

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **17 (1961)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Rezensionen.

Textus. Annual of the Hebrew University Bible Project, 1. Jerusalem, Magnes Press, 1960. 216 S., 12 Pl.

Diese neue Zeitschrift ist Organ des «Hebrew University Bible Project». Der Plan einer kritischen hebräischen Bibelausgabe, die also gar nichts zu tun hat mit der 1953 erschienenen wissenschaftlich wertlosen «Jerusalem Bible»¹, erwuchs 1955 und wurde 1957 auf dem Jerusalemer Weltkongreß für jüdische Studien zum Beschluß erhoben. Herausgeber sind M. H. Goshen-Gottstein, C. Rabin und S. Talmon; dem Beirat gehören der Staatspräsident Ben-Zvi, B. Mazar, H. J. Polotsky, J. L. Seeligmann und andere Fachgelehrte an. Zugrunde gelegt wird der «Aleppo Kodex» als bester Vertreter des Textes von Ben Ascher, mit reichem kritischem Apparat. Ein erster Band, das Jesaiabuch, soll 1962 vorliegen. Dazu sind Monographien über die Massora, das Akzentsystem jenes Kodex und andere einschlägige Themen vorgesehen, auch ein Index aller rabbinischen Zitate aus dem Alten Testament. Für Einzelfragen der Textgeschichte ist «Textus» bestimmt, als internationale Zeitschrift nicht in hebräischer Sprache und auch nichtjüdischen Gelehrten offen. Es handelt sich somit um ein umfassendes Unternehmen, hinter dem die besten Kräfte der Hebräischen Universität stehen. Es ist die erste kritische Ausgabe des Alten Testaments von jüdischer Seite, ein Gegenstück und ernsthafter Konkurrent zu unserer «Biblia Hebraica».

Wie in Biblia Hebraica von der dritten Auflage an, ist also im neuen Projekt nicht die «Bombergiana» mit dem Text des Jakob ben Chajjim zugrunde gelegt, sondern der ältere und bessere Text des Ben Ascher, aber im Unterschied zu jener nicht nach dem Leningradensis (L) von 1008, sondern nach dem älteren Musterkodex in der sephardischen Synagoge von Aleppo, der Kahle bereits bekannt war, aber eben nicht photographiert werden durfte. In den syrischen Unruhen 1947/48 schien der Aleppo-Kodex verlorengegangen zu sein; tatsächlich wurde er, wenn auch stark beschädigt, gerettet und steht den Mitarbeitern nun zur Verfügung.

Einen ersten und sehr guten Eindruck von dem ganzen Unternehmen gewinnt man aus dem vorliegenden Band von Textus. Drei der Beiträge, von Ben-Zvi, Goshen-Gottstein und Loewinger, die zusammen die Hälfte des Bandes füllen, gelten begreiflicherweise dem Aleppo-Kodex. Er wird hier zum erstenmal beschrieben. Etwa zu drei Vierteln ist er erhalten; Kohelet bis Esra fehlen ganz. Die Reihenfolge der Bücher ist dieselbe wie im Leningradensis. Daß er die Ben-Ascher-Tradition besser als dieser vertritt, ist sicher zu erweisen, Identität mit dem von Maimonides benützten Ben-Ascher-Text sehr wahrscheinlich. Für sein Alter ergibt sich das Ende des 9. Jahrhunderts; karäische Herkunft scheint nicht erweislich. Von den übrigen Beiträgen seien noch genannt: G. R. Driver über Abkürzungen,

¹ Darüber P. Kahle, Vet. Test. 3 (1953), S. 416ff.; Y. Kaufmann, Ha-Aretz, 23. 3. 1954.

Talmon über Doppellesungen im Masoretischen Text, und ein von Diez Macho publiziertes Jesaiafragment mit babylonischer Punktation.

Walter Baumgartner, Basel.

ERIC WERNER, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millenium*. London; Dennis Dobson, & New York; Columbia University Press, 1959. 618 S. 90 sh.

Das umfangreiche Werk von E. Werner, Professor am Hebrew Union College in Cincinnati, ist die Frucht eines eingehenden Studiums von zwanzig Jahren. Der Verfasser hat die Aufgabe, die gegenseitigen Beziehungen zwischen dem jüdischen und christlichen Gottesdienst herauszuarbeiten, mit großer Umsicht und hervorragender Sachkenntnis durchgeführt. Der erste Hauptteil (S. 1–326) enthält historisch-liturgische Untersuchungen, deren einzelne Abschnitte sich mit der jüdischen Liturgie zur Zeit des Urchristentums, der liturgischen und musikalischen Gestaltung des Gottesdienstes in der alten Kirche, den Schriftlesungen und Perikopenordnungen, dem Psalmodieren, den Hymnen und verwandten Gattungen, liturgischen Akklamationen und Doxologien sowie deren Verwendung im Gottesdienst der Synagoge und der Kirche eingehend befassen. Der zweite Hauptteil (S. 327–580) gilt spezielleren musikwissenschaftlichen Fragen, zu denen der Verfasser in noch größerem Umfang eigene Forschungen beizutragen vermag: der Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum in der Musik der alten Kirche, dem Ursprung des Octoechos, der ekphonetischen Notation im Judentum und im Christentum, den Formeln und Kadenzen der lectio und oratio, dem Psalmodieren, den Hymnen und verwandten musikalischen Formen. Im Schlußabschnitt werden Ergebnisse, Ausblicke und Perspektiven knapp zusammengefaßt. Ein Glossar, das wichtige Begriffe erläutert, und Register sind angefügt.

