Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 18 (1962)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

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

Rezensionen

A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin. = Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon, 8. Le Puy, Editions Xavier Mappus, 1961. 441 S.

Der 1960 im Alter von 58 Jahren verstorbene Professor der Heiligen Schrift Albert Gelin war vor allem ein hervorragender Popularisator und hatte als solcher großen Anteil am Aufschwung der biblischen Studien unter den Katholiken Frankreichs. Auf dem Gebiet der eigentlichen Exegese ist er vor allem bekannt geworden durch seine These von der «relecture» oder «réinterprétation» heiliger Texte durch die Bibel selber; es ist dies ein Gedanke, der sich z. B. mit gewissen Ausführungen von Rads im zweiten Band seiner «Theologie des Alten Testaments» deckt. – Der vorliegende Gedenkband enthält, neben dem Verzeichnis der Veröffentlichungen von Albert Gelin, 28 Beiträge, vor allem von französischen Verfassern. Zehn Artikel handeln vom Alten Testament: Jean Delorme, A propos du songe de Jacob, zeigt, wie der Text von Gen. 28 ein theologisches Denken widerspiegelt, das stets im Fluß bleibt. – R. de Vaux prüft das gegenseitige Verhältnis der Traditionen von der Lade und dem heiligen Zelt mit dem Schluß, daß vermutlich beide Gegenstände in die Nomadenzeit zurückreichen, daß die Lade ihren Platz unter dem Zelt hatte, und daß das Zelt dank der als Ruhesitz Jahwes verstandenen Lade das «Zelt der Begegnung» genannt wurde. – Joh. Schildenberger, Moses als Idealgestalt eines Armen Jahwes, betont, daß die Tradition von Mose vor allem bei den Propheten des 9. Jahrhunderts, Elia und Elisa, lebendig war. – Joseph Coppens, Le roi idéal d'Isaïe 9, 5–6 et 11, 1–5, legt eine Exegese dieser Texte vor mit dem Ergebnis, es handle sich um jesajanische messianische Texte. – Giovanni Rinaldi, Gli «scampati» di Is. 66, 18–22 prüft den Sinn des Ausdrucks «die Entronnenen» in Jes. 66, 21; dieser bezeichnet einerseits die dem Gericht Entronnenen, andererseits die Heiden, die sich Israel anschließen. Im eschatologischen Drama wird vor allem die zweite Bedeutung wichtig. – H. Cazelles, Une relecture du Ps. 29?, meint, daß in Ps. 29 ein nach kanaanäischem Vorbild in der Zeit Davids gedichteter Psalem vorliege, der nach dem Exil im Lichte der Botschaft der Propheten leicht überarbeitet und ergänzt wurde. – Evode Beaucamp, Justice divine et pardon, prüft aufs neue, in eingehender Exegese, den syntaktisch seltsamen Vers Ps. 51, 6b. Er lehnt die gegen Ende des Mittelalters aufkommende Erklärung, wonach die Sünde des Menschen den Strafbeschluß Gottes rechtfertige, ab, betont aber, daß der Vers je nach dem hebräischen und dem griechischen Text einen verschiedenen Sinn ergebe. – P.-E. Bonnard, Le vocabulaire du Miserere, stellt in nützlicher Weise das Vokabular des Erbarmens, der Sünde, der Reinigung, Erneuerung und Wiederherstellung nach dem Psalm 51 zusammen. – Raymond Pautrel, Le style de cour et le Psaume 72, erklärt den Ps. 72 als ein Fürbittegebet für den Perser Darius, entsprechend dem Edikt von Esr. 6, 10. – Pierre Grelot, L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives, betont, daß die Aussagen der Apokalypsen einerseits und der «Weisheit Salomos» andererseits über das Ergehen des Menschen nach dem Tode weitgehend identisch sind,

daß sie aber in der «Weisheit» in einer Form dargelegt werden, die dem hellenistischen Milieu Alexandriens besser entspricht. – Es folgen vier Beiträge zur Umwelt des Alten Testaments. Der verstorbene Etienne Drioton, Une colonie israélite en Moyenne Egypte à la fin du VIIe siècle av. J.-C., erneuert seine These, daß die «Weisheit des Amenemope» auf ein hebräisches Original zurückgehe, und präzisiert sie dahin, daß dieses Original der Instruktion einer israelitischen Gemeinde in Mittelägypten diente. – André Barucq, Une veine de spiritualité sacerdotale et sapientielle dans l'Egypte ancienne, weist hin auf Weisheits-Elemente in den Inschriften des Grabes von Petosiris (2. Hälfte 4. Jh. vor Christus). Diese Weisheit beschäftigt sich vor allem mit der Frage, wie man Gott wohlgefällig sein könne. – François Daumas, Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens, zeigt an Hand der sog. «Demotischen Chronik» und anderer Texte, daß in Ägypten exegetische Literatur von der Art der Kommentare aus Qumran stark verbreitet war, und daß darum mit größter Wahrscheinlichkeit die qumranische Methode aus Ägypten übernommen ist. – Charles Perrot, La lecture synagogale d'Exode 21, 1–22, 23 et son influence sur la littérature néo-testamentaire, skizziert die Methode der Lesung des «Seders», mit zugehörigen Haftaroth und Petihthoth, im Gottesdienst der Synagoge und behandelt anschließend einige neutestamentliche Texte, die durch die synagogale Lesung von Ex. 21–22 mitbeeinflußt sind. – Die neun Artikel zum Neuen Testament und 5 weiteren zum Thema «Die Schrift in der christlichen Tradition» bewegen sich auf ähnlich hohem Niveau und gestalten dies «Mémorial» zu einem eindrücklichen Zeugnis französischer katholischer Bibelforschung. *Carl A. Keller*, Lausanne

Solomon Goldman, *The Book of Human Destiny. From Slavery to Freedom.* London & New York, Abelard & Schuman, 1958. XIII + 751 S. $ 8.50.

Dieses posthume Werk des 1953 verstorbenen Rabbi Solomon Goldman von der Anshe Emet Synagoge in Chicago enthält einen ausführlichen Kommentar zu Ex. 1–20. Der Text ist in Perikopen aufgeteilt; jede Perikope wird zuerst übersetzt und dann als Ganzes erläutert; hierauf folgt die detaillierte Erläuterung Wort für Wort. Der Verfasser ist außerordentlich belesen: er zitiert die ganze einschlägige europäische Literatur und ist durchaus offen für literarkritische Fragen. Von ganz besonderem Wert sind indessen die zahlreichen Hinweise auf die rabbinische Literatur; hier leistet der Verfasser einen Beitrag, den er allein geben kann. Aufschlußreich sind auch die praktisch-theologischen Hinweise; man hat oft das Gefühl, einem rabbinischen Prediger zuzuhören, der seiner Gemeinde das Alte Testament auslegt. – Die großartige Aufmachung des Bandes entspricht seinem inneren Gewicht. *Carl A. Keller*, Lausanne

Louis Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie. Le Nouveau Testament.* = Théologie, Et. publ. sous la dir. de la Fac. de théol. S. J. de Lyon-Fourvière, 48. Paris & Aubier, Editions Montaigne, 1961, 487 p. NF. 42.–.

