

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 22 (1966)  
**Heft:** 3

**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:** 08.02.2025

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

## Rezensionen

CHRISTOPHER R. NORTH, *The Second Isaiah. Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL–LV*. Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1964. XII, 290 p. 35 sh.

Christopher R. North, der jetzt emeritierter Professor in Hebräisch in Bangor, North Wales, ist, hat früher ein viel gelesenes Buch über Deuterocesaja und den Knecht Jahwäs geschrieben, «The Suffering Servant in Deutero-Isaiah» (London 1948). Er hat durch viele Jahre mit diesen Problemen gearbeitet, und eine Frucht dieser Arbeit ist sein Kommentar über Deuterocesaja, der am Ende des Jahres 1964 erschienen ist. Er nennt ihn selbst einen «all-purposes commentary» und macht es klar, daß er auch für Prediger und Lehrer berechnet ist, deren Kenntnis der hebräischen Sprache begrenzt ist. Das bedeutet nicht, daß man hier kein Hebräisch findet. Im Gegenteil, hier gibt es überall Hebräisch, sowohl in transskribierter Form als in hebräischen Buchstaben geschrieben.

North unterstreicht, daß er objektiv und unpersönlich schreibt und daß er das persönliche Pronomen im Singular nur am Ende der Einleitung benutzt hat. In jenem Abschnitt begegnet man Christopher R. North in so persönlich-poetischen Worten, daß man sich darüber nur freuen kann: «I remember, as if it were yesterday, my first sight of the high Himalayas, now fifty years ago.» (Ich will aber dem Leser nicht die Freude nehmen, diesen Abschnitt selbst zu lesen.) Sonst hat North vielleicht doch, wie er sagt, die erste Person Singularis nicht benutzt, aber das ganze Werk trägt seinen persönlichen Stempel, nüchtern, wohl begründet, mit plötzlichen persönlichen Bemerkungen, alles echter North, und man liest es gern.

In seiner Einleitung diskutiert er erst den historischen Hintergrund ganz kurz, dann Zeit, Verfasser und literarische Struktur. Auf die eine Seite stellt North Greßmann mit seinen 49 unabhängigen Sprüchen, in die er das Buch aufteilt, Köhler mit seinen 70 und Mowinkel mit seinem Stichwortprinzip. Auf die andere stellt er Torrey, Kissane und Muilenburg, die einen bewußten Plan im Werke finden wollen. Norths eigene Auffassung neigt mehr zu dieser Seite als zu jener, aber er drückt sich sehr vorsichtig aus: «The truth lies somewhere between these extremes, it matters little where. It must be sufficient to say that DI's theology may be one thing if his work is a reasonably well ordered whole; it may be rather another if we have to deduce it from a random assortment of small pieces arranged on a purely mechanical principle. And as between these alternatives we need have no hesitation in opting for the former» (S. 12).

North behandelt die Theologie Deuterocesajas unter den folgenden Abschnitten: 1. Jahweh der Schöpfer der Welt. 2. Jahweh der einzige Gott. 3. Das neue Heil. 4. Die Restauration Sions. 5. Der leidende Knecht.

Über den Knecht hat North wie schon erwähnt auch früher geschrieben, und seine Behandlung ist hier ganz knapp. Er scheidet die Knecht-Abschnitte aus, in derselben Weise wie Duhm, aber er sieht die Lieder nicht als einen Fremdkörper an, sondern als später geschriebene Lieder von Deuterocesaja selbst. Man hätte dann vielleicht eine kollektive (oder ange-

nähert kollektive) Deutung erwarten können, aber es ist vermutlich die Zeitspanne zwischen den anderen Abschnitten und den Liedern, die North eine individuelle Deutung erlaubt.

Der letzte Abschnitt in der Einleitung (abgesehen von einer sehr kurzen Behandlung der Textfrage) diskutiert die Frage, ob Deuterocesaja Poet oder Prophet sei, und das Problem der Heilsgeschichte. Er gibt hier einige interessante Zitate und versucht eine persönlich betonte Lösung, die man gern liest.

Seine Übersetzung ist gut und klar und eine schöne Leistung. Die Begründung der Einzelheiten hat er in dem Kommentar gegeben. Der Kommentar ist gründlich und gewissenhaft gemacht, mit charakteristischen persönlichen Bemerkungen hier und dort. Er diskutiert willig die Auffassungen anderer Forscher und akzeptiert sie in den Fällen, wo sie ihm überzeugend sind.

North hat einen guten Kommentar geschrieben, und Forscher, Studenten, Prediger und Lehrer können alle etwas daraus holen.

*Arvid S. Kapelrud, Oslo*

GEORG FOHRER, *Das Buch Jesaja, 3. Kapitel 40–66 ausgelegt.* (Zürcher Bibelkommentare.) Zürich-Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1964. VIII + 285 S.

Im Jahr 1960 erschienen die ersten Bände von drei Auslegungen des Buches Jesaja für die christliche Gemeinde<sup>1</sup>. Von diesen liegt nunmehr der von Georg Fohrer verfaßte Kommentar abgeschlossen vor. Der 3. Band<sup>2</sup> enthält die Erklärung der Kap. 40–66 des Jesajabuches, also des sog. Zweiten Jesaja (Deuterocesaja) in Kap. 40–55 und des sog. Dritten Jesaja (Tritocesaja) in Kap. 56–66. Der Auslegung ist, wie schon bei Jes. 1–39, eine «Einführung» vorangestellt, die nach ersten Bemerkungen über die beiden Prophetenschriften und ihr Verhältnis zu dem Buch des «Ersten Jesaja» (Kap. 1–39; die deuterocesajanische Schrift vielleicht deshalb an jenes angeschlossen, weil auch dieser Prophet den Namen «Jesaja» trug?) in eigenen Abschnitten den Zweiten und den Dritten Jesaja sowie die «Erweiterungen der Schrift des Zweiten Jesaja» behandelt.

Die uns überlieferten Worte des Deuterocesaja sind in der Zeit zwischen 550 v. Chr. (Beginn der Siegeslaufbahn des Perserkönigs Kyros) und 538 v. Chr. (Eroberung Babylons durch Kyros) entstanden. Der Prophet wendet sich an die Deportierten in Babylonien; eine Fortsetzung seiner Wirksamkeit in Jerusalem ist nicht festzustellen. Der wiederholt beobachtete Einschnitt zwischen Kap. 40–48 und 49–55 gibt auch nicht die Möglichkeit, die Botschaft des Propheten zeitlich auf zwei verschiedene Perioden aufzugliedern oder eine Wandlung in seiner Verkündigung zu rekonstruieren; jener Einschnitt resultiert vielmehr daraus, daß hier zwei Themen, nach denen seine Prophetenworte zusammengestellt wurden, aneinandergrenzen. – Wichtiger ist die Beobachtung der Redeformen bei Deuterocesaja, von denen das Heils- oder Erhörungsorakel, der Hymnus (mit dem babylonischen Götterhymnen nachgebildeten Selbstpreis Gottes) und das Diskussionswort gegenüber den vorexilischen Propheten im Vordergrund stehen. – Die Botschaft

<sup>1</sup> Vgl. Theol. Zeitschr. 17 (1961), S. 287–290.

<sup>2</sup> Zu Band 2 vgl. Theol. Zeitschr. 19 (1963), S. 143.

des Deuterocesaja ist bestimmt von einem eschatologischen Erlösungsglauben. Mit der Unterscheidung von zwei Zeitaltern, dem «Vergangenen» und dem «Neuen» (z. B. 43, 18f.), hebt sich diese Eschatologie von der vor-exilischen Prophetie ab, indem hier – unter dem Einfluß der frühen kultisch-nationalen Heilspropheten – an die Stelle eines Entweder/Oder – Untergang oder Umkehr zu Gott und Rettung (bzw. Erlösung durch Gott) – als «täglich und immer wiederkehrender Entscheidungsfrage» (S. 8) jetzt ein Vorher/Nachher tritt: das einmal (587 in der Vernichtung Judas) vollzogene Strafgericht wird abgelöst durch eine endgültige Heilszeit. Die hiermit eingeleitete theologische und religiöse Entwicklung – das Ausbleiben der als nahe bevorstehend erwarteten Heilszeit führt entweder «in die Fernerwartung der Apokalyptik oder in die Gesetzesfrömmigkeit» (S. 9) – läßt in Deuterocesaja «nicht den Höhepunkt der alttestamentlichen Prophetie, sondern den Beginn des Abstiegs» sehen (ebda.). – Ein besonderes Problem innerhalb der deuterocesajanischen Schrift (Jes. 40–55) bilden die sog. Gottesknechtslieder. Außer 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53, 12 (Duhm) rechnet Fohrer auch die Abschnitte 42, 5–7 und 50, 10–11 hierher. Unter Ablehnung der Deutung des Gottesknechts auf ein Kollektiv (das tatsächliche oder das ideale Israel oder die Exulantenschaft), aber auch auf eine die Gesamtheit umfassende und darstellende Einzelgestalt sieht Fohrer wohl mit Recht in dem Knecht Jahwes eine wirkliche Einzelperson, und zwar (mit Mowinckel u. a.) den Propheten Deuterocesaja selbst. Das letzte der Gottesknechtslieder, Jes. 52, 13 bis 53, 12, setzt den Tod des Knechtes und damit des Propheten voraus – er ist wohl auf eine Verurteilung des Knechtes durch die Babylonier zurückzuführen<sup>3</sup> – und stammt also von einem anderen Verfasser als die übrigen Lieder.

Während die Einzelabschnitte in Jes. 40–55 mit wenigen Ausnahmen die Herkunft von *einem* Verfasser erkennen lassen, gehen die Worte in Jes. 56–66 auf mehrere (unbekannte) Propheten zurück; das älteste, 63, 7 bis 64, 11, dürfte zeitlich noch vor «Dtjes.» liegen, die jüngsten, Kap. 65 und 66, 5–24, gehören vielleicht ins 4. Jh. v. Chr. Die in der «Tritojesaja»-Schrift gesammelten Sprüche betreffen strittige Fragen des Gemeindelebens, die Sorge um das tägliche Brot, die Abwehr von Götzendienst, das Problem der eschatologischen Wende.

In der Erklärung der insgesamt 101 Sprücheinheiten in Jes. 40–66 wird zunächst kurz die Gattung bestimmt und häufig der Inhalt knapp umrissen. Dann folgt die Einzelauslegung, die die Texte auch ausgiebig in ihren historischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang einordnet. Die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen muß in einem solchen für die Gemeinde bestimmten Kommentar notwendig zurücktreten, ist aber immer wieder erkennbar. So wird dem Leser eine dem Umfang des Kommentars entsprechende knappe, aber solide Unterrichtung darüber geboten, was die Texte den zeitgenössischen Hörern zu sagen hatten; Erwägungen über ihre Bedeutung für die heutige christliche Gemeinde werden nicht entfaltet.