Es liegt hier eine ungemein gelehrte und gründliche Arbeit vor; vom Anfang bis zum Ende in vornehm sachlichem Ton gehalten, legt sie Zeugnis bester jüdischer Gelehrsamkeit ab. Bewußt und entschieden ist die formgeschichtliche Methode angewandt (S. XVII), um die Texte jeweils auf ihren Sitz im Leben hin zu befragen. Im einzelnen wird eine Fülle von Einsichten und Durchblicken aufgetan, die gleichermaßen für den Theologen wie für den Musikwissenschaftler lehrreich sind. In mehreren Abschnitten wird das Ergebnis gewonnen, daß «the Latin, the Nestorian and Armenian Churches have preserved most faithfully the traditions of ancient Judaism» (S. 93). Auch hinsichtlich der musikalischen Ausgestaltung des Gottesdienstes gilt, «that the Armenian system is in many respects closely akin to the Hebrew scheme» (S. 119). Eingehend wird die Frage geprüft, warum und unter welchen Umständen das Psalmodieren von der Synagoge in die Kirche Eingang fand. Die christliche Gemeinde bestreitet den Juden, daß sie das rechte Verständnis der Psalmen haben (S. 148). Umgekehrt ist in der Synagoge die Auswahl der prophetischen Schriftlektionen mindestens teilweise durch die Auseinandersetzung mit den Christen bestimmt (S. 77–82). Die Synagoge ist also nicht nur der gebende Teil gewesen, sondern hat in einigen Punkten

auch auf Grund christlicher Einflüsse Veränderungen ihres Gottesdienstes vorgenommen.

Die Beispiele, die genannt wurden, sollen anzeigen, wie überaus lehrreich dargetan wird, «that the development of the Jewish and Christian worship is so closely interrelated and mutually involved, that the knowledge and the study of both liturgies is virtually indispensable to every serious student of either» (S. 31). Im zweiten Hauptteil, der eine eingehendere Würdigung von seiten der Musikwissenschaft erfordert, wird überzeugend aufgewiesen, daß die christliche Kirche hinsichtlich der musikalischen Gestaltung des Gottesdienstes nicht nur dem griechischen, sondern auch dem jüdischen Erbe verpflichtet ist.

An ein Werk, das ein so weitgespanntes und umfassendes Arbeitsgebiet umgreift, sind natürlich auch mancherlei Fragen zu richten, und hier und da sind Einwände zu erheben. Insbesondere wird man bedauern, daß das Manuskript bereits 1950 abgeschlossen wurde und neuere Untersuchungen nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Daher war es auch nicht mehr möglich, die Texte aus Qumran auszuwerten, durch die das Bild des jüdischen Gottesdienstes in der Zeit des Neuen Testaments vielgestaltiger und deutlicher hätte gezeichnet werden können. Werner stützt sich teilweise auf veraltete Untersuchungen, so daß einige Behauptungen auf Grund neuerer Forschungen einer Korrektur bedürfen; so etwa die These, daß der dritte Becher des Passamahles «became the archetype of the Eucharist in Christianity» (S. 11), oder die Annahme, daß «today we know that... three of the four Gospels are based upon Aramaic sources», wobei Markus und Matthäus sogar freie Übersetzungen aramäischer Originale sein sollen (S. 28). Wenn jedoch manche Fragen zu stellen sind, so können auch sie nur bezeugen, wie anregend und lehrreich Werners Untersuchung ist. Dem Verfasser kommt das Verdienst zu, durch seine Studien über die gegenseitigen Beziehungen zwischen jüdischem und christlichem Gottesdienst ein Arbeitsfeld abgesteckt zu haben, das in Zukunft eingehendere Aufmerksamkeit und Pflege erfahren sollte.

Eduard Lohse, Kiel.

JEAN-MICHEL HORNUS, *Evangile et labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence.* Genève, Labor et Fides, 1960. 195 S.

Welche Haltung hat die erste Christenheit zum Militär- und Kriegsdienst eingenommen? Diese Frage ist schon oft untersucht worden, und es existieren auch zahlreiche Monographien über einzelne Aspekte des Problems. Und doch ist man dankbar, daß Hornus die Quellen einer erneuten Prüfung unterzieht. Denn die Haltung der ersten Christen wird sehr verschieden beurteilt, und wenn die Frage des Kriegsdienstes heute diskutiert wird, stehen oft widersprechende Meinungen einander gegenüber.

Hornus kommt zum Ergebnis, daß Tertullian für die erste Zeit der christlichen Kirche repräsentativ sei. Er hält Christsein und Heeresdienst für unvereinbar, und zwar – wie Hornus zeigt – nicht nur, weil der Heeresdienst die Beteiligung an heidnischen Zeremonien mit sich bringt, sondern auch weil unter keinen Umständen menschliches Blut vergossen werden darf.

Diese Haltung darf nicht als montanistischer Rigorismus abgetan werden. Sie wird von Cyprian geteilt, und noch im 4. Jahrhundert erklärt Basilius, daß ein Soldat, der Blut vergossen hat, für drei Jahre von der Eucharistie ausgeschlossen zu bleiben hat. Auch die frühen Kirchenordnungen, vor allem die *Traditio apostolica* Hippolyts, ergeben dasselbe Bild der Unvereinbarkeit.

Erst allmählich, vor allem seit dem Beginn des 4. Jahrhunderts, hat die Kirche diese eindeutige Haltung verlassen. Schon früh finden wir den Unterschied zwischen *militare* und *bellare*: der Dienst in Friedenszeiten wird geduldet, einzig der Kriegsdienst wird abgelehnt. Aus dieser Unterscheidung erklärt es sich, daß wir immer wieder von Christen in der römischen Armee erfahren. Später werden diejenigen, die in Friedenszeiten den Dienst verweigern, exkommuniziert (Arles 314). Und schließlich dürfen nur noch Christen in die Armee eintreten. «Il y a donc eu un glissement progressif dans l'attitude de l'Eglise. Elle a successivement pardonné au soldat repentant, toléré le soldat non violent, pardonné au soldat homicide, et enfin demandé au fidèle de cacher ses sentiments les plus profonds» (S. 145).

