

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

l'exode plutôt que pour celui de l'anabase; mais la base est bien étroite pour cette conclusion.

L'aridité des considérations ci-dessus se justifie par la nécessité de sortir de l'ornière d'une analyse lexicographique seulement globale et logique pour entreprendre l'étude *historique* du vocabulaire et de la langue hébraïques et par conséquent aussi celle de l'expression de la foi d'Israël.

Paul Humbert, Neuchâtel

## Rezensionen

B. DAVIE NAPIER, *Song of the Vineyard. A Theological Introduction to the Old Testament*. New York, Harper & Brothers, 1962. XII + 387 S.

Der Verfasser, Professor für Altes Testament in der Yale University, hat hier ein Buch zum praktischen Gebrauch geschrieben. Als Leser denkt er sich vor allem Studenten, Sonntagsschullehrer und Theologen, die nicht zum engeren Kreis der Fachleute gehören. Er möchte nicht bloß über das Alte Testament und die sich anschließende Sekundärliteratur berichten, sondern vor allem zum Studium desselben anleiten.

Diesem Ziel entspricht der Inhalt: In vier Hauptabschnitten wird der Stoff des Alten Testaments wiedergegeben und zwar so, daß die Schriften des Kanons vom Pentateuch bis auf die Psalmen, Chronik, Esther, Daniel und Jona besprochen werden. Das ist ein Vorgehen, welches nicht einem veralteten und die wissenschaftlichen Erkenntnisse verleugnenden Biblizismus entspringt, sondern eben dem Wunsch, möglichst nicht über das Alte Testament zu reden, sondern in dieses hineinzuführen. Mit seiner Wissenschaft ist der Verfasser nämlich durchaus vertraut, und ihre kritischen Ergebnisse werden zwar nicht überbetont, aber vorausgesetzt und, soweit es der Sache dient, berücksichtigt. Das zeigt sich in sehr vielen selbstverständlichen Einzelheiten, die hier nicht «lobend» erwähnt werden müssen. Wohl noch in wesentlicherem Sinn ist Napier der neueren Forschung darin verpflichtet, daß er sich bemüht, die alttestamentlichen Schriften aus ihrem geschichtlichen, kultischen und allgemein geistigen Hintergrund heraus zu verstehen. Im Zusammenhang damit steht nicht, wie es der Folge im Kanon entspräche, ein Überblick über die Genesis an der Spitze, sondern ein solcher über Exodus Kap. 1–18, und erst danach findet die Genesis mit den Themen Urgeschichte (Schöpfung) und Patriarchenzeit ihren Platz. So trägt Napier der Tatsache Rechnung, daß die «Herausführung aus Ägypten» ein Urbekenntnis Israels war, dem erst später die Themen Patriarchenzeit und Urgeschichte vorangestellt wurden.

Wir zweifeln nicht, daß der Verfasser mit seiner schlichten, dem modernen Menschen ins Auge blickenden und öfter auch humorvollen Einführung vielen einen Dienst tut, für den man ihm gerne dankt.

Dieser Dank wird nicht geschmälert, wenn wir zum Schluß einige Bedenken oder Fragen zu Einzelheiten vorbringen:

Der alte Sargon, dessen Geburtslegende auf S. 21 zitiert wird, war König von Akkad und nicht von Assyrien. – Im Abschnitt über den Dekalog (S. 74–82) wären zum 6., 8. und 10. Gebot die neueren Einsichten zu berücksichtigen gewesen. – Bei der Legende vom ungehorsamen Gottesmann sollte es auf S. 177 heißen 1. Kön. 13 und nicht 12. – Bei den umsichtigen Darlegungen zur Ehe des Hosea (S. 208ff.) ist leider der Kommentar von H.-W. Wolff mit seiner neuartigen Sicht der Dinge nicht herangezogen. – Auf S. 217 hält Napier daran fest, Samaria sei entgegen den biblischen Angaben von 2. Kön. 17, 3–6; 18, 9–10 nicht von Salmanassar V, sondern erst von Sargon II erobert worden. Das hat sich inzwischen als Irrtum erwiesen, indem es sich auf Grund eines neuen Textfundes ergab, daß wirklich noch Salmanassar V der Eroberer ist<sup>1</sup>. – Wie die meisten heutigen Forscher vertritt Napier bei seinem Überblick über die nachexilische Zeit (S. 315ff.) die von der chronistischen Darstellung abweichende Reihenfolge Nehemia – Esra. Auch wer sich von ihrer Richtigkeit noch nicht zu überzeugen vermag, muß doch zugeben, daß manches für sie spricht. Ein Argument bildet dabei bekanntlich Johanan der Sohn Eljasib's, in dessen Zelle Esra fastend eine Nacht verbringt (Esr. 10, 6). Das kann sich nur nach der Zeit des Nehemia zugetragen haben, wenn Eljasib der nach Neh. 3, 1 mit Nehemia gleichzeitige Hohepriester war. Will man, wie es auch Napier tut, in Johanan ebenfalls einen Hohenpriester sehen, so kann es nach Neh. 12, 10f. und 22 nicht der Sohn – so Napier S. 318 – sondern allein der Enkel des Eljasib gewesen sein. Im übrigen ist sowohl bei Eljasib als auch bei Johanan nicht sicher, wenn vielleicht auch wahrscheinlich, daß die beiden auch sonst begegnenden Namen je den hohepriesterlichen Träger derselben meinen. – Ob das Esra-Gesetz von Neh. 8, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, wirklich mit der Priesterschrift gleichgesetzt werden darf, wie Napier (S. 318f.) das für möglich hält, ist der neueren Forschung mehr und mehr fraglich geworden, und das hätte wohl deutlicher zum Ausdruck gebracht werden sollen. – An der Stelle Hi. 19, 23 behält der Verfasser (S. 339) für das hebräische *chāqaq bassēpār* die Übersetzung bei: «Oh that they were inscribed in a book!»; sie ist aber im Blick auf den Textzusammenhang und das verwandte *kātab bassēpār* sicher falsch und durch die Wiedergabe: «schriftlich verzeichnen» zu ersetzen<sup>2</sup>.

Johann Jakob Stamm, Wabern bei Bern

PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 1. Paris, Editions du Cerf, 1961. 259 p. NF. 15.–

– *Legum allegoriae*. Introduction, traduction et notes par Claude Mondésert. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 2. Paris, Editions du Cerf, 1962. 319 p. NF. 24.–

– *De somnis*. Introduction, traduction et notes par Pierre Savinel. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 19. Paris, Editions du Cerf, 1962. 245 p. NF. 21.–

<sup>1</sup> C. Schedl: Vet. Test. 12 (1962), S. 89f.

<sup>2</sup> Vgl. Theol. Zeitschr. 4 (1948), S. 331.

– *De virtutibus*. Introduction et notes de R. Arnaldez, traduction de P. Delobre, M.-R. Servel, A.-M. Verilhac. = Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 26. Paris, Editions du Cerf, 1962. 161 p. NF. 15.–.

En 1908, Emile Bréhier écrivait dans son grand ouvrage sur Philon: «Une traduction française des œuvres de Philon manque.» Certes, quelques traités isolés avaient été traduits: le *Commentaire allégorique* par Bréhier en 1909, le *Contre Flaccus* et l'*Ambassade à Caius* par Delaunay en 1867, le *De migratione* par R. Cadiou en 1957 et, tout récemment, le *De vita contemplativa* par P. Geoltrain. Une traduction française des œuvres complètes de Philon n'en faisait pas moins gravement défaut, et cela au moment même où paraît le dernier tome de la traduction anglaise de Colson et où l'on annonce la poursuite de l'entreprise de L. Cohn-I. Heinemann par W. Theiler. Il faut donc se féliciter sans réserve de voir enfin traduite en français l'œuvre entière du philosophe alexandrin. L'entreprise est placée sous le patronnage de l'Université de Lyon et sous la direction de R. Arnaldez, J. Pouilloux et Cl. Mondésert. Le texte grec reproduit celui de l'édition Cohn et Wendland, en regard, on en lira la traduction.

La traduction du *De opificio* est précédée d'une importante introduction générale de R. Arnaldez. On y trouve clairement exposées les principales interprétations de l'œuvre de Philon. Cet état des questions peut prétendre à une certaine objectivité, mais il n'est pas certain qu'il fasse apparaître nettement qu'elle est la doctrine des divers collaborateurs<sup>1</sup>. Quelques remarques sur Philon et l'hermétisme, sur Philon et la Gnose, sur Philon et l'École d'Alexandrie (Clément et Origène) auraient utilement complété ce tour d'horizon. La traduction de ce traité est fouillée et précise. Les notes sont pertinentes.

Le second tome des œuvres de Philon, les *Legum allegoriae*, est dû à la compétence du P. Mondésert. On avait d'abord projeté de reprendre simplement la traduction de Bréhier parue en 1909. Il a paru préférable de donner une traduction nouvelle, quite à faire «maints emprunts – de mots, d'expressions et même de passages entiers – à celle d'Emile Bréhier». La solution est, de fait, assez heureuse. L'introduction met en valeur, selon une formule de Bréhier, «la méthode allégorique... instrument indispensable de la vie intérieure».

