen jüdischen Schriften (besonders auch aus den Kreisen von Qumran und von Samaria) zum Thema Feste und Kalender enthalten, zusammen, ohne der Versuchung zu verfallen, die verwirrende Fülle der oft widersprüchlichen Traditionen (etwa hinsichtlich der Ansetzung des Wochenfestes) voreilig zu harmonisieren. In einem 2. Teil werden die Linien von den alt- zu den neutestamentlichen Festen und Festzeiten ausgezogen: etwa vom jüdischen Passah zum christlichen Osterfest (vor allem in seiner quartadecimanischen Form), von der 50tägigen jüdischen Erntezeit mit ihrem besonders ausgezeichneten ersten und letzten Tag zur christlichen

Pentecoste mit Ostern am Anfang und Pfingsten am Schluß. Neuartig in diesem Zusammenhang¹ mutet der Versuch Goudoevers an, das in verschiedenen rabbinischen und samaritanischen Traditionen bezeugte Fest des «Meerdurchzugs» (Ex. 14), das mit der Passahzeit in Verbindung stand und offenbar meistens in der Nacht vor dem 1. Tag der 50tägigen Erntezeit gefeiert wurde (vgl. Philos Therapeuten), in den frühchristlichen Taufhandlungen während der Osternacht wiederzuerkennen (S. 124 ff. 171 ff.). Auch die These, daß das christliche *Pfingstfest* in seiner speziellen Bedeutung als «Fest neuer Offenbarung» von qumranischer Seite her beeinflusst sei, hat viel für sich (S. 228 ff.).² Andere Aspekte, die die Untersuchung zutage fördert, sind ebenfalls überraschend und anregend.

Die Bedeutung der in ihrem zeitlichen Ablauf und Sinngehalt so verschiedenen religiösen Feste für das gesamte Leben sowie für die mündliche und schriftliche Tradition der Israeliten, Juden und Christen wird ja in der neueren Forschung immer mehr betont. Goudoever hat das Verdienst, eine umfangreiche Materialsammlung in zugänglicher Form geboten zu haben, die für weitere Studien sehr nützlich sein wird (auch die Register sind gut zu gebrauchen).

Basel.

Willy Rordorf.

Paul Johannes Du Plessis, *Teleios. The Idea of Perfection in the New Testament* (Diss. Kampen). Kampen, J. H. Kok N. V., 1959. 255 S. Fl. 6.90.

Die biblischen Begriffe werden, und zwar auch in den letzten Jahren, immer fleißiger bearbeitet. Gerade «teleios», «vollkommen», kann das beleuchten. Anno 1954 legte der Norweger Torbjörn Osnes über diesen Begriff eine 371 Seiten umfassende Doktorarbeit vor.¹ Und fünf Jahre später erschien der Südafrikaner Du Plessis mit dieser Abhandlung von 255 Seiten. Osnes wird hier allerdings nicht verwertet, obschon seine norwegisch geschriebene Darstellung auch eine englische Zusammenfassung hat.

Eingangs erinnert Du Plessis an Matth. 5, 48; 19, 21 und die römisch-katholische Lehre von den *Consilia evangelica* sowie an John Wesley und mehrere Holiness Movements mit ihrer moralistischen Deutung des Vollkommenheitsbegriffes.

In der Untersuchung geht der Verfasser vom Hauptwort «telos» aus, was ein fruchtbarer Gesichtspunkt ist. Nach einer Übersicht über den Begriff in der griechischen Sprache und Philosophie wird die Septuaginta behandelt. Hier wäre es nützlich gewesen, wenn der Verfasser die entsprechenden hebräischen Vokabeln «tam» usw. gründlicher berücksichtigt hätte. Eine solche Hauptstelle wie Deut. 18, 13 wird nur im Vorbeigehen erwähnt. Ferner vermißt man einen detaillierten Durchgang des Ps. und der Spr. Es hätte überhaupt betont werden müssen, daß die Septuaginta in dieser Beziehung eine Neigung zum Moralisieren aufweist, ein beginnendes Stre-

¹ Vgl. allerdings J. Daniélou in *Rev. sc. rel.* 33 (1946), S. 402—30; G. Kunze in *Leiturgia* 1 (1954), S. 490 f.

² Vgl. G. Kretschmar in *Zeitschr. f. Ki.-gesch.* 66 (1954), S. 232.

¹ T. Osnes, *Fullkommenhetstanken i Det nye testamente. En studie over begrebet teleios*. Diss. Oslo (1954).

ben nach Verwässerung des im A.T. echt religiösen Begriffs. Wie der Verfasser bemerkt, tritt dieser Zug im Spätjudentum und in der Qumrangemeinde hervor. Schon die Zugehörigkeit zur Qumrangemeinde verlangt «ritual perfection» sowie auch «intensive nomistic observance» (S. 115). Zur Frage nach gnostischen Elementen in den Qumrantexten schreibt Du Plessis: «The perfect man of Qumran was no philosopher. He was a zealous Jew» (ebd.).

Der wichtigste Teil der Untersuchung wird dem Begriff «teleios» in den Evangelien, in den Paulusbriefen und im Hebräerbrief gewidmet. Hier betont Du Plessis mit Recht die neue Lebenslage, die mit Christus und seinem Werk erschaffen wurde und wodurch der Begriff «vollkommen» einen neuen Sinn erhält (S. 167 f.). «Thus perfection as perfect love is a notion corresponding to the absolute attachment to God of the O.T. but one truly consummated and integrated by the teaching and in the Person of Jesus Christ. Far from being a human or moral sentiment this perfection of love is the most fundamental description of the new vocation and life called into existence by faith and complete submission to his will» (S. 173, zu Matth. 19, 21).

Du Plessis hat eine sehr anregende und lesenwerte Abhandlung geschrieben und zeigt in verschiedenen Fragen ein reifes Urteil. Wünschbar gewesen wären ein Literaturverzeichnis und auch eine nähere Kenntnis der einschlägigen Literatur, u. a. der skandinavischen.

Göteborg, Schweden.

Conny Edlund.

Heinrich Baltensweiler, Die Verklärung Jesu. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Zürich, Zwingli Verlag, 1959. 152 S. Fr. 18.—

Le récit de la transfiguration de Jésus a fourni aux exégètes l'occasion de beaucoup d'hypothèses, d'ailleurs très divergentes. Il paraissait difficile de sortir le débat de l'ornière. L'auteur de cette monographie paraît y avoir cependant réussi, et de la façon la plus heureuse. La simplicité de son argumentation et le soin avec lequel il rend compte des détails des récits inspirent la confiance.

D'abord il recherche l'événement originel, qu'il faut isoler de la façon dont Marc l'a relaté. Dans Marc 9, 1-8, on constate deux centres de gravité concurrents : Jésus, les disciples. Il faut isoler, comme relatifs à Jésus, les versets 2-5, 7a, 8. La mention des huttes à construire situe l'événement dans la période de la fête des tabernacles. Et «le sixième jour» doit être le sixième de la fête, précisément le jour le plus important, «le grand jour» (Jean 7, 37). Jésus monte donc sur la montagne avec trois disciples seulement. Nous le voyons dans cette compagnie restreinte, seul avec les trois, dans un autre épisode, à Gethsémané. Là aussi les disciples assistent à un événement qui les laisse complètement désemparés ; ils ne surent que dire (Marc 14, 40). Jésus les avait pris pour les associer à son combat intérieur, car il s'agissait pour lui, au moment suprême, d'accepter la voie de l'humiliation dernière, en répudiant l'idée d'un recours aux moyens de délivrance préconisés par les tenants du messianisme politique.

Il s'agit du même combat quand il monte sur la montagne élevée, que Marc mentionne pour évoquer la montagne élevée du haut de laquelle le diable montra à Jésus les puissances de ce monde qu'il mettait à sa disposition. La fête des tabernacles était un des moments où la fièvre nationaliste montait à son paroxysme ; elle avait été l'objet d'une interprétation messianique, eschatologique (Zach. 14, 16 ss.). Jésus va-t-il entrer dans le jeu du messianisme politique ? En fait, il se retire au moment critique. Que se passa-t-il alors ?

