

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 18 (1962)
Heft: 3

Rubrik: 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: 06.10.2024

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

Rezensionen

JAMES BARR, *The Semantics of Biblical Language*. Oxford, Oxford University Press, 1961. X + 313 S., Ganzleinen, £ 1.17.6.-.

Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt, die biblische Sprache, besonders das Hebräische, semantisch, im rein sprachwissenschaftlichen Sinne, zu untersuchen. Wegen der Größe des Gegenstandes will sie sich aber darauf beschränken, nur gewisse Methoden zu kritisieren, die von der heutigen Theologie im Gebrauch linguistischen Materials der Bibel angewandt worden sind, da sie nach Barr gewisse methodische Schwächen aufweisen (S. 6ff.). Dazu erörtert der Verfasser zwei grundsätzliche Fragen: 1. «Ob es eine Beziehung zwischen der religiösen Struktur innerhalb einer gewissen Sprachgruppe und der sprachlichen Struktur derselben gebe»; und 2. «Ob und wie der Übergang religiöser Strukturen und Gedanken zu einer anderen Sprachgruppe durch die vom Gebrauch einer neuen Sprache einbezogene Änderung des sprachlichen Aufbaus in Mitleidenschaft gezogen wird» (S. 1ff.). Sie richten sich also besonders an diejenigen Forscher, die heute den Gegensatz zwischen der griechischen und der hebräischen Sprache aus grammatikalischen und syntaktischen Gründen hervorgehoben haben. Barr wirft ihnen vor, die bestehenden Verschiedenheiten in den Grammatiken ungebührlich, also ohne jegliche Methode, oder aber mit sprachwissenschaftlich unzulänglichen oder sogar untauglichen Methoden hervorgehoben zu haben, auf Grund der immer wieder aufgestellten Gleichung, dass zu jeder grammatikalischen eine entsprechende seelische Struktur gehöre. Eine solche Gleichung läßt sich aber wissenschaftlich kaum beweisen (vgl. z. B. S. 207ff.).

Auch wo nur ein gattungsgeschichtlicher Vergleich vonnöten war, sind nicht ähnliche Gattungen, wie z. B. griechische und hebräische Geschichtsschreibung, sondern letztere mit der griechischen Mythologie verglichen worden. Ebenso werden gewisse syntaktische Tatbestände, wonach das Griechische Substantive und Adjektive, das Hebräische hingegen Verben als charakteristische Ausdrucksart bevorzugen, was sich gattungsgeschichtlich gut erklären läßt, auf die wissenschaftlich nicht nachweisbare Entsprechung von Grammatik und Denkart zurückgeführt. Endlich hat man nur selten gefragt, ob jener Gegensatz sich nur auf Israel oder auch auf die übrigen Völker der semitischen Sprachgruppe bezieht (S. 17), oder andererseits nur auf die Griechen oder auch auf die weiteren Indogermanen.

Daß die ganze Problemstellung nicht gut gewählt ist, zeigt der Verfasser auch am Beispiel des jahrhundertlangen Zusammenstoßes zwischen Israel und Kanaan: dabei weisen die Sprachen nur geringe Variationen auf.

Öfters wehrt sich Barr gegen das nie bewiesene und heute von den meisten Sprachforschern nicht angenommene Humboldtsche Axiom, nach dem der grammatikalischen und syntaktischen Struktur einer Sprache eine ähnliche Denkart des betreffenden Volkes entspreche (S. 21ff. 25ff. 39ff. 43f. 47ff. 61. 90ff. 134ff. 143. 201. 204f. 206ff. usw.). Es handelt sich dabei um eine unerlaubte Einführung völkerpsychologischer Kategorien in einen rein linguistischen Tatbestand. Wir werden endlich vor die Frage gestellt, ob es

überhaupt einen Sinn hat, das klassische Hebräische mit dem klassischen Griechischen zu vergleichen. Diese rein willkürliche Absonderung zweier Sprachen läuft natürlich darauf hinaus, das Gegensätzliche zu unterstreichen. Man kommt schließlich zu Vereinfachungen, z. B. daß das Hebräische «konkret», das Griechische aber «abstrakt» denke, wobei man den verhältnismäßig hohen Prozentsatz an abstrakten Wörtern und Bildungen beim Hebräischen übersieht und vergißt, daß man abstrakt oder konkret denken kann, ohne die entsprechenden Wörter oder Begriffe zu verwenden und vice versa (z. B. S. 288ff.).

Durch diese linguistisch grundlegend falsche Methodik ist auch die heutige theologische Auslegung schwer in Mitleidenschaft gezogen worden, und grundsätzlich falsche, manchmal sogar etwas komische Folgerungen sind daraus gezogen worden. Dabei will Barr nicht prinzipiell die durch eine falsche Methode errungenen theologischen Ergebnisse für nichtig erklären (S. 5ff. 147. 157. 164ff. 190 usw.), sondern nur die unrichtige Prozedur bloßstellen.

Gegenstand seiner Kritik sind besonders das Buch von Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (²1954), dann aber auch J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture* (1926–40); G. A. F. Knight, *A Biblical Approach to the Trinity* (1953); E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (1955); teilweise auch N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (1944); die sprachwissenschaftlichen Aufsätze und Hinweise von H. Cremer, T. F. Torrance, C. Tresmontant und E. Pfeiffer; das Wörterbuch von W. Bauer und endlich auch die ganze Methodik des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament (außer einigen Beiträgen wie denen von K. L. Schmidt, B. Reicke, W. Zimmerli und J. Jeremias). Dessen Herausgebern und Mitarbeitern wird öfters eine große Verwirrung in der Behandlung philologischen Materials vorgeworfen: z. B., daß die meisten Wörter aus ihrem Zusammenhang herausgerissen behandelt werden, daß immer wieder der Glaube an die besondere «Sprachgestaltung» durch die Urkirche hervortritt (ein Ausdruck, der auf Schleiermacher zurückgeht und uns also in eine Zeit zurückversetzt, als die moderne Sprachwissenschaft noch nicht existierte), in dem abermals große Fehler der idealistischen Weltanschauung offenbar werden, nur daß sie diesmal auf die Beziehung zwischen Philologie und Theologie angewandt worden sind usw. Dabei werden die Grammatiken von Bauer-Leander, Bergsträßer und Brockelmann (von Boman und teilweise von Pedersen kritisch beurteilt) vom Verfasser «rehabilitiert».

Die behandelten Themen umfassen: eine Einführung in das Problem; Probleme der Methodik; das Verb: Aktion und Zeit; andere grammatikalische und syntaktische Erscheinungen, wie der Status constructus; die Beziehung zwischen Wurzeln und Gedanken usw.; die Etymologien und ihren Wert. In letzterer Hinsicht verurteilt der Verfasser (S. 107ff. 144ff. 163. 177. 209ff. usw.) besonders die unbeschränkte, manchmal ins Phantastische gehende Anwendung ausschweifender und nicht dem aktuellen Wert eines Wortes gerecht werdender Etymologien und verwandter Methoden und besonders die daran geknüpften theologischen Folgerungen. Durch einen ebenso unwissenschaftlichen als elastischen Gebrauch derartiger Argumente kann man die Bibel das sagen lassen, was man will. Ferner geht es ihm um

Behandlung spezieller linguistischer Fragen (an den *termini* «Glaube» und «Wahrheit» und deren verschiedenen semantischen Behandlungen, Übersetzungen und darauf konstruierten, aber wissenschaftlich nicht haltbaren theologischen Folgerungen illustriert); einige Prinzipien von Kittel-Friedrichs Theologischem Wörterbuch; Sprache und biblische Theologie; Sprache und theologisches Studium.

Es ist hier nicht der Ort (und der Rezensent fühlt sich auch nicht ohne längere, persönliche Untersuchungen dazu befugt), zu den einzelnen Aussagen und Urteilen des Verfassers Stellung zu nehmen. Die einzige Kritik, die er an dieser Arbeit üben zu müssen glaubt, ist die Unterlassung einer fortwährenden Heranziehung altorientalischer, besonders «westsemitischer» linguistischer Parallelen. Dies geschieht s. E. zu selten. Dieser Mangel beeinträchtigt die Schlagkraft der Argumente zwar nicht, hemmt aber ihre Anwendung auf weitere Gebiete. Abgesehen davon muß man sagen, daß es sich um ein äußerst wohldurchdachtes, mit einer Menge von Belegen versehenes und darum sehr stimulierendes Buch handelt, das schon jetzt zu den unersetzlichen Hilfsmitteln im fortgeschrittenen Studium der hebräischen Grammatik und Syntax zählen dürfte. Und es wird bestimmt nicht gewagt sein, ihm, auch im Falle der Unzulänglichkeit einiger Argumente, eine revolutionäre Wirkung auf die philologische und theologische Arbeit zu prophezeien.

J. Alberto Soggin, Rom

J. COPPENS, A. DESCAMPS, E. MASSAUX, *Sacra pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica*. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, 12–13. Paris und Gembloux, Librairie Lecoivre & Ed. J. Duculot, 1959. 579 und 486 S.

Die beiden stattlichen Bände geben Auskunft über die große Arbeit, die am katholischen internationalen biblischen Kongreß 1958 in Bruxelles-Louvain geleistet wurde. Es ist unmöglich, auch nur die Mehrzahl der in diesen Bänden gesammelten Aufsätze zu erwähnen, denn es wurden 78 Vorträge in sieben Sprachen gehalten. Ein erfreuliches Zeichen für das neu erwachte Interesse an der Heiligen Schrift und die großen Fortschritte der Bibelwissenschaft im Raum der römischen Kirche! Es sei im folgenden nur auf einige anregende Arbeiten hingewiesen.

Ein erster Teil enthält Besinnungen über die Probleme der Hermeneutik, über das Verhältnis zwischen kirchlichem Dienst und wissenschaftlicher Exegese. Leider fehlt eine Auseinandersetzung mit den momentan die deutsche evangelische Theologie beherrschenden hermeneutischen Bemühungen. Die Methodenfragen der biblischen Theologie bearbeitet A. Descamps, der die Notwendigkeit der Freigabe der biblischen Zeugnisse an die historisch-philologische Forschung verlangt. J. B. Bauer untersucht einige von der patristischen Exegese geschaffene Symbole (z. B. Hase, Hahn usw.). Die Probleme der Koranexegese entfaltet J. Jomier, und E. Massaux signalisiert einige interessante Lesarten aus P 66.

Im zweiten Teil werden in einigen Aufsätzen Fragen des alten Orients bearbeitet. R. Largetment und H. Lemaitre decken Zusammenhänge auf zwischen den Anschauungen vom «Tag Jahves» im A.T. und orientalischen Vorstel-

lungen von Göttertagen als speziellen Kulttagen (besonders das Neujahrsfest), an denen die Geschehnisse bestimmt werden. Auf Grund der Ausgrabungen von Hatra berichtet Jacqueline Pirenne über die Religion von Hierapolis, die das Werden der synkretischen hellenistischen Religionen verstehen hilft.

Ein großer dritter Teil beschäftigt sich mit Exegese und Theologie des A. T. H. Groß macht aufmerksam auf Motivtranspositionen innerhalb der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, anhand von drei Beispielen: Wandern, Sion und Frieden. H. Haag zeigt in seinen Erwägungen über Beer-Seba, daß dieser Name wohl zu erklären ist als «Brunnen der Sieben», d. h. (nach Hehn) «Brunnen der Fülle», und skizziert zwei Phasen der Geschichte von Beer-Seba: den Beginn der Besiedlung durch Seßhafte im 4. Jahrtausend v. Chr. und die Zeit der geteilten Monarchie. J. Coppens steuert eine neue Untersuchung über den «Gottesknecht» bei, besonders über das vierte Lied (Jes. 53, 1–12). Coppens deutet den Knecht auf «le groupe des justes personnifié dans un exemplaire typique» und weist auf seine Bedeutung für die Christologie. A. Deißler untersucht den «anthologischen» Charakter von Ps 48 und zeigt, wie stark der Psalm von prophetischen Motiven (bes. aus Jes und Ez) geprägt ist. «Segen» als heilsgeschichtliches zentrales Motivwort für Kult, Bund, Gesetzgebung und Eschatologie des A. T. erklärt H. Junker.