M. Pierre Savinel a traduit un traité important et difficile, le *De somnis*. La traduction est brillante (ainsi I, § 102 est heureusement rendu: «messieurs les professeurs au sourcil doctoral et qui tiennent pour le sens littéral»). Peut-on, toutefois, déplorer le clinquant de l'introduction? Gérard de Nerval, Freud, Antonin Artaud, Pascal, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Bernanos et d'autres encore défilent au pas de gymnastique devant le lecteur émerveillé. Cette parade de rêve terminée, l'honnête homme, tout pantois, aimerait lire une introduction sérieuse et modeste au *De somnis*.

L'introduction au *De virtutibus* est de M. R. Arnaldez. C'est une claire analyse de l'idée de vertu chez Philon à la lumière de Platon, d'Aristote et

<sup>1</sup> Comparer J. Pouilloux, Philon d'Alexandrie: Recherches et points de vue nouveaux: *Bull. de la Soc. Ernest Renan*, 10 (1961), p. 15–17.

des Stoïciens. Soulignons cependant qu'il faudrait également faire ici état d'auteurs juifs de langue grecque qui, comme Philon, accordent aussi une grande importance à la «vertu». Qu'on pense à la *Sagesse de Salomon* ou au *Quatrième livre des Machabées*. Enfin, on aurait aimé voir discuter un chapitre de H. Jonas, «Ἀρετή bei Philo von Alexandrien»<sup>2</sup>.

Marc Philonenko, Strasbourg

ROBERT ARON, *Die verborgenen Jahre Jesu*. Übers. von K. Mahr. [Titel des Originals: *Les années obscures de Jésus*.] Frankfurt a. M., Heinrich Scheffler, 1962. 280 S. DM 22.80.

Der französisch-jüdische Verfasser dieses anregenden Jesus-Buches ist ein Historiker, den die tragischen Ereignisse der jüngsten Vergangenheit zum vertieften Studium des Judentums und Christentums (das er besonders in der römisch-katholischen Form kennt) getrieben haben. Er will die jüdische Umgebung des Jesuskindes beleuchten, um Juden und Christen auf die Jahre vor der Bifurkation und auf ihre Parallelität gegenüber den «Leugnern des Heiligen» aufmerksam zu machen. Vieles kann dabei nur intuitiv, anderes nur mit Hilfe von späteren Quellen rekonstruiert werden, aber Aron tut dieses mit geschichtlichem Sinn, Ehrlichkeit und Taktgefühl. Seine anschauliche Genremalerei der jüdischen Umgebung Jesu ist anderen Werken in mancher Beziehung überlegen, und seine Charakteristik der orientalisch-jüdischen Denkweise der Zeit trifft wesentliche Punkte.

Einzelheiten der geschichtlichen Beurteilung sollen hier nicht diskutiert werden, einmal weil allerlei Fragen doch schwebend bleiben müssen, zum anderen weil bei Aron das Gesamtbild das Entscheidende ist. Wegen der Verwertung jüdischer Quellen aus der Zeit nach dem römisch-jüdischen Krieg wirkt aber die Darstellung in einem Punkt leicht anachronistisch, was nicht unbedenklich erscheint: Auseinandersetzungen zwischen Juden und Römern in Palästina kamen während der Kindheit Jesu und später vor, aber die römischen Behörden verfolgten damals keineswegs die jüdische Religion oder Nationalität, so daß Arons Hinweis auf das Vichy-Regime irreführt (S. 198–205). Die auf Wunsch führender Juden eingerichtete Prokuratur Judäa stand nicht unter dem römischen Volk, sondern direkt unter Augustus, der zwar ein «Führer» war, aber die Juden und deren Kultus unter seinen Schutz nahm und dafür im Tempel zwei tägliche Opfer empfing.

Die deutsche Übersetzung ist gepflegt und mit schönen Illustrationen versehen worden.

Bo Reicke, Basel

JOHN A. T. ROBINSON, *Twelve New Testament Studies*. = *Studies in Biblical Theology*, 34. London, SCM Press, 1962. 180 S.

Um einen Eindruck von diesen Studien des ehemaligen Cambridge-Dozenten und jetzigen Bischofs zu geben, greifen wir aus der Fülle der Probleme einiges heraus.

Den Anfang macht ein Aufsatz zum Thema Qumran (*The Baptism of John and the Qumran Community*, S. 11ff.). Die Übereinstimmungen und

<sup>2</sup> H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1 (1954), p. 38–45.

Unterschiede zwischen Täufer- und Qumran-Gemeinschaft werden gut herausgearbeitet. Die offensichtlich bestehenden Zusammenhänge lassen sich am besten erklären, wenn man engere Kontakte zwischen beiden Kreisen voraussetzt.

Die Bedeutung der Qumranfunde erkennt der Verfasser ferner darin, daß uns der Anteil des Judentums an der Geschichte der Gnosis sehr viel deutlicher greifbar wird. Eine Alternative zwischen Gnosis und Judentum ist falsch. So wird denn die in den johanneischen Briefen bekämpfte Häresie dargestellt als doketischer Gnostizismus auf jüdischem Boden (*The Destination and Purpose of the Johannine Epistles*, S. 126ff.). Bei der Behandlung des vierten Evangeliums (*The Destination and Purpose of St. John's Gospel*, S. 107ff.) scheint mir freilich übersehen zu werden, daß gerade auch hier die Auseinandersetzung mit einer gnostisch-doketischen Häresie vollzogen wird. Das vierte Evangelium weist ausgeprägt antidoketische Züge auf, denen nachzugehen wohl eine besondere Studie lohnte. Die Situation dürfte von der der Johannesbriefe nicht sehr verschieden sein.

Sehr interessant ist die in den beiden genannten Studien durchgeführte These, daß das Johannesevangelium und die Johannesbriefe für das griechischsprechende Diasporajudentum außerhalb Palästinas bestimmt sind. Das Verhältnis zwischen Juden und Heiden stehe nicht im Blickpunkt des Evangeliums. Vielmehr gehe es um die Beziehung zwischen Judentum und wahren Israel. Die Hellenen, die nach Joh. 12, 20ff. Jesus sehen möchten, seien griechischsprechende Diasporajuden. Ebenso handele es sich in 7, 35 wie auch 10, 16 (die anderen Schafe) um das griechischsprechende Diasporajudentum. Der Verfasser versteht das Johannesevangelium als einen evangelistischen Appell an das griechischsprechende Diasporajudentum, daß es den Christus aufnehme, den die Einwohner Jerusalems («die Juden») verworfen haben. So ansprechend diese These auf den ersten Blick ist, ich vermag sie nicht zu teilen. Der Verfasser sieht durchaus den Universalismus des vierten Evangeliums, ohne aber daraus die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen. Es ist ja doch eigentümlich, wie gerade der vierte Evangelist in der Passionsgeschichte vor das Forum des römischen Kaiserreiches drängt und daß gerade hier in der Passionsgeschichte der universale Charakter herausgearbeitet wird. Das vierte Evangelium ist nicht nur offen für den Kosmos, sondern gibt sein Zeugnis gerade in denselben hinein.

Die Qumranfunde sieht der Verfasser in ihrer Bedeutung weiter darin, daß die alte oft wiederholte These von der relativ späten Abfassung des johanneischen Schrifttums als überholt angesehen werden darf (*The New Look on the Fourth Gospel*, S. 94ff.). Darin wird man ihm sicher gern zustimmen. Die Qumranfunde zeigen in der Tat, daß der Mutterboden des johanneischen Denkens sehr viel älter ist als man bisher zugeben wollte. Dennoch stehe ich der historischen Aufwertung, die der Verfasser dem vierten Evangelium zuteil werden läßt, kritisch gegenüber. Es soll keineswegs bestritten werden, daß die johanneische Tradition ursprüngliches Material in sich aufgenommen hat (vgl. *The Parable of the Shepherd*, S. 67ff.). Man wird aber zunächst das Phänomen zu sehen und theologisch zu bewältigen haben, daß im vierten Evangelium die «Historie» in einer Weise dem

Kerygma unterworfen wird, daß man geradezu von kerygmatischen Geschichtssetzungen reden muß. So scheint mit z. B. des Verfassers «Historische Argumentation» im Fall Joh. 4, 38 (The «Others» of John 4. 38, S. 61ff.) nicht haltbar. Mit den «anderen» soll die Mission des Täufers und seiner Jünger gemeint sein, in deren Arbeit Jesus und seine Jünger eintreten. Wie will man das mit V. 34 in Einklang bringen? Denn hier geht es doch im Zusammenhang um die Begründung der urechristlichen Mission im Vollbringen des Werkes Jesu.

Aus der Reihe der anderen Studien, die hier nicht mehr besprochen werden können, seien vor allem genannt Elijah, John and Jesus (S. 28ff.) und The One Baptism (S. 158ff.).

Abschließend mag zum Ausdruck gebracht werden, daß man die zwölf Studien mit Gewinn liest. Wenn sie des öfteren in das weite Feld der Hypothesen hinausführen, so ist doch der Verfasser weit davon ab, dieselben zu verabsolutieren.

Wilhelm Wilkens, Lienen, Westfalen

GERSHOM SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. = Studia Judaica.

Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, hrsg. von E. L. Ehrlich, 3. Berlin, W. de Gruyter, 1962. IX + 434 S. DM 48.-.

Scholem beginnt, die Ernte einer 40jährigen Arbeit an den Problemen der jüdischen Mystik einzubringen. Daß er mit einigen, im wahren Sinne des Wortes grundlegenden Werken auch der deutschsprachigen Welt daran Anteil gibt, muß ihm vorweg besonders gedankt werden. Er hat damit ein Zeichen aufgerichtet, das nicht übersehen werden kann.