Auf Grund dieses Befundes wendet sich Hornus gegen vier Behauptungen, die immer wieder aufgestellt werden. 1. Es ist seiner Erkenntnis nach nicht gerechtfertigt, zu sagen, daß nur eine kleine Minorität unter den Christen der ersten Jahrhunderte den Heeresdienst abgelehnt habe. Wir haben in diesem Zeitraum im Verhältnis zu den zahlreichen Zeugnissen der Ablehnung nur sehr wenige, aus denen eine Bejahung herausgelesen werden kann. 2. Es ist weiter nicht richtig, daß die Ablehnung als Neuerung erst im 3. Jahrhundert aufgekommen wäre. Gewiß ist Tertullian der erste, der auf die Frage eingeht. Das heißt aber nicht, daß vor ihm eine andere Haltung eingenommen worden wäre. 3. Man kann auch nicht sagen, daß die Unvereinbarkeit nur von einzelnen Moralisten erklärt, von der Gesamtheit der Kirche aber nicht anerkannt worden sei. Die Kirchenordnungen sind ein Beweis, daß die Abneigung gegen die Armee auch im kirchlichen Leben zum Ausdruck kam. 4. Hornus beschäftigt sich schließlich ausführlich mit der These, daß die Christen den Heeresdienst einzig verweigert hätten, sobald heidnische Zeremonien damit verbunden waren; die Tatsache, daß wir Ende des 3. Jahrhunderts zahlreichen Märtyrern aus Kreisen der Armee begegnen, wäre dann aus dem Umstand zu erklären, daß zu jener Zeit der Kaiserkult neue, absolutere Formen angenommen hat. Der Verfasser anerkennt zwar die Wichtigkeit dieses Motivs (obwohl er dessen Bedeutung m. E. zu stark einschränkt), betont aber, daß darüber die Ehrfurcht vor dem Leben als Motiv der Ablehnung nicht zu gering eingeschätzt werden dürfe.

Hornus ist sicher im Recht, wenn er die Radikalität der christlichen Haltung herausarbeitet. Das Zeugnis der ersten Christen darf nicht im Interesse moderner Fragestellungen gemildert oder verfälscht werden. Wer den Heeres- und Kriegsdienst bejaht, darf nicht einfach nach gelegenen Auskünften über die ersten Jahrhunderte greifen, sondern er muß zeigen können, warum er trotz der Stimme der ersten Christen zu einer anderen Haltung kommt.

Die Arbeit Hornus' erstreckt sich auf einen weiten Kreis von Problemen. Man ist besonders dankbar, daß er auch die Frage einbezieht, wie die Kriege

Israels und die Kriege, die in den neutestamentlichen Apokalypsen erwähnt werden, in der Alten Kirche gedeutet und verstanden werden. Er schneidet damit Themen an, die weitere Untersuchung verdienen.

Lukas Vischer, Herblingen, Kt. Schaffhausen.

HANS FRHR. VON CAMPENHAUSEN & HEINRICH BORNKAMM, *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche*. Zwei Vorträge. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 222/223. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. 48 S. DM 3.80.

Hans Freiherr von Campenhausen geht in seinem Vortrag über «Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche» von 1. Kor. 14, 40 aus und betont, daß die Kirche nur aus einer Kraft lebe: «das ist die Verkündigung des Wortes und der Wahrheit, die den Glauben wirkt und durch den Glauben den Willen zum rechten Tun, das auch die rechte Ordnung in sich schließt», die «immer ein Zweites» ist (S. 9). So läßt sich «im Gotteswort gewissermaßen die ‚Grundordnung‘ der Kirche erkennen» (S. 11). Als Charakteristica des altkirchlichen Ordnungswillens werden genannt: «das geringe Maß ausdrücklicher Regelungen» (S. 13) und deren konservativer Grundzug (S. 15).

Campenhausen geht dann dem Problem «Ämterrecht und Schriftautorität» und dem Problem des Schlüsselamtes nach und kommt zum Schluß, die alte Kirche sei «in ihren Ordnungen und in ihrem Leben dem Neuen Testament nahe geblieben». Die wahre Lebensaufgabe der Kirche aber ist die Verkündigung, und die Kirche ist nur in Ordnung, «wo diese ihre Verkündigung lebendig und wirksam ist» (S. 25).

Heinrich Bornkamm weist in seinem Vortrag über «Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche nach reformatorischer Anschauung» hin auf die doppelte Bedeutung des Begriffes «Ordnung»: «eine aktive und eine statische, das Ordnen und das Geordnetsein» (S. 26), wobei die Betonung offenbar auf der aktiven Seite liegt. Die Fixpunkte bleibender kirchlicher Ordnung sind darum personaler Art: Pfarrer und Bischöfe (S. 34).

Drei Elemente kirchlicher Ordnung werden hervorgehoben:

1. Ordnung vom Wort her,
2. Bestimmung der Ordnung durch die Liebe,
3. Freiheit von Gesetzlichkeit.

Die Unabgeschlossenheit der lutherischen Kirchenverfassung führte endlich zu Formen staatlicher Bürokratie, und darum ist die Frage zu stellen, ob die reformierten Ordnungen Bindung und Freiheit glücklicher und dauerhafter gelöst hätten.

