

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 18 (1962)  
**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

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

## Rezensionen

MIRCEA ELIADE, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*. Übers. von J. Köck. Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, 1960. X + 515 S. Fr. 37.20.

J. W. HAUER, *Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst. Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte*. 2., erweit. Aufl. des Yoga als Heilsweg. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958. 487 S.

Wir haben es in oben erwähnten Schriften mit zwei vorzüglichen Einführungen in die indische Lehre des Yoga, der meditativen Askesetechnik, zu tun.

Eliade, Professor an der Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Chicago, hat sich schon durch eine größere Reihe von Publikationen auf diesem Gebiet bestens ausgewiesen. In diesem Buche gibt er nun eine erschöpfende Darstellung des Yoga und der wichtigsten Techniken Indiens. Es eignet sich besonders als wissenschaftliche Einführung in die ganze Problematik, wobei die kosmische Symbolik der verschiedenen Richtungen in überlegener und deutlicher Weise dargelegt wird. Es ist Eliade zweifellos gelungen, dem Leser die Tatsache nahezubringen, daß wir es in dieser indischen Erlösungssymbolik keineswegs mit einer pessimistischen Weltanschauung zu tun haben, wie man die indische Religion meistens zu bezeichnen pflegt, sondern mit einer eher lebensfrohen, die ganze Sinnlichkeit der Existenz in sich aufnehmenden und deren Beschwerden überwindenden Strebung nach der Unsterblichkeit. Wir zitieren: «Auf den ersten Blick könnte die vom Yoga auferlegte Ablehnung des Lebens schrecklich erscheinen, denn sie enthält manches Symbol aus dem Bereich des Grabes, manches Erlebnis, das eine Vorwegnahme des Todes ist... Wir wissen nun, daß dieser vorweggenommene Tod ein Initiationstod ist, das heißt, daß ihm notwendig eine Wiedergeburt folgt. Im Hinblick auf diese Wiedergeburt zu einer anderen Seinsweise bringt der Yogin das Opfer von allem, was auf der Ebene der profanen Existenz wichtig erscheint, das Opfer seines ‚Lebens‘, aber auch seiner ‚Persönlichkeit‘. In der Perspektive einer profanen Existenz wird dieses Opfer unverständlich. Doch wir kennen die Antwort der indischen Philosophie: Die Perspektive der profanen Existenz ist falsch... Das Ideal des Yoga ist ein Leben in ‚ewiger Gegenwart‘, außerhalb der Zeit. Der ‚im Leben Befreite‘ hat kein persönliches, sondern ein ‚Zeugenbewußtsein‘, das reine Klarheit und Spontaneität ist» (S. 370f.).

Ein gewiß ebenfalls sehr sachkundiger Führer ist J. W. Hauer, der wie Eliade eine wichtige Reihe von Schriften zur indischen Mystik auf seinem Namen hat und auch öfters von Eliade zitiert wird. Das obenerwähnte Buch ist die Neubearbeitung eines schon 1932 erschienenen Werkes, «Der Yoga als Heilsweg». Der Unterschied von der Schrift Eliades ist der, daß Hauer mehr Texte aus den indischen Schriften zur Illustration bietet, daß er mehr kritisch beschreibend vorgeht und die Symbolik der Handlungen weniger betont. Dafür konfrontiert er den Yoga auch mit ihm verwandten Methoden im Westen wie das autogene Training und die Tiefenpsychologie (Jung). Diese kritisch-vergleichende Darstellung scheint uns deshalb wichtig zu sein, weil sie starke Zurückhaltung empfiehlt, um indische Methoden zur Er-

lösung des Selbst auf Nöte und Krankheiten im Westen anzuwenden, wobei es offensichtlich unmöglich ist, wirklich zu den letzten Vorbedingungen durchzudringen, die im Osten vorhanden sind. Das Buch Hauers bildet eine populär-wissenschaftliche Schrift, die sich empfehlen läßt unter dem Eindruck zahlreicher vorschneller und dilettantischer Übertragungsmethoden im Westen. «...ist es unbedingt nötig, Wesen und Sinn des Yoga kritisch zu betrachten, wobei schon hier gesagt werden soll, daß alle Versuche, den indischen Yoga als Gesamtsystem in den Westen zu übertragen, nur auf Abwege gegen die lebensgesetzliche leib-seelisch-geistige Durchbildung des westlichen Menschen führen kann» (S. 311). *Hendrik van Oyen*, Basel.

CLAUS WESTERMANN, *Umstrittene Bibel*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960. 183 S.

Der vorliegende Band enthält den Text einer Reihe von Vorträgen, gehalten im süddeutschen Rundfunk. Die Absicht des Verfassers war es, wie wir im Nachwort lesen, «denen eine Orientierung zu geben, die eine Verbindung suchen zwischen der Bibel, wie sie in der Predigt der Kirche als das Wort Gottes verkündigt wird, und der Bibel, wie sie in der Gestalt menschlichen Wortes in mündlicher und schriftlicher Tradition entstanden und so auch wissenschaftlicher, geschichtlich verstehender Auslegung zugänglich ist» (S. 178).

Diesen Zweck erfüllt unser Buch sehr gut. Der Leser aus nichttheologischen, jedoch gebildeten Kreisen sollte darin eine gründliche Darstellung der hl. Schrift als *Botschaft* finden. Geschichtliche Fragen, wie z. B. die Ursprünge der Botschaft und des Kanons, «apologetische» Probleme, wie das Wunder, die Schöpfung, theologische Fragen, wie das Gesetz, der Verheißungsbeweis, die Bibel und das Gotteswort, und andere noch werden gründlich und zugleich einfach dargestellt und meistens befriedigend behandelt.

Es gehört zur Natur eines solchen Buches, daß die bibliographischen Angaben notgedrungen reduziert, wenn nicht gar weggelassen werden. Nach der Ansicht des Rezensenten würde es sich als äußerst nützlich erweisen, wenn am Ende jedes Kapitels ein kurzer Literaturnachweis stünde, so wie man dies in den letzten Jahrzehnten oft in nordamerikanischen Büchern findet («suggestions for further reading»); dies würde den besonders interessierten Lesern erlauben, sich mit eigenen Mitteln weiterzubilden. Auch hätte ein Kapitel über archäologische Fragen unserem Bande eine größere Vollständigkeit verliehen.

Das Buch eignet sich noch besonders für den Religionsunterricht, sowohl in höheren Mittelschulen als in der Katechese, aber auch für Bibelstudien unter Erwachsenen. Es kann dort Ausgangspunkt zu nützlichen Diskussionen sein und dadurch zur Klärung wichtiger, umstrittener Punkte beitragen.

*J. Alberto Soggin*, Rom

KARL GEORG KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. X + 237 S. DM 72.-.

