

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **23 (1967)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

IVAR P. SEIERSTAD, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*. 2. Auflage. Oslo, Universitetsforlaget, 1965. 271 S. nKr. 48.–

Dieses als 2. Auflage des wichtigen, 1946 erschienenen Werkes beschriebene Buch ist in der Tat ein billig gestalteter, mit einem neuen Vorwort versehener, photomechanischer Nachdruck, in dem nicht einmal die in einem Nachwort vermerkten Druckfehler beseitigt worden sind. Dafür ist der Preis allerdings hoch, wenn man auch Verfasser und Verleger dankbar ist, das Werk der Forschung erneut zugänglich gemacht zu haben.

J. Alberto Soggin, Rom

FRANZ GERHARD CREMER, *Die Fastenansage Jesu, Mk. 2, 20 und Parallelen, in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese*. = Bonner Biblische Beiträge, 23. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1965. XXX + 185 S. 3 Tabellen. DM 36.–

Die Arbeit bietet die zentralen Partien einer Bonner Dissertation, die die Studie K. Th. Schäfers über Mark. 2, 20 insofern weiterführt, als sie den verschiedenen Linien der Auslegung bis ins Hochmittelalter nachgeht. Einer knappen Exegese des synoptischen Textes folgt in zwei Kapiteln die Darstellung der Auslegung, die das Fasten buchstäblich verstanden hat (I = S. 7–146) und der Auslegung, die es allegorisch interpretierte (II = S. 147–175). Als Ergebnis vermerkt der Verfasser, daß der kirchliche Fastenbrauch ursprünglich nicht aus der Interpretation der Fastenansage erwachsen ist, sondern eine Übernahme jüdischer Bräuche bedeutete. Bei den Interpreten, die den Text allegorisch interpretierten, liegt die Sympathie des Verfassers, obwohl er deren Deutung des Fastens auf das sehnsuchtsvolle Erwarten der Parusie als ein Hinausgreifen über die vom Text gezogenen Grenzen nennt. Die allegorische Exegese erscheint ihm als die «textentsprechende Deutung» (S. 177).

Diese allegorische Interpretation begründet Cremer damit, daß in dem Streitgespräch der Bräutigam offensichtlich allegorisch auf Jesus zu deuten ist. Obwohl dies durchaus richtig ist und in Matth. 25, 1ff. den stärksten Beleg findet, ist damit keineswegs belegt, daß auch die Fastenansage selbst zu allegorisieren ist. Das Streitgespräch knüpft doch an den konkreten Vorwurf des Nichtfastens an und begründet dies mit einer Allegorie. Damit dürfte aber keineswegs ursprünglich auch der konkrete Vorwurf und die ebenso konkrete Rechtfertigung zu allegorisieren sein. Ebenso fragwürdig ist das Bemühen, Mark. 2, 20 selbst nicht als vaticinium ex eventu zu erweisen, «weil in Mark. 2, 20 an sich keine Leidensweissagung vorliegt» (S. 5). In der patristischen Exegese ist jedenfalls, wie der Verfasser selbst später aufzeigt, ὅταν ἀπαρθῆ als Hinweis auf Jesu Tod verstanden worden, und es läßt sich kein Grund nennen, warum es die Urchristenheit nicht ebenso verstanden haben soll. Die ferner genannte «innere Verbindung von Mark. 2, 19a und 2, 20»

kann ebensogut von 2, 20 her verstanden und hergestellt worden sein wie umgekehrt. Endlich beruft sich der Verfasser darauf, daß es eine das Fasten grundsätzlich ablehnende Kirche im ersten Jahrhundert nicht gegeben hat. Das trifft zwar zu, aber ebenso ist unübersehbar, daß in der ersten Gemeinde noch nach der Darstellung der Apostelgeschichte (2, 46f.) ebensowenig ein Fasten denkbar ist wie in den paulinischen Gemeinden.

Man wird von daher kaum die Arbeit als eine Untersuchung der Auslegung von Mark. 2, 20p. in der patristischen Exegese nennen können; aber sie bleibt als das, was sie ist, nämlich eine Untersuchung über die Entwicklung des Fastenbrauchs und seiner Rechtfertigung mit Mark. 2, 20, nicht weniger bedeutsam. Die Arbeit erweist ständig neu, daß die Bezugnahme der Kirche auf eine Schriftstelle oder ein Herrenwort für einen kultischen Brauch nicht erweist, daß die Kirche durch das rechtfertigende Wort zu dem Brauch geführt wurde, sondern stets ist es umgekehrt, daß die Kirche nachträglich einen bestehenden Brauch mit einem Schrift- oder Herrenwort rechtfertigt (S. 63, 72f., 84, 97f.).

Als Motiv für den Fastenbrauch nennt Cremer zuerst das «Gedächtnis Jesu» entsprechend 1. Kor. 11, 24f. (S. 8ff.), wie es bei Eusebius von Cäsarea sichtbar wird. Dieses Motiv wird dann weiterentwickelt zur Vorstellung der Teilhabe am Leiden Christi. Von daher resultierte das Wochenfasten (S. 10). Die Bezugnahme auf Mark. 2, 20, die zuerst bei Epiphanius von Salamis im vierten Jahrhundert begegnet (S. 17), nötigte dann zur Interpretation des $\delta\tau\alpha\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\rho\theta\eta\eta$, weil das Fasten je nach Interpretation entweder vor Ostern oder zur Himmelfahrt gehalten werden mußte (S. 36f.).

Der in diesem Zusammenhang gegebene Hinweis auf das Petrus-Evangelium könnte vielleicht eindeutig die Herkunft der Bezugnahme auf Mark. 2, 20 zur Rechtfertigung des Fastenbrauchs zeigen. Es berichtet (7, 27), daß die Jünger wegen der Hinrichtung Jesu fasteten und trauernd und weinend bis zum Sabbat saßen. Da, wie der Verfasser zeigt (S. 22), die Syr. Didaskalia dieses Fasten der Jünger mit Mark. 2, 20 in Verbindung brachte, ist zu fragen, ob der Bericht des Petrus-Evangeliums nicht bereits von daher bestimmt ist. Der zu dem Brauch führende weitere Schritt wäre dann nur noch, daß jenes Fasten der Jünger nicht als einmalig, sondern als zu wiederholender Akt verstanden wurde. Das Zeugnis für Jesus und die Nachahmung Jesu sind weitere Motive für das Fasten. Der in diesem Zusammenhang genannte Ignatius von Antiochien könnte das letztgenannte Motiv noch eindrücklicher verständlich machen. Für ihn hat die Nachahmung Jesu keineswegs nur ethische und religiöse Bedeutung (S. 59), sondern sie ist genauer kultisch begründet und von der bei den Mysterienreligionen sich findenden Parallelität zwischen dem Leiden des Erlösers und dem kultisch bzw. real wiederholten Leiden durch den Mysterien bestimmt¹. Der von Cremer verschiedentlich aufgezeigte Einfluß hellenistischen Denkens auf das Verständnis des Fastens und die Exegese des Textes wäre auch an dieser Stelle zu präzisieren.

Das Motiv der Buße für das Fasten zeigt den Ursprung des Brauchs im

¹ Vgl. meine Arbeit *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien* (1940), S. 113ff.

Tauffasten (S. 73f.), dem sich dann ein weiterer Gedanke mit dem sühnenden Charakter des Bußfastens anschließt. In späterer Zeit wird – jetzt unter Interpretation von Mark. 2, 20 – das Fasten als Tugendleistung verstanden, die für die Zeit, da der Herr nicht da ist, seine Abwesenheit gleichsam durch diese Leistung ersetzen will. Die am Schluß dieser Darstellung gezogene Folgerung, daß Mark. 2, 20 ursprünglich nicht auf leibliches Fasten bezogen worden sei, weil es nicht Begründung des Fastenbrauchs ist, erscheint allerdings nicht zwingend. Einerseits läßt der Text die dadurch nahegelegte allegorische Interpretation nicht zu, und andererseits haben wir das relativ frühe Zeugnis des Petrus-Evangeliums, daß der Text konkret auf die Situation der Jünger in den drei Tagen zwischen Jesu Tod und Auferstehung bezogen verstanden wurde.

Hatte man den Text auf den geübten Fastenbrauch bezogen, so sah man sich genötigt, zwischen falschem und rechtem Fasten zu unterscheiden, zwischen dem von Jesus verworfenen und dem von ihm angesagten. Dieser Unterschied wurde als Teil- oder Ganzverzicht gesehen oder als Zeit- oder Qualitätsdifferenz (§ 2, S. 99–125). Aber es ergab sich dadurch eine weitere Schwierigkeit für die Exegese, daß bei einer Deutung von Mark. 2, 20 auf die Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie dem Fasten als Zeichen der Trauer andere Stellen, die die immerwährende Gegenwart des Herrn verheißen, wie Matth. 28, 20, entgegenstanden. Von daher interpretierte man das Fasten nicht nur als Zeichen der Trauer, sondern auch als Zeichen der Freude (S. 129ff.) oder als beides ineinander (S. 135ff.).

Die allegorische Interpretation, die die besondere Sympathie des Verfassers genießt, läßt das Fasten einfach als das «schmerzliche Entbehren des Bräutigams» verstehen, das «mit einem sehnsuchtsvollen Erwarten des Herrn verbunden» ist (S. 149). Diese Auslegung, für die wenige, aber gewichtige Zeugen benannt werden, hatte jedoch weitere seltsame Folgen. Unter Fasten konnte dann sogar der schuldhafte Verzicht auf Glauben (Hilarius von Poitiers, S. 164ff.) verstanden werden, oder konkreter der Verzicht auf die Eucharistie, der sich bei verschiedenen Autoren als Interpretation des *ieiunare* = Christus entbehren, findet (S. 167ff.).

Als letztes Ergebnis und Ertrag seiner Untersuchung nennt Cremer «einen Einblick in das Geheimnis von Person und Sendung Jesu», den er mit einem Zitat aus dem Matthäuskommentar des Origenes charakterisiert: ἵνα συνῶμεν αὐτῷ κατὰ πνεῦμα, ποθοῦντες τὴν παρουσίαν (S. 177). Dem wird man um so mehr zustimmen können, je deutlicher die Beziehung zu dem jüdischen Fastenbrauch als Ausdruck der eschatologischen Erwartung wird, auch wenn Mark. 2, 20 keineswegs allegorisch zu interpretieren ist.