Bornkamm kommt zum Schluß, die Bindung gelte der «bleibenden Grundordnung der Kirche, dem Evangelium», während die Freiheit den jeweiligen Gestalten gelte, «die das Wort annehmen muß, um an sein Ziel, an die Herzen der Menschen zu kommen» (S. 45). So betont Bornkamm wie von Campenhausen den Primat der Verkündigung.

Die beiden Vorträge bilden ein schönes Beispiel dafür, wie wissenschaft-

liche Forschung für das Leben der Kirche fruchtbar gemacht werden kann. Sie sind angesichts der kirchlichen Lage von brennender Aktualität.

Rudolf Bohren, Wuppertal.

HIRAM PERI (PFLAUM), *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung. Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende.* = Acta salmanticensia, Filosofia y letras, 14, 3. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1959. 272 S., 15 Taf.

Die Erzähler des Abendlandes behandelten im Mittelalter mit Vorliebe die überlieferten Themata der germanischen Völkerwanderungskämpfe und der Feldzüge Karls des Großen. Später traten dazu die keltischen Sagen von Arthur, Tristan u. a. und im Gefolge der Auseinandersetzung mit dem Islam mancherlei orientalische Traditionen. Die letztern fanden nicht nur epische, sondern auch didaktische und dramatische Gestaltung. Wir finden sie in den Epen von Herzog Ernst und Alexander dem Großen, vom Kampf um Troja und von Apollonius, in den Novellen des Conde Lucanor und der italienischen Renaissance, in vielen Fabelsammlungen und sogar noch in den Dramen Shakespeares und Calderóns.

Einer der wegen seines lehrhaften Gehaltes im Spätmittelalter geliebtesten Stoffe war die Legende von Barlaam und Josaphat. Sie stammt aus dem fernen Orient, ist von der Legende Buddhas abgeleitet, wie sie im Sanskritbuch Lalita Vistara berichtet wird, und stellt im Grund eine Übertragung weltanschaulicher, religiöser und sittlich erbaulicher Ideen Indiens ins Christliche dar. Sie erreichte das Abendland durch Vermittlung persischer, syrischer und griechischer Versionen. Eine griechische Version wird dem Johannes Damascenus zugeschrieben, wohl mit Unrecht. Dann wurde sie ins Lateinische übersetzt. Ins Castilianische übertrug sie Juan de Arce Solórzano 1608, und Fray Baltasar de Santa Cruz 1692. Mit der Zeit wurden die beiden Hauptfiguren, der Prinz Josaphat und der weise Anachoret Barlaam (= Bileam) im Abendland sogar christliche Heilige.

Der Inhalt der indischen Legende ist knapp folgender: Bei der Geburt des königlichen Prinzen Buddha prophezeit ein Brahmane, das Kind werde entweder großen Ruhm erringen oder auf den Thron verzichten und Einsiedler werden. Um der zweiten Möglichkeit vorzubeugen, schließt der König seinen Sohn in die Gärten des Palastes ein, damit er nur lebensfrohe, einladende und verlockende Eindrücke bekomme, und weder von Krankheit noch von Alter und Tod eine Ahnung erhalte. Aber der Jüngling findet Gelegenheit, aus seinem goldenen Gefängnis auszubrechen, bekommt einen invaliden Greis zu sehen und lernt so Alter und Krankheit, die Vergänglichkeit aller Herrlichkeit kennen. Ein Leichenzug verschafft ihm die Kenntnis vom Tod. Nun entsagt er dem Trug der Macht, des Prunks und des Genußlebens und wird als Buddha ein Eremit.

In der abendländisch-christlichen Version bekehrt den Josaphat ein christlicher Einsiedler Barlaam zum Christentum. Diese Gelegenheit benützt der Erzähler zu einer lehrhaft dogmatischen Darstellung des Christentums gegenüber der jüdischen und verschiedenen heidnischen Religionen. Es wird ein Redeturnier mit dramatischen Effekten veranstaltet. In dieser Form fin-

den wir Spuren der Buddhalegende im Buch «De los Estados» von Juan Manuel, im Buch «Del Gentil y de los tres Sabios» von Ramón Lull und in der Erzählung von den drei Ringen des Boccaccio. Das Motiv der Einfügung einer Episode der Versuchung des Prinzen durch ein schönes Mädchen, um ihn zur Lebensbejahung zu bekehren, finden wir in der Hamlet-Sage und in Calderóns «Magico prodigioso» wieder.

Peri behandelt im vorliegenden Band der Reihe nach die christlichen Fassungen dieser Legende, den georgischen und den griechischen Roman, die beiden altfranzösischen Barlaam-Epen, das eine von Gui de Cambrai, das andere von einem unbekanntem Dichter, die mittelhochdeutschen Epen: den Laubacher Barlaam, den Zürcher Barlaam und den Barlaam des Rudolf von Ems, dann die französischen Dramen des Mittelalters, namentlich das *Miracle* von Jean le Prier, die italienischen Versionen von Neri di Landoccio, Attilio Opezzinghi, Bernaldo Pulci und Socci Peretano. Endlich die spanischen Barockdramen, das von Thanisodoro, Lope's Barlaam y Josafat, das letztere ein Vorbild für Calderóns Sigismundo im «Leben ein Traum» und drei von Dichtern der Schule Lope de Vegas.