Im zweiten Bande wird die Umwelt des N. T. (fast alle Beiträge behandeln Probleme der Qumranliteratur) und das N. T. selbst besprochen. J. van der Ploeg resümiert und begründet kurz seine These, daß die Kriegsregel von Qumran in zwei Phasen entstanden sei: ein älteres apokalyptisches Stück, das, inspiriert von den Gog-Weissagungen Ezechiels, den Sieg Gottes an einem Tag erwartet, hat ein späterer Autor mit seinen Anschauungen (z. B. vom 40jährigen Krieg) verarbeitet und zur Kriegsrolle gestaltet. M. E. Boismard zeigt einleuchtend, daß die Verse Joh. 12, 44–50, unmöglich ursprünglich zwischen erstem und zweitem Teil des Evangeliums stehen konnten (nach 12, 36!), was eine sprachliche Untersuchung bestätigt. Das von Cullmann angeregte Gespräch über die Sakramente im Johannes-Evangelium nimmt R. Schnackenburg wieder auf, versucht ausgehend von Joh. 6 und 3 den gesamten Bereich sakramentaler Aussagen im Joh. abzustecken und bestimmt das Wesen der Sakramente als Repräsentation und Applikation des einmaligen Heilswerkes Jesu für den Glaubenden nach der Sendung des Geistes. Das 4. Evangelium beschäftigt auch J. M. Braun, und zwar seine Stellung und Durchsetzung in der Kirche des 2. Jahrhunderts in Syrien, Ägypten und Rom (Did. 9, 4 wird in Traditionszusammenhang gebracht mit Joh. 6, 12; 11, 52). Einen auslegungsgeschichtlichen Aufsatz steuert K. H. Schelkle bei: Biblische und patristische Eschatologie nach Röm. 13, 11–18. Bereits bei Clemens Alex. und Ambrosius ist die Lösung von der Naherwartung vorhanden, die die kommende Exegese bestimmt, ja z. T. zu einer Enteschatologisierung und Individualisierung der biblischen Hoffnung führt (der Tod ist der eschatologische Tag) und zur Umwandlung der frohen Erwartung des Christus und seines Reiches in Furcht vor den kommenden Gericht und Weltuntergang. Die verschiedenen Bedeutungsnuancen und den ganzen Beziehungsreichtum des neutestamentlichen Begriffs Agape entfaltet C. Spicq's Aufsatz: Les composantes de la notion d'agapè dans le T. N.

Allzu kühne und überraschende Entdeckungen sind in diesen Bänden nicht zu machen, die dogmatische Gebundenheit auch des Historikers ist immer wieder bemerkbar. Aber wenn auch manchmal die Tiefe echter historisch-kritischer Forschung nicht erreicht wird, beeindruckt doch die (in einzelnen Beiträgen ausgezeichnete) ernsthafte und von einer letzten Ehrfurcht getragene Beschäftigung mit den biblischen Texten. Vorbildlich ist auch der Ton in der kritischen Auseinandersetzung mit anderen (gerade auch den evangelischen) Autoren!

Mathis Rissi, Basel

MATTHEW BLACK, *The Scrolls and Christian Origins, Studies in the Jewish Background of the New Testament*. London-Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, 1961. X + 206 pp. + 16 plates.

Der bekannte britische Gelehrte Matthew Black hat in vorliegendem Buche eine Reihe verschiedenorts, hauptsächlich im Union Theological Seminary, New York, gehaltener Vorträge sowie einige Aufsätze in teilweise veränderter Form zusammengefaßt. Es geht ihm um «Vergleich und Beurteilung», nachdem «bereits eine Unmenge von urkundlichem Material zu meist in Hebräisch» und «wohlgegründete Arbeitshypothesen (wie die der Identität der Qumran-Sekte mit den antiken Essenern)» «verfügbar geworden sind» und «den Neutestamentler mit reichem Material» versehen haben, ein solches Unternehmen durchzuführen (p. V). Den Versuch seiner Einordnung unternimmt Black, indem er sein Gebiet zuerst (in Part I auf pp. 3–88) unter «historischen» Gesichtspunkten angeht und dann (in Part II auf pp. 91–172) «religiöse und theologische» Gedanken und deren Äußerungen bespricht. Schließlich fügt Black noch vier Anhänge hinzu (Appendices auf pp. 173–201), welche seine Thesen ergänzen und stützen sollen.

Das Buch enthält so viele Ideen, Konstruktionen und Verbindungen, welche Black in den einzelnen Kapiteln (I The Qumran Essenes: pp. 3–24; II The Reports of the Greek Historians: pp. 25–47; III The Patristic Accounts of Jewish Sects: pp. 48–74; IV Sectarian Judaism and the Primitive Church: pp. 75–88; und in Teil II: Kap. V Qumran Baptismal Rites and Sacred Meal: pp. 91–117; VI Legalism, Prophetism, and Apocalyptic: pp. 118–144; VII The Qumran Messiah and Related Beliefs: pp. 145–163; VIII Summary and Conclusions: pp. 164–172) darbietet, daß der Rezensent wegen des ihm hier zur Verfügung stehenden Rahmens nicht darauf eingehen kann. Dies wird demnächst in größerem Zusammenhang stattfinden. Bis dahin sei Blacks außerordentlich lehrreiches Buch angelegentlich zur Lektüre empfohlen.

Bruno W. Dombrowski, z. Zt. Basel

P. BENOIT, O. P., *Exégèse et Théologie*. 1–2. Paris, Les éditions du Cerf, 1961. XII + 416 + 453 pp. 39 NF.

Sous ce titre, les éditeurs ont réuni une cinquantaine d'articles ou de comptes rendus détaillés, publiés pendant un vingtaine d'années par l'auteur dans différentes revues. Les textes ayant un même centre d'intérêt sont groupés sous onze rubriques et forment moins des chapitres qu'une série d'aperçus sur la question: Inspiration scripturaire, herméneutique. Histoire des formes et démythisation. Le problème de Jésus. La théologie des Evan-

giles synoptiques, etc... Aucune mise à jour n'a été faite, aucun inédit ne vient surprendre le lecteur, la seule ambition étant de rendre accessible un certain nombre de textes jusqu'ici dispersés.

Pourtant la lecture de ces études laisse une impression d'ensemble, qui tient à la méthode et à la personnalité même de l'auteur. Qu'il s'agisse de l'examen et de la mise à jour d'une question (par ex. *Réflexions sur la Form-geschichtliche Methode*, I, p. 25–61), de l'étude exégétique d'un texte (par ex. *Le récit de la Cène dans Luc, XXII, 15–20*, I, p. 163–203), d'un article de vulgarisation (par ex. *Le procès de Jésus*, I, p. 265–289) ou d'une recension (par ex. *St Pierre d'après O. Cullmann*, II, p. 285–308), nous retrouvons des caractères communs.

En premier lieu, l'auteur est toujours au niveau de la recherche scrupuleuse: son information est complète et couvre les travaux de toutes langues et de toutes confessions. Mais, au milieu des problèmes les plus délicats, le P. Benoit écrit avec le souci, si rare aujourd'hui, de se faire comprendre. Il fuit l'obscurité du style comme celle des idées.

En second lieu, il faut constater que ses meilleures pages sont celles qui ont pour point de départ la pensée d'autrui: ce lui est un tremplin. D'où, sans doute, l'abondance, dans ces pages choisies, des comptes rendus et recensions (plus de 50% des textes) qui ne sont pas de ces lignes hâtivement jetées sur le papier pour se débarrasser d'un livre, mais exposent avec probité et discutent avec courtoisie les thèses de l'ouvrage étudié. C'est souvent un véritable dialogue qui s'engage. Notons ici combien le P. Benoit aime à entretenir les lecteurs de la Revue Biblique des travaux des exégètes et théologiens protestants. R. Bultmann, O. Cullmann, M. Dibelius, J. Jeremias, F. J. Leenhardt, K. L. Schmidt sont, entre autres, l'objet de son attention.

Enfin, si l'auteur accorde tout ce qu'il peut accorder à la critique ou à l'adversaire intelligents, entrant avec habileté, parfois, dans la démarche de son interlocuteur, il n'en défend pas moins avec fermeté les positions catholiques traditionnelles dès qu'il en sent les bases menacées: qu'on se reporte à sa profession de foi sur la succession apostolique (II, 306–307) ou à son exposé doctrinal sur le baptême (II, 216 et ss.). Mais, dans ses études plus purement exégétiques (cf. I, 163–203 ou II, 181–192), sa critique textuelle et littéraire offre un bel équilibre de méthode et de finesse, de hardiesse et de respect du texte.

Ces beaux épis que les éditeurs ont glanés pour «enranger la splendide récolte déjà prête» (I, x), révèlent des gerbes que tous désireront voir très vite nouées.

Pierre Geoltrain, Strasbourg

B. M. F. VAN IERSEL S. M. M., *„Der Sohn“ in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?* = Suppl. to *Novum Testamentum*, 3. Leiden, E. J. Brill, 1961. XXIII + 194 S. Gldn 17.50.

Die Arbeit Iersels untersucht die Frage, ob schon Jesus selbst sich Sohn Gottes genannt oder erst die Urgemeinde Jesus den christologischen Titel $\delta \nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ ($\tau\omicron\upsilon\theta \Theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$) beigelegt hat.

Im ersten Teil seiner Arbeit gibt er einen Überblick über die Auffassungen

der neuzeitlichen Forschung über diese Frage. Er behandelt dabei die traditionelle Auffassung (G. Dalman, J. Schmitt), die religionsgeschichtliche Schule (W. Bousset), die formgeschichtliche Schule (M. Dibelius, R. Bultmann) und die Kritiker R. Bultmanns (J. Bieneck, V. Taylor, O. Cullmann, W. Manson), die Auffassungen von J. Jeremias und C. Maurer und ihres Kritikers (W. Grundmann). Diese Übersicht schließt mit der Feststellung, daß die traditionelle Schule wie auch ihre Gegner zu keinem allgemein überzeugenden Ergebnis gekommen sind und auch eine neue Untersuchung auf den bisherigen Wegen «kaum noch zu neuen Ergebnissen führen kann» (26). Insbesondere sind für Iersel «die Auseinandersetzungen mit der formgeschichtlichen Schule äußerst unbefriedigend: Prinzipien und Hypothesen spielten hier eine viel größere Rolle als die unmittelbare Interpretation der Quellen» (26). Aus diesem Grund greift Iersel zu einer anderen Methode. Mit Hilfe der literarkritischen Methode erfaßt er aus der synoptischen Tradition diejenigen Logien Jesu, die mit großer Wahrscheinlichkeit *ipsissima verba* des irdischen Jesus sind. Diese untersucht er mit den verschiedensten Kriterien (Textgestalt, Kompositionsschema, Kontext, Tradition, Sitz im Leben, Jesu Sprachgebrauch u. a.) daraufhin, ob aus ihnen hervorgeht, daß Jesus sich selbst als Gottes Sohn betrachtete. Dabei scheidet er Taufbericht, Versuchungsgeschichte, Jesu Verklärung, Dämonenausrufe, Glaubensbekenntnisse und Dialoge wie das Verhör vor dem Hohen Rat aus, da «die Logien als solche aller Wahrscheinlichkeit nach in der Tradition eher wörtlich überliefert wurden als die Erzählungen über Jesus oder die Worte anderer, die den Herrn betrafen» (27). Insofern ist es keine Willkür Iersels, wenn er im 3. Teil seiner Arbeit von der synoptischen Tradition nur Mt. 11, 27 par., Mk. 13, 32 par. und das Gleichnis von den bösen Winzern auf die gestellte Frage hin prüft. Zuvor untersucht Iersel noch im 2. Teil seiner Arbeit an Hand von Apg. 1–13, also unabhängig von der synoptischen Tradition, ob die Gottessohnschaft Jesu schon früh in der Urgemeinde Fuß gefaßt hat. Mit seinen Untersuchungen will Iersel zugleich auf einem wesentlichen Teilgebiet einen Beitrag zum «new quest» von J. M. Robinson liefern, vgl. J. M. Robinson, *A new quest of the historical Jesus*, London 1959.