Hans-Werner Bartsch, Frankfurt

EERO REPO, *Der «Weg» als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditions-geschichtliche und semasiologische Untersuchung.* = *Annales Academiae scientiarum Fennicae*, B, 132, 2. Helsinki, Suomalaisen Tiedekatemian, 1964. 227 S. Fmk. 11.70.

Das Theologische Wörterbuch zum N.T. ist der beste Hinweis auf die Be-

deutung begriffsgeschichtlicher Studien. Es ist darum mehr Einladung zu solchen Studien, als daß es einen Abschluß kennzeichnet. Folgerichtig setzt darum E. Repo bei seiner von der finnischen Akademie der Wissenschaften angenommenen Arbeit mit einem Hinweis auf den Artikel ὁδός im Theol. Wört. ein, den er weiterführt.

Die Untersuchung des Begriffes ὁδός als Selbstbezeichnung der Urchristenheit ist darum von besonderem Interesse, weil sie zugleich ein Stück frühester Kirchengeschichte beleuchtet. Dieser Begriff war zu keiner Zeit als Selbstbezeichnung Allgemeingut, trat bald wieder zurück und begegnet im 2. Jahrhundert nur in wenigen Schriften. Repo geht darum nicht nur auf die Herkunft und Vorgeschichte des Begriffes ein, sondern untersucht auch seinen weiteren Gebrauch und das allmähliche Verschwinden. Er kommt zu dem Schluß, daß die hauptsächliche Verwendung des Begriffes durch das Judentum, seine Beziehung auf das Gesetz, ihn später durch die Bezeichnung «Christen» verdrängt werden ließ (S. 220), wie «die spätere Zurückdrängung der «hodos»-Terminologie auch mit der Abnahme der eschatologischen Erwartung zur nachapostolischen Zeit in Zusammenhang zu bringen ist» (S. 222). Zu diesem Ergebnis führen eine traditionsgeschichtliche Analyse der neutestamentlichen Stellen, eine Untersuchung über den Hintergrund dieser Stellen sowie die spezifisch christliche Färbung des Begriffes im Unterschied zu seinem Vorkommen in vor- und nichtchristlichen Schriften, um endlich von daher die weitere Geschichte des Begriffes im frühen Christentum zu skizzieren.

In Übereinstimmung mit W. Michaelis nimmt Repo das Vorkommen des Begriffes allein in der Apg. zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung, bezieht jedoch zwei weitere Stellen (18, 25. 26) mit Recht mit ein, so daß zu den vier Stellen, an denen der Begriff absolut gebraucht wird, vier treten, wo er näher determiniert erscheint. Mit Recht wird die Annahme zurückgewiesen, Apg. 24, 24 erweise, daß die Bezeichnung den Christen von den Juden beigelegt sei. Vielmehr ergibt sich, daß Lukas mit dieser Selbstbezeichnung gerade die enge Verbindung der Christen zum Judentum betonen will (S. 33). Er benutzt eine wahrscheinlich judenchristliche Lokaltradition, die die Paulus-Tradition der Bekehrungsgeschichten mit Tradition von Täuferkreisen verbindet, um von daher den Begriff wie ein «Merkwort» auch selbstständig zu verwenden (S. 52), das diese Verbindung kennzeichnet. – Der Gebrauch der Vokabel im A.T. kann nicht selbst Ursprung für die Verwendung durch die Urchristenheit sein, da im A.T. die Bedeutung weiter gefaßt ist und die Lebensweise bezeichnet (S. 55). Ein paralleler Gebrauch zeigt sich dagegen in den Qumran-Schriften, im Henochbuch und in den Jubiläen. Die Verbindung zwischen den essenischen Kreisen und der Urchristenheit sieht Repo in der Täufertradition, da sowohl in 1 QS VIII, 13f.; IX, 19f. wie in Mk. 1, 1–3 p. Js. 40, 3 aufgenommen ist (S. 69). Daß die Vokabel von Täuferkreisen als Selbstbezeichnung verwendet wurde, sieht Repo in den mandäischen Schriften bestätigt (S. 76ff.). Unabhängig davon erscheint jedoch der Gebrauch in der von Lukas verwendeten Paulus-Tradition, in der Repo einen direkten Einfluß des Essenertums und der Ebioniten sieht. Diese Linie erscheint fortgesetzt in der Apokalypse Petri, wo «Weg der Gerechtigkeit»

oder «Weg Gottes» als Bezeichnung des Christentums begegnet (S. 91ff.). In Abhängigkeit davon erscheint der 2. Petr. (S. 95–103), wie auch die Verwendung des Wegbegriffs im Jakobusbrief einen Einfluß des Ebionitismus neben dem der Weisheitsliteratur vermuten läßt. So kommt Repo zu dem Schluß, «daß dieser Sprachgebrauch durch Vermittlung der Judenchristen mit dem Einfluß des Essenismus zusammenhängt. Am besten scheint er sich im Bereich der judenchristlichen Apokalyptik (Ap. Petr.; Herm.) erhalten zu haben» (S. 125). – Dieses Ergebnis wird durch den philologischen Nachweis bestätigt, daß der absolute Gebrauch auf einen gleich absoluten Gebrauch des hebräischen *derek* zurückgeht, der wahrscheinlich auch eine aramäische Entsprechung gehabt hat (S. 133). Vom A.T. bis zu den Qamranschriften und dem Henochbuch zeigt sich der absolute Gebrauch als eine «elliptische Verkürzung» längerer Ausdrücke, die den rechten Weg bezeichnen (S. 141). Im essenischen Sprachgebrauch kommt jedoch als weiteres Moment von dem Gedanken der Wegbereitung in Deutero- und Tritojesaja die eschatologische Komponente hinzu. Die im Wort «Weg» enthaltene Zielstrebigkeit tritt in den Vordergrund (S. 157f.). In diesem Zusammenhang wird allerdings nicht ganz eindeutig erwiesen, daß der urchristliche Sprachgebrauch nicht *unabhängig von den Essenern* den gleichen Prozeß bei der Übernahme des Begriffs aus dem A.T. aufweisen könnte. Gewiß ist das Urchristentum im Zusammenhang aller apokalyptischen Bewegungen des Judentums jener Zeit zu verstehen, aber es leuchtet nicht ein, daß dieser Zusammenhang eine Abhängigkeit gewesen sein *muß* (S. 59f.). Daß es sich jedoch um judenchristliche Kreise handelte, die diesen Sprachgebrauch pflegten, weist Repo symptomatisch durch das Erhalten in der islamischen Tradition auf (S. 161ff.). – Sehr einleuchtend erscheint der herausgearbeitete Unterschied zwischen dem essenischen und urchristlichen Sprachgebrauch. Bei den Essenern ist der Begriff durch die Ausrichtung auf das Gesetz geprägt (S. 168) und behält von daher eine vor allem ethische Bedeutung, die sich mit der eschatologischen verbindet (S. 176ff.): «Die Essener glaubten sich ‚auf der Reise‘ der bald eintretenden Heilszeit entgegen» (S. 177). Im Urchristentum gewinnt demgegenüber der Begriff eine stärker christologische, soteriologische Färbung, die daraus resultiert, daß die Christen die Endereignisse mit Christus schon begonnen glaubten. – Von besonderem Interesse ist die Untersuchung der mit dem Begriff verbundenen Verben. Während in der LXX stets das Verbum *πορεύεσθαι* begegnet, ist im N.T. dieses Verbum auf das Gehen Jesu beschränkt und auf Zusammenhänge, wo das himmlische Ziel ins Auge gefaßt ist. Häufiger wird demgegenüber *περιπατεῖν* gebraucht (S. 201) und ähnlich *ἀναστρέφεσθαι* bzw. *ἀναστροφή* . Bei diesen Verben tritt das Ziel gegenüber dem Weg selbst zurück. Der Weg erscheint als ein Zeitraum mit eigener Bedeutung. Damit gewinnt das ethische Motiv an Bedeutung, das dann unter dem Begriff der Nachfolge erscheint (S. 205ff.). – Die ganze Terminologie hält sich später überall dort, wo judenchristlicher Einfluß festzustellen ist, so im 1. und 2. Klem. und von daher in dem Lugdunenser Märtyrerbericht (S. 212ff.).

Fraglich erscheint jedoch, ob Repo recht hat, wenn er die relativ geringe Wirkung des Begriffs darauf zurückführt, daß «das Christentum dank seinem Gründer von Anfang an seiner Eigenart entsprechend von der jüdischen Ge-

setzesreligion abgewichen ist» (S. 217). Hatte er doch vorher gerade gezeigt, daß die eschatologische Ausrichtung des Begriffes die Übernahme durch die Urchristenheit bestimmte. Ist darum das Zurücktreten dieser Selbstbezeichnung gegenüber der sich dann durchsetzenden Bezeichnung *Χριστιανοί* nicht eher dadurch bestimmt, daß die Soteriologie gegenüber der Eschatologie das Schwere wicht erlangte? Zwar bietet Repo auch diese Beobachtung, aber es bleiben hier noch eine Reihe ungeklärter Fragen, die zur Weiterarbeit herausfordern. Welche Beziehung besteht zwischen der eschatologischen Bestimmtheit der «hodos»-Terminologie und ihrem Gebrauch zuerst bei den Essenern und von daher bei den Judenchristen? Damit zusammen hängt die Frage nach der Beziehung zwischen der ethischen und der eschatologischen Bestimmtheit dieser Terminologie sowie zwischen der Verlagerung auf die Soteriologie und dem Erschlaffen der eschatologischen Erwartung. Ohne daß Repo es näher ausführt, erscheint es so, als gehe dem Erschlaffen der eschatologischen Erwartung eine Zuwendung zu soteriologischen und christologischen Überlegungen parallel.

Obwohl die Arbeit derart zu weiteren Fragen gerade den Anlaß bietet und insofern keineswegs als abgeschlossen erscheint, bietet sie einen klaren Abriß der Geschichte des Begriffes und im Zusammenhang damit interessante Aspekte der frühesten Kirchengeschichte. *Hans-Werner Bartsch*, Frankfurt

ERNST GAUGLER, *Der Epheserbrief*. = Auslegung neutestamentlicher Schriften von Ernst Gaugler, 6. Herausgegeben von Max Geiger und Kurt Stalder. Zürich, EVZ-Verlag, 1966. VI + 292 S. Fr. 23.80.