Die «Legenda aurea» und Ramón Lulls Disputationen der Weisen trugen mit zur Verbreitung und Beliebtheit der Thematik dieser alten Legenden bei. Noch in Lessings «Nathan der Weise» kann man eine letzte Spur des dramatischen Kunsttricks der christlichen Legendenfassung: die turnierhafte Disputation der Vertreter der Hauptreligionen der Menschheit, die Rechtfertigung der eigenen Religion und die Bekämpfung der andern Religionen erkennen, eine Disputation, die natürlich stets, auch wenn sie für unsere modernen Begriffe eher primitiv, wenig differenziert geführt wurde, mit dem Triumph des Christentums endete, für dessen Wahrheit plötzlich wie durch ein Wunder göttlicher Offenbarung allen die Augen aufgingen. Dieser mehr oder weniger scholastischen Disputation hat der Verfasser sein Hauptinteresse gewidmet und die mehr oder weniger glücklichen Modifikationen, die sie im Lauf der Wanderung durch die verschiedenen Völker und die Jahrhunderte erfuhr, mit scharfer Beobachtung und feinem Takt releviert.

Den Anlaß zur Entstehung des dramatisch wirkungsvollen öffentlichen Staatsaktes eines Religionsdisputes und der ersten der später so beliebten und für das Theater so dankbaren Gerichtsszenen gab nach Peri die Gleichsetzung des Namens Barlaam (eig. Baghavan = Herr) mit dem Namen des moabitischen Propheten Balaam = Bileam. Infolge dieser Verwechslung oder Namensangleichung drang das Motiv des «Prophet wider Willen» in die Josaphatlegende ein. Schon in der griechischen Fassung wird Nachor, ein heidnischer Meister, der dem Eremiten Barlaam an Gestalt gleicht, von König Avenir bestellt, um in öffentlicher Disputation das Christentum scheinbar zu verteidigen, es aber alsdann abschwört. Eingeschüchtert durch Drohungen Josaphats und zugleich urplötzlich durch eine göttliche Inspiration erleuchtet, verteidigt jedoch der falsche Barlaam das Christentum. Dadurch, daß der Sieg des christlichen Glaubens gegen die professionellen Anwälte der heidnischen Philosophie und gegen die riesige Übermacht der Glaubensfeinde von einem ungläubigen Einsiedler, von dem man gerade das Gegenteil erwartet hätte, erstritten wird, offenbart sich das Resultat

als ein unzweifelhaftes Gotteswunder. Die scholastische Argumentierung der Kritik der nicht christlichen Religionen geht auf die frühchristliche sogenannte «Apologie» des Aristides zurück.

Einen ganz besondern Wert erhält das Buch durch die erstmalige Veröffentlichung bisher unbekannter Texte, die alle mit textkritischem Apparat und nützlichen literarhistorischen Vorbemerkungen ausgestattet sind:

1. die große Religionsdisputation des Barlaam-Romanes nach der ältesten lateinischen Übersetzung einer Neapolitaner Handschrift von 1048,
2. dieselbe Disputation aus der zweiten lateinischen Übersetzung einer Pariser Handschrift des 12. Jahrhunderts,
3. eine Stelle aus dem französischen Mysterium von König Avenir des Jean le Prier aus einer Pariser Handschrift des 15. Jahrhunderts,
4. eine Stelle aus dem italienischen Cantare di Barlaam et Giosafa des Neri di Landoccio aus dem 14. Jahrhundert,
5. eine Stelle aus der italienischen Dichtung des Attilio Opezzinghi von 1584,
6. die Religionsdisputation aus dem lateinischen, 1513 in München aufgeführten Jesuitendrama Barlaam et Josaphat,
7. die Disputation aus dem spanischen Jesuitendrama Tanistoro aus einer Handschrift der Madrider Bibliothek von ca. 1580,
8. dieselbe aus El Principe del Desierto y Hermitaño de Palacio von Diego de Villanueva y Núñez und Joseph de Luna y Morentin,
9. dieselbe aus «Los Dos Luceros de Oriente I» aus einer Madrider Handschrift des 17. Jahrhunderts, und schließlich
10. dieselbe aus «El prodigio de la India» aus einer Madrider Handschrift von ca. 1740.

Den Beschluß bildet ein Kuhn's Bibliographie der ältern Literatur ergänzendes bibliographisches Verzeichnis, eine Reihe wohlgelungener und interessanter Textabbildungen und ein Schema der Filiation der Barlaam-Legende.
August Rüegg, Basel.

OSKAR FARNER, *Huldrych Zwingli. Reformatorische Erneuerung von Kirche und Volk in Zürich und in der Eidgenossenschaft 1525–1531*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1960. 574 S.

Nachdem 1943 der erste, 1946 der zweite und 1954 der dritte Band dieser neuesten Zwingli-Biographie erschienen sind, hat Prof. Rudolf Pfister nach dem 1958 erfolgten Tode des Zwingliforschers Farner nunmehr den Schlußband aus dem Nachlaß herausgegeben. Auch dieser vierte Band bleibt der Doppelbestimmung dieser Zwingli-Biographie treu, sowohl dem Kirchenvolk wie der Wissenschaft dienstlich zu sein. Für wissenschaftliche Zwecke sind vor allem die Anmerkungen der Seiten 513–563 gedacht. Sie geben auf knappem Raum einen guten Querschnitt der Zwingli-Forschung in Vergangenheit und Gegenwart.

Einige Druckfehler sind hier übersehen worden. So heißt es S. 541 *uns* statt *und*, S. 552 *Neuheim* anstatt *Nauheim*.

Für Schüler Walther Köhlers ist die Mitteilung des Zwingli-Wortes interessant: «Bin meiner Tage nie in Paris gewesen» (S. 270, vgl. auch I, 193), wodurch die These, die auch Walther Köhler, wenigstens zeitweise, vertrat,

Zwingli habe nach der Relegation in Wien sein Studium in Paris fortgesetzt, ausgeschlossen wird. Bei der Darstellung von Zwinglis Abendmahlslehre (S. 227–232) vermißt man die Auseinandersetzung mit der Tatsache, daß auch Occam den Leib des erhöhten Christus im Himmel lokalisiert¹. Wie eigenartig, daß Luther, der Occam «seinen lieben Meister» nannte, hier nicht mitging!

