

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **18 (1962)**

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

JAMES D. SMART, *The Interpretation of Scripture*. Philadelphia, The Westminster Preß, 1961. 317 S. £ 6.-.

Der Verfasser ist seit einigen Jahren Lehrer in biblischer Theologie am Union Theological Seminary in New York. Er ist früher Pfarrer einer presbyterianischen Gemeinde in Toronto gewesen. In der Reihe Westminster Guides to the Bible hat er von den Propheten Israels geschrieben und ist auch einer von den Herausgebern der bemerkenswerten Westminster Study Edition of the Holy Bible.

Das Buch ist keine Geschichte der Interpretation, aber gibt besonders in den letzten Kapiteln eine historische Übersicht der Bibelforschung (VIII–IX. The Death and Rebirth of Biblical Theology). In England und Amerika setzte die historisch-kritische Epoche später als in Deutschland ein, wie auch die Wendung zur theologischen Exegese. Noch im Jahre 1928 bezeichnete der Amerikaner H. P. Smith die Ankunft der historischen Kritik als die endgültige Lösung des Problems der Interpretation. Aber diese Zuversicht ist auch in Amerika stark erschüttert worden, wie von R. M. Grants *The Bible in the Church* hervorgeht (1948).

Mit Barth meint der Verfasser, daß die historische Kritik einen Hohlraum geschaffen hat: wo man früher die Stimme Gottes hören konnte, hörte man nichts mehr. Das Problem, das im Abstand zwischen Damals und Jetzt sich kundgibt, kann nicht durch eine immer von subjektiven Voraussetzungen abhängige Modernisierung gelöst werden. Man kann nämlich nicht darüber klar werden, wie man von der Einheit der Schrift, ihrer Inspiration und Autorität denken und glauben soll. Folgt nicht mit jeder Modernisierung eine marcionitische Auffassung des Alten Testaments?

Der Verfasser will energisch das Mysterium der Offenbarung behaupten und wendet sich sowohl gegen die nur historische Forschung wie gegen die Intellektualisierung und Dogmatisierung, wie sie in gewissen Formen der theologischen Exegese hervortreten. Im Anschluß an diese Betonung des Mysteriums will er weder eine definitive Lösung geben noch eine klar begrenzte Methode. Die biblische Wirklichkeit scheint ihm die Ganzheit des existierenden Menschen wie die Offenbarung des ewigen Gottes einzuschließen. Man kann nicht über die Bibel denken und schreiben, als ob es keine Offenbarung gäbe.

Die Tendenz des Verfassers ist eine doppelte. Erstens übt er ernste Kritik an der historischen Forschung sowohl im Einzelnen wie im Prinzipiellen. Die Absicht ist dabei deutlich, dem theologischen Denken Raum zu bereiten. Er will die historische Methode vertiefen, ist aber kritisch z. B. auch gegen J. M. Robinson, der W. Dilthey und R. G. Collingwood als Vorgänger einer Methode betrachtet, die den Weg zur neuen Zuversicht in der Frage der Jesusforschung weist (*A new Quest of the historical Jesus*, 1959). Der Boden der Geschichte soll nicht verlassen, aber tiefer durcharbeitet werden.

Die Kritik des Verfassers richtet sich zweitens auch gegen die in der modernen Exegese auftretenden Methoden der Typologie, Allegorie und Ana-

logie. Natürlich gibt es Übereinstimmungen zwischen verschiedenen Stufen der Offenbarung. Aber ihre beste Koordinierung geschieht durch die Begriffe Weissagung und Erfüllung, wenn man sich dabei daran erinnert, daß Weissagung eine Weissagung in actu ist, ohne daß das menschliche Werkzeug immer davon weiß (das ist faktisch ein Sensus plenior).

Die historischen und die theologischen Methoden haben «interdependence», kommunizieren und wirken miteinander zusammen. Der Schlußsatz wird, daß der Exeget sowohl ein kompetenter Historiker wie ein kompetenter Theologe sein muß. Aber wie wird diese Zusammenarbeit realisiert? Vielleicht gibt Smart die beste Antwort auf diese Frage durch die Weise, in der er durch das ganze Buch die Fragen diskutiert, besonders in dem als «Beispiel» gegebenen Kapitel V (The Problems Illustrated).

Die Frage der existentiellen Interpretation ist mit der Arbeit des Verfassers nicht gelöst. Geht man in der Kritik davon aus, daß jede biblische Forschung von einem Subjekt abhängt, will man gern wissen, wie aus diesem Faktum eine Pflicht werden muß. Man fragt, ob nicht die Pflicht immer ist, so objektiv wie möglich die Wirklichkeit darzustellen.

Leider sind die deutschen und kontinentalen Arbeiten im Literaturverzeichnis sehr ungenau verzeichnet. S. 19 und 43 beruft der Verfasser sich auf die erste Auflage des Barth'schen Römerbriefs. Im Verzeichnis aber nennt er nur die zweite Auflage. Ähnliches gibt es mehr.

Das Buch ist indess wohl eines Studiums wert. Es repräsentiert eine sympathische Via media. *Erik Esking, Örebro (Schweden).*

G. W. AHLSTRÖM, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs.* Lund, C. W. K. Gleerups Förlag, 1959. 228 S.

Kaum ein anderes Problem hält die alttestamentliche Wissenschaft so sehr in dauernder Spannung wie dasjenige des sakralen Königtums (Divine Kingship). Die Diskussion darüber ist vor allem durch das 1933 von S. Hooke herausgegebene Sammelwerk «Myth and Ritual» in Gang gekommen. Die eifrigsten Verfechter der Idee des göttlichen Königtums wie im Alten Orient im allgemeinen, so im besonderen auch in Altisrael sind heute I. Engnell (Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, 1943) und G. Widengren (Sakrales Königtum im A.T. und im Judentum, 1955). Sie glauben, überall ein Ritual aufweisen zu können, in dessen Mittelpunkt der als Gottheit aufgefaßte König steht, der den sterbenden und auferstehenden Vegetationsgott darstellt und als solcher mit seiner Gemahlin den hieros gamos vollzieht. Und zwar handelt es sich nach der Meinung der Anhänger der Myth-and-Ritual-Schule dabei um den zentralen Kult der altorientalischen Welt überhaupt, und das Grundschema (pattern) seines Ritus soll überall dasselbe sein.

Die These hat neben viel Zustimmung, vor allem in der skandinavischen und englisch sprechenden Welt, auch scharfen Widerspruch gefunden, der wohl am grundsätzlichen bereits vor einem guten Dezennium durch M. Noth angemeldet worden ist (Gott, König, Volk im AT. Eine methodologische Auseinandersetzung: Zeitschr. Theol. u. Ki. 47, 1950, S. 157–191 = Ges.

Stud. zum A.T., 1957, S. 188–229). Andere betonten, daß zwischen den einzelnen Kulturkreisen der Alten Welt sorgfältig zu unterscheiden (so H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948) und bei aller Beachtung altorientalischer Parallelen auch in diesem Bereich die Eigenart des israelitischen Glaubens wohl zu beachten sei. Neuerdings hat K.-H. Bernhardt in seiner Monographie «Das Problem der altorientalischen Königsideologie im A.T.» (1961) die Theorie vom «ritual pattern» unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenauslegung einer umfassenden Kritik unterzogen. Er kommt zum Schluß, daß die Theorie von der Übernahme des sakralen Königstums und seiner Ideologie durch Israel nicht haltbar sei (S. 304) und es also dringlich wäre, bei der Weiterarbeit nicht bei der altorientalischen Königsideologie, sondern der eigentümlichen israelitischen Königsauffassung einzusetzen.

Trotzdem ist die Frage nach dem Verhältnis der israelitischen zu den allgemein orientalischen Vorstellungen über die religiöse Bedeutung des Königstums noch keineswegs geklärt, und von einer sichern Erfassung des alttestamentlichen Tatbestandes sind wir, so verständlich die Bedenken gegen die Myth-and-Ritual-Schule auch sind, noch weit entfernt. Davon kann ja keine Rede sein, daß der König im A.T. nur eine profane, politische Größe wäre, von der allein bei der Darstellung der Geschichte Israels gesprochen werden müßte. Das Königtum ist in der Tat auch in Israel eine sakrale Institution und hat seinen Platz gehabt im Ritual, aber auch in der Heilsgeschichte. Das letztere beweist etwa die Nathanweissagung, mit ihr aber auch die messianische Hoffnung der Propheten, die von deren Hintergrund her zu verstehen ist. Daß es aber kultische Begehungen gegeben hat, in deren Mittelpunkt der davidische König stand, dafür sind die Königspsalmen ein eindeutiges Zeugnis. Denn daß das wirklich Psalmen sind, die mit dem je *gegenwärtigen* König zu tun hatten und also nicht mit dem Heilskönig einer fernen Zukunft, ist heute fast ebenso allgemein anerkannt, wie daß diese Psalmen ihren ursprünglichen Sitz im Kult hatten. Die Diskrepanz in der Forschung bricht aber sofort auf, wenn der Kult, bei dem der König beteiligt war, näher bestimmt und umgrenzt werden soll. Handelt es sich lediglich um Feiern bei der Thronbesteigung eines Königs, eventuell auch um ein jährlich wiederkehrendes Königsfest, um Begehungen in Notzeiten, etwa bei Feindesbedrängnis, oder auch um Feiern nach errungenem Sieg? Oder muß man mit den Vertretern der Pattern-Theorie annehmen, daß das «Ich» der meisten oder gar aller Individualpsalmen zum mindesten von Haus aus den König meine, eben in seiner Funktion als Vertreter der Gottheit, als erniedrigter und erhöhter, wenn nicht als sterbender und auferstehender Gott, so daß die Klage- und Danklieder des einzelnen ihren ursprünglichen Sitz im Leben bei den der Lebenserneuerung dienenden Jahresfesten gehabt hätten?