Zunächst geschah das mit dem 1957 erschienenen großen Überblick über den gesamten Stoff «Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen». Danach erschien 1960 «Zur Kabbala und ihrer Symbolik» eine erste Sammlung bisher verstreuter Aufsätze, meist aus den Eranos-Jahrbüchern, über umfassende Problemstellungen der Kabbala und der jüdischen Mystik überhaupt, samt der schönen Studie über die Vorstellung vom Golem. Inzwischen hat Scholem sein Hauptwerk nach zwei Seiten hin ausgebaut. Das dort über Merkaba-Mystik und jüdische Gnosis Ausgeführte (S. 43–86) hat er in «Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition» (1960) unterbaut und vertieft. Danach ist beispielsweise die Entstehung der Hauptquellen der frühen jüdischen Mystik, deren wissenschaftliche Bearbeitung Scholem in Aussicht stellt, schon in die erste Periode der tannaitischen Zeit zu verlegen.

Auch das neue Werk Scholems ist eine solche Ergänzung. Es hat seine Vorgänger in einem 1928 erschienenen Aufsatz «Zur Frage der Entstehung der Kabbala» und vor allem in dem 1948 veröffentlichten hebräischen Buche «Reschith ha-Kabbala». Dabei sind «die wesentlichen Positionen... auch in der nun vorliegenden durchgreifenden und den hebräischen Text um mehr als das Doppelte erweiternden Neubearbeitung beibehalten worden». Das hebräische Werk behält freilich, schon im Blick auf die zahlreichen, schwer zugänglichen Zitate im Urtext seinen Wert.

Scholem beginnt mit einer Darstellung des Problems, einem der schwierigsten aber auch interessantesten in der Wissenschaft vom Judentum. Die

Kabbala, esoterische Tradition in Theosophie und Kosmogonie, taucht unter diesem Begriff seit etwa 1200 scheinbar unvermittelt in Südfrankreich auf. Denn weder zur frühen jüdischen Gnosis der Merkaba-Mystik noch zu dem deutschen Chassidismus des 12. und 13. Jahrhunderts besteht eine unmittelbare Beziehung. Was nun die Forschung auf diesem Gebiet bisher erschwert hat und es für den Großteil nichtjüdischer Mitarbeiter, wie man einzustehen haben wird, auch weiterhin tut, betrifft zunächst die Armut an historischen Urkunden, dazu die in einer fast unübersehbaren Menge von Handschriften aber meist nur fragmentarisch erhaltenen Texte geringen Umfangs, vor allem aber die sprachlichen und syntaktischen Schwierigkeiten, die, wie selbst der Verfasser bekennt, «oft genug den Leser zur Verzweiflung zu treiben geeignet sind», und das Fehlen jeder gründlichen philologischen Detailarbeiten, was bei Benutzung der späteren Drucke zu äußerster Vorsicht mahnt.

Tholuck, einer der letzten einer bemerkenswerten Reihe evangelischer Theologen, die sich mit der Materie befaßten, hat seinerzeit versucht, das Problem der Entstehung der Kabbala im Zusammenhang mit der ungefähr gleichzeitigen Entstehung des islamischen Sufismus zu lösen. Der Historiker Graetz sieht die Kabbala als ein Produkt der Reaktion auf den radikalen Rationalismus des Maimonides und seiner Schule, Neumark in seiner «Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters» als eine Schöpfung der inneren Dialektik in der Entwicklung der philosophischen Gedanken im Judentum, einen Prozeß der Re-Mythisierung philosophischer Konzeptionen. Gegenüber den «Brocken von Wahrheit» in diesen beiden Anschauungen erweist Scholem, «daß die kabbalistische Bewegung im Judentum adaequat nicht in den Kategorien der Philosophiegeschichte dargestellt werden kann, sondern nur in denen der Religionsgeschichte, so eng sich streckenweise auch ihre Verbindung mit der Philosophie erweisen mag». «Die Geschichte der mystischen Terminologie... liefert den authentischen Wegweiser, an dem die Forschung sich zu orientieren hat.»

Nach einem Blick auf die kampf- und spannungsreiche, von der katharischen Bewegung im damaligen Südfrankreich geprägte Umgebung, die hohe kulturelle Blüte der dortigen Judenschaft, die alleine schon verwehrt, die Väter der Kabbala mit Graetz als Finsterlinge zu bezeichnen, folgt eine kurze Darstellung der frühen jüdischen Gnosis und ihrer Literatur, eine begriffliche Analyse des «Buches der Schöpfung», zu dessen Frühdatierung und palästinensischen Entstehung Scholem neigt, und eine Sammlung der ältesten Zeugnisse über das Auftreten der Kabbala bis zum Erscheinen des Buches Bahir, dem kanonischen Text, auf dem dann die spanischen Kabbalisten aufbauen. Der kurz zuvor, im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts, erschienene Kommentar zum «Buche der Schöpfung» von Jehuda ben Barzilai in Barcelona ist «das beweiskräftigste Zeugnis dafür, wie groß der Unterschied zwischen der Lage der Dinge in Nordspanien und der Provence um 1130 und um 1180–1200 war. Dieser Unterschied liegt im erneuten Auftreten der gnostischen Tradition im Herzen des Judentums».

Damit wendet sich die Arbeit einer gründlichen Analyse des Buches Bahir zu, dem seinerzeitigen Ausgangspunkt der Forschungen Scholems:

«Das Buch Bahir, ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala» (1923), eine kommentierte Übersetzung des Textes. Bahir, auch Midrasch des R. Nechunja genannt, ist eine unzusammenhängende Sammlung oder redigierende Bearbeitung von Fragmenten einer Reihe von Aussprüchen oder sehr kurzen Lehrvorträgen fiktiver Autoritäten über Bibelverse. Seine Sprache ist ein spätes, verwildertes Hebräisch und Aramäisch. Über den schlechten, oft dunklen Stil klagt schon Meir ben Simon um 1230. Die Entstehung seiner Gedankengänge und die Abfassung des Buches in der Provence sind nicht länger aufrechtzuerhalten. Es liegen vielmehr sehr verschiedene Vorstellungen, Traditionen und Materialien vor, die von einem Kreis provenzalischer Mystiker zwischen 1160 und 1180 lediglich redigiert wurden. Verwertet wurden dabei zunächst hebräisch-aramäische Fragmente jüdisch-agnostischen Charakters, deren Verbindung von im «Buche der Schöpfung» vorliegenden Spekulationen über die 10 Sephiroth (der Begriff ist im Bahir von «Saphirstein» abgeleitet!) mit Elementen der Merkaba-Gnosis und anderen jüdisch-agnostischen Traditionen aus der Nähe mandäischer und manichäischer Gemeinden (Seelenwanderung, noch ohne Begriffsbildung dafür) sich schon im Orient vollzogen hat und wahrscheinlich direkt von dort in die Provence gekommen ist. Anderes Material ist durch Vermittlung des deutschen Chassidismus eingeströmt, so aus dem Raza Rabba, dem Repräsentanten eines Stadiums der esoterischen Literatur, das später ist als die wichtigsten Merkaba-Texte. Scholem hat in einem Kommentar zum *Schi'ur Qoma*, dessen Autor den Kalonymiden angehört, mehrere längere Zitate aus dem sonst verschollenen Werke aufgefunden. Naturgemäß bleibt dennoch vieles hypothetisch und unentschieden, wie beispielsweise die Frage nach dem Zusammenhang der Kristallisierung der Kabbala in der Redaktion des Bahir mit der gleichzeitigen katharischen Bewegung in der Provence. «An dem wesentlich gnostischen Charakter dieser ältesten Form der Kabbala kann aber nicht mehr gezweifelt werden.» «Geistesgeschichtlich stellt das Buch Bahir einen vielleicht bewußten, im Sachlichen jedenfalls eindeutig feststehenden Rückgriff auf archaische Symbolik dar, die in der Welt des mittelalterlichen Judentums durchaus einzigartig ist. Mit der Veröffentlichung des Buches Bahir tritt eine jüdische Form mythischen Denkens in Konkurrenz und unabweisbare Auseinandersetzung mit den rabbinischen und philosophischen Ausprägungen des mittelalterlichen Judentums.»

In ebenso ausführlichen Untersuchungen wird nun die zweite Seite des Problems angegangen: «Was wissen wir über die ersten Persönlichkeiten, in denen Kabbalisten ihre ältesten Lehrer erblickten?» Aus verstreuten Fragmenten über ihre Werke und der Analyse ihrer auf uns gekommenen Schriften erhebt ein neues und deutliches Bild der ältesten Kabbala in der Provence und im Languedoc (Lunel, Narbonne, Posquières und vielleicht auch Toulouse, Marseille und Arles) und ihrer Träger, von R. Abraham, dem Gerichtspräsidenten in Narbonne, über Abraham ben David (Rabed), seinen Schwiegersohn, dessen neue Ideen einer Offenbarung des Propheten Elias zugeschrieben werden, Jakob Nazir und die Schicht der Gemeinde-Asketen (wohl nicht ohne katharischen Einfluß Pruschim oder Nezirim benannt) bis hin zu Isaak dem Blinden, dem Sohne des Rabed, und den Schriften des von

Scholem nach dem hier grundlegenden «Buch der Spekulation oder Kontemplation» so genannten 'Ijjon-Kreises, die mit dem Wirken Isaaks des Blinden parallel laufen und nur wenig älter sind als die Bildung des kabbalistischen Zentrums in Gerona zwischen 1225 und 1240. «Ihre historische Funktion... besteht in der Verbindung der alten gnostischen Tradition, deren Ursprünge im Orient liegen und die sich unterirdisch erhalten hat, mit dem mittelalterlichen Neuplatonismus.» So ist die Kabbala schließlich nach Nordspanien verpflanzt worden, wobei sich die beiden Traditionen durchdringen und amalgamieren.

