

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 19 (1963)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 02.02.2025

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

## Rezensionen

JOHANNES B. BAUER (Hrsgb.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, 1–2. 2., erw. Aufl. Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1962. 1292 S. SFr. 58.–.

X. LÉON-DUFOUR (Hrsgb.), *Vocabulaire de Théologie biblique*. Paris, Les éditions du Cerf, 1962. XXVIII S. + 1158 Sp. NF. 34.50.

Der heutige Bibelforscher befindet sich hinsichtlich der Wahl eines Nachschlagewerkes in einem angenehmen *embarras de richesse*; und in den Reichtum und die Fülle guter und hervorragender Werke reihen sich auch die hier besprochenen römisch-katholischen ein.

Was den evangelischen, ökumenisch gesinnten Leser des *Bibeltheologischen Wörterbuches* besonders erfreuen wird, ist die Tatsache, daß die meisten Artikel derartig verfaßt sind, daß sie sowohl in der Prozedur als in den Schlüssen auch für ihn ohne weiteres annehmbar sind. Die Einleitung bringt die beste (nach des Rezensenten Meinung) zugängliche Zusammenfassung von dem, was der fortschrittliche, biblische Katholizismus unter Theologie des Alten Testaments versteht (S. 13–18). Dabei wird aber die heutige protestantische Diskussion über das Wesen und den Inhalt einer alttestamentlichen Theologie mit einer Ausnahme nicht berücksichtigt; dies wäre jedoch, trotz allem Raumangel, unter dem ein kleines Wörterbuch leidet, wünschenswert gewesen, besonders um der gegenseitigen ökumenischen Klarheit willen.

Da es sich um ein *theologisches* Wörterbuch handelt, werden historische, biographische, archäologische, geographische und kritische Fragen nur wenn theologisch erheblich, und dann aber von allen Seiten gründlich beleuchtet. Das häufige Zitieren von H. Haag: *Bibellexikon* (1951) dürfte wohl ein Hinweis auf dieses Standardwerk für rein historisch-geographisch-kritische Probleme sein.

Quellen für den Pentateuch und Vorlagen für das N. T. werden allgemein angenommen, und am Ende jeden Stichwortes befindet sich eine gute Bibliographie.

Um einige Beispiele der Behandlung auch dogmatisch wichtiger Gegenstände dem Leser zu geben, können folgende genannt werden: Auf S. 25, anlässlich des theologischen Wertes der Figur Abrahams im Alten und Neuen Testament, wird gesagt: «In Agar/Ismael als Repräsentanten des Nurbio-logischen und in Sara/Isaak als den Repräsentanten der freien Gnadenwahl Gottes sind schon die Weichen gestellt, die die pharisäische und paulinische Erlösungsdeutung auseinanderführen sollten, und damit ist der neutestamentlichen 'Rechtfertigung aus dem Glauben' (Röm. 3, 28) das alttestamentliche Fundament gegeben.» Und auf S. 68f. wird folgende Lösung des Problems der apostolischen Sukzession befürwortet: «Die Vollmacht, Christus zu vergegenwärtigen, pflanzte sich fort. Aber die Bezeichnung Apostel beschränkte sich bereits in der Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Literatur auf die *Zwölf*. Sie, die als die *Zwölf* eine einmalige, unwiederholbare, fundamentale Funktion für die Kirche ausüben..., waren gewiß auch bevollmächtigte Vertreter Christi. Diese beiden Funktionen müssen aber sorgfältig unterschieden werden. Die eine beschränkt sich auf die *Zwölf* und kann

nicht übertragen werden; die andere muß fort dauern bis zur Wiederkunft des guten Hirten, wenn auch die späteren Inhaber dieser apostolischen Vollmacht nicht mehr Apostel genannt werden». Auf S. 144ff. werden die «Brüder Jesu» einer besonderen Behandlung gewürdigt, deren Ergebnis ist, daß es sich um «Vettern» handelte; dies ist vielleicht der einzige Artikel, der dem evangelischen Leser wegen der aprioristischen Fragestellung etwas merkwürdig vorkommen wird.

Da sich mehrere Verfasser an dem Werk beteiligt haben, sind manchmal kleine Unebenheiten wahrzunehmen. So z. B. heißt es S. 425, daß die *rû<sup>a</sup>ḥ 'elôhîm* (Gen. 1, 2) «Wind Gottes» ist, wogegen derselbe Ausdruck S. 826 als «Geist Gottes, nicht Wind wie in *Enuma Eliš*» beschrieben wird. Und neben den immer auf der Höhe stehenden wissenschaftlichen Formulierungen mutet es ein wenig merkwürdig an, Gen. 3, 14ff. auf S. 849 als «Protoevangelium» im traditionellen Sinn dargestellt zu sehen, wenn auch für die angenommene Weissagung der masoretische Text und nicht die Variante der *Vulgata* gebraucht wird. Wie sich der Leser jedoch Rechenschaft geben wird, handelt es sich um Kleinigkeiten, die unvermeidlich sind und den Wert des Werkes kaum beeinträchtigen.

Dem Herausgeber, den Mitarbeitern (unter ihnen wohlbekannte Namen, wie Botterweck, Cazelles, Daniélou, de Fraine, Nötscher, Spicq usw.) und dem Verlag soll deshalb von diesen Zeilen aus gratuliert werden: sie haben ein für den Forscher und die Gemeinde wichtiges Werk geschaffen.

Bei dem *Vocabulaire de Théologie biblique* befinden wir uns in einer ähnlichen Lage, wenngleich die Orientation verschieden ist. Auch in ihm erscheinen bekannte Namen, wie A. Barucq, C. Spicq, H. Gazelles, I. de la Potterie, J. de Fraine, St. Lyonnet. Die Einleitung versucht dem Leser das Verhältnis zwischen biblischer Theologie und Wortschatz klar zu machen (S. XIII–XIX), um dann (S. XX–XXVIII) eine kurze Einführung in beide Testamente zu geben. Diese verläuft gemäß dem letzten Stand der Bibelwissenschaften.

Die Stichwörter sind systematisch geordnet, was die Übersicht erleichtert: z. B. «accomplir» (erfüllen) zerteilt sich in A. T.: Wort und Gesetz, Prophetie, Zeit der Erfüllung, N. T.: Prophetie, Gesetz, Endzeit. Die wichtigen Begriffe werden oft semantischer Untersuchungen gewürdigt. Andere Male haben wir Begriffsverbindungen wie z. B. Sp. 17ff., wo «Lamm Gottes» mit dem leidenden Gottesknecht, mit dem Osterlamm und mit dem himmlischen Lamm verbunden wird, während «Liebe» (*Charité*, Sp. 37ff.) auf den «Dialog der Liebe zwischen Gott und dem Menschen» und «Die brüderliche Liebe» verteilt wird; jede Hauptteilung wird wieder in A. T. und N. T., und die so erhaltenen Sektionen wiederum in einige Paragraphen zerlegt. Im ganzen kommt aber die religionsgeschichtliche und historische Seite, auch nicht wo sie vonnöten gewesen wäre, nicht auf ihre Rechnung wie im vorherbesprochenen Werk: jeder Begriff wird zwar durch die ganze Bibel hindurch verfolgt, außerbiblische Parallelen werden jedoch weggelassen oder nur äußerst lakonisch behandelt. Dies ist zu bedauern, da doch heute viele derartige Kenntnisse durch gute und weniger gute archäologische und religionsgeschichtliche Volksbücher zum Allgemeingut gelangt sind. Im Unterschied

zum vorhergehenden Werk werden auch manchmal theologisch-dogmatisch wichtige Fragen, wie z. B. die apostolische Sukzession (Sp. 55f.), nicht in ihrer Problematik besprochen. In anderen Fällen ist das nicht so, z. B. in der Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und weltlicher Obrigkeit (Sp. 80): «Nirgends sieht man, daß für die geistliche Obrigkeit der Kirche auf eine unmittelbare Verfügungsmacht über politische Fragen Anspruch erhoben wird»; oder zu dem «Geist Gottes» (Sp. 313ff.).

Frägt man sich, worin positiv der Hauptunterschied dieses Werkes zum Vorhergehenden gründet, so findet man ihn in der ganzen Absicht: die Richtung ist nämlich eher theologisch-mystisch als theologisch-historisch. So haben wir z. B. das Stichwort «Exodus» (Sp. 342ff.), zu dem auch eine «geistige» Deutung des Geschehnisses, im Sinne einer Befreiung von der Sünde geboten wird; und ähnlich verhält es sich mit «Hunger und Durst» (Sp. 349ff.), «Krieg» (Sp. 424ff.), «Israel» (Sp. 474ff.) und vielen anderen. In allen Fällen handelt es sich aber um sehr nüchterne Verbindungen, die praktisch nie ins Schwärmerische übergehen.

Es ginge indessen über den Rahmen einer Rezension hinaus, über den Reichtum, der aus einer solchen Exegese erwachsen kann, berichten zu wollen. Doch bietet dieses Buch eine willkommene Gelegenheit, diesen zu erforschen. Auch darin besteht der bleibende Wert dieses umfangreichen, aber doch zum günstigen Preis verkauften Buches. *J. Alberto Soggin, Rom*

TH. C. VRIEZEN, *De literatuur van Oud-Israël*. 2. erw. Aufl. Den Haag, N. V. Servire, 1961. 248 S.

Der holländische Alttestamentler legt hier in zweiter Auflage eine kurz gefaßte Einleitung zum Alten Testament vor (1. Auflage, 1948: Oud-israëlitische Geschriften), die ein knappes Lehrmittel darstellt, das den Studenten an die Probleme der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft heranzuführen hat. Die Zweckbestimmung bringt es mit sich, daß der Verfasser sich weniger mit der Forschung auseinandersetzt, als Ergebnisse mitteilt im Sinne eines Kompendiums.

Die allgemeine Einleitung umfaßt die Quellen der alttestamentlichen Überlieferung, ihren Zusammenhang mit der zeitgenössischen Literatur der Umgebung, Verfasser- und Datierungsfragen sowie die Literaturformen (Prosa, Poesie), ferner die Kanonsbildung und die Textvarianten. Dann folgen im Aufriß des alttestamentlichen Kanons der Pentateuch, die frühen und die späten Propheten, die Ketubim und schließlich die Apokryphen mit einem kurzen Überblick über Qumran.

