

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 22 (1966)
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: 16.05.2025

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

Rezensionen

KLAUS-DIETRICH SCHUNCK, *Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes*. = Zeitschr. für die alttest. Wiss., Beih. 86. Berlin, Alfred Töpelmann, 1963. 188 S. DM 32.-.

RUDOLF SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 84. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1963. 99 S. DM 9.80.

Beide Arbeiten versuchen, von verschiedenen Seiten her ein dunkles Kapitel der israelitischen Frühgeschichte aufzuhellen. Es geht in beiden Untersuchungen um die Aufschlüsselung der Überlieferungen von den Geschicken der einzelnen Stämme, wobei freilich die Grenzen verschieden weit gesteckt sind. So kann es nicht ausbleiben, daß an vielen Punkten gemeinsame Probleme berührt werden, die aber eine sehr verschiedene Behandlung erfahren. Doch zunächst das Trennende und damit Typische der beiden Arbeiten.

Die Untersuchung von K.-D. Schunck verfolgt die Geschichte des Stammes Benjamin in drei Etappen: 1. Die Frühzeit: Einwanderung und Sesshaftwerdung im Lande Palästina. 2. Die wichtigste und bedeutungsvollste Zeit: Saul¹. 3. Die weiteren Geschicke des Stammes bis zur Auflösung des Reiches nach der neubabylonischen Eroberung. In allen Teilen geht die Beweisführung von der Untersuchung der Quellen aus. In oft diffizilen literarkritischen Erörterungen wird der Grund für die nachfolgend dargestellten historischen Zusammenhänge gewonnen. Es erscheint unmöglich, die Fülle der Ergebnisse hier wiederzugeben (z. B. über die Art der Einwanderung des Stammes im Zusammenhang mit Ephraim, S. 18ff.; über die Regierungszeit des Saul, S. 121ff.; oder über Sauls Vorhaben in bezug auf eine zu erwähnende Hauptstadt, S. 131ff. u. a.). Hingegen soll auf das imponierende Gesamtbild hingewiesen werden, das Schunck von der Geschichte des Stammes entwirft, in der sich der Gesamttablauf der israelitischen Geschichte spiegelt.

Ganz anders verfährt dagegen R. Smend. Sein Ausgangspunkt liegt nicht bei der literarkritischen Analyse der Quellen, sondern bei den Thesen Noth's (Das System der zwölf Stämme Israels, 1930) und v. Rad's (Der heilige Krieg im alten Israel, 1951) über die Zusammengehörigkeit der beiden Institutionen Jahwekrieg und Stämmebund. War bei Schunck gelegentlich der hypothetische Charakter der Darlegungen sichtbar geworden, so wird von Smend der oft nur vermutungsweise auszudrückende Sachverhalt deutlich als solcher bezeichnet. Die Quellenlage gestattet aber keine andere Art der Argumentation. Das Hauptergebnis der Arbeit Smend's ist dies: Jahwekrieg

¹ Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Fül vom Jahre 1964 scheinen der durch Albright aufgestellten, von Schunck abgelehnten Besiedlungsfolge recht zu geben; siehe Paul W. Lapp, The Bibl. Archaeologist 28 (1965), S. 2 bis 10.

und Stämmebund haben von Haus aus nichts miteinander zu tun, da der heilige Krieg nach Ausweis der Überlieferung nie Angelegenheit eines Kultverbandes gewesen ist. Er bildet vielmehr das konstitutive Element der Rahelstämme, vielleicht schon vom Auszug aus Ägypten her, so daß auch die Gestalt des Mose als die eines «charismatischen Helden» hier ihren Platz hätte. Der Stämmebund hingegen ist mehr der Rahmen bereits im Kulturland ansässiger Stämme, also wohl der Leastämme. Durch den Zusammenschluß beider Stammesgruppen flossen die Traditionen ineinander und trugen zu dem aus den Quellen bekannten und durch Noth und v. Rad gedeuteten Gesamtbild bei.

Es wäre reizvoll, an Einzelergebnissen die Verschiedenartigkeit der beiden Untersuchungen aufzuweisen. Hier kann jedoch nur auf einige Punkte hingewiesen werden. Eine eingehende Erörterung muß einer Fachzeitschrift vorbehalten bleiben. Kommt für Schunck Sichem als Aufenthaltsort der Lade nicht in Frage (S. 48), so ist dies Smend auch fraglich (S. 70). Anders als für Schunck jedoch, der der Überlieferung von Jos. 24 keinerlei historischen Wert beimißt (S. 48), hält Smend an der Vermutung fest, daß auch dort für eine bestimmte Zeit der Amphiktyonieverband einen Mittelpunkt gehabt haben könnte (S. 65ff.), wobei er allerdings nicht näher ausführt, in welchem Umfange der am Beginn seiner Untersuchung sehr in Frage gestellte Amphiktyonieverband daran beteiligt gewesen ist. Bei der Gliederung der Stämme rechnet Smend mit der Existenz des Stammes Joseph als einer selbständigen Größe (S. 71ff.), während Schunck im Gefolge von Täubler stärker differenziert und erst von der frühköniglichen Zeit an mit dem «Haus Joseph» als einer eigenen Einheit rechnet (S. 13ff.). Weitere Berührungspunkte der beiden Arbeiten bei verschiedenen Antworten liegen bei der Behandlung der Mitteilung über die Heimat der Debora in Ri. 4, 4f. (Schunck, S. 50, Smend, S. 42), bei der Beantwortung der Frage, ob Juda und Simeon z. Zt. der Debora schon zum Stämmeverband gehörten oder nicht (Schunck, S. 51ff., Smend, S. 12f.) und beim Eingehen auf die Bedeutung der Zwölfzahl der Steine in Gilgal (Schunck, S. 46, Smend, S. 67).

In jedem Falle verdankt die alttestamentliche Wissenschaft beiden Arbeiten eine gründliche Erhellung jener schwer zu durchleuchtenden Jahrhunderte und gleichzeitig eine entschiedene Weiterführung und z. T. Korrektur bisheriger Arbeiten.

G. Sauer, Erlangen

R. AGGE CARLSON, *David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel*. Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1964. 304 S. sKr. 30.—.

In diesem Werk, seiner Uppsalaer Dr.-Dissertation, demonstriert R. A. Carlson die traditionshistorische Methode seines Lehrers Engnell¹, dessen Andenken die Darstellung gewidmet ist. Ihr Wesen wird (Prolegomena, S. 9–19) in Absetzung von einseitiger Literarkritik, zugleich in sorgfältiger

¹ Vgl. dazu die Aufforderung I. Engnells, *Vet. Test. Suppl.* 7 (1960), S. 22; zur Sache außerdem *Gamla Testamentet, en traditionshistorisk inledning* (1945), S. 39ff.

Besprechung des Verhältnisses von mündlicher und schriftlicher Tradition dargelegt. Sie geht analytisch vor, hat auf jedes a priori zu verzichten und die sich unter verschiedenen Typen im Alten Testament darstellende Überlieferung von ihrer Bildung an bis zu ihrer endgültigen Redaktion zu verfolgen (Fragen nach dem Ursprung, Methoden der Überlieferung, Motive tendentiöser Umformungen, Strukturformen des Aufbaus eines größeren Komplexes oder einer Einheit). Dabei hat sie ebenso den geschichtlichen Hintergrund der Einzelüberlieferung in thematischer, ideologischer wie formkritischer Hinsicht zu beachten wie andererseits die Tatsache, daß die alttestamentliche Literatur ihrerseits Ausdruck der Kultur des alten Orients ist. Zugleich ist mit der Analyse ein Moment der Synthese damit gegeben, daß die einzelne Einheit aus ihrer Beziehung zum Kontext verstanden und erklärt werden muß.

Gegenstand der Untersuchung ist der Komplex der Davidgeschichte, 2. Sam. 2–24, der traditionsgeschichtlich betrachtet eine Einheit bildet. Grundvoraussetzung ist die von Engnell und Noth unabhängig voneinander erarbeitete These eines mit dem Deuteronomium beginnenden deuteronomistischen Geschichtswerkes (Engnell, Carlson: D-Gruppe). Carlson hält aber die Feststellung Noths, daß der Deuteronomist, abgesehen von einzelnen chronologischen Zusätzen und deuteronomistischen Akzentsetzungen in 1. Sam. 7–15, für die Samuelisbücher einen schon fest ausgeformten Komplex unverändert übernommen habe, nicht für geeignet, die Divergenz zwischen königtumsfreundlichem Material und königtumskritischer deuteronomistischer Ideologie zu erklären (S. 23), und verlegt auch hier die definitive Fixierung des Materials in die abschließende redaktionelle Phase des literarischen Prozesses. Die D-Gruppe hat ihre ideologische Absicht durch die Art der Komposition und Assoziation der ihr vorliegenden Komplexe und Einheiten (z. B. ein Davidsepos [Kap. 2–5]; die vorgegebene Ordnung der Kap. 10–20, die mit dem deuteronomistischen Assoziationsschema – šākab – übereinstimmte [S. 181]) wie durch die Einführungen von Schlüsselworten, Einteilungsformeln und Stilelementen erreicht, die ihrem Denken gemäß waren; eine besondere Rolle spielt dabei die Siebenzahl. Damit ist aber auch die Umformung mancher Stoffe nicht gänzlich von der Hand zu weisen. Die ideologische Tendenz liegt darin, mahnend an der Gestalt Davids aufzuweisen, daß der Unglaube Israels letzter Grund seines Schicksals ist, wahre Umkehr neue Zuwendung des Segens bewirkt. So bildet das deuteronomische Schema von Segen und Fluch (Deut. 28) den Angelpunkt der Darstellung, von der her das Ganze zu verstehen ist (Segen Kap. 2–7; Fluch Kap. 9–24).

Die Untersuchung ist mit Sorgfalt, Gründlichkeit und bedachtsamer Abwägung aller Möglichkeiten durchgeführt. Sie enthält in großer Zahl erwägenswerte Beobachtungen und Fragestellungen, denen man es schuldet, sie gründlich zu bedenken und sich mit ihnen ernsthaft auseinanderzusetzen. Es ist darum auch schwer, angesichts der geschlossenen Konzeption auf engem Raum etwas zu sagen. Doch mögen einige grundsätzliche Überlegungen zum Ansatz erlaubt sein. Der Verzicht auf jedes a priori ist an sich schon ein bestenfalls in schwacher Annäherung zu erreichendes Ideal. Hier wäre zu überlegen, ob nicht die These von dem Werk der D-Gruppe zu einem

starken a priori geworden ist, das nicht mehr erlaubt, dem Reichtum und der eigentlichen und auch theologisch relevanten Absicht einzelner alttestamentlichen Aussagen gerecht zu werden. Mindestens die Bewertung der Siebenzahl für die Konstituierung von sib'ataym Cyklen (S. 164) aber auch das Gewicht von Schlüsselworten scheint mir zuweilen doch überlastet, darum nicht zwingend. Das gilt ganz allgemein auch von der heute wohl zu weitgehend gehandhabten Feststellung von Motiven. Man muß, meine ich, dessen eingedenk bleiben, daß die Zahl der Motive, unter denen sich menschliches Handeln verstehen und darstellen läßt, ohnehin sehr begrenzt ist, und daß sich darum das meiste Geschehen auf einige Grundmotive zurückführen läßt; das ist bei der Beurteilung des Wortgebrauchs zu berücksichtigen. So scheint mir auch der Hinweis auf das Keret-Epos, abgesehen von den tatsächlichen Verschiedenheiten, nicht notwendig die Annahme eines patterns zu fordern, das sich auch auf die Darstellung der Geschichte Davids ausgewirkt hat (S. 191). Jede geschichtliche Handlung hat eine Folge, die sich als Segen oder als das Gegenteil erfahren läßt. Insofern erscheint das Segen-Fluch-Schema, wenngleich in nuce immer mit enthalten, und auch richtig, doch als zu eng, um die differenzierte Davidsüberlieferung zu erfassen; es geht ja auch nicht ganz auf, denn es soll eben so gezeigt werden, wie David trotz der gegen ihn angezettelten Revolten unter der Führung, also doch unter dem Segen Jahwes bleibt. Wenn ich hier einem Theologumenon für die Darstellung gestaltende Bedeutung zugestehe, wäre es das Theologumenon vom Sündenfall und der strafenden, aber doch mitgehenden Gnade Gottes². Damit wird hier auf Fragen geantwortet, die mit der Entstehung des Königtums und der Ausbildung einer Dynastie automatisch gegeben waren. Die vordeuteronomische Daviderzählung ist ja doch wohl schon mehr als eine einfache Heldenlegende gewesen, und der geschichtliche Hintergrund der Einzelüberlieferung mehr als orientalische Königsideologie, bei der man den Umfang ihres Vorliegens verschieden beurteilen kann, wie auch der Verfasser hier sehr bedachtsam urteilt. Es ist sicher nicht abzulehnen, daß man in späterer Zeit 2. Sam. 9–24 als (deuteronomischen?) Kommentar der zweiten Hälfte der Epoche Davids ansehen konnte und angesehen hat (S. 139). Zu fragen ist dann aber, ob dieser Kommentar richtig war und nicht vereinfachend an wesentlichen Grundintentionen vorbeiging. Diese Fragen wenden sich ganz allgemein an die traditionshistorische Methode; unabhängig von ihnen besteht der aufrichtige Dank für das vorliegende Werk.