Das erweisen im einzelnen die folgenden Werks- und Begriffsanalysen der Schriften aus dem näheren und weiteren Kreis der Schüler Isaaks des Blinden in Gerona. Deren bedeutendste Vertreter sind Azriel, bei dem «eine direkte Verbindung zu Scotus Erigena ernstlich erwogen werden muß», und Mose ben Nachman (1194–1270), in dessen Werken die Rezeption alten kabbalistischen Gutes in die offiziellen rabbinischen Kreise samt der traditionell konservativen Haltung der neuen Gnosis gegenüber der rabbinischen Tradition zur Vollendung kommt. Diese hundert Jahre von der Redaktion des Bahir bis zu Nachmanides «können als die Jugendzeit der Kabbala angesehen werden, die in der nun folgenden Zohar-Periode, die in einem doppelten Sinne die «Glanz»-Periode der Kabbala ist, ihre volle Reife erreicht».

Abschließend muß gesagt werden: Die Anzeige eines so bahnbrechenden und reichen Werkes kann nur ein sehr unzureichendes Bild seiner Bedeutung vermitteln. Es wird in seinem klaren Aufbau, seiner historischen Methode, seiner unerreichten Sachkenntnis und seinen Ergebnissen trotz allem Vorläufigen und Ungesicherten ein Standardwerk der Kabbala-Forschung bleiben. Man kann dem, was der Verfasser in seinem Vorwort bemerkt, nur zustimmen: Nicht allein die Wissenschaft vom Judentum, sondern gerade auch die orientalische und abendländische Religionsgeschichte werden von einer gründlichen Erforschung und Diskussion des Phänomens der Kabbala Gewinn haben. Nicht zuletzt gilt das, so möchte man hier präzisieren, für die christliche Theologie, die aus der Spannung zwischen Entmythologisierung und Remythisierung im Raum des frühmittelalterlichen Judentums und, wie Scholem nachgewiesen hat, schon lange vorher, gerade heute einiges wird lernen können.

Zu rühmen sind nicht zuletzt auch die sorgfältige Ausstattung, der fast fehlerfreie Druck und das umfassende Register am Schluß.

*Erich Groß, Bad Kreuznach*

BERND MOELLER, *Johannes Zwick und die Reformation in Konstanz*. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 28. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961. 308 S. DM 39.–.

Die vorliegende Untersuchung hat der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Habilitationsschrift vorgelegen. Sie möchte eine längst fällige Biographie des Konstanzer Reformators Johannes Zwick sein, bietet aber zugleich eine lebendige Darstellung der Reformationsgeschichte der Stadt Konstanz, der Vaterstadt Zwicks.

Bereits Joh. Zwicks Studienweg, der ihn nach juristischen und philo-

sophischen Studien in Basel, Freiburg, Bologna und Siena schließlich zur Theologie geführt hat, ist bezeichnend für sein späteres reformatorisches Wirken, das vom Geiste sowohl der Reformation als auch des Humanismus geprägt worden ist, wenn auch Zwick selbst mit einem mißbilligenden und unbefriedigten Urteil von seiner einstigen humanistischen Ausbildung gesprochen hat. Für die Erneuerung der Kirche hat Joh. Zwick schon seit Oktober 1522 nach der Übernahme der Pfarrei in Riedlingen zu wirken begonnen, vollends in Konstanz, wohin er Ende 1525 als Prediger berufen wurde. Zusammen mit seinem Bruder Konrad, dem Ratsherrn und Bürgermeister, und dem verwandten Brüderpaar Ambrosius und Thomas Blaurer schafft er von nun an mit an dem Konstanzer Reformationswerk, das *kirchlich* durch die gottesdienstlichen Neuordnungen und insbesondere durch die bedeutsame Konstanzer Zuchtordnung von 1531, *politisch* durch die intensive Zusammenarbeit mit den Schweizer und oberdeutschen evangelischen Städten bestimmt ist. Daß sich Politik und Theologie ebenfalls in Konstanz – wie in allen Reichsstädten des 16. Jahrhunderts – vielfältig vermischt haben, läßt sich auch an der geistigen Grundhaltung Joh. Zwicks deutlich erkennen: Seine politischen Anschauungen sind von der Idee der *sichtbaren Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden* geprägt. Joh. Zwicks theologische Einstellung erhält durch die Betonung des Momentes der Heiligung – gegenüber Wittenberg – typisch oberdeutsche Akzente.

Ausführlich wird in der vorliegenden Untersuchung auf die zahlreichen Kirchenliedschöpfungen Joh. Zwicks eingegangen, die ja vielfach bis heute in allen Gesangbüchern enthalten sind. Hier begegnet uns nicht nur der Seelsorger Zwick, sondern zugleich auch der Pädagoge, als der er durch seine «Gebetsbücher» vor allem für die Schule gewirkt hat. Die Konstanzer Schulordnung vom Jahre 1540 ist im wesentlichen sein Werk. Auch Joh. Zwicks katechetische Entwürfe gehören in diesen Bereich, die trotz ihres Abdruckes bei F. Cohrs in seiner Sammlung der Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion noch keine gebührende monographische Würdigung erfahren haben. Zu Zwicks Arbeit für die Gemeinde, der er in Kirche und Schule diente, gehört auch seine Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern, vor allem mit *Schwenckfeld* – sind doch auch in Konstanz die täuferischen Kreise mit ihren theologischen Sonderanschauungen und mit ihrer obrigkeitsablehnenden Einstellung für den Aufbau eines einheitlichen evangelischen Gemeinwesens höchst bedrohlich geworden. Ebenfalls an den Religionsgesprächen der 40er Jahre ist Joh. Zwick beteiligt gewesen. Die Niederlage seiner Vaterstadt, deren Rekatholisierung und den jähen Verfall auch seines eigenen Lebenswerkes hat Joh. Zwick nicht mehr selbst erleben sollen. Im Herbst 1542 wegen der Pestnot nach Bischofszell im Thurgau gerufen, ist Zwick dort mitten im aufopfernden Dienst schon am 23. Oktober 1542 der heimtückischen Krankheit erlegen.

Was die vorliegende Darstellung des Lebens Joh. Zwicks so wertvoll macht, ist die durchgängige Berücksichtigung der Zusammenhänge der oberdeutschen und allgemeinen Reformationsgeschichte, in die das Wirken Zwicks und die Konstanzer Ereignisse hineingestellt werden. Wie die Verbindungslinien zwischen Konstanz, Straßburg, Ulm und Zürich ständig hin-

und herlaufen, so sind auch der Verlauf der Einführung der Reformation, die Organisation selbst und der Aufbau des Gemeindelebens in allen Städten Oberdeutschlands und der Schweiz überraschend ähnlich. Damit gewinnt die Darstellung der Konstanzer Verhältnisse für die Erforschung der oberdeutschen Reichsstadtgeschichte, insbesondere auch der reichsstädtischen Verfassungsgeschichte des 16. Jahrhunderts eine bereichernde Bedeutung.

Die Besonderheit der Konstanzer Reformationsgeschichte besteht allerdings darin, daß hier die Verquickung von Kirchlichem und Politischem besonders eng gewesen ist, was einmal durch den von den Blauren und Zwick bewußt geplanten und streng durchgeführten Aufbau einer *Respublica Christiana*, zudem auch speziell in Konstanz durch die harte Auseinandersetzung mit dem katholischen Bischof und mit Kaiser und Reich bedingt und erforderlich war. Ein schroffer evangelischer Kurs mußte und wurde von den führenden Männern in Konstanz gesteuert, der z. B. die ablehnende Haltung der Konstanzer gegenüber Bucers Konkordienbemühungen in der Abendmahlsfrage erklärlich macht. Hier liegt auch der Grund für die un-nachgiebige Politik, die nach der Niederlage der Schmalkaldener allein Konstanz betrieben hat. Politik konnte in Konstanz nur ausschließlich im alten evangelischen Geiste gemacht werden, und evangelisch wiederum konnte man in Konstanz nur unter Beibehaltung der begonnenen politischen Linie bleiben. Die Folge ist die Bekriegung und Besiegung dieser standhaften Stadt gewesen, die als evangelisches Gemeinwesen im Jahre 1548 ihren totalen Untergang finden sollte.

Die vielfältigen Anregungen, die von der Untersuchung B. Moellers für die allgemeine Reichsstadtgeschichte ausgehen, werden hoffentlich dankbar aufgenommen werden. Insgesamt liegt hier in Anlage und Form eine Biographie vor, die man für viele oberdeutsche Reformatoren – man denke nur an Johannes *Brenz* in Württemberg, an Wolfgang *Capito* und Kaspar *Hedio* in Straßburg – nur sehnlichst herbeiwünschen kann.