Ce gros volume représente la seconde moitié d'une thèse de doctorat soutenue en 1952 à l'Université Grégorienne. On y retrouve les qualités du pre-

mier tome recensé ici en 1961: une manière originale d'aborder l'Ecriture à l'aide des traditions liturgiques tant juives que chrétiennes, une information vaste et sûre, une pensée analytique et subtile, une bibliographie importante, etc. On sera aussi heureux de lire dans le présent ouvrage des textes juifs difficilement accessibles. L'auteur soutient l'idée que la liturgie juive éclaire les déclarations apostoliques et notamment celles de Paul; sa démonstration soulève de l'intérêt si elle n'emporte pas l'adhésion. Elle repose sur une méthode exégétique qui tient peut-être davantage des exposés rabbiniques que de la critique historique et littéraire ordinaire.

L. Ligier poursuit ici son enquête sur la signification du péché dans l'Ecriture et souligne la place qui y occupe le thème d'Eden. Il interroge successivement les synoptiques et l'apôtre. Il montre le rôle décisif que joue le Fils de l'homme, «objet axial de la récapitulation» dans les Evangiles, et conclut: «Jusqu'à la fin des siècles, l'objet central autour duquel individus et collectivités ont à opter dans la foi est le mystère de sa présence au monde et à l'Eglise. S'opposer à lui est le péché des 'antichrists'. Le comble du mal a commencé dès que le péché a trouvé son thème central dans le mystère du Fils de l'homme» (p. 153 s.). On notera en passant les pages consacrées aux tentations du Christ, à la signification messianique du Psaume 8, au blasphème contre l'Esprit et au rôle récapitulatif du Christ.

Paul de son côté décrit le péché du monde dans 1 Cor. 1 et dans Romains, au chapitre 1 notamment. Cette dernière épître et en particulier le chapitre 5 permet de saisir la portée eschatologique et l'universalité du péché (p. 256ss.); pour la comprendre il faut, selon L. Ligier, la situer dans le contexte des fêtes juives de Rosh-hashanah et de Yom Kippur. «L'épître aux Romains... pose le même problème (que ces fêtes), pour en indiquer aussi les moyens de solution, les effets et les dimensions» (p. 244). L'auteur s'efforce de relier la théologie paulinienne sur ce point à la liturgie du grand Pardon; si sa thèse ne convaint pas absolument, on retiendra du moins cette possibilité d'expliquer l'apôtre par la tradition cultuelle de son peuple plutôt que par tel ou tel écrit juif.

Signalons que L. Ligier présente à cette occasion le texte du «Seder 'Abodah» du Kippur qu'il met en relation avec les Constitutions apostoliques (VIII, 12, 6–27); selon le théologien romain, Rom. 5, 12 doit se rendre par «tous meurent *du moment que* (vu que) tous ont péché» (p. 269s.) et ce péché est moins un acte qu'un état, il correspond à «tous sont devenus coupables, ont été saisis par le *asham*» (p. 275). D'autres remarques mériteraient d'être relevées qui font la richesse de cet ouvrage même si sa thèse principale demande encore une confirmation. *Robert Martin-Achard*, Genève

Julius Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 1. Von der Bibel bis Augustin. München/Basel, E. Reinhardt Verlag, 1960. 386 S.

Dieses Werk ist eine leidenschaftliche Kampfschrift gegen die augustinische Erbsünde, wie sie z. B. im Tridentinum auftritt. Im ersten Teil wird die voraugustinische Zeit behandelt, von den biblischen Stellen (in denen mit der traditionellen katholischen Exegese scharf abgerechnet wird) zu den mit umfassendem Belegmaterial besprochenen griechischen und lateinischen

Vätern. Im zweiten Teil folgt die Auseinandersetzung mit Augustin, eine schonungslose Aufdeckung der im peccatum originale enthaltenen Widersprüche. Die Haupttheorie ist klar: Dieser Begriff ist nicht biblisch und findet sich weder in Gen. 3 (S. 26ff.) noch in Röm. 5, 12 (S. 53ff.); die ältere Patristik kennt ihn nicht, obschon «Vorarbeiten» geleistet worden sind, zum Beispiel von Origenes (S. 108) und Irenäus (S. 95); der jüngere Augustin vertritt ihn ebenfalls nicht vor 396 (S. 259ff.); erst die pelagianische Kontroverse zwingt Augustin in die logisch-absurden Formulierungen einer fortgepflanzten Erbsünde, die durch Adam in die Welt gekommen ist.

Die Arbeit von Groß hat wesentliche Verdienste. Nicht nur läßt sie uns durch reiches Material einen Einblick in katholische Forschung gewinnen, sondern sie zwingt uns durch ihre rational-subjektive Polemik zum Ernstnehmen der Probleme, zum Beispiel in der Auseinandersetzung mit den biblischen Texten oder in der These, daß in einer präzisen Analyse kein einziger Beweis der von Augustin zitierten Väter der Kritik standhalten könne (S. 311). Vor allem zeigt sie die verhängnisvolle Verknüpfung von Sünde und Konkupiszenz (S. 291ff. 322ff.). Es besteht auf protestantischer Seite eine hübsche Versuchung, die augustinische Gnade ohne gerade diese Verknüpfung darzustellen, und da ruft die Polemik von Groß kräftig zur historischen Wahrheit zurück.

Die Frage an dieses Buch ist die Frage nach dem Wesen der augustinischen Sprache. Wie es keine augustinische Lehre von der Kirche gibt, sondern nur Fragmente einer Sprache über die Kirche in konstanter Bewegung, so ist auch bei Sünde und Gnade die Sprache Augustins in ihrer ganzen grenzenlosen Widersprüchlichkeit eine Sprache in Bewegung, die nur von Augustins Existenz und das heißt: von den Konfessionen her zu erfassen ist. Das bedeutet aber, daß die Sünde von der Gnade her verstanden werden muß und nicht umgekehrt, sonst wird jedes historisch ehrliche Werk über die Sünde zur Parodie oder zur logischen Narretei. Das Problem der Erbsünde ist niemals im religiösen Bewußtsein des durchschnittlichen Volkes verankert (S. 293), denn dieses Volk hat gerade diese Gnade in der Geschichte nie richtig verstanden. Noch schwächer ist es, an den punischen Gottesbegriff mit seiner völligen Willkür zu appellieren (S. 372). Julian von Eclanum, mit dem Groß so offensichtlich sympathisiert (S. 316), hat nie verstanden, daß bei «Gnade» alles auf dem Spiele steht; darum aber geht es Augustin. Alle Sprache Augustins ist Antwort und Relation, nicht mehr. Weil Sprache derart in dialektischer Bewegung ist, kann man überhaupt kaum von einer «Lehre von der Sünde» bei Augustin sprechen. Auf jeden Fall ist das Urteil, Augustins Gnade und Erbsünde müßten zum sittlichen Nihilismus führen (S. 374), eine Fehldeutung des augustinischen Denkens. Dazu hat beides eben gerade nicht geführt, wie ein Blick in die spätesten Predigten bereits zur Genüge beweist. Von der Erkenntnis her, daß Augustins Sünde nicht System, sondern Antwort, Versuch einer Antwort, bedeutet, ließe sich ganz anderes, Positiveres darüber schreiben; daß die Verknüpfung mit der Konkupiszenz unbiblisch ist und daß die Darstellung unerhörte Widersprüche enthält, darin muß man Groß allerdings zustimmen.

Samuel Läuchli, Evanston

ROBERT P. GAGG, *Kirche im Feuer. Das Leben der südfranzösischen Hugenottenkirche nach dem Todesurteil durch Louis XIV.* Zürich/Stuttgart, Zwingli Verlag, 1961. 342 pages.