Sehr schnell hat Kuhn seinem «Rückläufigen hebräischen Wörterbuch» (1958)<sup>1</sup> diese Konkordanz folgen lassen, die unter Mithilfe eines Fachkollegen

<sup>1</sup> Theol. Zeitschr. 15 (1959), S. 61 f.

aus Louvain und einiger Teilnehmer seiner Qumran-Arbeitsgemeinschaft entstanden ist und mit Ausnahme zweier zu spät gekommener Fragmente den Wortschatz sämtlicher edierter Texte und Fragmente aus den Höhlen 1 und 4 nach den Photographien in alphabetischer Folge darbietet. Künftig veröffentlichte hebräische Texte und die aramäischen wird zu gegebener Zeit ein Ergänzungsheft bringen. Unsichere Lesungen sind als solche gekennzeichnet. Substantive, Verben, Adjektive usw. sind als solche angegeben, nicht aber die Stammformen der Verben und auch nicht die Bedeutungen; das ist dem gleichfalls schon in Vorbereitung befindlichen «Qumran-Wörterbuch» vorbehalten. Acht Seiten Erläuterungen führen in die Benutzung ein.

Wie die Anlage bis ins Einzelste überlegt war, so ist auch die Ausführung mit der denkbar größten Sorgfalt und Genauigkeit geschehen, wovon längerer Gebrauch den Schreibenden überzeugte. Druckfehler und sonstige Unstimmigkeiten stoßen einem nur selten auf, was bei einem Buch dieser Art etwas heißen will. Für die die Buchstaben ח־ז behandelnden Seiten sind es nur die folgenden Fälle: Zu זקף S. 65c könnte wie anderwärts die Lesung als nicht ganz deutlich angemerkt sein. S. 68a s. v. חוב ist חבו statt הבו zu lesen. S. 69b fehlt die S. 132<sup>1</sup> zur selben Stelle vorhandene Bemerkung, entgegen der Handschrift sei ממקומם in *einem* Wort zu lesen. S. 72b s. v. חלכאים fehlt in drei Stellen das für das Verständnis des ח' entscheidende parallele רשעה bzw. רשעים. Ebendort in H 4, 35 u. S. 97c s. v. כבר ist der erste Buchstabe undeutlich; Kuhn liest mit Sukenik כברכה, aber das parallele בריתה spricht mehr für das ebensogut mögliche דברכה, das heute meist gelesen wird. S. 75b s. v. חפץ im letzten Fall ist nicht 34 zu lesen, sondern 34bis (DJD, S. 152f.), so überall, wo dieser Text zitiert wird. S. 77c s. v. חרץ sollte in der letzten Stelle ו כלה nicht ausgelassen werden, das die Abhängigkeit von den Stellen in Jesaia und Daniel erst deutlich macht.

So schuldet man Kuhn und seinen Mitarbeitern lebhaften Dank für dieses vortreffliche Hilfsmittel, das einem viel dringenderen und allgemeineren Bedürfnis entgegenkommt als das «Rückläufige Wörterbuch». Weit vorzuziehen ist es dem hebräischen Gegenstück, «Megilloth Midbar Yehuda», von A. M. Habermann (1959), das in der durchgehenden Vokalisation der Texte so gar nichts von Schwierigkeiten der Lesung oder des Verständnisses erkennen läßt und im Konkordanzteil den Wortschatz der im Textteil mit aufgenommenen Fragmente überhaupt nicht berücksichtigt. Wir hoffen, auch das «Qumran-Wörterbuch» werde als krönender Abschluß der ganzen Arbeit in nicht allzu weiter Ferne vorliegen. *Walter Baumgartner, Basel*

HEINRICH ZIMMERMANN, *Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes*. = Bonner biblische Beiträge hrsg. v. Fr. Nötscher und K. Th. Schäfer, 16. Bonn, Peter Hanstein, 1960. XXIV + 439 S. DM 52.20.

H. J. FREDE, *Pelagius, Der Irische Paulustext, Sedulius Scottus*. = *Vetus Latina*. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel, 3. Freiburg, Herder, 1961. 165 S.

These two books are valuable contributions to the study of the Latin

version of the Pauline Epistles. Though each deals with a different problem they supplement and support each other in their conclusions.

Dr. Zimmermann studies the Old Latin textual tradition of 2 Corinthians as a whole and prints at the end of his book the principal witnesses. Among them his texts of the *Liber Comicus* and of the text of Lucifer of Caliaris are improvements on the printed editions. He rightly argues that we have only one Latin translation and makes the important suggestion that the Marcionite Latin version that we encounter for example in Tertullian was a revision of this translation. After Tertullian the earliest stage of the translation is represented in Cyprian. Lucifer of Caliaris reveals a considerable revision. The translation becomes more literal and the vocabulary is revised, "European" terms taking the place of their "African" equivalents. A further stage is to be found in *d f g* wherein the version is influenced by a Greek text like  $\aleph/ABC$ . The Vulgate is later still, belonging to A. D. 450–500<sup>1</sup>. Pelagius represents an earlier stage in this revision. The second stage appears in Pseudo-Hieronymus' revision of Pelagius and our Vulgate in Cassiodorus' commentary. Augustine took a form of the Latin version and revised it both from Greek manuscripts like  $\aleph/ABC$  and in vocabulary. This revision is to be found in *r* and in the quotations of some friends and followers of Augustine. It may have exercised a little influence on the text of the Vulgate.

Dr. Frede limits himself to Ephesians for which he gives a revised edition of the text used in Pelagius' commentary and a new edition of Sedulius Scottus' commentary based on the manuscripts. In Souter's edition of Pelagius the Pauline text sometimes has an Old Latin reading where the commentary has a Vulgate reading. Dr. Frede agrees with Dr. Zimmermann in substituting the Vulgate reading for the Old Latin one in the text. He goes further than Dr. Zimmermann in arguing that Pelagius was commenting on the Vulgate and was the first witness for it. The difference between the two scholars can only be resolved by further investigation<sup>2</sup>. Dr. Frede next examines the text of D (Ardmchanus) and of Sedulius Scottus. He shows that where they disagree with the Vulgate they are very similar and have a kind of text which is to be found in the quotation of a number of Latin authors of the fourth and fifth centuries.

Prof. Zimmermann and Dr. Frede are to be congratulated on their books. Inquiries such as these increase our knowledge of the history of the Latin version of the Pauline Epistles, and are a credit to the Roman Catholic

<sup>1</sup> In the same way the Vulgate of 1, 2 Maccabees, with which Jerome had nothing to do, seems to belong to the fifth century.