Dans Marc, il n'est pas question d'un rayonnement, ni de la personne, ni du vêtement. Mais le vêtement de Jésus apparaît blanc. On sait la signification symbolique et eschatologique du blanc et du vêtement blanc. Cette blancheur signale que Jésus est de l'ordre du monde céleste, au moment où il serait tenté de céder à l'attrait des royaumes de ce monde. Dieu lui donne la certitude nécessaire pour surmonter la tentation, il lui atteste sa présence, il confirme sa vocation. L'apparition d'« Elie avec Moïse » donne à la scène une dimension nouvelle. Elie avait bien été le prophète qui avait disposé du feu du ciel, mais il était aussi devenu le prophète des voies non violentes, l'homme de la paix et de la consolation.¹ Moïse était également l'homme doux de Nomb. 12, 3, qui a souffert et doit souffrir pour son peuple.

Voilà atteint l'événement historique, auquel les disciples ont assisté sans y rien comprendre. Mais déjà Marc va, dans sa narration, donner aux disciples une place centrale en indiquant que la voix qui se fait entendre explique aux disciples la signification de ce qui se passe. Du drame propre à Jésus, Marc fait un spectacle offert aux disciples pour leur édification. C'est eux maintenant qui intéresseront le lecteur. C'est ce qu'ils ont à apprendre que le lecteur devra apprendre à son tour, à savoir que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu. La signification de la scène n'est pas faussée, mais son orientation est autre. La voix du ciel dit la même chose que montrait la « transfiguration » (le mot ne convient d'ailleurs pas exactement ici) ; mais elle le dit aux disciples. La peur qui saisit ces derniers est une notation, non pas psychologique, mais théologique, l'indication qu'ils sont en présence d'une révélation qui les dépasse. Par le contexte où le récit est placé par Marc, la figure du Messie est rapprochée de celle du Ressuscité. L'interdiction de parler de ce qui s'est passé est bien le fait de Marc, mais elle est selon l'esprit de cette scène où est enseignée une messianité si cachée dans l'humilité qu'elle ne peut apparaître qu'aux croyants.

Quant à Matthieu et Luc, ils ont accentué l'interprétation donnée par Marc. La scène se déroule devant les disciples et pour eux. C'est à eux qu'est destiné le rayonnement du visage de Jésus. Plusieurs détails enrichissent le tableau de traits psychologiques et dramatiques. La scène devient une épiphanie. Luc va jusqu'à parler de doxa. Les disciples n'appellent plus Jésus Rabbouni, mais Kyrios dans Matthieu. Chez Luc, l'orientation didactique est curieuse ; les disciples appellent Jésus Epistata ; la scène montre non seulement que les disciples sont instruits par ce qui se passe, mais l'événement a aussi pour but d'instruire Jésus lui-même, car Moïse et Elie s'entretiennent avec lui de sa mort. Luc a bien compris la scène comme

¹ P. Billerbeck, *Kommentar*, 4 (1928), pp. 769—779.

relative au problème de l'humiliation du Messie. Mais ce problème, il l'a présenté, à l'encontre de l'événement originel, non comme le drame intérieur d'une tentation surmontée par Jésus, mais comme une connaissance donnée objectivement d'En Haut pour instruire Jésus et les disciples de ce qu'est le plan de Dieu.

Telle est la marche de l'argumentation. On la trouvera soigneuse et cohérente. Elle enracine de façon très heureuse la scène de la transfiguration dans la trame évangélique, dans l'histoire. L'auteur s'est abstenu d'aborder le problème de ce qu'a pu être l'événement originel. Ses expressions sont très discrètes : « ein Handeln Gottes an Jesus selbst ». Jésus et ses disciples ont fait une « Erlebnis », qui a fortifié Jésus. « Die Verwandlung Jesu besteht darin, daß seine Kleider eine überirdische Weisse erhalten... » Son appartenance au monde de Dieu est « sichtbar gemacht... » « Sie wird ihm nicht nur zugesagt, nein, er spürt sie am eigenen Leibe durch ein göttliches Handeln » (pp. 88 et 89). L'auteur s'abstient de chercher ce qu'a été le fait qu'il évoque ainsi, son genre et son degré d'objectivité. Nous assistons en réalité à la naissance d'un « mythe ». L'auteur ne prononce jamais le mot. Il a fait un travail littéraire assez consciencieux, pour qu'on renonce ici à lui faire grief de ne pas avoir débordé le champ précis de sa recherche.

Genève.

Franz J. Leenhardt.

Alv Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch.* Oslo, Osloer Universitätsverlag, 1959. 150 S.

Eine neue eindringende Studie zum Lieblingsjüngerproblem war längst fällig. Kragerud hat das Verdienst, dieses Problem wieder ein wenig mehr in den Mittelpunkt des Interesses gerückt zu haben.

In einem ersten Teil wird dargelegt, daß sämtliche 7 Lieblingsjüngertexte (Joh. 1, 35—42; 13, 21—26; 18, 15—16; 19, 25—27; 20, 2—10; 21, 1—14; 21, 15—23) untrennbar zusammengehören und wahrscheinlich auf denselben Verfasser zurückgehen, daß der Stoff kein Traditions-gut ist, sondern vom Evangelisten völlig frei gestaltet wurde, und daß die Lieblingsjüngerszenen irgendwie symbolisch gedeutet werden wollen. Der gemeinsame Grundzug aller Texte sei die Korrelation zwischen dem Lieblingsjünger und Petrus. Manche wertvolle exegetische Beobachtung wird angestellt.

Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit den bisherigen Lösungsversuchen. Kragerud gelangt zu dem Ergebnis, daß man nicht bei der Identitätsfrage im gewöhnlichen Sinn (Zebedäe, Johannes Markus, Lazarus u. a.) den Ausgangspunkt nehmen könne. Grundlegend sei vielmehr die Frage nach dem repräsentativen Sinn der Gestalt. Und zwar müsse man einsetzen mit einer Untersuchung des repräsentativen Sinnes der Petrusgestalt. Nach dem dritten Teil wäre Petrus im 4. Evangelium Repräsentant des Gemeindeamtes. Dann müßte man in dem Lieblingsjünger den Repräsentanten des Geistes sehen, wie der vierte Teil hervorhebt. Also würde das Gegenüber von Petrus und Lieblingsjünger das grundlegende Verhältnis zwischen Amt und Geist widerspiegeln. Dabei wird richtig herausgearbeitet, daß Petrus im Gegenüber zum Lieblingsjünger nicht herabgesetzt werden soll, das

Amt also nicht abgewertet wird. Es gehe vielmehr um das rechte Verhältnis zwischen Amt und Geist, insofern nämlich das Amt nur vom Geist her seine Gültigkeit erhält.

Der fünfte bis achte Teil der Untersuchung dient der Konkretion der bisherigen Analyse. Darnach wäre der Lieblingsjünger als Exponent einer Verzweigung des nachapostolischen Wanderprophetismus zu verstehen. Das Wesen dieses Wanderprophetismus wird gut herausgearbeitet und das johanneische Schrifttum daraufhin untersucht.

Aufs Ganze gesehen, wird man der These Krageruds doch kritisch gegenüberstehen. Sie scheint mir zu sehr als Schreibtischarbeit konstruiert. Es soll keineswegs bestritten werden, daß Gemeindeamt und Wanderprophetismus de facto immer wieder in eine gewisse Rivalität zueinander getreten sind. Daß indes diese Rivalität durch den Verfasser des Evangeliums in dem Gegenüber von Petrus und dem Lieblingsjünger auf einen repräsentativen Nenner gebracht sein soll, und zwar so, daß dabei deutlich wird, daß das Amt nur vom Geist her seine Würde und Aufgabe empfängt, setzt doch wohl Abstraktionen voraus, die nicht der ersten nachapostolischen Zeit entstammen, sondern modern sind. Die Konkurrenz zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger kann doch nur konkret verstanden werden.