Le pasteur de Pfäffikon, M. Gagg, est un érudit. Sa connaissance du prophétisme huguenot est puisée aux meilleures sources; s'il ne les a pas épuisées, du moins en a-t-il tiré l'essentiel. Sa bibliographie complète heureusement celle de Charles Bost.

L'ouvrage comporte trois parties: l'exposé des faits, le portrait des principaux inspirés et un jugement théologique porté sur la valeur de la prophétie.

M. Gagg corrige les vues de Bost sur l'origine de ce mouvement mystique. C'est Amos du Ferre, gentilhomme verrier du Dauphiné, qui donna l'impulsion première en recueillant chez lui une trentaine d'enfants que les dragonnades avaient rendus orphelins, dont trois au moins furent les premiers prophètes; tandis que Bost voyait dans les extases d'Isabeau Vincent le «prodige initial».[1] Les données fournies par l'évêque Fléchier et par Bzueys paraissent donner raison à M. Gagg.

En Dauphiné, l'inspiration est de courte durée, de 1685 à 1688; elle s'y apaise rapidement après l'arrestation d'Isabeau Vincent mais passe en Vivarais, où elle produit une effervescence populaire. Des troupes de prophètes passent de village en village, des enfants et des adolescents entrent en transes. Les miracles ne manquent pas: auditions de voix célestes, visions surnaturelles, divination, extases. Des assemblées cultuelles très nombreuses écoutent les inspirés et reçoivent d'eux les sacrements. Mais les dragons se mettent en branle. Les prophètes ne se taisent pas, ils prêcheront dans les maisons pendant une dizaine d'années. Leur enthousiasme est entretenu par des miracles tels que les larmes de sang versées par Marie la Boiteuse, miracle dont l'authenticité est affirmée par M. Gagg contre l'opinion de Ch. Bost.

Le prophétisme passe vers 1701 dans les Cévennes, où les protestants ne se sont jamais soumis à la Révocation. Des laïques président leurs cultes selon la liturgie traditionnelle et les églises restent constituées. Les grands prédicants: Vidal, Vivent, Brousson sont morts martyrs lorsque Raoul, Marion et d'autres propagent le prophétisme en Languedoc. Au début de 1702, les inspirés cévenols sont nombreux; c'est à eux que M. Gagg, comme Ch. Bost, attribue la responsabilité du soulèvement des Camisards. Et, certes, le prophète Sequier conduisait la troupe qui donna le signal de l'insurrection en assassinant l'archiprêtre du Chayla; mais ce meurtre n'était pas le premier, les prédicants Vivent et Brousson lui-même avaient formé des plans de libération militaire qui avaient suscité un écho profond dans le peuple opprimé. La prophétie n'est pas seule responsable de la guerre des Cévennes mais il est vrai qu'elle y prit une part très active. Au reste, elle survécut à l'écrasement des Camisards.

M. Gagg ne se borne pas à narrer les faits; avec sagesse, il cherche à en comprendre le sens et la valeur. Il remarque qu'aucun prophète ne l'est volontairement; ces gens absolument honnêtes sont unanimes à voir dans le

---

[1] Ch. Bost, Les «prophètes de Cévennes» aux XVIII[e] siècle: Rev. d'hist. phil. rel. 5 (1925), 401-430, p. 403.

«don» qui leur est fait une œuvre du Saint-Esprit. Se trompent-ils? Pouvons-nous attribuer au Saint-Esprit les convulsions pathologiques, les pertes de conscience qui accompagnent le «don»? Est-ce lui qui fait condamner à mort les prisonniers de guerre par la bouche des enfants, lui qui appelle aux armes, lui qui annonce la proche fin du monde, la conversion de Louis XIV, lui encore qui dirige les opérations militaires, et souvent fort mal, ou qui inspire des prophétiés contradictoires? – «Nous avons affaire, dit M. Gagg, à un mélange exceptionnel d'influences externes; certaines prophéties ont certainement l'autorité d'un ordre de Dieu mais d'autres ont un caractère démoniaque» (p. 170). L'inspiration passe, chez les prophètes mêmes, pour une maladie, mais une «sainte maladie» dont Dieu se sert pour manifester sa volonté. Et cela seul importe aux huguenots opprimés: savoir que Dieu est proche, qu'il intervient, qu'il parle. Les prophètes restent humbles, ils s'accusent eux-mêmes, ils prêchent la repentance et l'obéissance jusqu'à la mort; la sérénité de leur propre mort donne autorité à leur message. Ils ne prétendent rien ajouter à la révélation biblique mais seulement l'actualiser: montrer aux protestants leur devoir de maintenir l'Eglise, la vraie Eglise, et son témoignage public: le culte. Ils sont des pierres qui crient quand tous se taisent. Incultes, angoissés jusqu'à la crise nerveuse, pécheurs, parfois violents, tels quels ils ont réveillé l'Eglise, prié et obéi. A n'en pas douter, ils furent des agents de Dieu pour le salut de l'Eglise réformée.

M. Gagg nous dit tout cela de manière à nous convaincre. Peut-être notre conviction serait-elle encore plus ferme s'il avait toujours évité le ton apologétique, s'il avait décrit l'aspect démoniaque de la prophétie avec autant de force que son côté édifiant, s'il avait, par exemple, signalé le miracle de Clary sortant indemne d'un bûcher flambant où il est demeuré un quart d'heure, en ajoutant que, selon Court, il dut ensuite soigner ses brûlures. Ce sont là des nuances qui n'enlèvent guère à notre admiration et à notre reconnaissance. *Jean-Daniel Burger*, Neuchâtel

WALTER TAPPOLET, *Das Marienlob der Reformatoren.* Hrsg. unter Mitarbeit von Dr. Albert Ebneter. Tübingen, Katzmann-Verlag, 1962. 365 S. DM 26.80.

Unter den Pius-Päpsten des 19. und 20. Jahrhunderts ist die Mariologie in den Mittelpunkt der dogmatischen Arbeit des römischen Katholizismus gerückt. Marksteine der Entwicklung innerhalb von hundert Jahren sind die Dogmatisierungen der Unbefleckten Empfängnis 1854 und der leiblichen Himmelfahrt Mariens im Jahre 1950. Beide Lehren sind zwar seit Jahrhunderten in der kirchlichen Überlieferung verankert, sind aber doch durch den reinen Machtspruch päpstlicher Lehrunfehlbarkeit in den Rang eines Dogmas erhoben worden. Um das Verständnis dieser Vorgänge hat sich sogar die allgemeine geistesgeschichtliche Forschung bis hin zur Tiefenpsychologie bemüht (C. G. Jung), doch ist vor allem die protestantische Theologie zu neuer Stellungnahme und innigerem Durchdenken der Marienfrage aufgerufen. In vielen Publikationen um das Mariendogma von 1950 herum ist die katholische Mariologie als das eigentliche Hindernis für eine ökumenische Denk-

weise oder gar für einen engern Zusammenschluß der Christenheit herausgestellt worden.