*Ernst Kutsch, Erlangen*

<sup>3</sup> Vgl. G. Fohrer in Theol. Rundschau N. F. 28 (1962/4), S. 245.



CHARLES H. SCOBIE, *John the Baptist*. London, SCM Press, 1964. 224 S. s.22/6.

JEAN DANIELOU, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau*. Paris, Aux Editions du Seuil, 1964. 187 S.

It is perhaps fair to say that about no important person of history is so little known as about him of whom Jesus said that "no man born of woman is greater than he". This fact seemingly only increases the fascination of John the Baptist, who is the subject of two new and quite disparate books.

The book by Scobie is a delight to read. He has no particular hobby-horse to ride, he evaluates the sources soberly and sensibly, and his sense of proportion makes him also sceptical of too much scepticism. John is seen primarily as a prophet, whose baptism is an act of prophetic symbolism underlining his call to repentance in the face of the coming judgement. The background of his proclamation is seen in J. Thomas's "baptist movement", and while the close parallels to Qumran are duly noted, John is quite properly evaluated as an original and independent figure. Unfortunately, the important articles by N. A. Dahl (*Mowinkel-Festschrift*) and J. Gnilka (*Revue de Qumran* 3), which would have buttressed the argument, escaped the author.

For all of his calm competence, Scobie is by no means an original thinker, and his book is heavily dependent on C. H. Kraeling's *John the Baptist* of 1951. However, his one excursion outside the well worn paths is a fascinating one. Based only on the possibility that "Aenon near Salim" (John 3:23) might be in Samaria, Scobie posits a Samaritan ministry for the Baptist and succeeds in making a connection quite plausible. This could have suggested quite a different approach from the usual Christianizing reading of the sources – why for example is it always assumed that John's baptism was unrepeatable? But since there seems to be little middle ground between accepting the basic portrait of our primary sources and arbitrary speculation, had Scobie followed up this approach he would have written no book at all.

Whereas Scobie's work is judiciously balanced, one would expect from Daniélou a plethora of hypotheses and rich new insights. The present book is disappointing. John is seen as "la charnière entre les deux étapes essentielles de l'histoire du salut..., un mystère. Et chaque mystère est une source inépuisable de contemplation" (p. 81f.). Unfortunately, Père Daniélou seems here to have isolated his contemplation from his usual fertile imagination and critical sharpness. While his book may be of service in restoring to the Western Church the position John the Baptist occupies in the East, it will not say anything new to most readers of this journal.

Lloyd Gaston, Saint Paul, Minn.

PIERRE BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*. = Commentaire du Nouveau Testament, I. Neuchâtel, Editions Delachaux & Niestlé, 1963. 428 S.

PAUL GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*. Ein Kommentar. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1964. 980 S.

Für die Auslegung eines Evangeliums ist das vertretene Geschichtsbild entscheidend. Der Lehrer für Neues Testament an der Fakultät in Lausanne,

Pierre Bonnard, übernimmt seine Konzeption aus dem grundlegenden Werk über das Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert von L. Goppelt (1954). In der exegetischen Methode werden wir an die Arbeiten von G. Bornkamm erinnert, dazu vertritt Bonnard die Vorstellung einer Schule des Matthäus, wie sie K. Stendahl dargestellt hat. Damit ist die moderne Einsicht in die traditionsgeschichtliche Gegebenheit, der literarische Charakter und die redaktionstheologische Struktur des Evangeliums erkannt und festgehalten. Die in den vergangenen Jahren erschienenen größeren Beiträge zur Theologie des Matthäus von Trilling, Strecker, Nepper-Christensen, Barth, Held und Hummel sind berücksichtigt. Freilich differieren diese Arbeiten in der Beurteilung der exegetischen Einzelentscheidung und in der Bestimmung der traditionsgeschichtlichen Zuordnung der Einzelworte nicht unerheblich, so daß die Auseinandersetzungen des Verfassers, mehr als es für einen Kommentar wünschenswert ist, sehr in die Breite führen. Die Auslegung folgt nach einer allzu kurzen Einführung (S. 5–12) der Kapiteleinteilung (S. 13–420), ohne in große, übersichtliche Sinnabschnitte zusammenzufassen. Nur die einzelnen Kapitel werden in Einzelperikopen zerlegt, und dazu wird thematisch eine allgemeine Orientierung und Sacherklärung geboten, der sich dann von Vers zu Vers gehend die Darlegung der exegetischen Einzelfragen anschließt. Einige Leser werden es mit Recht bedauern, daß die selbständige Darlegung des exegetischen Tatbestandes immer wieder durch die Auseinandersetzung mit der exegetischen Sekundärliteratur unterbrochen wird und die Lektüre des Kommentars sehr mühevoll und die Übersicht über die exegetische Aussage des einzelnen Textbestandes sehr erschwert wird. Die an sich wertvollen, ergänzenden und präzisierenden Bemerkungen wären besser auf die ebenfalls vorhandenen Anmerkungen beschränkt worden, die sich im Kleindruck jeweils unten auf der Seite befinden. Auch das Prinzip, den Bibeltext in Übersetzung (in Kursivschrift) immer oben auf der Seite anzubringen, ist nicht sehr glücklich, weil die darunter folgende Erklärung notgedrungen oft noch zum Vorhergehenden gehört. Wer sich aber durch diese äußeren Eigentümlichkeiten nicht abschrecken läßt, sondern die Anstrengung der geduldrigen Lektüre auf sich nimmt, wird reichlich belohnt werden durch die Einsicht in das vom Verfasser betonte Anliegen, das Matthäusevangelium als ein katechetisches Handbuch zu verstehen und dessen theologische Bedeutsamkeit für einen Teil der ersten Christenheit, aber auch die kerygmatische Verbindlichkeit für die heutige Kirche aufzuweisen.

Einen ganz andern Weg geht Paul Gaechter in seinem nun allzu umfangreich geratenen Kommentar. Der Verfasser, Angehöriger der SJ, wirkt seit Jahrzehnten als «originell-streitbarer» Ordinarius an der Katholischen Fakultät in Innsbruck. Seine Auslegung wendet sich nicht nur an den exegetisch interessierten Theologen, sondern an einen weitem Kreis gebildeter Laien. Die kernige, beinahe volkstümliche Sprache, dazu bisweilen eine handfeste Bissigkeit und vor allem ein immer wieder durchbrechender Humor verraten einen erfolgsgewohnten und selbstsichern Autor. Im Unterschied zur Arbeit von P. Bonnard besticht das Werk durch eine großartige Übersichtlichkeit und durch die sehr flüssig geschriebene Darbietung der Exegese.

Diese ist vorbildlich selbständig und in sich geschlossen. Ohne beständige, die Darlegung unterbrechende Zwischenbemerkungen und Hinweise auf Sekundärliteratur wird die Auslegung in größere und kleinere, klar gegliederte Sinnabschnitte gefaßt. Gaechter weiß, was ein Kommentar zu leisten hat und was, andererseits, in die exegetische Einzelstudie hineingehört. Das enorme Wissen und eine umfassende Belesenheit verarbeitet der Verfasser implizit. Der sachkundige Leser weiß trotzdem, um was es sich handelt. Die dennoch als notwendig erachteten Hinweise auf die Auseinandersetzung mit der exegetischen Diskussion sind vorbildlich knapp und gezielt im Kleindruck unter dem Strich angeordnet. Ein besonderes Lieblingskind des Kommentators ist die Betonung der rhythmischen Gliederung und gar des strophischen Aufbaus des Textes. Wir werden dabei an die entsprechende Vorliebe in den Kommentaren von Ernst Lohmeyer erinnert. Aus diesem Grunde wird auch der griechische Text abgedruckt und dort, wo der Verfasser die ursprüngliche strophische Form vermutet, auch in Verszeilen gegliedert. Im Fettdruck folgt dann eine recht kernige, bereits interpretierende Übersetzung. Gaechter versteht das Matthäusevangelium im ganzen als ein literarisches Kunstwerk, dessen Mutterboden nicht die hellenistische, sondern die altjüdisch-palästinische Welt war. So sucht der Kommentar nochmals eine Lanze für einen hebräischen Urmatthäus zu brechen, während die heutige Textgestalt auf eine Übersetzung durch einen hellenistischen Judenchristen zurückgehen soll. Dieser habe das wohlgeordnete hebräische Original bereits im griechischen Traditionsmaterial vorgefunden, in welchem durch Gedächtnisschwächen Fehlformen entstanden wären. Durch eigene stichwortmäßige Ergänzungen aufgefüllt soll dann dieser griechisch sprechende Judenchrist die heutige, wenig geordnete griechische Textgestalt geformt haben. Der Leser findet also genügend Gelegenheit, die große Vorstellungskraft und überraschende Kombinationsgabe des Verfassers zu bewundern und sich bisweilen auch über die fröhliche Munterkeit zu verwundern, mit welcher der Traditionsweg des Textes bis auf die Lippen des historischen Jesus zurückgeführt wird. Liebhaber von psychologischen Erwägungen, mit welchen die traditionsgeschichtlichen Lücken kühn überbrückt werden, kommen also ganz auf ihre Rechnung! Weil an der Traditionshypothese festgehalten ist, wird man keinen Beitrag zur matthäischen Interpretation der markinischen Stoffe erwarten dürfen. Entsprechende Beobachtungen gehen einfach auf das Konto des griechischen Redaktors, ihre theologische Relevanz ist darum nicht zu erheben. Der mit den Schlatterschen Kommentaren vertraute Leser wird immer wieder eine gewisse Verwandtschaft empfinden. Wer den damaligen Stand der exegetischen Einsicht auch heute noch als verbindlich hält, wird im vorliegenden Kommentar manche Bestätigung finden. Aber auch die übrigen Leser werden in Berücksichtigung seines besonderen Standpunktes der imposanten Leistung eines originellen und auch eigenwilligen Auslegers die Achtung nicht versagen können.

*Victor Hasler, Solothurn*

EDUARD LOHSE, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1964. VIII + 102 pp. DM 12.80.

This volume contains six lectures delivered by Professor Lohse in Berlin and the USA during 1962–63. They make attractive reading, and are to be commended to all students who wish to obtain a balanced and in places original study, which admirably reviews other literature, and gives the present state of scholarship.

The lectures deal with “the oldest passion story” (a study of I. Cor. 15. 3–5, Isa. 53 and the Markan passion-sayings, taking Mark. 10. 45 as the oldest tradition); the triumphal entry and the temple cleansing (both of which as they stand are due to the need to fulfil Old Testament requirements, rather than to strict historical fact); the institution of the Lord’s Supper (the differences in date between the Synoptics and John are due solely to theological differences; while the words, “This is My Body” and “This is My Blood” point also to the meals with Jesus during His lifetime); Gethsemane (largely a construction to illustrate how Jesus was tempted); the trial of Jesus (with a long discourse on the Sanhedrin); and the crucifixion (where the whole intention, as throughout the passion story, is to fix attention on the vicarious suffering of Jesus).