Die Einleitung von Vriezen hält sich also, wie wir sehen, ganz im üblichen Rahmen und geht nicht neue Wege. Literaturhinweise sind in übersichtlichen Anmerkungen untergebracht; aus dem deutschen Sprachbereich weiß sich der Verfasser besonders Eißfeldt und Hempel verpflichtet; aber auch andere Werke aus dem Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft sind verwertet, und der Leser merkt auf jeder Seite das Gespräch mit der Forschung, auch wo keine Namen genannt sind. Das Kompendium ist übersichtlich, leicht lesbar und wird auch in der neuen Ausgabe seinen Zweck nicht verfehlen.

*Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau*

OTTO BÄCHLI, *Israel und die Völker*. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 41. Zürich, Zwingli Verlag, 1962. 235 S. Sfr./DM 21.—.

Die vorliegende Arbeit, zuerst als theologische Dissertation in Basel erschienen, setzt sich im Vorwort das Ziel nachzuweisen, daß das Deuteronomium (Dt.) «...der Auseinandersetzung Israels mit den Völkern seinen Ursprung und seine Zielsetzung verdankt», indem es «unter dem außenpolitischen Druck seiner Zeit und angesichts der Zerfallerscheinungen im eigenen Volk... das traditionelle Glaubensgut Israels um ein paar wenige Hauptpunkte» konzentriert «und damit einen neuen Volksbegriff, der für die Folgezeit bestimmend geworden ist und nicht zuletzt auch den Kirchenbegriff des Neuen Testaments mitgestaltet hat», konzipiert (S. 7ff.); mit anderen Worten, daß «das 'Gottesvolk' im Dt... seine Umrisse durch die Konfrontation mit den 'Heiden'» erhält (S. 129, vgl. S. 219ff.).

Dieses Ziel verfolgt der Verfasser durch fleißige Arbeit, indem er erst das Dt. selbst und die darin vorkommenden ethnischen Begriffe und Größen analysiert (Kap. I–II) und deren Beziehungen zum Kultus. Ein III. Kapitel erforscht die Verteidigung Israels durch Predigt, Gesetz, Kultus und Gewalt, während ein IV. Kapitel die Eigenart Israels als Volk und Gottesvolk, auch dem Lande Kanaan und den Völkern gegenüber, darstellt. Im V. Kapitel, dem Abschluß, wird das viel debattierte Problem des Ursprunges des Dt. erneut aufgegriffen. In diesem Teil des Buches kommt der Verfasser, in ständigem Ringen mit der gegenwärtigen Forschung, zum Ergebnis, daß der Ursprung des Dt. im Königtum und im *‘am hä’āreš* zu suchen ist: in der Monarchie, indem der König allmählich die Funktionen des «Richters Israels» und des «Gesetzessprechers» übernahm (S. 186ff., 196ff.), und im Landesvolk, indem es der faktische Träger des Rechts war (S. 189f.). Dem Rezensenten kann dieses letzte Ergebnis, zu dem er selbst mit im einzelnen verschiedenen Resultaten in einem sich im Druck befindlichen Artikel gelangt ist, nur willkommen sein. Die Fixierung von Ort und Zeit der Veröffentlichung (Jerusalem, die 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts, zwischen dem Tod Assurbanipals und dem des Josias, mit möglichen Niederschriften schon vorher) erscheint ihm aber ein zu einfacher und überstürzter Versuch, ein äußerst kompliziertes Problem zu lösen (vgl. S. 66 und 200ff.).

Die These des Verfassers dürfte in den oben erwähnten eher kategorischen Sätzen seines Buches manches vor ihrer Überzeugungskraft einbüßen. Die Arbeit selbst entwickelt sich aber nach viel gemäßigeren Linien, in denen die Polemik gegen die Völker, an Hand der Auseinandersetzung mit der Urbevölkerung Kanaans, im Dt. wirklich als ein äußerst wichtiges gestaltendes Prinzip des Gottesvolkes herausgearbeitet wird. Dies bringt eine historisch sehr bedeutende Feststellung mit sich: das vom Dt. bezeugte geringe Interesse an Ägypten (S. 36ff.) und die Nichterwähnung Assyriens und Babyloniens (außer vielleicht einer indirekten Anspielung in 4, 19) (S. 16ff. 65ff.), das der Verfasser hervorhebt, wogegen eine regere Teilnahme an Israels südöstlichen Nachbarn und den ursprünglichen Landesbewohnern besteht, erklären sich aus dem Wunsch, mit dem Synkretismus ein für allemal fertig zu werden. Darin konnte man ohne weiteres die älteren amphik-

tionischen Überlieferungen Israels, die eben u. a. von Kananäern redeten, wieder beleben. Eine direkte Anteilnahme an den Geschicken dieser Völker konnte es ja schon z. Zt. des Dt. kaum mehr geben, wird doch der religiöse Einfluß der südöstlichen Nachbarn auf Israel von den Quellen nur selten, und dann noch im Zusammenhang mit den Königsehen mit fremden Prinzessinnen erwähnt; es handelt sich ferner um Völker, die Israel nur dann und wann politisch bedrohten. Und was die Ureinwohner Palästinas betrifft, so überlebten sie nicht mehr als politisches Gebilde und konnten also kaum jene Wirkung ausüben, die einen solchen Angriff gerechtfertigt hätte. Demgegenüber drohte die wirkliche aktuelle Gefahr auf religiös-politischem Gebiet von Assur (vgl. die Lage unter den Königen Ahaz, Manasse und Ammon, und das Eingreifen Josias) und ein wenig später von Ägypten her (vgl. z. B. Ez. 8 und dazu W. Eichrodt: Der Prophet Hesekiel, 1959), also gerade von den im Dt. wenig oder nicht erwähnten Völkern! Dieser vom Verfasser herausgearbeitete neue, nach dem historischen Zusammenhang unerwartete Tatbestand ist, wie gesagt, äußerst wichtig und erlaubt, zusammen mit der vorhergehenden Feststellung, daß die direkte Polemik gegen die Kananäer nicht mehr aktuell war, nur den Schluß des Verfassers, daß eben der Kampf des Dt. wider die Heiden dem religiösen Synkretismus galt; und indem sie die Absonderung von jeder Quelle des Synkretismus vertrat, die faktische Absonderung des Volkes Gottes von den anderen Völkern betrieb und erwirkte.

Im folgenden soll einigen Einzelheiten gegenüber Stellung genommen werden:

1. Es mutet ein wenig merkwürdig an, daß die «bedeutsame», erst in einer leicht zugänglichen Zeitschrift und dann noch als Sonderdruck erschienene Abhandlung von G. E. Mendenhall: Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East (The Bibl. Arch. 17, 1954, Sonderdruck 1955) erst nach der Veröffentlichung einer deutschen Übersetzung 1960 kurz im Nachtrag auf S. 235 erwähnt wird. Der Kommentar zum Dt. von G. E. Wright (The Interpreter's Bible, 2, 1953) mit seinen wichtigen Aussagen über den Ursprung des Dt. wird auch nicht berücksichtigt.

2. Von der Beziehung zwischen dem Amt der «kleinen Richter» und dem des «Gesetzeslehrers bzw. -sprechers» (S. 20) ist heute manchmal und nicht nur beim Verfasser die Rede: es scheint nämlich eine Tendenz zu bestehen, die kleinen Richter («von denen wir nichts erfahren», nach dem korrekten Ausdruck des Verfassers) als staatsrechtliche *dei ex machina* für alle Verlegenheitsfälle zu gebrauchen. Wo aber der Geschichtsschreiber nichts erfährt, hört auch seine Weisheit auf. Die mannigfaltigen Bedeutungen und Nuancen der Wurzel *šp̄t* sollten heute erneut nach den letzten Ergebnissen der vergleichenden Semitistik geprüft werden. Unbeweisbar ist auch die vielzitierte These E. Junges, über die angebliche Wiederbelebung des Heerbannes unter Josias (S. 195).

3. Die Beschreibungen der kananäischen religiösen Welt und deren Einfluß auf Israel (S. 62. 68. 70. 111) und die des Königtums im alten Orient (vgl. S. 89. 150) sind manchmal zu kurz und in stereotypen Wendungen gefaßt und lassen viele wichtige Behauptungen nicht richtig auf ihre Rechnung kommen.

4. Sprachwissenschaftlich wird man der Lage nicht gerecht, wenn man aus dem Fehlen jeglichen Versuches einer «Begriffsbestimmung» im Hebräischen den Schluß ziehen will, daß der betreffende Begriff nicht existiert (z. B. S. 69). Häufig betont ferner der Verfasser das Fehlen einer jeglichen Problematik der «blutmäßigen Verschiedenheit» zwischen Israel und den Völkern (S. 68. 88. 165), als ob es etwas Besonderes wäre. Nun dürfte es wohl feststehen, daß es in Kanaan und Umgebungen eine derartige Verschiedenheit meistens gar nicht gab: betont doch das A. T. immer wieder die Verwandtschaft Israels zu den meisten benachbarten Völkern. Dies soll auch im Hinblick auf Esr. 9 gesagt werden, wo hinter dem komplizierten Zusammenhang der Verfasser «Rassentheorien» anzunehmen scheint.

5. Die auf S. 70 angekündigte Abwehr «durch das Gesetz» erscheint auf S. 82ff. als «durch das Recht». Es handelt sich um zwei nicht identische Begriffe, wobei der zweite wohl der sachgemäße ist.

6. Bei allem Vorhergehenden muß man in der Arbeit eine gewisse Weitläufigkeit feststellen, welche die Übersicht nicht gerade erleichtert.

Bächlis Arbeit kommt also zu wichtigen Ergebnissen:

1. Der gestaltende Faktor der antivölkischen Polemik in der Formation des Gottesvolkes.

2. Der geringe Platz der alten Weltreiche in der Perspektive des Dt., was gewiß zu wichtigen Schlüssen über den politischen und religiösen Gedankengang der Urheber- und Überliefererkreise führen sollte.