Im 4. Teil seiner Arbeit zieht Iersel die Schlußfolgerungen aus seinen umfangreichen und gründlichen Untersuchungen. Neben einer Fülle von exegetischen Einzelbefunden kommt er zu dem grundlegenden Ergebnis, daß in den genannten synoptischen Stellen «wahrscheinlich» (166) Jesus von sich selbst als dem «Sohn» spricht, so daß also bei diesen Logien keine Gemeindebildung vorliegt. Dieses Ergebnis wird von Iersel noch dadurch erhärtet, daß er biblische Aussagen der Gemeindeforschung bzw. Katechese der Urgemeinde den Logien Jesu gegenüberstellt und so die ersteren als sekundär erweist. Dabei erscheint es bedenklich, wenn Iersel einmal formuliert: «Somit darf also festgestellt werden, daß dieser Ausspruch Jesu (über seine Sohnschaft) eine wenn auch nicht unmittelbar göttliche, so doch übermenschliche Existenz impliziert...» (123). Kann solche Formulierung nicht zu dem Mißverständnis führen, daß Jesus sich als Halbgott verstand? Der irdische Jesus war nicht als Übermensch, sondern gerade als Mensch Gottes Sohn. Besonders wichtig ist Iersels Feststellung, daß sich Jesus «indirekt und äußerst

diskret» (144) selbst als Sohn bezeichnet, vgl. auch S. 181. Durch die Indirektheit und Verhülltheit von Jesu Aussagen, die zugleich verhüllen und offenbaren, wird erst echte Glaubensentscheidung möglich.

Das Unbefriedigende an Iersels Arbeit liegt darin, daß er nur zu hypothetischen Schlußfolgerungen kommt, wenngleich er sich bemüht, «ihren hypothetischen Charakter soweit wie möglich zu beseitigen» (Vorwort X). Auf Hypothesen kann aber kein Glaube gründen. Jedoch konnte Iersel auch mit größter Mühe das Hypothetische des Ergebnisses nicht ganz ausschalten, weil, wie er selbst sagt, dies notwendig mit seiner Methode zusammenhängt (X). Das zeigt wieder einmal, daß historische Forschung berechtigt ist, nicht aber Glauben begründen kann. In diesem Zusammenhang kommt Iersels Aussage in seinem Vorwort besondere Bedeutung zu: «Denn alles, was die Urgemeinde in bezug auf den Herrn glaubt, ist verbürgt durch den Heiligen Geist, den sie empfangen» (X). Vielleicht hätte in einem Nachwort zur Arbeit noch einmal betont werden sollen, daß die Aussagen Jesu und die Bekenntnisse der Urgemeinde uns heute dazu auffordern – ungeachtet ihres primären oder sekundären Charakters –, wie die Gemeinde Jesu zu allen Zeiten Jesus Christus als Gottes Sohn und unseren Herrn zu bekennen.

Helmut Wenz, Frankfurt a. M.

ERNST LERLE, *Proselytenwerbung und Urchristentum*. Evang. Verlagsanstalt (Auslieferung durch Joh. Herrmann, Zwickau 2, Postfach 844), Berlin 1960. 156 S. DM 9.–.

Neben seiner Inaugural-Dissertation über das Raumverständnis im Neuen Testament (Stuttgart 1955) und einer Untersuchung über die Predigt im Neuen Testament verdanken wir dem Verfasser eine Habilitationsschrift über die Ursprünge der ökumenischen Mission (Berlin 1959), in der er den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen und der Vorgeschichte der paulinischen Aufnahmeprinzipien in das Gottesvolk nachgeht. Wenn wir noch seinen Aufsatz in den *New Testament Studies* (7, 1960, S. 46–54) über die Predigt in Lystra, Apg. 14, 15–18, hinzunehmen, dann erwartet der Leser des vorliegenden Buches einen sachkundigen Autor. Die historischen und systematischen Probleme über den Ausgang des Christentums aus dem Judentum sind zudem heute wieder neu zur Diskussion gestellt.

Die Darlegung des Gegenstandes gliedert sich in vier Abteilungen. Im ersten Teil, «Die Proselytenwerbung» (S. 9–39), umschreibt der Verfasser den Begriff des Proselyten. Der zweite Teil, «Aufnahme in das Gottesvolk» (S. 43–60), widmet sich dem medizinischen und theologischen Aspekt der Beschneidung unter Berücksichtigung möglicher Beziehungen der jüdischen zur christlichen Taufe. Der dritte Teil, «Missionarische Motive in den Evangelien» (S. 63–99), befaßt sich mit einigen klassischen Stellen der vier Evangelien, besonders mit einzelnen Logien und Gleichnissen aus dem Matthäusevangelium. Im vierten Teil, «Anfänge der Heidenmission» (S. 103–135), wird auf das Apostelkonzil und die Stellung des Apostels Paulus zu Israel eingegangen.

Eine kritische Würdigung wird beachten müssen, daß beim relativ geringen Umfang der vorliegenden Arbeit zum vorneherein keine in die Ein-

zelheiten sich vertiefende Analyse erwartet werden kann. Wahrscheinlich handelt es sich um Vorlesungen resp. Vorträge zur Einführung junger Studenten oder zur Orientierung von Laienbruderschaften und Pfarrerfreizeiten. Mit kompilatorischem Fleiß werden die Quellenstellen aus älterer, sekundärer Literatur zusammengetragen. Mit flüchtigen Schritten eilt der Referent von einem Punkt zum andern und erlaubt sich zum Dargebotenen einige Vermutungen und gelegentlich recht apodiktisch wirkende Zensuren. Eine begründende kritische Prüfung und ein in Sorgfalt abgeschrittener Beweisgang fehlen durchgängig. Von den neutestamentlichen Texten wird nicht nur ein sehr konservativer, sondern vor allem ein willkürlicher, zufälliger Gebrauch gemacht, soweit es die Auswahl der angezogenen Abschnitte betrifft, und ein sehr unkritischer, was die Bearbeitung der Einzelstellen angeht. Worte wie Matth. 10, 5; 23, 15 und 28, 19 gelten ohne weiteres als «echte» Logien. Die Meinung des Paulus wird bei harmonisierendem Gebrauch der Briefliteratur unkritisch auf die Angaben der Apostelgeschichte abgestützt. In großer Unbekümmertheit setzt sich der Referent über die einfachsten und grundlegenden Tatsachen und Einsichten der form- und traditionsgeschichtlichen Forschung hinweg. Ein Eintreten oder gar eine Diskussion mit der Qumran-Literatur darf der Leser selbstredend nicht erwarten. Nicht ganz übersehen wird er aber ein noch nicht bewältigtes Ressentiment, das ihm bisweilen aus Diktion und Vokabular entgegenklingt. Das christliche Selbstbewußtsein wird es noch weitgehend lernen müssen, den selbstsichern Absolutheitsanspruch zu jener Begegnung mit der Vergangenheit und Gegenwart des erwählten Volkes aufzubrechen, in der allein fruchtbare Mitteilung möglich werden dürfte.

Victor Hasler, Goldach, Kt. St. Gallen

KURT ALAND, *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums.* = Theologische Bibliothek Töpelmann, herausgegeben von K. Aland, K. G. Kuhn, C. H. Ratschow und E. Schlink, 5. Berlin, Verlag A. Töpelmann, 1961. 147 S.

Aland hat die Haskell-Lectures, die er 1959 an der Universität Chicago zu halten gewürdigt worden war, für ein deutschsprechendes Lesepublikum neu gefaßt. Ohne der Versuchung zu Exkursen und Anmerkungen nachzugeben hat sich Aland zum Ziel gesetzt, das bislang kaum erörterte Thema des «Glaubenswechsels in der Geschichte des Christentums» in einer zusammenfassenden Betrachtung des Gesamtablaufs darzustellen. Der Verfasser gruppiert den Stoff in sechs Abschnitte: Glaubenswechsel zur Zeit der Alten Kirche (I), Glaubenswechsel aus politischen Gründen? (II), Glaubenswechsel unter dem Einfluß von Gewalt? (III), Glaubenswechsel im Zeitalter der Reformation (IV), Nichttheologische Faktoren beim Glaubenswechsel im 16./17. Jahrhundert (V), der Konfessionswechsel vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart (VI).

Es überrascht und enttäuscht gleichzeitig, daß unter der Behandlung des Stoffes der Begriff des «Glaubenswechsels» eine andere Bedeutung gewinnt: während in der Zeit bis zur Reformation von Glaubenswechsel insofern gesprochen werden kann, als durch diese oder jene Motive veranlaßt Heiden sich zum Christentum wenden, interessiert Aland in der Reformationszeit

und nachher bis zur Gegenwart nur der Übertritt von der einen christlichen Konfession zur anderen. «Die Betrachtung dieser Bewegungen *innerhalb* des Christentums ist für uns... wichtiger, ergiebiger und interessanter als eine Fortsetzung der bisherigen Untersuchungen» (S. 75). Man kann mit Aland in dieser Hinsicht nur dann einverstanden sein, wenn man die Interessensphären der kirchengeschichtlichen Arbeit im europäischen, vor allem im deutschen Raum liegen sieht. Aber gerade das ist die Frage, ob dieser Europazentrismus berechtigt ist. K. S. Latourettes siebenbändiges Geschichtswerk¹ hat uns doch die Augen dafür geöffnet, daß die Einengung auf den europäischen kirchengeschichtlichen Raum heute unmöglich geworden ist. Dies hätte doch gerade dann berücksichtigt werden sollen, wenn man vor der Aufgabe stand, Vorlesungen in Amerika zu halten. Es ist m. E. gerade umgekehrt: so interessant und aktuell hinsichtlich der praktischen Bußhaltung der evangelischen Kirche z. B. die Konversionen zum Katholizismus in den letzten Jahrhunderten auch sein mögen, noch interessanter und noch aktueller ist das, was Aland aus den ersten Jahrhunderten zum Thema beizusteuern weiß. Wir nennen hier einige Punkte:

1. Schon in der Apostelgeschichte, die Aland erfreulicherweise nicht so skeptisch beurteilt, wie das heutzutage üblich geworden ist, aber erst recht in der Alten Kirche wird sehr deutlich, daß nicht nur Wunder und Predigt, sondern die religiös sittliche Haltung der Christen die Heiden zur Umkehr veranlaßt hat: «Die an den Christen sichtbaren Früchte des Glaubens sind es, die hier missionierend wirken» (S. 19). Wir unterstreichen diese Tatsache nicht, um die Wichtigkeit des Kerygmas in der missionarischen Aktion der Kirche in Frage zu stellen, sondern um auf die entscheidende Haltung aufmerksam zu machen, aus der heraus die kerygmatische Aufgabe erst richtig an die Hand genommen werden kann². «Das Christentum und die Christen haben dieser Gruppe von Menschen seit langem tiefen Eindruck gemacht..., jedoch hat man diesen Eindruck nicht zur Wirkung kommen lassen, bis er dann schließlich aus diesem oder jenem Anlaß sich doch Bahn bricht» (S. 30). Es war von Anfang an so, daß die Christen, indem sie ihr Wortzeugnis ablegten, durch ihr Dasein missionierten. A. von Harnacks Buch über die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten zeigt das zur Genüge. In neuerer Zeit hat der prophetische Geist Christoph Blumhardt der Jüngere in einer Briefzeile an seinen Schwiegersohn Richard Wilhelm in China dieser Wahrheit Ausdruck gegeben: «Wir müssen missionieren nur durch unser Dasein, welches möglichst einfach und klar sich gestalten soll und ein Leben verborgen in Gott enthält.»³

2. Auch wenn die Argumentation der Apologeten auf gewisse gebildete Kreise ihren Eindruck nicht verfehlt haben wird, so wäre es doch verkehrt,

¹ K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (1937 ff.).

² Symptomatischerweise kommt Paulus bei der Schicksalsschilderung der Diener Gottes erst in der Mitte der Aufzählung auf das «Wort der Wahrheit» zu sprechen in 2. Kor. 6, 7.