At several points, one could have wished that Lohse had allowed himself more room to justify his judgements. He has some salutary criticisms of Paul Winter and others whose radicalism is historically oriented, but one wonders how far his main contention – that the passion narratives have been determined by the early Church’s belief in the vicarious death of Christ – has in fact influenced his judgements at specific points. He had, of course, in *Märtyrer und Gottesknecht* (1955), laid out his argument in this connection. But there have been a number of studies since then which would raise questions concerning the consistency of the early witness to the vicarious death – at least as Lohse sees it; and also there are, surely, other elements in the theological viewpoint of the first Christians, which Lohse rightly emphasises, which need to be brought in, alongside it.

For example, one might question how far one comes anywhere near to an understanding of Jesus by beginning, as is so often done, with the passion-sayings or the Son of Man sayings. These are in the Gospels quite secondary to the main purpose – the singularity, mystery and insistence of the person, deeds and words of Jesus. On Lohse’s theses, even, one could raise the question, What *was* the basic fact (or belief), if the passion and death stories were developed out of necessity to demonstrate the fulfilment of certain Old Testament passages, or to “explain” the scandal of Jesus’s death, or to justify the practice or liturgy of the early Church? Lohse has little to say about the resurrection, and it is at least arguable that the whole passion story is told only because of the shadow of the resurrection. Paul and Acts are obvious witnesses to the fact. The Gospels, in the main, are witnesses to the life of Jesus, and it is arguable that the long passion narratives were felt necessary to try to get out of the difficulties presented by the “death of the righteous one” by elaborate historical detail, rather than, as Lohse argues, to try to get over theological truths. The passion narratives are unnecessarily

complex and detailed if theology is the main interest – as Paul Winter pointed out for a quite different purpose. *John J. Vincent, Rochdale*

MAX WILCOX, *The Semitisms of Acts*. Oxford, Clarendon Press, 1965. XIV + 206 S. s.50/-.

Dr. Wilcox, now Lecturer in the University of Newcastle, England, and formerly a pupil of M. Black and K. G. Kuhn, has produced a work which will no doubt take its place for many years as the definitive study of the Semitisms in the Acts of the Apostles.

The subject is a complicated one, which will allow of no simple explanation. The Semitisms in Acts are not all Aramaisms, as Prof. Torrey held when he argued that the first fifteen chapters of the book were directly translated into Greek from Aramaic<sup>1</sup>, nor are they all septuagintalisms, introduced deliberately for stylistic purposes, as was suggested by Prof. Sparks<sup>2</sup>. They include both Aramaisms and Hebraisms. Another complicating factor is the presence of more Semitisms in the western text of Acts than in the other text-types. The textual criticism as well as the source criticism of the book is thus involved. A proper study of the subject must also take account of the Old Testament quotations in Acts, and this too engages Dr. Wilcox's attention.

Dr. Wilcox summarizes the course of research into the whole problem down to the present time, and then proceeds to his own examination. He examines Semitisms which can be explained in terms of Old Testament influence, Semitisms of vocabulary and construction, and concludes by considering the implications of his work for the composition of Acts.

In addition to the obvious influence of the Septuagint on Acts, the influence of another version of the Old Testament in Greek is suggested by evidence of what Dr. Wilcox calls an "aberrant" Old Testament text. Traces of this "aberrant" text are found in the quotation of Deut. 18:15 (18) in Acts 3:22a; 7:37; of Exod. 3:6 in Acts 3:13; 7:32; of Deut. 21:22 in Acts 5:30; 10:39b; and (rather doubtfully) of Deut. 33:3f. in Acts 20:32; 26:18. The question is raised whether the portions of a Greek version found at Qumran and the vicinity bear any relation to this "aberrant" text; unfortunately, enough of the latter had not been published to make the necessary comparison possible. Traces of Targumic interpretation may also be detected here and there in Acts.

Another kind of influence may be sought in the liturgical, kerygmatic and apologetic forms of the primitive church, in some of which Semitic idiom is present.

The question whether the author of Acts made use of Semitic source-material, written or oral, over and above such influences as these is carefully considered. Here the evidence of indubitable mistranslations becomes highly important; unfortunately, the suggested mistranslations that Dr. Wilcox

<sup>1</sup> C. C. Torrey, *The Composition and Date of Acts* (1916).

<sup>2</sup> H. F. D. Sparks, *The Semitisms of Acts: The Journ. of Theol. Stud. N. S.* 1 (1950), p. 16ff.

studies are not indubitable, and their evidence is pronounced to be "on the whole, very unreliable" (p. 153). There is no evidence for the view that any part of Acts is directly translated from one or more Aramaic documents. All the material used has been thoroughly edited by the author, but there remain in his finished work enough "protruding Semitisms" (p. 184) to show the character and environment of some of his material. The implications of this for the historical value of Acts are plain, not least with regard to the speeches in the earlier chapters of Acts. Of these speeches Stephen's apologia and Paul's synagogue address at Pisidian Antioch, which are specially full of Old Testament allusion, receive detailed attention, and the conclusion is reached that they are not the author's free composition but based on material which had come to his knowledge.

Oral tradition rather than written documents is held to constitute the main source-material of Acts, although here and there some evidence of written documents may be recognized. Dr. Wilcox emphasizes that in such a study as this all the relevant elements must be simultaneously borne in mind; in particular, "textual criticism and judgement on Semitism must proceed hand in hand" (p. 185). He does not set out to prove a case but to examine the evidence, and if his conclusions are limited, that is because he refuses to go beyond the evidence at his disposal. The work is a fine example of sound biblical scholarship.

*F. F. Bruce, Manchester*

ALOIS DEMPFF, *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*. Stuttgart, W. Kohlhammer-Verlag, 1964. 295 S.

«Geistesgeschichte» heißt, die Wechselwirkung von Glauben, Wissen und Rechtsordnung durch den Blick auf die Schnittpunkte der Entwicklungslinien aufzuzeigen. «Altchristliche Kultur» heißt für den Verfasser Ausgleich der durch verschiedene nationale und kulturelle Herkunft bedingten Unterschiede in Theorie und Praxis des Christentums. Hierbei spielen die Philosophen, denen es «um das Verständnis der transzendental bestimmten gottgesetzten Welt- und Lebensordnung geht», die Hauptrolle: sie sind für den Verfasser ökumenische Gestalten: Versöhner der verschiedenen Weisen, den (vom Verfasser offenbar einheitlich verstandenen) «Geist des Christentums» zu entfalten – Versöhner von Glauben und Wissen, von Freiheits- und Gnadenlehre. Der «geistesgeschichtliche Fortschritt» wird dann davon abhängen, ob ihr Universalismus die «autoritativen Sprecher der Theologie und der Jurisprudenz», nämlich die Bischöfe und Gesetzgeber, erreicht. Es wird also der Versuch gemacht, «die Einheit der altchristlichen Kultur aus dem Einheitsstreben der schöpferischen Persönlichkeiten» unter Mitwirkung der «sinnreichen Institutionen der kirchlichen und reichsrechtlichen Gesetzgebung» (S. 8) zu verstehen.

Der Verfasser, Philosophiehistoriker, will weder eine Geschichte der Offenbarung noch eine christliche Dogmengeschichte schreiben. Er will allerdings zu einem positiveren Ergebnis gelangen als die klassische evangelische Dogmengeschichtsschreibung (Harnack, Löffs, Sohm), die nur eine Summe von Fehlentwicklungen mit der Tendenz zum Byzantinismus und Papalismus aufgewiesen hatte (vgl. S. 16). Er redet von einem «metaphysischen



Kern des Versuchs» (S. 18). Dabei stellt er sich auf das erkenntnistheoretische Fundament des Spätidealismus, der, wie er meint, «weit über Kant hinaus *alle* erkenntniskritischen Methoden geschaffen (hat), die Glaubenswelten des Orients, der Antike und des Christentums zu verstehen» (S. 18).

Die Untersuchung selbst ist in 12 Kapitel eingeteilt. In ihnen wird das Thema chronologisch von den Apologeten als den ersten systematischen Universalisten bis zur perfekten Selbstdarstellung des «Geistes des Christentums» am Ende des ersten Jahrtausends entfaltet. Dem Theologen wird aus einer ihm ungewohnten Sicht heraus eine Fülle interessanter neuer Einblicke in bekannte Kapitel der Kirchen- und Dogmengeschichte vermittelt. Besonders hervorgehoben seien: Kap. 2 (die alexandrinische Schule) mit seinen Ausführungen über Origenes, den Personbegriff und die Bedeutung der altchristlichen Schulen und ihrer Traditionen. Kap. 4: die konstantinische Religionspolitik im Rahmen der umfassenden Bemühungen um die Herstellung und Darstellung der Reichseinheit = ein geistesgeschichtlicher Rechtfertigungsversuch Konstantins. Kap. 6: die Entstehung der Orthodoxie durch den christlichen Humanismus der großen Kappadokier, die Entstehung der Reichskirche, die geistesgeschichtliche Einordnung Theodosius' des Großen, die Würdigung des Codex Theodosianus. Kap. 7: die Sicht Augustins innerhalb der geistesgeschichtlich-politischen Koordinaten «Endstadium des weströmischen Reiches» – «antikes Kulturerbe». Kap. 8: Dionysius Areopagita und der in der Dogmengeschichtsschreibung kaum berücksichtigte Leontius von Byzanz, der über Johannes Damascenus der geistige Vater des Aquinaten wurde. Kap. 9: das (vom Verfasser umfassend aufgewertete!) Jahrhundert Justinians. Kap. 10: die Gestalt des Johannes Damascenus in den verschiedenen Strömungen seiner Zeit, sein Werk im kultur- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang, seine Kritik am Islam. Kap. 11: der Höhepunkt der ostkirchlichen Mystik, die für den Verfasser die verschiedenen nationalitätenbedingten Formen des Christentums zu überbrücken vermochte, ihr Kampf um religiöse und politische Freiheit, ihre eigentümliche «Entmythologisierung» der Schrift, ihre Sicht der Menschenwürde auf dem Hintergrund einer christologisch und theologisch gefaßten Geisterlehre, Eschatologie als kirchenkritisches Leitmotiv einer Geschichtstheologie (von hieraus Einfluß auf Joachim von Fiore) – all das rückt Maximus Confessor, den großen Mystiker und Humanisten, in ein ganz neues Licht. Kap. 12: die griechische Reichskirche und das Westreich – der Höhepunkt und die Zusammenfassung des ganzen Buches. Besonders der in der Dogmengeschichte meist einseitig kritisch gesehene Photios wird umfassend gewürdigt: Begründer des neuen national-griechischen Humanismus (durch sein Myriobiblion), Schöpfer einer Reichs- und Rechtsphilosophie und damit Schöpfer einer großen geistig-kulturellen Synthese. In den «Basiliken» schafft sich der zur Vollendung gelangte christliche Staat dieser Zeit mit seiner Ämterhierarchie seine als göttlich-menschlich verstandene Rechtsgrundlage, die jedes Glied der Ämterhierarchie in Verbindung mit Christus, dem eigentlichen Kaiser und Gesetzgeber, setzt (anders als die päpstliche Zwei-Schwerter-Theorie). Das Zeremonienbuch Konstantins spiegelt das perfektionierte Ineinander des staatlichen und kirchlichen Lebens, das dann in der Kunst seinen sichtbaren Aus-



druck findet. Dieser «Byzantinismus» ist also nicht Ohnmacht und Erstarrung, sondern vielmehr der in der Begegnung mit der Welt harmonisch zur Selbstentfaltung gelangte, höchst zukunftssträchtige «Geist des Christentums»: von hier aus lassen sich die verschiedenen Linien über das Mittelalter zur Reformationszeit bis in unsere Zeit ausziehen. Die ganze abendländische Kultur zweigt sich von der altchristlichen ab. Die Schrift, das Evangelium, so wird im Schlußwort festgestellt, ist bei diesem Prozeß Grundlage aller Interpretationen – ja aller Divergenzen – geblieben. Von Fehlentwicklungen der Glaubens-, Rechts- und Geisteskultur kann nicht die Rede sein (S. 248).