3. Die Betonung des Königs als Erbe des Richters und als Gesetzesverkünder und der Rolle dabei des *‘am hā’āreš*.

4. Die sehr wichtigen Bemerkungen über ethnische Begriffe und über die Völker im Dt.

*J. Alberto Soggin, Rom*

J. HERMANN, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der Paulinischen Hauptbriefe*. = Studien zum Alten und Neuen Testament, 2. München, Kösel, 1961. 153 S. DM 19.80.

Hermann untersucht in seiner Arbeit die Beziehung zwischen dem Kyrios Christus und dem Pneuma nach paulinischem Verständnis. Dabei verwertet er nicht nur ältere und neuere katholische, sondern auch evangelische Literatur deutsch- und anderssprachlichen Ursprungs. Erfreulich ist, wie Hermann eindeutig die christologische Struktur paulinischen Denkens herausarbeitet. Stets ist er bestrebt, die zitierten Schriftstellen nicht isoliert, sondern aus ihrem Kontext heraus zu verstehen.

In einem 1. Hauptteil wird ausgehend von 2. Kor. 3, 17 die Identität von Kyrios Christus und Pneuma in den paulinischen Hauptbriefen aufgezeigt. Im 2. Hauptteil wird diese These erhärtet, indem dargelegt wird, daß die zentralen theologischen Gedankenkreise des Apostels wie seine Ekklesiologie, Eschatologie, Paränese und sein Existenzverständnis nur von dieser Identität her recht interpretiert werden können. Schließlich wird in einem letzten Abschnitt des 2. Hauptteils behauptet und begründet, daß die paulinischen Ausführungen über das Verhältnis des Pneuma zum Kyrios nicht von der Gnosis und dem hellenistischen Synkretismus, sondern nur vom jüdisch-rabbinischen Denken her verständlich werden. Das schließt nicht aus, daß

«der paulinische Sprachgebrauch von Pneuma in einigen Fällen hellenistisch beeinflußt» ist (S. 131).

Besonders bemerkenswert erscheint uns, daß Hermann die Interpretation der paulinischen Theologie befreien will «von systematischen Denk- und Begriffsschemata» (S. 45). Insbesondere wertet er das trinitarisch-systematische Schema als textfremd ab und grenzt sich somit von den Vertretern der pneumatisch-personalen Auslegerichtung (Holzmeister, Nisius, Prümm, Schneider) ab (S. 39). Das Pneuma ist nach Hermann im paulinischen Denken nicht eine hypostatische oder selbständige personhafte Größe, sondern «Christus wird erfahrbar als Pneuma» (S. 49). Läßt sich das trinitarisch-systematische Denken nicht mehr biblisch begründen, so erhebt sich für uns die Frage, ob damit nicht das spätere kirchliche Dogma von der Trinität hinfällig wird. Es ist nicht überraschend, daß wir diese Frage bei dem katholischen Exegeten Hermann nicht vorfinden.

Kritisch ist zu den Ausführungen Hermanns noch das Folgende zu bemerken. Auf die Frage, wie die δόξα zugleich eschatologische und gegenwärtige Gabe sein kann, antwortet Hermann: «Durch das Pneuma wird die für die endzeitliche Vollendung zugesagte δόξα bereits jetzt über die Christen ausgegossen... das Pneuma ist Angeld (ἀρραβών) und Erstlingsgabe (ἀπαρχή) der zukünftigen Güter» (S. 33). Nun ist aber das Pneuma ebenso zugleich zukünftig und gegenwärtig wie die δόξα auch. Deshalb muß als subjektives Korrelat zu dieser Einheit von Zukünftigem und Gegenwärtigem das Glauben und Schauen des Christen genannt werden, 2. Kor. 5, 7: «Denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen.» Es ist der gleiche Christ, der im Gegenwärtigen nur im Glauben und erst im Zukünftigen im Schauen Geist und δόξα erfährt. Freilich ist auch der Glaube nur Gabe Gottes.

Hermann betont mit Recht, daß vor allem die beiden Korintherbriefe des Apostels «in Frage gestelltes Apostelamt nur von Christus her» neu sichern sollen (S. 21). Die «unmittelbare Relation» des Apostels Paulus zum Kyrios stellt ihn aber noch nicht unbedingt auf eine Stufe mit den anderen Aposteln. Es hätte doch sein können, daß er hinter den anderen Aposteln zurücksteht, die schon mit dem irdischen Herrn zusammen waren und besondere Begegnungen mit dem auferstandenen Kyrios hatten, während er nur dem erhöhten Kyrios vor Damaskus unmittelbar begegnet war. Deshalb ist der Hinweis auf die paulinische Aussage über die Gleichstellung der Begegnungen der Apostel mit dem Auferstandenen mit seiner Begegnung mit dem Erhöhten in 1. Kor. 15, 1–11 wichtig. Paulus ist ein gleichberechtigtes Glied der abgeschlossenen Kette derer, die vom auferstandenen und erhöhten Herrn in das besondere Apostelamt hineinberufen worden sind.

Abschließend sei noch bemerkt, daß bei einer Neubearbeitung der Studie Hermanns auch der Römerbriefkommentar E. Gauglers (1945) herangezogen werden sollte.

Helmuth Wenz, Frankfurt am Main

MARC KOHLER, *Le cœur et les mains. Commentaire de la Ire épître de Jean.*  
Avec une préface de Charles Masson. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé,  
1962. 206 S. Fr. 12.–.

Das Buch wurde im Blick auf den französischschweizerischen Kirchentag

vom 2./3. Juni 1962 in Lausanne veröffentlicht. Es ist nicht leicht, einen biblischen Kommentar zu verfassen, der zugleich dem Kirchenvolk verständlich ist und exegetisch-wissenschaftlichen Ansprüchen genügt. Dem Verfasser wird man zubilligen müssen, daß er dieser Aufgabe weitgehend gerecht geworden ist, ja daß sein Buch in Gehalt und Gestaltung bemerkenswert ist. Wohl hätten einige Ausführungen straffer gehalten werden können; es wäre ebenfalls verdienstlich gewesen, wenn im gleichen Zug die zwei kleinen johanneischen Briefe erläutert worden wären.

Auch abgesehen von der einen oder andern Crux interpretum gibt der 1. Joh. manches Rätsel auf, und wäre es nur dasjenige seiner Struktur. Kohler bemüht sich darum, den Gedankengang zu verfolgen; anstatt, wie es selbst Calvin tat, Wiederholungen zu beklagen, erkennt er Vertiefung, ermahndes Drängen, das zur steten Wiederaufnahme eines wichtigen Anliegens führt. Er hat, wie er im «avant-propos» ausführt, aus der zahlreichen Literatur 15 Kommentare ausgewählt, von denen er diejenigen von Augustin, Calvin, Schlatter, Asmussen, Dodd, Schnackenburg hervorhebt; die Exkurse geben ein anschauliches Bild von der Belesenheit des Verfassers. Er hat den Originaltext in neuer französischer Übertragung herausgegeben (unter Berufung auf andere, darunter die fast gleichzeitig erfolgte Neuübersetzung von Pierre Bonnard) und Satz für Satz eingehend erläutert.

An Einzelheiten sei etwa vermerkt, daß die im Brief exklusiv erscheinende «Liebe zum (Glaubens)bruder» als Anfangsstation angesehen wird: «Le chrétien s'entraîne à l'amour des hommes dans la pratique quotidienne de l'amour fraternel» (S. 56). Die Trias in 2, 12–14: «Kinder... Väter... Jünglinge» wird so aufgefaßt, daß «Kinder» den Oberbegriff, «Väter» und «Jünglinge» dagegen zwei Alterskategorien darstellen (Bonnard denkt eher an «catégories spirituelles»). Nüanciert wird auf S. 75ff. das Verbot, die Welt zu lieben, gedeutet. Auch die Ausführungen über den Antichristen (S. 89ff.) sind treffend. Hingegen läßt sich fragen, ob die «Salbung» (2, 20) auf die Taufe anspielt (S. 93). S. 129 wird die Stelle «Gott... größer als unser Herz» (3, 20) im Gegensatz zu Calvins verschärfender Auffassung, im Sinn seiner Gnade verstanden. Die schwierige Stelle 5, 6–8 wird behutsam untersucht, wobei Kohler «Wasser» und «Blut» zuerst auf Taufe und Tod Jesu, dann auf unsere Taufe und Abendmahl bezieht (S. 181f.), was wohl weiterhin umstritten bleiben mag.

Charles Brütsch, Bern

*Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur. I.*

Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur, von Herbert Hunger, Otto Stegmüller, Hartmut Erbse, Max Imhof, Karl Büchner, Hans-Georg Beck, Horst Rüdiger, mit einem Vorwort von Martin Bodmer. Zürich, Atlantis Verlag, 1961. 623 p. 73 ill. Fr. 39.–.

This volume is not just another history of ancient literature. It attempts to show for the first time *how* and *why* the ancient literature we have today has come down to us. When we consider the long period of manuscript transmission from the appearance of writing to the printing of books—a span of almost four thousand years—and the vicissitudes of history which

made the preservation of these texts so precarious, it is a miracle that more have not been lost.

According to M. Bodmer, who wrote the Preface to this formidable volume, the only reason that these written treasures were preserved through all kinds of calamities was that they met a spiritual need in their respective cultures. Thanks to the efforts of such heterogeneous groups as the Arab savants of the early 'Abbāsid period (A. D. 750–850) and the Christian monks of the Middle Ages, the literary heritage of the ancient world has been passed on to modern times. Textual problems which result from human error in the copying of manuscripts are not dealt with in this book.