³ Christoph Blumhardt, *Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm*, herausgegeben von A. Rich (1958), S. 126 (Brief vom 21. 12. 1903).

wenn man auf ihre Schriften allein schauen wollte, um die Diskussionslage zwischen Christen und Nichtchristen in jeder Hinsicht kennenzulernen. «Die philosophischen Ersatzreligionen und weithin auch die Mysterienkulte blieben für den einfachen Menschen blaß, nicht recht faßbar, und deshalb ohne die Bedeutung, die wir ihnen oft zuschreiben, weil wir zu sehr auf die Oberschicht und die Gebildeten sehen» (S. 32). Eine solche einseitige Interessenverlagerung zeigt sich wohl in allen Jahrhunderten. Hatte einst Deißmann mit seinem «Licht vom Osten» eine Lanze für die niederen literarischen Schichten gebrochen, so wird jetzt die Beobachtung Alands aus der Alten Kirche zu einer lehrreichen Warnung aus der Geschichte, in der heutigen Auseinandersetzung des Christentums mit den Gebildeten unter seinen Verächtern nicht zu vergessen, daß eine verborgene, andersartige, andersgelagerte und in ihrer Art nicht weniger wichtige Auseinandersetzung stets im Gange ist, die die weiterblickenden und vorwärtsdrängenden Theologen nicht übersehen dürfen. Wo und wie der einfache Mensch echten Halt im Glauben findet, das wird in jedem Jahrhundert stets aufs neue zu erfragen sein. Und es wird dann darauf ankommen, ob das Christentum den ganzen Menschen anspricht, «so daß kein Bezirk ausgeschlossen bleibt, es setzt seine Fragen auch tiefer an und seine Antworten greifen weiter als die der Philosophien der Zeit» (S. 35).

3. Aland weist nach, daß Konstantin der Große, Chlodwig und Friedrich der Weise bei ihrem Glaubenswechsel, bzw. bei der Unterstützung der Reformation nicht primär eine politische, sondern eine religiöse Entscheidung getroffen haben: «Politische Rücksichtnahmen haben die drei Herrscher am Anfang des 4., an der Schwelle zum 6. und im 16. Jahrhundert nicht zum Übergang zur neuen Glaubensform veranlaßt, sondern haben sie lediglich dazu gebracht, nicht so weit zu gehen, wie es ihrer eigentümlichen inneren Haltung entsprach» (S. 54).

4. Bei den West- und bei den Ostgoten war es nicht die Gewalt, die die Entscheidung herbeiführte, sondern das innere Überwundensein durch den christlichen Glauben. Daß sie dabei das arianische Christentum angenommen haben, hing mit der historischen Konstellation zusammen: Eusebius von Nicomedien war eine eindrucksmächtige Persönlichkeit, und die Westgoten hatten in Wulfilas Bibelübersetzung ein Buch geschenkt bekommen, das sie anleitete, den neuen Glauben in der eigenen Gedankenwelt nachzudenken. Auch die vandalischen Bischöfe betonten bei ihren Auseinandersetzungen mit den afrikanischen Katholiken, «daß allein ihre Kirche auf dem Boden der Schrift stehe und die katholische um ihrer nicht schriftgemäßen Trinitätslehre willen die Synagoge des Satan sei» (S. 66). Man wird sich diese Bekenntnissituation vor Augen halten müssen, wenn es in der Zeit nach der Weltkirchenkonferenz von New Delhi da und dort kleine Gruppen von Christen geben wird, die als Unitarier die Trinitätslehre und darum auch die Glaubensbasis des Ökumenischen Rates als vermeintlich nicht schriftgemäß meinen ablehnen zu müssen.

5. Wenn nicht erst bei den Kreuzzügen, sondern schon bei der Bekehrung der Sachsen Kreuz und Schwert zusammengingen, das Kulturgefälle der Höherstehenden zu den Niederstehenden, politische Rücksichtnahme und

Opportunitätsdenken eine wesentliche Rolle gespielt haben, so darf man doch nicht übersehen, daß trotz all diesen Belastungen echte Bekehrungen stattgefunden haben. Man darf daraus schließen, daß trotz der starken Verdunkelung, die die kirchengeschichtliche Wirklichkeit darzubieten hatte, das Zeichen für die Tatsache doch nicht ganz verschwunden ist, daß nicht die regierenden Fürsten mit ihrem Extensionswillen und ihren Machtgelüsten die wahren Regenten der Geschehnisse waren, sondern der Heilige Geist als der Eröffner der heidnischen Herzen. Man wird sich in diesem Zusammenhang an die Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts erinnern müssen, die trotz ihrer nicht zu leugnenden Verfilzung mit dem seinem Zenit zustrebenden Kolonialismus ein Zeichen dafür gewesen ist, daß nicht die Menschen, sondern Gott *Dei providentia et hominum confusione* die Geschichte lenkt. So demütig die «evangelische Missionskritik im 19. Jahrhundert»⁴ zur Kenntnis genommen werden muß, so dankbar wird man dafür sein müssen, daß dem Geist des Kolonialismus zum Trotz in Asien und Afrika Gemeinden gegründet worden sind, die die Brückenköpfe eines in fremden Erdteilen voranschreitenden lebendigen Gottes darstellen.

Werner Bieder, Basel

ARNE PALMQUIST, *Kyrkans enhet och papalismen*. Deutsche Zusammenfassung: Die Einheit der Kirche und der Papalismus. = Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia I. Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1961. 186 S. Skr. 18.-.

Der Verfasser macht sich zur Aufgabe, das uferlose Thema «Papalismus und Episkopalismus», das auch nach der Entscheidung des Vaticanums immer noch aktuell ist und den Kern aller zukünftigen interkonfessionellen Gespräche bilden wird, in ein paar eng begrenzten Epochen der Kirchengeschichte zu beleuchten und auf diesem Wege Einsichten in den Gesamtzusammenhang seiner Problematik zu gewinnen.

Schon die Anlage des Werkes zeigt, daß Palmquist dabei vor allem auch von skandinavischen Intentionen geleitet wird. Auf das 1. Kapitel über «Cyprian und Roms Primatsanspruch» (S. 13–35) folgt nämlich eine umfangreiche Darstellung über «Papstmacht und Kaisereinfluß in der nordischen Kirchenorganisation» (S. 37–85). In diesem Kapitel liegt denn auch der wissenschaftliche Beitrag zur Thematik des Buches vor. An Hand des 1886 zum erstenmal gedruckten «Florenz-Dokumentes» untersucht der Verfasser die werdende Organisation der skandinavischen, vornehmlich der schwedischen Kirche im 12. Jahrhundert und weist nach, wie stark ihre Ausbildung unter dem Gegensatz päpstlich-kurialer und kaiserlich-episkopaler Spannungen stand. Aus dem «Florenz-Dokument» ergeben sich ferner wichtige Aufschlüsse über die Anzahl der frühesten schwedischen Bischofssitze, deren genaue Lokalisierung bis heute noch nicht möglich ist.

Von Interesse ist schließlich das Kapitel über «Katholizismus und Ultramontanismus» (S. 129ff.), in welchem Palmquist eingehende Studien über

⁴ F. Blanke, *Evangelische Missionskritik im 19. Jahrhundert*: Zeitschr. f. Ki.gesch. 72 (1961), S. 87–105.

die Einflüsse des Kreises um Bischof Sailer auf die Entwicklung des Episkopalismus im 19. Jahrhundert vorlegt. Auch hier werden die Linien bis nach Schweden ausgezogen.

Im ganzen ein Buch, das innerhalb seiner bewußt limitierten, ausschnitthaften Problemstellung einen wertvollen Beitrag zu einem wichtigen innerkatholischen und kontroverstheologischen Fragenkomplex leistet und besonders unser Wissen um die schwedische Kirchengeschichte in einem bedeutsamen Punkt erheblich bereichert.

Gotthold Müller, z. Z. Tufts- and Harvard University, Boston, Mass.

DAVID LÖFGREN, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 10. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1960. 335 S., brosch. DM. 27.-

Der aus der Zeitschrift «Kerygma und Dogma» den Fachkreisen nicht unbekannt schwedische Theologe legt hier die erste zusammenfassende Monographie über Luthers Theologie der Schöpfung vor. Der Verfasser bekennt sich bezüglich der methodischen Anlage zu einer systematischen, nicht genetischen Darstellung mit der Begründung, «Luther aus sich selbst, von seinem eigenen Ansatz, seinen eigenen Voraussetzungen her zu verstehen» (S. 7), wobei nicht ganz klar wird, welches die eigene Voraussetzung Luthers ist. Tatsächlich ist aber die Anlage des Buches mehr von einer heilsgeschichtlichen Perspektive bestimmt, die dem theologischen Ansatz Luthers nahekommen dürfte. Schon Löfgrens Disposition in die drei Teile «Schöpfung und Leben», «Fall und Tod» und «Wiederherstellung und Vollendung» macht den heilsgeschichtlichen Hintergrund deutlich. In diesen drei miteinander verbundenen Teilen, so meint Löfgren, vergegenwärtigt sich für Luther die stetige Aktualität des schaffenden Gottes.

In der Darstellung wird jeder dieser drei Teile in zwei Kapitel gegliedert. Schon im ersten Kapitel, «Die Schöpfung Gottes», findet der Leser eine meisterhafte Probe systematischer Arbeit aus der schwedischen Lutherforschung. Die Originalität der Schöpfungstheologie Luthers wird unter sorgfältiger Abgrenzung gegenüber allen nichttheologischen Schöpfungsspekulationen herausgeschält. Zu bemerken wäre, daß die motivgeschichtliche Seite des theologischen Einflusses hier nicht genügend zu ihrem Recht kommt. Warum sollte man z. B. bei der Formulierung «der allein in sich selbst Leben besitzt» (S. 48) nicht rechtschaffen bemerken, daß hier seit Anselms Begriff der Aseität Gottes eine ganz bestimmte Tradition vorliegt? Oder warum sollte man bei Verwendung der termini «res» und «signa» sogleich einen platonischen Einfluß abwehren wollen (S. 58f.)? Auch Luthers Polemik gegen den scholastischen *necessitas*-Gedanken (S. 48f.) müßte glaubhafter nachgewiesen werden. Aber das sind nur bescheidene Fragen, die die Schönheit der theologischen Entfaltung und ihre große systematische Kraft in diesem Buche nicht schmälern können.

Die Eigenständigkeit der theologischen Aussage Luthers über die Sünde wird gleich im zweiten Teil des Buches in dem Kapitel über den Fall des Menschen dargestellt. Die charakteristischen Bestimmungen wie «amor sui»

oder «incurvatus in se» bedeuten eben nicht nur, daß sich die Sünde in dem Streben des Menschen auf das eigene Ich erschöpft. Vielmehr ist die Eigenliebe «auf etwas gerichtet, das außerhalb des Menschen liegt» (S. 104). Sie ist die «Bewegung hin zu einer falschen Lebensgrundlage» (S. 104). Nicht nur an dieser Stelle fragt es sich, ob der das ganze Buch beherrschende Skopus von Luthers «aktuellem» Schöpfungsverständnis ohne weiteres auf andere theologische Aussagen übertragen werden kann, wie es Löfgren tut. In diesem Sinne versucht der Verfasser mit einer ausführlichen Untersuchung des schwierigen Problems von «culpa et poena» (S. 115–125) nachzuweisen, daß es Luther gelungen sei, den Begriff der Erbsünde aus seinem naturalistischen Gepräge zu befreien, der ihm von der Vorstellung einer immanenten Propagation her anhaftet. «Der Zusammenhang zwischen der Sünde des ganzen Menschengeschlechts und der Sünde des Einzelnen ist für Luther also nicht kausal, ebensowenig wie die Beziehung des Schöpfers zur Schöpfung nicht kausal, sondern aktual ist» (S. 123). Aber ist das Problem damit wirklich gelöst, daß man Stellen, an denen Luther sogar von der Erbschuld spricht, mit einem «aktualen» Schöpfungsbegriff interpretiert?

Ein aufschlußreiches Beispiel schwedischer Luther-Interpretation ist in dem Kapitel «mundus et diabolus» (S. 125–141) die Darstellung des Dualismus in der Theologie Luthers, eine bei den kontinentalen Theologen nicht eben sehr beliebte Angelegenheit. Löfgren schließt mit dem Ergebnis, daß der Böse nicht ein selbständiges, Gott gegenüberstehendes Prinzip ist, sondern «im Dienst des göttlichen Willens» steht (S. 140).