Hans Joachim Stoebe, Basel

MARTIN A. KLOPFENSTEIN, *Die Lüge nach dem Alten Testament*. Zürich, Gotthelf-Verlag, 1964. XVI + 517 S. Fr. 35.–.

Den Monographien über hebräische Wortwurzeln hat der Verfasser als Berner Dissertation eine weitere beigefügt, welche den auch historisch und theologisch bedeutsamen Begriffsbereich der Lüge, des Meineides, des Be-

² Etwa in der Richtung der Linien, die ich im Artikel Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch: Zs. atl. Wiss. 65 (1953), S. 190–201, auszuziehen suchte.

truges, der List u. ä. umfaßt. Neben einer sorgfältigen philologischen Analyse soll denn auch besonders der spezifisch theologische Gehalt einer Textstelle ergründet und schließlich ganz allgemein das Wesen der Lüge und deren Beurteilung im A.T. erfaßt werden, nicht zuletzt, um dadurch unserer eigenen, gegenwärtigen Zeit, «da die Lüge zum System erhoben wird und alle Begriffe verwirrt und jedes Vertrauen... zerstört» (S. VII f.), Hilfe zu schaffen.

In einem 1. Teil werden die Wurzeln šqr, kzb und khš samt ihren Ableitungen untersucht, wobei gelegentlich auch außerbiblische Parallelen einbezogen werden. Den größten Raum beansprucht dabei šqr, ein ursprünglich juristischer Terminus in der Bedeutung «vertrags-, bundesbrüchig handeln», woraus in der Folge «die Treue brechen, sich treulos verhalten» wird. Eine Ausweitung in den ethischen und religiösen Bereich erfährt die Wurzel in den Psalmen, welche sie vornehmlich in den sog. «Gebeten der Angeklagten» in Erscheinung treten lassen. Von großem Gewicht ist sie ferner in den Äußerungen der Propheten gegen den Pseudoprophetismus, wo besonders deutlich wird, daß šqr nicht nur den Inhalt des Redens, sondern das ganze Gehaben falscher Propheten, ja überhaupt das Phänomen des Pseudoprophetismus als solches meint. Es handelt sich bei diesem Wortstamm somit um mehr, als was wir gemeinhin mit «lügen» ausdrücken, nämlich um ein grundsätzlich aktives, aggressives, Vertrauen und Gemeinschaft zerstörendes Verhalten, wobei sich solch treubrecherisches Tun sowohl gegen Gott wie gegen den Nächsten wendet. Freilich ist daneben auch eine Verblassung der Bedeutung bis hin zu «Trug, Schein, Nutzlosigkeit» festzustellen. – kzb andererseits dürfte von Hause aus «Lügen reden» bedeuten, im Unterschied zu šqr indessen stärker das bloß Negative «nicht die Wahrheit reden» ausdrücken, weshalb sich daraus leicht «trügen, täuschen», ja «ausbleiben, eitel, nichtig sein» entwickeln kann. – khš schließlich, dessen Heimat der Verfasser wiederum im juridischen Bereich vermutet, beschlägt die beiden Bedeutungsbereiche «sagen/machen, daß nicht» und «nicht sagen/machen, daß», wovon sich «bestreiten, ver/ab/leugnen» und «verheimlichen, verhehlen, heucheln» ableiten. «Im Unterschied zu šqr, das im Kern auf die Zerstörung eines... Rechts- oder Treueverhältnisses geht, im Unterschied auch zu kzb, welches von Haus aus eine der Wirklichkeit widersprechende oder ihrer überhaupt ermangelnde Aussage meint, bezieht sich khš im Ursprung auf das Entstellen und Verstellen, das Bestreiten oder Verhüllen eines... Tatbestandes wider besseres Wissen» (S. 256).

Nach einigen wenigen Ausführungen über die begrifflich verwandten Wurzeln rmh und šw' schließt sich ein im Vergleich mit dem Vorhergehenden recht kurzer 2. Teil an, der die «Lüge im A.T. außerhalb der terminologischen Begrifflichkeit» zum Gegenstand hat und an ausgewählten typischen Beispielen die Stellungnahme des A.T. grundsätzlich zu erheben trachtet. In sehr instruktiven und von tiefem theologischem Verständnis zeugenden Ausführungen legt der Verfasser dar, daß «Wahrheit und Wahrhaftigkeit» nicht «in einem idealistischen Sinn um ihrer selbst als eines in sich ruhenden sittlichen Gutes oder um der geistigen Werte der Persönlichkeit willen erstrebt werden, so wenig» wie «die Lüge um der Verletzung dieser Güter und Werte

willen verworfen wird. Ihre Verurteilung geht vielmehr in erster Linie davon aus, daß sie die Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Gott und Mensch, zwischen Volksglied und Volksglied, zwischen Mensch und Mensch zerstört». Als Summa kann deshalb lapidar gesagt werden: «Lüge ist gemeinschaftswidrig» (S. 353).

Der Verfasser hat überaus gewissenhaft und umsichtig gearbeitet. Vom methodisch richtigen Grundsatz ausgehend, «daß ein Begriff nur vom Kontext her in seinem Bedeutungsgehalt bestimmt werden kann» (S. 41), hat er freilich des Guten etwas zuviel getan und die Arbeit allzu umfänglich werden lassen. Sie hätte durch Straffung und Weglassung alles nicht streng zum Thema Gehörenden nur gewonnen. Im Bestreben, den Aussagegehalt einer Belegstelle möglichst präzise zu erfassen, ist der Autor ferner gelegentlich der Versuchung einer Überinterpretation nicht entgangen. Mit Bedauern vermißt man des weiteren eine übersichtliche Darstellung der chronologischen Entwicklung der diversen Bedeutungsgehalte einer Wurzel. Und um noch ein Detail anzuführen: die Herleitung von hebräischen 'af'al-Bildungen aus dem ältesten Aramäisch, wie in der Nachfolge von M. Noth (S. 243 ff.) vorgeschlagen wird, bleibt unwahrscheinlich, da die Voraussetzungen für einen derartigen Schluß einfach zu unsicher sind, insbesondere, was den Stammesnamen Ahlamu betrifft¹.

Trotz dieser Einwände liegt jedoch eine sehr anregende und fruchtbare, durch die vielen Exegesen an manchen Punkten Klärung und neue Erkenntnisse bringende Arbeit vor, für die man dankbar sein muß.

Max Wagner, Basel

OSCAR CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965. XII + 328 S. DM 31.—.

«Unser Gegenstand (ist) die Erforschung des Wesens der neutestamentlichen Botschaft» (S. 1). Mit diesem Satz umschreibt Cullmann selbst das Ziel dieses Buches. Es führt seine programmatische Untersuchung über «Christus und die Zeit» (1946, 3. Aufl. 1962) einen wesentlichen Schritt weiter und weist das hermeneutische Prinzip auf, von dem aus er in der beachtlichen Reihe seiner Monographien und Aufsätze das Neue Testament versteht. Daher fällt bei dieser Strukturanalyse des neutestamentlichen Denkens Licht auf so ziemlich alle Grundprobleme der neutestamentlichen Theologie, die heute zur Diskussion stehen. Die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments wird ebenso angesprochen wie sein Verhältnis zu Mythos und Geschichte, das Wesen des Glaubens ebenso wie das der Hoffnung und der Sinn der Eschatologie. Die Behandlung dieser und vieler anderer Grundprobleme ist um so aufschlußreicher, als Cullmann eine Auffassung entwickelt, die sich von herrschenden Richtungen der Forschung im Ansatz unterscheidet, und diese Auffassung fortlaufend in eingehender Auseinandersetzung mit ihnen, vor allem mit der «Bultmann-Schule», vertritt.

¹ D. O. Edzard, Zs. f. Assy. 56 (1964), S. 142 ff.

Nach seiner Auffassung ist die Botschaft des Neuen Testaments durch alle Überlieferungsschichten hindurch in ihrer Struktur *heilsgeschichtlich*. Dies zu sehen und anzuerkennen, ist, wie ein problemgeschichtlicher 1. Teil ausführt, heute nicht weniger als im 2. Jahrhundert Schlüssel zu einem sachgemäßen Verständnis des Neuen Testaments. «Es hat... nicht viel zu bedeuten, wenn die existentialistische Auffassung des Kerygmas, wie Bultmann sie vorträgt, jene antike Metaphysik, die hinter dem Gnostizismus steht, ablehnt. Der Standort, von dem aus bei Bultmann diese Ablehnung erfolgt, wäre von den ältesten Bestreitern des Gnostizismus wohl als genau so lebensgefährlich für das Christentum angesehen worden wie der Gnostizismus. Denn Bultmann gibt ja auf seine Weise die der Einverleibung des Alten Testaments zugrundeliegende und sie theologisch rechtfertigende heilsgeschichtliche Grundlage auf, um eine ‚Zeitlichkeit‘ und eine ‚Geschichtlichkeit‘ des Menschen im Sinne seiner punktuellen Entscheidungssituation zu verkündigen, die zwar dem urchristlichen Glauben keineswegs fremd, aber der heilsgeschichtlichen Sicht unter- und eingeordnet ist» (S. 9f.).

In der neueren Forschung wird der heilsgeschichtliche Charakter des neutestamentlichen Denkens vor allem *von der Eschatologie her in Frage gestellt*; denn nach verbreiteten Auffassungen ließ die ursprüngliche Eschatologie, wie sie Jesus und die älteste Gemeinde vertraten, für ein heilsgeschichtliches Denken keinen Raum. Die ursprüngliche Eschatologie ist nämlich für die Schulen A. Schweitzers und R. Bultmanns, wenn auch je in verschiedener Weise, die Naherwartung, für C. H. Dodd die realized eschatology. Erst als die Parusie verzog, füllten Lukas und andere schon im Neuen Testament hervortretende frühkatholische Theologen nach Bultmanns Erklärung die Zwischenzeit mit einer konstruierten Heilsgeschichte (vgl. S. 148f.), während Paulus und vor allem Johannes den existential zu erschließenden Kern der Naherwartung, die punktuelle Eschatologie, freilegten und so die eigentliche Intention Jesu wahrten. Während Cullmann in den 50er Jahren im Raume der deutschsprachigen neutestamentlichen Forschung dieser Konzeption gegenüber weithin einsam eine heilsgeschichtliche Sicht des ganzen Neuen Testaments vertrat, melden sich nunmehr von verschiedenen Seiten, auch aus der Reihe der von Bultmann herkommenden Forscher, Stimmen, die diese Ablösung der Geschichte durch die Geschichtlichkeit der Existenz und diese «‘Eschatologie ohne Hoffnung’» (S. 159) als dem Neuen Testament nicht gemäß empfinden und damit die Möglichkeit zu einer neuen Diskussion über heilsgeschichtliches Denken im Neuen Testament öffnen. Cullmann entwickelt seine Auffassung in diesem seit Jahren vorbereiteten Buch noch im Gespräch mit der klassischen Konzeption Bultmanns. Er leistet durch diese Auseinandersetzung auch für die weitere Diskussion den Dienst, Strukturelemente der Konzeption Bultmanns nicht unversehens aus Hypothesen zu nicht mehr diskutierten Voraussetzungen werden zu lassen. Es ist zu wünschen, daß Cullmann in der nächsten Auflage auf die neue Gesprächssituation eingehen kann, die sich gegenwärtig vor allem durch die Alttestamentliche Theologie Gerhard von Rads und neue systematische Entwürfe (Pannenberg, Moltmann) auch für die neutestamentliche Forschung ergibt.

Seinen *eigenen Ansatz* gewinnt Cullmann exegetisch von der m. E. zu-

treffenden Einsicht aus, daß bereits Jesus ein *Schon und Noch-nicht des Eschatons* ausprägt, d. h. das Reich Gottes gegenwärtig in seinem Wirken und zugleich in naher Zukunft anbrechen sieht und dabei mit einer (wenn auch kurzen) Fortdauer dieses Äons über sein Ende hinaus rechnet. Die Naherwartung aber ergab sich für ihn wie weiterhin für die Gemeinde als Folge aus der Spannung zwischen dem *Schon* und *Noch-nicht*. Zu zeigen, daß das ganze Neue Testament dieses *Schon und Noch-nicht* Jesu aufnehme und so in verschiedenen Stufen, aber doch als gemeinsame Grundlage eine heilsgeschichtliche Sicht entwickle, ist das eigentliche Ziel des Buches: «Der Nachweis der dem ganzen Neuen Testament zugrunde liegenden Spannung zwischen ‚*Schon*‘ und ‚*Noch-nicht*‘ ist der eigentliche Nerv der vorliegenden Arbeit» (S. 155, Anm. 2).