After a detailed description of writing materials, tools, book forms and decorations, and masterly surveys of Greek and Latin palaeography (H. Hunger, Wien), the history of the transmission of the Bible text is discussed (O. Stegmüller, Freiburg i. Br., pp. 151–206). Beginning with the composition and canonization of the Old Testament books themselves, the author traces the history of the Hebrew text from its pre-Masoretic forms to its latest printed edition in Kittel's *Biblia Hebraica* (3rd ed.). It is not altogether correct to say that the variants of the extant manuscripts of the Masoretic text are of relatively little value (p. 158). Careful study of the variants, compiled by Kennicott and de Rossi from just a few hundred manuscripts in the latter part of the 18th century, has yielded sound results regarding certain textual traditions; and further similar investigations of the hundreds of Genizah manuscripts will no doubt yield even more important conclusions regarding pre-Masoretic textual traditions and groupings of manuscripts within the Masoretic tradition itself. To the information regarding the text of the third edition of *Biblia Hebraica* (p. 159) should now be added the fact that a new edition of the Hebrew Bible is being prepared by the scholars of the Hebrew University in Jerusalem (Israel), based on the so-called Aleppo text which has been conclusively identified by M. Goshen-Gottstein as one of the oldest Masoretic manuscripts, in fact, the oldest manuscript of the whole Old Testament, and the ideal model codex of the Masoretic *textus receptus*, used by Maimonides himself as a basis for setting out the exact rules for writing the scrolls of the Law.

The author concludes this monograph with a treatment of the New Testament, its textual tradition and translations into ancient and foreign languages.

It is impossible within the scope of this review to deal adequately with the exhaustive monographs on the history of Greek, Latin and Byzantine literatures. One criticism that the reviewer would like to make, however, is that practically nothing is said of the vital role that Arab scholars played in the transmission of Greek culture to the world at large. During the eighth and ninth centuries Greek works on medicine, mathematics and philosophy (Plato and Aristotle) were translated first into Syriac by Nestorian Christians and then from the Syriac into Arabic. Several centuries later the great medical work of Avicenna (ibn-Sina), called *al-Qānun*, which was the final codification of Greco-Arabic medical thought, was translated into Latin, and became one of the leading medical text-books in the schools of Europe;

and the famous commentaries of Averroes (ibn-Rushd) on Aristotle were made available to Christian schoolmen through their Latin translations which were made from Hebrew renditions of the Arabic originals. Thus Medieval Europe received much of its knowledge of Greek scientific and philosophical thought through the Arabic translations of the original sources and the commentaries of Arab scholars on those sources which were rendered into Latin.

The last chapter of the book discusses the rediscovery of the ancient classics in the Age of the Renaissance and their influence on the life and thought of this time.

Scholars of the humanities owe a deep debt of gratitude to the Atlantis publishers for producing such a magnificent volume of excellent essays. One may expect that the second volume on Medieval Literature will be of the same depth and breadth of scholarship.

*Charles T. Fritsch, Princeton, New Jersey*

ENDRE ZSINDELY, *Krankheit und Heilung im älteren Pietismus*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1962. 183 S.

Die Frage «Krankheit und Heilung» ist auch in den evangelischen Kirchen neuerdings lebendig geworden. Der ungarische reformierte Theologe E. Zsindely möchte gegenüber den dabei auftauchenden Problemen nicht Richter sein, wohl aber etwas zum besseren Verständnis des ganzen Fragenkreises beitragen.

Im 1. Kapitel «Pietismus und Krankheit» untersucht Zsindely die allgemeine Einstellung, die die einzelnen Gruppen des Pietismus zu dem Problem der Krankheit einnahmen. Diese Haltung war verschieden, gemäß der unterschiedlichen Stellung zum menschlichen Leib, und reichte von ausgesprochener Gleichgültigkeit gegenüber den Krankheitsfragen (im schwärmerischen Pietismus) bis zu aktiver Gesundheitspflege (Oetinger, Zinzendorf). Zwischen diesen Polen in der Mitte standen Spener und Francke. Francke hatte den größten Einfluß, und zwar durch Vermittlung seiner Schüler Marperger, Urlsperger, Hedinger, die vielbenützte Handbücher der Krankenseelsorge schufen. Das 2. Kapitel behandelt «Die Krankheit als theologisches Problem im Pietismus». Die Krankheit ist ein Ergebnis des ersten Sündenfalls; ihr Sinn ist Strafe und Züchtigung, ihr Zweck die Bekehrung des Einzelnen.

Kapitel 3, der längste Abschnitt, hat «Die Pflichten des Kranken im Pietismus» zum Gegenstand. Es ist merkwürdig, daß Jak. 5, 14–15, die einzige neutestamentliche Stelle, wo dem Kranken ein bestimmtes Verhalten vorgeschrieben wird («er rufe die Ältesten zu sich» usw.), im Pietismus nur eine unerhebliche Rolle spielt. Das hängt mit der Pflicht des Patienten zur Passivität zusammen. Tersteegen, «der Prophet der Passivität» (S. 73), betont, wichtiger als die Gesundheit des Körpers sei die Gesundheit der Seele. Deshalb wurde um die Genesung des Leibes nur mit großer Zurückhaltung, niemals mit Zudringlichkeit, gebetet. Auch die Gebetsheilung tritt im Pietismus überraschend zurück. «Die Gebetsheilungen gehörten nicht in das Programm des Pietismus» (S. 95). Ausnahmen von dieser Regel bildeten Oetinger, der Freiherr von Pfeil und einzelne enthusiastische Pietisten. Im allgemeinen

vertraute sich der pietistische Fromme der normalen ärztlichen Hilfe an. In Halle galt die Losung: Gott tut seine Wunder durch Arzneien und Ärzte. Die von dem Arzt (und Kirchenliederdichter) Dr. Christian Friedrich Richter geleitete Waisenhausapotheke in Halle war weitberühmt. Die Hauptpflicht des Kranken bleibt aber, daß er an die Genesung der Seele denkt; die Krankheit soll den Menschen zur Buße leiten. Hedinger stellt nicht weniger als 230 Fragen zusammen, die sich der Kranke zur Prüfung seines Gewissens vorlegen soll.

Kapitel 4 trägt die Überschrift «Die Pflicht der Mitchristen gegenüber den Kranken». Die wichtigsten Obliegenheiten der Mitchristen gegenüber den Leidenden sind die Fürbitte und der Krankenbesuch, während die leibliche Seite des Krankendienstes eher vernachlässigt wird. Der Pietismus hat keine Diakonissen herangebildet. Francke z. B. hat wohl Waisenhäuser, aber keine Spitäler gegründet. Im 5. Kapitel zeichnet Zsindely auf Grund von Francke, Marperger, Hedinger u. a. das Idealbild eines pietistischen Seelsorgers. Wir erfahren sehr Genaueres über den Hergang eines Krankenbesuches. Was dabei auffällt, ist das Nebeneinander von Feingefühl und Aufdringlichkeit, Liebe und Härte, Mitgefühl und Unnachgiebigkeit.

Zsindely beschränkt sich mit seiner Untersuchung auf den «älteren» und das heißt auf den eigentlichen Pietismus, der etwa von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts reichte. Was die Definition des Pietismus, seinen Ursprung und seine Geschichte angeht, so hält sich der Verfasser an die neuere und neueste Pietismusforschung (A. Ritschl, E. Troeltsch, H. Bornkamm, Aug. Lang, Martin Schmidt, Erich Beyreuther). Zsindelys Aufgabe bestand darin, das Material zum Thema «Krankheit und Pietismus» zu sammeln und es zu systematisieren. Die Quellen, aus denen er schöpfte, waren: Predigten, Gesangbücher, Erbauungsschriften, Gedichte, Lebensbeschreibungen, Briefe. Die Beschaffung dieses Stoffes war z. T. recht mühevoll; etliche Werke waren nicht zu erreichen, aber im ganzen ist es doch gelungen, die wirklich wesentliche Literatur zusammenzubringen. Die aus diesen Texten gewonnenen Mitteilungen galt es zu gliedern und aus ihnen so etwas wie eine pietistische «Theologie der Krankheit» zu schaffen. Das war bei dem erbaulichen und auf das Praktische zielenden Gepräge der Quellen nicht einfach, aber Zsindely hat die Schwierigkeit gut gemeistert. Die ganze Arbeit ist durchsichtig eingeteilt, in flüssigem Stil, ohne unnötige Breiten, abgefaßt und bis ins kleinste sorgfältig durchgeführt.

Zsindelys Haltung seinem Thema gegenüber ist verstehend, aber gleichzeitig kritisch. Der besonderen Frömmigkeitsart des Pietismus wird einführend nachgegangen, aber zugleich werden die pietistischen Schwächen, vor allem die negative Stellung zum Leiblichen, klar herausgearbeitet. Einseitige Lobpreisung des Pietismus – zum Beispiel die Überschätzung der Liebestätigkeit A. H. Franckes durch C. Hinrichs – wird abgewehrt.

Die Bedeutung von Leib, Leiblichkeit, Krankheit im älteren Pietismus ist bisher noch nie erforscht worden. Lediglich bei Uttendörfer in «Zinzendorfs christliches Lebensideal» (1940) und in dem Buche von Fritz Tanner, «Die Ehe im Pietismus» (1952) finden sich einige Bemerkungen. In der Arbeit von E. Zsindely treten auf der einen Seite schon bekannte Charakterzüge der

pietistischen Bewegung noch deutlicher hervor, so z. B. das Wertlegen auf Seelsorge, Bußkampf, Gebetserhörung; auch wird die Sonderstellung, die Oetinger und Zinzendorf im Rahmen des Pietismus einnehmen, von neuem offenkundig. Andererseits werden neue Seiten aufgedeckt, die so noch nicht bekannt waren: Was z. B. über die pietistische Krankenpflege ausgeführt wird, ist eine Ergänzung des Werkes von Uhlhorn über die christliche Liebestätigkeit; völlig neu ist die Zusammenstellung der pietistischen Ärzte und ihrer besonderen Problemstellungen, überhaupt das Zusammentreffen von Medizin und Theologie im älteren Pietismus. Es ist auch wohl das erste Mal, daß einem Buche über den Pietismus deutsche, schweizerische, schwedische und ungarische Quellen zugrunde liegen. Diese weitgespannte Zusammenchau zeigt eindrucksvoll die Gleichartigkeit der Phänomene, die für den Pietismus bezeichnend sind.

Fritz Blanke, Zürich

KLAUS ERICH BOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx.* = Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 7. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. 285 S. DM 25.-.