<sup>2</sup> Prof. K. T. Schäfer, Bonn, very kindly sent me a copy of his paper, *Der Paulustext des Pelagius*, given at Rome at the International Catholic Congress for Pauline Studies on 16 September 1961. In it he gives strong reasons for thinking that Pelagius' text represents one of the final stages before the appearance of the Vulgate itself. He points out that Pelagius' text of Galatians differs from the Vulgate some 26 times where the difference reflects a difference of Greek text.

Faculty of Theology at Bonn and the Vetus Latina Institute at Beuron to whose encouragement and resources they owe so much. Misprints and the like are few and easily corrected. *G. D. Kilpatrick*, Oxford.

CAELESTIS EICHENSEER, *Das Symbolum apostolicum beim Heiligen Augustinus. Mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs.* Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 4. St. Ottilien, Eos-Verlag der Erzabtei, 1960. XXIII + 501 S. DM 45.-.

Die zu besprechende Arbeit unternimmt den Versuch, eine dogmengeschichtliche Studie zum Symbolum apostolicum beim Heiligen Augustin zu geben und in Gehalt und Gestalt erkennen zu lassen, wie Augustin dasselbe versteht und auslegt. Im ersten Hauptteil werden allgemeine Fragen zum Symbolum behandelt, wie Name, Entstehung usw., während der zweite Hauptteil sich eingehend mit der dogmengeschichtlichen Entwicklung der einzelnen Artikel des Symbolums und ihrer Interpretation bei Augustin befaßt.

Unter der Voranstellung eines Augustinwortes aus dem Sermo 213: *Symbolum est breviter complexa regula fidei, ut mentem instruat nec oneret memoriam, paucis verbis dicatur, unde multum adquiratur*, wird anhand von einigen Stellen aus den Früh- und Spätwerken Augustins deutlich gemacht, daß sich Augustin «hinsichtlich der Einschätzung des Symbolums im großen und ganzen gleichgeblieben ist» (S. 2). Der Inhalt des Symbolums ist die «gedrängte Zusammenfassung der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten und der göttlichen Heilslehre überhaupt» (S. 2), wobei in bezug auf die weitere Entwicklung die «Einheit zwischen Schrift und Symbolum, hinter der die Autorität der Kirche steht, bezeichnet werden kann» (S. 3). Die Interpretation Augustins trug ausschlaggebend zur Vertiefung und Klärung der Symbolaussagen bei.

Der Leser wird in eine interessante begriffsgeschichtliche Analyse des Wortes «symbolum» eingeführt, die zeigt, daß das Wort im profanen Gebrauch bereits bei Plautus und später auch bei Plinius dem Älteren vertreten ist und in der Zeit vom 5. bis 3. Jahrhundert v. Chr. eine vielfache Bedeutung aufzuweisen hatte: nämlich als Erkennungs- und Garantiezeichen, als Zeichen eines Übereinkommens, einer Vereinbarung, als Kennzeichen. Bedeutsam für die spätere Entwicklung wurde das Verständnis als Zeichen für die Zukunft, wodurch es Eingang in den Mysteriengebrauch fand und als «Verhüllung theologischer und metaphysischer Wahrheiten galt» (S. 11). Es wird hierdurch zur «Erscheinungsform des Heiligen» (S. 12), wodurch eine Scheidung von Eingeweihten und Außenstehenden vorgenommen wird. Auf diesem Hintergrund findet es Eingang bei den christlichen Schriftstellern (Clemens von Alexandrien, Origenes u. a.), die das Symbol als Erkennungszeichen ihren theologisch-allegorischen Betrachtungen zugrunde gelegt haben. Unter den christlich-lateinischen Schriftstellern findet sich das Wort *symbolum* zuerst bei Tertullian, ihm folgend Cyprian, der «nach Ansicht Harnacks *symbolum* zum ersten Male in der Bedeutung von Glaubensbekenntnis gebraucht» (S. 21). Aus der Funktion, die dem Wort in den Mysterien beigemessen wurde, und dem Gestaltungswandel von der Erscheinungsform des Heiligen



zur heiligen Formel fand es Bezug zum Glaubensbekenntnis der Kirche. Die heilsvermittelnde Seite des Symbols führte schließlich dazu, «daß dieser Begriff über die christliche Taufe in die Terminologie christlichen Denkens, Glaubens und Lehrens Eingang fand» (S. 25).

Ausschlaggebend für die Übernahme in den christlichen Sprachgebrauch mag der Vertragsgedanke gewesen sein (zwischen Gott und Mensch in der Taufe abgeschlossen). Zunächst handelt es sich im Symbol um Tauffragen (Konzil zu Arles 314), während später durch die durch Konstantin den Großen erlangte kirchliche Freiheit eine neue Situation und Entwicklung eingeleitet wurde, die das Symbol vom Frage- zum Aussage-Credo führte.

Augustin knüpft an dieses Verständnis von *symbolum* an, daß es innerhalb der Kirche als Unterscheidungs- und Erkennungszeichen dient und ganz allgemein in der Tauf liturgie und im Leben des Christen Verwendung findet. Bedeutsam ist, daß nirgendwo bei Augustin das *Symbolum* durch das Epitheton «apostolisch» näher bezeichnet oder gar vom Nikänum unterschieden wird, wenngleich sie sich sachlich bei Ambrosius findet, der vom *symbolum apostolorum* spricht. Das Adjektiv *apostolicum* in Verbindung mit *symbolum* ist erst bei Leo dem Großen gegeben, der ein *catholicum* vorausgehen läßt, das er möglicherweise von Kassian übernommen hat, der von einem *catholicum symbolum* sprach. Mit der Benennung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als *Symbolum Apostolicum* hat die Entwicklungsgeschichte der Namensgebung ihren bleibenden Abschluß gefunden.

Anhand von einzelnen Kirchenväterzitataten wird eine dogmengeschichtliche Entwicklungsreihe zur Entstehung des *Symbolums* vorgelegt, die eine genetische Entwicklung von der Frageform zur Aussageform des Taufbekenntnisses anzeigt. Die Frageform des Taufsymbols, die wir bei Justin, Irenäus, der Kirchenordnung des Hippolyt, den Kappadoziern u. a. antreffen, zeigt, daß im Hintergrund die katechetische Unterweisung und Erziehung, nicht die sakramentale Initiation steht. Das Christus-Kerygma wird im weiteren Verlauf der Entwicklung in ein trinitarisches Schema eingefügt, d. h. in triadisch angelegte Tauffragen. Im altrömischen Symbol (150–190) ist dann die positive und konstruktive Glaubenszusammenfassung gegeben. Es enthält in der Aussageform im großen und ganzen das, was der Taufkandidat bei der Taufe selber in Frageform vorgelegt bekam. Die *traditio symboli* wurde Herz- und Kernstück des Katechumenats.