Diesem Haupteinwand tritt ein zweiter zur Seite. Kragerud selber stellt mit Recht immer wieder fest, daß es in den Lieblingsjüngerstücken nicht um eine Herabsetzung des Petrus gehe. Dieser werde ja auch im 4. Evangelium ausdrücklich als Kephas ausgezeichnet, was denn auch im Petrusbekenntnis und dem Kirchenkapitel 21 zum Ausdruck kommt. Dann ist es aber eine unerlaubte Verallgemeinerung, das petrinische Amt «ganz einfach» auf das «Gemeindeamt» schlechthin zu interpretieren. Das Amt des Petrus im 4. Evangelium ist eben gerade doch nicht ein allgemeines, sondern ein besonderes. Immerhin ist es ein bleibendes Ergebnis der Arbeit Krageruds, den repräsentativen Charakter der Lieblingsjüngerszenen ein für allemal deutlich gemacht zu haben, wenngleich auch die Deutung dieser repräsentativen Züge offen bleiben muß.

Lienen, Krs. Tecklenburg, Westfalen.

Wilhelm Wilkens.

Hébert Roux, *Les Epîtres pastorales. Commentaire de I et II Timothée et Tite.* Genève & Paris, Labor et Fides, 1959. 195 S.

Wie es im Vorwort dieses Buches heißt, will es verstanden sein als ein «populärer», d. h. allgemeinverständlicher Kommentar. Anlage und Umfang der Arbeit tragen den damit gestellten Erfordernissen im allgemeinen Rechnung. Es gibt nur selten Anmerkungen und wenige Literaturhinweise. Auch religionsgeschichtliche Parallelen sind auf wenige beschränkt. Die Übersetzung aus dem griechischen Text läßt sich flüssig lesen. In moderner, verständlicher Sprache gibt der Verfasser den Urtext gut wieder. Die Einteilung folgt dem Nestle-Text und unterteilt diesen zum besseren Verständnis noch mehrfach. Die alttestamentlichen Zitate im Text sind dankenswerterweise durch Anführungsstriche hervorgehoben. Problematischer wird es, wenn man die Ausdrucksweise und das sprachliche Bild betrachtet, das sich dem Leser in der Auslegung des Verfassers bietet. Sicher kann man

nicht sagen, daß der Verfasser die theologische Fachsprache wählt und sich in weitgehende theologische Einzelprobleme verliert. Es ist das Bemühen zu spüren, eine allgemein verständliche Ausdrucksweise zu wählen. Es soll nicht verkannt werden, daß das eine der schwierigsten Aufgaben für einen sogenannten allgemeinverständlichen Kommentar ist. Man sollte aber dem Leser darin zur Hilfe kommen, daß man ihm keine zu komplizierten und langen Sätze zumutet, in denen sich dann möglicherweise die Gedanken noch sehr konzentrieren (vgl. z. B. S. 55 und 56 unten, S. 75 erster Absatz). Es gibt eine Reihe von Ausdrücken, die allerdings für den theologisch nicht gebildeten Leser unverständlich bleiben müssen. Was soll man sich darunter vorstellen, wenn es heißt, dem Gebet sei «eine erstaunliche und ganz neue Dimension» gegeben? (S. 38; vgl. auch «kosmische Dimension», S. 58). Die Ausführungen zu den Dämonen (S. 69, zu 1. Tim. 4, 1—5) sind abstrakt gehalten, wobei Begriffe wie Manichäismus und Dualismus nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden dürfen. In diesen Zusammenhang gehören Begriffe wie «christologisch» (S. 102), «Kontinuität des Glaubens» (S. 125), «Doxologie» (S. 104). Kirche als «das Objekt in Christus» (S. 184) läßt sich ebenso schwer verstehen wie eine «formale Katechetik» oder «neuer Aion» (S. 137) und der selbstverständliche Gebrauch des Ausdrucks «Proselyten» (S. 192).

Die im ganzen knapp gehaltene Auslegung sieht von der Echtheitsfrage völlig ab. Man sollte sich in einem allgemeinverständlichen Kommentar sicher nicht ungebührlich lange dabei aufhalten, im Hin und Her der Meinungen die Frage zu traktieren, ob Paulus nun der Verfasser selbst war oder jemand seine Gedanken nachgeschrieben hat o. ä. Entscheidender als diese Frage nach der Person des Briefschreibers ist die andere nach der Gedankenwelt der Pastoralbriefe im Vergleich mit den sogenannten großen Paulusbriefen. Von der ungeprüften Voraussetzung aus, daß die zentral theologischen Themen in den Pastoralen genau so zu finden sind wie in den anderen Paulusbriefen, wird versucht, zu zeigen, daß die ethischen Aussagen nur von der theologischen Grundlegung her zu verstehen sind. «Die Realität des neuen Menschen, der Christus in seiner Humanität ist, drückt sich aus und manifestiert sich in ihrer (der Christen) eigenen Humanität.» Diese sind das «Volk Gottes»; nicht ein «corpus christianum» formiert sich, sondern «Glieder am Leibe Christi» (S. 59). Alle christliche Ethik hat ihre Wurzel in der Lehre und Christologie (S. 67; vgl. auch S. 70: das falsche Handeln beruht auf einer «fundamentalen Mißachtung des Erlösungswerkes Christi»). Jedes spiritualistische wie moralische Mißverständnis «christlicher Ethik» wird entschieden abgewehrt (S. 80). Bei der verhältnismäßig ausführlichen Behandlung der Sklavenfrage (S. 91—94) wird der Versuch christologischer Grundlegung unternommen: es geht nicht um eine neue soziale Ordnung als Programm, sondern um «die Wirklichkeit des Glaubens und die Herrschaft Christi, des Schöpfers einer neuen Ordnung» (S. 94).

So wichtig diese Grundeinsicht über den richtigen Ort der ethischen Aussage ist, setzt hier die Frage der methodischen Durchführung in der Interpretation ein. Auch die mehr dogmatischen Aussagen müssen als solche entfaltet werden. Hier liegt eine Schwäche des Kommentars. Roux begnügt

sich oft damit, dogmatische Formulierungen, z. T. einfach dem Text entnommen, zu wiederholen oder durch Zitate meist aus den anderen Paulusbriefen zu erläutern. Ein allgemeinverständlicher Kommentar müßte für seinen Leser etwas mehr entfalten, und das geschieht nicht durch mehr Seiten — das ist sicher manchmal auch notwendig —, sondern durch verständliche Sprache. Formelhaftigkeit der Sprache in gewisser abstrakter Begrifflichkeit kann dem Theologen vielleicht Zugang zum Gemeinten vermitteln, dem theologisch nicht vorgebildeten Leser sicher nicht. Hier tut sich zugleich eine andere Schwierigkeit auf: Ganz gleich, ob man Paulus für den Verfasser der Pastoralbriefe hält oder nicht, eine Aussage oder ein bestimmter Begriff müßte je an seinem Ort (ganz gleich in welcher neutestamentlichen Schrift) zunächst untersucht werden, bevor man sie zur gegenseitigen Erhellung zitiert. Zu 2. Tim. 2, 20 z. B. wird für den Begriff «Gefäß» (σκεῦος) auf 2. Kor. 4, 7 zur Interpretation verwiesen. Während im 2. Kor. aber gerade gesagt wird, daß das Evangelium immer in schwacher Gestalt («wir haben diesen Schatz nur in irdenen Gefäßen») auch des Verkündigers vorhanden ist, damit sich Gottes Kraft um so überragender erweise, so fährt V. 21 in 2. Tim. 2 fort, daß man «ein Gefäß zur Ehre» nur durch bestimmte Reinigung wird. Das ist doch etwas anderes. Eine entsprechendere, wenn auch formale Parallele wäre Röm. 9, 20, das direkter auf Jer. 18 zurückgeht und das Roux in diesem Zusammenhang auch zitiert. Es wird auf eine ganze Reihe von gleichen oder ähnlichen Stellen in den anderen paulinischen Briefen verwiesen, aber diese Vergleiche bleiben meist im Formalen stecken, wenn verschiedene Stellen so überhaupt vergleichbar sind (s. o.), weil Gefälle und Intention in den übrigen Paulinen eine andere Richtung haben als in den Pastoralbriefen.