Die vorliegende Baseler Dissertation ist wohl die bisher gründlichste Arbeit, die sich mit dem für die Geistes- und Weltgeschichte wie für Theologie und Kirche so folgenschwere Epoche des Übergangs von Hegel zu Feuerbach und Marx beschäftigt. Sie verfolgt den geistigen Weg Feuerbachs von seiner Dissertation (1828) bis zur Vollendung seiner Philosophie und ebenso unter Berücksichtigung der junghegelianischen Zwischenglieder den Weg des jungen Marx von den Vorarbeiten zu seiner Dissertation (1841) über die Pariser Manuskripte zur «Heiligen Familie». Das Interesse dieser philosophiegeschichtlichen Untersuchung liegt auf der Anknüpfung und Kritik der beiden Denker an Hegel, vor allem aber darauf, wieweit sie Hegel in beiden Hinsichten richtig verstanden haben und ihre Konsequenzen aus dem hegelschen System berechtigt sind. Hier kommt der Verfasser zu der Feststellung, einmal daß Feuerbach zu seiner bekannten Umkehrung des hegelschen Gott-Mensch-Verhältnisses als des von Subjekt und Prädikat nur dadurch kommen konnte, daß er der dynamischen Dialektik Hegels die Identitätsdialektik Schellings von Geist und Natur unterlegte, worin ihm Marx gefolgt ist. Unter dieser Voraussetzung mußte jene Umkehrung zu einem Übergewicht der Natur über den Menschen und damit zu einer naturalistischen Anthropologie führen, die den Menschen wesentlich von seiner Leiblichkeit her und subjektiv von seiner Sinnlichkeit her verstand. Ferner wirft der Verfasser beiden Denkern vor, die an der vorgängigen «Heilsgeschichte» orientierte hegelsche Dialektik im Sinne der Identitätsphilosophie Schellings verzerrt zu haben. Nur diese Mißdeutung Hegels mache es beiden Denkern möglich, in ihrer Religionskritik die Anthropologie als das Geheimnis der hegelsch gedeuteten Religion, speziell des Christentums zu behaupten. Während er die Kritik Feuerbachs an Religion und Theologie als Angriff auf Schleiermacher und seine Schüler für berechtigt hält, insofern dieser den Wahrheitsgehalt der theologischen Aussagen auf das menschliche Selbst-

gefühl reduzierte und damit dem Subjektivismus und Anthropologismus verfiel, will der Verfasser Feuerbachs Kritik an Hegels Theologie nicht anerkennen, bei der es sich um den denkerischen «Nachvollzug der Offenbarung» (S. 52) handele. Man wird ihm hierin kaum folgen können. Es dürfte doch unbestreitbar sein, daß Hegels Gottesbegriff nicht aus der Offenbarung, sondern auf spekulativem Wege gewonnen ist und, wie Feuerbach richtig gesehen hat, die Projektion der Idee des Menschengeistes ins Metaphysische darstellt, der Hegel dann die Deutung der gesamten christlichen Theologie unterwirft. Die dynamische Dialektik Hegels ändert nichts an seinem Geistmonismus, der nur einen dialektischen Unterschied von Gott und Welt zuläßt, und an seinem Logizismus, der den Offenbarungsgedanken faktisch streicht. Mit Joh. 1, 14, wie der Verfasser meint (S. 270), hat das schlechterdings nichts zu tun. Der geistesgeschichtliche Weg, der von Hegel zu Feuerbach und Marx führte, sollte die Theologie vor jedem auch nur modifizierten Rückgriff auf Hegel warnen. Die hegelisch-idealistische Deutung des christlichen Glaubens widerspricht seinem Grundinhalt und ist der Kritik Feuerbachs und des Marxismus nicht gewachsen.

Eine ausführliche Darstellung widmet der Verfasser dem «realen Humanismus» bei Feuerbach und dem jungen Marx, der das positive Gegenstück zu ihrer Religionskritik ist und in diesem Zusammenhang der Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit und Sozialität. Zwar hat Feuerbach die Frage danach dringlich gemacht, aber seine Betonung der Leiblichkeit ist im Naturalismus steckengeblieben und die menschliche Sozialität ist bei ihm individualistisch auf die Mann-Frau-Beziehung und die Freundschaft begrenzt. Erst Marx hat in Weiterführung des Ansatzes Feuerbachs sowohl im Blick auf die Leiblichkeit wie auf die Gesellschaft der Anthropologie neue Aspekte gegeben, die, wie der Verfasser mit Recht betont, auch für die Theologie Beachtung verdienen (S. 108). Das anthropologische Grundproblem ist für Marx das Verhältnis des leiblichen Menschen zur gegenständlichen Natur, die einerseits Gegenstand seiner Arbeit ist, durch die er sie zu seinem «weiteren unorganischen Leib» vermenschlicht, andererseits Gegenstand seines Bedürfnisses, der notwendigen Aneignung, ohne die er nicht als Mensch leben kann. Von da aus wird das Eigentum, «das Dasein der wesentlichen Gegenstände für den Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses wie der Tätigkeit», zum zentralen Problem der marxischen Anthropologie. Die Menschheitsgeschichte wird unter diesem Gesichtspunkte zu dem Prozeß, in dem das Arbeitsprodukt des Menschen durch die Entwicklung der Arbeitsweise und der ihr entsprechenden Gesellschaftsstruktur ihm entfremdet wird und die Aneignung zum zugleich notwendigen wie die menschlich-revolutionäre Aktivität in Anspruch nehmenden Geschichtsziel. Allerdings bleiben bei Marx die Fragen, wie es zu dieser Entfremdung kommen konnte und wie ihre revolutionäre Beseitigung schon die positive Aneignung des Arbeitsproduktes sein soll, ungeklärt. Identisch mit diesem Prozeß des Verhältnisses Mensch-Eigentum ist der des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft bzw. Individuum und «Gattung» durch Entfremdung zur Wiedervereinigung, wobei Individuum und «Gattung», ebenso wie Mensch und Natur in dialektischer Identität gesehen werden müssen. In beiden Hinsichten

wird der Durchgang durch die Entfremdung von Marx als teleologisch notwendig verstanden.

Als positiven Gewinn der Religionskritik und Anthropologie von Feuerbach und Marx für die Theologie stellt der Verfasser fest: 1. Sie hat die Theologie zur Ordnung zu rufen in ihrer Naturfeindlichkeit und ihrer Verfehlung des Mitmenschen. 2. Sie hat darauf hinzuweisen, daß die dem Denken vorausliegende Heilsgeschichte den Nachvollzug nicht nur in Erkenntnis und Lehre, sondern in der leiblich-gesellschaftlichen Praxis erfordert. 3. Für die theologische Anthropologie: sie hat «das positive Recht des Leibes und der natürlichen Gegebenheiten geltend zu machen» und damit «dem alttestamentlich-realistischen Denken vor den später bestimmend gewordenen griechischen Einflüssen wieder zum Vorrang zu verhelfen» (S. 274). 4. Die «Aufhebung» (im hegelisch-dialektischen Doppelsinne) der Leiblichkeit in der Gemeinschaft herauszustellen. Schließlich will der Verfasser diese von Feuerbach und Marx bereits an die Hand gegebenen Gesichtspunkte theologisch ergänzen durch die «Aufhebung der Leiblichkeit und der menschlichen Gemeinschaften in der Gemeinschaft mit Gott» (S. 281), die zugleich ihre «Berechtigung» wie ihre «Entmächtigung» bedeutet. Dies bleibt nun allerdings Programm, dessen Durchführung wohl alle durch Feuerbach und Marx gestellten Fragen des Wirklichkeitsverständnisses aufs neue aufwerfen würde, da das vorausgesetzte Schema: Leiblichkeit – menschliche Gemeinschaft – Gemeinschaft mit Gott, worin die folgende Stufe die vorhergehende jeweils dialektisch «aufheben» soll, nun doch zu einfach ist und der Begriff der «Heilsgeschichte» zu wenig geklärt, um nicht dem Feuer marxistischer, aber auch theologischer Kritik ausgesetzt zu sein. Jedenfalls ist das Buch ein energischer Hinweis darauf, daß die durch Feuerbach und Marx gestellten Fragen in der Theologie noch keineswegs erledigt sind.

Druckfehler: S. 20: «ad abstraktum» statt «ad absurdum»; S. 110: «demokratisch» statt «demokritisch»; S. 268: «ausschließen» statt «anschießen».

Werner Wiesner, Mainz

KARL BARTH, *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich, EVZ-Verlag, 1962. 224 S.

Wer durch 40 Jahre den theologischen Lebensgang des weitaus größten Theologen dieses Jahrhunderts verfolgt hat – zunächst stark kritisch und doch lebhaft engagiert, dann nach und nach voll Bewunderung und Dankbarkeit, und dann schließlich etwas zögernd und doch vor allem mit freudiger Zustimmung, immer wieder bis auf die letzten Bände der Kirchlichen Dogmatik freudig hinnehmend, bisweilen doch auch kritisch ablehnend –, dem muß diese Vorlesungsreihe des Wintersemesters 1961/62 ein eigenartiges Erlebnis werden. Nicht daß hier große Überraschungen, neue Forschungsergebnisse oder dergleichen dem Leser bereitet werden. Barth hat sonst vermocht, noch in dem letzterschienenen Band der Dogmatik den Leser beinahe zu schockieren. Hier wird das kaum der Fall sein. Wir werden vielmehr in eigenartiger Weise vor das theologische Vermächtnis des großen Lehrers gestellt. Persönlich und ebenso nüchtern und sachlich redet Barth hier aus seinen ureigensten Erfahrungen und Überlegungen heraus darüber,

was das heißt, Theologie zu treiben, Theologe sein zu müssen und zu dürfen.