*Ernst-Wilhelm Kohls*, Erlangen

PETER BRUNNER, *Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg. Eine Untersuchung zur Gestalt des evangelischen Bischofsamtes in der Reformationszeit*. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 179 (Jahrgang 67, 2 und 68). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961. 160 S. DM 16.80.

Die seit dem Zusammenbruch des landesherrlichen Summepiskopats in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg offene und noch ungelöste Frage nach dem Wesen des evangelischen Bischofsamtes und die Tatsache, daß in der Ökumene durch die bischöflich organisierten Kirchen an die evangelische Kirche dieselbe Frage neu und dringlich gestellt wird, haben den Verfasser bewogen, sich in geschichtlicher Besinnung der Auffassung der Reformation vom Bischofsamt zuzuwenden. Am Beispiel des Bistums Naumburg, das von 1542 bis zum Schmalkaldischen Krieg durch Luthers Freund Nikolaus von Amsdorf besetzt war, konnte das Problem grundsätzlich aufgerollt werden, da die Quellen wesentliche Äußerungen, besonders von seiten Luthers, enthalten. Brunner schildert in sehr eingehender Untersuchung die verschiede-

nen Reformationspläne, in welchen sich weltliche Interessen des Kurfürsten mit den geistlichen Absichten der Wittenberger Theologen mehrfach überschneiden, sodann die Bischofseinsetzung durch Luther, die Tätigkeit Amsdorfs als Bischof und das bittere Ende, das seine wohlgemeinten Absichten in den geschichtlichen Ereignissen fanden. Wichtiger als diese faktischen Belange sind aber die Hintergründe, die an diesem einen Beispiel offenbar werden: die seit dem Frühmittelalter herrschende Verquickung von Geistlichem und Weltlichem im deutschen Bischofsamt, die auch für Amsdorf verhängnisvoll wurde, das Problem der echten Überordnung des Bischofs über den Pfarrer, die Fragen der Weihe, der Sukzession, der geistlichen Autorität. Brunner kommt zum Schluß, daß die Naumburger Bischofsfrage am Widerstreit zwischen einer dogmatisch korrekten und einer geschichtlich realistischen Lösung scheitern mußte. Doch werden eben darin die Grundlagen eines neuen geistlichen Verständnisses des Bischofsamtes sichtbar, vor allem in den im Ganzen realistisch anmutenden Gutachten und seelsorgerlichen Briefen Luthers.

Als Baustein zu einer notwendigen umfassenden Darstellung der reformatorischen Sicht des Bischofsamtes leistet diese Arbeit einen vortrefflichen Dienst.

*Ernst Gerhard Rüsck, Schaffhausen*

H. JACKSON FORSTMAN, *Word and Spirit. Calvin's Doctrine of Biblical Authority*. Stanford, California, Stanford University Press, 1962. 178 p. \$ 4.75.

L'auteur de cet ouvrage est professeur-adjoint de «religion» à Stanford University.

Dans son Introduction, il justifie le but qu'il s'est proposé. Deux mouvements théologiques d'importance capitale l'ont orienté vers le sujet auquel il s'est attaché: le renouveau d'intérêt pour tout ce qui touche à la pensée des réformateurs, et le retour très net de la plupart des théologiens à la pensée biblique, dès après la première guerre mondiale. A notre époque, le problème de l'autorité en matière de foi, et celui de la révélation sont de nouveau au premier plan des préoccupations. Or, pour y voir clair à propos de l'autorité de l'Écriture sainte, le plus sage et le plus sûr est d'examiner en détail l'œuvre des penseurs comme Calvin qui ont tout fondé sur la pleine suffisance de la Bible. M. Forstman rappelle brièvement les travaux de Doumergue, Seeberg, Ritschl, Warfield, Bauke, W. Niesel, Peter Brunner et d'autres. Et il déplore que la discussion de la notion calvinienne d'autorité soit en somme un élément accessoire dans chacune de ces études. Jamais, selon lui, on n'a poussé assez à fond la véritable question. Même lors de son fameux débat théologique avec Niebuhr, dans le *Christian Century* en 1948–1949, Barth n'a pas donné des réponses parfaitement claires ni pleinement satisfaisantes.

C'est pourquoi notre auteur ne s'est pas contenté d'exposer la conception calvinienne de l'autorité du Livre sacré. Il s'est aussi demandé: quel est le sens de cette autorité? Dès lors, très naturellement, son ouvrage a compté trois parties. I: La doctrine calvinienne de l'autorité de la Bible (la Bible

envisagée comme un tout), son fondement théologique et sa place de premier plan dans l'*Institution chrétienne*. – II: Les idées du Réformateur sur la nature de l'action du Saint-Esprit chez les auteurs sacrés et chez les fidèles. – III: Discussion de la théorie de la connaissance de Calvin, de sa méthode exégétique, et de la nature de la certitude qui domine sa vie et sa pensée. – Une conclusion, trop brève à notre gré, passe en revue les positions théologiques des disciples du Réformateur de Genève au cours des siècles, et examine la relation entre ces diverses attitudes, plus ou moins inspirées du Maître, et les discussions d'aujourd'hui à propos de l'autorité scripturaire.

Si intéressant que soit l'essai de M. Forstman, nous ne croyons pas équitable de le considérer, ainsi que ses amis le prétendent, comme le *premier* ouvrage consacré au problème de l'autorité de l'Écriture chez Calvin.

Edmond Grin, Lausanne

MARKUS JENNY, *Geschichte des deutsch-schweizerischen Gesangbuches im 16. Jahrhundert*. Basel, Bärenreiter-Verlag, 1962. 379 S. 53 Abb. 8seitige Beilage. Fr. 47.45.

Jennys großes Anliegen ist die Gesangbuchgeschichte<sup>1</sup>, zu der er mit der vorliegenden Arbeit einen Beitrag leisten möchte, indem er die Gesangbücher der deutschen Schweiz (inkl. Konstanz) von der Reformation bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, d. h. also bis zum Auftreten des Genfer Psalters in der deutschen Übersetzung Lobwassers, durch den ein großer Einschnitt vollzogen wurde, auf das genaueste untersucht. Dabei kommt Jenny zum Schluß, daß die deutsch-schweizerischen Gesangbücher des Reformationsjahrhunderts als Stammbaum gesehen werden können, bei dem die Konstanzer Gesangbücher den Hauptstamm, das Engadiner Gesangbuch von 1562 und die Basler Gesangbücher von 1581ff. einzelne Zweige, die St. Galler und Schaffhauser Gesangbücher dagegen selbständige Nebentriebe bilden (vgl. die graphische Darstellung am Schluß der losen Beilage).

Der Aufbau der Arbeit ist folgender: In einem als Einleitung gedachten Vorwort wird ein guter, knapper Überblick über das ganze Problem und den zu behandelnden Stoff gegeben. Darauf folgt im ersten Hauptteil die exakte Beschreibung aller erhaltenen Gesangbücher, wobei aus synoptischen Tabellen einerseits das Vorkommen der Lieder in den einzelnen Gesangbüchern, andererseits der Inhalt dieser Gesangbücher selbst abgelesen werden kann. Der rund 100 Seiten umfassende zweite Teil gibt die Geschichte der Gesangbücher und damit das Resultat von Jennys ganz speziellen Forschungen wieder. Im Mittelpunkt steht hier das Konstanzer Gesangbuch von 1540, das 1946 im Faksimile herausgekommen ist. Die ausführliche und sehr interessante Besprechung dieses dreiteiligen Gesangbuches wird auf den S. 77–99 gegeben, wobei eine knappe Schlußzusammenfassung auf die wichtigsten Punkte in übersichtlicher Weise aufmerksam macht (S. 99). Darauf folgt die Behandlung der Vorgeschichte dieses Gesangbuchs, das ja nicht als erste, sondern nach Jenny bereits als dritte Auflage anzusehen ist, und es schließt

<sup>1</sup> Vgl. Theol. Zeitschr. 16 (1960), S. 110ff.

sich daran seine weitere Geschichte im 16. Jahrhundert an. Hier läßt uns Jenny einen eigentlichen Einblick in seine Forschungsarbeit tun, indem er uns Schritt für Schritt an der Erschließung verlorener Gesangbücher und an der systematischen Einordnung der erhaltenen teilnehmen läßt. Die Annahme verlorengegangener Gesangbücher hat etwas Zwingendes an sich, wenn man sich klar macht, wie oft ein heute noch vorhandenes Gesangbuch der älteren Zeit nur in einem einzigen Exemplar auf uns gekommen ist. Auf Grund der erhaltenen und der rekonstruierten Gesangbücher ergibt sich eine geschlossene Reihe von 75 Jahren, in denen sich die Geschichte des Konstanzer Gesangbuches (es muß mit 12 erhaltenen und mindestens 6 verlorenen Gliedern gerechnet werden) ereignet hat. – Im dritten Teil der Arbeit werden dann alle in den Gesangbüchern enthaltenen Lieder nach Text und Melodie besprochen, wobei allerdings hauptsächlich Fragen der Herkunft, der Entstehung, der Quellen und der Verfasserschaft behandelt werden. Daß dabei die bisher verhältnismäßig wenig berücksichtigten Lieder schweizerischer Herkunft vor allem beachtet werden, ist besonders verdienstvoll. Es wird dadurch eine neben dem Luthertum hergehende, sehr reiche Welt lebendig. Im übrigen läßt sich auch hier noch einmal die des öfters erwähnte (vgl. z. B. S. 95f.) ökumenische Haltung erkennen, die es den Konstanzern und Schweizern erlaubte, den Liedbestand ihrer Gesangbücher von rein sachlichen Gesichtspunkten aus, ohne Rücksicht auf enge konfessionelle Schranken, zusammenzustellen. – Der dritte Teil der Arbeit kann ähnlich wie die Bibliographie im ersten Teil als eigentliches Nachschlagewerk benützt werden. Die auf den ersten Blick vielleicht etwas beängstigende Vielfalt von Abkürzungen, Sigla und Zahlen an Stelle der Gesangbuchtitel und Liedanfänge erweist sich nämlich im Gebrauch als sehr übersichtlich und leicht verständlich, zumal in verschiedenen Verzeichnissen im vierten Teil des Buches und in der losen Beilage alle nötigen Aufschlüsse gegeben werden. Eine besondere Bereicherung erfährt das Buch schließlich durch eine ganze Reihe von Abbildungen, welche die besprochenen Gesangbücher dem Leser anschaulich machen.