Zur Klärung dieser Fragen kann nur eine sorgfältige Exegese der Texte führen. Es ist darum besonders verdienstlich, daß G. W. Ahlström, der im Vorwort seiner Arbeit bekennt, der Forschungsrichtung verpflichtet zu sein, «die, von Herrn Prof. Dr. Ivan Engnell herrührend, immer den Gottesdienst als die Herzader der israelitischen Religion betrachtet», einen der für die Frage nach der israelitischen Königsideologie wesentlichsten Abschnitte, den

89. Psalm, herausgegriffen und einer umfassenden Exegese unterzogen hat. Man greift mit großer Spannung zu diesem Buch. Hier muß sich die Probe aufs Exempel machen lassen, ob wir es wirklich mit einer «Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs» zu tun haben. Läßt sich der Beweis dafür *hier* nicht führen, müßte doch wohl die Theorie des allgemeinen «ritual pattern» in sich zusammenfallen oder doch stark modifiziert werden.

Ahlström setzt ein mit einer Kritik der von Gunkel innerhalb der Psalmenexegese inaugurierten Gattungsforschung. Dessen System der Gattungen sei eine bloße Konstruktion und für eine durchgreifende Revision reif. Nun gibt es gewiß einen Schematismus in der Anwendung der Gunkelschen Gattungseinteilung, der zu unhaltbaren Ergebnissen führt, und viele Fragen über den Zusammenhang der Psalmen mit einzelnen kultischen Anlässen sind offen. So gehört es zu den falschen Schlüssen aus der Gattungsforschung, wenn man den 89. Psalm nicht mehr als Einheit zu sehen vermag, weil er doch deutlich aus drei verschiedenen Gattungen zusammengesetzt sei: einem Hymnus (V. 2f., 6–19), einem Orakel (V. 4f., 20–38) und einem Klagelied (V. 39–52). Zweifellos ist der Psalm auch nicht nur aus diesen ursprünglichen Einheiten zu einem unförmigen Konglomerat zusammengestellt worden, sondern von Haus aus schon eine zwar komplexe, aber doch in *einem* bestimmten Anlaß verwurzelte Größe. J. M. Ward, der dem Psalm (in *Vet. Test.* 11, 1961, S. 321ff.) ebenfalls eine Studie gewidmet hat, bezeichnet ihn sogar als «a beautifully articulated unity». Es ist für die heutige Phase der Forschung bezeichnend, daß darüber auch H.-J. Kraus in seinem Psalmenkommentar nicht anders denkt, obwohl er die Grundthese Ahlströms scharf ablehnt. Nun meint aber Ahlström, daß Ausgangspunkt für die Einteilung der Psalmen nicht die Gunkelsche Methode, sondern die eigenen Bezeichnungen des Psalters bilden müßten, und setzt dieses Programm auch gleich in die Tat um, indem er die Überschrift über dem 89. Psalm, *maskil*, einer Untersuchung unterzieht, in der Absicht, so das Wesen des Psalmes fassen zu können. Das ist ein fragwürdiger Einstieg in die Thematik des Liedes, denn die Überschriften sind anerkanntermaßen oft sekundär, und der Sinn des Begriffes *maskil* ist immer noch, trotz aller zu seiner Erhellung aufgewendeten Mühe, für uns undurchsichtig. Das gilt auch nach dem Versuch Ahlströms, die Bezeichnung als einen *terminus technicus* für einen Psalm, der im Ritus des *hieros gamos* beheimatet war, zu erweisen, weil er von der Voraussetzung ausgeht, die erst bewiesen werden müßte, daß die als *maskil* bezeichneten Psalmen als Klage des Königs über seine Erniedrigung bzw. als Botschaft von seiner Errettung und Erhöhung zu deuten seien. In einem weiteren Abschnitt stellt Ahlström den masoretischen Text und die Versionen der Septuaginta, Peschitta und Vulgata nebeneinander. Auch im Kommentarteil weist er jeweils auf die Fassung der Versionen hin, denn es liegt ihm nach dem Vorwort daran, am Beispiel des 89. Psalms auch die Frage der Zuverlässigkeit des masoretischen Textes und seines Verhältnisses zu den Übersetzungen zu klären. Sein Ergebnis ist, daß der masoretische Text den unbedingten Vorzug verdient, textkritische Probleme fänden sich kaum. Er folgt denn auch bei seiner eigenen Übersetzung, von zwei Fällen abgesehen, wo er hebräische Varianten vorzieht, vollständig dem Text der Biblia

Hebraica. Man ist gewiß grundsätzlich gerade bei einem Psalmenkommentar dankbar, wenn bei der Bearbeitung des hebräischen Textes mit großer Sorgfalt und Zurückhaltung gegenüber kühnen Emendationen vorgegangen wird. Aber bei Ahlström hat das Pendel der Textkritik nun doch zu stark nach der Seite einer streng konservativen Haltung gegenüber dem hebräischen Text ausgeschlagen. Daß der Konsonantentext schon vor der Zeit Jesu eine feste Größe gewesen sei, ist eine kühne Behauptung, die durch Ahlströms Bemerkungen zu den biblischen Qumrantexten gewiß nicht gesichert wird. Aber selbst wenn er damit recht hätte, wäre doch die Zuverlässigkeit der hebräischen Überlieferung noch lange nicht für alle Einzelfälle erwiesen.

Der Hauptteil der Arbeit gilt der Kommentierung des Psalmes. Sie zeichnet sich durch ein sorgfältiges Eingehen auf sozusagen jeden einzelnen Begriff aus. Die große Gelehrsamkeit des Verfassers zeigt sich in der häufigen Herbeiziehung babylonischer oder ugaritischer Parallelen und einer reichen Verwendung der Literatur (wobei man allerdings wünschen möchte, er hätte sich eingehender mit Werken auseinandergesetzt, die eine andere Auffassung vom Königtum in Israel und eine andere Methode der Exegese vertreten). Man kann bei Ahlström im einzelnen viel lernen. Aber es wird allerdings auch manches so zurechtgebogen, daß es der These, es handle sich um einen Psalm, der vom leidenden und erhöhten König des Rituals spricht, nicht abträglich sein kann. So wird V. 4 präsentisch übersetzt: «Ich schließe (hiemit) einen Bund mit meinem Auserwählten, ich schwöre David...» Ebenso lesen wir in V. 20: «Nun (hebr. 'áz!) sprichst du im Gesicht zu deinem Frommen und sagst: Ich gebe (nun) einem Helden Macht...» (statt: Damals sprachst du zu deinem Frommen...). Und dementsprechend in V. 21: «Ich finde (wähle aus) David, meinen Knecht, mit meinem heiligen Öl salbe ich ihn.» Das ist eine entscheidende Verschiebung, die sich mit den Ausführungen Ahlströms über die hebräischen Tempora nicht rechtfertigen läßt: Damit wird der Psalm aus der Sphäre der Heilsgeschichte in diejenige des zeitlosen Ritus versetzt. Aus dem *einen* David der Geschichte wird der *jeweilige* Exponent des Kults, dessen Name und dessen historischer Ort gleichgültig ist. Ahlström versucht seine Auffassung durch einen Exkurs über Dvd-David zu unterbauen. Er glaubt nicht nur, für Israel eine Vegetationsgottheit mit dem Namen Dod (= Liebling) nachweisen zu können, sondern meint, daß David Regentename Elchanans von Bethlehem (vgl. 2. Sam. 21,19) sei, der, als eine bloße Variante von Dod, zeigen soll, daß der König «in seiner kultideologischen Funktion als El Eljons Sohn den Vegetationsgott Dwd symbolisiert hat». So erhebt denn nach Ahlström der König in Ps. 89 (von V. 39 an) in seiner kultischen Funktion als der Gott Dod Klage (S. 172). Das heißt, in diesem Abschnitt des Psalms, der von der Schmach des Königs und seiner Bedrängnis durch die Feinde spricht, ist wiederum der geschichtliche Bezug auf eine Gefährdung durch politische Gegner in Abrede gestellt: «Die Klage in V. 39ff. ist eine Klage über die vernichtende Tätigkeit der Gottesfeinde. In ihr ist der König in 'Ebed-Kategorien' gezeichnet, er ist der leidende Messias. Seine Aufgabe ist es, durch das kultische notwendige Leiden die Wiedergeburt des Lebens sicherzustellen» (S. 142). Ahlström gibt zwar zu, daß es möglich wäre, den Abschnitt

historisch zu deuten, dagegen soll aber die Überschrift über dem Psalm, maskil, sprechen.

So ist es dem Verfasser nicht gelungen, seinen Schluß: «Der 89. Psalm hat also zu den Dwd-Zeremonien gehört und ist ein Beleg dafür, daß Vegetationsriten eine große Rolle in der israelitischen Religion gespielt haben» wirklich einsichtig zu machen. Das zeigt sich noch einmal in seinem Abschnitt über «Psalm 89 und 2. Sam. 7». Hier liegt es doch auf der Hand, daß das A.T. selbst die Erwählung Davids als einen historischen Vorgang an einem bestimmten Punkt der Geschichte und nicht als ein sich je und dann wiederholendes kultisches Geschehen auffaßt. Ahlström meint, daß 2. Sam. 7 eine historisierte Krönungsliturgie sei. Aber wenn auch der kultische Akt (ich denke an die Aktualisierung der Nathanverheißung bei einer Inthronisationsfeier) auf die Darstellung des historischen Geschehens abgefärbt haben wird, so steht doch grundsätzlich das historische Ereignis (2. Sam 7) *vor* dem kultischen Lied, das daran erinnert (Ps. 89), genau so, wie der Bundeschluß grundsätzlich dem israelitischen Bundesfest vorgeordnet ist.