Die enge Verbindung von Rom und Afrika ist bekannt. So übernahm Augustin die Mailänder Formel, zu der er ja eigens durch seine Taufe eine konkrete Berührung hatte. Die Lage der Provinz Afrika brachte es aber auch mit sich, daß sich östliche Symbolformen auswirkten, in denen besonders die Einheit Gottes bekannt wurde.

In einer Gegenüberstellung von *Symbolum* und Glaubensregel wird ausgeführt, daß beide auf der Heiligen Schrift aufruhren, daß es aber «einer Richtschnur bedarf, die Heilige Schrift selber richtig zu verstehen, und diese weisende Norm liegt in der Lehrtradition der Kirche». Der Verfasser meint, daß es für Augustin allgemein gilt, daß «unter Zuhilfenahme des Lehramtes, das in der lebendigen Tradition verankert ist» (S. 121), die Glaubensregel die Schriftauslegung selber reguliert. Die Glaubensregel wird – von katholischen

Theologen, wie der Verfasser sagt – «immer wieder vom Symbol selber als freiere Vergegenwärtigung der allgemeinen Lehre der Kirche» (S. 123) verstanden. Die Glaubensregel greift über die Schrift hinaus, denn in der Abwehr gegenüber den gnostischen Spekulationen und Irrlehren, wie z. B. Markion, genügte nicht eine Selbstinterpretation des Symbolums, «sondern es mußte den neuen Fragen Antwort zukommen aus der Gesamtheit aller Offenbarungsweisheiten, die als *verbum veritatis* in Schrift und Tradition niedergelegt sind» (S. 123). Die *Regula fidei* besteht «nicht letztlich im geschriebenen Wort, sondern im lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche... der *traditio activa*, der sich auch die Schriftdeutung unterordnet. Daraus ergibt sich, daß nicht so sehr die Schrift als das Glaubensbewußtsein der lebendigen Kirche anzusehen ist, sondern die Tradition, daß aber dennoch die maßgebende Glaubensregel dem wahren Sinn der Schrift nie widerstreitet» (S. 123).

Hier, so meinen wir kritisch bemerken zu müssen, ist der nachtridentinische katholisch-dogmatische Standpunkt zur Grundlage des Augustinverständnisses erhoben, unter Anwendung eines *Vaticinium ex eventu*. In diesem Sinne hat es u. E. zur Zeit Augustins den Begriff der Tradition noch nicht gegeben. Was Augustin bei aller sonstigen Betonung der Schrift und der Autorität der Kirche gelegentlich über beide stellt, ist nicht die Tradition, sondern die *Contemplatio* und das eigene sittlich-existentielle Niveau, d. h. nicht ein allgemeines, sondern ein persönliches Glaubensbewußtsein, das der Bindung an die Schrift entbehren kann.

Nach diesem ersten Hauptteil werden im zweiten die zwölf Artikel, d. s. die einzelnen Begriffsinhalte des Symbolums, besprochen, indem jeweils ihre dogmengeschichtliche Entwicklung dem Verständnis Augustins voran- und gegenübergestellt wird. Auf mehr als 300 Seiten wird hier die Komplexität des Themas sichtbar, und es wäre verfehlt, wollten wir im Rahmen dieser Besprechung die Fülle des Stoffes und der Gedanken nachzeichnen. Dafür kann man den Leser bitten, dieses umfangreiche und mit großer Akribie geschriebene Werk des Verfassers selbst zur Hand zu nehmen.

*Rudolf Strauss, Celle/Hannover*

ROBERT BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle.* = Universitas catholica Lovaniensis. Diss. III, 6. Louvain & Gembloux 1958. XII + 385 S. 390 FB.

Diese gelehrte und gründliche Abhandlung macht sich zur Aufgabe, einen kleinen Abschnitt der Theologie des 12. Jahrhunderts genau zu untersuchen und damit die systematische und ideengeschichtliche Bedeutung dieser Theologie auf einem Teilgebiet zu erhellen. Es hat sich gezeigt – und es zeigt sich noch deutlicher durch diese Arbeit –, daß die früher wenig bekannten Schulen der anfangenden mittelalterlichen Universitätstheologie sowohl als Vorbereitung zur Hochscholastik als auch als selbständige Interpretation des Dogmas eine wichtige Stellung in der Theologiegeschichte einnehmen.

Die Lehre von der Sünde spielt zwar keine besonders große Rolle in der Gedankenentwicklung der damaligen Zeit, einige interessante Beiträge kann



doch der Verfasser hier zum erstenmal zu einer gründlichen Analyse aus den teilweise noch ungedruckten Quellen herausholen. Bei einer von den damaligen Theologenschulen, der von Chartres, hat er vergebens nach einigen Ausführungen zu seinem Thema gesucht. Die Schulen des Anselm von Laon und seines Schülers Vilhelm von Champeaux haben aber Bedeutendes zur Formung der scholastischen Sündenlehre beigetragen. Ein Hauptanliegen ihrer Sündenlehre ist die genaue Beschreibung der sogenannten Stadien der Sünde. In dem sündhaften Handeln werden fünf Stufen unterschieden: suggestio, propassio, passio, actus und consuetudo. In ähnlicher Weise wird auch die Psychologie der Versuchung durch eine Distinktion von folgenden drei Elementen beleuchtet: die Eingebung (la suggestio), die Lust (la délectation) und die Zustimmung (le consentement).

Die zugespitzte Frage, was eigentlich die böse Tat zur Sünde macht, wird gewöhnlich so beantwortet, daß erst die innere Zustimmung sündhaft ist. Eine Tendenz zur Verinnerlichung ist bei diesen Autoren stark vernehmbar. Die boshafte Intention, deren Verwirklichung durch die Umstände gehindert wird, ist ebenso tadelhaft wie die durchgeführte Handlung. Dies ist ein Grundsatz des Anselm von Laon, und dasselbe wird bei Vilhelm von Champeaux betont. Der böse Wille und die Zustimmung, die erst in dem Stadium der «passio» vorliegt, sind die konstitutiven Faktoren der Sünde.