Man darf dem Verlag gratulieren, daß nunmehr diese mehr als 2000 Seiten umfassende vierbändige Zwingli-Biographie zum Abschluß gebracht ist, die über alle einschlägigen Fragen zuverlässige Auskunft gibt. Nun darf man recht viele Benutzer dieses Standard-Works wünschen in Kirche, Volk und Wissenschaft.

Wilhelm August Schulze, Freiburg i. Br.

PAUL L. MAIER, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ. A Study of Schwenckfeldian Theology at its Core*. Assen (Niederlande), Van Gorcum Ltd., 1959. 115 S.

Man tut den kirchentrennenden Auseinandersetzungen in der Reformationstheologie Unrecht, wenn man oberflächlich urteilt, ihre Gegensätze hätten nur im Kirchenideal oder in einer verschiedenen Sakramentsauffassung oder auch in einer nicht ausgewogenen Relation von Wort und Geist gelegen. Die Differenzen, selbst die mit den Täufern, sind im Grunde bereits christologischer Natur. Zu ihrer gerechten Beurteilung ist darum die objektive Darstellung einer Christologie unerläßliche Voraussetzung. Vielleicht darf man zum vorliegenden Buch sagen, daß dieses die erste Christologie Schwenckfelds beinhaltet, die nicht von dem präjudizierenden Aspekt der Schwärmerbekämpfung bestimmt wurde.

Schwenckfelds Lehre von Person und Werk Christi geht von der Voraussetzung aus, daß eine Verbindung der göttlichen Heiligkeit mit der menschlichen Geschöpflichkeit in der Person Jesu ausgeschlossen erscheint. Die Menschheit Jesu ist nicht einmal identisch mit der Adams vor dem Fall. Die starke Betonung des non-*posse-peccare* Jesu ist ein Pfeiler der Christologie Schwenckfelds. Maier weist mit Recht nach, daß darum die Vergötterung der menschlichen Natur Jesu zum Kern der Theologie Schwenckfelds überhaupt wird. Hier und in der Lehre von der ‚non-creaturity of Jesus‘ liegen die bedeutendsten Abweichungen von der kirchlichen Reformationstheologie. Diese christologischen Bestimmungen weisen die Soteriologie Schwenckfelds in eine ebenfalls unorthodoxe Richtung. Die Erlösung des Menschen besteht in der individuellen Besitznahme Christi, wobei der Besitz des vergeistigten Fleisches Jesu gemeint ist: «man’s participation in the nature of God himself» (S. 93). «One might use the term deification (Gottwerdung) in reference not only to Christ, but also to believers» (S. 95). Die physische Vergötterung ist das *Telos*, das Gott den Menschen gesetzt hat.

Es ist das Verdienst dieses Buches, die ganz besondere Originalität der Christologie dieser so eigentümlichen Erscheinung der Reformationszeit wiederentdeckt zu haben. Es beweist auch, wie stark der Strom der abendländischen Mystik auch im 16. Jahrhundert geflossen ist.

Joachim Staedtke, Freren, Kreis Lingen.

¹ R. Seeberg, *Realencycl.*³, 14, S. 276.

GEORGE TYRRELL, *Das Christentum am Scheideweg*. Eingel. und übers. von Ernst Erasmi. München & Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959. 191 S.

Fünfundzwanzig Jahre nach dem Tod des englischen Modernisten George Tyrrell erscheint sein letztes Werk und geistiges Testament «Christianity at the Cross-Roads» zum ersten Mal in deutscher Übersetzung. Ein unter dem Pseudonym Ernst Erasmi versteckter katholischer Theologe hat es herausgegeben und mit einer Einleitung versehen, die Tyrrells Lebensgeschichte erzählt. Friedrich Heiler schrieb ein Vorwort dazu, in dem er sich dazu bekennt, von Tyrrell nachhaltig beeinflußt worden zu sein, und ihn einen «Wegbereiter der heute von vielen ersehnten *Una Sancta*» nennt.

George Tyrrell (1861–1909), von Haus aus Anglikaner, konvertierte 1880 zum römischen Katholizismus und trat in den Jesuitenorden ein. Bald aber geriet er durch sein selbständiges Denken in Konflikt mit seinen Oberen. Seine theologischen Bücher machten ihn zum wichtigsten Wortführer des Modernismus in England. 1906 wurde er aus seinem Orden ausgeschlossen und 1907 durch Papst Pius X. exkommuniziert.

Die doppelte Frontstellung, die der Modernismus in seinen bedeutendsten Vertretern eingenommen hat, wird gerade in Tyrrells vorliegendem Buch deutlich: Er kämpft nicht nur gegen Scholastik und formalistische Orthodoxie der offiziellen römischen Theologie, sondern noch schärfer und pointierter gegen den liberalen Protestantismus. Sein Anliegen ist weithin apologetisch. Er geht aus von der damals durch Johannes Weiß und Albert Schweitzer neu proklamierten, streng eschatologischen Deutung von Jesu Weg und Werk (ohne allerdings die Namen von Weiß und Schweitzer zu nennen), polemisiert gegen das liberale Jesus-Bild und will zeigen, daß in Wirklichkeit der Katholizismus allein das eschatologische Evangelium Jesu rein bewahrt habe. «Die Idee der Kirche ist die Idee Jesu.» Tyrrells Grundtendenz ist gegen alle intellektualistische Verfälschung der «Religion» zur «Theologie» gerichtet. «Religion» ist ihm unmittelbare «Erfahrung» Gottes. Im Katholizismus strömt alle wahre religiöse Erfahrung der Menschheit zusammen. Das gibt ihm seine universelle Wahrheit. Der Protestantismus dagegen hat das Evangelium verkümmern lassen zu einem bloßen Intellektualismus und Ethizismus. Tyrrells vor allem an Harnack orientierte Polemik gegen die protestantische Theologie darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß er wesentliches mit dem Neuprotestantismus teilt und auf seine Weise manche Anliegen etwa Schleiermachers aufnimmt und vertritt.