Es liegt dem Rezensenten aber daran, zu betonen, daß Ahlströms Arbeit sorgfältige Beachtung verdient. Daß es sich bei Ps. 89 nicht um eine nach-exilische Dichtung handelt, dürfte ein für allemal erwiesen sein. Freilich, ob der Psalm auf eine alte jebusitische Liturgie zurückgeht, ist fraglich, weil er doch die in 2. Sam. 7 entfaltete israelitische Königsideologie bereits voraussetzt. Die Leistung Ahlströms, die darin besteht, auf die Zusammenhänge mit der Umwelt hingewiesen zu haben, ist voll anzuerkennen, wenn auch die Aufgabe bestehen bleibt, das spezifisch Israelitische herauszuarbeiten. Wichtige Erkenntnisse faßt Ahlström auch im Abschnitt über das Verhältnis der Propheten zu den Psalmen zusammen, wobei er speziell über den Zusammenhang zwischen Ps. 89 und Jesaja spricht. Er hat gewiß darin recht, daß man kaum von einem Einfluß der Propheten auf die Psalmen sprechen kann und jene Konzeption der israelitischen Religionsgeschichte, die sich etwa im Satz von Procksch verdichtet hat, Deuterjesaja sei der Vater der Theologie der Psalmen, preiszugeben ist. Schon der erste Jesaja setzt vielleicht nicht gerade den 89. Psalm in seiner jetzigen Form, aber doch die in ihm enthaltene Gedankenwelt voraus, und es wird so sein, daß sein Begriff des Heiligen Israels dem kultischen Bereich entnommen ist (siehe Ps. 89,19). Und wenn man auch weiterhin den Satz nicht gerade wird unbesehen unterschreiben wollen, daß die Psalmen «der klarste Ausdruck des innersten Wesens und der grundlegenden Motive der israelitischen Religion sind» (weil in ihnen die Heilsgeschichte zu kurz kommt und die Spannung zum Kult übersehen wird, in welche die israelitische Religion durch die Propheten gesetzt worden ist), so muß doch tatsächlich die Welt des Gottesdienstes Israels neben derjenigen der geschichtlichen Traditionen und des Prophetismus in ihrer Bedeutung ganz anders denn ehemals gewertet werden. Die Arbeit Ahlströms bietet jedem viele Erkenntnisse und Anregungen, der hier weiterarbeiten will.

Hans Wildberger, Zürich

BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity.* = Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22. Lund; C. W. K. Gleerup. Copenhagen, Ejnar Munksgaard. Uppsala 1961, 379 S.

Diese breit angelegte und sehr sorgfältig durchgeführte Abhandlung möchte einen Beitrag zur Frage nach mündlicher und schriftlicher Tradition leisten, wie sie durch die formgeschichtlichen Untersuchungen der Evangelien aufgeworfen wurde.

Da die rabbinische Überlieferung das nächstliegende Vergleichsmaterial zur synoptischen Tradition darbietet, wird im ersten Hauptteil eine gründliche Darstellung der rabbinischen Schulüberlieferung vorgelegt. Der Verfasser arbeitet solide aus den Quellen und verwertet in großer Vollständigkeit die weit verzweigte wissenschaftliche Diskussion. Er möchte zeigen, daß die strengen Gesetze der Überlieferung, die von den Rabbinen ausgebildet wurden, als charakteristisch für das Judentum der Zeit Jesu und der Apostel anzusehen sind. Zwar ist es dem Verfasser wohl bewußt, daß z. B. in der Gemeinde von Qumran anders über das Verhältnis von geschriebenem Gesetz und mündlicher Gesetzesbelehrung gedacht wurde als in pharisäischen Kreisen. Aber er bewertet doch durchweg die Angaben des rabbinischen Schrifttums als Zeugnisse des normativen Judentums, das den Hintergrund der ältesten christlichen Verkündigung darstellt. An die umsichtige und gut gegliederte Darbietung des rabbinischen Materials wird man daher die Frage zu richten haben, ob nicht auch das pharisäische Judentum der Zeit vor 70 n. Chr. vielschichtiger und mannigfaltiger ausgesehen hat als das Rabbinat der späteren Zeit, das erst die engen Grenzen jüdischer Orthodoxie endgültig festzulegen suchte und darum sowohl auf die Apokalyptik als auch auf die Literatur des hellenistischen Judentums, einschließlich der Septuaginta, verzichtete. Durch die Verfestigung der Tradition und die Fixierung einer als normativ gesetzten Halakha sicherte das Rabbinat nach 70 und 135 n. Chr. den arg gefährdeten Bestand der Synagoge. Ist es daher wirklich möglich, von der im Rabbinat ausgebildeten Bestimmung der Tradition her unmittelbar auf das Verständnis von Schrift und Überlieferung in der Zeit, die vor den Katastrophen von 70 und 135 n. Chr. lag, zurückzuschließen? Wenn man die Gegenprobe machte und von der Makkabäerzeit bis zum Rabbinat die Entwicklung aufzuzeigen versuchte, welches Bild würde sich dann ergeben?

Diese Frage zur Methode der vom Verfasser vorgetragenen Argumentation muß darum so nachdrücklich gestellt werden, weil Gerhardsson im zweiten Hauptteil, der dem urchristlichen Verständnis der Überlieferung gewidmet ist, wiederum von rückwärts her seinen Beweisgang beginnt und von dem im 2. Jahrhundert n. Chr. entwickelten Begriff der Tradition allmählich zu den Anfängen zurückzugelangen sucht. Doch ob die altkirchlichen Notizen über die Entstehung der Evangelien, vornehmlich die Papiasfragmente, eine gute Ausgangsbasis abzugeben vermögen, mag wohl bezweifelt werden. Zwar kann man aus ihnen ersehen, wie man sich in dieser Zeit Gedanken über die Anfänge und die Zuverlässigkeit der apostolischen Tradition gemacht hat. Aber historisch brauchbares Material findet man dort doch nur in sehr be-

scheidenem Umfang. Festeren Boden dagegen betritt der Verfasser in der sich anschließenden Erörterung des lukanischen Verständnisses der Tradition. Er betont, es solle zunächst nur das Bild nachgezeichnet werden, das Lukas selbst sich gemacht hat, ohne daß dieses deshalb in allen Punkten als historisch zutreffend gelten müßte. Doch das Zutrauen des Verfassers zur historischen Verlässigkeit der lukanischen Darstellung ist dann doch durchweg überraschend groß, wenn er z. B. vom lukanischen Schriftbeweis auf christliche Schultradition schließen möchte – solche Rückschlüsse wären doch weit eher vom Matthäusevangelium her möglich – und die Schilderung des sog. Apostelkonzils nach Act. 15 nicht von Gal. 2 her kritisch in Frage stellt. Denn hier ist zwar die lukanische Theologie deutlich zu erkennen, nicht aber einfach der faktische Verlauf der ältesten Kirchengeschichte. In dem Abschnitt, der die paulinischen Briefe behandelt, wird sodann zu zeigen versucht, wie treu der Apostel sich an die übernommene Tradition gehalten und die Zwölf in Jerusalem als Wächter über die ganze Kirche und deren höchste Lehrautorität angesehen habe. Wenn es galt, bestimmte Fragen in den paulinischen Gemeinden zu entscheiden, so suchte Paulus deren Lösung durch Befragung der apostolischen Tradition und der überkommenen Lehre zu finden, die in der Jesusüberlieferung in festgeprägter Form bereitstand. Doch diese Darstellung eines Paulus, der gehorsam zur höchsten Lehrautorität in Jerusalem aufschaute, kann nur durch eine starke Verkürzung und Verzeichnung der paulinischen Theologie gewonnen werden. Betont doch Paulus gerade in Gal. 1 und 2 seine Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität und Tradition. Zur Verkündigung des Evangeliums von der Gerechtigkeit Gottes weiß er sich von niemandem als allein von Gott und dem Kyrios bestellt und beruft sich daher zu dessen Begründung nicht auf eine von Jerusalem ausgegangene Tradition, sondern auf das göttliche Wort der Schrift. Zwar weiß Paulus sehr wohl, daß es nur ein Evangelium gibt und geben kann, und bedient sich darum auch überlieferter Wendungen, die dieses ein Evangelium bezeugen (1. Kor. 15, 3–5; Röm. 1, 3–4 u. a.). Aber ihre Autorität hat alle Tradition allein vom Kyrios her, der zugleich auch stets deren Grenze und kritische Infragestellung ist (1. Kor. 11, 23). Wenn es auch sicherlich richtig ist, daß mit den termini *παραλαμβάνειν* und *παραδίδοναι* Begriffe rabbinischer Schulüberlieferung übernommen wurden, so muß doch vor allem beachtet werden, daß die christliche Überlieferung grundsätzlich anderer Art ist als die der Rabbinen. Denn christliche Theologie kann es nur von Ostern her und im Bekenntnis zum Auferstandenen geben. Daher kann das Werden der Evangelientradition nicht analog dem bei den Rabbinen üblichen Verfahren erklärt werden, als hätte Jesus seinen Jüngern bestimmte Sätze und Lehrinhalte immer wieder vorgetragen, bis sie diese wörtlich herzusagen wußten und dann den geprägten Traditionsstoff weiterzureichen imstande waren. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller Evangelisten lehrte und verkündigte Jesus nicht wie die Schriftgelehrten, sondern mit einer *ἐξουσία* ohnegleichen. Wie sollte sich überhaupt die Begründung einer eigenen Schultradition zur eschatologischen Verkündigung Jesu fügen? Man muß daher auch an den zweiten Hauptteil dieses Buches die kritische Frage richten:

Ließen sich wirklich die Thesen des Verfassers aufrechterhalten, wenn nicht am Ende, sondern am Anfang der urchristlichen Überlieferung eingesetzt würde: beim historischen Jesus, der Urgemeinde und bei Paulus? Paulus als ältester literarischer Zeuge im Neuen Testament zeigt doch deutlich genug, daß er nicht von einer nach Art der Rabbinen ausgebildeten urchristlichen Tradition her Theologie treibt, sondern von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her denkt, lehrt und verkündigt.

Eduard Lohse, Kiel.

MAX-ALAIN CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* = Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses, 49. Paris, Presses universitaires, 1958. 154 S. Ffr. 800.

Die vorliegende Arbeit ist der Untersuchung eines interessanten Problems gewidmet. Der Verfasser geht von der Frage aus, warum der Jesus der synoptischen Evangelien so wenig vom Hl. Geist gesprochen habe, nicht nur im Hinblick auf seine eigene Geisterfülltheit in Analogie zu den Propheten, sondern auch in bezug auf die Jünger. Warum hat er die Ausgießung des Hl. Geistes, die am Anfang der Urkirche eine so große Rolle spielte, nicht genauer vorhergesagt? Finden wir nicht bereits im Johannesevangelium einen Versuch, dieses Problem zu entschärfen? Andererseits spielt aber gerade beim Anfang der Wirksamkeit Jesu, nämlich bei seiner Taufe, die Geistmitteilung eine entscheidende Rolle.

Der Verfasser geht mit einer wohltuenden Frische an das schwierige Problem heran. Eine klare Gedankenführung und präzise Formulierungen – am Ende jedes Teiles werden die Ergebnisse thesenartig zusammengefaßt – machen die Lektüre des Buches zu einem Genuß.