Diesen Nachweis sucht der 4. Teil durch Darstellung der «neutestamentlichen Haupttypen» durchzuführen; er schließt mit der Darstellung des Johannes-Evangeliums: «Wie Bultmann seine Sicht des ganzen Neuen Testaments durch das Johannes-Evangelium gerechtfertigt findet, so ich diejenige, die ich in diesem Buch vortrage» (S. 247). Johannes «stellt die Heilsgeschichte in der charakteristischen Zusammenschau eines Lebens Jesu dar» (S. 260). Er versteht Jesu Erdenwirken streng als von Gott vorhergesehenen zeitlichen Ablauf und setzt es zum vorhergehenden «göttlichen Geschehen» ebenso in Beziehung, wie er andererseits «in jedem Ereignis und in jedem Wort des historischen Lebens Jesu zugleich seine Auswirkung im Handeln des Erhöhten in der Urgemeinde» angekündigt sieht (S. 255). Deshalb vertritt auch Johannes den der heilsgeschichtlichen Struktur der Offenbarung entsprechenden Glaubensbegriff: Gerade bei ihm ist «die Entscheidungssituation ganz und gar heilsgeschichtlich fundiert», so daß es sich für ihn nicht «um ein ‚immer in der Entscheidung Stehen‘ handelt», sondern um ein «in der Entscheidung Stehen auf Grund des Hineingestelltseins in einen göttlichen Heilsplan, der die Zeiten und die Welten umfaßt» (S. 246f.). Gerade weil Glaube für das ganze Neue Testament ein im Jetzt der Anrede konkret zu vollziehender Akt ist, bedeutet er immer auch in einen Geschehenszusammenhang eintreten, der von dem alttestamentlichen Erwählungshandeln und von der Erscheinung Jesu herkommt und der Vollenendung entgegensieht (S. 97. 104. 150).

Die sich auf diese Weise ergebenden *Charakterzüge der heilsgeschichtlichen Sicht* des Neuen Testaments werden im 2. und 3. Teil systematisch umschrieben. Sie *entsteht*, schematisch dargestellt, immer in drei Schritten: Der Ausgangspunkt ist das Ereignis, das dem Propheten bzw. Apostel widerfährt, das auch der Nichtgläubige wahrnimmt. In und mit diesem Ereignis wird dem Zeugen ein göttlicher Plan erschlossen, in den er sich selbst im Glauben einreicht. Er bringt diese heilsgeschichtliche Offenbarung mit den ihm von der Tradition übermittelten früheren Offenbarungen in Zusammenhang und interpretiert diese neu (S. 72). In dieser Weise hat sich Jesus selbst «mit seinem gelebten und verkündigten Kerygma ins alttestamentliche Kerygma eingereiht, aber so, daß er nunmehr an der entscheidenden Stelle steht» (S. 94f.). Nur wenn Jesu Erdenwirken diese Struktur hatte, konnte auf Grund des Ostergeschehens durch Neuinterpretation des Erdenwirkens

wie des Alten Testaments und doch in echter Kontinuität mit ihnen das apostolische Kerygma von Jesus dem Christus entstehen. Neue Ereignisse, z. B. die Berufung des Paulus zum Heidenapostel, bewirkten auch nachher noch einen Fortgang der Heilsgeschichte in diesem Dreischritt.

Insgesamt schreitet dabei *die Ausführung von Gottes Heilsplan* nicht gradlinig fort, sondern *in einer «Wellenlinie»*; sie ist verbunden mit Kontingenz, Rückschlägen und Umwegen (S. 104–108). Nun hat das Neue Testament nirgends einen Gesamtaufriß der Heilsgeschichte dargestellt, sondern immer nur Ausschnitte wie Röm. 4 und 5; aber diese Ausschnitte sind weder rabbinische Schriftbeweise noch lediglich «punktuell-jeweilige» Beziehungen zur Vergangenheit, sondern Teilaspekte einer heilsgeschichtlichen Gesamtschau (S. 108–116).

Die Ereignisse, die die biblische Heilsgeschichte erzählt, sind für unser Denken teils Mythen, so z. B. die Urgeschichte und die kosmische Vollendung, teils Geschichte. *Die Mythen* wollen das historisch nicht mehr faßbare Woher und Wohin der Heilsgeschichte wie ihren göttlichen Zusammenhang deuten; sie sind von der historisch kontrollierbaren geschichtlichen Mitte her entwickelt. Sie sind gemäß ihrer Entstehung nicht durch existentielle Interpretation, sondern in der Weise zu entmythologisieren, daß ihre Beziehung zu der Mitte, dem Christusgeschehen, im Rahmen der Heilsgeschichte aufgewiesen wird (S. 130f.). Vergleicht man die Heilsgeschichte, abgesehen von den in ihr enthaltenen Mythen, mit *der Geschichte*, dann haben beide den Charakter der Abfolge gemein, aber die Heilsgeschichte ist lückenhaft und unzusammenhängend; z. B. ist die ganze Periode zwischen dem letzten alttestamentlichen Propheten und Johannes dem Täufer für das Neue Testament nicht Heilsgeschichte. Die Hervorhebung der Ereignisse, deren Abfolge die Heilsgeschichte bildet, und ihr Zusammenhang untereinander beruhen allein auf Gottes Plan und Erwählung. Alle Epochen der Heilsgeschichte aber sind an Kreuz und Auferstehung orientiert und sind deshalb einander zugeordnet.

Wenn Heilsgeschichte in diesem Sinn der zentrale gemeinsame Inhalt des Neuen Testaments ist, dann ergeben sich von ihm aus weitgehende *dogmatische Folgerungen*. Diese Folgerungen umreißt Cullmann andeutungsweise in einem abschließenden 5. Teil. Aus der Art, wie die Heilsgeschichte in nachapostolischer Zeit weitergeht, folgt der vom Neuen Testament selbst gegebene *Kanonsbegriff*: «Die Heilsgeschichte selbst geht, allerdings nur noch als Entfaltung des Christusgeschehens, weiter; aber die durch Ereignis und Deutung gebotene Offenbarung über den göttlichen Plan, nach dem sich die Heilsgeschichte entwickelt hat und weiter bis zum Ende entwickeln wird, ist abgeschlossen» – und mit ihr der Kanon (S. 270). Eben diesem Umstand aber, daß sie «als Norm einer nicht abgeschlossenen Geschichte über sich selbst in die nachbiblische Gegenwart hinausweist», verdankt die Bibel «ihre *bleibende Aktualität*» (S. 300). Deshalb ist nämlich das Fortgehen der Heilsgeschichte in unserer Zeit wahrzunehmen, wenn die Gegenwart an der biblischen Heilsgeschichte als Norm gemessen wird (S. 280–288). Daneben vergegenwärtigt sich Vergangenheit und Zukunft der Heilsgeschichte im Gottesdienst der Kirche (S. 288–294). Wer heute «von der Heilsgeschichte

als solcher so überwältigt» wird, daß er «nicht anders kann, als (sich) in sie einbeschlossen zu sehen und (sich) deshalb bewußt in sie einzureihen» (S. 298), d. h. wer glaubt, wird sich als Prediger und Exeget gleich den Zeugen der Bibel zu ständiger Neuinterpretation der Heilsgeschichte verpflichtet wissen. Ein letztes Kapitel dieses Ausblickes versucht anzudeuten, wie eine von der heilsgeschichtlichen Schau geleitete *Ethik* normgebunden und situationsbezogen zugleich sein müßte.

Dieser imponierende Entwurf einer heilsgeschichtlichen Theologie des Neuen Testaments bringt zweifellos Strukturelemente seiner Botschaft wie seines Glaubens zur Geltung, die in der weithin herrschenden Konzeption Bultmanns verdeckt oder beiseitegeschoben wurden. Dies wird schon durch eine ganze Reihe wichtiger Berührungen mit den Ausführungen über die heilsgeschichtliche Struktur biblischen Denkens bestätigt, die Gerhard von Rad im Schlußteil seiner Alttestamentlichen Theologie entwickelt – gerade weil beide Entwürfe ganz unabhängig voneinander entstanden sind (vgl. S. 35f.). Das Neue Testament denkt zweifellos gleich dem Alten Testament «heilsgeschichtlich» – auch das Johannes-Evangelium, das sich formal weit hin der Sprache des «vertikal» orientierten Dualismus bedient –: Gott bringt das Heil durch aufeinanderbezogene Offenbarungen in der Geschichte für den Glauben in der Geschichte. Das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte ist für uns angesichts des rein immanenten Geschichtsbegriffs des Historismus, der uns umgibt, ein Problem, das der Spannung zwischen Glaube und Ratio entspricht. Wir wollen hier nicht auf dieses systematische Problem eingehen, sondern gemäß der Intention dieses Buches auf die biblisch-theologische Frage, wie sich Heilsgeschichte für das Neue Testament selbst darstellt.

Heilsgeschichte im Sinne des Neuen Testaments ist – darin kann man Cullmann sicher zustimmen – nicht, wie für Theologen des 18. und 19. Jahrhunderts, eine wundersame Geschichte, die sich von der allgemeinen Geschichte abhebt und deren sinnvoll zielstrebigem Organismus aufweisbar ist. Sie ist sicher auch nicht, wie neuerdings angenommen wurde, ein historisch aufweisbarer Geschichtsablauf in seiner Bedeutsamkeit, nämlich ein angeblich vom Alten Testament über die jüdische Apokalyptik zu Jesus und den ersten Zeugen verlaufender Strom geschichtlicher Ereignisse und Traditionen, der von seinem Ziel her apokalyptisch gedeutet würde. Demgegenüber ist für Cullmann Heilsgeschichte die von der Schöpfung bis zur Vollen- dung laufende Wellenlinie, in der Gottes Heilsplan die Schöpfung zu seinem Ziel führt. Die Linie bekundet sich in einer von der Schrift bezeugten, historisch nicht zusammenhängenden Abfolge von Offenbarungsereignissen, deren Höhe- und Angelpunkt die Erscheinung Christi ist. Diese Konzeption von Heilsgeschichte steht m. E. dem Neuen Testament ungleich näher als die vorher erwähnten.

Und doch drängen sich mir auch zu ihr vom Neuen Testament her einige Fragen auf: 1) Ist es zufällig, daß auch Paulus und der Hebräerbrief, die den heilsgeschichtlichen Aspekt am stärksten explizieren, keinen Gesamt- aufriß der Heilsgeschichte geben, sondern immer nur typologische Gegen- überstellungen entwickeln? Folgt daraus nicht, daß sie in erster Linie von

dem Gegenüber von Verheißungs- und Erfüllungsgeschehen aus denken, und nicht von einem Gesamtaufriß der Heilsgeschichte her? Die Abraham-Typologie läßt sich m. E. nicht ohne weiteres in die Adam-Typologie einschieben (Röm. 4f.). Das liegt an der Aussageweise; beide teilen nicht Ausschnitte eines Gesamtgeschehens als Wissen mit, sondern wollen das Christusgeschehen von der Verheißung her auf Glauben hin verkündigen. Aus all dem ergibt sich die Anfrage: Liegt in Cullmanns Konzeption der Akzent nicht noch zu stark auf dem Gesamtaufriß der Heilsgeschichte und ihrem stetigen Fortschreiten, und zu wenig auf dem Gegenüber von Verheißung und Erfüllung? – 2) Sicher fragt auch Paulus z. B. in Röm. 11 nach dem Gesamtheilsplan Gottes, aber meint er damit im Grunde einen Gesamtaufriß, und nicht vielmehr den Heilsratschluß, der die Verheißungen und die erwähnende Berufung zum Ziel führt (Röm. 8, 29f.; 11, 29; 2. Kor. 1, 20)? – 3) Wird das Bild von der Heilsgeschichte als Linie der Art gerecht, wie das Erfüllungsgeschehen das Verheißungsgeschehen ablöst? Weil die Erfüllung, wie Cullmann mit Recht betont, als Schon und Noch-nicht anbricht, enden Verheißung und Gesetz für die Menschen nicht einfach chronologisch mit dem Osterereignis; sie werden nach Paulus (z. T. anders nach Lukas, vgl. Luk. 16, 16f.) zwischen Ostern und der Parusie immer nur durch das Christusereignis in Verbindung mit der Verkündigung aufgehoben (2. Kor. 5, 18–20). Christus ist z. B. «des Gesetzes Ende» immer nur «für jeden Glaubenden» (Röm. 10, 4; Gal. 3, 23). Und auch der Glaubende kann es nie hinter sich, sondern immer nur unter sich lassen, denn er lebt seinem Wesen nach «im Fleisch», d. h. in der Geschichte, nicht nur in der «Zeitlichkeit». Christus ist für den Glauben, wie Cullmann richtig herausarbeitet, gerade noch nicht das Ende der Geschichte. Eben deshalb teilt Paulus in seinen heilsgeschichtlichen Aufrissen Röm. 4f. usw. nicht Wissen über den Geschehensablauf mit, sondern verkündigt die Erfüllung der Verheißung auf Glauben hin. Diese Beobachtungen drängen die Frage auf: Sollte man angesichts dieser Art des Erfüllungsgeschehens auf das Bild der Heilsgeschichte als einer Linie, das Cullmann in diesem Buch selbst schon in das der «Wellenlinie» abgewandelt hat, nicht ganz verzichten? – 4) Daß Glaube bedeutet: «überwältigt werden vom Heilsgeschehen» und «nicht anders können», als sich in die Heilsgeschichte einbeschlossen sehen und sich in sie einzureihen, scheint mir die neutestamentliche Auffassung, gegenüber der billigen Reduktion des Glaubens auf ein Sich-entscheiden und auf Selbstverständnis, treffend wiederzugeben. Sollte jedoch nicht die mißverständliche Abkürzung «Glaube an die Heilsgeschichte», die mehrmals wiederkehrt (S. 97ff.), vermieden und ausdrücklich ausgesprochen werden, was vorausgesetzt wird, nämlich, daß Glaube immer Glaube an den Gott ist, der alle Heilsgeschichte wirkt (Röm. 4, 24)?

Diese Fragen zu der zentralen These dieses reifen Werkes mögen stellvertretend den Dank für die Anregungen zum Ausdruck bringen, die es für das Nachdenken über weitere Grundprobleme des Neuen Testaments vermittelt, und vor allem versuchen, das Gespräch um sein Ziel, nämlich um ein heilsgeschichtliches Verständnis des Neuen Testaments, weiterzuführen.