Hier liegt exegetisch ein weiterer kritischer Einwand. Es gilt zunächst einmal zu erfassen, was hier in den Pastoralbriefen steht, und dann wird ein Unterschied festzustellen sein, der ohne Scheu konstatiert werden muß. In den Pastoralbriefen hat sich im allgemeinen zu dogmatischer Form verfestigt, was bei Paulus auf dem Boden einer lebendigen theologischen Auseinandersetzung wächst. Das hat gar nichts mit Unglaubwürdigkeit des Verfassers der Pastoralbriefe zu tun, der diese dogmatischen Formeln braucht — aber den Unterschied sauber herauszuarbeiten, darauf käme allerdings einiges an. Der Briefschreiber der Pastoralbriefe hat mit den bei ihm zu gewisser dogmatischer Formelhaftigkeit erstarrten Glaubensaussagen gewiß seine Botschaft so ausrichten wollen. Darin muß er gehört werden. Es muß aber zugleich beachtet werden, daß ihn seine geschichtliche Situation nach seiner eigenen Meinung zwang, gegen schwärmerische Verflüchtigungen so dogmatisch verfestigt zu reden. Das unterscheidet ihn von den anderen Paulusbriefen.

Roux versucht nun gleichsam in seiner Auslegung jene Lebendigkeit herauszuholen, die Voraussetzung der hier so verfestigt erscheinenden dogmatischen Formulierungen war. Das geschieht nicht in einer «erbaulichen» Sprache, wenn auch im ganzen für einen allgemeinverständlichen Kommentar zu stark mit theologischer Begrifflichkeit gearbeitet wird (Versuch zur Freiheit jener Lebendigkeit, S. 176—178 u. ö.). Diese Lebendigkeit

ist nicht zu gewinnen durch eine unmittelbare, geradlinige und damit fragwürdige Gleichsetzung bestimmter Begriffe und Passagen in den anderen paulinischen Briefen — und das ist nicht nur eine methodische Frage. Bei Paulus wurzelt z. B. die Paränese, kurz gesagt, in der Spannung zwischen Christologie und Eschatologie, in den Pastoralen liegt der Versuch vor, die ethischen Aussagen in den verfestigten dogmatischen Formulierungen (reiner, gesunder Lehre) zu verankern. Das ist ein Unterschied. Daß die Pastoralbriefe damit an einem bestimmten geschichtlichen Ort stehen, hätte deutlich werden müssen. Das hat seine praktische Konsequenz: Wir können das alles, was hier etwa an Paränese geboten wird, so unmittelbar nicht übernehmen — so richtig manches im allgemeinen sein mag — und tun es praktisch auch nicht. Warum aber dann gegenüber dem Leser so tun als ob? Mit der Beweisführung wie hier, mit Zitaten aus den anderen Paulusbriefen, werden die geschichtliche Situation und die daraus zu ziehenden Folgerungen nur verdeckt, wenn nicht gar in falschem Sinne legalisiert. Übrigens (nur am Rande): *dicta probantia* haben der Kirche noch nie zum Leben verholfen.

Den religionsgeschichtlichen Ort bei bestimmten Problemen deutlicher zu erhellen (S. 69. 82. 179—180), das hätte dem Verfasser gute Dienste geleistet. Die zum Teil im N.T. völlig neuen und aus der gehobenen Sprache hellenistischer Gräzität stammenden Worte, der Zusammenhang mit Gedanken der Stoa und dem Hellenismus, die andere Situation der Gemeinden in der Zeit aufkommender Sektenbildung, die Begegnung mit der geistigen Bewegung der Gnosis — all das kann zwar explizit in einem allgemeinverständlichen Kommentar nicht behandelt werden, sollte aber zum besseren Verständnis den ihm gebührenden Platz einnehmen. Auch von hierher hätte sich zeigen müssen, wie weit der eigentliche Briefcharakter stark zurücktritt und bestimmte Anweisungen allgemeiner und umfassender Art in einer fixierbaren geschichtlichen Situation gegeben werden.

Wir haben aus der Gesamtproblematik nur einiges herausgehoben, was wichtig erschien. Der Kommentar von Roux ist ein beachtenswerter Versuch, der im einzelnen sicher manche Hilfe zum Verständnis der Pastoralbriefe gibt. Das wird man dankbar anerkennen, ohne deswegen die Augen vor der Problematik sogenannter allgemeinverständlicher Kommentare zu verschließen. Man sollte eine vermeintliche Allgemeinverständlichkeit — womöglich noch mit bekannten «frommen» Vokabeln — nicht auf Kosten der Sache, die verhandelt werden muß, zu erlangen versuchen — das wird dann auch an der Sprache erkennbar. Es gilt in einem solchen Kommentar eine vermehrte Übersetzungsarbeit zu leisten, und das ist zugestandenermaßen sicher keine leichte Aufgabe.

Mainz.

Siegfried Wibbing.

Gerhard Huber, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie.* = *Studia philosophica*, Suppl. 6. Basel, Verlag für Recht u. Gesellschaft, 1955. XVI + 206 S.

Das Thema dieser Untersuchung ist eigentlich ein streng philosophiegeschichtliches: die ontologische Problematik, wie sie bei Plotinos vor-

liegt, und ihre Umgestaltung bei christlichen Autoren, vorbereitet bei Marius Victorinus und durchgeführt bei Augustinus. Dieses Thema ist für den Verfasser (der ein Schüler Heinrich Barths und Karl Jaspers' war und jetzt als Professor in Zürich lehrt) jedoch nicht nur von rein historischem Interesse. In der Plotinschen Distinktion zwischen dem Sein (der Sphäre des Erkennbaren) und dem Absoluten (dem Unerkennbaren, Transzendenten) sieht er nämlich eine Analogie zur modernen existenzphilosophischen Unterscheidung zwischen einem unmittelbar erfaßbaren Vorhandensein und einem unergründlichen Geworfensein. Nach einer einleitenden Darstellung der «Seinsproblematik in der gegenwärtigen Philosophie» gliedert der Verfasser sein Thema deshalb der beträchtlich größeren Forschungsaufgabe ein, «die geschichtliche Herkunft der gegenwärtigen Seinsproblematik» zu schildern. Die Durchführung dieses weiteren Programms wird auch in einigen abschließenden «Ausblicken» skizziert: Huber zieht hier kühne Linien von Augustinus über das Mittelalter, Spinoza und Leibniz bis zu dem deutschen Idealismus (Kant, Hegel, Schelling).

Mein Haupteindruck ist, daß der Verfasser innerhalb seines eigentlichen, begrenzteren Forschungsgebietes (Plotinos, Victorinus, Augustinus) eine Reihe von scharfsinnigen Analysen gebracht hat, durch welche er über recht intrikate Probleme Klarheit schafft, daß jedoch das Gesamtbild von Augustinus — besonders im Lichte der abschließenden «Ausblicke» — einseitig ist, da wesentliche Faktoren unbeachtet bleiben.

Die allgemeinen Voraussetzungen für die Ausformung der neuplatonischen Ontologie und ihr Einverleiben in das christliche Denken ist schon früher von vielen Forschern beleuchtet worden. Die Verbindung hat sich positiv durch eine Gedankenverknüpfung von Plotins Absolutem oder Einem mit dem christlichen Gottesbegriff, besonders der Person des Vaters, ergeben, sowie der Geist oder das Intellekt via der Logos-Christologie mit der Person des Sohnes assoziiert worden ist. Ein Hindernis für die vollständige Assimilation lag hierbei jedoch in dem subordinatorischen Verhältnis zwischen dem Einem und dem Geist, welches bei Plotinos eine radikale Distanz zwischen dem Absoluten und dem Sein bedeutet. Gegen diese in arianische Richtung führende Tendenz bestehen die christlichen Denker auf der Lehre von der jede Subordination ausschließenden Wesenseinheit des Vaters und Sohnes und fügen dadurch das Sein und das Absolute zu einem absoluten Sein zusammen; hierbei beruft man sich (wie schon der Jude Philo) auf die Ausdeutung des Gottesnamens in Ex. 3, 14: «Ich bin der Seiende.»