Der dritte Teil des Buches «Wiederherstellung und Vollendung» (S. 163–308) bringt zunächst eine Untersuchung über Luthers Offenbarungsverständnis unter dem Gesichtspunkt «verbum et fides». In dem Kapitel «Deus nudus et vestitus» findet sich eine Darstellung von Luthers «natürlicher Theologie» (S. 204ff.). Wie weit Löfgren die «aktuale» Interpretation treiben kann, zeigt hier der Begriff vom «Erschaffen der Vernunft» (S. 206), der so bei Luther nicht zu finden ist.

Mit einiger Spannung liest man das Kapitel über den «Deus absconditus et revelatus» (S. 225–240). Löfgren beseitigt zunächst das «von der barthianischen Theologie herrührende Vorurteil» (sic!) gegen den absconditus-Begriff und sagt, daß gerade die Verborgenheit Gottes «den Menschen in unentrinnbare Verantwortung vor den Schöpfer ruft» (S. 228). Wohl nicht unter genügender Berücksichtigung des nominalistischen Erbes bei Luther kommt der Verfasser zu folgendem Schluß: «Dem Unglauben ist er (Gott) insofern verborgen, als dieser nicht die im Kreuze Christi verborgene Liebe Gottes sieht. Dem Glauben ist er in dem Sinne verborgen, daß die Christusoffenbarung nicht das Erleben der vollkommenen Schau Gottes ist, sondern nur dem Glauben Gottes im Wort zugesagte Vergebung und Liebe vermittelt» (S. 237). Auch hier bleibt die Frage, ob nicht die Differenzierung zwischen absconditus und revelatus einen Riß in das Gottesbild Luthers hineingetragen hat, grundsätzlich unbeantwortet. Die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, z. B. mit Kattenbusch, hätte hier gründlicher geführt werden müssen. Die scharfsinnige Studie von Fritz Blanke über den verborgenen Gott bei Luther (Berlin 1928) wird von Löfgren nicht erwähnt. Auch das

im übrigen sehr interessante Kapitel «opus Dei alienum et proprium» bringt hier keine grundsätzliche Klärung (S. 241–255).

In dem Kapitel «Deus incarnatus et crucifixus» (S. 255–272) wird der christologische Hintergrund der Schöpfungslehre Luthers eindrucksvoll dargestellt, und zwar ohne Rücksicht darauf, daß hier manchmal die Grenze patripassianischer Häresie erreicht scheint.

Äußerst sorgfältig schließt Löfgren den Ring seines theologischen Aufbaus, indem er dem letzten Kapitel den Titel des ersten gibt: creatio ex nihilo. Der Ausdruck ist hier bezogen auf die Erlösung des Menschen.

Löfgrens Arbeit weist theologisch überzeugend nach, daß Schöpfung bei Luther nicht nur auf ein abgeschlossenes Werk bezogen ist, sondern fortwährend geschieht. Sie ist Sein und Akt, um Bonhoeffers Begriffe umzukehren. Aber aus der Durchführung dieses Themas resultiert selbst die entscheidende Frage an dieses Buch: Läßt sich der von Löfgren postulierte Begriff des «Aktualen» in der Schöpfungslehre Luthers als Skopus auch auf fast alle anderen theologischen Aussagen übertragen?

Einige Fehler sind stehengeblieben. Auf Seite 287, Zeile 28, muß es heißen «den Sünder» und «an ihm»; Seite 228, Zeile 13, ist «mit der zweiten Frage» einzusetzen.

Diese Bemerkungen sollen aber nicht die Tatsache verdecken, daß es sich hier um eine sehr eindrucksvolle und auch sehr gelehrte Monographie handelt. Mit über 2000 Belegstellen aus dem Gesamtwerk Luthers ist das Buch auch eine sehr fleißige und gründliche Arbeit.

Joachim Staedtke, Dübendorf, Kt. Zürich

MARTIN SCHLOEMANN, *Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern.* = Theologische Bibliothek Töpelmann, hrsg. von K. Aland, K. G. Kuhn, C. H. Ratschow und E. Schlink, 4. Berlin W 30, Verlag A. Töpelmann, 1961. 137 S.

Erst im Laufe seiner Arbeit stieß Schloemann auf die Frage der Einheit des natürlichen und gepredigten Gesetzes bei Luther. Die vorliegende Arbeit will darum nicht zu einer gegenwärtigen kontroversen oder sonstwie gegenwärtig aktuellen Frage Stellung nehmen, vielmehr will sie eine nichtsdestoweniger wichtige Frage untersuchen.

In einem ersten Teil werden die Fragestellung Luthers und alle damit zusammenhängenden Fragen wie etwa die beiden Haupttypen der Interpretation von Luthers Gesetzesauffassung behandelt. Auf diesem Fundament aufbauend folgt die eigentliche Untersuchung, wobei zunächst das natürliche Gesetz und seine Erfahrbarkeit und darauf das gepredigte Gesetz in seiner Bezogenheit auf die natürliche Gesetzeserfahrung betrachtet wird. Eingeleitet wird diese ganze, fast nur den Antinomierstreit berücksichtigende Untersuchung mit der Darstellung des Grundes, warum «Luther den Antinomern seine ganze Aufmerksamkeit widmete» (S. 50). Diese hatten nicht einen wunden Punkt in Luthers Theologie entdeckt. Sie bedrohten vielmehr den Kernpunkt der reformatorischen Lehre, daß das ganze Leben eine Buße

sei, indem sie sich unter Hinweis auf die einmal geschehene Bekehrung dem Gesetz entziehen wollten. Dieser Gefahr begegnete Luther durch Berufung auf die *lex naturae*. Diese *Lex* besitzen alle Menschen. Sie hat ihren Ursprung von Gott selbst. Inhaltlich identisch mit dem natürlichen Gesetz ist alle Gesetzespredigt, als deren Prototyp gleichsam die Gesetzespredigt des Mose fungiert (S. 99). Es gibt somit schon vor der christlichen Kirche gepredigtetes Gesetz neben dem natürlichen Gesetz. Aber immer ist das Gesetz dasselbe, und zwar sowohl hinsichtlich der Forderung wie des Amtes. Von dem natürlichen Gesetz und von dem gepredigten Gesetz wird vollkommene Liebe und vollkommener Glaube sowohl zu Gott wie zur Umwelt gefordert. Ferner übt in beiden Fällen das Gesetz sein Strafamt aus, weil der Mensch niemals das Gesetz erfüllen kann (S. 127). Daran ändern nichts jeweils verschiedene Nebenfunktionen des natürlichen bzw. gepredigten Gesetzes wie die Entstehung der weltlichen Gerechtigkeit durch das natürliche Gesetz. Das Besondere von natürlichem und gepredigtem Gesetz ist – «zugespitzt» formuliert – nur dies, daß bei dem letzteren das Evangelium dabei ist. – Der Grund der Einheit des Gesetzesbegriffes ist sein Gegenüber zum spezifischen Begriff des Evangeliums und seiner Universalität; das Evangelium wird nämlich sowohl im Gegenüber zum natürlichen wie zum gepredigten Gesetz verkündet.

Zu diesem Ergebnis war schon R. Seeberg in seiner Dogmengeschichte (5. Aufl. IV/1 S. 253ff.) bei der Erörterung von Gesetz und Evangelium bei Luther gekommen. Seeberg schreibt beispielsweise (a. a. O. S. 266): «Man wird nun leicht erkennen, wie auch an diesem Punkt die Einheit in Luthers Gedankenwelt hell hervortritt.» Leider geht Schloemann auf Seeberg wie auch auf H. J. Iwand und andere nicht ein, ja erwähnt sie nicht einmal. Demgegenüber befindet sich Schloemann dauernd im Gespräch mit skandinavischen Forschern, was schon ein Blick ins Literaturverzeichnis lehrt. Die Eindrücke, die Schloemann durch einen längeren Studienaufenthalt in Lund gewann, haben sich bei ihm tief eingegraben. Die Vermittlung dieser Eindrücke und das Gespräch mit den Skandinaviern machen darum den besonderen Reiz der Arbeit aus. Schade ist es eigentlich, daß Schloemann durch die Behandlung des Gesetzes im Antinomierstreit und durch den inzwischen erfolgten Abschluß der Durchbildung des Gesetzesbegriffes Luthers sich veranlaßt fühlt, «tunlichst ein stärkeres Eingehen auf Texte aus Luthers jüngeren Jahren» zu vermeiden (S. 43). Gerade aber die den jüngeren Luther bestürmenden Fragen und deren Antworten sind als Grundlagen eines Lutherverständnisses bedeutend und hätten einiges zum Thema beitragen können. Trotz dieser Schönheitsfehler geht jedoch nicht der besondere Reiz der Arbeit verloren.

Ulrich Nembach, Bonn.

GÜNTHER ROHRMOSER, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961. 116 S.

Diese Kölner Habilitationsschrift will der Interpretation der Jugendschriften Hegels dienen, indem sie die mystisch-pantheistische Deutung Diltheys, die marxistischen von Lukacs und Alexandre Kojève, aber auch die existentialistische Heideggers als verfehlt zurückweist. Gegen Dilthey wird

m. E. mit Recht betont, daß Hegel nie Pantheist war (S. 19), gegen Lukacs, daß Hegel den Gottesglauben nie als Illusion angesehen hat (S. 40), wenn er in der «Phaenomenologie» gesagt hat: «Gott ist tot», so ist das christologisch zu verstehen (S. 104), so wie ja auch das christliche Passionslied klagen kann: «O große Not, Gott selbst ist tot.» Bereits in den theologischen, von Nohl 1907 edierten Jugendschriften bleibt der Begriff des Lebens wie auch andere Begriffe theologisch gefüllt (S. 55). Hegel vertritt hier bereits eine christliche Philosophie und hat sie immer vertreten (S. 81. 106). Das Trinitätsdogma ist bei Hegel in allen Perioden seines Philosophierens wichtig (S. 18); die Behauptung Kojèves, Hegel sei Atheist (S. 103), ist unhaltbar. Die Abwendung von der Aufklärung erfolgte in der Jenenser Zeit, aber sie bedeutet keine Abwendung von der Theologie (S. 80), im Gegenteil, Hegel erkennt, daß die kantische Religionsphilosophie, in deren Gedankengängen die theologischen Jugendschriften entworfen sind, nicht ausreicht, um das Phänomen «Christentum» zu erfassen. Kants «Religion innerhalb» eliminiere die spezifisch christlichen Gehalte und mache aus der Religion Jesu Judentum und Pharisäismus (S. 85). Marx hat die Wichtigkeit der Hegelschen Staatslehre erkannt (S. 87). Aber trotz anfänglicher Begeisterung für die Französische Revolution – die Hegel mit Kant, Klopstock (!), Schelling, Hölderlin, Schiller teilte – hat er sehr bald erkannt, daß der Einzelne in dieser Abstraktion untergehen müsse (S. 19), er warf Fichte vor, daß seine Staatslehre zur Diktatur führen müsse wie bei Robespierre, «dessen oberster Gott die Guillotine» ist (S. 91. 96). Dabei ist Hegel kein Restaurationsphilosoph (S. 111). Seine berühmt-berüchtigte Formel: «Was vernünftig ist, das ist wirklich», samt Umkehrung wollte nur das Ziel angeben, daß Hegel beschreiben wollte, wie die Welt ist, nicht wie sie sein soll (S. 85). Die klassenlose Gesellschaft wäre nach Hegel Rückfall in die schlimmste Barbarei (S. 102). Hegel hat bereits in der Jenenser Realphilosophie die Fabrikarbeit und ihre Gefahren klar gesehen, aber das Rezept zur Vermeidung dieser Gefahren ist nicht die klassenlose Gesellschaft, sondern die Versittlichung des Staates (S. 110). Hegel selber hat sich klar gegen Feuerbachs These gewandt, sie sei eine unzulässige Abstraktion und übersehe die Sünde (S. 14). Heidegger definiere die Hegelsche Subjektivität ebenso falsch wie Lukacs (S. 83). Auch der in den «Holzwegen» (1950), S. 105–193 vorliegende Interpretationsversuch der Hegelschen Phänomenologie durch Heidegger komme auf das Gegenteil des Hegelschen Anliegens hinaus (S. 105f.). Leider sind einige Druckfehler auf den Seiten 41, 61, 91, 111 stehengeblieben: Exoterik, Esoterik, methodologisch und Robespierre. Ein interessanter Versuch, die Christlichkeit der Hegelschen Philosophie vor Mißdeutungen zu schützen!