Der erste Teil der Arbeit (S. 3–50) ist der messianischen Tradition im Judentum gewidmet, wobei ausschließlich die Frage der Geistbegabung des Messias untersucht wird. Daß die älteren Rabbinen (vor 70 n. Chr.) nur Spuren einer Messianologie zeigen, ist bekannt. Indessen führt von Jes. 11,1–10, Ps. 2, und Jes. 49,1–9 eine Linie im palästinensichen Judentum zu den Psalmen Salomos, zum äthiopischen Henochbuch, zu Jesus Sirach und den Apokalypsen von Esra und Baruch. Es zeigt sich, daß hier die Gabe des Geistes an den Messias bereits umgewertet wird im Sinne der Kraft (Ps. Sal.) und der Weisheit (Jes. Sir.). Im hellenistischen Judentum, vertreten durch Num. 24, 7. 17 (LXX), die Sibyllinen und Philo, ist die Geistbegabung des Messias überhaupt unterdrückt worden; dies überrascht darum, weil Philo ja eine eigene Pneumatologie entwickelt.

Im zweiten Teil (S. 51–96) werden unter dem Titel «Die Gabe des Geistes an den Messias Jesus von Nazareth» zuerst diejenigen synoptischen Texte untersucht, die mit dem Beginn der Wirksamkeit Jesu zusammenhängen (Predigt Johannes des Täufers, Taufe Jesu, Versuchung). In der Taufperikope wird die Gabe des Geistes an den Messias im Sinne von Jes. 11, 2. interpretiert, indem der Messias mit der Fülle des Gottesgeistes bekleidet wird. Aber schon hier bahnt sich die Entwicklung zu einer Verbindung Geist-Gottesknecht (Ebed) an. In den weiteren synoptischen Stellen, die vom Geist handeln (Mt. 12, 18–21; Lk. 4, 16–30 u. a.), treten dann Jes. 42, 1 und vor allem Jes. 61, 1. 2 in den Vordergrund. Der Verfasser vertritt die Ansicht, daß Jesus

selbst sich bewußt an Jes. 61, 1 angeschlossen habe, um seine Messianität auszudrücken. Erst nach seinem Tode, als jedes falsche Verständnis der Messianität Jesu ausgeschlossen war, habe die Gemeinde es gewagt, die Linie der traditionellen jüdischen Messianologie (d. h. Jes. 11 und Ps. 2) auf Jesus hinzuführen. In den Augen der Gemeinde ist die Ausgießung des Geistes auf Jesus nicht eine Idee hellenistischen Ursprungs, sondern die Proklamation Jesu zum Messias der Propheten. Auch die Geburtsgeschichten, die noch einen Schritt weiter gehen, sind in diesem Sinn zu interpretieren. Wenn die Gemeinde sagt, daß Jesus den Geist empfangen hat, ist dies nicht die Beschreibung eines im Leben Jesu erkennbar gewordenen Tatbestandes, sondern eine dogmatische Aussage. Der Gläubige bekennt, daß Jesus den Gottesgeist besitzt, genau gleich wie er bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist (S. 96).

Der dritte Teil (S. 97–110) trägt den Titel «Der Geist und der auferstandene Messias Jesus». Er behandelt kurz die umgekehrte Situation in den paulinischen und johanneischen Schriften. Der auferstandene Herr gibt den Geist, und die Gläubigen erben ihrerseits die messianischen Vorrechte, nämlich den Geist und die Annahme an Sohnes Statt (2. Kor. 1, 21 f.).

Die Untersuchung schließt mit einem vierten Teil (S. 111–144) «Der Geist und der Messias in den Testamenten der zwölf Patriarchen und in den Qumran-Texten». Da in bezug auf die Messianologie der Qumran-Texte noch keine gesicherten Ergebnisse vorliegen, äußert sich der Verfasser sehr vorsichtig. Er neigt dazu, die Qumran-Texte als judenchristliche Erzeugnisse anzusehen, und findet in ihnen die jüdisch-messianische Tradition lebendig, die von Jes. 11 und Num. 24, 17 ausgeht. Da es sich hier aber immer um dogmatische Aussagen handelt, sieht der Verfasser seine These, die er im zweiten Teil entfaltet hat, bestätigt.

Das Hauptgewicht der interessanten Untersuchung liegt unzweifelhaft auf den ersten beiden Teilen. Besonders der zweite Teil bringt viele wertvolle exegetische Erwägungen. Beim Lesen der Arbeit wird einem erneut bewußt, wie tief die Geistvorstellung des Neuen Testamentes im jüdisch-messianischen Denken verwurzelt ist und welche geringe Rolle hellenistische Vorstellungen, z. B. gerade auch in den Geburtsgeschichten, spielen.

Heinrich Baltensweiler, Diegten, Baselland

A. STROBEL, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff.* = Suppl. to Novum Testamentum, 2. Leiden, E. J. Brill, 1961. XXXI + 305 S. 32 Gld.

Le but de cet important ouvrage est d'abord les problèmes difficiles et controversés de l'eschatologie du christianisme primitif, et plus particulièrement la question du retard de la Fin, en ayant recours à toutes les ressources de l'exégèse moderne. En effet, depuis A. Schweitzer on n'a jamais essayé sérieusement de pousser la recherche d'un point de vue de terminologie, d'histoire des motifs et de la tradition. Or comment peut-on comprendre la manière dont se pose le problème pour les auteurs du N. T., si l'on n'a pas vu auparavant que le bas-judaïsme a traité la question en des

termes et avec une argumentation dont les chrétiens se sont directement inspirés?

L'enquête dans laquelle A. Strobel nous invite à pénétrer à sa suite lui a permis de discerner, dès le bas-judaïsme, la place centrale qu'occupe Hab. 2, 3 dans tous les développements consacrés à l'eschatologie et au problème de l'attente d'une Fin qui, promise toujours, toujours se fait attendre. La citation et les échos directs ou affaiblis qui en sont faits dans les écrits juifs et chrétiens, voilà qui donne à l'exposé son fil conducteur. Ainsi peut-on suivre depuis la littérature de Qumran jusqu'aux Pères de l'Eglise du cinquième siècle, l'histoire de ce thème et en noter les harmoniques différentes.

L'essénisme (et le judaïsme essénisant) s'en tient à une interprétation résolument théocentrique de la citation: la Fin est promise et Dieu la réalisera quand il le jugera bon. La même tendance peut être décelée dans la traduction des LXX et c'est aussi la position la plus fréquemment adoptée par les écrivains néotestamentaires. (A. Strobel propose en particulier, p. 98ss., une nouvelle interprétation de II Thess. 2. Eclairant ce passage à la lumière d'Hab. 2, 3 et de la tradition qui s'y enracine, il nous déconseille formellement de chercher dans le fameux *katechon* une désignation cryptique. Celui qui retient, qui retarde, c'est Dieu lui-même, c'est son plan, sa volonté qui n'a pas encore prononcé le mot de la Fin.)

Or nous ne nous trouvons pas devant des auteurs qui, traitant le même sujet, sont naturellement amenés à invoquer le même texte (celui-ci n'est d'ailleurs pas le mieux choisi pour servir de réponse à la question du retard). On peut prouver, et A. Strobel le fait d'une manière décisive, qu'il s'agit en réalité d'un complexe traditionnel depuis le judaïsme et dont les chrétiens héritent avec tout son matériel scripturaire: citations groupées influant les unes sur les autres, typologie sur l'histoire de Noé, sur la Pâque... On en retrouve la trace, fort nette encore, dans des écrits comme I Clément, etc.

C'est ici l'occasion de dire combien me paraît juste la position de A. Strobel quand il étudie ces traditions dans lesquelles les textes bibliques s'éclairent les uns par les autres et s'influencent réciproquement. On parle généralement de Testimonia et, par là, on pense avoir tout dit. L'étude de A. Strobel vient me confirmer dans ma conviction (cf. *Theologische Zeitschrift* 14, 1958, p. 416ss. et 15, 1959, p. 419ss.) qu'il a existé dans le judaïsme des traditions d'ordre cultuel, liturgique... basées sur des organisations de textes scripturaires et que le christianisme s'en est volontiers inspiré.

L'existence et l'utilisation d'une semblable tradition n'apparaît pas moins nettement dans une autre lignée d'écrits qui mettent l'accent sur un facteur anthropocentrique du retard de la Fin: péché de l'homme, possibilité de repentance, nombre d'élus à parfaire. Cette interprétation s'enracine elle aussi dans une époque antérieure au christianisme, mais cette fois dans le judaïsme rabbinique. Elle se trouve reprise dans le N.T. (II Pet. 3, 8) et domine finalement la plupart des développements patristiques (Justin, II Clément, Hermas...).

Tout ceci forme une première partie d'une excellente tenue, à laquelle on ne peut guère reprocher qu'un flair parfois un peu trop aiguisé pour déceler

les traces de la citation clé. Mais ce travers est inévitable dans ce genre d'enquête.

A. Strobel veut ensuite étudier comment ce thème et cette citation, offerts au christianisme par une ancienne et riche tradition, vont être non plus reproduits mais utilisés et mis en valeur dans la pensée chrétienne et d'abord chez Paul. Il est bien connu que l'apôtre de la justification par la foi trouve en Hab. 2, 4 le texte qui fonde sa doctrine. Mais il faut avant tout prêter attention aux contextes dans lesquels apparaît la citation: ils nous apprennent 1) que Hab. 2, 4 n'est jamais invoqué pour lui seul, mais qu'il est plutôt entraîné par le courant principal de la tradition eschatologique centrée sur Hab. 2, 3; 2) que Paul utilise cette tradition qu'il connaît sous une forme relativement développée, sa base scripturaire étant élargie et comprenant des textes clés du Deutéro-Esaïe sur l'ère messianique et ses caractéristiques. De quoi il ressort que, pour interpréter correctement la doctrine paulinienne de la justification par la foi, il faut absolument rendre justice à son accent résolument eschatologique.

Si d'autre part on cherche l'écho du thème de la parousie retardée (plutôt que des allusions à Hab. 2, 3: elles sont si lointaines) dans les paraboles synoptiques du royaume, qui sont plus exactement des paraboles de la vigilance et de la Fin, on constate qu'à des degrés divers et avec une inégale clarté, s'y reflètent des motifs inhérents à une typologie pascale. Rappelons que de pareils motifs n'étaient pas absents dans les stades anciens de la tradition eschatologique étudiée. La parabole des dix vierges est la plus révélatrice à cet égard: le récit en est clairement influencé par la liturgie pascale telle qu'on peut la supposer dans l'ancienne église syrienne.