Im zentralen Teil der Abhandlung analysiert Huber eingehend die ontologischen und erkenntnistheoretischen Konsequenzen der Augustinischen Identifikation des Seins mit dem Absoluten (§ 24—28). Während das Eine bei Plotinos absolute Einfachheit und Indifferenz, das Sein dagegen durch seine Bestimmungen differenziert ist und die Vielheit der Ideen umfaßt, muß Augustinus notgedrungen auch innerhalb des Seins (das nun selbst absolut geworden) jede Differenz und Vielheit aufheben. Dies geschieht durch die Lehre, daß die göttlichen Wesensprädikate miteinander ohne Unterschied identisch sind; wo sie in der Gotteserkenntnis des Men-

schen als unterschiedlich erscheinen, beruht dieses auf der Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisorganes. Die Lehre von der Identität der göttlichen Wesensprädikate bringt auch die Lehre von der Identität der Ideen, ihrer Einheit in Gott, mit sich. Das Ergebnis ist, daß das absolute Sein des Augustinus eine Zwischenstellung zwischen dem Absoluten und dem Sein bei Plotinos einnimmt, doch derart, daß die Haupttendenz zufolge der Aufhebung der Determinationsstruktur des Seins in «absoluter» Richtung zeigt: «Die Unbestimmtheit des 'Absoluten' scheint Herr zu werden über die Bestimmtheit des 'Seins'» (S. 131). — «Das Intelligible an sich ist zum Unbegreiflichen geworden» (S. 145).

Nach der Meinung des Verfassers ist Augustinus hiermit offenbar zu einem Kant vor Kant geworden (die Distinktion Noumenon — Phainomenon) — aber zugleich auch zu einem Hegel vor Hegel oder einem Schelling vor Schelling. Wenn Augustinus durch seine Lehre von der Indifferenz des Seins die christliche Vorstellung von der Einheit des Gotteswesens zu bewahren sucht, vermag er nämlich nicht auch gleichzeitig den Personenunterschieden und den Innertrinitarischen Relationen einen faßbaren ontologischen Ausdruck zu geben. Hier nimmt er statt dessen seine Zuflucht bei Analogien von dem Gebiet der Seele, wodurch das Sein, an sich unbegreiflich, auf eine «Analogie zum Ich» reduziert wird. Hiermit ist bereits ein Schritt getan in der Richtung zur idealistischen Aufhebung der Differenz zwischen dem Absoluten und dem Ich und der daraus hervorgegangenen Anschauung des «absoluten Seins als absolutes Subjekt».

Huber hätte wohl ein angemesseneres Bild der Augustinschen Ontologie und Erkenntnistheorie erhalten, wenn er zwei Faktoren stärker beachtet hätte: teils die normative Funktion der christlichen Autorität im Rahmen des Augustinschen Denkens und ihre damit zusammenhängende erkenntnismäßige Rolle, teils die wichtige Augustinsche Distinktion zwischen dem absoluten Sein und dem erschaffenen Sein. Für die antiken Philosophen — und noch für Plotinos — ist die Frage nach dem Sein eine vernunftsimmanente Frage von allgemein erkenntnistheoretischer Art: das Sein als Erkenntnisobjekt entspricht selbstverständlich einem erkenntnisfähigen Subjekt. Aber das in die Erkenntnistranszendenz gerückte absolute Sein des Augustinus bedeutet keine Entwicklung dieser Problemstellung in skeptischer Richtung, vergleichbar mit Kants vom Skeptizismus Humes veranlaßten Transzendieren des Noumenon. Weder die Identifikation des Seins mit dem Absoluten noch dessen daher folgende Erkenntnistranszendenz ist das Resultat allgemeiner erkenntnistheoretischer Überlegungen. Beide sind vielmehr dadurch bedingt, daß sich Augustinus aus Treue zu der christlichen Autorität Gott als «den Seienden» in trinitarischer Wesenseinheit denkt, der jedoch der vollen menschlichen Erkenntnis zufolge menschlicher Sünde entzogen ist. Diese dogmatisch bedingte Transzendenz unterscheidet sich ferner auch insofern von jeder nur skeptisch bedingten Transzendenz, als sie für Augustinus nur den negativen Hintergrund bildet für die Darstellung der mit der Offenbarung gegebenen positiven Möglichkeit zur Gotteserkenntnis. Wenn diese mit der christlichen Autorität gegebene und mit dem Glauben umfaßte Erkenntnis als

gleichzeitig wahre und zuverlässige und doch vorläufige und nur mittelbare Erkenntnis dargestellt wird, die ständig über sich selbst hinaus nach einem vollkommenen, unmittelbaren Gottesschauen strebt, so beruht auch diese Doppelkeit auf der Gebundenheit des Augustinus an eine bestimmte dogmatische Auffassung: die biblische Darstellung des Verhältnisses zwischen Glauben und Sehen. Diese Treue dem Bibelwort gegenüber bringt ihn übrigens dazu, von den neunziger Jahren an jede Möglichkeit, während dieses Erdenlebens zu einem unmittelbaren Schauen Gottes zu gelangen, entschieden zu verneinen. Es ist deshalb m. E. unrichtig, wenn der Verfasser im Anschluß an J. Hessen in Augustins Darstellung der Gotteserkenntnis die Momente «mittelbare diskursive Gotteserkenntnis, unmittelbare intellektuelle Wahrheitsschau und unmittelbare mystische Gotteschau» unterscheidet (S. 155). Nicht nur die diskursive Argumentation, sondern auch das intellektuelle und mystische Schauen selbst — Huber betont mit Recht gegen Hessen, daß sich die verschiedenen Momente in Wirklichkeit nicht unterscheiden lassen — stehen nämlich laut Augustins ausdrücklichen Aussagen im Rahmen der mittelbaren Erkenntnis, solange das Erdenleben währt. Hessens Theorie von dem unmittelbaren Schauen ist bereits überzeugend zurückgewiesen worden, u. a. von E. Gilson und F. Cayré, an welche sich der Rezensent nach erneuter Überprüfung der von Hessen angeführten Belege in der Abhandlung «Beatitudo och Sapientia» (1958) anschließt.

Es ist von entscheidender Bedeutung, zu beachten, daß die Transzendierung des Seins, die die unausweichliche Konsequenz der Auffassung von Gott als Sein ist, bei Augustinus einzig und allein die Gotteserkenntnis betrifft. Es ist deshalb irreführend, wenn der Verfasser in § 28 «das Erkenntnisproblem als Problem der Gotteserkenntnis» behandelt und dabei anscheinend beansprucht, die Augustinsche Erkenntnisproblematik überhaupt behandelt zu haben. Die Seinstranszendenz des Gottesbegriffes bedeutet für Augustinus nicht, daß *alles* Sein transzendiert wird. Alles von Gott Erschaffene besitzt sein eigenes Maß an Sein und damit eine Determinationsstruktur, die es ihm möglich macht, völlig problemfrei als ein Objekt zu erscheinen, welches in adäquater Weise dem Erkenntnisvermögen des menschlichen Subjektes entspricht. Die Tatsächlichkeit der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis wird nie in Frage gestellt — hier ist auch nicht die geringste Andeutung einer Kluft zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung im Kantischen Sinn. Zwar gibt es bei Augustinus einen Zusammenhang der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis und der Gotteserkenntnis — aber dieser tritt nicht auf, solange man bei der Frage nach der Tatsächlichkeit der Erkenntnis bleibt, sondern erst wenn man die Frage nach ihrem Ursprung stellt. Will man überhaupt wie Huber von der existenzphilosophischen Unterscheidung zwischen Vorhandensein und Geworfensein ausgehen und hierzu eine Entsprechung bei Augustinus suchen — ein unter allen Umständen abenteuerliches Unterfangen —, ist es wohl naheliegender, diese nicht als eine Spannung innerhalb des absoluten Seins, sondern in dem Verhältnis zwischen dem erschaffenen und dem absoluten Sein zu suchen, so wie dieses beim Übergang von der Frage

nach der Tatsächlichkeit der Erkenntnis zu der Frage nach ihrem Ursprung in Erscheinung tritt.