Nach einer Verlagsanzeige werden diejenigen, die befürchten, in Barths Theologie komme die menschliche Existenz nicht zu ihrem Recht, von diesem Buch überrascht sein. Ja, falls es diese Menschen gibt, dann sind sie wohl solche, die die berühmten «dicken Bände» der Dogmatik nicht gelesen oder verstanden haben. Das Eigenartige an diesen gewissermaßen anspruchslosen und doch so wuchtigen Vorlesungen ist aber, daß hier von A bis Z vom Wesen eines evangelischen Theologen die Rede ist, daß aber der Theologe wie jeder kleine Mensch, auch der kleine Theologe, den man vielleicht als «berühmt» oder gar «genial» preist, eigentlich verschwindet. Alles verschwindet wie welke Blumen vor der gnadenvollen, richtenden und rettenden Segnung Gottes. «Es bleibt der Mensch Mensch und Gott Gott.» So haben wir es vor 40 Jahren bei Barth gelesen, und das könnte auch das Motto dieses Büchleins sein. Wie wird aber hier diese Botschaft freudig, dankbar verkündigt. Es ist eine Not, Theologe zu sein, weil Gott in seiner Gottheit so unverfügbar und Theologie deshalb so überwältigend ist. Es ist aber vor allem ein Gnadengeschenk, das Wunderbarste, was einem Menschen passieren kann. Deshalb ist die Theologie eine fröhliche Wissenschaft, der Theologe im tiefsten Inneren, wenn auch nicht immer auf der Oberfläche, ein vergnügter Mensch, er trägt die «Gefährdung» seines Berufes in der *laetitia spiritualis*, der Freudigkeit des Heiligen Geistes. «Röm. 7 darf dem Theologen weder offen noch heimlich vertrauter, wichtiger und lieber sein als Röm. 8.» Und das alles, obschon er weiß, daß gerade auch die größten Theologen «neben ihren positiven Ein- und Auswirkungen alle auch wahre Unheilsspuren hinter sich gelassen haben». Er weiß aber vor allem von der Gnade, der Sündenvergebung, dem Sieg Gottes. Deshalb redet der Hauptabschnitt «Die Gefährdung der Theologie» nicht nur von der Einsamkeit, dem Zweifel und der Anfechtung des Theologen, sondern das alles mündet in die Botschaft von der Hoffnung ein.

Eine Rezension eines solchen Buches im gewöhnlichen Sinne ist doch wohl unmöglich. Man kann eigentlich nur darauf aufmerksam machen, was das wohl heißt, daß Barth die letzten vier Vorlesungen über «Die theologische Arbeit» mit einem Abschnitt über das «Gebet» anfängt, um erst von da aus auf das Thema des Studiums zu kommen, und das Ganze mit einer Vorlesung über die Liebe, die *Agape*, beschließt. Und man kann sich nur freuen, wenn das Hauptthema «Die theologische Existenz» gerade mit einer Vorlesung über die «Verwunderung» anfängt und von dort zur «Betroffenheit» und «Verpflichtung» weiterschreitet. So müßte ein evangelischer Theologe über dieses Thema reden. Wie tun wir es aber?

Unpolemisch ist dies Buch. Und doch muß rechtschaffene theologische Arbeit immer eine Kampffront haben. In diesem Buch trifft Barths Nein hauptsächlich das, was er mit einem Ausdruck von Abraham Calov eine «*Mixophilosophicotheologia*» nennt. Was nicht passieren darf, ist, daß der Theologe seiner Sache untreu wird, nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurückblickt und in einen Psychologismus oder Historismus, in eine Anthropologie, Ontologie oder Linguistik zurückfällt. Er darf aber auch nicht etwa

mit Tillich meinen, daß wir die Zweiheit von Philosophie und Theologie zusammenschweißen können. In solchen Zusammenhängen kann Barth (S. 204) vor einer «Gnosis historisch-kritischer Art» warnen. Er verweist darauf, wie diese «Gnosis» sich im 18. Jahrhundert als die allein wahre theologische Wissenschaft auszubreiten begann, und fügt hinzu, daß diese Gnosis auch «heute, wenn nicht alles täuscht, neue Triumphe zu feiern sich anschickt». Hinter einer derartigen Gnosis lauert aber, das behauptet Barth, die Skepsis, d. h. der Atheismus, und erinnert an F. Overbeck.

Die Warnung ist sicher notwendig. Hier, gerade im Hinblick auf die historisch-kritische Forschung innerhalb der theologischen Wissenschaft, bergen sich aber große Probleme. Es bleibt zwar richtig, wenn Barth (S. 193) feststellt, daß es Texte gibt, die jedenfalls nicht dazu einladen, «Fakten» hinter ihrer Botschaft festzustellen. Es muß aber doch als eine legitime theologische Aufgabe hingenommen werden, wenn Forscher sich bemühen, mit den Mitteln historisch-kritischer Forschung festzustellen, etwa was Jesus von Nazareth über seine eigene Person gesagt und gelehrt hat. Und es wäre wünschenswert, falls Barth auch zu diesen Themen etwas, nicht nur ablehnend, zu sagen hätte. Falls die theologisch verantwortlichen Historiker diese Arbeit nicht sorgfältig tun, werden wir wahrhaftig der Forscherarbeit der Nicht-Theologen in unerwünschter Weise preisgegeben.

Und dann noch ein paar andere kleine Fragezeichen. Karl Barth hat unermüdlich für das Verstehen der Bibel als eine Einheit gekämpft. Das Alte Testament darf «nicht nur als eine Art Auftakt» zu dem Zeugnis des Neuen Testaments gewürdigt werden, sondern es muß selbst «mit größtem Ernst» geschätzt werden. Hier hat Barth wohl geradezu Epoche gemacht. Und es gibt viele, die ihm dafür zu Dank verpflichtet sind. Es scheint mir aber doch notwendig, stärker als es Barth will auf den unterschiedlichen Wert der beiden Bibelteile aufmerksam zu machen. Hier muß ich mich wenigstens zu der lutherischen Tradition bekennen. Gerade wenn man in enge Berührung mit der angelsächsischen Welt kommt, kann es einem klar werden, wie verhängnisvoll es ist, wenn in den Gottesdiensten das Alte Testament praktisch auf dieselbe Ebene gestellt wird wie das Neue. Das will ja Barth auch nicht. Ich vermisse aber – auch in dem hier besprochenen Buch – eine klare Warnung vor diesem Mißverständnis.

Barth gibt uns übrigens eine eindringliche Ausführung vom Heiligen Geist, die ich dankbar hinnehmen möchte. Hätte aber nicht die Gefahr der «Schwärmerei» ernsthafter behandelt werden müssen? Barth hätte das gewiß tun können, weiß er doch von der geheimnisvollen Einheit des Sohnes und des Geistes in der heiligen Trinität. Und wahrscheinlich ist es eine Angst vor einer «sicheren», «fertigen» Orthodoxie, vielleicht liberaler Art, die hier Barths Ausführung ein Gefälle gegeben hat. So wie es hier zu lesen ist, ist es aber mindestens mißverständlich.

Aber wie unwichtig sind diese Randanmerkungen. Barth ist «einseitig», z. B. auch in seiner Behandlung der Frage, wie es eigentlich zu bewerten ist, daß die Bibel eine solche Vielfältigkeit von Stimmen, eine solche bisweilen doch wirklich verwirrende Differenzierung der Botschaft bringt (S. 42). Wie notwendig, gerade heute, ist es aber auch hier, Barth zunächst einfach an-

zuhören, seine Antwort ernst zu nehmen. Später kann man vielleicht auch ein paar kritische Bemerkungen einschalten.

Gewissermaßen ist dieses Buch ein Vermächtnis, obwohl man auf die Fortsetzung der Dogmatik noch hoffen darf. Hier redet der alte theologische Lehrer in nüchterner und gerade so in sehr persönlicher Weise zu uns von seinen Erfahrungen, von den Ergebnissen seiner langen Tätigkeit im theologischen Beruf. Und wie notwendig ist es doch, daß wir diese Stimme wirklich reden lassen und – so darf ich sagen – demütig anhören. Barth hat wirklich durch sehr wechselreiche Jahrzehnte seine theologische Arbeit «erhobenen Hauptes» getan (S. 205), und es ist gerade heute notwendig zu hören, was er über die Gefährdung der Theologie sagt, über die Einsamkeit des Theologen, aber auch über seine Freudigkeit und das «ruhige Selbstbewußtsein», mit dem wir unsere Arbeit als Theologen tun dürfen und sollen (S. 205).

Niels H. Söe, Kopenhagen

DIETRICH BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Eberhard Bethge.

4. Auslegungen – Predigten. Berlin, London, Finkenwalde, 1931–1944. München, Chr. Kaiser Verlag, 1961. 647 S.

Das reiche, vielfältige und doch (viel mehr als dies von jedem Menschenleben gilt) Fragment gebliebene theologische Lebenswerk Bonhoeffers ruft immer wieder neue Interpretationsversuche auf den Plan. Längst beruft sich jede theologische Modeströmung auf die «eigentlichen Intentionen» Bonhoeffers. Neuerdings ist er auch noch für den dialektischen Materialismus beansprucht worden<sup>1</sup>.

Angesichts aller dieser Deutungen und Fehldeutungen ist es besonders notwendig und wichtig, daß gerade auch dieser 4. Band seiner Gesammelten Werke<sup>2</sup> wirklich gelesen und beachtet wird. Der Band umfaßt Predigten und Auslegungen aus Bonhoeffers früher Berliner Zeit (1931–33), aus seinem Londoner Pfarramt (1933–34), aus seiner intensiven exegetischen und homiletischen Arbeit im Predigerseminar Finkenwalde (1935–39) und schließlich aus der Kriegs- und Gefängniszeit.

Es geht bei dem allem recht eigentlich um das Herzstück von Bonhoeffers Leben, Denken und Wirken. Wer daran vorbeigeht und ihn nicht gerade hier ganz ernst nimmt, wird Bonhoeffers entscheidenden Ansatz- und Ausgangspunkt verfehlen. Gegenüber den oft so gequälten endlosen Reflexionen über die rechte Hermeneutik, wie sie heute weithin Trumpf sind, weht allerdings bei diesem Prediger und Lehrer der Homiletik ein ganz anderer Wind. Direkt und massiv wird da die biblische Heilsbotschaft proklamiert, wird vom «sacramentum verbi» geredet. Die Finkenwalder Homiletik-Vorlesung

<sup>1</sup> Man vergleiche die Berliner Dissertation von H. Müller, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung* (1961), und dazu das kritische Referat in Walther Fürst, *Motive der theologischen Arbeit Dietrich Bonhoeffers: Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf* (1962), S. 133 ff.