1. Gewürdigt sei vor allem, daß in unserer Zeit der unzähligen Detailuntersuchungen wieder einmal eine komplexe, vom universalhistorischen Standpunkt aus gegebene Gesamtschau vorgelegt wird. Eine solche Sicht dürfte am ehesten geeignet sein, weltanschaulich-konfessionell bedingte Einseitigkeiten unserer Dogmengeschichtsschreibung zu überwinden. Daß man sich in der Darstellung des Christentums der ersten Jahrhunderte vor jeder Abstrahierung von politischen, kultur-, geistes- und rechtsgeschichtlichen Einflüssen der Umwelt hüten muß, ja diese im Grunde nicht hoch genug veranschlagen kann, wird hier eindrucksvoll vorgeführt. – 2. Auch sei hervorgehoben die unausgesprochene, aber durchgehend spürbare ökumenische Tendenz des Buches. Es scheint der heimliche Wunsch des Verfassers zu sein, daß es zur Verständigung zwischen den Konfessionen, besonders zwischen der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche, beitragen möge. Als Mittel hierfür erscheint die Orthodoxe Kirche mit ihren mystisch-universalen Grundanliegen. – 3. Beachtlich ist schließlich der Versuch einer neuen umfassenden Wertung der Phänomene «Staatskirche» und «christlicher Staat», indem dauernd die Grenze zum Caesaropapismus hin sichtbar gemacht und gezeigt wird, daß es der Einfluß des Christentums war, der Totalitätsbestrebungen in dieser Richtung immer wieder steuerte. – 4. Sehr wertvoll erscheint im Anhang die Darstellung des Einflusses des hellenischen Nationalismus, besonders Platons, auf die altchristliche Kultur. Die Literaturangaben zu den einzelnen Kapiteln sind zu einer kurzen literatur- und problemgeschichtlichen Einleitung zusammengestellt. Ein sorgfältiges Personen- und Sachregister erleichtert die Benutzung des Buches.

Kritisch sei jedoch gefragt: 1. Ist der Verfasser durch die Übernahme der – heute recht problematisch gewordenen – kultur- und geistesgeschichtlichen Erkenntnistheorie Hegels, Schellings und Schleiermachers einer einseitigen und verengten Sicht streckenweise nicht doch erlegen? Wer so, wie der Verfasser, die Kultur- und Geistesgeschichte als einen sich autonom entfaltenden eigenständigen Bereich sieht, muß die Wirksamkeit etwa politischer und besonders wirtschaftlicher Faktoren in diesen Bereich hinein grundsätzlich unterschätzen. – 2. Mit diesem Denken hängt die supranaturalistische Vermischung von welt- und heilsgeschichtlichen Fakten zusammen. Für den Historiker darf die Frage, ob die Heilstatsachen wirklich geschehen sind, oder ob es sich um «Mythen» einer gläubigen Gemeinde handelt, keine Rolle spielen, denn sie kann von ihm niemals beantwortet werden. Der Verfasser weiß zwar um diese Grenzen (S. 15/16), hält sich aber nicht an sie, sonst

wäre sein Bild von der Entfaltung des «Geistes des Christentums» nicht so harmonisch geraten (was heißt «transzendente Methode», S. 20, «Glau-  
benskultur, S. 25?»; lassen sich aus dem tatsächlichen Wirrwarr der Ent-  
wicklung je so differenzierte Gesetze ablesen?). – 3. Bestehen kultur- und  
geistesgeschichtliche Leistung und Einfluß des Christentums in Synthesen  
und Kombinationen? Sind hier nicht Leistung und Einfluß der Auseinander-  
setzungen mit Häretikern, Politikern und Vertretern weltlicher Kultur über-  
sehen? Kann nicht gerade das Anliegen eines Häretikers, von einer späteren  
Zeit aufgenommen, zu einem kultur- und geistesgeschichtlich prägenden  
Faktor werden? Die auf dem philosophischen Vorverständnis des Verfassers  
beruhende Meinung, daß alles, was Synthesen schafft, damit auch dem  
geistesgeschichtlichen Fortschritt dient, dürfte objektiv falsch sein. Auf diese  
Weise kann etwa das Phänomen der christlichen Intoleranz (z. B. die  
Schließung der platonischen Akademie durch Justinian) gar nicht in Sicht  
kommen. – 4. Die Bindung der jeweiligen Epochen an die Bibel wird oft  
fast ganz übersehen (besonders bei Augustin). Die Bibel scheint dem Ver-  
fasser im Grunde nur ein Durchgangsstadium für eine harmonische Weiter-  
entfaltung des «Geistes des Christentums» zu sein. – 5. Löst sich das vom  
Verfasser einheitlich gewollte Ganze durch diese Kapiteleinteilung nicht in  
eine Reihe von Monographien auf? Wäre nicht eine Gliederung nach syste-  
matischen Gesichtspunkten zweckdienlicher gewesen (etwa: Entfaltung der  
einzelnen Synthesen / Rolle der Bibel / Toleranz-Intoleranz / das Gegenüber  
von Priester und Politiker)?

Die Lektüre dieser Monographienreihe ist als solche streckenweise er-  
müdend, auch angesichts einer oft schwer zu verkraftenden Terminologie  
(Fideismus, Eschatologismus, Vermythisierung u. ä.).

Es überwiegt aber durchaus der Eindruck eines profunden, interessanten,  
für den Theologen neuartigen Werkes, das ihm zum Überdenken der eigenen  
dogmengeschichtlichen und vielleicht auch dogmatischen Konzeption man-  
chen Anstoß geben kann.

*Helmut Opitz, Potsdam*

JOSEF SIEGWART O. P., *Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der  
deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jahrhundert bis 1160.* = *Studia Fri-  
burgensia*, N. F. 30. Freiburg, Univ.-Verlag, 1962. xxxviii–364 S.

IDEM, *Die Consuetudines des Augustiner-Chorherrenstiftes Marbach im Elsaß  
(12. Jahrhundert).* = *Spicilegium Friburgense*, 10. Freiburg, Univ.-Verlag,  
1965. XXI + 418 S.

L'ouvrage du P. Siegwart sur les *Chapitres*, qui lui a valu le titre de Dr.  
theol. de l'université de Fribourg, est une contribution de valeur, qui fait  
honneur non seulement à son auteur, mais encore aux maîtres qui l'ont  
formé et à la collection dans laquelle il est publié. C'est une thèse au plein  
sens du mot, et cet éloge n'est pas mince. Au terme d'une enquête appro-  
fondie, menée à travers les documents des siècles les plus mal connus du  
Moyen-âge, l'auteur a réussi à poser des jalons solides, qu'il va utiliser de  
façon originale et valable. La vue d'ensemble qu'il nous offre des chapitres  
de chanoines et chanoinesses en Suisse allemande du VIe au XIIe siècle,  
renouvelle en effet sur des points essentiels l'idée qu'on s'en faisait. Philologue

averti, très informé de l'histoire des mots, le P. Siegwart sait utiliser à bon escient les indications d'ordre généalogique, qui permettent de préciser les relations entre une famille seigneuriale et le monastère voisin, sans oublier le témoignage des nécrologes et des «coutumiers». La liste bibliographique (p. xiii à xxxvii) où les études les plus récentes parues en français ou en italien voisinent avec les travaux sans nombre des savants allemands, témoigne d'une information très étendue, qui sera mise à profit tout au long de l'ouvrage, comme le montrent les références au bas des pages.

Le résultat de cette enquête est de renverser l'opinion courante selon laquelle les chapitres de chanoines auraient connu une décadence généralisée du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, dont ils ne se seraient relevés qu'avec l'adoption de la règle de saint Augustin, à partir de la réforme grégorienne. On constate non sans étonnement que cette affirmation traditionnelle, acceptée sans autre par des historiens aussi sérieux que Hauck, et tout récemment encore Feine, ne repose à peu près sur rien, car ce n'est pas une assertion de Trithemius, cet abbé bénédictin de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, qui peut faire le poids. En réalité, l'histoire de ces chapitres cathédraux et collégiaux du Saint Empire est infiniment plus variée; la vie commune, attestée entre autres par le réfectoire, connaît des hauts et des bas, il y a des temps de réforme et des temps de relâchement, selon le tempérament et la vocation de leur prévôt ou de leur évêque. Suivant l'exemple donné par le P. Dereine, dans son grand article de la Revue d'histoire ecclésiastique de 1946: «Vie commune, règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XI<sup>e</sup> s.», le P. Siegwart a réuni en une longue liste, munie de numéros, tous les textes qui attestent cet état de choses, fournis par les chroniques ou les diplômes contemporains. Tandis que l'enquête du P. Dereine avait porté presque exclusivement sur la France, l'Italie et l'Espagne, la sienne envisage avant tout les évêchés de langue allemande de l'Empire. Si variés que soient les termes employés, «Fratres canonicæ militantes, fratres in coenobio, regula canonica, canonica institutio», il s'en dégage une impression d'ensemble singulièrement frappante. Et qui vient corroborer ce que nous avaient appris les travaux récents sur les lettres et les arts au siècle des Ottons<sup>1</sup>.

Mais il y a plus: les recherches patientes de l'auteur, et les identifications qu'il propose (Hartpert, doyen de Zurich, identifié avec l'évêque de Coire du même nom, p. 211), font voir qu'il n'y a pas de cloison étanche entre les mouvements de réforme canonique et de réforme monastique, mais bien parenté, parfois même, si j'ose dire, bons offices réciproques (voir, par ex. à p. 120, ce qui concerne Zurich et Einsiedeln).