Leonhard Goppelt, Hamburg

P. N. HARRISON, *Paulines and Pastorals*. London, Villiers Publications Ltd., 1964. 141 p. s. 25/-.

The late Dr. P. N. Harrison's book, *The Problem of the Pastoral Epistles*, has become part of the standard literature on this subject. His new book in chapters II, V and XII supplements his argument that these Epistles contained fragments of the Apostle's correspondence, but were as a whole later compositions. About 90 A.D. Onesimus wrote Ephesians and made interpolations in Colossians (chapters vi, vii). Rom. i. 19-ii. 1 is an interpolation about the time of the Pastorals (viii). Romans xvi. 24-27, following Harnack, is a Marcionite supplement and Rom. xvi. 1-23 is an independent letter. One or two other points in the Epistles are discussed, but Dr. Harrison's main contribution is his treatment of the Pastorals. *George D. Kilpatrick*, Oxford

FRANZ MUSSNER, *Der Jakobusbrief*. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13, 1. Freiburg i. Br., Herder, 1964. xxix + 238 p.

KARL HERMANN SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13, 2. 2., durchges. Aufl. Freiburg i. Br., Herder, 1964. xxvi + 250 p.

RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13, 3. 2., neubearb. Aufl. Freiburg i. Br., Herder, 1963. xxxi + 336 p.

MARTIN DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*. = H. A. W. Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 15. 11. Aufl., ergänzt von Heinrich Greeven. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. 310 p.

BO REICKE, *The Epistles of James, Peter, and Jude*. = The Anchor Bible, 37. Garden City New York, Doubleday and Co., 1964. xxxviii + 221 p. \$ 5.-.

Professor Mussner argues that the Epistle of James was written from Jerusalem before A.D. 70 by James the Brother of the Lord. Whether other scholars agree with him or not they will recognise that he has argued his case carefully and competently. His section on language and style well indicates the character of James' Greek, a good *Koine* influenced by Semitic idiom. The pattern of the diatribe is duly recognised. There follow sections on the canon with a discussion of Luther's opinion, on James' and Jesus' ethical teaching, on the text and on the structure of the Epistle. — The commentary is well informed and well balanced. Matters of fact, language, text and thought are kept in due proportion. Among the excursuses, that on "Die Armenfrömmigkeit" is particularly useful. When Professor Mussner makes a new edition of the commentary perhaps he might discuss the reading of P⁷⁴ A at ii. 11. He is to be congratulated on his present work.

Professor Schelkle has made only slight changes in the second edition of his commentary. His discussion of the authorship, date and place of 1 Peter and Jude is well balanced. He leaves it open whether 1 Peter was written by Silvanus for St. Peter and recognises that decisions on date and place depend on authorship. Jude is probably a pseudepigraph written about A.D. 90. 2 Peter depends on Jude and may have been written about A.D. 100. — The commentary and excursuses are clear and instructive though not all may

accept the shorter text at Jude 22f. Professor Schelkle's work is well informed, judicious and instructive.

Professor Schnackenburg's commentary on 1, 2, 3 John, now in its second revised edition, has a twofold interest. In addition to its own merits, here and there it throws light on views which he will doubtless develop in his commentary on John of which the first volume is announced. After a full discussion of resemblances and differences he concludes that Gospel and Epistles belong together and may have been written by a pupil of the evangelist. He finds some difficulty in thinking of the son of Zebedee as the author of the Epistles. He has made good use of the Qumran material and of some of the early Gnostic texts in introduction and commentary. – The commentary on the Epistles encourages us to look forward to that on the Gospel with great expectations.

Herder's *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* has made a very good beginning with three volumes which are a credit to German Roman Catholic scholarship and should be of great service to students of the New Testament in general. Competent and balanced introductions are followed by the commentary proper, accompanied by a German translation paragraph by paragraph. Each volume has good excursuses, a full bibliography and serviceable indexes.

Dibelius' classic commentary has a new appearance being printed no longer in Gothic but in Roman type. Professor H. Greeven has skilfully inserted new material in footnotes in the body of the commentary instead of in an appendix.

Professor Reicke's edition is one of the first volumes in the series of the *Anchor Bible* aimed at making the Bible accessible to the modern reader. It enlists the contributions of Jewish scholars and of Christian scholars of various denominations. According to Dr. Reicke, James was written about A.D. 90, not by the son of Zebedee for Christians in the Roman Empire. 1 Peter was composed before A.D. 64 by Silvanus writing for St. Peter for Christians in Asia Minor. Jude belongs to the end of the first century A.D. and can hardly have been written by Jude himself but perhaps by a disciple of his for the churches as a whole with particular reference to Jewish Christians. 2 Peter may have been written by a disciple of Peter about A.D. 90. A general introduction gives the historical background of the period and the commentary on each epistle helps the general reader to study these letters with profit and understanding. At the end of each commentary textual notes take up points of interpretation in the Greek. – If we compare Professor Reicke's conclusions with those of the Herder commentaries we note a striking similarity. One cannot be said to be more conservative or more radical than the others in its conclusions. There are differences in the opinions the three scholars put forward, but more significant is the overall unity of outlook and approach. It is this which gives the enterprise of the *Anchor Bible* its justification.

George D. Kilpatrick, Oxford

JOSEPH und BERNHARD PRIJS, *Die Basler hebräischen Drucke 1492–1866*.

Im Auftrag der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, bearbeitet

von Joseph Prijs, ergänzt und herausgegeben von Bernhard Prijs. Olten und Freiburg i. Br., Urs Graf-Verlag (Druck Friedrich Reinhardt, Basel), 1964. 648 S. Großformat, 171 Reproduktionen. Fr. 168.—.

Seit jeher hat die reiche Geschichte des Buchdrucks in Basel, das bald nach der Erfindung der Buchdruckerkunst einen der rühmlichsten Orte (neben Straßburg, Augsburg u. a.) dargestellt hat, in einer Reihe von Aufsätzen und Einzeluntersuchungen Beachtung gefunden. Josef Benzing, als einer der maßgeblichen Sachkenner dieses Gebietes, hat schon in seinem «Buchdruckerlexikon» und nun auch in einer umfangreichen Erweiterung dieses Standardwerkes die Basler Drucker ausführlich zu Wort kommen lassen¹. Dabei haben als besondere Eigenart der Basler Druckgeschichte noch stets speziell die hebräischen Drucke gegolten, die in ununterbrochener Tradition durch nunmehr fast fünf Jahrhunderte gerade aus Basler Druckereien ihren Weg in die Literaturgeschichte angetreten haben.

Diesem höchst aufschlußreichen und in vieler Hinsicht einmaligen Zweig der Basler Druckgeschichte hat sich in mehreren Aufsätzen seit 1934 (dem Jahre seiner Übersiedlung in die Schweiz) der Gelehrte Dr. *Joseph Prijs* (* zu Würzburg 1889, langjähriger Dozent für Thora-Wissenschaft und Judentum an verschiedenen Lehranstalten, zuletzt in München) zugewandt, der zur Feier des 500jährigen Bestehens der Basler Universität als erstes großes Ergebnis eine Zusammenstellung der Basler Talmuddrucke aus dem Zeitraum von 1578 bis 1580 erscheinen lassen konnte. Als Dr. Joseph Prijs am 9. Oktober 1956 starb, übernahm sein Sohn Dr. *Bernhard Prijs* auf Bitten der Basler Professoren Walter Baumgartner und Ernst Staehelin die Fortführung des begonnenen Werkes seines Vaters. «Du bist zwar nicht kompetent, die Arbeit zu vollenden; es steht dir aber auch nicht frei, dich ihr zu entziehen» – diese Worte des Rabbi Tarfon (Aböt 2) zitiert Bernhard Prijs, von Beruf Chemiker und Lektor an der Basler Universität, im Vorwort des nun vorliegenden Werkes bei der Beschreibung des seinerzeit an ihn ergangenen Auftrages. Daß es sich bei diesem Zitat nur um den höflichen Gebrauch eines alten Exordialtopos handelt, daß also der Sohn durchaus kompetent gewesen ist, das begonnene Werk des Vaters fortzuführen, beweist das vorliegende Werk. Bernhard Prijs, der – mit Recht – alle Basler Drucke in die Sammlung aufnahm, die hebräische Typen in größerer Anzahl enthalten, hat die vom Vater begonnene Edition noch um rund die Hälfte der schon vorhandenen Titel erweitert. Abgesehen von der Erstellung der Manuskripte, der Überwachung des höchst diffizilen Druckes und der Durchführung der Korrekturen hat der Sohn dem Werk des Vaters damit *die* Gestalt gegeben, die dessen Intentionen einst vorschwebte, aber doch erst nach jahrelanger, intensiver Weiterarbeit erreichbar werden konnte. Ein solcher Fall, der nicht jedem begonnenen großen Werk der Literatur-

¹ J. Benzing, Buchdruckerlexikon des 16. Jahrhunderts. Deutsches Sprachgebiet (1952); ders., Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet, = Beih. z. Buch- u. Bibliothekswesen, 12 (1963), S. 28–44.

geschichte zuteil wird, hat eine auffällige Parallele innerhalb der Geschichte der Basler hebräischen Drucke im 17. Jahrhundert: Das berühmte «*Lexicon Chaldaicum*» Johann Buxtorfs d. Ä. wurde erst von seinem Sohn (Johann Buxtorf d. J.) auf Grund wesentlicher eigener Arbeiten an diesem Werk im Jahre 1639 ediert (vgl. S. 368ff.).

Im vorliegenden Werk ist der Stoff der Basler hebräischen Drucke aus dem Zeitraum 1492–1866 in sechs Perioden eingeteilt. Diese Periodisierung ist ganz mit Recht nach den *Druckerpersönlichkeiten* vorgenommen worden, denn sie sind maßgeblich die eigentlichen Initiatoren der Basler hebräischen Drucke gewesen, haben diese nicht nur verlegt, sondern vielfach angeregt, stets mit bewundernswerter Sorgfalt betreut und mit reichem künstlerischem Buchschmuck von Meisterhand (so u. a. von Holbein d. J.) versehen lassen. Welchen Mut die Basler Drucker mit der Edition hebräischer Werke aufbrachten, welche finanziellen Risiken sie eingingen, können z. B. die Schwierigkeiten verdeutlichen, die Ambrosius Froben mit der Talmudausgabe hatte, die er 1578/1580 herausbrachte (vgl. Nr. 124 und besonders die große Einführung des Herausgebers S. 175ff.). So ist die Einteilung des vorliegenden Werkes nach den einzelnen bedeutenden Druckern mehr als angebracht und illustriert die Funktion der Persönlichkeit in diesem Bereich der Geistesgeschichte. In diesem Sinne markieren Johann Amerbach und Adam Petri (1492–1516; S. 3ff.) die Periode der Vorläufer; Johann Froben, seine Söhne und Enkel und außerdem Sebastian Henricpetri markieren die erste (1516–1579; S. 9ff.) und zweite Periode (1578–1599; S. 175ff.); Konrad Waldkirch vor allem die dritte Periode (1593–1615; S. 245ff.); Ludwig König die vierte (1617–1641; S. 331ff.); Ludwig Königs Erben, besonders Georg Decker, die fünfte (1641–1787, S. 375ff.) und schließlich Wilhelm Haas die sechste Periode (1789–1866, S. 435ff.).

Wie Bernhard Prijs in seiner instruktiven Einleitung (S. XV–XXI) zutreffend darlegen kann, ist der Humanismus der eigentliche Quellort für das neuerwachende Interesse zum Ende des 15. Jahrhunderts an der hebräischen Sprache und Geisteswelt in Basel gewesen – und dieser humanistische Geist hat unverkennbar die Basler hebräischen Drucker bis in das 19. Jahrhundert hinein beseelt. Nicht zuletzt hatten ja die mittelalterlichen Reformkonzilien (so schon Vienne im Jahre 1311) und auch das Basler Konzil immer wieder die Errichtung von Lehrstühlen für die griechische, aber auch für die hebräische Sprache gefordert – zum Teil im Hinblick auf die weitere Ausbreitung des Christentums, aber primärer zur besseren Ausbildung des Klerus und zur Hebung des Schriftstudiums. Vor allem die Reformation in Basel hat stets angelegentlich den «Hebraismus» gepflegt. U. a. hat Wolfgang Capito (anfangs in Basel, später in Straßburg) mit seinen «*Institutiones*» der hebräischen Grammatik, die 1518 bei Johann Froben erschienen (Nr. 8, S. 14ff.), dieser Entwicklung vorgearbeitet, besonders aber Johannes Oekolampad, der gelehrte Hebraist und Reformator Basels (vgl. im einzelnen die Hinweise im Register, S. 573). Eine nicht mindere Bedeutung hat der Drucker Johann Froben, dessen Name ja insbesondere im Zusammenhang seiner Erasmus-Drucke (speziell der Ausgabe des griechischen Neuen Testaments von 1516) in die Geistesgeschichte eingegangen ist, auch als einer

der ersten Verleger hebräischer Drucke in Basel ausgeübt. Frobens bewegliche hebräische Quadratttype – typographisch die hebräische Schreibschrift noch nachahmend (S. XVI f.) –, die erstmals in der Frobenschen Ausgabe des *Encomion Morias* des Erasmus von 1515 verwandt wurde (Nr. 3* und Nr. 6*), hat die Möglichkeiten und Verbreitungen des hebräischen Druckes ungemein vergrößert und befruchtet. Thomas Anselm/Pforzheim mit Reuchlins «*De rudimentis hebraicis*» (1506) war hier vorangegangen; die eigentliche Anwendung und Ausbreitung der Idee blieb freilich Johann Froben und den Basler Druckern vorbehalten.