Es ist nicht möglich, Jennys Arbeit, die sich aus kleinen und kleinsten Einzelheiten zusammensetzt, hier in erschöpfender Weise nachzuzeichnen, es sei deshalb nur ganz auswahlsweise auf einige Punkte aufmerksam gemacht, die uns von besonderem Interesse zu sein scheinen. Das ist einmal der S. 121f. gemachte Versuch der Zuordnung einzelner Gesangbuchausgaben des Konstanzer Stammes zu bestimmten geographischen Gebieten, das ist auch die S. 132 erwähnte Entwicklung des Gesangbuches zum Hausbuch, und das sind vor allem die die Liedanordnung im Gesangbuch betreffenden Ausführungen auf S. 134ff., bei denen Jenny auch auf das heutige Gesangbuch zu sprechen kommt (S. 136). Auch die auf S. 154 gezogenen Folgerungen für die Gegenwart, daß nämlich ein Gesangbuch unbeschadet seiner liturgischen Bestimmung katechetisch verwendet werden dürfe, lassen erkennen, wie Jenny je und je den rein historischen Rahmen seiner Arbeit erweitert, wengleich er auf den unmittelbaren Dienst an der heutigen Praxis wegen der enormen Fülle des zu behandelnden Stoffes verzichten mußte.

*Helene Werthemann, Basel*

GOTTHOLD MÜLLER, *Christian Gottlob Pregizer (1751–1824). Biographie und Nachlaß*. Stuttgart, Kohlhammer, 1962. 590 S.

Es handelt sich um das vom Verfasser in Die Rel. in Gesch. u. Geg. V (1961), Sp. 539f., in Aussicht gestellte Werk. Mit großer Liebe und Ausdauer sind die biographischen Quellen erschlossen worden. Neu ist die Entdeckung, daß der Haiterbacher Pfarrer außer durch Bengel und Oetinger auch wesentliche Anregungen durch die «Schatzkammer» des Stephan Praetorius (vgl. E. Peschke, ebd., Sp. 498) erhalten hat, ebenso wie durch intensives Lutherstudium. Luthers Vorrede zum Römerbrief rühmt er schon 1796 in einem Bericht an das Stuttgarter Konsistorium. Doch teilt er Luthers Abneigung gegen die Apokalypse keineswegs. Im Gegenteil, er rühmt sie in den Bahnen von Bengel als das «Hauptbuch» der Hl. Schrift (S. 299), als das «Leibbuch» (S. 410) und den «Reichskalender», als das «Schibboleth» der Gläubigen (!) (S. 411). Schon die Kinder sollen die Apoc. kennen (S. 268). Der Realismus treibt oft wunderliche Blüten. Die weißen Pferde werden wir «buchstäblich» im Himmel antreffen (S. 261). Früh verstorbene Kinder bleiben auch im Himmel Kinder bis zur Auferstehung (S. 263). Da Gott ein Gott der Ordnung ist, kommen erlöste Württemberger zu im Glauben abgeschiedenen Württembergern, Deutsche zu Deutschen (S. 269)! Der Volksprediger äußert sich in der Bemerkung: Der Himmel ist keine Solitude (S. 294). Die Gesänge im Himmel sind nach Pregizer einstimmig (S. 296). Als Grafenberger Pfarrer (1783–95) hat er Böhme studiert, doch will er kein Mystiker sein (S. 332). Er bekennt sich zur creatio ex nihilo (S. 236) und verwirft die Lehre vom Seelenschlaf (S. 282). Im Gegensatz zu Böhme und in Übereinstimmung mit Bengel und Oetinger bekennt er sich in 52 Thesen zur Wiederbringungslehre (S. 311ff.). Er relativiert – wie Oetinger – den Begriff der Ewigkeit (S. 314). Kabbalistische Studien verrät die oft zitierte «Schechina» (S. 212, 215, 264). Pregizer spricht – wie Oetinger – von der «Tinktur» (S. 463). «Des Erlösers Medizin hilft dem ganzen All» (S. 492). Wie Oetinger liebt er die Proverbien und vor allem das Sophia-Kapitel 8 (S. 458). Die Aufklärung wird als «falsche Aufklärung» bekämpft (S. 452). Gegen Dippel bekennt sich Pregizer zur «blutigen Versöhnung Christi» (S. 455) und zur Zweinaturenlehre (S. 322). Der Murrhardter Praelat schreibt eigenhändig in Pregizers Stammbuch (S. 518), ebenso wie seine Tochter (S. 535). Pregizer zitiert gedruckte Predigten Philipp Matthäus Hahns (S. 324), ebenso hat er die Predigten Sailers studiert (S. 492). Er ist mit Steinkopf bekannt (S. 517), vielleicht hat dieser ihm den Druck einiger Schriften in Basel vermittelt. Vielleicht liegt in der 40. Strophe des «Abschiedscarmens» von Josua Enslin (S. 543) eine Anspielung auf Pregizers kleine Gestalt vor («Zachaeus»). Kulturgeschichtlich interessant ist, daß Pregizer selber den Schwarzwald als «traurig» und als «Wildniß» bezeichnet (S. 292f.). Michael Hahns grämliches «Sendschreiben» (S. 553–567) wird dem Feuergeist aus dem Schwarzwald keineswegs gerecht, die Anwendung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn auf die Pregizerianer muß geradezu als Mißbrauch der Hl. Schrift bezeichnet werden!

Vielleicht darf noch angemerkt werden, daß der Vorfahr Johann Ulrich im Auftrag seines Herzogs umfangreiche Archivstudien in St. Gallen, der

Reichenau und Salem machte, sicher, um Rechtsansprüche mit den Ergebnissen zu stützen.

Gotthold Müller hat reiches Material bereitgestellt, das nun für die Pregizerianer- und Pregizerforschung genutzt werden kann.

*Wilhelm August Schulze*, Freiburg i. Br.

WILLEM A. VISSER 'T HOOFT (Hrsg.), *Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Stuttgart und Basel, Ev. Missionsverlag, Basilea Verlag, 1962. 560 S. Fr. 17.30.

Dieser sehr sorgfältige und umfassende Bericht der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi 1961 wird mit einem Vorwort des Generalsekretärs Visser 't Hooft eingeleitet. Es folgt ein persönlich gehaltenes Tagebuch von McCrea Cavert über den Verlauf der Tagung. Die Berichte der Sektionen, Zeugnis, Dienst, Einheit schließen sich an. Hier stehen wir im Zentrum des Dokumentarberichtes. Die Berichte der Sektionen der Weltkirchenkonferenz werden in der endgültig angenommenen Form, so wie sie im großen und ganzen gebilligt und zur weiteren Bearbeitung in den Mitgliedskirchen empfohlen worden sind, mit einer Skizze der vorhergegangenen Diskussionen geboten. Uns scheint der Bericht über die Sektion III: Einheit, der wichtigste Teil des Berichtes überhaupt zu sein (S. 130ff.). Das eigentliche Ziel der ökumenischen Bewegung sollte doch die Darstellung der Einheit der Kirche sein und bleiben. Zeugnis und Dienst sind Funktionen dieser Einheit. Im Bericht der Sektion Zeugnis war vor allem der Punkt 17 umstritten, der die Stellung des Christentums zu anderen Religionen behandelt (S. 90). Hier liegt ein bedeutsames Problem. Im Bericht der Sektion Dienst wird erneut ein Wort für die rassische Gleichberechtigung gesprochen (S. 114). Auch hier liegt ein brennendes Problem vor.

Auf die Berichte der Sektionen folgen Ausschlußberichte in großer Zahl. Es wird deutlich, zu welcher Weite die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen angewachsen ist. Eine überwältigende Fülle von neuen Studienaufgaben auf fast allen Gebieten tut sich auf. Zur Frage der Einheit der Kirche spricht es die Botschaft der Vollversammlung an die Kirchen aus, daß man nun besser weiß, was man will, wenn man auch noch nicht weiß, *wie* man die Einheit erreichen und darstellen will (S. 345). Beachtlich ist in diesem Zusammenhang die neue Basis des Ökumenischen Rates (S. 169ff.). Wichtig und von weittragender Bedeutung ist auch die im ausführlichen Anhang mitgeteilte neue Verfassung der Kommission für Weltmission und Evangelisation (S. 451ff.). Hier kommt der Zusammenschluß des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu seinem organisatorischen Ausdruck. Mit der Aufnahme der Russisch-orthodoxen Kirche, mit der Neuformulierung der Basis und dem Zusammenschluß der beiden großen ökumenischen Organisationen sind die Hauptereignisse von Neu-Delhi genannt. Es besteht kein Zweifel, daß mit der Weltkonferenz von Neu-Delhi ein bedeutsamer Schritt vorwärts getan ist. Es bleibt die alte Aufforderung der ökumenischen Bewegung an ihre Glieder bestehen, weiter über die Probleme nachzudenken und zu beachten, daß Ökumene zu Hause beginnt.