Et ce n'est pas tout. Recherchant les origines de la règle de saint Augustin, disons mieux de cet ensemble de textes d'âge différent, qui deviendra, en face de la règle de saint Benoît, le drapeau des chanoines, puis de l'ordre de Prémontré, enfin des frères de saint Dominique dont il porte l'habit, le P. Siegwart a fixé son attention sur le thème de la «vita apostolica»; et cela nous vaut un autre chapitre, très attachant, lui aussi, où l'auteur reprend,

<sup>1</sup> Témoin le très beau livre de M. Louis Grodecki, paru dans la Collection Henri Focillon, L'architecture ottonienne (1958).

complète, rectifie les travaux de ses devanciers, le P. Vicaire dans le « Saint Dominique, l'homme et l'œuvre » (1937), et le P. Dereine dans ses nombreux articles de revue.

Est-il besoin de dire que l'exécution typographique est excellente et les textes latins imprimés de façon impeccable (à peine si l'on peut relever, p. 137, l. 5, un « controversio » qui détonne, ou p. 159, un Fiaul pour Friaul).

Je n'ai qu'un seul regret à formuler, c'est que l'enquête n'ait pas été étendue aux chapitres cathédraux de la Suisse romande, Saint-Pierre de Genève, Notre-Dame de Lausanne, sans oublier Saint-Maurice d'Agaune, car l'appartenance de nos évêchés au Saint Empire n'est pas contestée. Et la frontière des langues n'a guère d'importance, en pareil cas. Mais l'auteur répondra, sans doute, que cela eût considérablement accru le champ de ses recherches, et partant leur durée. Ajoutons que, si la plupart des textes ont été analysés ou transcrits, au siècle dernier, dans la collection des « Mémoires et Documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande », les travaux préliminaires font le plus souvent défaut. Il faut souhaiter donc que l'exemple donné par le P. Siegwart soit suivi de ce côté de la Sarine.

Le retard, dont je m'excuse, avec lequel est présentée dans cette Revue la thèse du P. Siegwart, a du moins un avantage, c'est qu'il me permet de signaler une publication toute récente du même auteur, qui en est le complément naturel: le Coutumier du Chapitre augustin de Marbach en Alsace. Cette édition de texte, qui forme le t. X du Spicilegium Friburgense, dirigé par les professeurs Meersseman et Hänggi, répond aux exigences les plus poussées de l'érudition. Une ample introduction d'une centaine de pages élucide les questions de date, d'origine, de sources et d'influences. Le P. Siegwart établit que le fond de ce coutumier est tiré de celui des chanoines de Saint-Ruf, près d'Avignon, avec des emprunts aux coutumes de Cluny. Seul un petit noyau d'articles peut être attribué au fondateur de Marbach, qui n'est autre que le grégorien Manegold de Lautenbach.

Mais l'érudition pure n'est pas seule à tirer profit de cette belle édition; rien qu'à feuilleter ces textes, on se fait une idée précise, disons mieux une vue concrète de la vie quotidienne de la communauté, des usages liturgiques, de la formation des novices, des sanctions prévues contre les manquements à la règle, etc.

A la table des textes bibliques et des *incipit* liturgiques, s'ajoute un volumineux glossaire latin, qui fera les délices des philologues.

C'est donc un magnifique instrument de travail qui est mis de la sorte entre les mains des chercheurs. Ceux-ci ne marchanderont pas leur reconnaissance.

*Henri Meylan*, Lausanne

J. GUY BOUGEROL, O. F. M., *Introduction to the Works of Bonaventure*. Übersetzt aus dem Französischen von José de Vinck. Paterson, N. J., St. Anthony Guild Press, 1964. XIV + 240 S. \$ 6.-.

ETIENNE GILSON, *The Philosophy of St. Bonaventure*. Übersetzt (1938) aus dem Französischen (1924) von Dom Illtyd Trethowan und Frank J. Sheed.

Neue Ausg. Paterson, N. J., St. Anthony Guild Press, 1965. XV + 499 S.  
\$ 8.-.

Ein Jahr vor der Neuauflage der englischen Übersetzung (von 1938) des bekannten Bonaventura-Buches von Etienne Gilson veröffentlichte die St. Antony Guild Press die Übersetzung einer erstaunlichen Einleitung in das Werk Bonaventuras. Erstaunlich, weil der Verfasser, J. Guy *Bougerol*, O. F. M., sich in mühseliger Arbeit einen völligen Überblick über die Bonaventura-Texte und ihre Geschichte sowie über die gesamte Sekundärliteratur verschafft hat, ohne jedoch an irgendeinem Punkt für die Theologie dieses großen Mannes Feuer gefangen zu haben. Solch ein Buch kann nur ein Mönch schreiben, denn es ist ungewöhnlich, daß sich ein Autor auf der Basis eingehender Kenntnis der Einflüsse, Gedanken und späteren Wirkungen des Theologen, über den er schreibt, bis ganz nahe an die zentralen Probleme und möglichen Kritiken heranwagt, um dann bescheiden zwar die Urteile anderer zu zitieren, aber in jedem Fall die Autorität des Helden unangetastet zu lassen.

Es handelt sich bei Bougerols Buch also um eine historische, textlich und stilanalytisch technische, chronologische und auch psychologische Studie, die ungleich viel mehr Material bietet, als dem Dogmengeschichtler im allgemeinen bekannt ist. Die kleinsten Einzelheiten werden angeführt, um teilweise schon früher bekannte Einsichten zu erklären: daß Bonaventura Irenaeus und Tertullian überhaupt nicht, und die vornicaenischen Väter im allgemeinen wenig zitierte (obwohl er Griechisch konnte), aber Augustin über 3000mal; daß Anselms Gottesbegriff ihm näher stand als Augustins; welchen Einfluß die Viktoriner auf ihn hatten, und wann am meisten; wie er die Bibel zitierte (nämlich oft aus dem Gedächtnis), und weshalb man sagen kann, daß der Prolog zum Breviloquium die «vollständigste Hermeneutik des Mittelalters» sei; weshalb er einen Sentenzenkommentar schrieb, und welche Methoden ihn überhaupt beim Schreiben leiteten, etc. Besondere Aufmerksamkeit wird dem Einfluß Augustins und des Pseudo-Dionysius geschenkt. Die areopagitische Mystik sei hauptsächlich durch Bonaventura (außer durch Albertus Magnus und Thomas) dem Westen übermittelt worden. Eine sechseinhalbseitige Tabelle erklärt, welche der vier Dionysius-Übersetzungen Bonaventura in seinen verschiedenen Werken benutzt habe.

Bougerol betont den Einfluß des Pseudo-Dionysius auf Bonaventura am stärksten und häufigsten, aber ohne kritische Obertöne. An zweiter Stelle steht die augustinische Tradition, die Bougerol aber gar zu ungebrochen durch die frühe franziskanische Tradition und Bonaventuras unmittelbare Lehrer vermittelt sieht; die Theorien über die Veritas exprimens, die Rationes seminales und das Licht seien die wahre Vollendung des Augustinismus. Die Illumination als theologische Hauptkategorie von Bonaventuras Erkenntnislehre wird – im Vergleich zu Gilson – fast ausschließlich als Verlängerung und Vervollkommnung von Platons Dialogen und Augustins *Confessiones* beschrieben. Aber auch hier gebührt das höchste Lob Bonaventura, dessen «dialektische Präzision und theologische Glut» weder von Plato und

Avicenna, noch von Augustin oder dem Areopagiten erreicht worden sei (S. 123).

Bougerols Analyse von Bonaventuras Schriftgebrauch und die Erklärung des Breviloquiums und des Sentenzenkommentars sind teilweise stark abhängig von George H. Tavad (in Pittsburgh) und Miß B. Smalley. Ein ausführliches Verzeichnis der Sekundärliteratur führt deutschsprachige Arbeiten auf (mit etlichen Druckfehlern, den einzigen im Buch), die aber im Text kaum berücksichtigt sind. Eine alle bekannten Daten und Ereignisse im Leben des Bonaventura (er wurde 1217, nicht 1221 geboren) zusammenfassende Chronologie gibt einen guten Überblick über das Gelesene. Das Namensverzeichnis ist nicht ganz vollständig und darum nicht zuverlässig.

Man wird diese hervorragend detaillierte Arbeit trotz ihres fast ängstlichen – oder eben demütigen – Fehlens eigener theologischer Urteile dankbar aufnehmen, weil dem Nichtspezialisten dadurch verlässlicher Zugang in das imponierende Werk des großen Franziskaners verschafft wird. Dank gebührt auch dem Übersetzer, José de Vinck, dem man es mit Humor nachsehen sollte, daß er teilweise noch minuziöser als der Autor war, indem er diesen in Fußnoten verbesserte.

Aus ganz anderen Gründen anspruchsvoll und nur langsam zu lesen ist das wieder neu in alter Übersetzung der ersten Auflage erschienene Werk von Etienne *Gilson*, «La philosophie de Saint Bonaventure» (1924), das in jedem Abschnitt die souveräne Sicht des Meisters der Interpretation mittelalterlicher Philosophie zeigt. Daß der bekannte Thomist schon zwei Jahre nach dem Erscheinen des 2. Bandes seiner «Philosophie au Moyen-Age» mit einer großen Arbeit über den Franziskaner Bonaventura, den angeblichen Gegenpol von Thomas, fertig war, ist interessant genug. Man ist darum auch nicht überrascht, am Ende jedes Kapitels Vergleiche zwischen Thomas und Bonaventura zu finden, die höchstens heimlich, aber wohl nicht absichtlich, die Gedanken Bonaventuras mit dem System des Thomas in Einklang bringen, sie jedenfalls an diesem messen, ähnlich wie es Gilson dann auch später in seinem Augustin-Buch tat.

José de Vinck, Bougerols Übersetzer, schrieb eine merkwürdige Einleitung zu Gilsons Buch, in der er nicht nur Kritik an Bonaventura durchscheinen läßt, sondern auch offen zugibt, der Verlag sei über Gilsons Wunsch hinweggegangen, in der Übersetzung des Buches von 1924 die inzwischen beträchtlich fortgeschrittene Forschung zu berücksichtigen; Bougerols Buch sei genügend Ersatz für diese Mühe. Das aber gereicht der Neuausgabe nun völlig zum Nachteil. Gilsons Fußnoten im französischen Original waren schon in der Übersetzung von 1938 erheblich gekürzt, und nach weiteren dreißig Jahren hängt nun Gilsons Interpretation arg im leeren Raum. Das umfangreiche, schöne Buch hat auch nur einen Namens-, aber keinen Sachindex, und die zitierte Literatur stammt aus den Jahren von vor 1920, läßt also die Arbeiten von P. L. Landsberg, P. I. Squadrani, D. Phillips, Bonnefoy, R. Lazzarini, F. Imle, G. H. Tavad etc. vermissen.