Wilhelm August Schulze, Freiburg i. Br.

N. AFANASSIEFF, N. KOULOMZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche.* = Bibliothek f. orthodoxe Theol. u. Kirche, Zürich, EVZ-Verlag, 1961. 151 S.

Das vorliegende Werk ist der erste Band einer geplanten «Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche». Kein Zweifel, daß es bedingt ist durch das vom gegenwärtigen Papst angekündigte «ökumenische Konzil». Wie

aller kirchlichen Beschäftigung mit diesem willkommenen Anlaß für Standpunktsäußerungen gebricht es auch diesen Untersuchungen an der grundlegenden Besinnung darauf: welche Bedeutung einer solchen Versammlung in der heutigen Zeit und Welt noch eignen mag, will sagen: inwiefern sie überhaupt aus ihrem historisch beschränkten Aufgabenkreis heraus von den maßgebenden Fragen unseres Geschichtsganges betroffen werden kann. Was auch immer seit einem Jahrhundert die abendländische Weltgeschichte des Erdballs in Atem hält und den christlichen Glauben zu einer Winkelangelegenheit entwürdigt – hier hat man unentwegt Zeit, sich um den Primat des Petrus Sorgen zu machen.

Koulomzine vermittelt eine exegetische Übersicht über die Petrus-Stellen des Neuen Testaments, soweit sie sich auf «die Stellung des Apostels Petrus in der Urkirche» beziehen. Neue Feststellungen gegenüber dem Herkömmlichen liegen in seiner Forschung nicht vor. Auch Meyendorffs Beitrag besteht zur Hauptsache in Zitaten, die er aus byzantinischen Vätern systematisch zum Thema ordnet: «Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie». Da in der abendländischen Kirche die Kenntnis dieser Autoren in der Regel nicht weit geht, wird der Leser mit einem Gedankengut in Berührung gebracht, das in andern Bereichen des Fragens für unser Denken sehr fruchtbringend werden könnte. Schmemmanns Aufsatz, «Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie», führt im wesentlichen nicht über den Beitrag von Afanassieff hinaus, der das Buch einleitet mit einer Arbeit «Das Hirtenamt der Kirche: in Liebe der Gemeinde vorstehen».

Das Anliegen von Afanassieff ist die Unterscheidung einer ursprünglichen «eucharistischen Ekklesiologie», die früh her verdrängt wird von einer «universellen Ekklesiologie». Dem durchaus wesentlichen Aufweis des Daß (der wohl besser in gedachten Worten, statt nur in einer bestehenden Terminologie gesagt würde!) entspräche freilich die Frage nach dem Warum, die den entscheidenden Gedanken erst aus seiner historischen Bedingtheit löste und in seiner geschichtlichen Tragweite zu eröffnen vermöchte. Und einzig dies wäre der Ort, da der Gedanke nicht nur vorgestellt, sondern denkend erörtert werden könnte. Solche Erörterung des Gedankens aber bleibt zu bestehen, weil sie allein das unumgängliche und, wenn es vergönnt ist, notwendige Zwiegespräch mit dem gewahren möchte, was heute ist. Und dies wäre dann zugleich die einzige Möglichkeit, das bewahrte Gut in neue Ankunft seines Gewesenen zu stillen, während derwege die Untersuchung leider nicht über das ausschließlich theologische Interesse hinausreicht.

Im übrigen sei noch beigefügt, daß der Schutzumschlag des Buches mit der Reproduktion eines ungewöhnlich sprechenden Ikons versehen ist.

Walter Frei, Basel und Bern.

CHARLES JOURNET, *Le Mal. Essai théologique*. (Textes et études théologiques.) Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 334 p.

Unter Anknüpfung an Vorbild und Lehre des Aquinaten sowie angeregt durch die reiche Ideenwelt des französischen Religionsphilosophen Jacques Maritain, hat der Fribourger Thomist Charles Journet (Lehrer am Grand

Séminaire und Verfasser einer bereits respektablen Reihe vornehmlich ekklesiologischer und kirchenhistorischer Studien) einen systematischen Entwurf vorgelegt, der die Absicht zeigt, unter philosophisch-theologischem Aspekt eine relativ geschlossene Darstellung des Phänomens und Problems des Bösen zu bieten.

Herkunft und Abhängigkeit des Verfassers prädeternieren die Anlage seines in zehn Kapitel aufgeteilten Werkes. Kap. 1–3, gleichsam als Prolegomena gedacht, belehren über Erkenntnis, Wesen und Formen des Bösen. Im Anschluß an sie wird unter dem Titel «Gott und das Böse» die metaphysisch-generelle – in den Kap. 6–8 am Leitfaden der Frage nach Gottes Verantwortlichkeit für die Sünde und weiter im Blick auf die ihr korrespondierende Strafe wie gegenüber den Übeln des zeitlichen Lebens – die theologisch-spezifische Sicht des Problems entfaltet. Wie ferner die Stufe vor der Darlegung des Bösen in der Welt der menschlichen Freiheit deutlich abgehoben ist durch einen Abschnitt über das Böse in der Natur, so die Stufe danach durch einen Aufriß über seine Wirklichkeit und ihr Gefälle in der menschlichen Geschichte. Ein Epilog gibt Antwort auf die Frage, wie das Böse zu betrachten sei, nämlich mit Augen des Glaubens, die der Erleuchtung durch Gott bedürfen.

Was sich als Ausblick am Ende zeigt, die Begegnung mit seiner beklemmenden Realität im Aufblick auf den Trost des Glaubens, ist nicht die Perspektive des Anfangs. Der Metaphysiker verfährt abstrakt. Wir erkennen nach Journet das Böse, indem wir Gott erkennen, und wir erkennen Gott, indem sich das Böse in seiner ihm unter- und nachgeordneten Wirklichkeit zeigt. Rätselhaft zwar das Zugleich des einen mit dem anderen, doch notwendig der Sturz in die Absurdität, wo immer sich unsere Vernunft an dem Mysterium von Gottes Koexistenz mit dem Bösen stößt. Was es um das Wesen des letzteren ist, wird unter Hinweis auf das Zeugnis der Lehrer der Kirche erklärt. Weder Substanz noch Positivität in irgendeinem aufweisbaren Sinne, dem Guten entgegengesetzt weder als Kontradiktion noch als Gegensatz oder Relation und doch weder nicht-existent noch ohnmächtig, ist es nichts als Privation: defectus boni, quod natum est et debet haberi, die Abwesenheit eines geschuldeten Guts. Daher hat niemand das Böse verstanden, der nicht zuvor das in Gott begründete Recht des Seins auf seine Integrität begreift. Sein an sich und Privation stellen infolgedessen «die äußersten Punkte einer ungeteilten Intuition des Geistes» dar, so daß die Schwächung des Sinnes des einen diejenige des anderen notwendig nach sich zieht. Und da es seinerseits inkonsistent und existent in einem ist, löst, wer das eine leugnet, um allein das andere zu behaupten (indem er eben damit seine privative Art verkennt), das Böse aus seiner Beziehung zu Gott. Wie der Begriff des Seins sei denn auch der der Privation im Sinne der Analogie zu denken; denn übertragen und proportional verwirklichte sich das Böse grundsätzlich auf den verschiedenen Ebenen des Seins. Von daher seine einzelnen Formen, drei Welten, darin es, dem Schema thomistischen Denkens gemäß, auf der je höheren Stufe in dichterer Realität erscheint: die Welt der Natur, die Welt der Freiheit mit Schuld und Strafe – die Welt der Gnade, in der es sein höchstes Ausmaß erreicht.

Soweit einige Linien aus den Einleitungskapiteln. Es ist hier nicht möglich, den Inhalt der übrigen zu resümieren, geschweige denn zu der Fülle der Aspekte dieses gedankenreichen, von mustergültiger Klarheit durchdrungenen Werkes im einzelnen Stellung zu nehmen. Der Versuch einer universalen Sicht des Problems verdient unseren höchsten Respekt.

Was dieses Werk indessen bemerkenswert macht, ist nicht so sehr das Extensive seiner Perspektiven als vielmehr intensiv ihr Ansatz: die Metaphysik und Theologie des Bösen, die Apostrophierung des Geheimnisses der Koexistenz des Bösen mit Gott. Das ist ein Gegensatz, der auch nach Journet nicht innerweltlich dialektisch zu verstehen ist und also keinerlei Synthese duldet, die durch uns denkend herzustellen wäre. Und doch ist er nicht schlechtweg unerkennbar. Denn als Erkenntnisgrund für Gott und weil für Gott auch für das Böse, auf dem wie selbstverständlich der Beweisgang ruht, dient dem Verfasser der Begriff des Seins – *per analogiam entis*. Und eben das will offenkundig am Prinzip der letzteren auch hier, ja hier ganz neu hervorgehoben werden: wie wir mit seiner Hilfe zu einer allgemeinen Erkenntnis von Gott auch abgesehen von der Offenbarung kommen können, ebenso sind wir imstande, *per analogiam privationis* auf den verschiedenen Stufen des Seins das Böse zunächst unabhängig von der Selbstkundgabe Gottes zu erkennen. Erklärlich ist insofern, warum sich das Argument primär und konstitutiv auf dem Feld des Ontologisch-Metaphysischen bewegen kann, schwer annehmbar jedoch der Anspruch, der aus solcher Ableitung des Grundbegriffes resultiert. Sollte es sich im Blick auf seine *causa cognoscendi* und den aus ihr hergeleiteten Gottesbegriff tatsächlich schon um die Erkenntnis des wirklichen Bösen handeln? Oder ist Journets Begriff des Bösen als Mangel, als Abwesenheit eines geschuldeten Guts nur zufällig ebenso starr und abstrakt und mit dem Verdikt der gleichen fundamentalen Skepsis zu belegen wie der des allmächtigen und unendlich gütigen Wesens, mit dem er in seinem Werk operiert? Auch wenn sich der Fribourger Denker oftmals auf ihn beruft: Augustinus hat stärker vom Bösen geredet als Thomas. *Privatio est corruptio et conversio boni!* Wie, wenn der «Doktor des Bösen» die Vollmacht dazu aus einem anderen Gottesverständnis und also – *horribile dictu* – aus einem anderen Verständnis auch von der Freiheit des menschlichen Willens gewonnen hätte? Wir fragen das alles nicht, weil wir den theologischen Charakter von Journets Studie bestreiten wollen; wir fragen im Gegenteil so, weil wir den Ernst gewahren, in dem er sich um die Scheidung der christlichen Sicht von derjenigen des Plotin, der Descartes, Spinoza und Leibniz bemüht. Wenn sie unserer Ansicht nach überzeugend vorgenommen worden wäre, müßte als ausgemacht gelten, daß christliches Denken, das Ja sagt zum Wagnis des Glaubens, den Boden jeglicher Metaphysik hinter sich gelassen hat. Führt nicht anders nur ein Schritt von dieser Position zur Mystik? Denn wenn auch der Begriff eines *malum purum* denkunmöglich bleibt, weil jede Privation Subjekte fordert, an welche sie sich heften kann: was soll man gleichwohl zu der simplen Konsequenz aus des Verfassers eigenem Ansatz sagen, es gälte entsprechend zu jener des Seins die Analogie der Privation auch auf das Sein an sich zu übertragen? Wäre «Gott» trotz seiner unendlichen Güte und Allmacht, jetzt selber durch die Negativität

der Privation relativiert, nicht eben darin schon zuletzt zutiefst identisch mit der Negativität des Nichts? Daß seine Allmacht und Güte nicht nur aus Bösem Gutes zu wecken, vielmehr zuerst und vor allem dem Bösen als solchem zu wehren vermögen – gerade diese Wahrheit bliebe ihrer rätselhaften Evidenz zum Trotz durch den Theologen Journet erst noch zu beweisen.