Eine Weltkonferenz kann kein Alibi sein für fehlende konkrete Einheit in der Ortsgemeinde.

Auffällig ist im Bericht das Vorwärtsdrängen der Vertreter der Jugend und der sog. Jungen Kirchen. Theologisch höchst beachtlich sind auch die auf der Konferenz gehaltenen grundlegenden Vorträge, die den Schlußteil des Berichtbandes ausmachen (S. 477 ff.). Besonders hingewiesen sei auf den Vortrag von Joseph A. Sittler: «Zur Einheit berufen» (S. 512 ff.). Sittler spricht von einer Kluft zwischen Gnade und Natur im westlichen Denken und fordert eine kosmische «Christologie der Natur» (S. 519). Im Bericht der Sektion Dienst wird auch eine «Theologie der Natur» gefordert (S. 107). Diese Gedanken sind nicht ohne Widerspruch geblieben. Der Vortrag von Nikos A. Nissiotis: «Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche» bildet den Schluß des Bandes (S. 543 ff.). Auch Nissiotis denkt kosmisch-christologisch. Er möchte in der orthodoxen Kirche den Angelpunkt der ökumenischen Bewegung sehen (S. 546). Nissiotis spricht von der ökumenischen «orthopraxia», in der sich die örtlich bestehende «orthodoxia» erweisen und bestätigen soll (S. 549). «Die Welt, die noch nicht durch die Eine Kirche mit Gott in Gemeinschaft lebt, ruft unbewußt danach, daß die Kirchen sich zu ihrer Einung bekennen und als Eine handeln» (S. 553). In diesem Vortrag kommt die Bedeutung und die Herausforderung der orthodoxen Theologie in bezug auf die Einheit der Kirche besonders klar zum Ausdruck.

Dem Bericht ist noch ein Index angefügt, der die Orientierung erleichtert. Man vermißt in diesem auch äußerlich allen Ansprüchen gerecht werdenden Berichtband allenfalls die Botschaften der orthodoxen Patriarchen und einige Ausschlußvorträge, die von allgemeiner Bedeutung sind. Zusammenfassend aber kann man diesen Berichtband zum Studium nur dringend empfehlen. Ohne diesen ausgezeichneten Band wird eine weiterführende ökumenische Studienarbeit nicht möglich sein. *Klaus-Martin Beckmann, Bonn*

HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. I. Schau der Gestalt. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961. 664 S.

Von Balthasar unternimmt hier den wichtigen Versuch, «... die christliche Theologie unter dem Licht des dritten Transzendentale zu entfalten: die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum» (S. 9). Er zeigt, daß die Transzendentale «untrennbar» sind und daß «das Vernachlässigen des einen» (des Pulchrum) sich «verheerend» auf die andern auswirkt: entästhetisierte Theologie verarmt, verkümmert und wird glanzlos (S. 9).

Der Ansatz des Werkes ist streng theologisch: die Menschwerdung Gottes «vollendet... die ganze Ontologie und Aesthetik des geschaffenen Seins» (S. 26); Gott bringt in seiner Erniedrigung und Erhöhung seine eigene Form und Schönheit mit (S. 52). Innerhalb dieses theologischen Ansatzes wird das Schöne in seiner von Thomas von Aquino umschriebenen Polarität von «species» und «lumen» erörtert (S. 10): «Das Schöne ist... Gestalt, und das Licht fällt nicht von oben und außen auf diese Gestalt, sondern bricht aus ihrem Innern hervor» (S. 144). Und: «In der Lichtgestalt des Schönen wird

das Sein des Seienden wie nirgends sonst ansichtig...» (S. 145, vgl. auch den Ausdruck: Epiphanie des Seinsgeheimnisses, S. 225). Die ästhetischen Probleme werden aber nicht vom heilsgeschichtlichen Zeugnis der Bibel abgelöst. Theologische Ästhetik wird hier (1.) als Erblickungslehre entfaltet: es geht um die Wahrnehmung der Gestalt des sich offenbarenden Gottes, es geht um die Gestalt seiner Heilsgeschichte mit ihren charakteristischen Konturen (S. 118). Die umfassende Bedeutung des Gestaltmäßigen wird z. B. so umschrieben: «Das ganze Geheimnis des Christentums, worin es sich radikal von jedem andern Religionsentwurf unterscheidet, ist, daß die Gestalt, weil sie von Gott her gesetzt und bejaht wird, nicht im Gegensatz steht zum unendlichen Licht, und, obwohl sie als endliche und weltliche Gestalt sterben muß, wie alles Schöne sterben muß auf Erden, dennoch nicht ins Gestaltlose untergeht, eine unendliche tragische Sehnsucht hinterlassend, sondern zu Gott hin als Gestalt aufersteht, als die Gestalt, die nun endgültig in Gott selber eins geworden ist mit dem göttlichen Wort und Licht, das Gott der Welt zudedacht und geschenkt hat. Die Gestalt selbst macht den Prozeß von Tod und Auferstehung mit, und wird so koextensiv dem Licht-Wort Gottes. Darin wird das Christliche zum überschwenglichen und durch nichts einzuholenden Prinzip jeder Aesthetik...» (S. 208). Theologische Ästhetik wird dann (2.) entfaltet als Entrückungslehre: Lehre von der Menschwerdung der Herrlichkeit Gottes und von der Erhebung des Menschen zur Teilnahme daran (S. 118). Es geht um «Gestimmtsein als Übereinstimmung mit dem Rhythmus Gottes selbst» (S. 242).

Das Werk ist folgendermaßen aufgebaut: Von Balthasar erörtert (I) in der Hinführung (S. 15ff.) die Entästhetisierung der Theologie im römisch-katholischen und im protestantischen Raum, wobei er als protestantische Ästhetik Gerhard Nebels «Ereignis des Schönen» heranzieht. Dann spricht er (II) von der subjektiven Evidenz: Glaubenslicht (S. 123ff.) und Glaubenserfahrung (S. 211ff.), schließlich (III) von der objektiven Evidenz (S. 411ff.): A) Erfordernis einer objektiven Offenbarungsgestalt. B) Die Offenbarungsgestalt. C) Christus die Mitte der Offenbarungsgestalt. D) Die Vermittlung der Gestalt. E) Die Bezeugung der Gestalt. F) Eschatologische Reduktion. Im Ausblick auf die zwei weiteren Bände wird vorläufig folgendes mitgeteilt: Der 2. Band wird eine historische Typologie des Verhältnisses zwischen Schönheit und Offenbarung vorlegen. Er dient dem Nachweis, daß es «keine innerlich große und historisch fruchtbare Theologie» gegeben hat noch geben kann, die nicht unter der Konstellation der Gnade und des Schönen steht. Im 3. Band geht es um den Einbezug der weltlichen, theoretischen und angewandten Ästhetik. Das Ziel des ganzen Unternehmens ist der Aufweis eines letzten Ordnungsgefüges: Das Pulchrum ist die «Weise, wie das Bonum Gottes sich schenkt und als Verum von ihm ausgesagt und vom Menschen verstanden wird» (S. 11).

Wir entnehmen nun der Fülle des Gebotenen subjektiv einige Punkte, die uns besonders anregend scheinen:

Entästhetisierung der Theologie – protestantisch! Von Balthasar skizziert zwei Positionen. Einerseits: Luther kämpft gegen die Hure Vernunft, die sich Gottheit und Menschheit ästhetisch zusammenreimt (S. 43ff.). Kierke-

gaards Kategorien der Innerlichkeit isolieren das Ästhetische (S. 46ff.). In seiner Nachfolge steht Bultmann, dessen Szientismus jede objektiv-ruhende, historisch-anschauliche Gestalt der Offenbarung zersetzt; hier ist der Rückzug in die absolut gestaltlose Innerlichkeit der Glaubensentscheidung angetreten. «Der Ernst der subjektiven Ergriffenheit im Sinn des Ergriffenwordenseins von Christus spricht aus jeder Zeile Bultmanns, aber es ist ein Ernst voll Bekümmernis in seiner Bild- und Formlosigkeit, eine wahre Sackgasse des Protestantismus» (S. 49). Andererseits: Hamanns Aufruf: «Laßt uns jetzt die Hauptsumme der neuesten Aesthetik, welche die älteste ist, hören: Fürchtet Gott und gebt ihm die Ehre...» (S. 46) bedeutet einen «heimlichen Weg zurück... in die patristische Theologie der Hochzeitlichkeit zwischen Gott und Welt...» (S. 46). Karl Barth wagt es wieder, Schönheit auf Gott zu beziehen, diese «Formfrage» ist für ihn das «Evangelische im Evangelium» (Die kirchliche Dogmatik II/1, S. 739) und nicht abtrennbar vom Inhalt der Offenbarung: Christus bringt als der Herrliche und zugleich Gekreuzigte seine eigene Form und Schönheit mit (S. 49ff.).