Dasselbe Streben zur Verinnerlichung zeigt sich bei Peter Abälard, dessen führende Stellung in der theologischen Entwicklung des 12. Jahrhunderts erst in jüngster Zeit anerkannt worden ist. Peter Abälard betont so scharf, daß die Sünde nur in der Zustimmung (consensus) liegen kann, daß er sogar nur diese als Sünde im eigentlichen Sinn bezeichnen will. In dem «consensus» zum Bösen verbirgt sich eine Verachtung und Beleidigung Gottes. Eine Konsequenz dieser Definition der Sünde ist, daß weder die Begierde, noch die Lust, noch die Handlung im eigentlichen Sinne als Sünde bezeichnet werden können. Diese eigenartige Schlußfolgerung der abälardschen Sündenlehre hat das Konzil von Sens (1140) verdammt. Hat man aber bei dieser Beurteilung wirklich den Gedankengang Abälards getroffen? Der Verfasser zeigt, daß die Urheber des Konzilsbeschlusses den Meister nicht richtig verstanden haben. Zwar sagt Abälard etwas Derartiges in seiner Bemühung, die Innerlichkeit der Sünde zu bewahren. Es muß aber beachtet werden, daß er dabei von Sünde in einer engen, nach den logischen Regeln genau definierten Bedeutung redet. Nach diesen Regeln muß in einer Definition definiens und definiendum in jeder Hinsicht austauschbar sein. Dieser Vorschrift hat Abälard bei seiner Definition der Sünde zu folgen versucht. Er kann aber ohne weiteres zugeben, daß der böse Wille oder die böse Handlung usw. als Sünde im *weiteren* Sinne bezeichnet werden können.

Auch einen anderen Punkt der Sündenlehre Abälards hat das Konzil zu Sens verurteilt, nämlich den Satz, daß alles, was aus Unwissenheit geschieht, auch nicht sündhaft sei. Eine Folge – die im 9. Artikel des Konzilsbeschlusses ausdrücklich verdammt wird – wäre, daß die Henker, die Christus kreuzigten, in dieser Handlung nicht gesündigt hätten. Auch hier wird der logische Charakter der Sündenlehre Abälards von seinen Beurteilern übersehen. Er meinte wirklich, daß auch in Unwissenheit begangene Handlungen große

Sünden sein konnten. Aber dann handelt es sich nach ihm um Sünden im *uneigentlichen* Sinn. Dies interessiert ihn aber weniger, denn er will vor allem eine logisch stringente Definition der Sünde geben. Dabei hat er sich dann und wann unklar ausgedrückt, aber im großen und ganzen kann er doch – soweit es die Sündenlehre betrifft – von den Anklagen des kirchlichen Konzilsbeschlusses freigesprochen werden. Das ist das Ergebnis dieser von modernen Gesichtspunkten her durchgeführten gründlichen Analyse. Es zeigt sich auch, daß Abälards Ausführungen trotz der kirchlichen Verdammung für Petrus Lombardus wie auch für die folgende Scholastik große Bedeutung gehabt haben. Seine Arbeit «*Ethica sive scito te ipsum*» enthält den bedeutendsten Beitrag zur Sündenlehre der hier behandelten Epoche.

Für die sich heute schnell entwickelnde Erforschung der frühscholastischen Theologie bedeutet diese Abhandlung eine wichtige Hilfe. Auch bei dem Nachdenken der grundsätzlichen Fragen der Sünde und der Moralität hat sie viele Anregungen zu schenken.

*Bengt Hägglund, Lund*

HEINZ LIEBING, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Das philosophische und theologische Denken Georg Bernhard Bilfingers*. Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1961. 132 S.

Gemeinhin stellt sich dort, wo der Name Bilfinger fällt, sogleich die Vorstellung «Leibniz-Wolffsche Philosophie» ein. Soll er es doch gewesen sein, der diesen bald geläufig gewordenen, für die Interpretation und das Schicksal der Leibnizischen Ideenwelt verhängnisvollen Terminus geprägt hat – eine Behauptung, deren Richtigkeit der Verfasser der vorliegenden Studie freilich (S. 17, Anm. 1) bestreitet. Allein wie dem auch sei, sicher darf man es im wesentlichen dem genannten Sachverhalt zuschreiben, daß die Erinnerung an jenen wackeren schwäbischen Gelehrten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch nicht gänzlich erloschen ist. Denn was selbst ausführliche Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie über ihn zu vermelden wissen – sofern sie es überhaupt für geboten erachten, seiner Erwähnung zu tun –, beschränkt sich meist auf gelegentliche nichtssagende Bemerkungen (vgl. z. B. die einschlägigen Werke von Kuno Fischer und Richard Falckenberg); die wenigen da und dort verstreuten Monographien zur Philosophie Bilfingers sind aber kaum dazu angetan, dessen geistige Gestalt dem Leser eindrucklich zu machen.

Hat Liebing die hier bislang klaffende Lücke ausgefüllt? Man ist geneigt, sich dieser Hoffnung hinzugeben; denn schon der Titel seines Buches bezeugt die Intention einer genauen geistes- und insonderheit theologiegeschichtlichen Standortsbestimmung, und das außerordentlich gut gelungene Einleitungskapitel über die Situation der theologischen Wissenschaft in Deutschland am Anfang des 18. Jahrhunderts läßt die gehegten Erwartungen als begründet erscheinen. Indessen seine weiteren Darlegungen bestätigen diesen ersten Eindruck nicht in ausreichendem Maße. Wohl sind wir weit davon entfernt, dem Verfasser aus der Art, wie er Bilfingers philosophische Gedanken in engstem Anschluß an dessen Schriften reproduziert, einen Vorwurf zu machen; die Treue, in der dies geschieht, und der Scharf-

sinn, den er dabei an den Tag legt, verdienen vielmehr volle Anerkennung. Ist aber mit solcher bloßen, obschon immer wieder zugleich kritisch wertenden Wiedergabe bereits das Entscheidende und Erforderliche getan? Was der Rezensent schmerzlich vermißt, ist das Bemühen um eine letzte Sinn- deutung des leibnizischen Monadismus, ohne die seines Erachtens die Auf- gabe, die sich der Verfasser gestellt hat, nicht restlos befriedigend gelöst werden kann. Gewiß hebt Liebing die Diskrepanz, die zwischen den Aussagen Bilfingers über das Substanzproblem und Leibnizens Anschauung vom Wesen und Wirken der Monaden obwaltet, wiederholt mit Nachdruck hervor, so etwa wenn er S. 67 erklärt: «Die Entscheidung ist dort gefallen, wo er (scil. Bilfinger) das einheitliche Konzept der Monaden als der das Universum ‚repräsentierenden‘ Substanzen, die sich nur durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit ihrer Vorstellungen voneinander unterscheiden, preisgibt und die Körperelemente durch die *vis motrix* konstituiert sein läßt.» Vgl. auch die Feststellung S. 84: Wenn Bilfinger «in den geistigen Substanzen alle strukturellen Merkmale aus diesem einen Prinzip der ‚*Vis repraesentans*‘ abzuleiten sucht, so wird aus dieser auch etwas anderes, als was Leibniz unter diesem Begriff gemeint hat». Indessen was diese Abweichung zutiefst be- deutet und welche Auswirkungen auf das theologische Denken sie zeitigen mußte, bleibt in ein Halbdunkel gehüllt. Es wäre vermutlich erhellt worden, hätte sich der Verfasser mit gleichem Ernst, wie er dies hinsichtlich der philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der leibnizischen Metaphysik tut, auch die Frage nach deren existentieller Wurzel gestellt. Wie immer man über die Deutungsversuche Schmalenbachs oder Mahnkes denken mag, daß sie unberücksichtigt geblieben sind, ist jedenfalls zu bedauern.