Dieser Epheser-Kommentar von Ernst Gaugler, dem 1963 verstorbenen Neutestamentler an der christkatholischen theologischen Fakultät in Bern, wurde auf Grund eines hinterlassenen Vorlesungs-Manuskripts von den Herausgebern veröffentlicht. Die Ausführungen zu den Einleitungsfragen und einige kleinere Stücke wurden aus anderen Manuskripten eingearbeitet, ein Referat über «Heilsplan und Heilsverwirklichung in Eph. 1, 3–2, 10» (1930) sowie eine Predigt über Eph. 5, 14 (1944) als Anfang beigegeben. Auf diese Weise entstand ein gut lesbarer, ziemlich einheitlich gearbeiteter Kommentar. Da Gaugler in sein Manuskript auch die neuere Literatur, vor allem die Untersuchungen Percys und den Kommentar Schliers, einarbeitete, bewahrt sein Werk auch jetzt Frische und wissenschaftliche Höhe.

Dem einführenden Charakter des Kommentars entspricht es, daß der Verfasser die Hauptlinien der Problematik des Briefes kurz und einfach darlegt, der Auslegung eine möglichst wortgetreue Übersetzung vorausschickt und vor allem die einzelnen theologischen Begriffe sorgsam herausarbeitet und genau analysiert. Überhaupt liegt der Hauptnachdruck der Erklärung auf der Einzelexegese, während die Nachzeichnung des Sinnzusammenhanges der einzelnen Abschnitte sowie des Briefganzen etwas zu kurz kommt. Jede paraphrasierende Zusammenfassung wird vom Verfasser vermieden. Hingegen kommen die kritischen Probleme des Briefes angemessen zu Wort. Gaugler referiert gewissenhaft über die Auslegungsmöglichkeiten, ist be-

strebt, die oft entgegengesetzten Meinungen sachgemäß und objektiv darzustellen, und kleidet auch eigene Entscheidungen gerne in Zitate der angeführten Ausleger. Dadurch erhält der Leser eine im guten Sinne «historisch-kritische» Auslegung, welche aber doch nicht im Historischen und Kritischen steckenbleibt, sondern zur eigentlichen Botschaft des Briefes durchzustoßen bestrebt ist. Hinweise auf eine «meditative Vertiefung» (S. 44) dienen dem Benützer als gute Anhaltspunkte bei der Vorbereitung auf Predigt und kirchlichen Unterricht.

Anfänglich vertrat Gaugler die These, der Verfasser des Eph. sei «ein Paulusschüler» gewesen, kam aber dann – vor allem durch die Untersuchungen Percys und Schliers beeindruckt – zur Überzeugung, «daß die Verfasserschaft des Apostels beim Epheserbrief allerdings suspekter ist als beim Kolosserbrief, aber nicht ausgeschlossen werden kann» (S. 13). Es «würde uns doch Wesentliches der paulinischen Verkündigung fehlen, wenn er (der Eph.) sich nicht in unserem Kanon befände» (S. 14). Bei der Behandlung der für das theologische Verständnis der Kirche besonders bedeutsamen Aussagen des Eph., welche im ökumenischen Gespräch vordringliche Bedeutung erhielten, übernimmt Gaugler die Thesen Schliers zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Briefes sowie für die Herkunft der Begriffe «Leib» Christi und Christus als «Haupt» des Leibes, doch – unter dem Eindruck der Kritik Percys – mit einigem Vorbehalt¹. Wichtiger aber als der religionsgeschichtliche Hintergrund dieser Begriffe und ihre Herkunft sind für Gaugler ihr Sinn und ihr Offenbarungsgehalt. Er erkennt in den Ausführungen des Briefes über die Kirche als den «Leib Christi» und Christus als das «Haupt» der Gemeinde den zentralen Aussagengehalt des Apostels, «die neue Sicht des Epheserbriefes zum Heilswerk Christi», insofern «dieses nicht nur eine Friedensstiftung zwischen Gott und den Menschen, sondern auch eine solche zwischen Israel und den Völkern» bedeutet (S. 105). Dies ist das neue und für den Eph. «besonders charakteristische und im paulinischen Schrifttum einzigartige Thema» (S. 101ff.).

Man wird sagen dürfen, daß der Kommentar Gauglers geeignet ist, in den Gedankengehalt des Briefes und seine kritischen Probleme zuverlässig einzuführen. Zugleich leistet er aber auch gute Dienste dem im praktischen Amt stehenden Pfarrer. Durch das abgewogene Urteil des Verfassers bekommt der Kommentar auch selbständigen Wert. Wir schulden den Herausgebern Dank für die Veröffentlichung des Werkes².

Karl Karner, Sopron, Ungarn

¹ Hiezu wären jetzt allerdings auch die neueren Untersuchungen, vor allem das Buch von H. M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (1962) und die Ausführungen E. Schweizers im *Theol. Wört.* 7 (1964), S. 1024ff., bes. 1064ff., heranzuziehen.

² Zuletzt seien einige störende Druckfehler erwähnt. S. 88, Z. 4 v.o. muß es ἀπειθείας und «Ungehorsam» statt ἀληθείας und «Wahrheit»; S. 168ff. im Zitat aus Ps. 67, 19 LXX wiederholt ὕψος statt ὄψος; S. 283 im Zitat aus Mart. Pol. XX, 2 μεγαλωσύνη heißen. S. 289 bezieht sich Anm. 16 nicht auf das Zitat aus

HANS JAKOB GABATHULER, *Jesus Christus Haupt der Kirche – Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1, 15–20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre.* = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann, 45. Zürich-Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1966. 186 S. Fr. 22.80.

Der Verfasser stellt in seiner Zürcher Dissertation dar, wie der Christushymnus Kol. 1, 15–20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre verstanden wurde. In optimistischem Fortschrittsglauben meint er bei seinem Lehrer Eduard Schweizer die entscheidenden Anstöße gefunden zu haben, die es ihm erlauben, bestimmte gute und weniger gute Zeugnisnoten aussteilen zu können, um erledigte Positionen hinter sich zu lassen oder fruchtbare Fragestellungen auch aus der Vergangenheit noch und wieder aufzunehmen.

Er kommt zu folgenden Ergebnissen: 1. Der Verfasser des Kol. hat in 1, 15–20 einen Hymnus aufgenommen, der in Parallelstrophen die Identität von Schöpfungs- und Erlösungsmittler besang. Dieser Hymnus wurde durch Aufzählung der in Kolossä neben Christus gestellten Mächte und Gewalten, durch einen ekklesiologischen Genetivus epexegeticus in 18a, eine Suprematieaussage in 18c und den Hinweis auf das Kreuzesblut erweitert. Wissenschaftlich unverantwortlich ist es, einen «ursprünglichen Hymnus» rekonstruieren zu wollen. – 2. Was die religionsgeschichtlichen Quellen von Kol. 1, 15–20 betrifft, so sind die nächsten Parallelen im hellenistischen Judentum zu finden, wo man Spekulationen über die Weisheit, den Logos und den ersten Menschen hegte. Aus jüdisch-hellenistischen und genuin christlichen Elementen haben Christen ein Lied zusammengestellt, das wir den vorkolossischen Hymnus nennen können. Für sie war in Christus die Weisheit Gottes, das Wort Gottes, Fleisch geworden, glaubten sie doch an den auferstandenen, erhöhten und wiederkommenden Herrn. – 3. Gabathuler arbeitet nun eine «Theologie des Hymnus und ihre Korrektur im Colosserbrief» heraus. Die von Formuntersuchungen her behauptete *Zweischichtigkeit* des Hymnus vorausgesetzt, muß man fast zwangsläufig eine Zweischichtigkeit der Theologie der Texte behaupten. Der Verfasser präsentiert folgende Konstruktion (über E. Käsemann und Chr. Maurers Ansätze hinaus und in der Gefolgschaft von H. Hegermann und E. Schweizer): In dem Hymnus wurde der erhöhte eschatologische Weltherr und Erlöser als ewiger Schöpfungsmittler und Erhalter des Alls gepriesen, der die kosmische Wende herbeigeführt hat. Der Bearbeiter des Hymnus sah sich genötigt, gegen eine Irrlehre Front zu machen, nach der den Weltmächten Tribut gezollt wurde. Der Hymnus kam ihm gelegen, weil er die Priorität und Superiorität Christi in allem und vor allem betonte. Die durch Christus geschaffenen Mächte sind bedeutungslos geworden. Betont wird jetzt der Friedensschluß im Opfertod am Kreuz. Weil

Gen. 2, 24 in Eph. 5, 31, sondern auf die Glosse aus Gen. 2, 23 in Eph. 5, 30. Letztere ist allerdings in den kritischen Text nicht aufgenommen und von Gaugler in seinen Ausführungen zu Eph. 5, 30 auch nicht behandelt worden.