Das erste und längste der fünfzehn Kapitel bietet eine achtzigseitige, glänzend geschriebene Biographie Bonaventuras, die auch die problematischen Seiten des großen Mannes nicht verschweigt, z. B. die von ihm be-



triebene Verurteilung seines Vorgängers im Amt des Ordensgenerals, Johannes von Parma sowie die damit zusammenhängende theologisch frisierte Abfassung einer autoritativen Biographie des heiligen Franziskus. Gilson schildert die Umwandlung des franziskanischen Gedankens vom ursprünglich «primitiv Ekstatischen» zum «gelehrt Spekulativen», indem er den Gedankenketten und Konzepten Bonaventuras bis in die kleinsten Distinktionen folgt. Dabei werden die geistesgeschichtlichen Linien weit ausgezogen, bis hin zu Descartes (dem Thema von Gilsons erstem Buch) und A. Comte, aber jeder Hinweis auf die Reformatoren fehlt. Trotz der ständigen Gegenüberstellungen mit Thomas zeigt Gilson eine gewisse Sympathie für Bonaventuras Auffassung von der begrenzten Funktion der Philosophie in ihrer Unterordnung unter die mystische, aber christozentrische Theologie. Trotzdem hat man den Eindruck, daß Gilson die Lichtspekulationen und die zentrale Idee der Illumination bei Bonaventura zu stark mit dem thomistischen Instrumentarium analysiert hat. Dies ist besonders im 12. und 13. Kapitel der Fall, in denen man lieber Exzerpte von Bonaventuras Werken als eine in allen Punkten aufgehende Rechnung, d. h. keine Probleme stehenslassende logische Kategorisierung, gelesen hätte. Ähnlich ist es im 8. Kapitel, das Bonaventuras Engellehre analysiert; es mag einem wohl schwindeln ob der Hierarchien und Armeen von Engeln, die aber trotzdem im logischen System Bonaventuras – laut Gilsons Auffassung – Platz haben.

Ein abschließendes Kapitel faßt die Ereignisse kurz und ohne kritische Urteile zusammen: Bonaventura ist der Autor einer endgültigen und unüberbietbaren Synthese des mystischen und philosophischen Elements der kirchlichen Tradition. Er ist also weder nur ein neuplatonischer Mystiker, noch ein philosophierender Theologe, sondern beides. «Darum» (S. 448) kann er auch nicht wirklich mit Thomas verglichen werden. Die Philosophien der beiden großen Zeitgenossen sind komplementär und stehen «weder im Gegensatz noch im Einklang miteinander» (S. 449). Man kann dieses abschließende Urteil vielleicht nicht völlig verstehen, ohne selbst dem Thomas von Aquin verpflichtet zu sein und zugleich die Theologie Bonaventuras in ihrer «logischen Spiritualität» aufs höchste zu schätzen. Gilson ist in eben dieser Lage und kann darum dieses groß angelegte Buch, in dem jeder Bezug auf unsere heutigen theologischen Fragen fehlt, mit dem verwunderlichen Urteil krönen, beide Theologen hätten zeitlebens «in fundamental agreement» im Kampf gelegen gegen Pantheismus, Ontologismus, Fideismus und Rationalismus. Diese Auffassung und das mit ihr gespendete höchste Lob ist im Einklang mit der Erklärung Leos XIII. vom Jahre 1879, beide Doctores hätten gleichen Anteil an der Errichtung der scholastischen Synthese im Mittelalter, «duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia».

*Dietrich Ritschl, Pittsburgh, Pa.*

GÉRARD E. WEIL, *Elie Lévitá, humaniste et massoréte (1469–1549)*. = *Studia post-biblica*, 7. Leiden, E. J. Brill, 1963. xxiii + 428 pp. 44 guilders.

Dr. Weil in this study of Elias Levita gives first a biography of Elias (chapters i–vii) and then a study of his works. In the biography we notice first the international character of Elias' life. He was born at Neustadt near



Nuremberg, spent most of his active life in Italy, first at Padua, then at Venice, next at Rome, again at Venice, returned to Germany in 1541 to Isny in Allgäu, returned to Venice in 1542 where he died. Secondly we must remark the atmosphere of relative tolerance in which Levita worked. He remained throughout his days a convinced and observant Jew and many of the men he worked for were convinced Christians, but these conditions did not prevent cooperation. Levita had an outstanding Christian patron in the Cardinal Gilles de Viterbo and wrote for Christian printers.

Dr. Weil reminds us of the importance of Levita as a man of letters writing in Yiddish for the Jews of his day, but it is as a scholar of the Renaissance that he is most significant. A gifted teacher and grammarian he produced text books that made Hebrew grammar and lexicography, the Massorah and the whole Jewish philological tradition accessible to Christians. It is not too much to say that until recently the Massorah as it was known to the learned world was the Massorah as Levita made it known.

In recent years scholars have submitted the Massorah and the grammatical tradition of the Hebrew Bible to critical examination. In view of this it is important that Levita's work should be properly known and assessed. This Dr. Weil has done with great success. In the present book and in his *Initiation à la Massorah* (Brill, 1964) he has provided admirable preliminary studies to the edition of the Massorah which he is preparing for the fourth edition of Kittel's *Biblia Hebraica*. Those who knew the late Paul Kahle who had undertaken the edition of the Massorah for Kittel's third edition will be grateful that his concern for the Massorah is being sustained by Dr. Weil.

George D. Kilpatrick, Oxford

GUSTAV ADOLF BENRATH, *Reformierte Kirchengeschichtsschreibung an der Universität Heidelberg im 16. und 17. Jahrhundert.* = Veröffentl. des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, 9. Speyer am Rhein, 1963. 150 S.

Benrath legt hier eine Arbeit vor, die eine bedeutende Lücke in der Beurteilung des reformierten Denkens und Lebens der Pfalz im 16. und 17. Jahrhundert ausfüllt. Für den schweizerischen Leser und für den Reformationsforscher im besonderen sind vor allem die immer wieder anklingenden Einflüsse der Zürcher Reformation bei den nachreformatorischen Kirchengeschichtsschreibern an der Universität Heidelberg Aufsehen erregend. In ihrer Auffassung von der zentralen und überragenden Bedeutung der Zürcher Reformation zeigen am deutlichsten Abraham Scultetus und der Zürcher Hottinger ihre Abhängigkeit vom Zwinglianismus. Ein Beleg mehr, wie weit und wie intensiv dieser in Süddeutschland nachgewirkt hat.

Das Werk Benraths zeichnet sich daneben aus durch klare Darstellung der reformierten Kirchengeschichtsschreibung von der frühen bis zur späten Orthodoxie. Es ist ein Erlebnis, hier auf seiten der streng konservativen und allen Neuerungen abholden Geschichtsbetrachtung die unerhörte Bemühung zu sehen, mit der die großen Heidelberger Kirchenhistoriker damals ihren gewaltigen und widerspenstigen Stoff zu bewältigen versuchten. Auch wenn ihre biblizistisch eingeengten und starr schematischen Methoden sowie ihre einseitig polemischen Interessen längst hoffnungslos veraltet und ins Un-

recht gesetzt sind, so bietet das schöne Buch Benraths gerade deshalb einen faszinierenden Einblick in die noch unwegsamen Anfänge der reformierten Kirchengeschichtsschreibung überhaupt.

Nach einer kurzen Einführung kommen neben vielen anderen vor allem die Kirchenhistoriker Abraham Scultetus (1566–1624), Heinrich Alting (1583 bis 1644), Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) und Friedrich Spanheim (1632 bis 1701) mit ihren Werken ausführlich zur Sprache. Dabei begegnet man unzähligen Eigentümlichkeiten damaliger Versuche, Kirchengeschichte zu schreiben. – Keinem dieser Meister ihres Faches gelang indessen eine objektive und vom biblizistischen Darstellungsbild gelöste Geschichtsbetrachtung. Auch der offenste und vielseitigste unter ihnen, Friedrich Spanheim, bleibt sowohl in massenhaftem Zitieren von Quellen als auch in biblizistischer und konfessionalistischer Enge stecken, obwohl er beflissen ist, eine aufgeschlossener und weniger polemische Darstellung zu geben. Besondere Beachtung verdient auch der ebenso absurde wie fesselnde, vereinzelt gebliebene Versuch Hottingers, die ganze Kirchengeschichte nach scholastisch-aristotelischen Prinzipien darzulegen.

Alles in allem ist das Werk Benraths ein äußerst anregendes Buch, das in der Bibliothek keines Kirchenhistorikers oder Systematikers, aber auch keines sonst irgendwie an Kirchengeschichtsschreibung Interessierten fehlen sollte.

*Walter Meyer, Bern*

ERNST STAEHELIN, *Professor Friedrich Lachenal, 1772–1854*. = Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, 16. Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1965. 154 S. Fr. 18.–.

Lachenal entstammte einer begüterten Basler Waldensersfamilie. Er wechselte – ähnlich wie Jung-Stilling – mehrmals den Beruf. Nach dem Studium der Philosophie und der theoretischen Medizin wurde er Richter (!). Die Ausbildung zum praktischen Arzt scheiterte lediglich daran, daß die betreffenden Lehrstühle damals unbesetzt waren; an einen Abschluß der Medizinstudien in Straßburg oder Freiburg wurde aber nie gedacht – ein Stück Quietismus, der immer im Leben Lachenals wiederkehrt. Nachdem eine Bewerbung um eine Geschichtsprofessur in Basel gescheitert war, wurde eine solche um die Professur für Logik und Metaphysik durch das Los erfolgreich (1804). Lachenal wurde Dekan und Rektor, aber 1817 legte er dies hohe Amt plötzlich nieder aus Protest gegen Polizeimaßnahmen der Basler Regierung gegen Frau von Krüdener. Lachenal ist nämlich durch die Kantische Kritik zur Anerkennung des Offenbarungsglaubens geführt worden. Aber er gerät vom Rationalismus seiner Jugend ins äußerste Extrem: zur Mystik Jacob Böhmes. Dessen Polemik gegen die «Mauerkirche», die im Dienste des «Buchstabens» den «Geist» ersticke, ergab bei Lachenal zeit lebens einen «separatistischen Affekt». So verfiel er den Sektierern, der Frau von Krüdener, der Köllnerschen Gemeinschaft in Sitzenkirch bei Lörrach, dem «Nazarener» Johann Jakob Wirz. Im Gefolge von Wirz legte er auch sein Lehramt am Basler Missionsseminar nieder, wo er auch nach seiner Demission als Professor noch Psychologie und Philosophie gelehrt hatte. Daß er in diesen Kreisen nicht nur als geistige Persönlichkeit, sondern auch

als Spender willkommen war, ist deutlich. So teilte Lachenal mit seiner Frau längere Zeit das Wanderleben der baltischen «Prophetin», als aber die badische Gendarmerie beide nach Basel abschob, wurde das als göttliche Fügung hingenommen. Die Auswanderung nach Rußland machten die Lachenals nicht mit.