Schon rein äußerlich gesehen beherrscht der zweite, «Bilfingers Meta- physik als Wissenschaftslehre» überschriebene Teil mit seinen 74 Seiten durchaus die Gesamtdarstellung Liebings, wie denn in ihm auch sachlich der Schwerpunkt der Studie liegt. Auf Einzelheiten einzugehen erübrigt sich; Einwände, wie sie etwa gegen die Formulierung, daß Leibniz die Welt in ihre kleinsten funktionalen Einheiten, die Monaden, «zerlegt» (S. 75), an- zumelden wären, bewegen sich ohnehin auf der Linie des oben geltend ge- machten grundsätzlichen Bedenkens.

Was endlich die letzten Kapitel des Buches anlangt, so kommt der Ver- such, eine Theologie Bilfingers darzubieten, in Anbetracht der den Autor bewegenden Thematik naturgemäß nur unvollkommen zur Entfaltung. Manche Frage, die sich der Leser stellt, bleibt darum unbeantwortet. Das ist um so bedauerlicher, als es nur auf dem Wege einer eindringenden Analyse des theologischen Ideengutes jener Zeit in der Vielfalt seiner Erscheinungs- formen gelingen kann, die in der allzu bequemen Etikettierung «Aufklärung» beschlossenen Gefahrenmomente zu überwinden. Es wäre freilich unbillig, wollte man, ein wenig enttäuscht über das bescheidene Ausmaß des von Liebing nach dieser Richtung hin Dargebotenen, verkennen, daß seine Aspekte fraglos wertvolle Vorarbeit für die Bewältigung des aufgezeigten Problems leisten.

*Wilhelm Kühnert, Wien.*

SØREN NORDENTOFT, *Heideggers Opførelse med den filosofiske tradition kritisk belyst*. København, Hans Reitzel (Diss. Aarhus), 1961. 191 S.

Von den skandinavischen Ländern hat immer zuerst Dänemark die neuen Ansätze des kontinentalen Denkens registriert. Mit der Philosophie Martin Heideggers haben sich auch zunächst dänische Forscher beschäftigt, spezielle Aufmerksamkeit schenkte man ihr aber bisher nur an *einer* der sieben Theologischen Fakultäten des Nordens, in Aarhus<sup>1</sup>. Es ist daher kein Zufall, daß der vorliegende Beitrag zu der Heidegger-Literatur als eine Aarhuser Dissertation zustande gekommen ist.

Nordentoft hat eine bedeutende Arbeit geleistet. Die kurze deutsche Zusammenfassung offenbart nicht das größte Verdienst dieser Arbeit, das meistens kongeniale Referat der wichtigsten Gedankengänge Heideggers. Wenn nun dieser dänische Bericht vorliegt, wird Heidegger hoffentlich nicht mehr in so großem Umfang wie früher von skandinavischen Schriftstellern als unlesbar oder gleichgültig abgefertigt<sup>2</sup>.

Nordentoft geht über einen bloßen Bericht des Heideggerschen Denkens hinaus und gibt eine interessante Auseinandersetzung mit Heidegger, u. a. von Kierkegaard aus. Leider wird seine Kritik durch eine Heidegger fremde Absolutsetzung des eigenen Standpunktes beeinträchtigt. Heidegger sollte doch ernst genommen werden, wenn er z. B. schreibt, er meine nicht klüger zu sein «als Nietzsche und die abendländische Philosophie, die Nietzsche ‚nur‘ zu Ende denkt»<sup>3</sup>.

Interessant ist die Behandlung des Verhältnisses zwischen Heidegger und Bultmann. Nordentoft konstatiert, daß «die Philosophie Heideggers für Bultmann nur die rein formale Existenzbestimmung ist, wozu dann das Neue Testament den Inhalt gibt» (S. 108). Das Verhältnis zwischen Bultmann und Heidegger ist aber gar nicht so unkompliziert. Bultmann betrachtet wohl oft Heideggers Existenzanalyse als «*vorgläubig*» und also formal, aber in dem Aufsatz «Neues Testament und Mythologie» sieht er auch die Philosophie Heideggers als «*ungläubig*» an; die Analyse des Seins zum Tode ist nicht «rein» formal, sondern inhaltlich. Es ist für Bultmann deutlich, «daß die Übernahme der Geworfenheit in der Todesentschlossenheit radikale Eigenmächtigkeit des Menschen ist»<sup>4</sup>.

Heideggers «ideologische Neutralität der Theologie und dem Christentum gegenüber» (S. 186) ist für Bultmann problematischer als für Nordentoft. Wenn er das Entmythologisierungsprogramm erörtert, will er den Unterschied zwischen Bultmann und dessen Kritikern darin sehen, daß jener die

<sup>1</sup> Schon 1933 behandelte R. Prenter in Teol. Tidskr. «Die Philosophie Martin Heideggers und die Theologie»; K. E. Løgstrup schrieb 1950 über «Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung»; J. Sløk hat in verschiedenen Zusammenhängen über Heidegger geschrieben, u. a. in Sv. teol. kvartalskr. 1949.

<sup>2</sup> Marc-Wogau, Att studera filosofi (1961), S. 17: man könne fragen, «ob es (bei Heidegger) wirklich etwas zu verstehen gebe».

<sup>3</sup> M. Heidegger, Nietzsche, I (1961), S. 28.

<sup>4</sup> R. Bultmann, Kerygma und Mythos, I (1951), S. 37.

Verschiedenheit der neutestamentlichen und der modernen Vorstellungswelt anerkennt, während diese die Verschiedenheit verhehlen. Die Kritik, die in diesem Zusammenhang gegen Prenter gerichtet wird, ist erstaunlich; Prenter hat ja, u. a. in *Kerygma und Mythos*, II, die Problemstellung sehr genau analysiert. Man kann wirklich nicht sagen, daß er den «Konflikt zwischen der Gestalt, die die christliche Botschaft heute annimmt, und ihrem von allen historischen Veränderungen unabhängigen Wesen»<sup>5</sup> verhehle. Und wenn Nordentoft behauptet, daß die einzige Ursache für die Erörterung der Engel in der Dogmatik Prenters die Tatsache sei, daß ihre Abschaffung moderne Eigenmächtigkeit wäre (S. 109), so ist das falsch. Prenter weist in seiner Dogmatik ausdrücklich den intimen Zusammenhang der Engel mit dem Zentrum der biblischen Botschaft, dem Gedanken an Gott als Schöpfer, auf<sup>6</sup>.