Die christologische Erörterung der Fragen nach Maß und Form! Wie von Balthasar ästhetische Begriffe aus der Gestalthaftigkeit der Inkarnation theologisch erhebt, zeigen wir an den Stichworten «Maß» und «Form» (S. 449ff.). Definitionsmäßig gilt: «Nur wenn Teile oder Aspekte eines Ganzen durcheinander gemessen werden, können sie zusammen eine Form ergeben. Form ist nur aus Teilen oder Aspekten, die einander zugeteilt und angemessen sind (pro-portio), aber so, daß sie ihr letztes messendes Maß nicht aus sich selber haben, sondern aus dem Gesamt, das zugleich Verteiler und letzter Nutznießer seiner eigenen Durchmessung ist» (S. 450f.). Christologisch sinnvoll wird solche Betrachtung, weil es um die Übereinstimmung («Stimmigkeit») von Christi Sendung und Existenz geht. Auf allgemeinmenschlicher Ebene dann geht es – in Analogie zu Christus – um das «An-messen des Menschen an das Maß Gottes» (S. 457); der Mensch wird zu dem auf das Wort Antwortenden, zu dem dem Gottesspruch Entsprechenden; menschliches Handeln in diesem Dialog ist im tiefen Sinn des Wortes «angemessen» (S. 457). Das gilt auch für das Ästhetische: «... Paulus kann den Begriff (μορφή) auf Christus und auf die in uns auszuprägende Christusgestalt (Gal. 4, 19) im eigentlichen, unübertragenen Sinn anwenden. Ihre innere Stimmigkeit, Proportion und Harmonie zwischen Gott und dem Menschen erhebt sie nicht nur zum Urbild alles religiösen und ethischen, kontemplativen und aktiven Verhaltens, sondern ebenso zum Urbild des Schönen....» Und das ist eine «Schönheit, die nicht nach einem allgemeinen Schema 'Unendlichkeit und Vollendung', 'Verströmen und Geschlossenheit' vereinigt, sondern auf die genaue, einmalige Weise der Inkarnation. Was wirklich für den Menschen Vollendung und was Unendlichkeit, was wirklich Verströmung und was Geschlossenheit, Sich-aufgeben und Geborgensein, was wirklich 'Verklärung', 'Vergötterung', 'Unsterblichkeit' – was all die großen Worte der Aesthetik besagen: hier hat es sein Maß und seinen Horizont» (S. 459).

Alter und neuer Bund als Problem der ästhetischen Theologie! Von Balthasar erfaßt die Verhältnisbestimmung zwischen altem und neuem Bund im Horizont theologisch-ästhetischer Begriffe. Was im alten Bund geschieht,

ist «figural» (S. 599). Im Bilderverbot z. B. ist die heilsgeschichtliche Absicht Gottes aufzuspüren, «selber zum Figurenbildner an seinem Volke zu werden und in seiner göttlichen Weise die Meisterfigur, das Bild schlechthin (2. Kor. 4, 4) vorzubereiten» (S. 599). Der alte Bund als Bild bedeutet: das Bildhafte kommt hier vor der Wirklichkeit, als erster Umriß, als Vorahnung, als Hinführung; die später erfüllte Wirklichkeit ist der Seinsgrund früherer Bilder (vgl. das Christuswort: «Ehe Abraham war, bin ich»). Diese Betrachtung erscheint einem hilfreich für die Exegese: «Das 'Prophetische' an Israel liegt darin, daß es an einem Bild arbeitet, das sich, bei aller Anlehnung an ein historisches Modell der Frühzeit, immer weniger nach rückwärts hin interpretieren läßt, aus eigener Logik immer mehr in Elemente zerfällt, die nicht mehr synthetisierbar sind, es sei denn auf einer grundsätzlich neuen Ebene, die Israel nur erhoffen, aber nicht konstruieren kann» (S. 604).

Auch dieser schöne und ausgewogene Beitrag von von Balthasar läßt natürlich andere Wege der Betrachtung zu, wenn es um das weite und differenzierte und wenig bearbeitete Thema «Muse und Gnade» geht. Weil dieses Werk so viele Anregungen bietet und man ihm auf weite Strecken immer neu zustimmen muß, widerstrebt es einem aber z. B. flach-protestantische Vorbehalte anzubringen; diese Vorbehalte verraten ja oft noch einen bilderstürmerischen Komplex, der schlecht zu der Höhenlage paßt, mit der ein von Balthasar argumentiert. Gewiß wäre einmal mehr das Analogieprinzip zu diskutieren. Und gewiß fordert unser Verständnis der Bibel eine Entflechtung der beiden Bereiche – Offenbarung Gottes und Antwort des Menschen, zu der auch das künstlerische Tun gehört – und man wird fragen, ob diese Entflechtung durchgehalten ist. Sind aber unsere Fragen genügend fundiert, wenn man daran denkt, wie wenig auf seiten der evangelischen Theologie über Ästhetik gearbeitet wird? Wir sind leise erschrocken, als hier Gerhard Nebels «Ereignis des Schönen» als protestantischer Typus der Ästhetik erschien. Wir haben gehofft, es wären schon Direktiven zu einer Ästhetik des heutigen Protestantismus aus den Werken von Barth und Bonhoeffer zu entnehmen; hier bleibt offenbar noch vieles zu tun<sup>1</sup>.

Eine Frage an den Verfasser scheint vielleicht dem nötig, der sich immer wieder im direkten Gespräch mit dem heutigen Künstler befindet: Ist hier der Horizont des Künstlers erreicht? Der Weg von den Argumenten eines von Balthasar zum Atelier des heutigen Malers und Bildhauers, zum Theater, zum Konzertsaal, zum Film und Ballett scheint uns sehr weit zu sein. Wir können uns aber nicht denken, daß von Balthasar dieses erst noch zu erfragende Phänomen der künstlerischen Moderne zum vorneherein in Frage stellen will, sondern er will sicher dem Gespräch zwischen Kirche und Kunst dienen. Hier wird der in Aussicht gestellte 3. Band das Nötige bieten. Und wir haben heute schon ein eindruckliches Beispiel im Raume des römisch-katholischen Denkens vor Augen, das strengste, theologische Grundlegung

---

<sup>1</sup> Ein Beitrag von protestantischer Seite wird demnächst erscheinen: Kurt Marti, Kurt Lüthi, Kurt von Fischer: «Moderne Literatur, Malerei und Musik in evangelischer Sicht. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glauben und Kunst.»

mit einer revolutionär-aufgeschlossenen Haltung gegenüber der Gegenwartskunst zu verbinden vermag; wir denken an das Experiment der französischen Kreise um die Zeitschrift «L'art sacré»<sup>2</sup>. Es ist festzustellen, daß sich der heutige Künstler von diesen französischen Kreisen verstanden fühlt. Wir sind überzeugt, daß von Balthasar für die aktuelle Diskussion nicht minder Wichtiges beizutragen hat, nachdem er die prinzipielle Fragestellung so eindrücklich aufgegriffen hat. Besonders erfreulich ist es, daß sich in vielen Punkten in diesem Gespräch zwischen Kirche und Kunst ein Konsensus abzeichnet, der die konfessionellen Gegensätze überwindet. Die neue Haltung hat mit beigetragen, daß in Frankreich Kunstwerke entstanden sind, die echte Hilfe und Hoffnung für unsere Zeit ausstrahlen.

Kurt Lüthi, Biel, Kt. Bern

<sup>2</sup> Vgl. meine Orientierung in der Zeitschr. f. ev. Ethik 5 (1962), S. 307 ff.: «Moderne Kunst in der Sicht des avantgardistischen Katholizismus in Frankreich».

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 15, 1 (1962): J. Marsh & P. Verghese, The Finality of Jesus Christ in the Age of Universal History (1–11; 12–25); V. Vajta, Confessional Loyalty and Ecumenicity (26–38); P. S. Minear, Catholicity in Practice (39–44); D. Kitagawa, All in Each Place. Racial and Cultural Issues (45–56); W. Neidhart, The Fight Against Anti-Semitism in Christian Education (57–66). *Evangelisches Missions-Magazin* 106, 3 (1962): C. A. Keller, Der Mensch und die Freude (90–96); L. Newbigin, Gottes Werk in der weltweiten Gesellschaft der Menschen (97–113); F. Grau, Kirche, Gemeinde und Mission (114–127). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 52, 3 (1962): B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen, XLV (157–198); M. Ramsay, Konstantinopel und Canterbury (199–212); *Judaica* 18, 3 (1962): E. Zingg, Israels Privatrecht nach den Gesetzen Moses (129–139); G. Jasper, Die Judenfrage im Spiegel der deutschsprachigen Literatur der Jahre 1959–1961 (146–191). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 118, 18 (1962): K. Lüthi, Christlicher Glaube..., II (274–280). 19: L. Vischer, Das gemeinsame Gebet um die Einheit (290–293). 20: W. Hammer, Neue Probleme in der evangelischen Theologie (306–308). 22: E. Buess und K. Lüthi, Gott und das Böse (338–342). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 18, 3 (1962): A. D'Costa, The Demolition of the Temples in the Islands of Goa in 1540 and the Disposal of the Temple Lands (161–176); H. Cieslik, Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission, III (177–165); A. Villanyi, La fonda-