<sup>2</sup> Besprechungen der früheren Bände in *Theol. Zeitschr.* 15 (1959), S. 74 f. 388 f.; 17 (1961), S. 156 f.

auf Grund von Nachschriften rekonstruiert) läßt den theologischen Standort und die Intensität der Gedankenführung ganz deutlich werden. Was Bonhoeffer hier erarbeitet, weitergegeben und selber praktiziert hat, steht im Grunde hinter allem, was er damals und später mit der ganzen ihm eigenen Kraft und Energie gedacht, geschrieben und, handelnd und leidend, vollbracht hat.

Nochmals: es ist gut, daß auch Bonhoeffer der Prediger und Exeget heute wieder neu zu Worte kommt. Seine systematischen Werke, seine kirchliche und politische Aktivität, auch seine mit neuen Gedanken und Einsichten experimentierenden Meditationen im Gefängnis erhalten nur von der für Bonhoeffer unverrückbaren Mitte, von dem in seinem Wort und seiner Gemeinde gegenwärtigen Christus her, Sinn und Ziel. Das zeigt gerade dieser Band mit eindrucklicher Klarheit.

Dem Herausgeber Eberhard Bethge schulden wir, wo nun die vier Bände der Gesammelten Schriften vollständig vorliegen, für seine unermüdliche Arbeit großen Dank.

Andreas Lindt, Worb, Kt. Bern

ULRICH KÜHN, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 6. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1961. 180 S.

Während, wie die Publizistik ausweist, in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts Reformkatholizismus und Modernismus zu vertrocknen schienen, erblühte im Schoße katholischer Orthodoxie allmählich eine «neue Theologie», über welche Kühn hier einen instruktiven Gesamtbericht vorlegt. Denn er kann sich nicht beschränken auf die *deutsche* katholische Theologie der Gegenwart, muß vielmehr aufzeigen, wie Pascal, Newman, die, wenschon seitens der kurialen Theologie kritisiert, dennoch nicht indiziert worden sind, und neuerdings der Religionsphilosoph Scheler, der französische Jesuit de Lubac, ja wie Karl Barth befruchtend gewirkt haben auf die tridentinische, zum Teil thomistische, zum Teil molinistische<sup>1</sup> Theologie der römischen Kirche.

Kühn teilt seine Darlegungen in vier Kapitel: 1. Natur neben Gnade (neuscholastische Schuldogmatik, illustriert an dem Thomisten Diekamp und dem Molinisten Lercher); 2. Natur auf Gnade hin (illustriert an Eschweilers «Kampf gegen die Neutralität» jenes N. *neben* Gn., an Guardinis konkretem Personalismus, Gottlieb Söhngens Betonung des heilsgeschichtlichen Moments vor dem ontologischen, Schmaus' konkordistischer Systemisierung der neutheologischen Erkenntnisse mit denen der Orthodoxie); 3. Natur in konkreter Einheit mit Gnade (illustriert an Przywaras Analogia-entis-Theorie, die zugleich Kreuzestheorie sein möchte, an K. Rahners Vorschlag, die Natur des Menschen ausgestattet zu denken mit dem «übernatürlichen Existential», an v. Balthasars ontologisch-christozentrischer Theologie); 4. Natur erlöst durch Gnade, als summarische Kennzeichnung der evangelisch-theologischen Schau der ganzen Problematik von Natur und Gnade (illustriert an Thielicke und Althaus: «evangelische Denkform» des Personalismus).

<sup>1</sup> Luis Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia* (1588).

Es wird dabei deutlich, daß Kühn aufs Ganze gesehen referiert, nur bescheiden seine eigene Kritik und Stellungnahme (in Gefolgschaft von Althaus) vorträgt. Erstaunlich ist, wie dieser wahrscheinlich noch junge Leipziger Theologe (Sommerlathschüler) die umfangreiche Literatur ausschöpft und mit informativem Geschick darzulegen weiß, wie gereift und besonnen er urteilt! Besonderen Respekt empfindet er vor dem denkerischen Werk Przywaras, wiewohl er gerade bei der Wiedergabe von dessen Analogielehre zuviel wörtlich zitiert und zuwenig mit anderen Worten erläutert (man müßte m. E. hier auf die fundamentale Rolle der biblischen Gleichnisrede hinweisen, die von der Scholastik als Realaussage mißverstanden und von Przywara mit akrobatischer Dialektik vernebelt wird). Hier wäre aber vor allem hinzuweisen auf Math. Jos. Scheebens, «Die Mysterien des Christentums» (1865), an welche Przywara deutlich anknüpft. Mit großem Respekt skizziert Kühn auch das Gedankengebäude v. Balthasars, während der so gediegene Denker Söhngen noch als Wegbereiter einer zukunftsreichen Natur-Gnadenlehre eingeschätzt wird. Über derlei Wertungen aber wird Kühn wohl noch mit sich reden lassen. – Am Ende stellt er fest, daß die Voraussetzungen für positive Gespräche zwischen katholischer und evangelischer Theologie gegeben sind, zumal im theologischen Personalismus Guardinis, Rahners und v. Balthasars. Doch auch der «christliche Universalismus» des letzteren entspreche weithin den Bemühungen K. Barths um eine «innere Katholizität der theologischen Vernunft», da ja die Erlösung hüben wie drüben nicht manichäisch interpretiert wird, sondern als Wiederherstellung des ursprünglichen natürlich-guten Verhältnisses zu Gott (was nicht ganz zutrifft). «Gnade» aber versteht die «nouvelle théologie» der Jesuiten kaum mehr ontologisch-metaphysisch, sondern – gleich uns – als «heilsgeschichtlich-kontingente Gottestat», die nur im Raum der Kirche sakramental verwirklicht wird samt den «Gnadenmitteln»: «omnia instaurare in Christo» (Pius X.).

Was ist also das Ergebnis der Untersuchungen Kühns? – Daß das katholische Theologumenon von Natur und Gnade sozusagen der *eine* Dialekt, das evangelische Theologumenon von der *Justificatio sola gratia* der *andere* Dialekt einer im Grund gemeinsamen Sprache ist; man versteht einander.

Indes, verstehen uns christliche Theologen auch die nichttheologisch geschulten Christen insgemein? Sind wir in ihren Augen nicht seltsame Esoteriker, nach wie vor Scholastiker, die vergessen haben, daß ihre Darlegungen Aussagen sein sollen über die verborgene Weisheit Gottes im heiligen Geheimnis, also Glaubensdeutungen, nicht aber überzeugendes Reden menschlicher Weisheit (1. Kor. 2, 7; 4), nicht objektive Wissenschaft; vielmehr «Erweis von Geist und Kraft» und dadurch lebendig überzeugend? – Eine Frage, welche Kühn nicht aufwirft, weil er hier bloß kontrovers-theologisch interessiert ist.

*Erwin E. Schneider, Wien*

MAXWELL JOHN CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis*. = Duquesne Studies, Philosophical Series, 9. Pittsburgh, Pa., Duquesne Univ. Press, & Louvain, Ed. E. Nauwelaerts, 1961 (1959). XIII + 234 S. Fr. belg. 260.—.

Als philosophische Richtung ist die linguistische Analyse außerhalb Englands und einiger Orte der USA wenig bekannt. Auf dem Kontinent empfindet man sie entweder als eine neue Form des traditionellen britischen Empirismus, oder man stellt sie mit dieser Richtung oder mit dem logischen Positivismus gleich. Ihre Eigenart und Originalität werden deshalb wenig beachtet. Die analytischen Philosophen fühlen sich aber selbst mit dem Rationalismus eines Aristoteles, Leibniz und Frege mehr verbunden als mit der empirischen Erkenntnistheorie eines Locke oder Hume.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit, ein Vertreter des Thomismus, geht in seiner positiven Bewertung der von der analytischen Philosophie geöffneten Perspektiven sehr weit. Er meint, daß die von dieser philosophischen Richtung geschaffene neue Methode den scholastischen Denkern große Dienste tun kann, nicht am wenigsten weil sie zu neuer Konfrontation und neuem Durchdenken der Grundsätze und der Methoden zwingt. Die Absicht des Verfassers ist deshalb, eine kritische Darstellung der analytischen Philosophie und danach eine kritische Bewertung ihrer Bedeutung von einer scholastischen Position herzugeben.

Die Originalität dieser Richtung besteht nach Charlesworth nicht so sehr in philosophischen Lehrsätzen wie in einer neuen Auffassung der Philosophie überhaupt. Nach ihrem Wesen ist sie eine Philosophie der Philosophie. Die analytischen Philosophen vertreten keine einheitliche philosophische Position im traditionellen Sinne, ihnen gemeinsam ist aber eine Vorstellung über Wesen und Funktion der Philosophie. Sie empfinden die überlieferten philosophischen Probleme als eine Art Pseudoprobleme, die dort entstehen, wo der geläufige (actual) Sprachgebrauch uns dazu veranlaßt, unbeantwortbare Fragen zu stellen, Fragen, die anderen sinnvollen Fragen ähnlich sind, die aber in Wirklichkeit keinen Sinn haben. Die eigentliche Arbeit der Philosophie besteht daher in der Analyse solcher Fragen, in der Enthüllung ihrer eigentlichen logischen Form und ihres Verhältnisses zu den Sinnkriterien überhaupt. So findet man z. B., daß klassische philosophische Fragen nach ihrer grammatischen Form in dem für die Kriterien gültigen Zusammenhang als legitime Fragen erscheinen, daß sie aber in Wirklichkeit etwas über die in diesem Zusammenhang gültigen Kriterien aussagen wollen. Diese Kriterien aber bezeichnen die Grenze des Aussagbaren und können deshalb nicht im Rahmen der Sprache zum Ausdruck gebracht werden. Der Verfasser vergleicht hier eine traditionelle philosophische Frage mit der Frage: «Welche Länge hat das Metergrundmaß von Paris?»