Die Distinktion zwischen absolutem Sein und erschaffenem Sein ist Augustins Weise, die christliche Lehre einer bestehenden Distanz zwischen Gott und Mensch auszudrücken. Diese Distanz steht in keinem Widerspruch zu dem Analogiegedanken, der für Augustinus ebenfalls auf einer christlichen Lehre beruht: daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ohne daß die Distanz deswegen aufgehoben wird. Ohne von der normativen Funktion der christlichen Autorität im Denken des Augustinus abzusehen, kann man keine Linie von seiner Lehre über die Indifferenz des absoluten Seins zu der Indifferenz des Idealismus in der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Ich ziehen. Sieht man aber von der Autorität ab, entzieht man damit auch der Augustinschen Indifferenzlehre überhaupt den Grund. Das eine wie das andere — Indifferenz des göttlichen Seins, Distanz zwischen Gott und Mensch — ist von der Autorität bedingt. Ohne die Autorität fällt der ganze Augustinsche Gedankenbau zusammen. Jeder Vergleich, der diese Tatsache nicht beachtet, ist in gewisser Hinsicht irreführend.

Uppsala, Schweden.

Ragnar Holte.

Johannes Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie.* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1959. 184 S. DM 14.—

In sorgfältiger Arbeit hat Johannes Stelzenberger die *Conscientia*-Stellen im augustiniischen Opus zusammengetragen und untersucht. Es fällt auf, wie sporadisch der Begriff erscheint. In früheren philosophischen Werken findet er sich selten, während ihn die in ihrer Allegorese überquellenden Enarrationen häufig verwenden. Bedeutsam ist seine Prägung als antidonatistisches Kampfwort: *Conscientia* wird zum «Inneren als Basis des Religiösen und Kirchlichen» (S. 96), wobei jedoch die Taufe von der individuellen *pura conscientia* des Taufenden nicht abhängt (S. 107). So zieht denn Stelzenberger das Fazit, aus Briefen und Predigten reichlich belegt, daß für Augustin *Conscientia* nicht lediglich moraltheologisch zu erfassen ist, sondern in einer «neuen theologischen Schau» (S. 176) als das auf Gott bezogene Innere (S. 35 ff.). Diese These bedeutet einen wertvollen Beitrag zur Augustin-Forschung.

Was mir bei der Arbeit jedoch fehlt, ist die kritische Durcharbeitung dieser ausgezeichneten These. Stelzenberger bespricht zum Beispiel Röm. 2, 14—15, eine der von Augustin öfters zitierten *συνείδησις*-Stellen des Neuen Testaments. Er anerkennt durchaus, daß zwischen «Offenbarung» und dem «Sprechen Gottes im Innern einzelner Menschen» zu unterscheiden ist (S. 118). Aber die kritische Analyse des augustiniischen Materials von dieser Erkenntnis her fehlt. «Loquitur etiam Deus in bonorum malorumque conscientia»: ein solches Zitat aus der 12. Predigt müßte unbedingt gegenüber Stoa auf der einen und biblischer Offenbarung auf der anderen Seite scharf abgegrenzt werden. Indem Stelzenberger Sokrates, Seneca und Röm. 2, 14 im gleichen Atemzug zitiert (S. 116), zusammen mit Delitzsch, Thielicke und Jaspers, ohne das grelle Dilemma Augustins zu beleuchten, verrät er,

daß ihm der Konflikt zweier Welten bei Augustin doch nicht klar geworden ist. Dies ist schade, denn Ansätze dazu sind vorhanden, wenn zum Beispiel in der Einleitung zur «Rückbesinnung» die Diskrepanz zwischen antiker «Standortkontrolle» und christlicher «Gegenüberstellung zum allwissenden Gott» ausgezeichnet formuliert wird. Dieser Konflikt hätte in der Zusammenfassung markanter aufgezeigt werden müssen.

Es ist natürlich eine Versuchung, das synthetisch-augustinische Denken zu adoptieren, und das ist zum großen Teil in dieser Arbeit geschehen. *Lex naturalis* und Offenbarung stehen einfach nebeneinander. Es ist außerordentlich wichtig, daß die Forschung kritisch scheidet. Dann erst vermögen gewisse Elemente dieses rätselhaft-synthetischen Werkes schöpferische Beiträge zur theologischen Arbeit zu leisten. Ein Beispiel dafür ist *Conscientia* als Gottbezogenheit des Innern.

Evanston, Illinois.

Samuel Läubli.

Hans-Joachim Schoeps, *Was ist und was will die Geistesgeschichte? Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung.* Göttingen, Musterschmidt Verlag, 1959. 134 S. DM 9.90.

Der bekannte Verfasser, Ordinarius für Religions- und Geistesgeschichte in Erlangen und — zusammen mit Ernst Benz — Herausgeber der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, gibt in dieser Programmschrift einen Rechenschaftsbericht über das von ihm seit 12 Jahren vertretene Fach «Geistesgeschichte». Es gilt, den «Zeitgeist und seine Wandlungen» darzustellen. Allgemeine Geschichte, Philosophie-, Kultur-, Literatur-, Kirchen- und Politische Ideengeschichte sind Hilfswissenschaften für die neue Disziplin. Schoeps schlägt vor, daß vor allem ältere Universitätsstudenten sich diesem Fach widmen, die schon in einer dieser Hilfswissenschaften Fuß gefaßt haben. Schoeps, seine Freunde und Schüler, seit dem 1. Juni 1958 zusammengeschlossen zur Gesellschaft für Geistesgeschichte, versprechen sich von ihrem Fach vor allem eine Belebung des Unterrichts an höheren Schulen; sie verlangen, daß für Kandidaten des Lehramts Geistesgeschichte im Austausch mit Philosophie Wahlfach werde. Auch an technischen Hochschulen und an den in manchen Teilen der Bundesrepublik Deutschland im Aufbau befindlichen Hochschulen für Lehrerbildung werden Lehrstühle für Geistesgeschichte gefordert, zumal ja die Studenten dieser Hochschulen erfahrungsgemäß für die Spezialprobleme der Philosophie sehr wenig Verständnis aufbringen. Andererseits müsse ein Auseinanderfallen in sich immer mehr spezialisierende Einzelwissenschaften verhindert werden. Die Geistesgeschichte soll also ein *studium universale* neuer Art darstellen.

Die Quellen für die Geistesgeschichte einer Epoche werden liebevoll aufgezählt. Dem Theologen dürfte auffallen, welche große Bedeutung Schoeps den zu Zehntausenden gedruckt vorliegenden Leichenpredigten beimißt, auch Enzyklopädien und Lexika hält er für sehr ergiebig — in einem Anhang wird die Wandlung der Begriffe sehr schön durch die verschiedenen Auflagen des «Brockhaus» hindurch aufgezeigt. Biographien und Autobiographien, Tagebücher und Briefe, Zeitungen und Zeitschriften,

bis hin zu den Witzblättern, Schulansprachen und Lehrbücher, Parlamentsdebatten und politische Reden, Bilder, Photos und Filme sollen ausgewertet werden. Fürwahr ein gewaltiges Programm!

Ein weiterer Anhang gibt einen Aufriß einer intendierten deutschen Geistesgeschichte der Neuzeit, der in der Tat eine Zusammenfassung der geschilderten Einzeldisziplinen sein will, ein großer Wurf, zu dessen Bewältigung man nur Glück wünschen kann. Die Einzelwissenschaften und nicht zuletzt die Kirchengeschichte können von diesem Projekt nur profitieren, wie die inzwischen erschienenen Jahrgänge der ZRGG mit ihren z. T. ganz hervorragenden Arbeiten beweisen.