Der eigentliche Unterschied zwischen den Fürsprechern und den Gegnern der Entmythologisierung sei nach Nordentoft «die Meinungsverschiedenheit darüber, wieviel mitgenommen werden soll, und wieviel bei der Darstellung der christlichen Botschaft in seiner genuinen Gestalt nur Außenwerk ist» (S. 109). Diese quantitative Betrachtungsweise läßt auch dem von Nordentoft geschätzten Bultmann nicht Gerechtigkeit widerfahren, denn sie ist in der Tat der alte liberale Unterschied zwischen Schale und Kern, den Bultmann mit seiner existentialen Auslegung überwinden will<sup>7</sup>.

*Benkt-Erik Benktson*, Eskilstuna, Schweden.

JOACHIM BECKMANN, *Im Kampf für die Kirche des Evangeliums, eine Auswahl von Reden und Aufsätzen aus drei Jahrzehnten*. Gütersloh, Verlags-  
haus Mohn, 1961. 398 S. DM 19.80.

Als der «Präses» Joachim Beckmann der Evangelischen Kirche im Rheinland am 18. Juli 1961 seinen 60. Geburtstag beging, überreichten ihm seine Freunde diesen ansehnlichen Band von Reden und Aufsätzen, die er selbst während 30 Jahren verfaßt und gehalten hatte; nur eine kleine Auswahl aus der Fülle von Publikationen, welche dieser unwahrscheinlich fleißige Kirchenmann und akademische Lehrer (Wuppertal und Bonn) der protestantischen Welt beschert hat. In der Regel werden bei solchen Anlässen dem Jubilar gesammelte Abhandlungen aus der Feder von Kollegen und Schülern auf den Gabentisch gelegt – sicher zur dankbaren Freude des Gefeierten. In unserem Falle ist Präses und Professor Beckmann nicht weniger geehrt, zugleich aber sind alle, welche diese Anthologie aus seinen Schriften zur Hand nehmen und aufmerksam lesen, die Beschenkten. Denn das Buch ist eine Fundgrube von Informationen zu aktuellen, z. T. noch ungelösten Problemen der Zeitgeschichte seit 1933, sowie der Dogmatik, Ethik, Ekklesiologie und Liturgik; lichtvolle Gutachten in klaren Formulierungen, die man oft genug als abschließende Bescheide zu heiklen theologischen und kirchlichen Fragen werten muß. Überdies enthält der Band vier Predigten aus den

<sup>5</sup> R. Prenter, *Mythos und Evangelium: Kerygma und Mythos*, 2 (1952), S. 69.

<sup>6</sup> Prenter, *Skabelse og Genløsning* (2. Aufl. 1955), S. 253–255.

<sup>7</sup> Bultmann (A. 4), S. 21. 24.



Jahren 1934, 1935, 1958, 1960 (warum nicht auch aus der Zeit des Krieges?!) sowie zwei Aufsätze zum «Kirchenkampf» (1936, 1937) und rückblickend auf diesen zwei aus den Jahren 1951 und 1952.

Beckmann erweist sich nach allen diesen Proben als gewissenhaft konservativ und zugleich energisch-fortschrittlich, je nachdem, wie die Sache es erfordert. Er ist überhaupt erstaunlich sachlich, im Stil nüchtern und schlicht, in der Methode lehrhaft, das Erarbeitete schließlich in kurzen Sätzen zusammenfassend. Auf K. Barth wird immer wieder respektvoll verwiesen, auch dort, wo Beckmann ihm nicht folgen kann (z. B. in der Tauffrage); Bultmann und das große neutestamentliche Wörterbuch sind ihm, Beckmann, gültige Autoritäten. Obwohl er Mann der Unionskirche ist und sogar einmal Inspektor des Reformierten Studienhauses in Göttingen war, ist er mit Herz und Kopf dennoch Lutheraner, freilich immer doktrinär, auch als Prediger – wenigstens laut den hier vorliegenden Proben. Seine besondere Liebe gilt dem Dienst an der Kirche und ihrem Kultus, immer auch mit sorgfältigen Erwägungen hinsichtlich unserer ökumenischen Aufgaben. Die fünf liturgischen Aufsätze am Ende des Buches gehören m. E. zum Besten, das moderne Theologie zur «Theologie des Gottesdienstes» aufzuweisen hat.

Kritische Bemerkungen: Warum ist zur Frage «Kirche und Staat» nur Röm. 13 berücksichtigt? Ist in der ganzen Bibel wirklich Christus die Einheit? Ist die «Schöpfungsordnungs-» und «Notordnungs»-Lehre in Ordnung? Trägt die Kirche in Wahrheit eine politische Verantwortung, da doch Beckmann selbst die «klare Geschiedenheit von Kirche und Gesellschaft» betont? Dürfen wir die «natürliche Religion» (Röm. 1 und 2) ignorieren? Ist «jus divinum» in der Tat der zutreffende Ausdruck für eine «gnädige (also nicht gesetzlich-gerechte) Anordnung Christi»? u. a. m. – kritische Bemerkungen des *theologischen* Lesers sollen also angesichts des unbestreitbaren Reichtums an Positivem nur ganz klein an den Rand geschrieben werden!

Welcher Theologe immer dieses Buch studiert hat, wird begierig nach Beckmanns anderen Publikationen greifen. Wir wünschen uns, daß Gott ihm auch das 7. Jahrzehnt segne, so daß wir noch allerlei aus seiner Feder erwarten dürften.

*E. E. Schneider*, Wien.

JÜRGEN WILHELM WINTERHAGER, *Kirchenunionen des 20. Jahrhunderts*. Zürich/Frankfurt a. M., Gotthelf-Verlag, 1961. 153 S. DM 12.50.

STEPHEN C. NEILL, *Männer der Einheit. Ökumenische Bewegung von Edinburg bis Neu-Delhi*. Aus dem Englischen von A. Oesterle. Kassel, J. G. Oncken Verlag, 1961. 208 S. DM 6.–.

Beide ökumenischen Werke erscheinen im Jahre der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi. Das erste grundlegende wissenschaftliche Werk von Winterhager beansprucht schon darum besonderes Interesse, weil es die Hintergründe und die Geschichte der tatsächlichen Unionen des 20. Jahrhunderts schildert. Der Verfasser ist selber tätiges Mitglied der Kommission für Faith and Order des Ökumenischen Rates. Er schildert im ersten Teil seiner Untersuchung nach einer Erörterung über «Das Anliegen der Union und die ökumenische Bewegung des 20. Jahr-



hunderts» (Kap. 1) die Geschichte der United Church of Canada, die 1925 zu ihrem Ziele kam (Kap. 2, A). Diese Union ist der Haupttypus der «historischen Union», die das Erbe der in ihr verbundenen Kirchen in die neue Kirche mit einbringt und fortsetzt. Dieser Typus geht eigentlich auf N. Söderblom und die Bewegung für Life and Work zurück, die ja auch im Gründungsjahre ihre Versammlung in Stockholm hielt. Es ist das große Verdienst Winterhagers, diesen Typus nun auch für deutsche Leser scharf umrissen zu haben. Das ist um so wichtiger und dankenswerter, als der neue Trend der Bewegung für Faith and Order in eben diese Richtung geht, wie Winterhager auch zeigt.