Für die heutige ökumenische Diskussion kann das Buch kaum etwas Wesentliches beitragen. Dazu ist es viel zu sehr von den Fragestellungen der Jahrhundertwende bestimmt und geprägt. Es bleibt historisches Dokument. – Interessant wäre es gewesen, wenn die Einleitung Tyrrells positive und negative Beziehung zu Newman eingehender und klarer herausgearbeitet hätte.

Andreas Lindt, Worb, Kt. Bern.

HEINRICH OTT, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zollikon, Evangelischer Verlag AG, 1959. 226 S. DM 19.50.

Das Verhältnis der protestantischen Theologie zu Heidegger kann man als ein seltsam zwiespältiges bezeichnen: während Heidegger seit mindestens

30 Jahren unaufhörlich Impulse und Anregungen für jene geliefert hat, Denkanstöße, die beileibe nicht nur in Rudolf Bultmanns theologischem Programm zutage treten, fehlt es andererseits bisher an einer wirklich befriedigenden synoptisch-systematischen Darstellung der Philosophie Heideggers aus evangelisch-theologischer Feder.

Diesen Umstand vermag die Tatsache, daß Heideggers Denk-Weg noch nicht am Ziel ist und deswegen vorerst auch nicht von daher übersehen werden kann, nur teilweise zu begründen. Man hat vielmehr oft den Eindruck, als würde hie und da ein Stein aus der Mauer des Heidegger'schen Denkens herausgebrochen, ohne daß man dabei hinter die Harmonie und Symmetrie des Ganzen gekommen sei. Der daraus entstehende philosophische Dilettantismus hat nicht zuletzt bei Heidegger selbst manche Verärgerung hervorgerufen.

Um so verdienstlicher ist es, daß Heinrich Ott sich der gewiß nicht leichten Aufgabe unterzogen hat, eine systematische Durchdringung des Heidegger'schen Gedanken- (oder besser: Denk-) Gebäudes zu wagen. Es wäre auch ein Wunder, wenn etwa Probleme wie die radikale Eliminierung des alten metaphysisch-philosophischen «Gottesglaubens» oder die von Heidegger eruierte fundamentale Bedeutung der Geschichtlichkeit unseres Daseins den Theologen nicht zum Reden brächten.

Ott beginnt sein Unternehmen methodisch geschickt, indem er «Sein und Zeit» nur kurz bespricht und auf typische Denkformen hin untersucht, die er dann als Leitfaden zur Interpretation der späteren Werke Heideggers benutzt.

Wenn der Autor freilich von «Denken und Sein» als dem Weg Heideggers spricht, so erhebt sich die Frage, ob damit die Intentionen des Freiburgers im entscheidenden Punkt getroffen sind. Denn Denken und Sein sind für Heidegger nicht zwei koordinierbare Begriffe (das wäre wieder Metaphysik!), sondern im Denken offenbart sich das Sein als eine nicht objektive, sondern kommunikative Größe. Von hier aus wäre zu untersuchen, wieweit die Elemente einer Offenbarungstheologie bei Heidegger unsichtbar am Werke sind. Trotzdem erscheinen uns Otts Beobachtungen von großem Wert. Er sieht hinter Heideggers Bemühungen einen echten Ansatz zur Überwindung der traditionellen Metaphysik, die ja gerade auch in der Theologie ihre oft traurigen Spuren hinterlassen hat, insofern als sie den Menschen an sein subjektives Denken verwies und so die Erkenntnis zu einem objektivierbaren Akt erklärte, anstatt auf den Lichtungscharakter einer sich entbergenden Wider-Fahrung zu achten. Ob allerdings Otts aus diesem Schluß im Hinblick auf Bultmanns Theologie gezogene Konsequenzen (S. 173) sachlich stichhaltig sind, scheint mir nicht so klar zu sein, wie es der Verfasser hinstellt (S. 175). Derselbe Einwand gilt für Otts Ausführungen über Heideggers Sprachphilosophie. Die Infragestellung der historisch-kritischen Methode der Exegese (S. 189) durch Heideggers neue Einsichten in das Wesen der Sprache scheint zwei heterogene Ebenen zu parallelisieren. Sicher müssen die Gefahren jener Methode gesehen werden. Aber war nicht sie es, die von einem zufällig-subjektivistischen Verständnis der biblischen Texte zu einem im guten Sinne «objekt-gemäßen» vordringen wollte?

Das Evangelium läßt sich ja nicht per se vernehmen, sondern nur in einer angemessenen Aus-Legung. Es scheint, als habe Ott sich an dieser Stelle zu sehr von Heideggers «Entbergung des Seins» beeindruckt lassen.

Sehr erhellend und beachtenswert ist das, was der Verfasser schließlich im Blick auf die Wendung Heideggers zum «Ding» ausführt. Hier wird am meisten der positive Ansatz im Alterswerk des Philosophen sichtbar. Cartesianische Bewußtseins-Explikation und Hegel'sche Weltgeist-Spekulation sind real überwunden. Die Transzendenz-Philosophie alter Observanz ist mit der Metaphysik entthront. Der Mensch findet vom Unbe-Dingten zum Ding und wird so frei zu einer echten Offenheit für das, was un-vor-denklich ist. Daß Dasein nun nicht mehr wesentlich als Geworfensein gilt, sondern als strukturelles Offen- und Geöffnet-Sein, hat sicher – wie Ott richtig sieht (S. 225) – seine höchst bedeutsamen Folgen für das theologische Denken.