Es läßt sich weiter erkennen, daß die hebräischen Drucke in Basel durch die im Reformationszeitalter neu erwachende exegetische und bibeltheologische Arbeit (Erasmus bereitet vor allem mit der Ausgabe seines *Neuen Testamentes* von 1516 und den Einleitungen und unerschöpflichen *Annotationes* dazu den Weg) einen hauptsächlichen Impuls empfangen haben. So ließ Konrad Pellikan 1516 bei Froben das Buch der Psalmen erscheinen, d. h. den hebräischen Text und dazu die Septuaginta-Übersetzung, die Itala und die lat. Übersetzung des Hieronymus (Nr. 5, S. 9 ff.); Sebastian Münster gab 1516 (ebenfalls bei Froben) einen hebräischen Psalter heraus (Nr. 6, S. 11 ff.); dann folgten die hebräischen Lesebibeln (Nr. 9) – eine Übersetzung lateinischer Gedichte ins Hebräische, von Mattheus Adriani angefertigt (von Aldus Manutius erstmals gedruckt und von Froben 1518 nachgedruckt); Oekolampads gründliches Register zu den hebräischen Ausdrücken der Ausgabe des Hieronymus erschien im Jahre 1520 (Nr. 10). Der hebräischen Grammatik Sebastian Münsters vom Jahre 1520 (Nr. 116) schlossen sich die zahlreichen Textausgaben gerade dieses großen Hebraisten an. Sein *Dictionarium Hebraicum* folgte dann 1523 (Nr. 14); im gleichen Jahre erschienen seine großartigen *Institutiones Grammaticae in Hebraeam linguam* (15a), in denen z. B. der interessante Versuch unternommen wurde, die Akzente durch Noten wiederzugeben (Abb. 25, 26 und 27); Münsters *Chaldaica Grammatica* kam 1526 heraus (Nr. 23), nicht zuletzt seine *Biblia Hebraica* 1534 (Nr. 38). Oekolampads wertvolle Kommentarwerke dieser Zeit (1525–1530) zu den Propheten dürfen nicht unerwähnt bleiben (Nr. 23 bis 32).

Daneben sind schon in der Reformationszeit nicht wenige Werke nicht-theologischen Inhaltes mit hebräischen Zitaten erschienen: Vor allem das *Encomion Morias* des Erasmus, das Froben erstmals 1515 druckte (Nr. 3*) und das noch 1780 in zehnter Auflage in Basel erschien (Nr. 292*).

Neben den biblischen Textausgaben und den für die weiteren Sprachstudien wichtigen Grammatiken und Lexika wandte sich schon frühzeitig bei den Basler hebräischen Druckern das Interesse der hebräischen Literatur allgemein zu: So edierte Sebastian Münster ein «*Kalendarium Hebraicum*» bei Froben im Jahre 1527 (Nr. 24), das Tabellen und Erklärungen für kalendarische Berechnungen enthielt; Johann Buxtorf d. Ä. gab in zwei Editionen im Jahre 1603 und 1610 «*Friedens- oder Freundschaftsbriefe*» hebräischer Schriftsteller heraus (Nr. 185A und Nr. 204). Außerdem erschienen vom 16. bis in das 19. Jahrhundert hinein in Basel eine Reihe von Werken in *jiddischer* Sprache (für den Germanisten von speziellem Interesse),

größtenteils Gebets- und Ritualbücher (vgl. im Sachregister S. 580 unter «Jüdisch-deutsch») u. a. auch Anleitungen zum Erlernen des Jiddischen, so «Der Lesefreund», 1812 bei Wilhelm Haas jun. gedruckt (Nr. 306). Höchst bedeutsam für die Sagen- und Märchenforschung sind die Sammlungen jüdischer Geschichten und Märchen, wie sie im «Sieben weisen Meinsterbüchl» 1602 bei Konrad Waldkirch (Nr. 174) und im «Maase-Buch» im gleichen Jahr beim selben Drucker herauskamen (Nr. 178). Besondere Erwähnung verdient die große Ausgabe des Alten Testaments mit einer hochdeutschen Übersetzung in jiddischen Lettern, die Moses Dessau (= Mendelssohn) und Salomon Coschelsberg 1822 bei Wilhelm Haas jun. herausgaben (Nr. 313a–c). Derartige Ausgaben riefen schon zum Ende des 18. Jahrhunderts heftige Kontroversen unter den zeitgenössischen Rabbinern hervor. Coschelsberg verschaffte sich aber die Approbation des elsässischen Oberrabbiners Naftali Hirsch Katzenellenbogen, so daß die Ausgabe erscheinen konnte. Bei den Kleinen Propheten machten die Herausgeber darauf aufmerksam, daß sie im Interesse der «Ungelehrten und Frauenzimmer» «zuweilen ganze und öfters halbe Verse umgeändert» hatten (S. 459).

Der überaus reiche Inhalt des vorliegenden Werkes läßt sich mit solchen Hinweisen nur andeutungsweise beschreiben. Der Herausgeber hat nicht nur in seinen einleitenden und erklärenden Bemerkungen und umfassenden Druckbeschreibungen (ständig werden Typenabbildungen geboten) eine Fülle weiteren historischen Materials für den Philologen und Theologen ausgebreitet, sondern zudem keine Mühe gescheut, das monumentale, fehlerlose Werk durch insgesamt 10 Register (S. 545–583) aufzuschlüsseln und so die Benutzung ungemein zu erleichtern. Hervorragend sind die 171 vielfach ganzseitigen Reproduktionen ausgeführt, ebenfalls die zahllosen Original-Wiedergaben hebräischer Zitate. In den Beilagen (S. 485–541) finden sich die wichtigsten Vor- und Nachworte der im Werk behandelten hebräischen Drucke in ihrem lateinischen oder hebräischen Text diplomatisch-getreu wiedergegeben. Den Hebraisten mag nicht zuletzt das selbstverfaßte hebräische Gedicht erfreuen, mit dem Bernhard Prijs am Schluß des Werkes humorvoll auf seinen hebräischen Namen aufmerksam macht².

² Es sei erlaubt, den verdienstvollen Herausgeber in der Form einer kleinen Fußnote auf eine Lücke hinzuweisen, die nur deshalb hier angeführt werden soll (und deshalb sicherlich nicht ungern zur Kenntnis genommen wird), weil es sich um die Ausgabe des griechischen Neuen Testaments handelt, die Erasmus im März 1516 bei Froben in Basel erscheinen ließ: NOVUM INSTRUMENTUM OMNE, DILIGENTER AB ERASMO ROTERODAMO / recognitum et emendatum...; 680 Blatt in folio. Wohl versehentlich ist dieses bedeutende Werk nicht unter die Zahl jener Basler Drucke aufgenommen, die Bernhard Prijs deshalb aufführte, weil sie in größerer Zahl hebräische Zitate enthalten. In den berühmten «Annotationes» zu dieser Ausgabe, die sich im Originaldruck auf S. 225ff. finden (in der verbesserten 2. Auflage von 1519 füllen sie schon einen gesonderten zweiten Band), sind u. a. auch zahlreiche, z. T. sehr umfängliche Zitate aus dem Alten Testament in hebräischen Lettern enthalten, so auf S. 239, 240, 241, 244, 245,

Für die Basler und nicht minder für die allgemeine Druckgeschichte ist mit diesem Monumentalwerk einer der bedeutsamsten Beiträge der letzten Jahre geleistet worden. Im weiteren Hinblick auf die Geschichte der Judaistik ist hier für den Basler Bereich ein Standardwerk geliefert, das als Ausschnitt aus einem wesentlichen Bereich abendländischer Geistesgeschichte dem gesamten *Orbis academicus* zahllose Anregungen und Einblicke vermitteln kann. Faszinierend ist die Sorgfalt, die die Druckerei Friedrich Reinhardt dem Druck und der Gesamtausstattung dieses Werkes gewidmet hat – den besten Zeugnissen der hebräischen Basler Drucke nicht nur angemessen und würdig, sondern selbst geradezu ein Monument des Basler hebräischen Buchdrucks darstellend.

Ernst-Wilhelm Kohls, Erlangen

HERMANN BUCK, *Die Anfänge der Konstanzer Reformationsprozesse. Österreich, Eidgenossenschaft und Schmalkaldischer Bund 1510/22–1531.* = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, hrsg. von E. Fabian, 29/31. Tübingen, Osiandersche Buchhandlung, 1964. 585 S. DM 44.40.

Das Buch beschreibt die Einführung der Reformation in Konstanz. Ein 1. Teil stellt die Trennung der evangelisch gewordenen Stadt von der römisch-katholischen Kirche dar. Da Konstanz Bischofssitz war, steht die Auseinandersetzung mit der geistlichen Jurisdiktion des Bischofs im Mittelpunkt. Im Jahre 1526 verließ die bischöfliche Kurie, ihrer Rechte beraubt, die Stadt. Da dieser Prozeß nicht nur ein theologischer, sondern vornehmlich ein juristischer war, kann es nur begrüßt werden, daß einmal ein Jurist ihn darstellt.

263, 279, 350, 357, 367, 377, 384, 390, 442, 529 u. ö. Erasmus selbst ist ja kein perfekter «trilinguus» gewesen; er hat sich früh auf das Griechische spezialisiert und deshalb das Hebräische weniger getrieben und später immer mehr vernachlässigt, vgl. P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, I (1906), Nr. 181, 36–39: «Coeperam et Hebraicas attingere, verum peregrinitate sermonis deterritus, simul quod nec aetas nec ingenium hominis pluribus rebus pariter sufficit, destiti...» Aus diesem Grunde sind alle hebräischen Zitate der «Annotationes» von Johannes Oekolampad überprüft und teilweise auch erstellt worden. Jedenfalls hat später Erasmus alle Kritiker seiner «Annotationes», die sich speziell auf hebräische Zitate bezogen, an Oekolampad direkt weiterverwiesen. Die Mitarbeit Oekolampads an der Gesamtausgabe des Neuen Testaments und insbesondere an den «Annotationes» und vor allem deren hebräischen Teilen ist so bedeutsam gewesen, daß Johann Froben selbst ein lesenswertes Vorwort auf der Titelfrückseite der Originalausgabe von 1516 abgedruckt hat, worin er besonders die Verdienste Oekolampads um die betreffende Ausgabe dankbar und lobend hervorhebt. – Nicht nur wegen des großen und genialen Druckers Johann Froben und wegen des «Humanistenkönigs» Erasmus von Rotterdam, sondern nicht minder Oekolampads wegen als dem verdienstvollen Basler Hebraisten und Reformator des 16. Jahrhunderts verdiente also die Ausgabe des Neuen Testaments von 1516 in einer Geschichte der Basler hebräischen Drucke eine Erwähnung – vielleicht kann das noch nachgeholt werden.

Im 2. Teil werden die zahlreichen gerichtlichen Verfahren vorgeführt, die die Entmachtung des Bischofs in der Stadt vor Augen führen, aber auch die Einbußen, die Konstanz um der Einführung der Reformation willen in den benachbarten Gebieten hinnehmen mußte. Der 3. Teil schildert die politische Abkehr von Österreich und das Zustandekommen des Burgrechtes mit Zürich, den übrigen reformierten Städten und Hessen. Er schließt mit dem Beitritt der Stadt zum Schmalkaldischen Bund.

Das Buch zeichnet sich aus durch die Fülle archivalischer Belege, die – soweit aus der Ferne zu erkennen ist – genau und vollständig beigebracht sind. Eine Menge neuer Einzelheiten kommt zutage. Der Verfasser hat es verstanden, die Darstellung trotzdem gut lesbar zu gestalten. Ein Mangel zeigt sich nur in dem umständlichen Buchtitel und den ebenso umständlichen Überschriften der Paragraphen.

Für den Reformationsgeschichtler geradezu spannend ist das Ringen der Stadt mit dem Bischof. Der Konstanzer Rat gab den beschuldigten Predigern freies Geleit und nutzte die Gelegenheit, den Nürnberger Reichstagsabschied von 1523 über die Evangeliumsverkündigung im Sinne der Reformation auszulegen (S. 89ff.). Überhaupt wurden alle möglichen juristischen und politischen Winkelzüge geübt. Schließlich mußten die Stadtväter gegen ihren Willen die geistliche Jurisdiktion übernehmen – ein revolutionärer Schritt! Zuerst sollte die geforderte Disputation über die reine Lehre nicht der Bischof, sondern gelehrte Theologen leiten (S. 90). Norm sollte die Hl. Schrift sein (S. 101). Das Nürnberger Mandat lieferte wieder die rechtliche Rückendeckung, wie es auch half, sich formell von Luthers Lehre zu distanzieren (S. 100). Im Jahre 1524 erbaten sich die evangelischen Prediger, vor dem Rat (!) zu disputieren (S. 105). Die Altgläubigen begegneten dem mit dem Vorschlag, die Disputation zu Baden zu besuchen. Da dort die Päpstlichen dominierten, lehnte der Rat ab (S. 107). Endlich verhörten im Jahre 1527 Ratsvertreter die Prediger der Stadt über ihre Lehre und übten damit das geistliche Recht aus (S. 111ff.). Die katholischen Prediger erhielten Predigtverbot (S. 116). In vielem wird man hierbei an die Entwicklung in Zürich erinnert (Distanzierung von Luther aus politischen Gründen usw.). Da auch Zwingli der Konstanzer Kurie unterstand, wäre es nützlich, einmal die Züricher Vorgänge zum Vergleich heranzuziehen. – Ein einzelner Gedankengang ist hiermit bloß skizziert. Viele andere wären der Erwähnung wert.