die Versöhnung als «Unterwerfung der Mächte durch Christus» interpretiert wird, «so ist es nicht mehr möglich, von Christus als dem Haupt des (kosmischen) Leibes zu reden. Das wäre nur pantheistisch verstehbar» (S. 143). Die Transponierung der Rede vom Leib Christi aus dem ekklesiologischen in den kosmologischen Bereich wird durch die Einfügung von τῆς ἐκκλησίας rückgängig gemacht. Jetzt wird die kosmische Herrschaft Christi neu interpretiert: «Es geht um die Herrschaft über die den Kosmos ‚erobernde‘ Gemeinde.» «Der Kosmos wird von Christus durchdrungen im geschichtlichen Vollzug der Völkermission als dem eschatologischen Geschehen schlechthin» (S. 144). So ist die Versöhnung des Alls auf die Gemeinde hin und von der Gemeinde aus gesehen. – 4. Im dritten Teil setzt sich Gabathuler mit der christozentrischen Kosmologie auseinander, wie sie von Wagenführer, Dilschneider und Sittler vorgelegt worden ist. Um dieser Sicht entgegenzutreten zu können, darf er die Schöpfungsmittleraussage im Eingang des Hymnus im Kontext nicht ganz ernst nehmen: «Es ist nicht das Anliegen des Verfassers Christus prinzipiell als Herrn des Kosmos, als Kosmokrator zu bezeichnen» (S. 167). Christus *ist* Kosmokrator, «insofern er über die Gemeinde die Welt beherrscht». In Kleindruck muß Gabathuler dann allerdings eilends beifügen, daß der Verfasser des Briefes die Schöpfungsmittlerschaft doch kenne und darin «Paulus nahestehe» (1. Kor. 8, 6). Es ist das Anliegen des Verfassers vom Kol. den Blick von den sich als Erlösungsmittler gebärdenden Mächten weg auf den alleinigen Erlösungsmittler und Herrn auch dieser Mächte, Christus, zu lenken. Dieser hat ihre Machtlosigkeit öffentlich erwiesen und damit die Mächte ihrer wesentlichen Stellung als ihr Zwingherr radikal enthoben. Sie können also nicht mehr «Ministerialsekretäre» im Reich Christi sein. Von ihnen haben die Kolosser nichts mehr zu fürchten, sie haben sie darum aber auch nicht mehr zu suchen, weil sie «doch schon» erledigt sind. Versöhnung heißt für die kolossischen Christen Unterwerfung der Mächte unter Christus. Dem entsprechend haben sie jetzt als Christen in der Welt zu leben. – 5. Wie aber haben sie in der Welt zu leben? Nicht so, daß sie an einer sie nicht weiter in die Verantwortung hineinstellenden christologischen Kosmologie interessiert wären. Christus nimmt vielmehr «den Kosmos durch seine Leute in Besitz, indem sie die Gemeinde ausbreiten». Die Gemeinde ist «das Werkzeug, dessen sich Christus bei der Eroberung des bereits ihm gehörenden Kosmos bedient» (S. 176). So wird die kosmologische Christologie in den Dienst der Ekklesiologie gestellt. Die Liebe Gottes äußert sich im Missionszug der Gemeinde durch die Welt. Legitimes christliches Weltbild gibt es nur so, daß Christus über die Welt herrscht, indem er «die Glieder der weltweiten Gemeinde aufruft, in seinem Dienst, in Verbindung mit ihm den Dienst in und an der Welt zu tun» (S. 179f.). Unter Absehen von Kreuz und Gemeinde läßt sich keine «Christologie der Natur» vertreten, wohl aber ist die Gemeinde berufen, «in verantwortlicher Freiheit die Schöpfung als ihren Lebensbereich zu hegen und zu beschützen» (S. 181).

So richtig es ist, wenn der Verfasser auf Grund des kolossischen Zeugnisses die Mitbeteiligung der Kirche an der Christusherrschaft unterstreicht: läßt sich von einer «Eroberung» der Welt durch die Gemeinde sprechen? Muß man auf das von Schleiermacher schon anvisierte und von Norden weiter voran-

getriebene Formalprinzip der Parallelität der Strophen so festgelegt sein, daß man von der Zweischichtigkeit des Hymnus und von einer dann fast zwangsläufig geforderten Zweischichtigkeit der Theologie nicht mehr loskommt? Kann nicht Paulus selber im Gefängnis mit «fixierten Formulierungen» und «traditionellen Vorstellungen» (S. 91, Larsson) gearbeitet haben und kann nicht sein Denken in doxologischen Schwung hineingekommen sein, wobei er sich durchaus nicht gewissen von uns erarbeiteten Formal- und Stilgesetzen zu beugen braucht? Wenn die historisch-kritische Forschung bei ihren Kollosserbriefstudien auf Grund ihrer Voraussetzungen schließlich so weit gekommen ist, die Christusherrschaft in der Welt durch die missionarische Kirche sich vollziehen zu lassen, tut sie dann dieser missionierenden Kirche und der mit Recht von ihr geforderten missionarischen Verantwortung nicht einen Bärendienst, wenn sie jede «Christologie der Natur» und jede «kosmische Christologie», die die Kirche als Leib Christi in ihre Schranken zu weisen vermöchte, als ketzerisch beurteilt? Wenn die Gemeinde «in verantwortlicher Freiheit die Schöpfung als ihren Lebensbereich zu hegen und zu beschützen» hat (S. 181), ist es dann nicht von unabdingbarer Wichtigkeit, daß gerade *der* Christus, der die Mächte sich unterworfen hat (so daß die Gemeinde nicht mehr nach ihnen zu fragen hat!), die Kräfte der Schöpfung, in denen er «den Vorrang hat» (Kol. 1, 18), zuhanden nimmt, um sie für Christen und Nichtchristen frei zu gebrauchen? Das sind ein paar Fragen, auf die das Buch von Gabathuler keine Antwort zu geben weiß. Werner Bieder, Basel

ERNST FUCHS, *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament.* = Aufsätze, 3. Tübingen, Mohr, 1965. 523 S. DM 30.-.

Dem vorliegenden Band gingen voraus Band 1, Zum hermeneutischen Problem in der Theologie (1959), und Band 2, Zur Frage nach dem historischen Jesus (1960). Thematisch stellt Band 3, verglichen mit 1 und 2, eine Art Synthesis dar. – Die neue Sammlung enthält 23 Vorträge, Aufsätze und Ansprachen, davon etwa ein Drittel bisher nicht publiziert. Wie in den früheren Bänden stammen etliche Arbeiten aus den dreißiger, das meiste aus den letzten Jahren. Die frühen Arbeiten erfreuen durch sachliche Konzentriertheit, klare Gedankenführung und den Zusammenhang mit der damaligen Bonner Theologie (z.B. S. 78: «das Bekenntnis befindet sich... prinzipiell im Gegensatz zu der geistigen Lage, in der es zustande kommt»); das soll also *prinzipiell* gelten).

Im ganzen imponiert die Radikalität des Fragens («Verstehst du auch, was du liest?»). E. Fuchs macht sich das Theologsein denkmäßig nicht leicht. Die Theologie «hat die Aufgabe, die Wahrheit des Glaubens gerade als Wahrheit *unseres* Denkens... zu hüten» (S. 189). Die Denkwege wirken oft eigenwillig bis eigensinnig, auch einfallbestimmt, Erschwernisse, für die der Leser durch viele glänzende Formulierungen entschädigt wird. Man kann in dem Zusammenhang fragen, ob E. Fuchs ein guter theologischer Lehrer ist. Bei einer Gastveranstaltung in Basel Ende 1965 waren K. Barth nahestehende Theologen freudig überrascht von seiner echt theologischen Leiden-

schaft, während ihm theologisch näherstehende Beurteiler meinten, diese Art theologischen Denkens und Redens müsse Studenten zu selbstgefällig-spielerischer Denkereie verleiten. Nun, sicher nicht zu Spielerei mit M. Heidegger; das macht Band 3 noch klarer als die früheren. Die *Sache* aber, mit der E. Fuchs befaßt ist (Jesus, der «beanspruchte, Gott selbst entscheidend zur Sprache zu bringen»; S. 243), läßt sich nicht jonglieren.

Für E. Fuchs sind Glaube, Liebe, Hoffnung als Medium theologischen Denkens betont, und zwar so, daß die Liebe Schwerpunkt ist (vgl. bei Moltmann die Hoffnung), aber um den *Zusammenhang* gerungen wird: «der Glaube glaubt, daß die Zeit der Liebe gekommen ist» (S. 485). Und die Liebe «hofft alles» (1. Kor. 13, 7; S. 430); «was sagt Gottes Wort? Es sagt, daß die *Liebe niemand betrügt!*» (S. 469f.). «Vom historischen Jesus ist zu lernen, was Glaube, Liebe und Hoffnung, ja wo Gott ist: Gott ist da, wo Glaube, Liebe und Hoffnung zu finden sind» (S. 443). Gefährlich, zu sagen, der Glaube sei «an der Auferweckung des Gekreuzigten mit beteiligt» (S. 293), Christus sei auferstanden, «wenn dieses Bekenntnis eine Aussage der Liebe ist», auch wenn Fuchs (beileibe) nicht an Vereinerleung, sondern an Koinzidenz (S. 293) denkt.

Die angedeutete Thematik *ist* diejenige von *Glaube und Erfahrung*. Mit Erfahrung will das Plus über Bultmann hinaus bezeichnet sein (S. 144). Dabei gilt: wir sollen uns Jesu Wesen «nicht vorstellen, wir sollen es erfahren» (S. 482). Eben der «historische» Jesus gewährt uns die *Einheit* von Glaube und Erfahrung (S. 2, cf. 83) – und diese Einheit von fides und experientia ist doch diejenige von fides qua und quae creditur und eben von Glaube, Liebe, Hoffnung. Fuchs weiß, «daß diese Synthese (sc. von Glaube und Erfahrung) durchgängig vom Glauben her bestimmt bleiben will» (S. 84); eben «der Glaube macht seinerseits Erfahrungen» (S. 144, cf. 146f.). E. Fuchs sagt es aber auch anders: «zuerst sollst du leben! Und in deinem Leben sollst du auf die Erfahrungen achten, die du mit der Liebe machst... *die Liebe garantiert für sich selbst*. Wer diese Erfahrung macht, der glaubt...» (S. 170f.). «Was sie von Gott erfahren, das erfahren sie als die Zeit zur Liebe... Wer auf die Ansage der Zeit zur Liebe hört, der hört auf Gott» (S. 230). Solcher Einsatz (Leben – Liebe – Erfahrung – Glaube) mag einmal angehen. Ließe er sich dann aber nicht *zum sola fide führen*, dann würde die Erfahrung *Gesetz* und die Liebe *Gesetz*.

Ein Einstieg, mit E. Fuchs zu denken, bilden auch für den Theologen solche Vorträge, wo sich der Autor um Gemeinverständlichkeit müht (z.B. S. 136ff., 416ff.) bzw. seine Verkündigung (S. 471ff.). Wie denn «Erniedrigung» nicht selten Vertiefung bedeutet – «Erhöhung» hat Jesus gesagt.

Jürgen Fangmeier, Riehen bei Basel

HANS HÜBNER, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung*. Witten-Ruhr, Luther Verlag, 1965. 167 S.