Passant sur le dernier chapitre venons-en (p. 299) aux conclusions très brèves en vérité puisqu'elles n'occupent que sept pages. En soi il n'y a là rien d'étonnant, dans un travail exégétique les résultats certains se laissent souvent compter sur les doigts d'une main, c'est l'étude préalable qui est la plus intéressante. Mais ici le lecteur est quelque peu surpris: il ne s'agit pas de recenser les résultats, mais de proposer, sur la base de la minutieuse analyse offerte dans les 300 premières pages, une perspective théologique sur le problème de l'eschatologie et de ses rapports avec l'histoire. A. Strobel se révèle ici dépendant de la pensée bultmannienne: pour lui le lien décelé chez Paul entre Hab. 2, 3 et 2, 4, montre que l'apôtre lie indissolublement eschatologie (attente rapprochée) et justification, en sorte qu'on peut dire que cette attente est inhérente à l'être même du christianisme, elle caractérise la situation nouvelle de l'homme qui se décide pour un Dieu dont il attend tout *constamment*.

Il n'est pas dans mon intention de discuter ici la thèse et son bien-fondé; la bibliographie de la polémique est sur ce sujet suffisamment volumineuse. Par contre ce qu'il faut dire c'est que si A. Strobel voulait en arriver là, il lui aurait fallu, dès l'analyse, introduire dans le débat exégétique les termes de la problématique bultmannienne pour les confronter aux textes. Or cela n'est nullement fait. (Il ne faut pas trop le regretter car cela donne au travail la valeur indiscutable d'une contribution dont l'audience dépassera l'actuelle controverse eschatologique. A. Strobel se présente en effet comme un exégète

intelligent, non déterminé à l'avance par des positions d'école. Il utilise avec une parfaite maîtrise les méthodes de la Formgeschichte, mais sait aussi en dépasser les postulats quand c'est nécessaire: Ainsi n'hésite-t-il pas à attribuer à plusieurs péripécies évangéliques l'épithète d'«authentique».) Le résultat est que le lecteur arrivant à ces dernières pages, a tout de suite une impression défavorable, ne voyant pas que les résultats du travail exégétique impliquent nécessairement ces conclusions qu'il juge dès lors plaquées extérieurement au corps de la thèse.

Puisque c'est le moment des critiques on peut exprimer le regret que, malgré la mise en œuvre d'une impressionnante bibliographie, des absences se puissent relever en des domaines divers. Ainsi O. Cullmann, Ο ΟΠΙΣΩ ΜΟΥ ΕΡΧΟΜΕΝΟΣ dans, In honorem A. Fridrichsen, *Coniectanea Neotestamentica* XI, Lund 1948, p. 26–32. Et M. Philonenko, Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân. *Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Paris 1960. Mais qui peut se vanter d'être jamais exhaustif... Beaucoup plus grave est à mon avis l'absence d'index biblique. Voilà qui suffit à condamner le livre à n'être utilisé que par ceux qui auront pris les quelques jours nécessaires à sa lecture attentive. Or l'auteur nous entraîne sur quantité de pistes adjacentes à son dessein principal et c'est ce qui fait la richesse de ce livre dont les pages fourmillent de vues intéressantes, souvent originales, toujours bien documentées. Il est d'autant moins excusable qu'un pareil volume soit offert au public dépourvu de cet indispensable instrument qu'est un index.

Pierre Prigent, Paris.

PIETER GODFRIED VERWEIJS, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*. Utrecht, Drukkerij en Uitgeverij v/h Kemink en Zoon N.V., 1960. 382 S.

Das vorliegende Werk – auf Anregung von Prof. van Unnik geschrieben – befaßt sich mit einem Problem, das in der patristischen Forschung, obwohl es von zentraler Bedeutung ist, bisher noch kaum in größerem Zusammenhang behandelt worden ist¹: Wie hat sich die Stellung der ältesten Christenheit zu Israel und zu dessen Gesetz im Lauf der Zeit entwickelt und verändert?

Verweij's geht aus von einer Untersuchung der Haltung Jesu dem Gesetz gegenüber; dann stellt er diejenige des Paulus dar, die eigentlich nur die Intention Jesu in ihrer theologisch durchreflektierten Form bietet: in Christus ist das Heil für alle Menschen erschienen, das einst Abraham verheißen und durch die Gesetzeserfüllung nicht herbeigeführt worden war. Das Gesetz wurde von Paulus damit an seinen bestimmten Platz in der Heilsgeschichte gerückt: es lag vor der «Mitte der Zeit», als Vorbereitung auf das Kommen Christi, war jetzt aber erfüllt in der Kraft des gegenwärtig

¹ Siehe allerdings L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (1954).

wirkenden Heiligen Geistes. Das dem paulinischen Christentum noch lebendige Bewußtsein der engen Bindung des in Christus den Heiden verkündigten Heils an das Judentum, aus dem das Heil hervorgegangen war und das darum laut Röm. 9–11 noch eine heilsgeschichtliche Rolle spielen sollte, ging aber den apostolischen und nachapostolischen Vätern zusehends verloren: für sie war Israel entthront und die Heidenkirche an dessen Stelle getreten, als das Volk des einzigen Bundes Gottes mit den Menschen. Die Verheißungen des Alten Testaments galten in Wirklichkeit den Heidenchristen, die Juden hatten sie in ihrer Verblendung mißverstanden, auf sich bezogen und wurden darum mittels des Gesetzes von Gott gezüchtigt. Diese Grundhaltung läßt sich, allerdings in verschiedener Ausprägung (es liegt dem Verfasser daran, die Unterschiede aufzuzeigen), sowohl in der Didache, im 1. Klemensbrief, in den Ignatianen, bei Barnabas, Hermas und Justin feststellen. Freilich geht aus den (z. T. etwas breiten) Ausführungen dieses Teils der Arbeit nicht klar hervor, wo nach Verweijs die Wurzeln dieser Verschiebung der Gesichtspunkte liegen; während er einerseits zwar dartun will, daß die apostolischen Väter weder vom Judentum noch von der Gnosis entscheidend beeinflußt waren, sondern auf dem Boden des neutestamentlichen Heilsverständnisses fußten, betont er doch andererseits stark, daß sich bei ihnen ein von diesem absolut verschiedenes Heilsverständnis offenbare. Dadurch wird das Problem der Herkunft der Gesetzesauslegung der apostolischen Väter aber noch undurchsichtiger, als es schon ist. Vielleicht könnte man die Entwicklung der christlichen Gesetzesauslegung im 2. Jahrhundert direkter im Zusammenhang mit der Tatsache sehen, daß den Christen damals das *konkrete* Gegenüber des Judentums eben mehr und mehr aus den Augen gekommen war und infolgedessen die Interpretation des (auch von ihnen beibehaltenen!) Alten Testaments automatisch oberflächlichere und moralisierendere Formen annehmen mußte.

Sehr profiliert und ausführlich wird die Theologie Marcions von Verweijs herausgearbeitet. Er weist neben der Bedeutung, die die apostolische Tradition für Marcion hatte, den Einfluß der Gnosis auf ihn (gegenüber Harnack) überzeugend nach, beläßt aber Marcion trotzdem die ihm eigene Originalität, die nur wegen der gleichzeitigen Abhängigkeit Marcions von der Gnosis nicht stärker auf die damalige Kirche einwirken konnte. Dieses Kapitel betrachten wir – nebst der vorzüglichen Zusammenfassung der Ergebnisse der ganzen Untersuchung am Schluß des Buches – als den am besten gelungenen Teil der Arbeit.

Selbstverständlich bleiben bei der Behandlung eines so weit gesteckten Themenbereichs auch offene Fragen zurück und mangelt einem da und dort die genaue Einzeldokumentation. Aber es ist gerade das Interessante und Anregende an diesem Buch, daß sein Verfasser bestrebt ist, Zusammenhänge sichtbar werden zu lassen, und darum wird diese Untersuchung sicher die Arbeit auf diesem für die ganze Dogmengeschichte zentral wichtigen Gebiet befruchten².

Willy Rordorf, Genf.

² Sehr viele Druckfehler sind leider stehengeblieben, auch fehlt ein Stellen- und Autorenregister.

GÉLASE I^{er}, *Lettre contre les lupercales et Dix-huit messes du Sacramentaire léonien*. Introduction, texte critique, traduction et notes de G. Pomarès. = Sources chrétiennes, 65. Paris, Les Editions du Cerf, 1959. 273 S.

Schon längst ist das Sacramentarium Leonianum als ein späteres Sammelwerk erkannt worden, wobei die neuere Forschung (A. Stuiber, *Libelli Sacramentorum Romani*, 1950) über die ältere (dazu H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, 1927, S. 30–35, der selber die Schlußredaktion unter Papst Vigilius 537–555 ansetzte) hinausgeht und die abschließende Redaktion in das ausgehende 6. bzw. beginnende 7. Jahrhundert verlegt. Auch darin urteilt die Liturgieforschung heute kritischer, daß sie die liturgischen Stoffe des sog. Sacramentarium Veronense (so die Bezeichnung nach der krit. Ausgabe von Mohlberg 1956), die verarbeitet wurden, nicht so weit zurückzudatieren wagt wie früher, sondern sich auch darin beschränkt, nämlich auf die Mitte des 5. Jahrhunderts bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts.

Solche kritische Einstellung scheint noch am ehesten die Gewähr zu bieten, den älteren Gebetsformularen des Sacramentarium Veronense in historisch zuverlässiger Weise einen «Autor» zuweisen zu können. Bereits Dom B. Capelle hatte in mehreren Aufsätzen gelasianische Messen nachgewiesen. Dom C. Coebergh hatte diese Nachweise erhärtet, während der Lyoneser Prof. Chavasse Messen des Papstes Vigilus im «Leonianum» nachwies. Auf den Spuren dieser Forscher, die zum Teil seine theologischen Lehrer gewesen sind, wandelt der Verfasser, um in einer detaillierteren Untersuchung mit weitgespannteren Ergebnissen die Gebetsformulare Sect. XVIII und XXVIII Papst Gelasius I. (492–496) zuzuweisen.