Wie aber stellte sich die evangelische Theologie in ihren grundlegenden reformatorischen Anfängen zur Marienfrage? Das vorliegende Buch will hiezu nicht eine Einzelabhandlung bieten, sondern schlicht die Quellenlage aufzeigen. Daher sammelt es die mariologischen Aussagen Luthers, Calvins, Zwinglis und Bullingers. Neben den bekannten Werken wie der großen Marienpredigt Zwinglis von 1522 tauchen unbekannte und weitentlegene Texte, besonders aus Bullinger, auf, die eine eindringende Quellenforschung des Verfassers, der kein theologisch-wissenschaftlicher Fachmann ist, voraussetzen. Der Ertrag dieser sorgfältigen Nachforschungen ist, wie Tappolet sagt, überraschend: das Marienlob liegt in der Reformationszeit in ungeahnt breitem Ausmaße vor. Freilich hält es sich immer im biblischen Rahmen, denn durchweg wird bei aller Hochschätzung der Mutter des Herrn die Anrufung abgelehnt. Dennoch ist der Unterschied zum späteren Protestantismus und seiner Haltung gegenüber Maria sehr deutlich. Der Verfasser fragt sich mit Recht, «ob nicht an der problematischen Situation der Kirchen der Reformation im Gesamtbereich des heutigen Lebens und an der Not der Verkündigung und des Gottesdienstes auch diese Mißachtung der Mutter des Herrn, der Mutter der Kirche, und ihrer Haltung dem Wort Gottes gegenüber zum mindesten mitschuldig sei». Er glaubt an die Notwendigkeit der Rückgewinnung eines biblisch gegründeten Aufschauens zu Maria und verspricht sich von daher ein organisches Element für eine dauerhafte Ökumene. Wer mit der modernen katholischen Mariologie enger vertraut ist, wird dazu ein Fragezeichen machen. Aber zur Korrektur der landläufigen Anschauungen über die Stellung der Reformatoren zu Maria ist das Buch wertvoll und notwendig. *Ernst Gerhard Rüsch*, Schaffhausen

Hans Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, 1. Witten, Luther-Verlag, 1961. 1064 S. DM 60.–.

Wenigstens drei Gründe ließen sich anführen, die das Unternehmen einer Buchbesprechung dieses Werkes als ein fragwürdiges erscheinen lassen. Wir haben es nämlich mit dem 1. Teil eines großen Entwurfes zu tun, der sich einfach durch seinen Reichtum von vornherein einer auch nur annähernd erschöpfenden Darstellung entzieht und nicht mehr als einige Hinweise und Fragen gestattet. Es ist zudem aus der überlegenen Sachkenntnis eines Juristen geschrieben, dessen Leidenschaft für das «sanfte Joch dieses Rechtes» (S. 14) den Theologen zunächst einmal zu schlichtem Schweigen und Hören verurteilt, obgleich es ihn auch wieder in einer Weise herausfordert, der die sich nahelegende bloß stumme Bewunderung verbietet. Endlich aber ist es ein Dokument unserer Zeit, eines in unserer Zeit aufgebrochenen Willens, Kirche neu zu denken und zu leben, das an sich schon einer flüchtigen Beleuchtungsprobe entzogen erscheint. Inwieweit dieses Buch tatsächlich noch die gegenwärtige Zeit dokumentiert oder schon wieder historisch wirkt, darüber kann natürlich heute noch nichts ausgesagt werden. Immerhin darf man die Problematik der Situation heute nicht übersehen: während nun nach einer Periode intensiven kirchenrechtlichen Engagements im Umbau

von Verfassungen und Gottesdienstordnungen die großen theoretischen Entwürfe erscheinen, treffen diese bereits wieder auf ein beträchtlich gewandeltes theologisch-kirchliches Bewußtsein. An der Frage, ob das «Recht der Gnade» sich als Wahrheit für die nachwachsende Generation der Juristen und Theologen erweisen wird, kann jedenfalls nicht beiläufig vorbeigegangen werden.

Außer Frage steht, daß Dombois sein Werk als zukunftsträchtig betrachtet. Er will nicht nur aufarbeiten, abklären und neu formulieren, sondern ein reformerisches, ja fast ein reformatorisches Pathos in Sprache und Darstellung ist unverkennbar. Dies äußert sich keineswegs bloß im souveränen Verteilen von Lob und Tadel an allem Bisherigen – Zimperlichkeit im Urteil wird man ihm nicht vorwerfen dürfen –, sondern in der Spannweite der Aufgabe, vor die er sich gestellt sieht. Seine treffende Definition der Kirchenrechtslehre als einer «Oberrechenkammer der Kirche», in welcher mit «anatomischer Genauigkeit sichtbar» wird, «was von der Gedankenbewegung der Dogmengeschichte in die verbindliche Lebensgestalt der Kirche übergegangen ist» (S. 14), zeigt das ebenso an wie das vorweggreifende Programm eines ökumenischen Kirchenrechtes. Schon der Aufriß des Ganzen deutet etwas Neues an: in den 1058 Seiten dieses ersten Bandes werden Kirchenverfassungsfragen kaum berührt – die Grundlagenprobleme beherrschen ihn zur Gänze. Dafür setzt der Verfasser entscheidend bei den eigentlichen Lebensäußerungen der Kirche ein: nachdem in einem ersten Teil das Methodenproblem und der Rechtsbegriff behandelt wird, umfaßt der zweite Teil mit nahezu 600 Seiten das Kirchenrecht als «liturgisches und bekennendes Recht». Dann folgt Teil drei: Grundbegriffe, Gebrauch und Grenzen des Kirchenrechtes. Wir sehen bereits: Dombois will bewußt Karl Barths «Ordnung der Gemeinde» darin folgen, daß er das Kirchenrecht «vom Gottesdienst her ordnet» (S. 41). Er beruft sich ausdrücklich auf ihn, macht allerdings zugleich die Theologen der Berneuchener Bewegung zu Paten dieses Gedankens (S. 40). Die sich hier anschließende kritische Auseinandersetzung mit Barth ist zweifellos eine der interessantesten Partien des Buches.

Dombois trifft sich mit Barth in dem, was er knapp so formuliert: «er hat keine Angst vor dem Gesetz» (S. 44). In der Tat ist es durchgehendes Kennzeichen beider Entwürfe, daß in ihnen von Ordnung, Gesetz, Recht, Pflicht, ohne jene Sorge zu reden möglich ist (S. 183), die sonst im reformatorischen Bereich auftritt. Dombois stört daher auch nicht Barths Gesetzesauffassung, dafür aber wirft er ihm hinsichtlich des liturgischen Rechtes das Fehlen einer «konkreten Geschichtlichkeit und geschichtlichen Konkretheit» vor (S. 49), wofür er einen faktischen Ausfall des zweiten Artikels bei Barth verantwortlich macht. Erklärlich wird dies, wenn man sieht, welches Gewicht Dombois seinerseits dem «inkarnatorischen Moment in der Liturgie» zumißt, was wiederum mit seinem «seinshaften Personalismus» (S. 217) und seiner Gnaden- und Rechtfertigungslehre (S. 187ff. 195ff.) zusammenhängt.