Bei theologischen Urteilen hat der Verfasser eine weniger glückliche Hand. War Thomas Blarer wirklich mehr Schüler Luthers, Konrad Zwick mehr Melanchthonschüler? (S. 63). Alle Prediger von Konstanz werden «Reformatoren» genannt; eine nicht übliche Bezeichnung. Der Verfasser ist dann auch gezwungen, Ambrosius Blarer einen «Hauptreformatoren» zu nennen (S. 191). Wohl stellt er richtig, daß in Konstanz kein Bildersturm stattgefunden hat (S. 149). Warum übernimmt er aber das Urteil, die Konstanzer Zuchtordnung sei theologisch ein grobes Mißverständnis der lutherischen Rechtfertigungstheologie und habe zur Aufrichtung eines neuen «Papsttums» geführt? (S. 134). Dies Urteil ist unsachlich, weil Luther das Reich Christi, aber nicht die konkrete Gemeinde im Blick hatte (abgesehen von

der Deutschen Messe 1526). Quelle der Konstanzer Kirchenzucht war Ökolampads Versuch, die Eigenständigkeit und Eigenart der christlichen Gemeinde gegenüber dem Staat zu sichern und zu wahren. Unglücklich wirken auch die dauernden Anklagen bei der Darstellung des Hätzer-Prozesses (S. 305ff.). Für einen Juristen sollte von untergeordneter Bedeutung sein, ob im Neuen Testament eine Trinitätslehre zu finden ist und ob die Reformatoren zu Recht den Vorwurf der Irrlehre erhoben (S. 320). Hingegen vermißt man eine Bemerkung darüber, daß nach dem Reichsrecht (!) die Leugnung der Trinität verboten war und mit dem Tode bestraft werden mußte (Lex Carolina Art. 106, Corp. Iur. Civ. I, 1, 1 usw.).

Aufs Ganze gesehen sind dieses geringfügige Mängel. Dem Verfasser ist zu danken, daß er die Anfänge der Reformation in Konstanz so gründlich und umfassend erforscht und dargestellt hat.

Wilhelm H. Neuser, Münster i. W.

ALEXANDRE GANOCZY, *Calvin, Théologien de l'Eglise et du Ministère*. = Unam Sanctam 48. Paris, Les Editions du Cerf, 1964. 445 p.

Voici un livre nouveau et un signe des temps. Un théologien catholique: l'abbé Ganoczy, consacre sa thèse à l'étude de la pensée de Calvin, non pour engager une polémique mais, au contraire, pour amorcer un dialogue œcuménique. Nul doute qu'il n'atteigne son but.

L'auteur est bien informé; il a compulsé les *Opera Calvini*, comparé les éditions successives de l'*Institution de la Religion chrétienne*, lu les calvinologues protestants. On regrette pourtant que la *Correspondance des Réformateurs*, d'A. L. Herminjard, ne figure pas dans la liste des auteurs consultés. Néanmoins, c'est avec compétence, et non sans une certaine sympathie, que l'auteur analyse l'œuvre du réformateur et dépeint sa personnalité, à laquelle il ne refuse pas l'épithète de génie (p. 60).

L'ouvrage comporte deux parties. La première présente la personne de Calvin et les lignes maîtresses de sa théologie. La seconde traite en détail de l'Eglise et du ministère, deux doctrines où la pensée du réformateur paraît devoir heurter assez violemment les positions catholiques. Dans ses conclusions, l'auteur indique les points de divergence et les points de rencontre avec clarté et avec le souci constant de rester objectif.

Fidèle aux définitions du concile de Trente, l'abbé Ganoczy critique les positions calviniennes sur des points importants.

La préoccupation constante de Calvin, dit-il, c'est le *Soli Deo gloria*, c'est-à-dire la volonté de tellement distinguer le divin de l'humain, que, malgré l'incarnation, il ne réussit plus à les souder en une véritable communion. Il rabaisse l'homme excessivement: Dieu est tout, l'homme n'est rien. «Seul l'Esprit relie ce qu'il ne peut unir» (p. 63).

D'autre part, l'œuvre tout entière de Calvin tend à tirer de la Bible (*sola Scriptura*) une doctrine unique. Entreprise irréalisable sans le secours de la Tradition, car la Bible présente les diverses faces de la vérité sans souci de les systématiser, de manière telle que ces vérités partielles paraissent s'opposer. Aussi le réformateur est-il contraint d'employer une méthode dialectique: il pose une thèse qu'il fait suivre d'un «Et cependant...» inaugurant

un nouvel exposé apparemment contradictoire. « Cette dialectique, cette pensée paraissent inachevées » (p. 68). — Heureusement, dirons-nous.

Ces deux principes directeurs ont pour conséquences des erreurs graves en ecclésiologie et dans la doctrine du ministère.

L'Eglise, selon Calvin, résulte du décret divin d'élection. La liberté de l'homme, son choix d'appartenir au Corps de Christ ne joueraient aucun rôle. L'élu est, il est vrai, incorporé à Christ par le baptême et la Cène, mais cette incorporation se borne, en fait, à une juxtaposition. La Parole lui reste extérieure, la grâce de Dieu la visite mais n'habite pas réellement en lui. Le fidèle, le ministre même ne possèdent pas le Saint-Esprit; ils ne sont inspirés que par intermittence, quand il plaît à Dieu. — Alors que la vraie église catholique est médiatrice (p. 408), possède des grâces d'état en sa qualité de Corps de Christ et par communication des idiomes.

Au crédit de Calvin, il convient de noter que sa conception de l'Eglise a évolué. En 1536, l'*Institution* chrétienne ne considère comme vraie église que l'église invisible. A partir de 1539 et de plus en plus, l'importance de l'église visible est accentuée. Elle est la mère des fidèles, son ministère voulu de Dieu consiste à conserver la Parole, à en tirer l'aliment des âmes. Cette Eglise visible et ce ministère, ordonnés par Dieu, institués par lui, sont nécessaires; il est indispensable au salut de se faire membre de l'église visible.

Cette ouverture vers la conception catholique permet de bien augurer d'un dialogue avec les protestants, pense l'abbé Ganoczy. Quand ceux-ci auront accepté le magistère infaillible, c'est-à-dire la présence réelle du Saint-Esprit dans le chef de l'église, ex officio, nous serons près de nous entendre.

Seulement, la doctrine calvinienne du ministère exclut tout sacerdoce clérical. Les fidèles peuvent bien offrir à Dieu leur personne, leurs biens, leurs prières et leurs louanges. Ni eux, ni leurs ministres ne peuvent concourir à l'œuvre du salut en offrant le sacrifice propitiatoire du Calvaire. Jésus-Christ est l'unique prêtre du sacrifice unique. De même que le prêtre excède ses limites lorsqu'il prétend offrir le sacrifice rédempteur, revêtant en sa personne la personne même du Christ (catéchisme de Trente, c. XX, § VIII), de même, le pape excède ses limites lorsqu'il se dit revêtu ex officio de l'Esprit-Saint. Jésus-Christ se réserve et le sacerdoce et la connaissance de la vérité suprême. — C'est une lacune fâcheuse, estime l'auteur: « l'autorité est imparfaitement incarnée » (p. 356).

Elle n'est pourtant pas absente, selon l'*Institution*: « La seule manière d'édifier l'Eglise, c'est de garder à Jésus-Christ son autorité entière... qu'il soit seul Maître en l'Eglise » (IV, VIII, 1). Le Seigneur a donné sa charte aux fidèles, l'Ecriture Sainte, et des pasteurs qui sont comme ses lieutenants pour dispenser les trésors de la révélation, exhorter, juger, consoler avec l'aide des docteurs, anciens et diacres. — Pourquoi pas des évêques? demande l'auteur. Il constate que Calvin ne craint pas le terme; qu'il conseille au roi de Pologne de nommer des évêques et même un archevêque. Mais il refuse à tout homme, quelle que soit sa fonction, l'imperium ou le dominium sur l'Eglise, « pour préserver le domaine du Seigneur de la domination de l'hu-

main» (p. 366). La marque de l'antéchrist, en effet, est de «ravit à Dieu son honneur pour le tirer à lui» (Institut. IV, VII, 25).

Néanmoins, le goût de Calvin pour le bon-ordre, dont la hiérarchie est garante, le bien qu'il dit de l'ancienne église de Rome, des papes Léon le grand et Grégoire le grand, montrent que sa pensée n'est pas absolument réfractaire à une structure hiérarchique. L'entente avec ses disciples n'est pas exclue.

Peut être l'optimisme de l'auteur est-il excessif. A-t-il justement mesuré la distance qui sépare les deux ecclésiologies?

L'une a réalisé une synthèse impressionnante. L'institution ecclésiastique y est achevée au point qu'on pourrait imaginer qu'elle fonctionne un temps toute seule; sans Jésus-Christ: N'a-t-elle pas son grand Vicaire? Sans le Saint-Esprit: n'a-t-elle pas son Magistère et son culte, producteur de grâces? – L'autre montre la «povre Eglise» sous le jour d'un miracle permanent. Elle ne subsiste que parce que Dieu le veut; elle n'est en paix avec Dieu que par l'action sacerdotale du Christ; elle ne connaît la vérité salutaire que par révélation.

Il y a loin de l'une à l'autre. Pas si loin, cependant, qu'on ne puisse dialoguer.

Jean Daniel Burger, Neuchâtel

KARL HEINZ BURMEISTER, *Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes*. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 91. Basel und Stuttgart, Helbing und Lichtenhahn, 1963. XIX + 211 S.

L'auteur termine son ouvrage par ces mots: «Die Beschäftigung mit der Persönlichkeit Münsters kann unser Bild vom Zeitalter des Humanismus und der Reformation, dem Leben der Menschen und der Geschichte der Wissenschaften in vieler Hinsicht bereichern.» Et c'est vrai. Il a bien mérité qu'on ne l'oublie pas, ce grand travailleur, cet hébraïsant consciencieux, qui, sans grades, occupa la chaire d'hébreu aux universités de Heidelberg, puis de Bâle, de 1524 à 1552. Je suis troisième, dit-il, en se plaçant fièrement à la suite de Jean Reuchlin et de Conrad Pellican.

Tout était encore à faire pour développer l'étude de l'hébreu. S. Münster donnera aux étudiants les instruments indispensables: des dictionnaires, des grammaires, qu'il perfectionne sans cesse; et surtout, il publie sa Bible hébraïque (1534–1535) en deux volumes, avec traduction latine en synopse, préfaces et notes. Elle sera, pendant un siècle, l'instrument de travail des théologiens.

Dès sa jeunesse, il s'est passionné pour l'astronomie, les mathématiques et, avant tout, pour la géographie. Il y revient dès 1537, comme à une discipline qui complète l'étude de l'Ancien Testament: N'est-elle pas une description de l'œuvre du Créateur? – Dans l'espace, sans doute, et de très nombreux correspondants renseignent Münster sur la configuration et les mœurs de leur contrée; dans le temps aussi, et il fait large place aux écrivains antiques, tenant à décrire le flux qui emporte toutes choses, qui est celui d'une marée montante de la barbarie à la civilisation, vers le progrès. Il pense aussi à notre génération, car, dit-il, dans 400 ans, les géographes seront bien aises de pouvoir mesurer le chemin parcouru.

Münster, qui dessine d'une main sûre, sculpte aussi avec art. Cet ancêtre des horlogers est l'auteur d'une montre de poche de 13,5 cm de hauteur, à cadran solaire, que Hans Holbein a décoré et qui est au musée de Bâle.

Fils de paysan rhénan, trapu, vigoureux, sobre, curieux de tout, il n'est ni un théologien, ni un saint. On aimerait connaître les chemins par lesquels ce franciscain est venu à la Réforme. Il n'en dit rien. Ce qu'on en sait n'a rien d'héroïque. Tant qu'il professe à Heidelberg, il garde prudemment son froc, bien que, dès 1520, il loue les opinions de Luther. Appelé à Bâle en 1529, au lendemain de la réforme de la ville, il est tout à coup zwinglien; ce qui fait dire à son collègue de Strasbourg: «Ita plerique nostrum Deo fidimus ut vitae genus, ut cumque cum Illo pugnet, non mutemus, nisi parata antea ubi feliciter vivamus.» Münster reçoit à Bâle un traitement de 60 Gulden, il n'en recevait que 25 à Heidelberg.

Tel quel, Münster s'est fait un nom célèbre dans toute l'Europe, le nom d'un philologue et d'un géographe très savant et probe qui avait le droit d'affirmer: «Ich hab gantz onpartheisch mich gehalten, auff keine seiten meinen affeckt lassen laufen, sunder bin der thath stracks nachgangen.»

M. Burmeister lui a consacré un ouvrage digne de cette devise. Pas un moment de cette vie, pas un jugement sur l'œuvre qui ne soient fondés sur des témoignages dont la valeur est mûrement pesée. Ce travail soigné fait honneur à la riche collection des Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft.