Ausgangspunkt ist dabei eine Epistel der sog. *Collectio Avellana*, ein traditionsgemäß Gelasius zugeschriebener Brief, der Christen kritisiert, die sich an den heidnischen Luperkalien beteiligen, wobei eine führende Persönlichkeit in dem Brief besonders angegriffen wird. Damit ist nicht nur eine konkrete Zeitsituation gegeben, sondern auch ein bestimmtes Vocabularium, um einen literarischen Vergleich mit den erwähnten Sect. 18 und 28 durchzuführen, zumal diese sich sprachlich als eine Einheit auch aus dem Sacramentarium herausheben. Das Ergebnis eines solchen, die Polemik gegen die Luperkalien und die Sprachform berücksichtigenden Vergleiches ist in der Tat frappierend. Dank der chronologischen, dem römischen Kalender folgenden Anordnung der Gebetsformulare ist der Verfasser in der Lage, die Gebete jener Zeit der Auseinandersetzung mit einem kryptochristlichen Heidentum konkret auf die Zeit vom 1. Januar bis 7. Mai 495 festzulegen. Viel wichtiger ist aber, daß jetzt jene liturgiegeschichtliche Vorphase römischer Meßordnung, wo dem Liturgen noch eine gewisse Bewegungsfreiheit in der Gebetsformulierung möglich war, eine anschauliche Erhellung erfahren hat. Damals konnte die Liturgie noch zeitbezogene Aktualität gewinnen und zu einem Instrument der Kirchenpolitik werden. Religionsgeschichtlich gesehen vermittelt die Untersuchung ferner, wie lang das heidnische Brauchtum im christlichen Rom noch lebendig war. Diese besonders von Alföldi in seinen Untersuchungen verfolgte Thematik, für die bisher vor allem der Chrono-

graph von 354 n. Chr. textliche Grundlage war, hätte jetzt in den liturgischen Gebeten von Gelasius eine neue Quellenbasis gefunden.

Beim Lesen dieser zunächst als Lyoner Dissertation (G. Pomarès, *Dix-sept messes du Pape Gélase dans le Sacramentaire léonien*, Thèse dactylographiée, Lyon 1952; der Verfasser hat also sein damaliges Ergebnis um eine weitere Messe erweitert) kann man sich allerdings nicht des Eindruckes erwehren, daß sie stark im Bann der bisherigen Entdeckung gelasianischer Texte im Veronense steht. Vielleicht wirkt hier auch das Schülerverhältnis sich aus. Auf jeden Fall schirmt sich der Verfasser zu wenig vor einer möglichen Kritik ab. Ich möchte hier nur drei Punkte erwähnen, ohne ins Detailgespräch einzutreten: 1) Die chronologische Anordnung der Gebetsformulare ist zunächst dem Privatsammler und Redaktor des Veronense zuzuschreiben. Man vermißt bei Pomarès den Nachweis, daß die Berücksichtigung des römischen Festkalenders bei der Anordnung schon in der Vorstufe der *libelli sacramentorum* vorhanden war, was eben für den Gang seiner Argumentation wichtig wäre. 2) Für diese wäre eine eingehende Begründung der Zuweisung des Briefes 100 an Gelasius nicht minder wichtig, zumal der Verfasser richtig festgehalten hat, daß der Titel und damit die Zuweisung des Briefes aus der Handschriften-Tradition stammt, also ephemere ist. Selbst wenn man auf Grund der Schlußpartie, die von den «*praecessores*» des Briefschreibers mehrmals spricht (cap. 31. 32), daran festhält, daß hier ein «*pontifex*», der allerdings außerordentlich distanziert von seinem Amt spricht (cap. 9; 31), die Feder führt, bleibt doch die Unsicherheit bestehen, ob Gelasius dieser «*pontifex*» ist. Die zeithistorischen Anklänge lassen nur den Rückschluß zu, daß der Brief nach der Pest unter Anthemius 472 n. Chr. entstanden ist. Mit andern Worten: ein Testimonium aus den sonstigen Äußerungen von Gelasius für den Luperkalienstreit nur könnte letzte Sicherheit geben. Die Zuweisung ist bei dem Stand der Quellen hypothetisch. 3) Auf dieser hypothetischen Prämisse baut dann die vergleichende Wortuntersuchung zu den Gebetsformularen auf. Hierzu wäre manches zu sagen, was aber zu weit führte. Wie stark kleinste Ausdrücke dabei belastet werden, zeige nur das eine Beispiel der chronologischen Bestimmung von dem Gebet VIII–XX bis: aus dem «*nunc*» in dem Prälationsgebet (S. 192, 9) wird geschlossen, daß es am 1. Januar 495 gesprochen sei: «*Gélase expose la fâcheuse situation où se trouve l'église de Rome, mais il espère que tout rentrera bientôt dans l'ordre*» (S. 132), also als Auftakt sei es nur zu verstehen. Ich brauche zu solcher Interpretation des «*nunc*» nur an das zu erinnern, was man den liturgischen Zeitbegriff zu nennen pflegt: in der liturgischen Sprache ist das «*nunc*» etwas anderes als in einem Brief oder einer historischen Darstellung.

So bleibt die verdienstvolle Untersuchung, die im übrigen wegen ihrer *Indices* nicht minder verdienstvoll ist, mit einem starken Kapital von Hypothesen belastet. Sie sprengt darin eigentlich etwas den Rahmen der «*Sources chrétiennes*» als Quellenreihe. Genau genommen gehörte sie in eine Untersuchungsreihe, für welche allerdings die Editoren der Serie sich kein eigenes Organ geschaffen haben.

Carl Andresen, Göttingen.

RUDOLF SCHWARZ, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung*. 1.–7. Lief. Neukirchen, Verlag des Erziehungsvereins, 1960ff. Lfg. à 80 S. DM 3.90.

Das Werk erscheint in 16 Lieferungen und soll 1964 abgeschlossen sein. Vorläufig nur ein kurzer Hinweis auf diese geschickte Auswahl und vorzügliche Übersetzung. Die erste Auflage kam 1909 zum Calvinjubiläum heraus. Paul Wernle gab ihr ein instruktives Geleitwort mit; Otto Weber hat zur zweiten Auflage ein kurzes Vorwort verfaßt. R. Schwarz ließ sich bei der Auswahl vom Prinzip leiten, den Charakter Calvins und seines Werks nach dessen eigenen Aussagen aufleuchten zu lassen. So ist eine zwar ungewollte, aber deshalb nur um so unmittelbarer wirkende Autobiographie entstanden, die uns ermöglicht, durch das Dickicht von Vorurteilen und Verzeichnungen zum wahren Menschen Calvin vorzustößen. Dabei gewinnt man von der Klarheit und Bestimmtheit, Entschluß- und Willenskraft, vom Reichtum des inneren und äußeren Lebens, vom weltweiten Wirken des Genfers ein Bild, das uns verwehrt, den Reformator bloß als kalten, finsternen, leidenschaftlichen Kämpfer zu bewerten. Die Briefe verbergen die menschlichen Schwächen zwar keineswegs, aber sie gewähren doch auch einen tiefen und öfters unerwarteten Einblick in Calvins heldenhafte und zugleich demütige Frömmigkeit, ja auch in seine Heiterkeit und in seinen unbeugsamen Willen, der ihm immer wieder die Kraft schenkte, seiner Schwachheit und Krankheiten Herr zu werden. Nie will er seine eigene Person hervorheben, stets geht es ihm nur um sein Werk, sein Ziel, seine Pflicht. Er reißt den Leser mit, weil er selbst immer vom Höchsten beherrscht ist. Von Gottes Ehre her hat alles Menschliche seinen Maßstab. Hier liegt der theologische Grund für Calvins Weltbedeutung. Der Geist der Opferbereitschaft, die «verkörperte Energie des Guten gegen das Böse» hat die Hugenotten, die Puritaner geformt. Daß die Briefe auch eine Fundgrube für Kultur-, Kirchen- und Sittengeschichte sind, sei nur nebenbei erwähnt.

Es kann nicht nachdrücklich genug auf diese Ausgabe der Calvinbriefe hingewiesen werden. Karl Holl hat in einer Anzeige 1909 geschrieben: «Für Theologen ist es Sünde, daran vorüberzugehen.» Wir werden bei Abschluß des Werkes auf den Inhalt der Briefe näher eingehen.

Kurt Guggisberg, Bern.

R. H. GRÜTZMACHER † & G. MURAS, *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert*, 2. 1935–1960.

Unter Mitwirkung von A. Brandenburg, P. Jacobs und H.-J. Schoeps. Bern, Verlag P. Haupt, & Tübingen, Katzmann, 1961. XXIV + 600 S.

Nachdem Muras vor sechs Jahren den alten Grützmacher in 4. Auflage neu herausgebracht hat, läßt er nunmehr einen 2. Band folgen, der die bedeutendsten Leistungen der systematischen Theologie hauptsächlich des deutschen und schweizerischen Raumes der letzten 25 Jahre in der schon im 1. Band angewandten Form der durchlaufenden Zitatreferate bringt. Muras hält sich dabei, ähnlich wie schon im 1. Band, nicht ganz streng an das Thema, denn es tauchen neben den Systematikern recht viele Vertreter anderer theologischer Disziplinen auf (Cullmann, Stauffer, W. Köhler, W.

von Loewenich). Dies kann allerdings kaum als Fehler, sondern eher als Bereicherung des Bildes aufgefaßt werden.