«Kirchenrecht (ist) auf ihre Legitimität geprüfte Liturgie» (S. 52). Darum werden der Reihe nach das Priestertum (!), Missionsbefehl, Taufe, Konfirmation, Gottesdienst, Predigt, Abendmahl, Ordination, Ehe und Trauung, Bekenntnis und Bußsakrament (!) einer ausführlichen liturgie- und rechtsgeschichtlichen Untersuchung unterzogen und daran jene Erkenntnisse ge-

wonnen, die das «Recht der Gnade» sowohl erweisen als auch von ihm wiederum beglaubigt werden. Aus Raumgründen müssen wir es uns versagen, hier auf Einzelheiten einzugehen, und uns damit begnügen, die hier geleistete bedeutsame Arbeit zu verdanken. Allerdings erscheinen folgenreicher als das beigebrachte Material die an dieses herangebrachten Theologumena. Diese verdichten sich in der Sakramentsauffassung. Es sei auf zwei, m. E. recht wesentliche Details hingewiesen. Dombois identifiziert sich weitgehend (S. 462 u. ö.) mit den Grundgedanken des Buches «Sakramentales Denken» von Gerardus van der Leeuw, für das ein in aller Religion vorfindlicher Pansakramentalismus und der Gleichnischarakter aller Natur wesentliche Fundamente darstellen (vgl. das Buch gleichen Titels, deutsche Übersetzung 1959, S. 113). Andererseits benützt unser Autor einige Ergebnisse der bekannten Untersuchung H. von Sodens über den Sakramentsbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche[1] dazu, um «sacramentum» als «sakralrechtliche Pfandsetzung» zu verstehen. Durch «eine sinnvoll-paradoxe Umkehrung dieses Rechtsgedankens» (S. 136/37) gewinnt er einen «juristisch-prozessualen Sakramentsbegriff», in dem das reformatorisch verstandene Heilshandeln Gottes «sub contrario» bereits in nuce enthalten sein soll. Dazu bietet freilich die von Sodensche Untersuchung nicht die leiseste Handhabe, noch kann mit historischer Redlichkeit wirklich angenommen werden, daß hinter der christlichen Aufnahme sakralrechtlicher Begriffe andere Gründe stehen als die bekannte siegreiche Herrschaftsübernahme eines Legalismus, die sich damals Hand in Hand mit der Verwandlung des evangeliumsgemäßen Glaubens in allgemeine, christlich «getaufte», Religion vollzog. Für einen solchen sakralrechtlichen Legalismus ist aber gerade das Heilshandeln sub contrario so ungefähr die fernste aller seiner eigenen Möglichkeiten.

Für Dombois besteht hier offenkundig keine Schwierigkeit. Es gehört zu seiner geradezu genialischen Gesamtleistung, auf dem Boden des «seinshaften Personalismus» reformatorische Heilserkenntnis, ja pflichttreue Gebundenheit an die lutherischen Bekenntnisschriften (vgl. S. 677ff.) mit einer sakramentalen Weltschau zu verbinden, die den Wurzelboden naturreligiösen Sakralismus bewußt aufbewahrt. Nach van der Leeuw ist die «Natur» ein Gleichnis und dieses Gleichnis kann sowohl auf einer Tat Gottes, der schafft oder neuschafft, beruhen oder auch auf einer ursprünglichen oder unendlichen Identität beider Welten. Anders ausgedrückt ist das Gleichnis sowohl durch göttlichen Akt als auch durch Sein grundgelegt, und in diesem «sowohl-als auch» dürfte auch für Dombois der Schlüssel für seine Zusammenschau liegen. Er hat das, überraschend knapp, durch seine Aufnahme des Komplementaritätsgesetzes (S. 190) angedeutet. Seine Institutionslehre ist ja ebenfalls durch das Ineinander, oder man sagt in seinem Sinne besser: durch die «Gegenläufigkeit», von seinshaftem Stand und akthaftem Eintreten in diesen Stand ausgezeichnet (S. 894ff.). Sakramentstheologie und Institutionsbegriff stützen sich hier gegenseitig und zeitigen einen Rechtsbegriff, der nun tatsächlich dazu ausersehen ist, die Gnade selbst zu repräsentieren.

Denn Gnade ist für Dombois immer ein «Rechtsvorgang», nämlich die

[1] H. von Soden, Zeitschr. neut. Wiss. 12 (1911), S. 188ff.

Einsetzung in einen unverdienten Stand, aus dem dann ohne innere Schwierigkeiten eine entsprechende Dankbarkeitsverpflichtung resultiert (S. 178/179). Dieser Rechtsvorgang kann daher unter den Begriffen der Restitution oder Institution (S. 178. 196) verstanden werden, wobei der sakramentale Begriff der «repraesentatio» die nötige Hilfestellung leistet (S. 104). Verleihung des Gnadenstandes ist sozusagen ureigenste Leistung des Rechtes, das seinem Wesen nach dem Evangelium näher steht als dem Gesetz. Man muß daher vom «Recht« als «einer Gestalt der Gnade» reden, denn «recht verstanden ist der Rechtsbegriff der Gnade die Summe des Evangeliums». Ja, «es ist vom Recht her das Evangelium der Gnade leichter zu begründen als Gebot und Gesetz» (S. 190. 191). Hier haben wir die Kernsätze einer Rechtslehre, die keineswegs bloß im Kirchenrecht, sondern allgemeine Gültigkeit besitzt. Allerdings ist dies nicht alles, was vom Recht auszusagen ist. Es gibt nämlich neben diesem gnadenhaften oder «statusrechtlichen» Formenkreis noch einen «normativen», der auch Forderungs- oder Gerechtigkeitsrecht genannt werden kann, und dem zu Dombois' Bedauern sowohl in der bürgerlich-akademischen Jurisprudenz wie auch weithin in der protestantischen Theologie die Palme des Vorranges zugefallen ist, was ganz allgemein durch eine seit Jahrhunderten währende Korrumpierung des Rechtsbegriffes verursacht wurde. Während also die beiden Formenkreise des Rechtes, der gnadenhaft statusrechtliche und der normativ gesetzesrechtliche, sich eigentlich komplementär zu ergänzen und in entsprechender Gegenläufigkeit sich im Gleichgewicht, das dennoch einen deutlichen Vorrang des Gnadenrechtes in sich schlösse, zu erhalten hätten, hat es die geschichtliche Entwicklung unter besonderer Schuldteilhabe der Philosophie seit dem Mittelalter dazu gebracht, daß das Statusrecht, zwar in seiner Faktizität und Wirksamkeit niemals erlöschend, ins Ungewisse und Unbekannte verdrängt wurde. Dieser historische Prozeß bedeutet praktisch eine heillose Vergesetzlichung des Rechtes und ist das Kennzeichen der allgemeinen Verbürgerlichung, die sich am schärfsten in einer verhängnisvollen Ethisierung des Rechtes dokumentiert. Diesem Verfallsprozeß entgegenzuwirken ist offenbar des Verfassers heiliges und leidenschaftliches Anliegen.

Der Leser dieser Zeilen wird sich vielleicht fragen, wo denn nun eigentlich das Kirchenrecht selbst zu Worte kommt. Nun, man muß wohl urteilen: nirgends – sofern man unter ihm ausgeführte Folgerungen und Konkretisierungen der Grundbegrifflichkeit verstehen wollte. Dieser erste Band führt nicht über Grundlagenprobleme hinaus. Die so breit angelegte und ausgeführte Diskussion über die liturgierechtliche Bedeutung des Gottesdienstes und der einzelnen Amtshandlungen stellen zwar kenntnisreiche Einzelabhandlungen dar, aus denen man u. U. mehr lernen kann als aus manchen Monographien im Rahmen der Praktischen Theologie; aber zu konkreten Schlüssen für das, was heute hier zu gelten hätte, kommt es so gut wie nicht. Der erwähnte Schlußteil führt im Grunde nur die Diskussion über die Grundprobleme weiter; die beiden letzten Kapitel «Über den dreifachen Gebrauch des Kirchenrechts» und «Das Recht der Kirche und das Recht der Welt» (S. 995–1058) sind nicht nur überraschend knapp gehalten, sondern bleiben in allgemeinen Erwägungen stecken, so daß z. B. der Eindruck un-

vermeidlich wird, Barths «Ordnung der Gemeinde» biete wesentlich mehr an «konkreter Geschichtlichkeit und geschichtlicher Konkretheit». Es ist auch kaum einzusehen, warum nicht auch eine ethisch fundierte Verantwortlichkeit etwa zu ähnlichen Ausführungen über das Verhältnis von Glaube und Liebe oder zur Warnung vor der absoluten Ordnung führen könnte (S. 1003. 1015). Daß nach des Verfassers Meinung ein wohl temperiertes Maß von Freiheit in allen Fragen der Ordnung gelten möge, wird man zwar gerne zur Kenntnis nehmen, besonders, wenn man kurz zuvor (S. 999/1000) relativ hohe Worte über die «Kontingenz der Gestalt» oder einen Satz wie diesen lesen kann: «Durch die unverkürzte Ordnung kann sich kein Christ beschwert fühlen.» Oder hängt dieser vage Wechsel von konservativem Pathos und freierer Auslegung mit dem System des «Rechtes der Gnade» zusammen?