Eine besonders sympathische, interessante, ergiebige Dissertation. Der Untertitel bestimmt die Aufgabe: Ein Versuch, die Denkstrukturen der frühen Theologie Luthers aufzuweisen. Festgestellt wird ein doppelter be-

grifflicher Ansatzpunkt bei Luther: ein ontischer und ein personaler. In ontischer Begrifflichkeit beschreibt Luther die seinshafte Bestimmtheit des Sünders und des Gerechtfertigten; in personaler das Verhältnis Gottes zum Menschen. In der Gerechtersprechung ändert sich etwas in der Relation Gott-Mensch, geschieht aber nichts seinsmäßig am Menschen, d.h. insofern in personaler Kategorie gedacht wird (S. 11). Wie das Sündersein in beiden Kategorien erfaßt wird, wird aber auch vom Gerechterssein festgestellt: Der Beginn einer seinsmäßigen Gerechtersmachung geht mit der Reputation durch Gott parallel (S. 114). Damit ist der alte Streit, ob Luther eine forensische oder effektive Rechtersfertigung lehre, als falsche Fragestellung erwiesen: Der Christ «besitzt» im personalen Bereich eine vollkommene Gerechterschtigkeit, weil es die fremde, zugerechnete Gerechterschtigkeit Christi ist; zugleich wird ihm durch Gottes Gnade im ontischen Bereich eine partielle, werdende Gerechterschtigkeit geschenkt. Dem Geschehen im personalen Bereich kommt der Primat zu (S. 115).

Die bekannte Sanatio-Stelle (Weim. Ausg. 56, 272) bezieht Hübner auf die Rechtersfertigung als Aussage im personalen Bereich, auf die ontische Heiligung nur als Verheißung, die in der eschatologischen Zukunft verwirklicht wird. Luthers Gegenüberstellung: *peccator re vera, iustus ex reputatione et promissione Dei certa*, begründet diese Deutung. Nun weiß Hübner, Luther kenne keine Gerechtersklärung, die nicht zugleich Gerechtersmachung ist. Wie kann er dann behaupten, Luther schließe hier letzteren Gedanken aus? «*Incepit sanare promissa perfectissima sanitate in vitam eternam*» (Z. 12ff.) wird so kommentiert: «Der Beginn der Heiligung ist demnach nichts anderes als eben jene Verheißung einer zukünftigen Gerechterschtigkeit» (S. 111). Aber diese Verheißung ist eben das Wort des göttlichen Arztes, das zugleich eine begonnene (ontische) Genesung wirkt, die freilich das *Simul* nicht aufhebt (cf. Z. 18f.: *quod liberet ab illo, donec perfecte sanat*). Ja m.E. ist auf dieser Stelle sogar eine personale Sicht der *Heiligung* festzustellen: Das ganze Tun und Lassen des Gerechtersfertigten wird durch die personale Beziehung zum Arzt und seinem Wort bestimmt (Z. 3ff.; 14ff.). Dieser Gedanke ist grundlegend bei Luther: das ganze praktische Verhalten des Christen ist durch die ontische Erneuerung und vor allem durch die personale Christusrelation im Glauben bestimmt.

Die Frage des Verhältnisses Luther-Bultmann beantwortet Hübner durchgehend positiv. Das sollte nicht verwundern; wie das N.T. wird durch Bultmann besonders auch Luthers Römerbriefvorlesung zitiert und entmythologisiert. Formal scheint der Einklang überzeugend; inwiefern aber sachlich? Luther beseitigt das römisch-katholische *Esse supernaturale* des Christenmenschen, Bultmann verneint das reale *Esse* (*supernaturale*) des auferstandenen Christus, in welchem – nach der Schrift und nach Luther – allein die Versöhnung Geltung hat und der unser Leben ist. Es ist Unsinn, zu sagen, das eine liege in der Verlängerung des anderen. Was Luther tut, ist den Christenmenschen als Geschöpf in den Grenzen des Geschöpfes zu bestätigen; was Bultmann versucht, ist den lebendigen Herrn spiriualistisch zu interpretieren und auf eine kerygmatische Formel zu stellen.

Hübner verneint, daß Bultmann eine «Entleerung der Objektivität der

Heilstatsachen» lehrt – er sei überhaupt nicht in der Lage dazu, weil er nicht im Subjekt-Objekt-Schema denkt. Ist aber das stichhaltig? Jedenfalls ist in der heiligen Schrift wie bei Luther die Person des Auferstandenen sowohl Subjekt als Objekt und das *Pro nobis* dementsprechend zu verstehen¹.

Ole Modalsli, Oslo

R. J. Moor, *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. With Summary in English. Wageningen, H. Veenman and Zonen, 1965. 406 S. Fl. 19.50.

Auf den ersten Blick erweckt das Buch den Eindruck, es biete lediglich eine statistische Zusammenstellung der Bezugnahmen Calvins auf die Kirchenväter, Scholastiker, altkirchlichen Synodalbeschlüsse usw. Das trifft für den ersten Teil zu, in dem das Material aufgeführt wird. Es ist nach den einzelnen Schriften (und Schriftengruppen) Calvins getrennt aufgeführt, und diese sind wieder nach den dogmatischen Hauptlehren unterteilt. Daher ist übersichtlich dargestellt, in welcher Zeit und zu welchen Loci Calvin die verschiedenen Quellen der Kirchengeschichte zitiert. Von besonderem Wert ist, daß hierbei historisch vorgegangen ist. In fünf Zeitabschnitte ist die Darstellung eingeteilt: Die Anfangszeit, der erste Genfer Aufenthalt, die Straßburger Periode, die Zeit bis 1550 und die Jahre bis 1564. Diese Einteilung hat den Vorzug, daß zu jedem Abschnitt eine Neubearbeitung der *Institutio* herangezogen werden kann, von denen auf diese Weise jede gut zur Geltung kommt. 63 Tabellen (S. 365–97) geben einen interessanten Überblick über die Schriftsteller der früheren Jahrhunderte, wo, wann und wie oft sie zitiert werden. – Die Berücksichtigung der dogmatischen Loci weist schon darauf hin, daß nicht nur statistische, sondern auch theologische Resultate gewonnen werden sollen. Um nur eins zu nennen: In der *Institutio* 1539 wird mit den altkirchlichen Autoritäten und gegen Lombardus die Lehre vom freien Willen, von der Glaubensgerechtigkeit und der Prädestination ausgebaut und verteidigt, in der *Institutio* 1543 die Lehre von der Kirche, in der *Institutio* 1559 die Lehre vom Abendmahl und der Trinität. Die Lehrstreitigkeiten hinterlassen deutlich ihre Spuren.

Im zweiten Teil wird jeder der Kirchenväter, Scholastiker usw. einzeln behandelt. Mit einem Griff kann man hier nachschlagen, was Calvin über jeden einzelnen gedacht hat. Die Kritik an Augustin, dem Hauptgewährsmann Calvins, kann z.B. überraschen. Auch wird deutlich, daß Calvin sich hauptsächlich mit Petrus Lombardus auseinandergesetzt hat, weniger mit Thomas von Aquin, der erst seit dem Trienter Konzil stärker beachtet wird. Interessant ist auch der Abschnitt über die geschichtlichen Irrtümer zu lesen, die Calvin unterlaufen sind (S. 339ff.).

¹ Der Satz von Mann und Frau, die bildlich gesprochen ein Fleisch sind (nur) wenn sie buhlen und huren, bedeutet *nicht*, sie lassen die Ehe zum Fleische (in malam partem) werden, wenn sie die Ehe nicht heilighalten (S. 127; Weim. Ausg. 56, 343, 23ff.). Die Meinung ist vielmehr: *vir et mulier una sunt caro figurative, cum coeunt* (cf. 344, 6ff.).

Das Buch ist eine Weiterführung der Studien von L. Smits, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin, 1–2* (1957–58). Es stützt sich für die *Institutio* hauptsächlich auf die Ausgabe von P. Barth/W. Niesel, *Joannes Calvini opera selecta, 3–5* (auf S. 4f. wird eine wertvolle Zusammenstellung der *Corrigenda* und *Addenda* zu dieser Ausgabe geboten). Hier liegt ein Problem: die Ausgabe von J. T. McNeill und F. L. Battles, *Calvin: Institutes of the Christian Religion, 1–2* (1960), ist nicht berücksichtigt. Diese bringt aber eine Korrektur und Erweiterung des Zitatennachweises der *Opera Selecta*; z.B. wird zu *Inst. IV, 19, 1* (*Op. sel. V, 436, 24*) ein Nachweis aus der *Summa* des Thomas von Aquin, zu *Inst. IV, 19, 10* (*Op. sel. V, 445, 8*) aus den *Sentenzen* des Lombardus, zu *Inst. IV, 19, 36* (*Op. sel. V, 469, 35*) aus *Quintilians Institutio* geführt (usw.). Doch würde die Beachtung dieser Nachweise wohl kaum das Gesamtergebnis dieses sonst exakten, verdienstvollen Buches ändern.

Wilhelm H. Neuser, Telgte bei Münster

HORST WEIGELT, *Pietismus-Studien. 1. Der spener-hallische Pietismus. = Arbeiten zur Theologie, II, 4.* Stuttgart, Calwer Verlag, 1965. 172 S. DM 18.–

Die Erforschung des kirchenhistorischen Gesamtphänomens «Pietismus» scheint seit einigen Jahren in eine neue und wissenschaftlich verheißungsvolle Phase eingetreten zu sein. Vorbei sind die Zeiten, in denen auf diesem Gebiet der fast papalistische Einfluß Albrecht Ritschls weithin die Gedanken und Federn regierte und die «Dialektische Theologie» ihm fatalerweise gerade in dem glaubte folgen zu müssen, worin er nachgewiesenermaßen die Geschichte am meisten in ein vorgefaßtes System zwang, um ja bei seinen philosophischen Prämissen bleiben zu können. Überall wird an den Quellen und weiterstreuten Archivalien gearbeitet, die uns die Bewegung hinterlassen hat, deren wir – mangels präziser Differenzierungen – immer noch die kollektive Bezeichnung «Pietismus» beilegen, obwohl sie Kräfte umschließt, die untereinander mindestens so stark divergieren wie etwa in der Reformationszeit Martin Luther und die Zwickauer Propheten. Es stehen eine Reihe von Gesamtausgaben und Teileditionen bevor, die dazu angetan sein werden, die künftige Forschung zuerst einmal mit jenen unabdingbaren Unterlagen zu versehen, von denen aus überhaupt eine objektive Urteilsbildung denkbar ist: Kurt Aland arbeitet an einer Spener-Ausgabe; wichtige Schriften des Grafen Zinzendorf werden neu aufgelegt (eine nach modernsten Gesichtspunkten gestaltete Gesamtausgabe wäre gerade in seinem Falle ein dringendes wissenschaftliches Desiderat); Fr. Chr. Oetingers schriftstellerische Hinterlassenschaft soll in ihrer ganzen Breite und Vielfalt zugänglich gemacht werden. Auch den sog. «radikalen» Pietisten wendet sich erstmals gründliche Aufmerksamkeit zu, die uns hoffentlich einen bisher fast unbekanntem wilden Seitentrieb des «Pietismus» erschließen wird: Martin Schmidt bereitet eine Ausgabe der Werke Konrad Dippels vor; Walter Grossmann (Harvard University, Cambridge/Mass., USA) wird die wichtigsten Schriften des selbst in Fachkreisen fast völlig unbekanntem Johann Christian Edelmann herausgeben, der in der Vorgeschichte des idealistischen Denkens der Neuzeit eine bedeutende Rolle gespielt haben dürfte. Dazu besteht seit kurzem in beiden

Teilen Deutschlands eine «Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus»¹, die es sich u. a. zur Aufgabe gemacht hat, die Herausgabe des pietistischen Schrifttums mit allen vorhandenen Mitteln zu fördern.