Es ist sehr schwer, eine allgemeine Darstellung der analytischen Philosophie zu geben, die für bedeutendere Vertreter dieser Richtung allgemein gültig wäre. Der Verfasser hat deshalb vorgezogen, einzelne unter ihnen in chronologischer oder durch Abhängigkeitsverhältnisse bestimmter Reihenfolge zu behandeln. Die Zentralgestalt ist Ludwig Wittgenstein. Er vor allen

hat behauptet, daß die Philosophie kein eigenes Objekt hat, sondern nur eine Methode zum Analysieren und zum Auflösen der philosophischen Fragestellungen ist, so daß diese uns nicht mehr daran hindern, die Dinge oder die Tatsachen so zu sehen, wie sie wirklich sind. Die Analyse ergibt aber keine bestimmte Auffassung von der Natur dieser «Tatsachen», auch keine positivistische Sicht. Die Funktion der Analyse ist lediglich «therapeutisch».

Interessant ist die vom Verfasser aufgezeigte Verwandtschaft zwischen der analytischen Philosophie und der scholastischen Tradition. So findet man z. B. bei Aristoteles den Gedanken, daß Dinge, mit deren Hilfe alles andere definiert wird, die somit die Grenzen unserer Wirklichkeit vertreten, nicht demonstriert oder erklärt werden können. Aristoteles und die Scholastiker behandeln die metaphysischen Fragen sowohl in linguistischer wie in ontologischer Form. Gerade auf grund dieser Verwandtschaft ist der Verfasser bestrebt, auch die Begrenzung der analytischen Philosophie aufzuzeigen, weil sie analytisch und linguistisch und daher auch inadäquat bleibt.

Charlesworths Darstellung und Kritik der analytischen Philosophen ist von eingehenden Kenntnissen und großer Sachlichkeit geprägt. Das wohlformulierte Buch ist in bezug auf die hier behandelte Philosophie sehr aufschlußreich.

Sidsel Krosby, Oslo

ARNOLD B. COME, *Agents of Reconciliation*. Philadelphia, The Westminster Press, 1960. 176 S. \$ 3.95.

WOLFGANG TRILLING, *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18*. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift, von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann und Eugen Walter.) Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1960. 99 S.

Wenn Come es unternimmt, das Verhältnis von «Geistlichen» und «Laien» zu klären, den Gegensatz Klerus und Laien zu überwinden, muß er sich zunächst dem Verhältnis von Kirche und Welt zuwenden. Die Welt wird im Anschluß an Camus, Sartre und Eliot als «Hölle der Entfremdung» erfahren, als Feindin des Menschen. Ihr bringt die Kirche das Wort und die Kraft und Herrlichkeit der Versöhnung (S. 28). Versöhnung wird verstanden als Erfüllung der von Gott intendierten Lebensform im Bilde Gottes, als Kommunion mit Gott als dauerndem Urquell von Leben und Seligkeit, als Harmonie mit dem Mitmenschen und der Kreatur (S. 35). – Uns aber ist der Dienst der Versöhnung gegeben (2. Kor. 5, 18 wird mehrmals zitiert). Natur und Funktion, Sein und Beruf der Kirche sind eins, Diener zu sein oder «Agent» der Versöhnung (S. 48f.). Weil aber ein individualistisches Mißverständnis der Versöhnung die Kirche unfähig und untauglich macht zur Weltmission, darum betont der Verfasser die historische Wurzel der Versöhnung und begründet den Dienst der Kirche ausdrücklich in der Erwählung. Darum postuliert Come: «The Christian church as a whole must have an awareness and a conviction of its having issued out of divine mystery or it will never fulfill the purpose of its election, namely, to be the servant of God as his agency for the reconciliation of the world» (S. 68).

Die neuen theologischen Erkenntnisse über den Kirchenbegriff hatten

noch keine reformatorische Relevanz, weil die «working structures» nicht genügend erfaßt wurden (S. 72). Darum versucht Come einen neuen Amtsbegriff zu gewinnen und unterscheidet einen zweifachen Dienst der Kirche, einmal den Dienst aller zur Auferbauung der Kirche (church directed ministry), zum andern den Dienst der ganzen Kirche zur Versöhnung der Welt (world directed ministry). Beidemale ist der Gegensatz Klerus-Laienschaft zu überwinden. Der göttliche Sendungsauftrag verlangt die vollständige Überwindung der Unterscheidung von Klerus und Laientum (S. 99). Darum muß z. B. die Ordination neu durchdacht und reformiert werden (S. 116), so daß sie keinen qualitativen Unterschied konstituiert, die Pluralität der Gaben berücksichtigt und sich den Umständen und Erfordernissen anpaßt (S. 116).

Come ist der Meinung, daß ein neuer Kairos der Kirche gekommen sei, und macht dazu eine geradezu prophetische Aussage: «In the twentieth century, God is calling the church through a new historical situation to a new and deeper understanding of its role in God's reconciling activity» (S. 135). Der Dienst der Versöhnung gipfelt in der Teilhabe der Kirche am Weltgericht, die biblisch-theologisch vor allem vom Johannesevangelium interpretiert wird. Damit wird das Zentralproblem der Kirche nicht die Bekehrung Einzelner sein, sondern darin liegen, dem Laien zu helfen, Gottesliebe und Gerechtigkeit zu bezeugen (S. 165). – Ein Schlußkapitel stellt die Einheit und Vielfältigkeit der kirchlichen Dienste dar und demonstriert damit noch einmal die Unmöglichkeit des Unterschiedes zwischen Klerus und Laienschaft.

Der Versuch einer Inhaltsangabe vermag nicht die systematische Kraft der Gedankenführung, verbunden mit der praktischen Ausrichtung, wiederzugeben. Wir haben hier einen wesentlichen Beitrag zur Theologie des Laientums und darum zur praktischen Theologie überhaupt. – Eine Übersetzung dieses Buches ins Deutsche wäre wünschenswert.

Es ist wohl nicht fehl am Platze, wenn wir hier eine römisch-katholische Äußerung danebenstellen; auch wenn sie sich nicht explizit mit dem Thema der Arbeit von Come befaßt, ruft sie nach Konsequenzen, die Come bereits gezogen hat. Trilling gibt zu Matth. 18 eine Einleitung, eine Übersetzung, einen knappen Kommentar und eine systematische Zusammenfassung über «Das theologische Fundament des christlichen Gemeindelebens». Wir meinen, den Intentionen des Verfassers zu folgen, wenn wir uns hier dem dritten Teil seiner Ausführungen zuwenden, so verlockend es wäre, seine exegetischen Thesen mit den Arbeiten von G. Bornkamm und G. Barth zu vergleichen<sup>1</sup>. Der Verfasser meint, daß «hinter allen einzelnen Teilen und dem ganzen Stück ein Ordnungsdenken steht, das aus einer tiefen Einsicht in das Wesen der Kirche gespeist ist» (S. 66). Kirche wird verstanden als *Bruderschaft*. Vom Gedanken der familia dei her wäre Bruderschaft die ur-eigene Selbstbezeichnung der Christenheit, «in der ihr Wesen als einer soziologischen Körperschaft am reinsten ausgesprochen wird. Das ist für das Verständnis der Kirche von großer Bedeutung» (S. 77). Kirche wird ver-

<sup>1</sup> G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (1960).

standen als *Jüngerschaft*, deren Kriterium nach außen hin in der Sichtbarkeit der Werke besteht, während nach innen hin das Kriterium der wahren Jüngerschaft darin besteht, «dem Prophetenschicksal Jesu gleich zu werden» (S. 84).

Ist das Matthäusevangelium insgesamt «Lehre vom Reiche Gottes», so wird dieser Begriff zum Sammelbegriff der Kirchenlehre in der nachösterlichen Zeit. – «Mit dem Reich Gottes ist grundsätzlich eine Wirklichkeit gemeint, die die alttestamentliche Glaubensgeschichte, dann die Offenbarung in Jesus Christus und die Verwirklichung in seiner Kirche und schließlich die Vollendung am Ende der Tage umfaßt» (S. 89f.). Wird Kirche von daher als *Sohnschaft* verstanden, so ist Sohnschaft Gottes «nicht eine naturgegebene Voraussetzung des menschlichen Lebens», «sondern dessen Vollendung und letztes Ziel» (S. 91). Hier stellt sich die Frage, ob die Kirche des Matthäus historisch genügend herausgearbeitet worden sei<sup>2</sup>. Hat nicht der Verfasser hier den matthäischen Kirchenbegriff dogmatisch übermalt? Von hier aus wäre weiterzufragen, ob nicht die Distinktion Kirche-Reich Gottes zu wenig deutlich herausgearbeitet worden ist. So ist m. E. der futurische Charakter des Himmelreiches nicht erkannt (vgl. S. 21)<sup>3</sup>.

In einem Epilog wird nun noch einmal der Gedanke der *familia dei* unterstrichen. Auch werden Folgerungen gezogen: liegt es am einzelnen, das innere Wesen der Kirche zu leben (S. 97), so muß Matth. 18 doch normative Geltung haben; auch wird postuliert, es müßte «versucht werden, das Bild der Kirche auch nach dieser Gemeindeordnung theologisch zu erfassen und in die dogmatische Lehre von der Kirche einzubauen» (S. 99).

Es ist begrüßenswert, daß auf römisch-katholischer Seite gerade dieses Kapitel traktiert und unters Volk gebracht wird. Daß der Gedanke des Bruderschaftlichen so stark unterstrichen wird, ist erfreulich. Wollte man auch praktisch-theologische Konsequenzen aus dieser Einsicht in das Wesen der Kirche ziehen, müßte allerdings auch in der römischen Kirche der Gegensatz von Klerus und Laien überwunden werden. Daß der Appell an den Einzelnen hier nicht genügt, liegt auf der Hand.

R. Bohren, Wuppertal-Barmen

---

<sup>2</sup> Hierzu müßte die Monographie des Verfassers herangezogen werden, die mir leider nicht zugänglich war: *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (1959).

<sup>3</sup> Siehe Bornkamm (A. 1), S. 17.