Vielleicht liegt das am Besonderen des Kirchenrechts gegenüber allgemeinem Recht? So könnte man annehmen, denn Dombois spricht davon, daß das Kirchenrecht «eine andere Blickrichtung als das weltliche Recht» habe (S. 211). Er fährt dort fort: «Hier geht es nicht um die Rechtfertigung menschlicher Ansprüche gegenüber Menschen: hier geht es um den Anspruch Gottes ganz allein und mit voller Ausschließlichkeit – und erst auf der Grundlage dessen um Rechtsbeziehungen zwischen Menschen.» Abgesehen nun von der sehr ernsthaften Frage, ob es nicht auch im allgemeinen Recht um den Anspruch Gottes gehen möchte – man muß überdies fragen: was bedeutet dieses zweifache «Hier»? Schafft das Kirchenrecht als solches dem Anspruch Gottes Geltung? Tut das eine Pfarrerwahlordnung oder ein Kirchenbeitragsgesetz? – Aber auch anders herum muß gefragt werden: Dombois kommt knapp vor dieser Äußerung auf den Vollzug des Kirchenrechtes zu sprechen und formuliert dort: «Vermöge dieses Gnadencharakters des Kirchenrechts, des Ansprechens auf verheißene Gnade, wandelt sich auch die Form seines Vollzuges, aus dem Bewirken in das intentionale Bitten. Ja, es ist geradezu die Umkehrung jeder kausalen Vorstellung» (S. 207). Da nun für den Verfasser die kausale Rechtsvorstellung wesenseigentümlich für den normativen Formenkreis in seiner gerechtigkeitsgesetzlichen Artung ist (S. 179), so kann dies nichts anderes heißen als dies, daß im Kirchenrecht eine besonders eindeutige Vorherrschaft des Begabungsrechtes vorliege und sich darum solche Wandlung des Vollzuges, aus dem Bewirken in das intentionale Bitten ergeben müsse. Das aber müßte bedeuten: im Kirchenrecht haben rechtliche Regelungen im landläufigen Sinne keinen Platz! Aber welche Kirchengemeinde kann ihren Pfarrer oder Küster auf dem Wege intentionalen Bittens berufen und auch bezahlen? Oder wie steht es mit der intentionalen Bitte als regierender Faktor für Gemeinderats- oder Synodalbeschlüsse? Gibt es dann noch so etwas wie ein Kirchenregiment, oder auch nur eine bruderschaftliche Vereinbarung im Sinne eines gültigen Rechtsvertrages? – Die in Aussicht gestellten weiteren Bände werden gewiß die nötige Aufklärung bringen. Aber von der bislang vorliegenden Grundlagenproblematik her muß füglich bezweifelt werden, daß die praktischen und faktischen Rechtsfragen, die sich für die Kirche als menschlicher Gemeinschaft nun einmal stellen, in ein wirklich erhellendes Licht treten. Sie bleiben nämlich, weil sie nun einmal im Wirkbereich des kausalen

Gerechtigkeitsgesetzes liegen, in einem Schatten, den das «Recht der Gnade» wohl wirft, aber nicht durchdringt. Müssen sich Pfarrer, Gemeindeälteste, Kirchenleitungen und Gemeindeglieder dann doch wieder am nur weltlichen Recht orientieren, wenn es gilt, Gesetze zu erlassen oder Abkommen und Verträge zu schließen?

Es scheint, als ob dieses Buch zwar in dankenswerter Weise Bedeutung, Gewicht und Rolle des Rechts für die theologische Gesamtbesinnung zur Erwägung stellt, der dornigen Arbeit von Juristen und Theologen am positiven Kirchenrecht aber erst vorläufige Versprechungen macht, von denen es ungewiß ist, ob sie je eingelöst werden können. Sollte diese Ungewißheit am Ende von jener Mischung herrühren, die in der Titulatur bereits sich ankündigt? *Wilhelm Dantine*, Wien

Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1961. 186 S. DM. 19.80.

Diese Festschrift präsentiert dem Leser orientierende und kritische Aufsätze über Tillichs Philosophie und Theologie; aber auch Themata, die mit Tillichs Leben und Werk in loserem Zusammenhang stehen, haben ihre Bearbeitung gefunden. In die erste Gruppe reihen sich die Beiträge von Helmut Thielicke, Hans Lilje und Karl Hennig. Eine ausgezeichnete Übersicht über Werk und Biographie des Jubilaren bietet auf knappem Raum Karl Hennig, der Herausgeber der Festgabe. Von den Landschaftseindrücken der Kindheit bis zu den philosophischen und theologischen Lehrern Fritz Medicus, Fichte, Schelling, Martin Kähler und Rudolf Otto, wird der background Tillichs prägnant nachgezeichnet. Hennig würdigt den Geehrten als den Mann, durch den «der Pioniergeist und das Sendungsbewußtsein Amerikas» eine fruchtbare Synthese mit dem «kontinentalen lutherischen Pessimismus» eingehen konnte (S. 180). Hans Lilje zieht einen sinnvollen Vergleich zwischen dem Lebensweg P. Tillichs und dem N. Beridajews (S. 154) und erkennt seine Theologie als wahrhaft dialektische, d. h. dialogische (S. 162). Wissenschaftsgeschichtlich wird Tillichs Verdienst hervorgehoben, dem Existentialismus den Weg in den nordamerikanischen Kulturkreis geöffnet zu haben. Tillichs schöpferisches und kritisches Geschichtsverständnis (Kairosgedanke) überwindet sowohl den lutherischen individuellen Transzendentalismus wie den katholisch-klerikalen Absolutismus; ja, Lilje sieht in der Tillichschen Theologie selbst einen Kairos (S. 169). Warum nicht, wenn nur festgehalten bleibt, daß «Kairos» hier nicht den paulinisch-johanneischen Vollgehalt besitzen kann? Helmut Tihelickes Aufsatz ist der Gruß an einen Liebenden, weist uns doch der Gratulant darauf hin, daß Tillich nicht nur ein «Wanderer zwischen zwei Welten» ist, sondern im Denken aus Eros und Agape in sich fassender Liebe dorthin führt, wo Wahrheit und Liebe, Erkennen und Glauben eins sind (S. 15. 14). Schade, es bleibt nur angedeutet, daß Tillich im «Routinebetrieb der kirchlichen Verkündigung eine große Gefahr sieht» (S. 18). An Stelle einer bloßen Andeutung wäre man Thielicke oder einem andern Gratulanten dankbar gewesen für eine klare Erwähnung und Stellungsnahme zu Tillichs Kritik an der Verkündigung überhaupt (etwa in Religiöse Reden I, Stuttgart [1952], S. 160: Erschiene Christus heute, «so