In diesem großen Rahmen ist auch die vorliegende Arbeit des Schwabacher Theologen Horst Weigelt zu sehen. Worum es ihm bei seinen Untersuchungen geht, sagt er im Vorwort deutlich: Es «beschäftigt mich die Frage, ob es dem Pietismus gelungen ist, die Fragestellung der Reformation wachzuhalten, ob er darauf die gleiche Antwort gegeben hat wie die Reformatoren, oder ob er von seinem Selbstverständnis aus eine andere geben mußte.» Nach dem Titel des Buches soll es sich bei dem Ganzen lediglich um «Studien» handeln, d. h. um Teilaspekte eines großen Zusammenhangs. Das gemeinsame Band dieser Aspekte ist im Untertitel genannt: Spener und Halle (für letzteres steht A. H. Francke als repräsentative Figur).

In einem ersten Kapitel gibt der Autor einen kurzen (bisweilen vielleicht zu sehr gedrängten) Überblick über «Der Pietismus in der theologischen Forschung» (S. 13–18). Hier werden die seit dem 18. Jahrhundert entstandenen «Gesamtgeschichten» des Pietismus vorgeführt, die wenig zahlreich sind und zudem dieses Prädikat oft nur mit erheblichen Einschränkungen verdienen. Auch Fragen der Einordnung des Pietismus in die Geschichte der Theologie und Frömmigkeit kommen zur Sprache sowie seine Wertung und Würdigung in der Literatur der letzten Jahrzehnte. Dabei zeigt es sich, daß die Meinungen unter den Forschern weit auseinandergehen und besonders das Problem der geschichtlichen Genese des Pietismus noch längst nicht hinreichend geklärt ist. Unter den Stimmen, die ein zusammenfassendes Urteil über den Pietismus abgeben, hätte man sich außer den angeführten auch einerseits die von K. Heussi (in seinem «Kompendium») und andererseits die des unlängst verstorbenen Hamburger Kirchengeschichtlers K. D. Schmidt (in seiner «Kirchengeschichte») gewünscht. – Das zweite Kapitel («Geschichtliche Stellung, Name und Wurzeln des Pietismus», S. 19–26) trägt im wesentlichen nur längst Bekanntes zusammen, kommt dabei aber zu der wichtigen Feststellung: «*Den* Pietismus gibt es nicht, sondern nur einzelne, sich unterscheidende Gruppen und Richtungen» (S. 21) Die seit alters beliebte Hypothese der Ableitung des Pietismus von der romanisch-quietistischen Mystik scheint mir noch zu sehr im Banne von Ritschls systematischen Prämissen zu stehen. Weigelt weist darauf hin, daß man als Naheliegendstes zuerst einmal genau eruieren müsse, was sich im Binnenraum der landeskirchlichen Orthodoxie des späten 16. und 17. Jahrhunderts an theologischen Wandlungen vollzog und aus internen Notwendigkeiten heraus zum Pietismus führte. Es verwundert den Rezensenten, daß auch in Weigelts Studien in diesem Kontext ein Name nicht auftaucht, ohne den es in Zukunft kein adäquates Verständnis der Entstehung des deutschen Pietismus mehr wird geben können, der Name des Stephan Prætorius (ca. 1536–1603), in dessen umfangreichem Schrifttum viele Gedanken J. Arnds und Ph. J. Speners vorausgenommen sind. Bei der Aufzählung der verschiedenen, teils durch theologische, teils auch durch landschaftliche Bedingtheiten voneinander

¹ Mitteilung in Theol. Lit.ztg. 91 (1966), Sp. 235f.

differierenden Ausprägungen des deutschen Pietismus ist leider der «württembergische» Pietismus mit nicht einmal 5½ Zeilen erheblich stiefmütterlich registriert! Es fehlen die Namen J. A. Bengel, Ph. M. und J. M. Hahn und viele andere mehr. Dasselbe gilt für den «schwärmerisch-separatistischen» Pietismus, zu dem Weigelt zwar mit Recht G. Arnold (obwohl diese Klassifizierung immer problematisch bleiben wird) und K. Dippel zählt, ohne die viel radikalere Vertreter J. Chr. Edelmann und K. F. Bahrdt zu erwähnen und auch des Ehepaares W. und E. Petersen zu gedenken, dessen literarische Wirksamkeit bis weit über die Grenzen Deutschlands, ja Europas hinausreichte. – Etwas geschlossener wirkt das 3. Kapitel «Philipp Jacob Spener. Chronologie seines Lebens» (S. 27–45), in dem Weigelt Altbekanntes mit neuen Forschungsergebnissen verbindet und manchen wertvollen Gedanken zu einer verständnisvollen Würdigung des elsässischen Theologen vorträgt, ohne dabei auf Goldgrund zu portraituren. – Ähnliches gilt für das folgende Kapitel über «August Hermann Franckes religiöse Entwicklung bis zu seiner Bekehrung 1687» (S. 46–63), für das dem Verfasser mehrere neue Arbeiten zur Verfügung standen. Franckes kirchlich-praktische Verdienste werden rückhaltlos gewürdigt. Es werden aber gerade auch im Umkreis des Hallensers Entwicklungen aufgezeigt, in denen sich «zwangsweise eine Akzentverschiebung von dem Heilsgeschehen auf das Wortgeschehen» vollzog. «Damit hat der spener-hallische Pietismus der heutigen existentialen Schriftinterpretation den Weg bahnen helfen» (S. 57). – Um weniger prinzipielle Fragen geht es im 5. Kapitel: «Der hallische Pietismus und die Salzburger Exulanten in Eben-Ezer in Georgia in Amerika» (S. 64–89), in denen die Entstehung des «pietistischen Gemeinwesens» in den USA beschrieben wird, das ein erster Vertreter der spener-hallischen Theologie in der neuen Welt war. – Im 6. und 7. Kapitel faßt der Autor den Ertrag seiner Erlanger Dissertation von 1961 «Johann August Urlsperger, ein Theologe zwischen Pietismus und Aufklärung» zusammen (S. 90–118) und schließt eine Darstellung von Urlspergers Lebenswerk, der «Entstehung, Entwicklung und Bedeutung» der «Deutschen Christentumsgesellschaft» (Kap. 8, S. 119–140) an.

Das Buch ist – bei aller in seinem «Studien»-Charakter bedingten Kürze mancher Erörterungen – ein erster Schritt auf einem langen Wege, der uns noch von dem Ziel einer befriedigenden wissenschaftlichen Durchdringung der Gesamterscheinung des «Pietismus» trennt. Man darf daher auf Weigelts weitere Arbeiten zu diesem Thema gespannt sein, nachdem die vorliegende Untersuchung ihn als einen soliden Kenner der Materie ausweist, der sich ihr mit ebensoviel Liebe wie Geschick und vorurteilsfreier wissenschaftlicher Objektivität nähert, die gemeinsam dafür bürgen, daß nichts anderes als die «wirklich geschehene» Geschichte befragt und als solche freigelegt wird.

Gotthold Müller, Basel

AD VAN BENTUM, *Helmut Thieliches Theologie der Grenzsituationen*. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 12. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1965. 223 S. DM 14.80.

Der katholische Autor faßt die Beleuchtung und Auseinandersetzung wie

Thielicke selber seine Ethik als Beitrag zur Kontroverstheologie auf. Die in dieser Monographie zu Worte kommende Kontroverstheologie verdient zugleich das Attribut «ökumenisch». Der Eindruck, daß seine Schrift in einem echten Dialog – welcher ja die Bedingung der Möglichkeit echter Kontroverse ausmacht – gründet, ist zweifelsohne berechtigt. Die Studie Ad van Bentums möchte bewußt das Feld der Ethik für die Kontroverstheologie gewinnen, bleibt aber dort, wo sie über das Referat hinaus zur Auseinandersetzung wird, doch auf die dogmatischen Ansätze der Ethik konzentriert. Thieliectes Kampf gegen die lutherische Theologie der Schöpfungsordnungen und sein Verständnis der Gebote in einer eigentlichen, nicht erfüllbaren und einer «noachitischen Kompromißform» wird hervorgehoben (S. 27, 138; vgl. H. Thielicke, *Theologische Ethik*, II, 1, 1959, Ziffer 666). In ersterer Hinsicht entspreche, in letzterer divergiere Thielicke von K. Barth, dem der Kompromiß kein wirkliches Problem bedeute (S. 27, 158). Die katholische Ethik kennt allerdings die erwähnte Unterscheidung der beiden Modi der Gebote nicht, kalkuliert die menschliche Natur a priori in die Verkündigung ein (vgl. S. 163ff. über das Zurücktreten der Entscheidung hinter der Erziehung). Ad van Bentum seinerseits findet, daß Thielicke das von ihm im ersten Teil der Ethik genannte Charakteristikum, das sakramentale Geheimnis des Handelns, vernachlässige. Nach van Bentum bestünde dieser sakramentale Charakter darin, daß das christliche Handeln auch in der gegenwärtigen Welt zeichenhaft auf den neuen Aeon weist (S. 214). Thielicke hatte indessen von diesem Charakter unter der Perspektive der Rechtfertigungslehre gesprochen: Der Akt der Nächstenliebe ist verborgen unter einem Tun, welches sowohl natürliche Gutmütigkeit als auch egoistisches Interesse in sich schließt (Ethik I, Z. 211). Wir meinen, daß – will man schon von einem sakramentalen Charakter des ethischen Handelns sprechen – dieser in der Tat als Zeichen des kommenden Eschaton bedacht werden muß.