Auf zwei kleine Irrtümer in Jahreszahlen sei hingewiesen: Die Verbrennung der Bannandrohungsbulle durch Luther erfolgte schon 1520 und nicht 1521 (S. 36), und der Schmalkaldische Band wurde erst *nach* dem Augsburger Reichstag von 1530 geschlossen, also nicht im Dezember 1529 (S. 27).

Freiburg i. Br.

Wilhelm August Schulze.

John David Hughey, *Die Baptisten. Einführung in Lehre, Praxis und Geschichte.* Kassel, J. G. Oncken Verlag, 1959. 176 S. DM 4.—.

Die vorliegende Schrift ging hervor aus Vorlesungen am Ökumenischen Institut in Bossey. Ihr Verfasser, Amerikaner und Dozent am internationalen theologischen Seminar in Rüschlikon-Zürich, gibt darin eine Zusammenfassung baptistischer Lehre, Praxis und Geschichte.

Zuerst werden die Grundsätze des Baptismus dargelegt. Die Gemeinde ist freier Zusammenschluß der Christus-Gläubigen; nur die Glaubenstaufe ist gültig und wird durch Untertauchen vollzogen; die Einzelgemeinde ist ganz unabhängig, darum gibt es keine für alle Baptistengemeinden gültige Ämterordnung. Der baptistische Gottesdienst ist sehr schlicht. Das Anliegen der Evangelisation tritt stark hervor.

Hughey betont, daß die Baptisten nicht aus der kontinentalen Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts stammen, sondern ihren Ursprung im englischen Independentismus des frühen 17. Jahrhunderts haben, wobei allerdings mennonitische Einflüsse auf britische Exulanten in Holland möglich sind, da dort zuerst (1609) unter jenen Flüchtlingen der Schritt zur Glaubenstaufe bewußt getan wurde. Im Unterschied zu den Mennoniten nahmen die Baptisten aber besonders in der Cromwell-Zeit aktiv an den politischen und militärischen Kämpfen teil. Die von Wesley ausgehende Erweckung führte dann im 18. Jahrhundert auch zu neuem Leben bei den englischen Baptisten. Die wegen der Prädestinationslehre unter ihnen aufgebrochene theologische und kirchliche Spaltung (General und Particular Baptists) wurde überwunden. Die Baptisten beteiligten sich durch William Carey führend am großen Aufbruch zur Heidenmission. Im 19. Jahrhundert hatten die englischen Baptisten eine Reihe von berühmten Predigern, unter denen besonders Spurgeon hervorragt. Auch in Nordamerika wurde der Baptismus durch die revivals des 18. und 19. Jahrhunderts zu großer Blüte emporgetragen: das Postulat der Glaubenstaufe entsprach besonders deutlich der vordringlichen Betonung der persönlichen Entscheidung. Der Sezessionskrieg führte zur Spaltung auch der Baptisten. Unter den Negern bildeten

sich zahlenmäßig starke baptistische Gemeinden, die sich aber zu eigenen, von den Weißen getrennten Gemeinschaften und Bündeln zusammenschlossen. Im 19. Jahrhundert entstand auch in Deutschland (vor allem durch Johann Georg Oncken) eine baptistische Freikirche. Ebenso erwuchsen in Rußland weitverzweigte Baptistengemeinden. Während viele baptistische Körperschaften Amerikas und Europas sich dem Weltkirchenrat angeschlossen haben, blieb ihm die stärkste baptistische Gemeinschaft, die Southern Baptist Convention, bis heute fern.

Als Anhang sind dem Band eine statistische Übersicht über den heutigen Stand der Baptisten in den verschiedenen Ländern sowie zwei formulierte Bekenntnisschriften der deutschen Baptisten von 1847 und 1944 beigegeben.

Worb, Kt. Bern.

Andreas Lindt.

Karlfried Gründer, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns «Biblische Betrachtungen» als Ansatz einer Geschichtsphilosophie.* = Symposium. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von M. Müller, B. Welte, E. Wolf, 3. Freiburg/München, Alber, 1958. XI + 192 S. DM 13.80.

Im Jahre 1758 las in London Johann Georg Hamann aus Königsberg in einer schweren inneren Krise die Bibel. Die Gedanken, die ihm bei der Lektüre kamen, schrieb er sogleich nieder. So entstanden die «Biblischen Betrachtungen». Sie waren nicht für die Veröffentlichung bestimmt. Erst in Josef Nadlers «Historisch-kritischer Ausgabe» von Hamanns sämtlichen Werken, 1 (1949) sind sie vollständig gedruckt worden.

Die bisherige Wertung dieser Londoner Aufzeichnungen war schwankend. Rudolf Unger z. B. sah in ihnen den Keim, aus dem sich das ganze Hamannsche Denken entwickelte.¹ Für E. Janssen Schoonhoven dagegen sind die «Biblischen Betrachtungen» nur eine zwiespältige, aus Bibelglauben und Aufklärungslehre gemischte Vorstufe zu den übrigen Schriften Hamanns.² Karlfried Gründer, der sich mit dem glänzenden Wurf einer Geschichte der Hamanndeutungen eingeführt hat, sieht, gleich Unger, in den «Biblischen Betrachtungen» den Quellort von Hamanns Gedankenwelt.³ Er liefert dafür in seinem neuen Buche «Figur und Geschichte» zwei entscheidende Beweisstücke.

Gründer greift aus den «Biblischen Betrachtungen» zwei Grundprobleme heraus: die Kondeszendenz (Herablassung) Gottes und die typologische (figurale) Schriftauslegung. Theologisch gesehen, besagt Gottes Herunterlassung: Gott ist immer der Handelnde, sein Verhältnis zur Welt ist akthaft, der Grund der Herunterlassung ist die göttliche Liebe. In philosophischer (ontologischer) Sicht bedeutet Gottes Herunterlassung: Die Wirklichkeit hat das Gepräge der Gegebenheit, des Geschehens, der Endlichkeit und Geschichtlichkeit. Typologie heißt, theologisch interpretiert: Die Heilsgeschichte hat einen weissagenden, das Christusereignis im vor-

¹ R. Unger, Hamann und die Aufklärung (21925).

² E. Janssen Schoonhoven, *Natur en genade bij J. G. Hamann* (1945).

³ K. Gründer, in *J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt*, 1 (1956).

aus abbildenden Charakter. Das führt, in philosophischer Interpretation, auf die Sprache: Sprechen ist ein Abbilden.

Gründers Zielsetzung ist eine philosophische. Er will, das Anliegen Erwin Metzkes aufnehmend⁴, die theologischen Aussagen des Magus auf ihre philosophische Bedeutung hin untersuchen. Das ist nicht so gemeint, als ob erst die philosophische Durchdringung imstande wäre, den wahren Gehalt der «Biblischen Betrachtungen» zu erhellen. Gründer weiß, daß sich jede philosophische Auslegung eines Theologumenons darüber im klaren sein muß, «daß sie etwas wegläßt, und zwar im strengen Sinne das Wesentliche, Entscheidende» (S. 83). Und doch schließt theologisches Reden immer auch ein bestimmtes Verständnis der Welt und des Daseins ein, das sich philosophisch-begrifflich erfassen läßt. Gründer behauptet nicht, daß sich Hamann schon zur Zeit der Niederschrift der «Biblischen Betrachtungen» der philosophischen Ansätze, die in seiner Exegese steckten, bewußt war. Aber diese Ansätze waren da, sie haben sich jedoch erst später entfaltet, nämlich, wie Gründer im Schlußteil (S. 159—192) zeigt, in der Auseinandersetzung mit Johann David Michaelis, in der Abgrenzung gegen Kant und im Gespräch mit Herder.