würde er vielleicht den christlichen Pfarrern für lange Zeit verbieten, von ihm zu reden»). Kritisches Gepräge tragen die Aufsätze von Wilhelm Weischedel und Theodor Siegfried. Der erstere macht auf die Doppelung des Tillichschen Seinsverständnis in ein Sein ontologischen und soteriologischen Ursprungs aufmerksam (S. 36f). Weischedel meint dem Jubilaren gegenüber kritisch bemerken zu müssen, daß eine wahrhaft philosophische Theologie Verzweiflung und Sinnlosigkeit aushalten solle und nicht zum Sprung in einen «noch so sublimen Glauben» ansetzen dürfe (S. 44). Vielleicht ist diese kritische Abgrenzung eines Religionsphilosophen ein Zeichen der Problematik einer christlichen Ontologie diesseits des Eschaton (und auch der Problematik der von Tillich und seinen Anhängern vielfach zum Kriterium, Ursprung und Ziel der Überlegungen gemachten «einen Wirklichkeit»). Ähnliche Gedanken tauchen bei der Lektüre von Th. Siegfrieds Beitrag auf; leider aber sind seine Ausführungen über «Was heißt ‚natürliche Offenbarung'?» etwas vage. Siegfried nimmt eine Offenbarung durch das Medium der Natur, Wissenschaft, Ethik und Geschichte gleichermaßen umfassenden Wirklichkeit an. Die Spannung, die für Tillich zwischen Vernunft (wenigstens zwischen der Vernunft in der existentiellen Entfremdung) und Offenbarung herrscht, hat sich beim Autor zu den beiden Momenten der einen Heilsoffenbarung, «der Schöpfungs- und Erlösungsoffenbarung» (vgl. S. 89) verflüchtigt. Vielleicht schärft uns Siegfried das Auge für die Achillesferse der Tillichschen Dogmatik, für die Gefahr nämlich, daß die Spannung (ja Entgegensetzung!) zwischen Vernunft und Offenbarung, die diesseits des Eschaton immer auch noch die Herkunft des Menschen ausmacht, verloren geht.

Ulrich Neuenschwander lobt es – die Kritik Emil Brunners an der Neuprägung von Glaubensbegriffen zurückweisend –, daß ein Hauptgerüst der Theologie Tillichs die legitime «Strukturentsprechung» der modernen mit den biblischen Glaubensaussagen sei; diese beruhe weder auf ungeschichtlicher und damit unwahrhaftiger Identität noch auf substanzauflösender Andersheit (S. 77f. 71. 69). Neuenschwander möchte den biblischen «Symbolen» der Auferstehung und Wiederkunft Christi nicht mehr die «direkte Realität» zukommen lassen, «die in der ursprünglichen Meinung mit dem Symbolgehalt doch zum mindesten als etwas Wesentliches mitgemeint war» (S. 73). Dabei entfernt er sich jedoch von gewissen Intentionen Tillichs, der im Zusammenhang mit der Beleuchtung der Sakramente eine «realistische Interpretation» des Wortes eingeschärft hat (The Protestant Era, Chicago [1948], S. 99). Die übrigen Beiträge stehen mit dem Lebenswerk des Jubilaren nur im losen Zusammenhang. Interessante Parallelen zwischen der Assimilationsfähigkeit des Deutschen und des Juden, zwischen idealistischer Philosophie und jüdischem Glauben, zwischen jüdischem und nationalsozialistischem Erwählungsbewußtsein zieht Max Horkheimer (S. 140. 142). Adolf Löwe beleuchtet sein Thema «Über eine dritte Kraft» sowohl in soziologischer wie in politischer Hinsicht; in letzterer äußert er die Hoffnung auf die jungen, pragmatisch und unideologisch eingestellten Generationen beidseits des Eisernen Vorhanges (S. 127). Eduard Heimann sieht im Bewußtwerden der «gemeinsamen christlichen Tradition der westlichen Welt» den besten Weg zur Integration akademischen Fachwissens (S. 107, 102). Die

liturgische Untersuchung W. Stählins über «Gloria patri et filio et spiritui sancto» endlich erinnert an Tillichs Mitwirkung an der früheren Berneuchenerbewegung. Sie kann wohl darüber hinaus den Anhängern Tillichs zum fruchtbaren Anlaß werden, über der «einen Wirklichkeit» vermehrt des dreieinigen Gottes zu gedenken; Tillichs Gegnern aber mag sie heilsam einschärfen, daß auch in einer ontologischen Theologie das Lob des dreieinigen Gottes erklingen kann. *Ulrich Hedinger*, Fällanden, Kt. Zürich

Walter Bernet, *Verkündigung und Wirklichkeit. Eine Problemskizze.* Tübingen, I.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961. 129 S. DM 13.80.

Die Habilitationsschrift von W. Bernet ist bei all ihren kompositorischen und stilistischen Mängeln gut und interessant zu lesen. Sie bietet in loser Folge verschiedene Aspekte dessen, was in «ontologischer Eintretensdebatte» als die Wirklichkeit des Menschen zu erkennen ist, dem die Verkündigung gilt. Sie beginnt mit einem einleitenden Kapitel über das «Problem der Wirklichkeit». Es folgt ein Kapitel über «Wirklichkeit und Existenz in der Psychosomatik» und ein weiteres über das «Phänomen der Entfremdung». Das Schluß- und Hauptstück handelt von der «existentialen Interpretation der Wirklichkeit in der Theologie».

So lose die verschiedenen Teile zusammenhängen, sie geben doch von immer neuen Seiten her ein deutliches Bild von der Wirklichkeit, die der Verfasser in «ontologischer Eintretensdebatte» umkreist. Es geht darin um den Menschen in jener seiner Konkretheit, Ganzheit und Offenheit, in der er weder objektivierend festzustellen, noch transzendental zu erschließen ist, sondern nur streng phänomenologisch und d. h. hier in personaler Begegnung, in freier Selbstaussprache und freiem Verstehen solcher Aussprache entdeckt werden kann: «Nie wird in der Wirklichkeit etwas zur Sprache gebracht, worin nicht schon immer wir selber zur Sprache gekommen sind» (S. 5). «Die Sprache ist also gewissermaßen das ‚Prae' aller Wirklichkeit» (S. 6).

So grenzt sich Bernet nacheinander ab gegenüber dem technisch-objektivierenden Wirklichkeitsverständnis der Psychanalyse, gegenüber dem mythologisierenden Wirklichkeitsverständnis, in dem ein gewisser Existentialismus endet, gegenüber dem idealistischen, das wie an Fritz Buris «Theologie der Existenz» aufgezeigt wird, die konkrete Existenz gegenüber dem «Wesen», der «Idee» des Menschen vergleichgültigt, endlich auch gegenüber dem ihm im übrigen sehr nahestehenden Rudolf Bultmann und seiner Konstruktion einer existentiell neutralen Ontologie. Dabei treten eine ganze Reihe wesentlicher Erkenntnisse hervor, wenn auch mehr rasch aufblitzend als kontinuierlich sich entfaltend. Der Mensch im Akt seines Personsseins und Sprechens im Gegensatz zum Menschen als Objekt; der Mensch als Ganzheit im Gegensatz zum Menschen als Funktion seiner verschiedenen Vermögen; der Mensch in seinem konkreten Dasein und Sosein im Gegensatz zum «Wesen», zur «Idee» des Menschen; der Mensch im existentiellen Einsatz, in seinem «Ernst» als «Gewissen» im Gegensatz zu irgendeiner Neutralität.