Jean-Daniel Burger, Neuchâtel

GEORG ROELLENBLECK, *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin. Eine Interpretation des Heptaplomeres*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964. 158 S.

Man kennt den Autor der «Six livres de la République» als Staatstheoretiker, weniger als Verfasser philosophisch-theologischer Schriften. Doch sind die letzteren von nicht geringerer Bedeutung. Spätestens seit der «Methodus ad facile historiarum cognitionem» von 1566 ist deutlich, daß sich Bodin in ihnen zugleich um die geistige Grundlage seiner politischen Lehren bemüht. Die Dissertation von Georg Roellenbleck hat sich die Interpretation von Grundgedanken des «*Colloquium Heptaplomeres*» zur Aufgabe gemacht, des religionsphilosophischen Hauptwerkes des französischen Humanisten. Um 1593 abgeschlossen, war dieses – ein Religionsgespräch zwischen sieben gelehrten Freunden über Gott und Welt, Engel und Geister und die Frage nach der wahren Religion – im 17. Jahrhundert handschriftlich verbreitet und wurde in vollständiger Fassung erst 1857 in Deutschland gedruckt.

Angeregt durch die Studien von Chauviré und v. Betzold bemüht sich Roellenbleck in seiner Untersuchung darum, die Leitgedanken des Dialogs systematisch herauszuarbeiten «und durch Betrachtung von Paralleltexten zu zeigen, wie sie Zielsetzung und Aufbau auch der anderen Werke Bodins bestimmen». Man hielt Bodin bislang einerseits für den Anwalt eines universalen Theismus (W. Dilthey), anderseits für einen Ungläubigen oder Skeptiker und Vorkämpfer der Toleranz aus Indifferenz gegenüber aller positiven Religion. Der Verfasser zeigt auf Grund sorgfältiger Analysen, daß vor allem der letztere Eindruck zu Unrecht besteht. Zwar hat sich Bodin

in der Tat schon früh vom Christentum gelöst, indessen entspricht dieser Abwendung keineswegs die Rückkehr zum Heidentum der Antike, sondern seine Hinwendung zum *Judentum*. Gegenüber der sich in Frankreich ausbreitenden Skepsis und einer Naturwissenschaft, die auf die Sinnfrage verzichtet, sieht Bodin unter dem Einfluß von Philo und Maimonides in der jüdischen als der ältesten Religion und ihren Überlieferungen darum die *religio vera naturalis*, weil sich in ihr Offenbarung und Vernunft – noch nicht im konfessionellen Antagonismus begriffen – wechselseitig durchdringen und den Entwurf eines naturphilosophischen Systems ermöglichen, das die natürlichen Weltabläufe nach ihrem Sinn zu erklären erlaubt. Wie im Grunde mit seinem Staatsbegriff, so bleibt Bodin mit seiner ihn fundierenden, religiös-kontemplativen Naturanschauung ein Denker zwischen den Zeiten, der einerseits den Gegensatz der christlichen Konfessionen hinter sich hat, anderseits – man denke an seine «*Démonomanie*» – sich gegen die atheistischen Konsequenzen der Neutralisierung wehrt für eine metaphysisch bestimmte Ordnung des Universums und ihre Arcana. Roellenblecks Interpretation legt die Vermutung nahe, daß Bodin für religiöse Toleranz vor allem in dem Maße eingetreten ist, «wie er es als unmöglich erkannte, sein Ideal einer von der jüdischen Tradition bestimmten natürlichen Religion in einer Zeit der konfessionellen Bürgerkriege und des Zerfalls der Zentralgewalt auszubreiten». Man hätte sich zusätzlich eine Erhellung der Motive seiner Kritik am *Christentum* gewünscht, die ja den breitesten Raum im «Heptaplomeres» einnimmt. Welche Beziehungen bestehen zum Sozinianismus, zu Jacobus Acontius? Wie laufen die Linien hinüber ins 17. Jahrhundert zu Herbert, Hobbes und Spinoza? Doch das sind neue Fragestellungen und neue Aufgaben.

Dem Verfasser kommt das Verdienst zu, in einer gelehrten und übrigens glänzend geschriebenen, kleinen Studie einen bedeutsamen Beitrag zu einer «schärferen Erfassung der religiösen Physiognomie Bodins» gegeben zu haben, die jeder zur Kenntnis nehmen sollte, der sich mit den außerchristlichen, religiösen Ursprüngen des neuzeitlichen Bewußtseins im 16. Jahrhundert befaßt.

Dietrich Braun, Berlin

TIMOTHY WARE, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*. Oxford, Clarendon Press, 1964. XII + 196 S. 45 sh.

Dieses Werk schildert einleitend die Lage der griechisch-orthodoxen Welt unter türkisch-islamischer Herrschaft und gibt dann eine Darstellung des Lebens und der Theologie des Eustratios Argenti, eines aus Chios stammenden griechischen Arztes und Theologen (ca. 1687–ca. 1757), der in seiner Jugend die Besetzung von Chios durch die Venezianer (1694) und die damit einhergehende bittere Feindschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen erlebte. Nach theologischen Studien in Chios und Konstantinopel und medizinischen Studien in Padua und Halle ließ er sich 1720 in Chios als Arzt nieder und verfaßte hier eine Reihe von theologischen Werken, in denen er die Unfehlbarkeit des Papstes, die katholische Abendmahlspraxis und die katholischen Lehren vom Fegefeuer und von der Taufe bekämpfte. Seine theologische Schriftstellerei befaßte sich also ausschließlich mit antikatholischer Polemik

und hatte nur die bekannten, zwischen Rom und Konstantinopel strittigen theologischen Fragen zum Gegenstand. Eustratios Argenti gehört also ganz in jene lange Reihe griechischer Theologen der Neuzeit, die durch Namen wie Manuel Korinthios (gest. 1551), Maximos Hagiorites (gest. 1556), Meletios Pigas (gest. 1601), Georgios Koresios (gest. 1641) und die Patriarchen Nektarios von Jerusalem (gest. 1676) und Dositheos von Jerusalem (gest. 1717) gekennzeichnet ist. Allen diesen griechisch-orthodoxen Theologen ist eine scharf antikatholische (und antiprotestantische) Haltung gemeinsam; sie stehen in Abwehr sowohl gegen die latinisierende wie gegen die protestantisierende Richtung innerhalb der neueren griechischen Orthodoxie. Ihnen reiht sich Eustratios Argenti als strenger Traditionalist ein, der die rein patristisch orientierte neugriechische Theologie vor der von Nikodemos Hagiorites (1748–1809) eingeleitete hesychastischen Renaissance repräsentiert. – Das Buch enthält im Anhang eine Liste der gedruckten und ungedruckten Arbeiten von Eustratios Argenti sowie ein ausgezeichnetes Literaturverzeichnis. Es ist eine sehr gründliche und begrüßenswerte Arbeit über einen bei uns wenig bekannten Abschnitt der Kirchengeschichte des Ostens.

Peter Kawerau, Marburg

FRIEDRICH HERTEL, *Das theologische Denken Schleiermachers, untersucht an der ersten Auflage seiner «Reden über die Religion»*. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 18. Zürich, Zwingli-Verlag, 1965. 334 S. Fr. 27.80.

Das Buch – im Hauptteil eine Dissertation bei G. Ebeling, dem auch das Werk gewidmet ist – hält, was es verspricht. Es handelt sich nicht nur um eine sorgfältige Interpretation der Reden über die Religion (§ 3–6), sondern die Untersuchung ist umfassender, so wie es der Haupttitel verheißt. Es wird danach geforscht, was Schleiermacher unter Theologie versteht (S. 27). Deshalb werden die Ergebnisse der Untersuchungen der 1. und 2. Rede (§ 3), der 3. und 4. Rede (§ 5) und schließlich der 5. Rede (§ 5) unter der Fragestellung nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie in Schleiermachers Reden in den Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der theologiegeschichtlichen und philosophiegeschichtlichen Tradition gestellt (§ 7). Wie Hertel in der Interpretation der Reden über P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher* (1960), der an sich dasselbe Thema behandelte, hinausgeht, so auch in diesem Paragraphen und im folgenden: «Ausblick auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie in Schleiermachers Weiterentwicklung» (§ 8, wohl dem eindrucksvollsten Teil der Arbeit) über F. Flückigers Buch *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher* (1947). Hier erscheint die Kritik an Flückiger allerdings oft als zu hart. Das eigene Verständnis der Sache – hier also des Verhältnisses von Theologie und Philosophie – bestimmt ja immer auch die Interpretation und Beurteilung des «Stoffes» zumindestens mit. Es wäre die Frage auch an Hertel zu stellen, ob seine eigene Darstellung und Interpretation der Schleiermacherschen Theologie nicht ebenso stark von G. Ebeling her bestimmt ist wie die Flückigers von K. Barth. Man vergleiche: «Die Fraglichkeit des Menschen» (S. 105f.), «Die Fraglichkeit im Sprachgeschehen» (S. 110f.), «Das theolo-

gische Fragen» (S. 116f.). Allerdings besteht wohl eine größere Nähe der Theologie Schleiermachers zu der von G. Ebeling, weshalb gerade diese Untersuchung so erhellend ist. Die kenntnisreichen Übersichten im 7. und 8. Paragraphen sind jedenfalls eindrucksvoll, einmal die philosophische Einordnung und dann der Überblick über Schleiermachers Gesamtwerk. Es folgt ein ganz schmaler Ansatz zur Kritik Schleiermachers (S. 253/254) – es geht Hertel mehr um sachgemäßes Verstehen –, an den sich hermeneutische Schlußbemerkungen (§ 9) anschließen. Die Hauptthese des Buches ist die, daß man Schleiermachers Denken von seinen Reden her entwickeln und verstehen muß (S. 255), zu denen Schleiermacher in der Glaubenslehre vor allem auch in der 2. Auflage nach Hertel wieder stark zurücklenkt (S. 278f.).

Hertel gibt seiner Dissertation noch eine Ergänzung bei, die auf ein Referat in einem Seminar von G. Ebeling zurückgeht: Die theologische Entwicklung Schleiermachers bis zum Erscheinen seiner Glaubenslehre (§ 10). Es folgen im Anhang aufschlußreiche Tabellen über Begriffe und ihre Häufigkeit in den Reden und ein ausführliches Literaturverzeichnis.

Zur inhaltlichen Kritik und Auseinandersetzung kann in der gebotenen Kürze kaum etwas Stichhaltiges gesagt werden. Es können nur einige Fragen gestellt werden. 1. Tut man gut daran, die Reden in drei Corpora auseinanderzunehmen und den Ton vor allem auf die beiden ersten Reden zu legen? Ist der Zeitraum der Entstehung der Reden nicht doch zu knapp für so weitgehende Differenzierungen? 2. Ist die Grundthese, daß Schleiermacher am besten von seinen Reden her zu verstehen ist, wirklich einleuchtend und genügend belegt? Es ist nicht klar, wie weit Schleiermacher in der Glaubenslehre zu den Grundpositionen der Reden zurückkehrt. Könnte die Kontinuität des Werkes Schleiermachers von den Reden bis zur Glaubenslehre nicht in der *Sache* liegen, die einmal als geistliche Reden, die begeistern wollen, sodann aber in theologisch geklärter und auch «verbesserter» Form dargeboten wird? 3. Wenn man Schleiermacher vor allem von seinen Reden her versteht, bleibt fraglich, wie man gerade von hier aus dem Vorwurf, Schleiermachers Theologie sei anthropologisch entworfen und die Christologie sei nur ein Einschub in die Glaubenslehre, entgegentreten kann. «Von dem hermeneutischen Ansatz Schleiermachers her gesehen, ist Gott Existential des Menschenseins» (S. 223/224). Könnte man Schleiermacher nicht auch so verstehen, daß es ihm im Grunde gerade um die Christologie geht als Verkündigung im Gewande geistlicher Reden und als Dogmatik in der Glaubenslehre, in der alles auf die in Jesus von Nazareth vollzogene Erlösung bezogen ist?

Trotz dieser Fragen muß man sagen, daß dieses Buch eine besondere Stelle innerhalb der anwachsenden Schleiermacher-Literatur verdient. Es regt zu Fragen an und will zu Fragen anregen, die in die Mitte der Theologie hineinführen. Ob man allerdings für die heutige Zeit die Antworten auch bei Schleiermacher selber suchen soll, muß offen bleiben.

Klaus-Martin Beckmann, Bonn

ANSGAR AHLBRECHT O.S.B., *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart.* = Konfessionskundliche und kontroverstheolo-

gische Studien, 10. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1964. 154 S. DM 14.80.