Bei der vom Herausgeber gewählten Methode wurde bewußt auf kommentierende Erläuterungen verzichtet, um den Leser nicht der Führung des Herausgebers zu unterwerfen. Eine solche ließ sich trotzdem nicht ganz vermeiden, einmal durch die gewählte Digest-Methode, sodann durch die getroffene Auswahl der Autoren. Hier ist zwar das Bemühen um Gerechtigkeit bewundernswert. Der Herausgeber macht kein Hehl aus seiner Herkunft von der modern-positiven Schule Erlanger Richtung und wünscht dieser auch in seinem Nachruf auf Grützmacher in den kommenden Jahrzehnten eine Auferstehung, aber er läßt dennoch auch die anderen heute vorhandenen Gruppen und Richtungen ausgiebig zu Wort kommen. So stehen neun Systematikern aus der «neo-orthodoxen Schule» mit 124 Seiten ebenfalls neun Systematiker aus der «neo-liberalen Schule» mit 128 Seiten Text gegenüber. Es folgt Rudolf Bultmanns Theologie der Entmythologisierung, wobei außer Bultmann selbst allerdings nur G. Ebeling als Systematiker aufzutreiben war, sodann die Erlanger lutherische Theologie der Gegenwart. Die Theologen des Religiösen Sozialismus und ein Sammelparagraph mit verschiedenen nicht einzuordnenden Systematikern der Gegenwart beschließen den eigentlich thematischen Teil. Als wertvolle Ergänzungen bringt der Band noch einen Überblick über den dogmatischen und ethischen Gehalt der reformierten Bekenntnisschriften von G. Jacobs (Münster), gleichsam als Nachtrag zu dem lutherischen Pendant im I. Band, eine Studie über die Religion der Juden von H. J. Schoeps mit interessanten Ausblicken auf die Zusammenhänge von Judentum und Christentum, einen katholischen Beitrag über theologische Entwicklungen im Dialog der Konfessionen von A. Brandenburg, sowie aus der Feder des Herausgebers Stücke zu Rudolf Steiner und der von ihm begründeten Anthroposophie und schließlich eine Studie über die Psychologie von C. G. Jung. Diese nicht unmittelbar zur Thematik des Buches gehörenden Stücke wollen vom Herausgeber verstanden werden als Überwindung konfessionalistischer Enge und heutzutage notwendige Ausweitung ins Allgemein-Ökumenische.

Als wertvoll dürften vom Leser die jedem Abschnitt vorausgeschickten bibliographischen Angaben empfunden werden, die nicht nur die Werke der zu zitierenden Autoren, sondern auch sekundäre Literatur enthalten. Liest man das Buch in einem Zuge durch, so ist man einerseits etwas benommen von der Vielstimmigkeit dieses nicht immer harmonisierenden Chores, andererseits aber auch bereichert und zum eigenen Nachdenken angeregt.

Freilich drängen sich auch allerlei kritische Bedenken auf. So sehr etwa bei den Referaten über Karl Barth die große Mühe der Auswahl von seiten des Herausgebers zu loben ist, und so sehr es ihm auch gelang, die Hauptgedanken Barths fair wiederzugeben, so empfindet man gerade hier deutlich, daß Theologie eben nicht nur eine von der ihr eigenen Sprache zu trennende Sache ist, sondern daß auch die spezifische Sprachgestalt des jeweiligen Theologen dazu gehört. So ist durch die angewandte Digest-Methode die weitausholende Plerophorie der Sprache Barths gleichsam zu einem asthmatischen Gestammel verkürzt worden. Man ist auch nicht immer glücklich

über die Etikettierung der Autoren. Zunächst wird der § 23 als «Karl Barth, die von ihm ausgehende und die von ihm ausgegangene Theologie» angekündigt, später figuriert als Seitenüberschrift die fragwürdige Bezeichnung «Neo-orthodoxe Theologie». Geradezu paradox muß diese Überschrift wirken, wenn man darunter u. a. auch die von E. Brunner vollzogene Kritik am Dogma von der Jungfrauengeburt oder der Himmelfahrt liest. Warum hat hier der Herausgeber auf die gut eingeführte Bezeichnung «Dialektische Theologie» verzichtet, unter die dann freilich O. Cullmann kaum zu rechnen gewesen wäre? Es wäre wünschenswert gewesen, daß dagegen von F. Gogarten mehr als nur die dürftigen zwei Seiten gebracht worden wären. Sein wichtiges Werk «Der Mensch zwischen Gott und Welt», das als ein Hauptwerk neuerer deutscher systematischer Theologie gelten muß, ist überhaupt unter den Tisch gefallen. Für das Spätwerk Gogartens hätte es sich empfohlen, es unter § 25, «R. Bultmanns Theologie und ihr Fortwirken in der Systematik», zu bringen, besonders das Stück über «Entmythologisierung und Kirche» hätte dort bestimmt seinen Platz gehabt. Bei der sog. neo-liberalen Theologie fragt man sich, ob es nötig war, fast 30 Seiten von Neuenschwander und 35 Seiten von W. Köhler, der gar kein systematischer Theologe sein wollte, zu bringen. Sollte dies nur darum geschehen sein, um den Proporz mit der orthodoxen Theologie zu wahren? Dagegen scheint mir K. Leese erheblich zu kurz gekommen zu sein, von dem nur 4 ½ Seiten aus «Recht und Grenze der natürlichen Religion» erscheinen, aber nichts aus den anderen Werken. Bedenken sind auch anzumelden gegen die Stoffwahl in § 25 über Bultmann. Hier hätte Gelegenheit genommen werden müssen, ein einigermaßen lebendiges Bild von der Diskussion um Bultmann zu geben, das leicht durch Exzerpte aus den Bänden «Kerygma und Mythos» zu gewinnen gewesen wäre. So bleibt die Theologie Bultmanns merkwürdig monologisch, zumal sich außer Ebeling kein jüngerer Systematiker finden soll, der hier zu erwähnen wäre. Von Ebeling hätte auf alle Fälle sein wichtiger Aufsatz über «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für Theologie und Kirche», mit dem das Neuerscheinen der Zeitschrift für Theologie und Kirche als Organ der «neo-liberalen» Theologie 1950 (wie unzulänglich sind doch solche Etikettierungen!) eingeleitet wurde, gebracht werden müssen. Das 1947 erschienene Buch von H.-H. Schrey, «Existenz und Offenbarung», das als Versuch einer Existenztheologie auf Bultmannschen Grundlagen zu verstehen ist, wäre hier ebenfalls zu berücksichtigen gewesen; in ihm wird schon sechs Jahre vor Brunners «Das Ewige als Zukunft und Gegenwart» der christliche Glaube als Bestimmung der Existenz in ihren drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstanden. Ob Tillichs Theologie noch unter der Überschrift «Theologie des religiösen Sozialismus» erscheinen kann, ist mir fraglich. Er kann heute nur schwerlich noch auf die alten Ausgangspositionen der 20er Jahre festgelegt werden. Für das doch recht bunte Gemisch von Theologen in § 28 hätte sich eine andere Rubrikierung empfohlen. So wären unschwer P. Brunner, F. Brunstäd, E. Kinder und A. Köberle, aber warum eigentlich nicht auch H. Thielicke, unter «Neuere lutherische Theologie» unterzubringen gewesen, während auf einige der anderen wohl hätte verzichtet werden können. Dann wäre auch noch

Platz gewonnen gewesen für einige der Theologen, die für einen geplanten 3. Band vorgesehen sind.

Als Desiderium für den ausstehenden 3. Band sei eine noch stärkere ökumenische Ausweitung angemeldet. Wenn schon die Themenstellung eines Textbuches der deutschen systematischen Theologie durch Autoren aus dem angelsächsischen und skandinavischen Raum (Reinhold Niebuhr, A. Nygren, G. Wingren) durchbrochen wird, so könnten ebensogut auch noch einige andere hier erscheinen, die nicht weniger bedeutend sind (Richard Niebuhr, N. Ferré, W. Temple, Forsyth). Warum sollen auch die Orthodoxen ganz ausgeschlossen sein? Wenn das ökumenische Prinzip für die Auswahl bestimmend sein soll, dann müßten neben Vertretern aus dem angelsächsischen und skandinavischen Raum auch solche aus dem französischen und orthodoxen Sprachgebiet vertreten sein. Eine sachgemäße Auswahl zu treffen, mag über das Vermögen eines Einzelnen hinausgehen, weil wir alle nur einen beschränkten Einblick in das Ganze der in der Ökumene wirksamen Theologien haben, aber dieses Manko ließe sich leicht durch Heranziehung von Beratern aus den entsprechenden Bereichen ausgleichen.

Trotz der angemeldeten Bedenken und Wünsche möchte der Rezensent nicht so verstanden werden, als verwerfe er das Buch. Er weiß es vielmehr als eine wichtige Quelle für Theologen und Nichttheologen zu schätzen und möchte es allen, die weder Zeit noch Kraft für direktes Quellenstudium haben, warm empfehlen.

Heinz-Horst Schrey, Tübingen.

HANS-ECKEHARD BAHR, *Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst*. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1961. 352 S. DM 26.-.

Diese Arbeit füllt eine Lücke aus, die man seit dem Aufkommen der dialektischen Theologie empfunden hat. Bahr erarbeitet nun endlich theologische Kriterien, die den legitimen Zugang zur Welt der Kunst zeigen. Der Verfasser hat damit der Theologie und dem heutigen Denken einen wichtigen Dienst geleistet.

Bahr formuliert seine Thesen sehr pointiert und oft herausfordernd, aber man muß ihm immer wieder neu recht geben. Wir zitieren aus der Einleitung einige Sätze: «Es ist ein Stigma der Gegenwart, daß die jahrhundertealte Kluft zwischen der Kirche und den Künstlern noch immer nicht überbrückt ist. In dieser Kluft tritt ein dahinterstehendes, größeres Schisma, der Widerspruch zwischen gegenwärtiger Kirche und gegenwärtiger Kultur exemplarisch zutage.» Bahr führt dann aus, daß sich Kirche und Kunst gegenseitig nicht kennen: «Viele Künstler ahnen nichts von den kühnen Einzelexperimenten neuer Zeugenschaft in Kirche und Theologie. Umgekehrt ist die neue Erkundung der Wirklichkeit, wie sie in der künstlerischen Moderne geschieht, der Kirche weithin verborgen geblieben... Das bloße Dasein einer solchen Kunst, der es – wie dem Glauben – um die unverstellte Wirklichkeit geht, ist eine einzige, große Herausforderung der Christen» (S. 9). Bahrs Kritik an der Kirche ist scharf: «Höchst selten nur vermögen Christen offenbar ihre Angst zu überwinden und frei das Heilswort dem Künstler zuzusprechen... Sie... versuchen den Künstler ekklesiologisch einzuheimsen, auf den Index zu setzen oder sonstwie seiner Herausforderung zu entgehen...

Erkennen wir doch: der Glaube und die künstlerische Intelligenz sind heute neu aufeinander verwiesen. Ohne den weiterfüllten Anspruch der Kunst erstarrt die Kirche in falschem Konservativismus. Und umgekehrt: unterbleibt das begründende und begrenzende Heilswort der Kirche, droht das Wagnis der Künstler in einer perennierenden Revolution zu erstarren» (S. 10).