Es ist ganz klar, daß damit für das Problem «Verkündigung und Wirklichkeit» Wesentliches gesagt ist. So ist der Mensch im Zeichen der Verkündigung in der Tat angesprochen. Die Schwäche des Buches liegt nicht in dem,

was es sagt, sondern in dem, was es verschweigt. Die formalen Bestimmungen, die es gibt, bleiben eben, all ihrer zweifellosen Wirklichkeitsnähe zum Trotz, solange eine Abstraktion, als sie nicht im Zusammenhang jenes Concretissimum stehen, um die es im Menschsein entscheidend geht: im Zusammenhang der Geschichte Gottes mit dem Menschen, von der die Bibel zeugt. Diese Geschichte, diese Zwiesprache Gottes mit dem Menschen – sie ist das wahre «Prae» der Wirklichkeit.

Von ihr her würde über die genannten Bestimmungen hinaus folgendes deutlich werden: Der Mensch ist, was er ist, im Zusammenhang eines Größern als er ist: im Zusammenhang der Schöpfung als einer in Gottes Wort, in Christus begründeten Ganzheit; im Zusammenhang der menschlichen Gemeinschaft in Gesellschaft, Familie und Kirche als der von Gott in Christus gestifteten Ordnungen; beides in sich beschließend und überbietend; im Zusammenhang der in Christus sich erfüllenden Geschichte Gottes mit dem Menschen. Er ist, gerade auch wo er sich diesem Größern gegenüber isoliert, nicht anders als in seinem Licht und Kontext zu erkennen. Noch der durchsäkularisierte, individualisierte und vermaßte Mensch von heute ist nicht anders als so zu verstehen: seine Isolierung selber ist zu verstehen aus dem umfangenden Ganzen, dem gegenüber er sich isoliert. Von hier allein her erhalten die formalen Strukturen, um die es Bernet geht, ihren wahren Ort und Sinn. M. a. W.: die «ontologische Eintretensdebatte» kann nur gelingen, wenn sie sich hineingibt in die größere Erkenntnis der Menschenliebe Gottes in Jesus Christus. Die Wirklichkeitsfremdheit, die Bernets Denken bei aller Wirklichkeitsoffenheit kennzeichnet, läßt sich u. a. darin erkennen, daß die tiefe Bedeutung der «Liebe» als Kraft der Geborgenheit und Gebundenheit in der Gemeinschaft kaum in Sicht kommt.

Eduard Bueß, Benken, Kt. Baselland

H. J. Schultz (Hrsg.), *Juden, Christen, Deutsche*. Stuttgart, Kreuz Verlag; & Olten und Freiburg i. Br., Walter Verlag, 441 S. Sfr. 10.20.

Es war gewiß ein Wagnis, eine Vortragsreihe mit dem oben angegebenen Titel durch den süddeutschen Rundfunk zu veranstalten; ein noch größeres Wagnis ist es aber gewesen, die Vorträge aus der Lebendigkeit des gesprochenen Wortes herausgelöst als Buch herauszugeben. Denn ein Blick auf den Titel zeigt sofort, daß hier weit mehr als die Beziehungen zwischen Juden und Deutschen gemeint ist: es handelt sich, wenn auch hauptsächlich auf den deutschen Kulturkreis beschränkt, um die grundlegenden Fragen: die Bedeutung Christi für das Judentum und der Sinn des Judentums für die Kirche heute. Gegenüber solchen Fragen ist es nicht verwunderlich, daß einige der Zeugnisse öfters zum Glaubenszeugnis werden. Ein Buch, das nur die Beziehungen zwischen Juden und Deutschen behandeln wollte, hätte den üblichen Inhalt gehabt: in ihm wäre der Wille zur Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen, auf Grund der zugegebenen Schuld dem Judentum gegenüber, kundgeworden. Unser Buch aber scheut sich nicht, an die Wurzeln des Problems heranzutreten statt nur bei seinen Folgen stehenzubleiben. Denn leider ist der Antisemitismus ein Phänomen, das es nicht nur in Deutschland gegeben hat und gibt, und Judenverfolgungen sind auch an-

derswo vorgekommen, wenn auch bisher nicht in diesem Ausmaß. Wiederum kann die Kirche in ihrer jahrtausendalten Geschichte sich kaum von dieser Schuld reinwaschen (die Beiträge von H. J. Kraus, R. Pfister und die letzte, erschütternde Zusammenstellung von E. Lange). Aber eine solche Annäherung an die Wurzeln des Problems, wobei sich die Abgründe des Bösen, der Sünde auftun (z. B. die Aussagen E. Rosenstock-Huessy's, K. Thiemes und F. X. Arnolds), ist auch nur im Glauben möglich (vgl. den Beitrag von E. L. Ehrlich): denn nur im Glauben gibt es Vergebung und dadurch wirkliche Versöhnung, nur im Glauben gibt es Verständnis und dadurch einen wirklichen Dialog.

Zu diesem Zwecke wurden vom Herausgeber 46 hervorragende jüdische, katholische und evangelische Persönlichkeiten herangezogen. Es sind zum größten Teil Theologen oder sonst mit dem Glauben eng verbundene Menschen. Außer den schon erwähnten seien unter den jüdischen Mitarbeitern noch folgende genannt: M. Brod, M. Buber, Sh. ben Chorin, H. Bergmann, E. Simon, H. Levin-Goldschmidt; unter den Katholischen H. U. von Balthazar und E. Przywara; unter den Evangelischen H. Gollwitzer, H. van Oyen und P. Tillich. Diese ist nur eine geringe Auswahl unter den Beiträgen. Daß ihre Studien im großen ganzen auf jedem Gebiet hervorragend sind, verwundert also kaum.

Was man sich fragen darf (und es ist gefragt worden, besonders in Israel, vgl. die Rezension von Shaul Esh, Goodwill and misunderstanding: The Jerusalem Post vom 20. Oktober 1961 und den Beitrag von D. Goldschmidt), geht in eine ganz andere Richtung: ob und inwiefern die herbeigezogenen jüdischen Gelehrten wirklich für das heutige Judentum repräsentativ sind; denn es fehlen z. B. Vertreter des nicht-religiösen und des orthodoxen Judentums. Und diese Frage kann leider nicht im Sinne der Absichten dieses Buches beantwortet werden. Die jüdischen Mitarbeiter gehören bestimmt zu den besten, höchsten Denkern und Glaubenden des heutigen Judentums deutschen Ursprungs, aber ihre Tragik scheint gerade darin zu bestehen, daß ihre Botschaft viel größeren Anklang unter Christen als unter ihren eigenen Glaubensgenossen gefunden hat. Da es sich aber, wie schon gesagt, um eine Begegnung im Glauben und nicht auf einer allgemeinen Basis des menschlichen Anstandes handelt, hätte man andere als aufgeschlossene Gläubige wählen können?

Ein weiterer Einwand wäre, daß es für die Kirche nur einen Glauben gibt, den an Jesum Christum (vgl. den Beitrag von E. Käsemann), ein gültiger Einwand, gewiß. Doch die Lektüre der jüdischen Beiträge zeigt klar, daß ihre Verfasser nicht an Jesus vorbeigegangen sind, ihn nicht ignoriert haben, wenn sie (und dies gilt auch für die Fragen Sh. ben Chorins um Jesus Christus sowohl als für die Vertreter Israels, von denen E. Przywara Zeugnis ablegt) ihn auch nicht nach der Verkündigung der Kirche bekennen. Ist damit nicht doch ein gemeinsamer Gesprächsgrund im Glauben gefunden?

J. Alberto Soggin, Rom.