Der Autor setzt sich auf der Basis der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer aristotelisch-thomistischen Gestalt mit der heutigen protestantischen Auffassung vom Ganztod auseinander und bringt, im wesentlichen bei C. Stange einsetzend, eine große Zahl evangelischer Autoren des deutschen und französischen Sprachgebiets zu Gehör. Trotz einem gewissen Mangel an Einfühlungsvermögen und Takt – Ahlbrecht sieht «dogmatischen Systemzwang», wo evangelische Theologen nicht nur in echter Konsequenz des reformatorischen Ansatzes, sondern um Gottes und der Frohbotschaft willen nicht anders sprechen können; und er kann leichthin z. B. in einem Gedankengang K. Barths «nichts als Wortspielerei» (S. 118), bei R. Mehl liberale «Aushöhlung der Christologie» (S. 123) finden – ist gleichwohl die Ausrichtung des Benediktiners von Niederaltaich ökumenisch. Bezüglich der evangelischen Christen bekümmert ihn der Verlust «einer ganzen Dimension, der Welt der schon jetzt im wesentlichen vollendeten Heiligen» (S. 7), diese verstanden entsprechend Apk. 6, 9ff., in Ernstnahme der paulinischen Rede vom *Angeld*... Und er selbst sucht evangelischer Erkenntnis (wenigstens am Schluß) dadurch zu entsprechen, daß er den katholischen Seele-Begriff streng im Sinn *theologischer* Anthropologie zu fassen sucht: die Definition des V. Laterankonzils ziele vielleicht letztlich nur dies an: «daß das menschliche Ich als das einzeln von Gott gerufene und ihm einzeln verantwortliche in bleibender Angelegtheit auf Leiblichkeit durch den Tod hin das Objekt der Treue und Liebe Gottes bleibt» (S. 144). Dann sollte freilich noch besser verstanden werden, wenn R. de Pury sagt: «Unsterblichkeit, zu der wir den Keim in uns selber trügen, das wäre der ewige Tod» (zit. S. 97), oder P. Althaus: «Ohne Christus ist alles Fortexistieren wie alle Existenz überhaupt 'Tod' im biblischen Vollsinn» (zit. S. 127). Eine Unsterblichkeit der Seele, psychologisch verstanden, entspricht doch wohl derjenigen (und das heißt der Verwesung) des Leibes! Wir müssen wirklich soteriologisch und von daher *theologisch-anthropologisch* ansetzen, und zwar beim Zentrum des Neuen Testaments, sollen wir es anders hören dürfen. Wir werden dann zu Apk. 6, aber nicht ebensobald zur Anrufung der Heiligen geführt werden.

Jürgen Fangmeier, Basel

LORENZ KARDINAL JAEGER, *Das Konzilsdekret «Über den Ökumenismus». Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar.* = Konfessionskundl. und kontroverstheolog. Studien, 13. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1965. 173 S. DM 14.80.

Der seit langem um das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten hochverdiente Erzbischof von Paderborn legt hier ein Werk vor, für das auch die protestantische Theologie mit Grund dankbar sein darf. Wenn es auch keine besonderen oder neuartigen Momente zum Verständnis des Ökumenismus-Schemas beibringt, so ist doch diese aus großer Sachkenntnis geschriebene Arbeit im Blick auf ihre saubere und redliche Leistung ein wertvolles historisches Dokument dafür, zu welchem Stande der katholisch-protestantische Dialog heute bereits geführt hat.

Ein erster Teil bringt die Entstehungsgeschichte des Dekretes, ein zweiter das Dekret selbst, und zwar den lateinischen Text, dem die von den deutschen Bischöfen genehmigte Übersetzung in einer Parallelkolumne zur Seite gestellt ist, während der Kommentar, die Interpretation des Verfassers, abschnittsweise zwischendurch eingeblendet ist. Diese Anordnung ist sehr schön und hilfreich, gerne hätte man freilich nicht nur den lateinischen, sondern auch den deutschen Dekretstext durch eine andere Drucktype vom Kommentar abgehoben gesehen. Der Kommentar ist durch die Bemühung gekennzeichnet, das Dekret gegenüber jener Minderheit unter den Konzilsvätern zu verteidigen, die dieses als zu weitgehend und die römische Position aufweichend beurteilten. Jaeger registriert übrigens gewissenhaft die neunzehn Textveränderungen, die in der 126. Generalkongregation am 19. Nov. 1964 knapp vor der Abstimmung «autoritativ» (S. 46) eingefügt wurden, und läßt erkennen, wie in diesen manchem Bedenken jener Minderheit Rechnung getragen wurde. Der Verfasser führt aufs Ganze gesehen gegenüber dieser Opposition eine feste und klare Sprache (z. B. S. 84f.) und bekennt sich auch auf diese Weise als warmherziger Vertreter des ökumenischen Gedankens.

Jaeger ist ebenso bemüht, das Dekret in seiner endgültigen Fassung gegenüber der Kritik zu decken, die sich gegen die Einfügungen vom 19. Nov. 1964 gewendet hat. Zu der bekannten schwerwiegendsten Änderung, im Art. 21: «*Sp. S. invocantes, in ipsis S. Scripturis Deum inquirunt quasi sibi loquentem in Christo...*», stellt er sehr genau den Werdegang dar, der offenbar zu dieser Änderung führte, vor allem zur Auswechslung des ursprünglichen «Findens» durch «Suchen». Jaegers Hinweis auf den sprachlichen Sinn jenes viel beanstandeten «quasi», das bekanntlich von katholischer wie protestantischer Seite bewußt polemisch vielfach mit «als ob» wiedergegeben wurde, und zwar in der Bedeutung eines einfachen «wie», ist ihm zweifellos abzunehmen (S. 139). Sein Argument jedoch, die Vokabel «finden» hätte das Mißverständnis einer automatisch wirksamen irrtumslosen Offenbarungserkenntnis durch subjektivistisch-willkürliches Bibellesen sanktionieren können, vermag nicht zu überzeugen, und verstärkt den Verdacht, daß hinter der Veränderung an dieser Stelle doch mehr steckt, als Jaeger zugeben möchte. Ähnlich verhält es sich mit seinen Argumenten angesichts einer Textveränderung in Art. 14. Diese gestattet nicht mehr, von den östlichen Patriarchalkirchen zu sagen: «*ab ipsis Apostolis originem ducunt*», und formuliert nunmehr: «*ortum habere gloriantur*.» Damit sei nach Jaeger den komplizierten historischen Ursprungsfragen über die direkte apostolische Herkunft Rechnung getragen worden. Der Leser fragt sich unwillkürlich, ob denn die Problematik der Historizität Roms in diesem Punkte so geartet sei, daß sich jede Reflexion darüber erübrigt (S. 113). Was an diesem kleinen Einzelfall deutlich wird, begegnet auch an wichtigerer Stelle. In Art. 3 wird vom Verfasser deutlich zwischen einer «*plena communio*», in der alle katholischen Einzelkirchen stehen, und einer «*non plena communio*», in der die getrennten Kirchen mit der katholischen Kirche noch verbunden sind, unterschieden (S. 65). Jedoch über die Bedeutung dieses Unterschiedes und die daraus fließenden Folgen wird überhaupt nicht reflektiert, obwohl an dieser Stelle das am 19. Nov. 1964 eingefügte «*jure*» vom Verfasser vermerkt wird.

Dort wird aber gesagt, daß die bei den «getrennten» Kirchen vorhandenen und anerkannten «visibilia elementa» (Verbum scriptum, vita, gratia, fides, spes, caritas...) «ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent». Hier wird ein Rechtsanspruch durch die katholische Kirche erhoben, und zwar begründet durch jene in den anderen Kirchen vorhandenen Elemente. Ausgesagt wird nichts, wie es im einzelnen zu verstehen sei, aber gerade dieses Schweigen des Kommentars ist beunruhigend, wie man auch angesichts dieses Umstandes die (zwar freundliche) Polemik Jaegers gegen Lukas Vischer nicht recht begreift, weil dieser behauptet hatte, Rom werte die verschiedenen «Getrennten» je nach ihrem Gehalt an «ecclesialen Elementen» (S. 103). Auch Jaegers Gegenbeweis verfängt nicht.

Um der nötigen Klarheit willen darf man an diesen Fragen nicht vorübergehen. Eine gewisse und wohl auch gewollte Unklarheit schwebt um das ganze Dekret, und begreiflicherweise auch um den Kommentar. Das kann und darf nicht verwundern und soll auch nicht die anfangs gezollte Anerkennung schmälern. Denn Dekret und Kommentar zeigen trotz allem einen großen und bedeutenden Fortschritt im ökumenischen Dialog.

Wilhelm Dantine, Wien

PAUL SCHÜTZ, *Freiheit – Hoffnung – Prophetie. Von der Gegenwärtigkeit des Zukünftigen*. = Gesammelte Werke, 3. Hamburg, Furche-Verlag, 1963. 722 S. Fr. 61.–.

Der Band enthält das Hauptwerk des Autors, «Parusia – Hoffnung und Prophetie», eingerahmt von zwei kurzen Arbeiten. Zu Beginn steht «Zur Kritik der reformatorischen Grundlagen» (1951), sein Widerspruch gegen sola scriptura, sola gratia, sola fide (S. 13ff.), wofür der Verfasser mit seinem Lehrstuhl bezahlt hat (cf. S. 675); Ausführungen, bei denen wohl nicht ganz deutlich wird, ob sie im Entscheidenden trinitätstheologisch oder phänomenologisch konzipiert sind. Den Abschluß bildet «Das Wagnis des Menschen im Offenen der Freiheit» (1963).

Für «Parusia – Hoffnung und Prophetie» muß wegen Raummangels auch auf vorliegende Besprechungen verwiesen werden¹, ebenfalls auf unsere frühere Besprechung des inhaltlich verwandten Bandes II². Der Hauptteil, «Parusia», steht unter dem Motto: «Die Philosophie hat die Möglichkeit, zu verstehen. Die Künste haben die Möglichkeit, darzustellen, was nicht verstanden werden kann. Die Theologie hat die Möglichkeit, als Sein zu erschließen, was weder verstanden noch dargestellt werden kann» (S. 159). Das aber versäumt die theologia crucis (als das Kreuz für sich in Anspruch nehmende natürliche Theologie, S. 347ff.): «Unterstehe dich nicht, etwas anderes zu sein als der Gekreuzigte! Etwa auferstanden zu sein oder gar wiederzukommen am Ende der Zeit!» (S. 376). «Die Christenheit ist der Welt die Hoffnung schuldig geblieben. Ist Gott Mensch geworden, damit sich einige Sünder mit ihm versöhnt wissen? Dazu ist das Unternehmen zu groß»

¹ W. Hammer, Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz, 117 (1961), S. 53ff.; O. A. Dilschneider, Theol. Lit.-zeit. 83 (1963), S. 62ff.

² Theol. Zeitschr. 21, 5 (1965), S. 468–70.

(S. 630). Vielmehr: «Die Offenbarung ist unabgeschlossen. Pfingsten geht weiter. Es gibt Parusie» (S. 96).

Nun ist «Parusia» insofern doch kein hoffnungs-volles Buch, als der Verfasser wenig loskommt von dem Hader mit der Pathologie der Zeit³. Dadurch gewinnt das Buch der Hoffnung selbst etwas Acherontisches. Dabei will doch der Verfasser auf etwas anderes hinaus (S. 639): «Als Hoffender erkennt er im Minus das Plus, ...im Wie-Gott-sein-Wollen die Bestimmung des Ebenbildes, ...in der Vermessenheit des Menschgottes die Verheißung des Gottmenschen.» Und die Diagnose der Hoffnung riefte der Diakonia der Liebe (ib.).

Das gleiche theologische Anliegen wird jetzt geschlossener und theologisch eindeutiger vertreten in J. Moltmanns «Theologie der Hoffnung» (1964), der nun allerdings P. Schütz mehr schulden dürfte, als dessen einmalige Nennung ersichtlich macht.

Jürgen Fangmeier, Basel

WALTER DIGNATH, *Weihnachtstexte im Unterricht*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965. 192 S. DM 19.80.

Die katechetische Literatur zu den Weihnachtstexten, über die der Verfasser im ersten Teil ausführlich referiert, behandelt das Problem der Historizität dieser Erzählungen meistens in naiv-positivem oder konservativ-apologetischem Sinn und interessiert sich wenig für ihren Zeugnischarakter. Dignath bietet dann selber eine Exegese, die in historischen Belangen radikal kritisch und im Theologischen existential ist. Die Auseinandersetzung mit seiner Auslegung ist auch für den anregend, der nicht wie er der Theologie von H. Braun nahesteht, zwingt er doch ständig zur Überprüfung von Anschauungen, die man bisher vielleicht unreflektiert aus der Tradition übernommen hat. Was Dignath schließlich zur Gestaltung von Lektionen über diesen Stoff vorschlägt, ist für die Mittel- und Oberstufe hilfreich, sofern man seinem Textverständnis zustimmt. Seine methodischen Hinweise für die Unterstufe befriedigen jedoch nicht, weil er weder der Eigenart des Kindes, seiner Phantasie und seinem Geschichtenhunger, noch seiner Umwelt, die im Dezember mit Bildern aus der Weihnachtsgeschichte übersättigt ist, Rechnung trägt. Aus der abstrakten These, daß der Religionsunterricht in späteren Jahren nichts zurücknehmen dürfe, was früher anders gesagt wurde, fordert er (freilich, ohne es deutlich auszusprechen), daß der Religionsunterricht und der Kindergottesdienst der Unterstufe auf die Weihnachtstexte verzichten, weil das Kind ihren Legendencharakter noch nicht verstehen könne.

Walter Neidhart, Basel

³ Z. B. Kierkegaard, dem «Bauchredner par excellence» (S. 189f.), dem Dialektiker als «Narziß in Verzweiflung» (S. 190). K. Barth bedeutet keinen Unterschied zu G. Ebeling (cf. etwa S. 398). Wieviel *mit* dem «soli deo gloria» (S. 316!) bachab geht, ich meine vom Alten Testament, sei dahingestellt (cf. S. 380: Camus, S. 721: Bibelstellenverzeichnis).