Ursprünglich vertrat die Bewegung für Faith and Order den zweiten Haupttypus, den «dynamischen Typus», dessen Wesen in einem Neuanfang unter bewußtem Verzicht auf Teile des historischen Erbes besteht. Bezeichnend für diesen Unionstypus ist die Rede vom Sterben und Auferstehen der Kirchenformen. Als Beispiel und erste Vollendung dieses zweiten Typus schildert Winterhager die Geschichte der Church of South India, die 1947 in ihr Gründungsstadium eintrat, das bis 1977 läuft (Kap. 2, B). Auch hier ist es Winterhager zu danken, daß er in seiner klaren Darstellung zu große Hoffnungen auf diese weithin bekannte Union richtigstellt. Interessant ist die Feststellung, daß nun nach einem Ablauf von über zehn Jahren die Anglikaner und mit ihnen die Bewegung für Faith and Order von diesem Typus zugunsten des zuerst geschilderten abzurücken beginnen.

In einem Schlußkapitel behandelt Winterhager die «Auswirkungen auf die jungen Kirchen Asiens und Afrikas» (Kap. 3). Beide Typen der ökumenischen Union haben Nachfolger gefunden. Entscheidend ist hier fast immer die Stellung zum historischen Episkopat. In Indien selbst, nämlich in Nordindien, wird nun eine Union vom Typus Kanada verhandelt. So treffen beide Haupttypen zusammen in diesem Lande der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates, deren Tagungsort Neu-Delhi in Nordindien liegt. Winterhager verspricht sich von dieser Tatsache ein Zusammengehen beider Haupttypen von ihrer gemeinsamen Wurzel in der Mission aus hin zur Einheit und Fülle der Christenheit. Diese hochaktuelle Untersuchung Winterhagers, der in Anmerkungen die Breite der Literatur mitgegeben ist, verdient höchstes Lob und weite Verbreitung in an der Ökumenischen Bewegung interessierten Kreisen. An die Sache, nicht an die Arbeit Winterhagers wäre noch die Frage zu stellen, welchen Platz in diesem Schema und mithin in der Ökumenischen Bewegung überhaupt die Altpreußische Union beanspruchen kann. Muß sie nicht als erster großer Versuch gewertet werden, wie es St. Neill tut?

Das Buch von Stephen Neill, der selber Missionar und Bischof und später beigeordneter Sekretär des Ökumenischen Rates war, bietet eine überaus flüssig geschriebene Kurzfassung der Geschichte der Ökumenischen Bewegung von Edinburg bis Neu-Delhi in der Form von Lebensbeschreibungen ökumenisch bedeutsamer Gestalten. Der humorvolle Stil läßt die Figuren und Sachen klar und lebendig hervortreten. Von John R. Mott und Nathan Söderblom über William Temple, Erzbischof Germanos und Dietrich Bonhoeffer bis zu Papst Johannes XXIII. – um nur einige zu nennen – ist der

Bogen gespannt. Es ist ein spannendes und belehrendes Buch, geeignet für alle, die sich das mühevoll Studium der Geschichte der Ökumenischen Bewegung erleichtern wollen. Dieses Buch ist selbst ein Zeugnis für die Kraft des Rufes zur Einheit.  
*Klaus-Martin Beckmann, Bonn.*

GEORG EICHHOLZ (Hrsg.), *Herr, tue meine Lippen auf. Eine Predigthilfe*, 5. Die alttestamentlichen Perikopen. 2., neugeschriebene Auflage. Wuppertal-Barmen, Emil Müller Verlag, 1961. VIII + 620 S. DM 26.40.

Ein überaus reizvolles und nützlich Buch. Es enthält 70 Predigtvorbereitungen über alttestamentliche Texte, verfaßt von 17 Mitarbeitern, meist Alttestamentlern. Reizvoll vor allem die Mannigfaltigkeit der exegetisch-homiletischen Methode. Neben den knappen Bemerkungen etwa von Claus Westermann, dessen Beiträge stets nach einem einfachen Schema aufgebaut sind: «Zur Exegese – Zur Predigt», finden sich eindringende exegetische Studien – etwa von W. Zimmerli über Texte aus Ezechiel und andern Büchern, von H. Wildberger über 5 Perikopen aus Jes. 1–35, von R. Rendtorff, von A. J. Rasker etc. –, daneben rasch hingeworfene Aperçus – ich denke an die Arbeiten von H.-J. Kraus –, kurze exegetische Einführungen (O. Plöger), und gelegentlich auch ausführliche, eigentlich christlich-theologische Predigtstudien (E. Jenni über Jes. 61, 1–6). Gemeinsam ist allen Alttestamentlern die Bemühung, den Text für die Gemeindepredigt fruchtbar zu machen. Mit andern Worten: wir treffen in den verschiedensten Avataren die Frage nach der christologischen wie der aktuellen Bedeutung des Alten Testaments. Die wenigen Beiträge von systematischen Theologen, vor allem K. H. Miskotte, bringen eine etwas andere Note; hier überwiegt die tiefeschürfende, für den Alttestamentler nicht immer leicht zu fassende, theologische Meditation. – Alles in allem: ein Band, der jedem viel zu bieten hat, der in seiner Verkündigung die *ganze* Heilsgeschichte zu Worte kommen läßt.

*Carl A. Keller, Lausanne.*

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 14, 2 (1962): G. Noth, Jesus Christ, the Light of the World (141–153); P. D. Devanandan, Called to Witness (154–163); M. Takenaka, Called to Service (164–176); J. A. Sittler, Called to Unity (177–187); N. Nissiotis, The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church (192–202); L. Newbiggin, The Missionary Dimension of the Ecumenical Movement (207–215); W. A. Visser 't Hooft, The Calling of the World Council of Churches (216–226). *Evangelisches Missions-Magazin* 105, 4 (1961): I. Auf der Maur, Die Leitideen in den Missionszyklen der Päpste Benedikt XV. bis Johannes XXIII (142–153); W. Bieder, William Carey, 1761–1834 (153–173). *Judaica* 17, 4 (1961): N. Krieger, Der Schrecken Isaaks (193–195); J. Jocz, The Invisibility of God