Es ist erstaunlich, daß der Professor, der sich – wie die Zeitgenossen Justinus Kerner, Schubert, Eschenmayer – für Hellsehen interessierte und Schriften zu diesem Thema veröffentlichte, sich fast ganz auf die Sonderlehren des ehemaligen Basler Seidenwebers Wirz festlegen ließ, z. B. Wiederbringung, Tausendjähriges Reich, eine fast katholische Mariologie. Als aber Wirz eine halb rationalistische, halb theosophische Sonderlehre vom «Restblute» Jesu, das die Wiederbelebung des Leibes ermöglicht habe, entwickelte, versagte Lachenal die Gefolgschaft. Wirz zog aus dem Hause Lachenals, in dem er jahrelang Gast gewesen war, aus (1850).

Die interessante Arbeit läßt tiefe Blicke tun in die geistlichen Bewegungen am Rheinknie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Einige Druckfehler sind stehengeblieben; so muß es S. 18 Thailfingen, S. 19 Alban-schwibbogen, S. 117 Anm. 12 Propst heißen. *Wilhelm A. Schulze*, Mannheim

HERMANN KUTTER jun., *Hermann Kutters Lebenswerk*. Zürich, EVZ-Verlag, 1965. 246 S. Fr. 13.80.

Als meine Generation zu Anfang der 20er Jahre Hermann Kutter kennenlernte, lag dessen eigentliche Zeit, um deretwillen er in der Kirchen- und Theologiegeschichte seinen Platz hat, schon hinter ihm, obwohl eine Reihe seiner größeren Bücher erst jetzt entstanden. Was wir nachträglich lasen, war historische Rückschau, doch immerhin eine von den großen Lebensfragen zeugende Lektüre. Seine packende Schrift «Sie müssen» (1903) hat uns zumindest gezeigt, daß die evangelische Botschaft keine Sache für fromme Inselbewohner ist, sondern immer ein anstachelnder, die Augen zum Aufreißen zwingender Appell an die Menschen der Gegenwart. Sie ist zum Manifest des Religiösen Sozialismus in der Schweiz geworden. Wir haben allerdings auch Kutters Aussage über die Sozialdemokratie, daß sie nämlich den Einbruch des «Unmittelbaren» anzeige bzw. auf dem Wege zum Unmittelbaren sei, nicht für Prophetie, sondern für Geschichtsphilosophie gehalten. Denn in diesem großen Anreger lebte nicht der Drang zu konkreten Synthesen, was ihn von Ragaz trennte, vielmehr hingen die Gewichte seiner theologischen Erkenntnisse am Uhrenwerk einer geistesgeschichtlichen Kontemplation, die Plato, Kant, Fichte und Schelling umschloß. Ausreichend, um über seine Erscheinung in ebenso respektvoller wie kritischer Behutsamkeit nachzudenken. Nachdem Ragaz und Christoph Blumhardt ihre Biographen gefunden haben, gehörte eine Darstellung des Lebenswerkes Kutters zu den großen Desiderata.

Hermann Kutters gleichnamiger Sohn hat sie uns nach jahrelangen Vorarbeiten heuer vorgelegt. Eine leichte Aufgabe konnte es für ihn, vielleicht gerade für ihn, nicht sein. Das gibt er auch zu, wenn er von dem «gewagten Versuch» spricht, andererseits betont er, daß nicht Pietätsgründe ihn zum Schreiben bewogen haben, vielmehr wollte er der heutigen Generation «in

der permanenten Krise unserer Zeit» durch Einblick in die Lebensarbeit seines Vaters eine Hilfe bieten. Diese Verknüpfung von Lebensbild und apologetisch-pädagogischer Absicht kennzeichnet in der Tat Anlage und Duktus dieses Buches. Es gehört in die Reihe jener verdienstvollen Schriften, die einen großen Gegenstand in allgemeine Reichhöhe bringen und von denen niemand mehr erwartet als sie zu geben vermögen.

Lebensgang und geistige Entwicklung Kutters kommen in schlichter Weise zur Darstellung, die geistige Erscheinung wesentlich durch eine über den größten Teil des Buches sich erstreckende Aufzählung und durch ausführliche Zitate erfolgende Inhaltsangabe der Bücher und Schriften. Unbillig wäre es, vom Verfasser zu fordern, daß er über diese formalen Wiedergaben hätte hinausgehen müssen, zu theologischen Analysen vordringen, um Aspekte und Kriterien für sachentscheidende Urteile deutlich zu machen, noch abwegiger die Erwartung, daß er bei den Partien, wo von Gott und anderen ernsten Dingen die Rede ist, das geistesgeschichtliche Wurzelreich aufzeigt, das Kutter nie hinter sich gelassen hat. Der Leserkreis, den der Verfasser vor Augen hat, würde bei der Entfaltung eines solchen Panoramas zu Fragen angereizt werden, die der erzieherischen Zielsetzung widerstreiten. Der Verzicht auf Konturen und ein an die theologischen Nervenstränge Kutters rührendes Raisonement wird nur gegen Ende des Buches durch ein polemisches Ressentiment durchbrochen. Der Verfasser ist ungehalten, daß man seines Vaters Bedeutung für Karl Barths Theologie bisher nicht hinreichend gewürdigt hat. Die hier aufgebotenen Zitate werden fast zu einem dichten Gebüsch, die der Leser selber auseinanderbiegen muß, um klaren Ausblick zu bekommen. Richtig ist, daß Karl Barth Kutter an der Stelle hinter sich gelassen hat, wo dieser sich von Christoph Blumhardt abkehrte. Anders ausgedrückt: Karl Barth sind die Anstöße, die er von Kutter fraglos in seinen frühen Jahren erhielt, nie zu einer «Abhängigkeit» geworden. Warum das nicht der Fall war, die Beantwortung dieser Frage hätte dem Buch freilich einen Tiefgang gegeben, der nicht des Verfassers Wunsch sein konnte. Das Buch von Kutter jr. ist eine Dankesgabe in Erinnerung an den vor mehr als einem Menschenalter verewigten Vater. Mit der anspruchslosen Fülle des Gebotenen wird es dem künftigen Kutter-Biographen eine willkommene Hilfe sein. Eduard Thurneysen hat vor 40 Jahren in einem geistvollen Essay (*Zwischen den Zeiten* 1924) schon die theologischen Umriss eines solchen Unternehmens gezogen, die Ausführung dieses Bildes müßte auf einem breiten geistes- und kirchengeschichtlichen Hintergrund geschehen, von dem aus Kutter nicht zu einer in «permanenter Krise» befindlichen Nachwelt spricht, sondern von seiner Umwelt her in Größe und Grenze seines Wollens verstanden wird. *Karl Kupisch, Berlin*

KARL-WILHELM DAHM, *Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933.* = Dortmunder Schriften zur Sozialforschung 29. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1965. 225 S. DM 31.50.

Die Intention der mit seltener systematischer Kraft entworfenen, in das Spannungsfeld von Soziologie, Historiographie und Theologie vordringenden

Studie wird vom Autor selbst klar herausgestellt: «... die im deutschen evangelischen Pfarrerstand von 1919 bis 1933 dominierenden Vorstellungen und Haltungen als ‚Krisenmentalität‘ zu erfassen – und damit einen Schlüssel zu ihrem Verständnis vorzulegen» (S. 9).

Der Begriff «Krisenmentalität» soll als umfassender Nenner für die politische Mentalität an die Stelle vom «Pastorennationalismus» treten, der im Anschluß an K. Kupisch die gegenwärtige Beurteilung des kirchlichen Protestantismus jener Zeit beherrscht (S. 11f.).

Das soziale Sein, welches sich in der allgemeinen Verhaltensunsicherheit und den Ideologisierungstendenzen auswirkt, wird von Dahm – nach einer Übersicht in Kap. 1 über das «thematische Feld» und der Präzisierung von methodischen Grundsatzfragen, wobei er sich an die Arbeiten von H. Schelsky und H. Kluth bezieht – in Kap. 2 als durch «die Erschütterung der wichtigsten positionsbildenden Institutionen» (S. 18) verursachte Positionsverunsicherung bezeichnet. Die dem durch Traditionsbruch geprägten sozialen Sein entsprechenden Formen des unter dem Begriff «Verhaltensunsicherheit» subsumierten Bewußtseins werden in Kap. 3 (worauf das Schwergewicht der Arbeit liegt) nach drei Leitbegriffen analysiert: «Konfusion der Positionen» als «Ausdruck tiefer Orientierungsunsicherheit und bedrängender Betroffenheit» (S. 77ff.), «Synkretismus von Theologie und Politik» (S. 96ff.), d. h. die Tatsache, daß «in aller Regel eine Hypertrophie der politischen über die theologischen Interessen unverkennbar» ist (S. 146), und schließlich die «Reflexion des sozialen Druckes» (S. 127ff.), wobei u. a. aufgewiesen wird, daß der eigentliche Grund der unter Berufung auf die «christliche Verantwortung» vor sich gegangenen Politisierung im Pfarrerstand die Bedrohung der ökonomischen und sozialen Sicherheit ist (S. 133).

Auf dem Boden der als Betroffenheit, Handlungszwang und Desorientierung charakterisierten Verhaltensunsicherheit gedeihen nun die verschiedenen Ideologien, «die reflexiv sich verdichtenden gedanklichen Kristallisationen einer Mentalität» (S. 24). In Kap. 4 geht der Verfasser diesen «ideologischen Kristallisationen» nach (S. 147ff.). Aus der Vielfalt der Einstellungstypen nimmt Dahm den konservativ nationalen Typus heraus, dem «70–80 Prozent aller Pfarrer zuzurechnen sind» (S. 147), und analysiert die ideologischen Züge seines Denkens. Brennpunkte dieses Denkens sind die Rückwärtsorientierung auf die «heilige und unheilige Vergangenheit» sowie die Vorwärtsutopie einer neuen Synthese von «Nation und Altar» (ebd.). Diese Einstellung trug dazu bei, daß «die Saat A. Hitlers einen aufnahmebereiten Boden fand»; das NS-Terrorregiment selbst ist aber nicht ihre logische Folge – betont Dahm gegenüber Kupitsch – zumal die Mehrheit dieses Typs die völkisch-deutschgläubigen Anschauungen entschieden abgelehnt hat (S. 186).

Die Schuld der Theologie, bzw. Theologielosigkeit, an der geschichtlichen Entwicklung scheint an zwei Punkten besonders greifbar zu sein: an der unbiblischen, unkritischen Geschichtsinterpretation, welche Gottes Handeln in der Geschichte mit erschreckender Selbstverständlichkeit identifiziert, (S. 179ff.) und an dem unklaren, irreführenden, zur Ideologie verkürzten Verständnis dessen, was «christlich» heißt (S. 190ff.).