Wir meinen: wie die Erkenntnis Gottes nicht anders möglich ist als auf Grund seiner Offenbarung, so auch nicht diejenige des Bösen. Der Verfasser weiß etwas von der «heimnisvollen Einzigartigkeit der Begegnung Jesu mit dem Bösen». Er spricht davon auf den letzten Seiten seines Buches. Allein, er meint, es jedem freistellend, sich hierin nach Belieben zu vertiefen, «on n'en peut dire que quelques pauvres mots». Wie aber, wenn er gleich zu Anfang entwickelt hätte, was eine Theologie des fleischgewordenen, Gott selbst offenbarenden Wortes zu sagen vermag auf die Frage nach der Erkenntnis und Wirklichkeit des Bösen? Oder wie, wenn er bei der Analyse des Bösen der Unwissenheit und des Irrtums, in einem der bemerkenswertesten Abschnitte seines Buches, noch einen Schritt weitergegangen wäre und sich das Problematische seines Beginnens, einer Metaphysik ausgerechnet des Bösen, noch eindringlicher vor Augen gehalten hätte? Aber eben dazu, daß der Mensch von sich aus weder zur Erkenntnis des wirklichen Bösen, noch zu jener der radikalen Begrenztheit seiner Vernunft in der Lage ist, hätte es abermals der Offenbarung und also des Einsatzes bei der Mitte des Heilsgeschehens bedurft. Es hätte dann allerdings deutlich zu werden vermocht, daß das Geheimnis von Gottes Koexistenz mit dem Bösen nichts Seinshaft-Zuständliches an sich hat, sondern eine Geschichte darstellt – die Geschichte jenes Kampfes, in dem Gott selber aus sich heraustretend und sich uns offenbarend als den, der er von Ewigkeit ist, zur Durchsetzung seines Willens sieghaft wider die Macht seines Feindes aufsteht. So hängt ein theologischer Begriff des Bösen auch unserer Meinung nach in der Tat davon ab, daß der Urgegensatz und die Urbegegnung, in der es sein Wesen hat, seine Konfrontation mit Gott selber ist. Doch eben: im Kreuz Jesu Christi, das aus der Mitte dieser Begegnung aufragt, ist seine Koexistenz mit Gott zugleich begründet und aufgehoben. Es ist aus dem Felde geschlagen, ein Böses, das sein Wesen nur noch als Unwesen und seine Gegenwart nur noch als Vergangenheit zu behaupten vermag. Ein Versuch, sein Problem geschichtlich zu entfalten, von vornherein im Licht der wunderbaren Selbstkundgabe Gottes, hätte der universalen Schau von Journets Werk sicherlich keinen Abbruch getan. Doch wäre der Plan ein anderer geworden, und seine Aussage hätte die Wahrheit und Kraft des Osterglaubens gewonnen.

Dietrich Braun, Berlin-Dahlem

WALTER KRECK, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*. München, Christian Kaiser Verlag, 1961. 198 S.

Kreck entnimmt zunächst der Theologiegeschichte drei Haupttypen der Eschatologie: die konsequente, heilsgeschichtliche und gegenwärtige Eschatologie. Die Abkürzungen werden verständlich sein, wenn ich hinzufüge, daß Krecks dritter Typ Althaus, die frühe dialektische Theologie, aber auch Bultmann und Gogarten umfaßt. Dieser Überblick hat «didaktischen» Sinn.

Das von Kreck vorgelegte Buch ist aus einer Vorlesung entstanden, und die theologiegeschichtliche Skizze soll einleitend mit den wichtigsten Lösungsversuchen bekannt machen. Zugleich wird so der entscheidende systematische Mittelteil vorbereitet. Denn Kreck konzediert den von ihm referierten drei Haupttypen, daß sie jeweils einzelne Elemente der neutestamentlichen Aussagen zur Geltung bringen, wenn auch als isolierte Fragmente eines ursprünglichen Ganzen.

Das Buch gilt der Frage nach dem uns weithin verlorengegangenen Ganzen. Und gerade in der Aufnahme dieser Frage sieht Kreck die Aufgabe des Systematikers. In der Dogmatik spitzt er «sich das Problem aller Theologie unausweichlich zu» (S. 81). Gelegentlich scheint es so, als ob die Entdeckung des Phänomens der Eschatologie in der religionsgeschichtlichen Schule Sache der Exegese gewesen sei, während «die rechte Deutung... eine Aufgabe der Dogmatik war und ist» (S. 10). Ich weiß nicht, ob die Exegese sich diese Aufgabe von der Dogmatik abnehmen lassen kann, muß aber gestehen, daß der Systematiker Kreck der Exegese zu einer sachgemäßen Weitung verengter Horizonte zu verhelfen bemüht ist, wenn er die skizzierten Ansätze immer wieder bei einer Verkürzung der Perspektive behaftet, auf die sie jeweils hinauslaufen. Das Hilfreiche seines Buches besteht darin, daß er sich nicht mit einem «scheinbar legitimierten Lehrchaos» (S. 78) abfinden kann, sondern sich zu einer Lösung des Problems durchfragen möchte, bei der die verschiedenen Ansätze (bzw. Eschatologien der Schrift selbst!) sich in einer «gewissen Einheit» treffen («ohne sie gewaltsam zu harmonisieren, aber auch ohne die eine auf Kosten anderer sofort zu eliminieren», S. 79). Was er m. a. W. zeigen möchte, ist «1. daß das Eschaton in Jesus Christus bereits einmal für allemal gekommen ist, 2. daß es in ihm heute und hier zu uns kommt, und 3. daß es noch kommen wird, obschon es Perfektum und Gegenwart ist» (S. 81). Kreck kann auch von einer «komplexen Sicht des Eschatologischen» als dem Gebotenen sprechen.

Ich möchte unterstreichen, daß ich schon diesen *Aufriß* des Problems mit Respekt verzeichne. Vor allem ist aber von den von Kreck gegebenen *Antworten* zu sagen, daß sie in hohem Maß weiterführend sind, gerade weil sie nicht monologisch, sondern im ständigen Gespräch mit der Theologiegeschichte formuliert werden. Die Frage nach der Eschatologie bekommt den Rang einer «Stichprobe für die echte Redeweise von der Offenbarung, ihrer Wirklichkeit, ihrer Verborgenheit und ihrer Künftigkeit» (S. 172), und Kreck nimmt dabei die theologische Arbeit K. Barths und H. J. Iwands auf. Sehr behutsam wird durchgängig das Problem der *Sprache* (als das theologische Problem der Übersetzung des biblischen Zeugnisses) angesichts der gegenwärtigen theologischen Situation gesehen.

Ich kann nun nur noch andeuten, auf welchen Linien der Verfasser sich entscheidend bewegt, um dem Dilemma sich widersprechender Deutungen der Eschatologie zu entgehen und zugleich weder einem naiv mythologischen («verobjektivierenden») Reden noch einer nur noch existentialen Interpretation zu verfallen – weil hier einmal die Verborgenheit des Heilsgeschehens verkannt und zum anderen sein «extramentaler» Charakter gefährdet wäre. Krecks wichtigster Satz dürfte der sein, daß auch die Eschatologie «*primär*

Christologie ist und nicht dies oder das, sondern Jesus Christus selbst unsere Zukunft und Hoffnung ist» (S. 87), was nicht so zu verstehen ist, als habe man «mit den christologischen Aussagen als solchen schon die Sache im Griff» (S. 115). Im Griff kann man sie nie haben. Vielmehr ist die Einsicht zu gewinnen, daß es um die überlegene Wirklichkeit Jesu Christi selbst geht, der sich im Zeugnis seiner Zeugen ankündigt und verheißt: eben als der Gekommene, der der Kommende ist und in dessen Zukunft unsere Zukunft beschlossen ist. Dieser Wirklichkeit wird ein nur anthropologischer Zuschnitt der Eschatologie nicht gerecht, weil dabei die christologische Aussage «zur bloßen Chiffre zu werden droht» (S. 87). Und einer Antithese von Mitteilung und Anrede bei der Umschreibung dessen, was das Kerygma ist, bleibt entgegenzuhalten, daß sie auseinanderreißt, was «als sachlich zueinandergehörig zu begreifen» ist (S. 94). Eine solche falsche Alternative verrät, daß hier das biblische Zeugnis überfremdet wird. Und das bedeutet für die Eschatologie: Das Kerygma bezieht sich auf ein (einmaliges) Geschehen, zu dessen Charakter es gehört, daß es nicht vergangen ist. «Als Botschaft von diesem einmaligen Geschehen ist es zugleich Verheißung künftigen Geschehens.» Und es ist paradox zu sagen: «Das in Christi Auferstehung bereits geschehene Eschaton verbürgt das kommende Eschaton, in dem es nicht nur geglaubt, sondern unausweichlich geschaut wird» (S. 95). Eben das bereits geschehene Eschaton drängt über sich hinaus, enthält die Zukunft in sich, in unverkürzbarer Realität. Die christliche Hoffnung meint etwas anderes (umrisseneres und realeres!) als eine zur Struktur der menschlichen Existenz gehörende Zukünftigkeit.

In einem Schlußteil versucht Kreck das Gesagte an Hand einiger Paradigmen zu konkretisieren, was doch einem Grundriß der Eschatologie nahekommt. Ich muß mich mit den gegebenen Hinweisen auf die Grundlinie begnügen. Ich möchte noch notieren, daß mir gerade auch seine Sätze über den Auftrag des Historikers (S. 116f.) wie über das Problem des Kanons (S. 118 bzw. S. 170) begründet und einleuchtend vorkommen. Ich möchte dem Verfasser um der Sache willen ein fruchtbares Echo wünschen.

Georg Eichholz, Wuppertal

LOTHAR STEIGER, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehens*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961. 200 S.

Die vorliegende Arbeit geht von einer wichtigen Fragestellung aus, indem sie den Versuch unternimmt, die Spannung, welche gegenwärtig zwischen Dogmatik und existential-theologischer Interpretation herrscht, als hermeneutisches Problem darzustellen. Daß der Verfasser gelegentlich Fragestellungen und Lösungsversuche bis auf Harnack und Ritschl oder Baur und Schleiermacher zurückverfolgt, trägt zum besseren Verständnis der bisweilen recht komplizierten Sachverhalte bei. Das Schwergewicht liegt jedoch nicht auf der theologiegeschichtlichen Betrachtung der Hermeneutik, sondern auf der aktuellen Auseinandersetzung mit der vor allem von Bultmann und Gogarten geforderten Entmythologisierung und existential-theologischen Interpretation. Der Verfasser ist mit der modernen Problemlage gut vertraut

und erweist sich gelegentlich als scharfsinniger Kritiker (so z. B. gegenüber K. Barth, Bultmann, Flückiger, Harnack, Jaspers u. a.).

Aus der Fülle der Fragestellungen und Probleme können hier nur einige Aspekte herausgegriffen werden. Einleitend erklärt der Verfasser: «Die Theologie spricht keine eigene Sprache, sondern sie denkt und spricht die Sprache des in der Welt befindlichen Menschen. In dieser Beziehung ist die Theologie durchaus ‚allgemein‘ und untersteht so in ihrem Denken und Reden den Regeln der ‚allgemeinen‘ Verstehbarkeit.» Es scheint heute mehr als je zuvor nötig, diese Sätze zu betonen. Doch wäre zu fragen, ob man sie nicht besser in Form von Imperativen oder Postulaten formulieren sollte. Denn im Gefolge von Heideggers eigenwilligen Wortkünsteleien und Begriffsdichtungen hat man mancherorts eine Art esoterische Geheimsprache entwickelt, die dem Uneingeweihten kaum mehr verständlich ist. Im Bereich der systematischen Theologie besteht heute die akute Gefahr, daß man mehr und mehr der magischen Gewalt der Worte erliegt und in ein Arbeiten und Diskutieren verfällt, welches sich in den Bahnen einer selbstkonstruierten, aber real gar nicht vorhandenen Problematik bewegt.

So läßt sich z. B. die Frage nach der Berechtigung der von Schleiermacher bis zu Bultmann und Gogarten geübten Dogmenkritik nur dann einigermaßen sachgemäß behandeln, wenn eine doppelte Bedingung erfüllt wird: die zu untersuchenden Positionen müssen sorgfältig analysiert werden, und die Voraussetzungen des eigenen Standpunktes, von dem die Kritik ausgeht, müssen zureichend geklärt werden. Denn ob und inwieweit eine Dogmenkritik bejaht werden kann, hängt davon ab, was man unter «Dogma» versteht, wie man sich zu der Frage der Schriftgemäßheit einzelner Dogmen stellt und wie man die Verwendung einer nicht-biblischen, philosophischen Terminologie bei der Dogmenbildung beurteilt. Nicht weniger relevant ist die Frage, ob die Dogmen nur Lehrnorm sein sollen oder darüber hinaus auch unveränderliche Glaubensnorm, d. h. kirchlich sanktionierte Lehrsätze, die vom Christen geglaubt werden sollen.