Der Wandel, den Gründers Untersuchung für die Hamannforschung bedeutet, wird beleuchtet durch einen Rückblick auf das Buch von P. Konschel: «Der junge Hamann» (1915). Während Konschel über die «Biblischen Betrachtungen» mit deutlich negativer Betonung schreibt: «Typologie und Allegorie feiern geradezu Orgien», unterscheidet Gründer sorgfältig zwischen typologischer und allegorischer Bibeldeutung und findet — mit Recht — in der Typologie einen Wurzelgrund der Hamannschen Denkarbeit überhaupt. Auf zwei besonders wertvolle Abschnitte sei noch aufmerksam gemacht, auf den Überblick über das typologische Schriftverständnis vom Neuen Testament bis zur Gegenwart (S. 117—131) und auf den erstmaligen Versuch einer Geschichte der Kondeszendenzidee (S. 28 bis S. 74: Alte Kirche, Augustin, Bonaventura, Luther, altprotestantische Dogmatik, englische Theologen vom 16. bis 18. Jahrhundert, deutsche Aufklärungstheologie, spekulative Orthodoxie des 19. Jahrhunderts; besonders eindrucksvoll ist die Darstellung der Kondeszendenz bei Christoph Friedrich Oetinger).

Zürich.

Fritz Blanke.

Klaus-Martin Beckmann, *Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher*. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, X, 16. München, Christian Kaiser Verlag, 1959. 142 S. DM 9.—

Nicht ohne Lüsterheit greift man heute in der orthodoxen Atmosphäre unseres Lehrens und Predigens nach einer Arbeit über den Begriff der Häresie. Wenn es sich dabei noch um den «Häretiker» Schleiermacher handeln soll, so läßt das auf ein theologiegeschichtliches Gespräch zwischen den Zeiten hoffen.

⁴ E. Metzke, J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 8. Jahrhunderts (1934).

Der Verfasser erspart es einem nicht, sich erst wieder einmal durch den Entwurf der ganzen Schleiermacherschen Theologie mit seiner schwierigen Diktion hindurchzubeißen. Es wird klar herausgearbeitet, daß es sich bei Schleiermachers Bestimmung der Häresie um eine «Konstruktion» handelt, die sich aus seinem theologischen System ergibt, und nicht um eine historische Betrachtungsweise. Dabei kann der Verfasser nicht verschweigen, daß sich Schleiermacher selber all der Ketzereien schuldig gemacht hat, die in seiner Häresie-Konstruktion auftauchen, wenn auch seine Theologie «nur an das Häretische streift» (S. 70) oder nur «ebionitische wie pelagianische Gefahren» (S. 59) in sich birgt. Man wird diesem Ergebnis der vorliegenden Untersuchung nicht widersprechen können.

Doch ist es schade, daß Schleiermacher hier zu schnell zensiert und so das Gespräch mit ihm zu früh abgebrochen wird. Allerdings wenn man nur mit dem lutherischen Dogma der Rechtfertigungslehre — und die besteht für den Verfasser in dem «Gegensatz von Glaube und Werk» (S. 56) — an Schleiermacher herantritt, so kann man ihm nicht anders gerecht werden. Aber so gelingt es auch nicht, «die Schleiermachersche Konstruktion der Häresie für heute fruchtbar zu machen» (S. 15). Denn die Ketzerei tritt heute gerade im Bereich der Ethik in Erscheinung. Wenn wir mit Schleiermacher und Karl Barth die absolute Einheit von Dogmatik und Ethik realisieren wollen, dann müssen wir uns fragen, ob nicht etwa in unserem weltfremden und resignierenden Reden und Handeln als Gemeinde in der Welt ein Stück Dokerismus und Manichäismus offenbar wird und ob nicht hinter allem Sanktionieren des volkskirchlichen Prinzips sich ein ebionitisches und pelagianisches Christentum verbirgt. Das müßte ja dann auch seine «dogmatischen Entsprechungen» (vgl. S. 115) in unserer scheinbar so orthodoxen und wenig aufregenden Lehre haben. Von da her gesehen könnte ein Gespräch mit Schleiermacher mehr als eine akademische Abhandlung sein.

Mainz-Kastel.

Holger Samson.

Otto Karrer, *Begegnung der Christen*. Studien evangelischer und katholischer Theologen, hrsg. von Maximilian Roesle und Oscar Cullmann. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, und Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1959. 696 S. Fr. 30.80.

Die vorliegende Festschrift zum 70. Geburtstag von Otto Karrer enthält, neben Autobiographischem und einer umfassenden Bibliographie des Geehrten, Beiträge je eines evangelischen und eines katholischen Theologen zu folgenden Themen: Jesus und die Kirche, die Einheit der Kirche im Neuen Testament, Schrift und Tradition, Glaube und Sakrament, geistliches Amt und Gemeinde, Rechtfertigung und Heiligung, Petrus der Fels, das Petrusamt in der Urkirche, Glaubensspaltung und Einheitsproblematik, Augustana und Trienter Konzil in ökumenischer Sicht, Patriarch und Bischof im neuen ostkirchlichen Recht (nur von katholischer Seite), die empirische Spaltung und die aufgetragene Einheit, theologische Studien: Stand und Hoffnungen, liturgische Erziehung, Maria als Bild der Gnade und

Heiligkeit, die Reformation im Urteil der Reformatoren (nur von evangelischer Seite) und: neuere Einheitsbestrebungen.

Diese Sammlung von Beiträgen teils namhafter Fachgelehrter gewährt einen guten Einblick in die ökumenische Arbeit und zeigt klar, worin man theologisch miteinander übereinstimmt und worin man voneinander abweicht. Sie gibt darüber hinaus zumal den Ort zu bedenken, von dem her solche Erörterungen geführt sind. Während jenes in den einzelnen Studien vielfältig zum Schein kommt, bleibt jedoch dieses kaum berührt. Der Entzug des Ortes der Erörterung wäre indessen von Grund auf mißverstanden, wollten wir ihn bloß als eine Nachlässigkeit der Beteiligten sehen. Es kündigt sich darin vielmehr ein grundlegender Fehl an, nach dessen Ursprung noch kaum gefragt ist und dessen Tragweite wir noch nicht ermessen.

Dem unvoreingenommenen Blick kann aber schwerlich entgehen, daß nur noch ein der jüngsten Theologiegeschichte Kundiger sich ein Bild davon machen kann, in welcher Zeit das Werk geschrieben ist, während jeder Uneingeweihte so gut wie vergeblich nach Spuren sucht, die etwas von den großen geschichtlichen Fragen der Gegenwart eröffnen. Und weit entfernt davon, daß Derartiges zu denken geben könnte, scheint es immer vordringlicher einen Hinweis darauf abgeben zu müssen, daß es der Kirche wieder vermehrt um ihre eigenste Sache gehe. Daß diese Sache dadurch spezialisiertes Selbstgespräch vorzüglich über die eigene Vergangenheit wird, scheint nicht zu beirren, sondern nur in unheilvoller Weise zu bestätigen.

Einzig in den beiden Beiträgen zur Frage des Theologiestudiums regt sich eine leise Beunruhigung im Hinblick auf den Stand der Kirche in der Welt und lichten sich Ansätze zu einer Freiheit, die sich nichts vorzumachen sucht. Es kommt zu Feststellungen, welche fruchtbar werden könnten. Damit dies jedoch gelänge, müßte jene Frage nach dem Fehl gerade hier strenger ausgearbeitet sein; will sagen: es dürfte nicht bei Feststellungen bleiben und verbunden damit bei Vorschlägen, auf welchem Wege dem und diesem zu steuern wäre — sondern notwendig eröffnete sich erst die schlichte Frage, woher das Festgestellte so zustande kam.

Würden aber die vorliegenden Fragen eingeholt in die Frage nach dem Geschick, in welchem sie stehen, so zeigte sich auch rein theologisch ein noch weitgehend Verborgenes: daß, weil der Logos der Theologie von anher hier und dort derjenige der Metaphysik ist, man sich näher steht, als man ahnt. Und zugleich könnte die gemeinsame Sorge aufbrechen, ob die bald wissend aufgenommene, bald unwissend vorausgesetzte metaphysische Überlieferung in Wahrheit die der Sache des ursprünglichen christlichen Glaubens angemessene sei. Es möchte aber sein, daß vor dieser geschichtlichen Sorge viele historische Kontroversen und theologischen Probleme eher in den Verzicht fänden und so den Weg einer einfacheren Brüderlichkeit bereiteten.

Basel und Bern.

Walter Frei.