Als Hauptmoment der in lebensnaher Auseinandersetzung mit den Problemen des Totalitarismus und der Untergrundbewegungen geschriebenen Ethik Thieliectes hebt der Autor zu Recht die «Grenzsituation» hervor (vgl. S. 98f. u. Ethik II, 1, Z. 688ff.). Immerhin spielt für Thielicke auch die Verhinderung des Aufkommens der Grenzsituation eine Rolle (ebd. Z 1008). Daß dieser Gesichtspunkt in Ad van Bentums Beleuchtung keine Erwähnung findet, dafür trägt er allerdings die Verantwortung nicht allein.

Die *Kritik* konzentriert sich auf den Äonsbegriff. Nach Thielicke bewegt sich die christliche Existenz im alten, vergehenden Äon. Erst der «zweite Advent» wird das «Interim des Notstandes dieser Weltzeit» beenden (Thielicke II, 1, Z. 664). Hier opponiert sein katholischer Kritiker. Der Glaube als Glaube und damit auch die ethische Existenz des Glaubenden «gehört nicht zum alten Äon» (S. 185). Wir leben in der Heilsordnung der Versöhnung und Erlösung – der Autor tut seiner Kritik allerdings Abbruch, weil er Versöhnung und Erlösung nicht unterscheidet – in der «reellen Teilhabe am Reiche Gottes» (S. 194; vgl. auch S. 192 über die Erfüllbarkeit der Gebote des Dekalogs und der Bergpredigt). In Christus trat der neue Äon auf verborgene Weise in diese Welt ein, und darum bedeutet die «Weltlichkeit des Christen» nicht lediglich die göttliche Geduld, wie der lutherische Ethiker Thielicke

meint, sondern «Inkarnation des Reiches Gottes in der Welt» (S. 214, 198). Dieses Verständnis der Eschatologie kann die protestantische Theologie nicht einfach zurückweisen, weil sie selber in höchstem Maße darüber strittig ist, ob das Eschaton schon realisiert, realisierbar oder wirklich erst verheißen ist. Wer mit J. Moltmann annimmt, daß Auferstehung und Verkündigung Jesu Christi nicht so sehr Anbruch als Verheißung des Eschaton ausmachen¹, der wird vielleicht von gegenwärtigen, sakramentalen Zeichen des zukünftigen Eschaton reden können (s.o.), aber weder Ethik noch Ekklesiologie, weder Christologie noch Soteriologie als bereits realisiertes Eschaton ausgeben. Die eschatologisch-dogmatischen Voraussetzungen der Kritik Ad van Bentums müssen wir deshalb zurückweisen. Es ist zu bedauern, daß er die Auseinandersetzung mit Thielicke fast ausschließlich mit Begriffen und Aspekten der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre führt. Auch daran ist der Autor nicht allein schuld; die Gesichtspunkte der kreatürlichen Not, der göttlichen Verheißung und Erfüllung werden von ihm durch den beherrschenden der Rechtfertigungslehre an den Rand geschoben. Ein Ansatzpunkt zur Auseinandersetzung im Horizont der erst verheißenen Erlösung und Neuschöpfung findet sich auf S. 207, wobei Ad van Bentum die eschatologische Vollendung allerdings zur «himmlischen Existenz» verkürzt. Das anregende, schöne und ökumenische Buch Ad van Bentums führt so mitten in die Kontroverse der evangelischen Theologie um das Verständnis der Eschatologie.

Ulrich Hedinger, Basel

HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 2. Fächer der Stile*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962. 888 S. Fr. 58.—

Von Balthasars Programm bedeutet den Versuch, die Theologie unter dem Lichte des dritten Transcendentale zu entfalten; die Sicht des Verum und des Bonum ist durch die des Pulchrum zu ergänzen (Band 1, S. 9)². Der zweite Band, der hier vorliegt, dient der historischen Orientierung. Er führt eine Anzahl christlicher Theologien und Weltbilder höchsten Ranges vor, die «zentral von der Herrlichkeit der Gottesoffenbarung getroffen, diesen Eindruck zentral widerzuspiegeln versuchen» (S. 11). Programmatisch bedeutet das: «Um zu erfahren, wo eine große Theologie zentral von der Herrlichkeit Gottes angerührt worden ist, genügt es bei weitem nicht, die (oft dürftigen oder konventionellen oder von fremden Philosophien abhängigen) Stellen zusammenzusuchen, wo ausdrücklich vom Schönen geredet wird. Vielmehr fallen die Entscheidungen theologischer Ästhetik jeweils zentral, im Herzen, in der Ur-Vision und im ursprünglich kristallisierenden Gestaltungsmittelpunkt. Wie die theologische Gestalt um diese Mitte der ursprünglichen Schau sich aufbaut, entscheidet darüber, was und wieviel vom Kabod sich auf dieses Gebilde niedersenkt und darin sogar Leib und Gesicht erhält» (S. 12).

Aus der Fülle seien nur wenige Punkte aufgegriffen. *Irenäus* z. B. ist

¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (1964), S. 78.

² Vgl. meine Rezension in *Theol. Zeitschr.* 18 (1962), S. 452ff.

gerade darin Antignostiker, als er zeigt, daß zur Inkarnation Form- und Gestaltwerdung gehört (S. 43. 45ff.). Und: «Mittelpunkt der Gotteskunst ist der Mensch» (S. 73), wobei sich die Gotteskunst strikte an die Zeit, an die Zeitlinie bindet und sich nie von ihr löst oder absplattet. *Augustin* ist derjenige Patristiker, der «die endgültige, mitnehmende und überholende Wendung von Plotin zu Christus vollzieht» (S. 15). Er vermag die Urworte «Licht – Auge – Einheit» zusammenzuschauen. Das vor Gott gesunde und starke und ertüchtigte Auge vermag in die ewige Sonne zu sehen, wobei sich rückblickend alles in ein großes Lob verwandelt (Ansatz zu einer Theodizee, S. 102f.). *Dionysius* schafft die festliche Theologie: Liturgie und Theologie ist nachgestaltende, preisende und dankende Antwort auf die göttliche Offenbarungsgestaltung. Die harmonikale Ordnung und Proportion zwischen Offenbarung und Antwort auf Offenbarung im Glauben wird im tänzerischen Reigen und im Spiel symbolisiert (S. 174f.). *Anselm*: Der «Bestfall christlicher Ästhetik» (S. 217)! Denken heißt hier konsequent, eine Sache «geistig schaubar machen» (S. 226). Und: die «freihändig nachzeichnende Vernunft» steht in einem dauernden Kontakt mit der Offenbarung (S. 225). Das Christusereignis ist «die Überwältigung der ästhetischen Glaubensvernunft durch die in der aufgewiesenen Offenbarungsgestalt hervorleuchtende Unfaßlichkeit der göttlichen Liebe...» (S. 237f.). *Analogia entis* ist bei Anselm, definiert auf Grund der trinitarischen Freiheit des Sohnes, «*analogia personalitatis* oder *libertatis*» (S. 249). Auch *Bonaventuras* «domhafte Theologie» (S. 16) erfaßt die zentrale Christologie auf der Ebene des Formalen, der Gestaltung und Ästhetik: «... indem er (Christus) als Sohn nichts anderes sein will als Vater-Bild, gibt er dieses Bild abbildlich-urbildlich weiter und legt damit den Grund für jede kreatürliche Haltung Gott gegenüber, die nur insoweit wahr und schön ist, als sie die Haltung des Sohnes zum Vater nachbildet» (S. 303). Mit *Dante* kommt erstmals der Laie zu Worte, und zwar der Künstler. Diese Wendung bedeutet u. a. den Einbezug des Personalen, hier verdichtet in der schicksalhaften Liebe. Es kommt zum Primat «der konkreten persönlichen Existenz über die scholastische essenzielle Weltbetrachtung» (S. 390). *Beatrice* ist jetzt «das Aufscheinen jener ewigen Huld..., die uns ewig im voraus geliebt hat» (S. 403). Und gerade solche Gnade ist nicht die über der Wirklichkeit schwebende Idee, sondern sie nimmt Gestalt an: «Hier ist der Eros über seine Subjektivität hinausgewachsen in die objektive Form des Sakraments, hier ist umgekehrt die sakramentale kirchliche Form enthüllt und gerechtfertigt und glaubhaft gemacht als Liebe. Das ist modernste Ekklesiologie. Aus der Mitte der Kirche bricht die persönlichste Liebe aus, aber diese duldet keine Subjektivität, die nicht von der Subjektivität Gottes selbst durchklärt, gerichtet, überwunden und geborgen wäre» (S. 418). Das Problem der Danteschen Höllenschau ist bei von Balthasar besonders differenziert angegangen; diese Partien bilden m. E. einen Höhepunkt der Untersuchungen, wobei man vielleicht einen Einfluß von Karl Barth vermuten darf. Wir können nur andeuten! In der Hölle verhüllt sich Gottes Liebe in Gerechtigkeit und göttliche Schönheit besteht nicht mehr im Erbarmen, sondern nur noch in der Proportion zwischen Schuld und Strafe; diese Sicht ist Dante von der Theologie seiner Zeit diktiert worden. Dante