Zu der bisher ungelösten Frage, worin eigentlich der sogenannte «Existenzbezug» biblischer oder theologischer Aussagen besteht, wäre zu bemerken, daß sich diese Frage weder auf Grund der grammatischen Struktur noch auf Grund der Denotation der betreffenden Aussage eindeutig entscheiden läßt. Da wir über keine allgemeinverbindliche Ontologie und Anthropologie verfügen, wird die Reaktion gegenüber theologischen Aussagen stets individuell verschieden ausfallen. Man wird sich also damit abfinden müssen, daß metaphysische und «objektivierende» Aussagen, die ex definitione keinen Existenzbezug besitzen, für viele Christen dennoch einen solchen aufweisen. Von daher ist es auch zu verstehen, daß die Entmythologisierung als Eliminierung biblischer Gedanken oder als Reduktion des Kerygmas empfunden werden kann, obwohl Bultmann sie keineswegs in diesem Sinne verstanden wissen will. Es fällt jedenfalls schwer ins Gewicht, daß Paulus die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung von der historischen Faktizität dieser Ereignisse abhängig gemacht hat (1. Kor. 15).

Zur Kritik wäre zu bemerken, daß nicht erst F. Chr. Baur, sondern bereits J. S. Semler die kritische Dogmengeschichtsschreibung eingeleitet und

die Dogmengeschichte als Geschichte der Entwicklung von dogmatischen Lehrsätzen begriffen hat (vgl. S. 25). Die These, daß das Gesetz außerhalb des Evangeliums keine Bedeutung hat (S. 191, Anm. 23), scheint mir angesichts der paulinischen Aussagen über das Gesetz unhaltbar zu sein. – Die kritischen Einwände sollen jedoch den Dank nicht schmälern, den man dem Verfasser für sein gehaltvolles Buch schuldig ist. *Gottfried Hornig, Lund*

KL. v. BISMARCK & FR. KARRENBERG (Hrsg.), *Kontinente wachsen zusammen. Gesellschaftliche Auswirkungen der Industrialisierung in Europa, Asien und Afrika*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1961. 221 S. DM 12.80.

Es handelt sich bei diesem Werk, das noch zur Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi erschienen ist, um eine Sammlung von 23 Einzelaufsätzen mit einem Vorwort von Visser't Hooft. Wer eine speziell ökumenische Fragestellung erwartet hätte im Sinne des Einflusses der Industrialisierung auf den Gang der ökumenischen Bewegung, würde enttäuscht sein. Aber das ist gerade das Besondere an diesem Buch, daß es soziologisch anspruchsvoll das Problem der Industrialisierung als solches in den Blick bekommt. Gerade hier sind die Christen aller Kontinente gerufen. Darin liegt die ökumenische Fragestellung dieses Buches. Wie kann Christus in dieser neuen Welt verkündigt werden?

Der Horizont des Buches ist seinem Titel gemäß weit gespannt. Über Afrika, Indien, Japan, USA ist der Bogen nach Europa geschlagen. Die Thematik umfaßt die Gebiete: Betrieb – Gewerkschaft – Ackerbau – Familie – Freizeit – Bildung. Die sachkundigen Verfasser kommen selber aus allen Kontinenten. Das Buch ist schon in sich eine echt ökumenische Leistung. Die vielfältigen Probleme – auch die europäischen Fragen – erhalten von draußen eine ganz andere Färbung, wie ja auch Neu-Delhi erneut gezeigt hat. Die Ost-West-Frage etwa oder die Frage der Demokratie und der Diktatur werden in der jeweiligen Situation zwangsläufig anders gesehen. Die Entwicklungsländer wollen die Alternative Planwirtschaft oder freie Marktwirtschaft nicht einfach übernehmen. Beide Wirtschaftssysteme überschneiden sich auch in der Praxis. Die Wirklichkeit der industriellen Welt zerbricht manche Ideologien. Andererseits wird mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß der Kommunismus nicht nur oder auch nur seinem Wesen nach eine Wirtschaftstheorie ist, sondern eine geistesgeschichtliche Bewegung.

Aus der Fülle der Themen greifen wir einen Gedankengang heraus, der uns für Europa besonders wichtig zu sein scheint, nämlich die Frage nach dem Einfluß des Christentums auf die Industrialisierung selbst und die Frage nach der Bewältigung der Säkularisation des Christentums. G. Picht weist vom Freizeitproblem auf eine entartete Möglichkeit neuer Wirksamkeit der Religionen hin (S. 134). Als Freizeitbeschäftigung der industrialisierten Gesellschaft wird das Christentum sicher seinen Platz nicht behaupten wollen – schon gar nicht in der Reihe der Weltreligionen –, sondern es handelt sich hier mit Picht um die Wahrheitsfrage. Es steht außer Zweifel, daß die Industrialisierung selbst auf dem Kulturboden des westlichen Christentums gewachsen ist. Das betont Bischof Newbiggin in seinem hochinteressanten

Aufsatz zu Recht (S. 205). Es ist aber falsch, wenn man den Kommunismus als im Zuge der Industrialisierung entstandene Ideologie eine «christliche Häresie» nennt, wie es T. S. Wilkinson tut (S. 162). K. v. Bismarck betont auch das Herauswachsen unserer Gesellschaftsordnung aus dem Boden des Christentums (S. 213), verweist aber als Quelle der Säkularisation auf den Humanismus des 16. Jahrhunderts (S. 209/10). Es handelt sich in Wahrheit bei der Säkularisation um einen Einbruch des Heidentums in die christliche Welt. Gerade der Kommunismus ist keine Häresie, die ihrem Wesen nach immer noch christlich sein und bleiben will, sondern eine Apostasie, die bewußt gottlos sein will. Dieser säkularisierten Welt gilt es das Evangelium glaubwürdig zu verkündigen. Säkularisation ist natürlich nicht einfach Kommunismus. Die Säkularisation hat deshalb ihren Platz in der westlichen Welt, weil das Christentum hier die Menschen frei machte der Schöpfung gegenüber. D. Bonhoeffer spricht ja dann hier von der mündigen Welt. Das eigentliche Problem setzt erst im Verhältnis zum Schöpfer ein. Hier erwacht im Zuge der Industrialisierung und der Weltbeherrschung ein neues, gottloses Heidentum. Kann man auch Gott gegenüber «mündig» werden?

Es ist der beachtliche Tenor des ganzen Buches, daß die heutige Verkündigung unter Berücksichtigung des raschen sozialen Umbruchs unserer Zeit zu geschehen hat. Und zwar so, daß zunächst der Christ als technischer Fachmann seine Aufgabe in den Entwicklungsländern wahrnimmt, daß er so in der Ferne und in der Nähe seinen Glauben in der neuen Wirklichkeit bewährt. Dann wird auch, so ist die Hoffnung, in Rückwirkung dieser Taten auf den alten Kontinent hier die Säkularisation zwischen theoretischem Christentum und praktischem Materialismus überwunden werden können. Die Welt ist kleiner geworden. «Kontinente wachsen zusammen.» Die Industrialisierung bringt die Menschen aller Rassen und Religionen zwangsläufig in nähere Verbindung, ja sie macht sie voneinander abhängig im konkretesten Sinn. So ist mit der Fragestellung dieses Buches auch die Frage nach dem Sieg des Christentums gestellt. Nach den letzten Seiten der Sammlung sollen wir die Sorge um diesen Sieg getrost Jesus Christus selbst überlassen, inzwischen aber tun, was immer von uns als Christen in der neuen Zeit gefordert ist.

Klaus-Martin Beckmann, Bonn

HANS SCHÄR, *Seelsorge und Psychotherapie*. Zürich und Stuttgart, Rascher Verlag, 1961. 270 S.

Vor dreißig Jahren hielt der kürzlich verstorbene Zürcher Psychologe Carl Gustav Jung vor einer Pfarrerkonferenz einen Vortrag über «Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge», der dann im Druck erschienen ist und ein berechtigtes Aufsehen erregt hat. Jung behauptet, daß der Mangel an Religion ein neurose-erzeugender Faktor ersten Ranges sei, ja daß bei Menschen in der späteren Lebenshälfte, d. h. nach dem 35. Lebensjahr, die fehlende Religiosität letzten Endes die eigentliche Ursache ihrer nervösen Störungen sei. Jedoch sei der Pfarrer, besonders der protestantische, nicht immer der Rechte, um dieses religiöse Bedürfnis zu befriedigen. Die Leute gingen eben eher zum Arzt, von dem sie keine Moralkuchen oder die Zu-

mutung des Fürwahrhaltens von dogmatischen Aussagen zu befürchten hätten.

Der Berner Theologe Hans Schär, ein Schüler Jungs, der sich als Pfarrer der psychologischen Seelsorge gewidmet und sich als Universitätslehrer theoretisch damit auseinandergesetzt hat, sucht in dieser Arbeit die Ergebnisse Jungs zu erhärten. Es geschieht dies größtenteils in der Form einer Auseinandersetzung mit zwei protestantischen Seelsorgearbeiten, denen von Hans Asmussen und Eduard Thurneysen. Diese beiden bemühen sich, eine reinliche Scheidung zwischen religiöser Seelsorge und ärztlicher Psychotherapie zu machen, wie dies in der dialektischen Theologie überhaupt üblich ist. Das wirkliche Heilmittel einer kranken Seele ist nach ihnen nur die sündenvergebende Gnade Gottes, die nur im Auftrage der Kirche vermittelt werden kann. Sie verlangen darum vom Beichtenden den Glaubensgehorsam dem Worte Gottes gegenüber und können darum dem zweifelnden Menschen, der jenen Gehorsam eben nicht leisten kann, keine Hilfe geben. Die ärztlichen Psychotherapeuten sind oft viel eher bereit, sich von der Theologie belehren zu lassen, als umgekehrt die Theologen von der Psychologie zu lernen geneigt sind.

Nach Schär liegt das Gewicht nicht auf der gegenseitigen Abgrenzung der Kompetenzgebiete zwischen Seelsorge und Psychotherapie. Im Mittelpunkt steht immer der hilfesuchende Mensch, und die Legitimation zur Seelsorge bezieht der Pfarrer nicht von der Autorität der Kirche her, sondern vom Gleichnis vom barmherzigen Samariter. «*Die Psychologie erkennt wie die Religion eine Bestimmung des Menschen, und zu der tiefsten Verwirklichung menschlichen Wesens gehört eine religiöse Orientierung*» (S. 201). Wenn das Bedürfnis der Gotteserfahrung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft befriedigt werden kann, dann ist ja mit der religiösen Seelsorge alles in Ordnung. Wenn aber nicht, dann muß der Seelsorger – oder der Psychotherapeut – statt dessen eine *Seelenführung* einleiten, die Schär auch «die große Seelsorge» nennt. Diese muß ohne alle Voreingenommenheit und im Geist der Wahrhaftigkeit vorgenommen werden. Es ist nicht jedem Menschen mit der gleichen Form religiöser Haltung geholfen, aber die Religion ist für die Selbstwerdung entscheidend. Weder Theologie noch Psychologie darf die andere als ihre ancilla betrachten: «Einseitigkeit nach beiden Seiten führt an der wirklichen und möglichen Erkenntnis des wahren Tatbestandes vorbei» (S. 187).

Wie leicht zu ersehen ist, behandelt diese Arbeit keineswegs nur eine irgendmaßen periphere Angelegenheit im Gebiet der praktischen Theologie. Man kann zu diesen Fragen keine Stellung nehmen ohne eine Klärung der Frage nach Art und Weise der göttlichen Offenbarung und dem Verhältnis des Christentums zur Religion überhaupt. Wie wäre es, wenn die Erörterung solcher Dinge, statt sich im luftleeren Raum der Theorien zu bewegen, sich zum empirischen Boden der seelischen Erfahrung senken könnte?

Ivar Alm, Motala (Schweden).