Die Sauberkeit der angewandten Methode der sozialwissenschaftlichen Ideologieforschung, die Breite des Quellenmaterials, die theologische Fundiertheit der kritischen Gesichtspunkte sowie die strenge Zielstrebigkeit und wohltuende Klarheit der Gedankenführung zeichnen das Werk aus.

*Ervin Vályi Nagy*, Budapest

HELMUT GOLLWITZER und WILHELM WEISCHEDER, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*. Stuttgart, Kohlhammer, 1965. 302 S. DM 17.80.

Das Buch gibt die gemeinsame, aus Rede und Gegenrede bestehende Vorlesung der beiden Autoren wieder, die, in ihrer Art ein Novum, im Wintersemester 1963/64 in Berlin beträchtliches Aufsehen erregte. Thema ist das Verhältnis von Philosophieren und Glauben. Dabei stehen einander gegenüber ein Theologe, der die seltene Gabe besitzt, theologische Festigkeit und Leidenschaft der Verständigung zu verbinden, und ein Philosoph, für den Philosophie nur in der Ganzheit der Existenz zu vollziehen ist, für den zudem «Philosophieren sich heute nicht anders vollziehen kann, denn als nihilistisches Philosophieren» (S. 89), ein Philosoph, dem sich der Glaube *philosophisch* bewahrheiten müßte, der aber den christlichen Glauben gut genug kennt und respektiert, um ihn nicht philosophisch integrieren zu wollen.

Der Leser des Buches verfolgt einen harten und spannenden Dialog. Gollwitzer ringt um eine Philosophie, die im Unterschied, aber nicht im Gegensatz zum Glauben stehend (S. 284), Walterin der menschlichen Grunderfahrung und so des Menschenmöglichen ist (S. 282f.). Theologie als Mandatarin des Grundbescheides, des Menschenunmöglichen bedarf solcher Philosophie<sup>1</sup>, wie denn der letzteren auch der Dienst der Theologie nützlich wäre. Für Weischedel ist das Wesen der Wirklichkeit die Fraglichkeit, das Philosophieren radikales Fragen. «Die Unaufhaltsamkeit des Fragens endet in der radikalen Fraglichkeit» (S. 267). «Gott» wäre von daher nur zu fassen «als das Vonwoher der Fraglichkeit» (S. 120f. 297). Vgl. ähnlich H. Braun, den Weischedel *als Theologen* ablehnt (S. 164). Während Gollwitzer sich mit dem unüberwindlichen Streitverhältnis von Philosophie und Theologie nicht abfinden will, ist für Weischedel ein Philosophieren unter der Voraussetzung des Glaubens kein Philosophieren mehr, und er kommt zu dem Schluß: «Philosophieren und Glauben sind vom Wesen her unvereinbar» (S. 301).

So sehr der Philosoph Weischedel damit von seiner Voraussetzung aus recht hat, hat sich doch Gollwitzer mit seiner Verbindlichkeit als Theologe nichts vergeben. Nur hat der Philosoph den Glaubenden zutiefst nicht verstanden. – Anzumerken ist noch (für theologische Kritiker Gollwitzers), daß der Philosoph ihn im wesentlichen *nicht* im Sinn eines billigen, subchristlichen Personalismus verstanden hat (auch S. 102f. nicht). Eher ist zu fragen, ob Gollwitzers neuerliche Betonung des Verheißungscharakters der christlichen Botschaft (S. 227ff.) nicht noch stärker in Beziehung zur Begegnung Gottes treten muß (cf. S. 242).

*Jürgen Fangmeier*, Basel

<sup>1</sup> Diese wäre gleichsam Platzhalterin von Pred. 5, 1: «Du, Mensch, bist auf Erden!»



THEODOR BOVET (Hrsg.), *Probleme der Homophilie in medizinischer, theologischer und juristischer Sicht*. Bern, Verlag Paul Haupt, 1965. 156 S.

Der Band bietet eine Orientierung über die Homophilie von verschiedenen Werten aus. Dabei wird «Homophilie» im Sinne des gebräuchlicheren «Homosexualität» verwendet, jedoch meist vorgezogen, da weder die Veranlagung in jedem Fall eine sexuelle Betätigung bedingt noch auch das Problem vor allem auf dem Gebiet der Sexualität liegt, geht es doch um ein Anderssein des ganzen Menschen.

E. Kähler fragt nach einem «Wort der Bibel» und untersucht ausführlich Röm. 1, 18–32. Sie warnt davor, aus dieser oder ähnlichen Stellen allzu rasch eine Weisung zur Beurteilung des heutigen Homophilen zu holen. Denn in Röm. 1 handelt es sich nicht um eine seelsorgerliche Weisung zu einem konkreten Fall von Homophilie. Diese steht überhaupt nicht im Vordergrund: die Vertauschung des geschlechtlichen Umgangs dient als Illustration für jene Vertauschung göttlicher Gaben, die ihren Anfang nimmt in der Vertauschung des Geschaffenen mit dem Ewigen. Vor allem verfügt Paulus noch nicht wie wir über ein differenziertes Wissen zur Homophilie. Er betrachtet nach H. van Oyen Homophile als Menschen, die «sich bewußt gegen die sittlichen Normen verhalten wollen, um sie dann mit allen andern Verbrechen, Räubern, Trunkenbolden und Ehebrechern auf einen Haufen zu werfen. Die Frage von konstitutioneller, erworbener oder Pseudo-Homosexualität wird in der Bibel nirgends zur Diskussion gestellt» (S. 107). Unsere differenziertere Kenntnis verpflichtet zu einer differenzierteren Antwort. – H. van Oyen skizziert die rechte Haltung vom Gebot der Nächstenliebe aus und orientiert sich an der Weise, wie Jesus den Menschen begegnet. Auch der Homophile möchte Liebe geben; «pastorale Haltung» bestärkt diesen Glauben, verurteilt den Homophilen nicht, sondern schenkt ihm heilende Liebe und macht ihn so frei für die Gemeinschaft. – Auch in der Psychotherapie soll sich der Homophile nach V. Wenger liebevoll angenommen wissen und zugleich sich und seinen Schatten annehmen lernen. Ob er seine Homophilie dann als etwas Vorläufiges ablegen oder sie wirklich bejahen wird, bleibt zunächst offen. Jedenfalls wächst in der therapeutischen Gemeinschaft ein erster Keim eines neuen Lebens in der Gemeinschaft. – Damit ist die Haltung dem Homophilen gegenüber von Arzt und Seelsorger in ähnlicher Weise definiert. Weniger leicht ist es, die Liebe des Homophilen selbst zu beurteilen. Nach G. Benedetti entspricht das Bild der homosexuellen Kohabitation einem Spiegelbild, gleichsam dem Umgang mit sich selbst. Der leiblichen Kommunikation mit dem geliebten Partner sind anatomische Schranken gesetzt. – H. van Oyen betont, daß der Homophile echte Liebe geben will; ob er dazu fähig ist, bleibt jedoch offen. – Th. Bovet bejaht: Auch der Homophile ist aller Liebesgefühle fähig, nur dem eigenen Geschlecht gegenüber. In seiner Liebe erfährt er bewußt auch die Partnerschaft mit Gott. Der nicht heilbare Homophile soll seine Art annehmen und darf, da völlige Enthaltung nicht jedermanns Sache sein kann, sie auch leben, jedoch in verantwortlicher Weise, d. h. ohne andern Menschen zu schaden und ohne Normale zu verführen. Beide, Heterophile und Homophile, sollen



die Heiligkeit verantwortlicher Liebe und Partnerschaft verkünden und in ihrem Leben bezeugen. – Positiver läßt sich homophile Liebe nicht werten. Bovet versteht seine «ethische Beurteilung» nicht als gesichertes Wissen, sondern als Beitrag zu einem Gespräch. Daß er die Diskussion bis zu diesem Punkt vorantreibt, ist verdienstlich. Was freilich bis jetzt zu fehlen scheint, ist das Kriterium, an dem die homophile Liebe geprüft werden könnte. Hier ist, vor allem auf theologischer Seite, weiteres Nachdenken gefordert. – Die Beiträge von O. Frhr. von Verschuer (Frage der Erbllichkeit), E. Kockel (Weibliche Homosexualität), G. Stratenwerth (Strafrechtliche Sicht), H. Witschi (Sittenpolizeiliche Warte) können nur erwähnt werden.

Der Band ist durchzogen von der Sorge um den homophilen Menschen, der in seiner Andersheit nicht ein «schuldloses Opfer menschlicher Vergesellschaftung» (Stratenwerth) oder einer ihm fremden Norm werden darf.

Gerhard Rytz, Petit-Lancy, Kt. Genf

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *Evangelisches Missions-Magazin* 110, 1 (1966): F. Raaflaub, Probleme der Kirche im heutigen Afrika (10–22); S. J. Samartha, Grundzüge dörflicher Religion in Südindien (23–38). *Judaica* 22, 1 (1966): K. Hruby, Die Konzilsdeklaration über die Juden, I (2–25). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 122, 4. 5 (1966): D. Schindler, Rechtliche Würdigung der konfessionellen Ausnahmeartikel (50–52. 66–69). 6. 7: U. Hedinger, Martin Bubers Kritik des christlichen Glaubens (82–85. 98–100). 8: J. Fangmeier, Taufe und Darbringung (114–118). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 56, 1 (1966): C. Oeyen, Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien, II (27–47). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 22, 1 (1966): G. Schückler, Kirche und Kosmos (1–15); B. Jacqueline, L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 (16–31); G. Rupper, Das Veranschaulichungs-Element in der afrikanischen Predigt (46–55). *Reformatio* 15, 2 (1966): R. Gagg, Huggenottenprediger vor Gericht (75–85); W. J. Hollenweger, Die Kirche der Zukunft (90–98); L. Vischer, Nach der vierten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils (99–112). 3: E. Blum, Mission im Zeitalter der Entwicklungshilfe (160–170); G. Mecenseffy, Die evangelische Kirche in Österreich und ihr Verhältnis zum Staate (170–181). *Revue de théologie et de philosophie* 91, 1 (1966): P. Humbert, Le thème vétérotestamentaire de la lumière (1–6); J. Bottéro, Le «Dialogue pessimiste» et la transcendance (7–24); W. Rordorf, La célébration dominicale de la sainte Cène dans l'Eglise ancienne (25–37). *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 16, 1 (1966): P. Rück, Die letzten Versuche Sebastians von Montfaucon (1517–1560) zur Wiederherstellung der bischöflichen Verwaltung in der Diözese Lausanne (1–19). *Verbum caro* 76 (1965): M. Lienhard, La doc-