Dem Buch spürt man ab, daß es sich mit profunder Sachkenntnis und einem echten wissenschaftlichen Eros um seinen Gegenstand bemüht. Auch wenn man bisweilen Fragezeichen setzt, wird man doch nicht umhin können, ihm das Prädikat zu geben, daß es in der gewiß nicht großen Reihe evangelischer Heidegger-Interpretationen einen guten Platz redlich verdient.

Der klare Aufbau und die der Materie konforme Sprache und Ausdrucksweise des Autors machen es auch dem nicht überdurchschnittlich mit Heidegger bekannten Leser zu einer anregenden und gewinnbringenden Lektüre.

Gotthold Müller, Tübingen.

WALTER NEIDHART, *Psychologie des kirchlichen Unterrichts*. Zürich, Zwingli Verlag, 1960. 252 S. Fr. 17.80.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer umfassenden Unterrichtstätigkeit an Basler Schulen und einer ausgezeichneten Bemühung um die katechetische Ausbildung von Basler Seminaristen und Studenten der Theologie. Diese Ausgangslage macht sich im ganzen Buch bemerkbar: es ist die Arbeit des Praktikers für den Praktiker, und diese Eigenart wird noch dadurch unterstrichen, daß große Teile der Arbeit als Vorträge Pfarrern und Pädagogen vorgetragen wurden und deren Beifall fanden. Sie wurden durchaus als wertvolle Arbeitshilfen empfunden.

Damit ist auch eine bestimmte Haltung gegeben. Es geht dem Verfasser weniger um eine biblische oder historische Ableitung von Begriffen und Formen. Auch verzichtet er bewußt, trotz einer erstaunlich umfassenden Beherrschung der neuesten katechetischen Literatur, auf eine die Darstellung unnötig belastende Auseinandersetzung mit den Vertretern pädagogischer und katechetischer Strömungen der Gegenwart, sondern begnügt sich mit unumgänglich notwendigen Hinweisen und Erwägungen.

Endlich bringt es die Herkunft aus der Werkstatt des Praktikers mit sich, daß wohl eine Fülle von Problemen, die sich aus der Arbeit in Schule und Seminar ergeben, zur Sprache kommen, daß aber diese Auswahl nicht all-umfassende Vollständigkeit erstrebt und nach verschiedenen Seiten hin Ergänzungen zulassen würde. Der Verfasser redet daher auch gelegentlich von Bausteinen und weiß, daß er nicht einen ins letzte vollendeten Bau vorzuführen hat. Daher auch der manchmal etwas aphoristische Charakter der

Darstellung, der sich jedoch kaum vermeiden läßt, soll wirklich dem Lehrer in Kirche und Schule Rat und Hilfe geboten werden in jenen Fragen, die für ihn besonders brennend sind.

Ursprünglich stand für den Verfasser ein enger umrissener Problembereich zur Sprache, die Frage nach der Rolle der Phantasie im Religionsunterricht auf den verschiedenen Altersstufen. Doch mußte er sich angesichts der Nöte seiner Hörer an Seminar und Universität zu einer erheblichen Ausweitung seiner Programme entschließen. Da nun auch das Buch einen gewissen Umfang nicht übersteigen sollte, mußten manche Einzeldarstellungen knapp ausfallen und angesichts der zu bewältigenden Stoffmenge die Konzentration des systematischen Aufbaues dann und wann einem mehr assoziativen Vorgehen Platz machen. Es hat dies den Vorzug, daß der Untersuchung eher der Charakter einer gescheiterten Einführung und Wegleitung zukommt als jener einer abstrakten Systematisierung.

So kann die Arbeit Neidharts den Vergleich wohl aushalten mit manchen katechetischen Arbeiten, die im Gewand und in der komplizierten Sprache scheinbarer Wissenschaftlichkeit einherschreiten und weder in der Schulpraxis noch für die katechetische Ausbildung des Lehrers oder Theologen zu brauchen sind. Hier dagegen werden mit großer Sicherheit jene Fragen angepackt und mit Geschick behandelt, die sich aus dem Schulalltag ergeben, und sie kommen zur Sprache, den besonderen Anliegen von Lehrer und Schüler entsprechend, in übersichtlicher Form und in kluger Beschränkung. Gewiß wird gerade auch der Mann der Praxis je und je den Wunsch äußern, daß dieses oder jenes Problem eingehender besprochen oder die psychologische Grundlegung in diesem oder jenem Fall umfassender herausgearbeitet worden wäre. Dann aber müßte eben eine Enzyklopädie der Religionspädagogik entstehen, die an sich nicht unerwünscht wäre, die aber die Möglichkeiten des Einzelnen endgültig übersteigen müßte.

Wenn Neidhart als Maßstab über seine Arbeit das Wort H. O. Wölbers setzt: «Es darf nicht geschehen, daß eine moderne Pädagogik und Gruppenführung menschlicher sind als die theologische Praxis, weil der vernünftige Sachverstand weiter reicht», so dürfte es ihm in weitem Maße gelungen sein, dieser Grundrichtung in seinen Ausführungen zu ihrem Recht zu verhelfen. Es steht nunmehr zu hoffen, daß das Buch, das so sehr unserer besonderen unterrichtlichen Situation entspricht, bei Lehrern und Pfarrern verdienstermaßen auf ein dankbares Hören stoße.

Julius Schweizer, Neuallschwil bei Basel.