Im ersten Hauptteil skizziert Bahr die Problemlage und stellt das Selbstverständnis der heutigen Kunst und ihr Ringen um Freiheit in einer technisierten und totalitären Welt dar. Der Antimodernismus (Sedlmayr: Verlust der Mitte!) wird abgelehnt, weil hinter ihm ein Prinzip der «*analogia entis*» stehe und für die Kunst des 20. Jahrhunderts das Schema Urbild – Abbild keine verpflichtende Kraft mehr habe. Die gemeinte «Mitte» wäre nicht Gott, sondern das Festhalten an einem Weltbild, das Gott statisch in die Wirklichkeit hineinzwingt, um das Gott-Welt-Verhältnis ordhaft zu überschauen. Bahr orientiert dann weiter über die «Deutung der Kunst innerhalb der neueren evangelischen Theologie» und über den Thomismus, der sich in diesen Fragen als so fruchtbar erweist, daß der avantgardistische Katholizismus das Gespräch mit der modernen Kunst aufzunehmen vermag.

Der zweite Hauptteil spricht über «Strukturen des Kunstwerks und Stadien des künstlerischen Ethos». Dieser Teil enthält u. a. in nuce eine gehaltvolle Theologie des Spiels. Hier kann auch Barths Mozartschau aufgenommen werden und gezeigt werden, daß sich diese für den Problemkreis der Kunst ungleich ergiebiger erweist als seine einengenden Aussagen zur bildenden Kunst. Bahr kritisiert ferner idealistische Kunstauffassungen und zeigt, daß es unangemessen ist, bloß nach dem rational einsehbaren «Sinn» eines Kunstwerkes zu suchen. Endlich weist er auf Stadien des künstlerischen Ethos mit Hinweisen auf Nietzsche, Lenau, Baudelaire, Barlach, Benn, Camus etc. Er sieht in der Gegenwartskunst einen neuen, echten Weltbezug und darin eine «heilvolle Herausforderung» für den Glauben.

Der dritte Hauptteil ist überschrieben: «Muse und Gnade.» Hier ist mit Recht das Stichwort aufgenommen, das Kurt Marti geprägt hat: «Christus, die Befreiung der Kunst zur Weltlichkeit.» Damit zeigt Bahr, daß eine sog. christliche Kunst nicht mehr möglich ist, und er postuliert die «Rezeption des Außerchristlichen als Strukturprinzip» (S. 254ff.).

Wichtig ist die Auseinandersetzung mit Kierkegaard; hier differenziert der Verfasser überaus sorgfältig und erhellend («Das gesetzliche Mißverständnis der Krisis», und: «Bildlosigkeit als nova lex», S. 263ff.). Die Beurteilung der mit Kierkegaard gestellten Probleme lautet zusammenfassend: Hier wird Gnade angesichts der Welt der Kunst plötzlich zur ohnmächtigen Gnade, sodann wird die Totalität des Anspruchs des Evangeliums eingeengt und endlich taucht die Gefahr einer gnostischen Herabsetzung der Wirklichkeit auf.

Bahr spricht abschließend über das oft leidenschaftlich diskutierte Thema einer «Kirchlichen Kunst». Er sagt z. B.: «Zeichenhaft begleitet das Kunstwerk Bekenntnis und Lobpreis der gottesdienstlichen Gemeinde. Es ist gewürdigt, mit Antwort zu sein auf das pneumatische Geschehen, das sich in Wortverkündigung und Sakramentshandlung ereignet» (S. 296). Auf einer guten exegetischen Grundlegung ruhen die Bemerkungen zum Problem

«Bild und Gestaltfeindschaft und ihre Gründe» (S. 304). Bahr zeigt doch wohl richtig, wie viele Mißverständnisse hier die protestantische Tradition belasten. Auch fürchtet der Verfasser, eine Ausstoßung der Künste aus dem Raume des Gottesdienstes überantworte diese der Verkehrung.

Ein besonderer Vorzug dieses Werkes ist es, daß die gesamte Literatur zu diesem Thema aufgearbeitet ist. Die Literaturangaben füllen über 20 Seiten. So wird jeder, der in das Gespräch über «Kirche und Kunst» eingreifen will, hier die nötige Grundlegung finden. Wenn auch kritische Bemerkungen in Einzelheiten möglich sind, wird doch eine umfassende Kritik weit auszuholen müssen. Mehr als eine Kritik fürchten wir, daß einmal mehr von gewissen protestantischen «Komplexen» her, das Gespräch gar nicht aufgenommen wird. Und wenn man sonst dem Protestantismus zubilligen muß, daß er das Gespräch mit der Welt sucht und aufnimmt, befindet er sich – mit Bahr zu formulieren – in diesen Fragen noch in der Situation einer allzu großen Nichtaffinität zur Welt. Das Schicksal dieses Buches wird ein Symptom dafür sein, wie stark diese «Komplexe» immer noch sind!

Kurt Lüthi, Biel, Kt. Bern.

OTTO B. ROEGELE, *Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien.* =

Fromms Taschenbücher, 6. Osnabrück, Verlag A. Fromm, 1961. 127 S.

ALBERT BRANDENBURG, *Evangelische Christenheit in Deutschland am Vorabend des 2. vatikanischen Konzils in katholischer Sicht.* = Fromms Taschenbücher, 11. Osnabrück, Verlag A. Fromm, 1961. 110 S.

Die Literatur zum bevorstehenden Konzil wird immer größer. Die beiden vorliegenden Bände (beide erschienen in der neuen Taschenbuch-Reihe «Zeitnahes Christentum» des katholischen Fromm-Verlags in Osnabrück) wollen besonders der rechten, inner-katholischen Vorbereitung auf das zweite Vatikanum dienen.

Das Buch von Otto Roegele, eines führenden deutschen Publizisten, ist deutliches Zeichen dafür, wie sehr auch die katholische Laienschaft sich nun ins Gespräch einschaltet. Roegele meldet energisch eine ganze Reihe von Postulaten für das Konzil an. Die Laien sollten nach seiner Meinung aktiv und intensiv an der Vorbereitungsarbeit beteiligt werden. Sie wollen bewußt die kirchliche Verantwortung mittragen und nicht nur eine passive Rolle spielen. Roegele plädiert auch dafür, daß für die rechte Planung und Vorbereitung des Konzils heute ein ständiger Kontakt mit den nicht-katholischen Christen notwendig ist. Alle wesentlichen Fragen müßten vorher auch mit Vertretern anderer Kirchen besprochen werden. Ein weiterer Ausbau der Mariologie darf nicht geschehen, da alles vermieden werden muß, was die Kluft zwischen Rom und der übrigen Christenheit vertiefen könnte. Wichtig ist für Roegele die Forderung nach einer Aufwertung des Bischofsamtes und entsprechendem Abbau des kurialen Zentralismus. Das Konzil muß eine Klärung des katholischen Kirchenbegriffs bringen. Die rigorose Mischehenpraxis muß modifiziert werden. Ebenso bedarf die Handhabung des Index einer gründlichen Reform. Die Kirche muß frei werden von einer Denkweise, die von formaljuristischen Kategorien dominiert wird. Auch auf den Missionsfeldern sollte mehr ökumenische Zusammenarbeit erstrebt

und verwirklicht werden. Roegele erhofft vom Konzil mutige, neue Wege weisende Beschlüsse. Er steht damit nicht allein. Manche seiner Gedanken und Postulate decken sich mit denjenigen, die etwa Hans Küng in seinem bekannten Konzilsbuch geäußert hat.

Albert Brandenburg, der im ökumenischen Gespräch besonders versiert ist, gibt in seinem Buch eine «Phänomenologie der evangelisch-protestantischen Kirchenwirklichkeit von heute, insonderheit jedoch des theologischen Bestands». Er will seinen katholischen Lesern zeigen, wo die evangelische Christenheit heute steht und wie sie sich theologisch und kirchlich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat. Er will damit auch dem ökumenischen Gespräch im Vorfeld des Konzils dienen. Brandenburg erweist sich einmal mehr als guter Kenner der evangelischen Theologie. Es geht ihm nicht um Polemik, sondern um rechtes Verständnis des ökumenischen Partners. Peter Meinhold hat als evangelischer Theologe dem Buch Brandenburgs ein empfehlendes Geleitwort mitgegeben. Wir können uns seinem Dank an den Autor nur freudig anschließen. Andreas Lindt, Worb, Kt. Bern.

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 8, 1–2 (1961): A. F. Utz, Wesen und Begründung des Rechts (3–74); A. Antweiler, Armut (75–92); B. Drack, Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Großen, II (93–108); P. Künzle, Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie (109–120); G. Gieraths, Die Bedeutung des hl. Thomas für die Frömmigkeit (121–143); J. Brantschen, Vatikanum I und II. Parallelchronik (144–155). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 51, 4 (1961): A. M. Ramsay, Die Kirchenväter und die moderne anglikanische Theologie (294–300); P. J. Maan, Unsere Kontinuität mit der alten Kirche (301–308). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 117, 23 (1961): M. Niemöller, Von Evanston nach Neu-Delhi (354–360). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 17, 4 (1961): H. Bernard-Maitre, Un grand tournant des missions catholiques au XXe siècle (241–256); J. Wicki, Die Todesfälle und ihre Ursachen in der indischen Provinz der Gesellschaft Jesu, 1541–1574 (257–279); M. Tagle & L. Jalandoni, Philippine Biblical Survey (280–290); B. Biermann, Die «Geografía y descripción universal de las Indias» des Juan López de Velasco als Quelle für die Missionsgeschichte (291–302); A. Villanyi, L'évangélisation des bédouins nomades (303–310). *Reformatio* 10, 10 (1961): M. Frischknecht, Volkskirche, Kerngemeinde und freie Welt (537–551). 11–12: R. Kuster, Die politische Theologie Josef Hromádkas (611–627); A. Köberle, Ursprung und Sinn des Schmerzes (628–639); R. Schwarzenbach, Hamanns Prosa (640–652). *Schweizerische theologische Umschau* 31, 3 (1961): M. Werner, Die neue Diskussion über die Frage nach dem historischen Jesus (138–