vermag nur wenig aufzulockern: Beatrice hinterläßt in der Hölle Spuren und er, Dante selber, trägt sein Erbarmen in die Hölle. Von Balthasar kritisiert: das ist antik, nicht christlich! Das Kreuz, die Stellvertretung müßte sich auf die Dimension der Hölle auswirken, und das vermochte die Zeit Dantes nicht zu zeigen. Durch die *Reformation* wird die ästhetische Theologie zu Formulierungen angesichts eines Gegenübers gezwungen: Juan de la Cruz und Pascal werden beide «der Vertreibung der Ästhetik aus der Theologie durch die Reformatoren mit einer neuen ästhetischen Theologie antworten, die Aug in Auge zur deutschen Reform steht» (S. 465). *Juan de la Cruz* ist darin modern, daß er Theologie anthropologisch verifiziert: der Mensch selber z. B. ist die Hölle (S. 470). Durch sein Werk geht eine «unerbittliche, rasante Reduktion» (S. 469); einer Welt, die sich ihrer Eigenwerte versichert, stellt er das «Gott allein genügt» entgegen (S. 469). Und das Leitbild des Theologen wird der Abenteurer, der Conquistador. Ästhetische Theologie heißt jetzt: «Das göltige Bild Gottes in der Welt ist das Bild der gekreuzigten Liebe. Nichts sonst» (S. 523). Hier tritt das ewige Du dem Menschen entgegen, und dieser kann es z. B. mit dem Hohenlied oder dem Volkslied besingen! Mit Pascal und natürlich Hamann zeigt sich die Bedeutung der Reformation: «Daß die Erfahrung der göttlichen Glorie sich hier gewandelt hat, ist klar: sie hat steigend kenotische Farben angenommen, in der leidenden Liebe erscheint erst die wahre Tiefe der göttlichen Herrlichkeit» (S. 21). *Pascal* ist existentieller und dialogischer Denker, genauer: Seher! Seine Schau steht zwischen den «Polen der Zahlenschönheit und der Gnadenschönheit», in der der unbegreiflich erwählende und verwerfende Gott sich kundtut (S. 551). Vor Gott steht der Mensch als Mitte, und zwar als Mitte nach unten hin (zur naturwissenschaftlichen Gestalt) und nach oben hin (zur Gestalt des Gottmenschen); so kann sich der Mensch nach unten oder oben übersteigen (S. 553). Pascal sieht schon modernste Probleme der Hermeneutik: es geht darum, «daß der Mensch als Gestalt lesbar sei» (S. 568). Auch von Balthasar urteilt, Pascal sei auch (nicht nur!) Vater der modernen Immanenzmethode, und zwar weil er in der Schweben des Wortes «cogitor (diligor) ergo sum» argumentiere (S. 567). Diese Helle ist aber auf einem dunkeln Hintergrund zu sehen: Pascal ist «Theologe von Bild und Sprung zugleich» (S. 594). Mit *Hamann* erklingt die protestantische Stimme und sie wagt das Zeugnis vom «ästhetischen Gehorsam des Kreuzes» (S. 605). Für Hamann ist das Geschöpfliche Schechina und die Welt ein Poem (S. 607). Christus aber, Inkarnation und Kenose, ist der schlechthinnige Kanon aller Ästhetik. Dionysos z. B. ist Maske des Gekreuzigten! Das Zentralgeheimnis der Menschwerdung ist die Hochzeitlichkeit (S. 629). Wichtige Stichworte *Solojew*s sind sodann: Evolution (Linie zu Teilhard de Chardin), Sophiologie, Ästhetik als Wissenschaft der sukzessiven Inkarnation, werdender Gott, Einholung der Ästhetik durch die Apokalyptik. Für *Péguy* (wir übergehen Hopkins) gelten die Urworte: Prinzip Solidarität! Repräsentation des Heiligen durch den Sünder! Israel als offene Figur auf Jesus Christus hin! Prophetie als ästhetische Dimension: «Prophetie heißt ja nicht, die Zukunft voraussagen, sondern im Augenblick das Göttlich-Richtige wissen. Von Gott her den Dingen, den Menschen, Ereignissen und Konstellationen ihren Platz

anweisen können» (S. 791). Dann: adventischer Sinn der Antike (Christus erbt alle Philosophie)! Existenz als Exil!

Man wird urteilen dürfen, daß es von Balthasar gelungen ist, die Großen der ästhetischen Theologie im großen Stil zu schildern. Unwillkürlich stellt sich einem ein Nietzschewort ein: «Ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegekriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort.» Wie soll der Rezensent angesichts dieser Leistung der Gefahr entgehen sich bloß dem mutwillig lärmenden Gezwerge einzureihen? Zwerghaft jedenfalls wäre es, von einem gewissen Schmalspurprotestantismus her einmal mehr Inhalte gegen Form, Gehalt gegen Gestalt zu stellen. Wenn diese Sicht etwas beweist, dann dieses: daß Form auch Inhalt, Gestalt auch Gehalt ist! Und bevor unsere Seite vollmächtig gezeigt hat, daß wahrscheinlich auch die Reformatoren gehaltvolle Beiträge zu einer echt ästhetischen Theologie geleistet haben, wird man sich den Vorwurf der Entästhetisierung der Theologie gefallen lassen müssen. Aber sinnvoller als Kritik scheint mir die Annahme des Werkes als Herausforderung. Im Zeitalter der Ökumene und der Begegnungen kann ein Werk so hohen Ranges nicht nur ein innerkatholisches Ereignis sein, sondern es bedeutet als solches eine Anfrage an eine ökumenisch denkende Theologie und damit auch an den Protestantismus. Und wenn man vielleicht sagen darf, der Protestantismus habe, etwa mit Barth, der Ökumene das Christusthema neu und unaufgebbar aufgegeben, so muß zugleich dem Protestantismus die Rückfrage gestellt werden: ob sich nicht gerade das Christusthema zuletzt an der Frage der Gestalt und Form entscheiden werde. Ich denke, daß die Verlegenheit des Protestantismus vor dieser Frage sofort klar ist. So gibt uns das Werk von von Balthasar eine neue und große Aufgabe. Man wird wahrscheinlich nicht gleich (nämlich thomistisch) begründen wie er, aber die Ziele bleiben die gleichen! Es wäre nun theologisch weiter zu bedenken, was von Balthasar etwa zu Hamann oder zur Problematik der Kenose in ihrem ästhetischen Bezug sagt. Es wäre neu zu bedenken, daß Barths Dogmatik eine große ästhetische Leistung bedeutet. Und wir müßten uns neu dem Idealismus (Schleiermacher, Schelling, Hegel) stellen. Nicht zu vergessen wäre aber auch die Partnerschaft des Künstlers. Er dient der im Werk erscheinenden Gestalt typisch, exemplarisch und gibt auf die Anrede einer geheimnisvollen Tiefe die schöpferische Antwort. Damit schafft er eine Orientierung und Lichtung, die weiterhilft. So ist der Künstler ein wichtiger Partner! Und schließlich: Wäre es nicht ein sinnvolles Wagnis einer protestantischen Ästhetik und Theologie, den Zentralbegriff des «Glaubens» neu zu formulieren? Ich nehme hier einen mir wichtig scheinenden Gedankengang auf, den der Wiener Neutestamentler Gottfried Fitzer – leider bisher nur mündlich – geäußert hat, der aber ausführlich dargelegt werden müßte. Glaube steht in einer wichtigen Analogie zum Schöpferischen! Für beide gilt: das wagende Überschreiten des Zuständlichen auf ein Telos hin (Hebr. 11). Beide sind Antizipation des Zukünftigen, beide bedeuten das Wagnis, Zukunft in die Gegenwart einzuführen im geduldigen Arbeiten an einem Werk, das zugleich Zeichen ist. Beide sind Entscheidung für eine unverfügbare, erst werdende Zukunft, die wohl auch

von Antezedentien mitbedingt aber nicht vorgezeichnet ist. Beide bedeuten Lichtung und Bewahrung von Wahrheit. – So etwa möchte ich, in eigener Verantwortung, den Vorschlag meines Wiener Kollegen umschreiben. Ginge es damit nicht um ein Königsproblem einer ästhetischen Theologie protestantischer Prägung?
Kurt Lüthi, Wien

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenial Review* 19, 1 (1967): M. B. Handspicker & L. Vischer (Ed.), The Southern Baptist Convention; The Seventh Day Adventist Church; The Kimbanguist Church in the Congo; The Pentecostal Movement in Europe (1–47). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 12, 4 (1965): G. Darms, Zur Begegnung von Naturwissenschaft und Weltanschauung (401–412); G. Hieronimi, Der Begriff des Gemeinwohls in der Lehre des Solidarismus (413–425); H. Langkammer, Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias (426–438); E. Baert, Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nysse (439–497). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 56, 4 (1966): E. W. Kemp, M. Kok & U. Küry, Zu den anglikanisch-methodistischen Unionsverhandlungen (193–233). *Judaica* 22, 4 (1966): A. Köberle, Israel – ein Gottesbeweis (193–208); J. Maier, Hekalot rabbati XXVII, 2–5 (209–217); J. E. Koch, Israel in biblisch-prophetischer Sicht (218–236); H. Schmid, Die «Mutter Erde» in der Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (237–243). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 123, 1 (1967): W. Bieder, Der Zeuge im Neuen Testament, I (2–5); A. Rich, Revolution als theologisches Problem (5–8). 2: Bieder, Der Zeuge, II (18–20); H. van Oyen, Die Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt» (21–25). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 22, 4 (1966): G. Schelbert, Das Missionsdekret des II. Vat. im Gesamtwerk des Konzils, I (241–259); P. Anatriello, I cattolici ed il buddismo birmano (260–269); J. Wicki, D. Jorge de Santa Luzia OP, erster Bischof von Malakka (270–284); S. Bolshakoff, La Mission russe-orthodoxe de Pékin de 1728 à 1864 (285–292). *Revue de théologie et de philosophie* 99, 6 (1966): J. Rudhardt, Considérations sur le polythéisme (353–364); J. Dantine, Les tabelles sur la doctrine de la prédestination par Théodore de Bèze (365–377). *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 16, 4 (1966): H. R. Breitenbach, Herodotus pater historiae (465–500); J.-J. Joho, Les origines chrétiennes et romandes de Fribourg (501–529). *Verbum caro* 79 (1966): M. D. Philippe, Le repos du Père et l'alliance éternelle (9–25); D. Tustin, La mort et la résurrection du Fils (26–37); J. Ph. Ramseyer, Le dimanche, signe de la présence de l'église dans le monde (51–69); J. J. Heitz, L'attente du dernier jour: jugement et grâce (73–98); O. Clément, Le dimanche et le jour éternel (99–124). *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 60, 4 (1966): L. Carlen, Stadt und Kirche im Mittelalter (331–341); P. Rücke, Die