Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 24 (1968)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

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

Rezensionen

Arnold Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte.* Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1966. VIII + 256 S.

Besonders im Klagelied des Einzelnen (in dem, was H. Schmidt für das A. T. «das Gebet des Angeklagten» genannt hat) erscheint sowohl im Zweistromland als auch im A. T. der Ausruf: «richte mich...!», was nach dem Zusammenhang nicht als Wunsch einer höheren Gerechtigkeit oder größeren Fairneß, sondern ganz im Interesse des Beters gleich «schaffe mir Recht», bzw. «hilf mir» gedeutet werden muß. Dabei ist der Sprecher nicht ohne weiteres schuldfrei, was der Aussage einen merkwürdigen Unterton verleiht.

Der Verfasser dieses anregenden Buches möchte nun diesen Tatbestand klären. Dazu standen ihm zwei mögliche Ausgangspunkte zur Verfügung: 1. das Studium der Rechtsordnungen beider Länder, besonders mit Hinsicht auf das Problem, wie und wo eventuell die Gottheit einzugreifen pflegt; 2. eine neue Untersuchung der vielstudierten Gattung des Klageliedes des Einzelnen. Der Verfasser hat den ersteren, der Rezensent hätte den zweiten gewählt, denn er erscheint ihm dem Gegenstand besser angepaßt. Anderseits kommt durch die Fragestellung des Verfassers ein großer Teil der mesopotamischen Gerichtsbarkeit und der Befugnisse des Richteramtes zum Vorschein, von der Ur-III Zeit bis zum Neuassyrischen Reich, die nicht ohne weiteres vom Alttestamentler und noch weniger vom allgemeinen Theologen beachtet werden; die Extraarbeit hat sich also doch gelohnt!

Die mesopotamische Gerichtsbarkeit kennt Eingriffe der Gottheit hauptsächlich durch den im Tempel geleisteten Eid oder durch Ordal; die göttliche Intervention auf Veranlassung des Angeklagten wird von gewissen Namen, Gebeten und Hymnen indirekt bezeugt (1. Teil). Eine ähnliche Behandlung des alttestamentlichen Materials (nach einer chronologischen Untersuchung der in Betracht kommenden Stellen, wobei die Reihenfolge die der biblischen Bücher ist) gelangt zu folgenden Schlüssen: 1. *špṭ* heißt im A. T. nicht notwendigerweise, von sich aus, «zum Recht verhelfen», wie oft behauptet wird. 2. Es heißt auch nicht an sich «regieren», obwohl es in gewissen Zusammenhängen einen solchen Sinn erhalten kann. 3. Im A. T. übt Jahwe viel öfter, als im Zweistromland die betreffenden Götter es tun, einen unmittelbaren Einfluß auf die irdische Gerichtsbarkeit aus, einmal als Gesetzgeber, dann mittels der engen Verbindungen des Rechts mit Kult und Bund, was auch durch den Rechtsspruch im Namen Jahwes zutage tritt. Es gibt natürlich auch mittelbare Interventionen wie im Zweistromland: durch den Eid der an der Verhandlung Beteiligten und durch Gottesurteil. 4. Jahwe richtet unmittelbar auch Israel und die Völker, besonders bei den vorexilischen und exilischen Propheten, ohne daß dies das Gericht des Einzelnen ausschließt. Dieser Gedanke wird vom nachexilischen Judentum durch die Eschatologie übernommen und zu einem Letzten Gericht verarbeitet.

Bei dieser Fragestellung und diesen Lösungen ist es wirklich zu bedauern, daß «die äußeren Umstände» (S. VII) es dem Verfasser nicht möglich ge-

macht haben, für den 1. Teil die seit 1961, für den 2. Teil die seit 1963/64 erschienene Literatur zu berücksichtigen; das heißt, daß der Verfasser die zwischen 1963 und 1965 erschienenen Studien von W. Richter, die den Sinn der Wurzel *špṭ* und des Richteramts im westsemitischen Raum z. T. geklärt haben, nicht benutzen konnte. Das ist um so bedauerlicher, als Gamper sich offensichtlich darüber klar war, daß der ostsemitische Gebrauch der Wurzel *špṭ* aus dem westsemitischen Sprachgebrauch stammt.

Es wäre der semantische Unterschied im Akkadischen der Wurzeln *djn* und *špṭ* zu untersuchen. Soweit ich sehen kann, kann man nach den vom Verfasser angeführten und größtenteils in der Urfassung zitierten Texten folgendes feststellen: Während *djn* und Derivativa praktisch immer für Verfahren und Ämter des Prozesses benutzt werden (der Verfasser übersetzt, oder besser umschreibt den «Richter» als «Rechtshelfer», S. 98, was ganz richtig scheint), hat *špṭ* öfters (nicht immer, vgl. S. 68), den Sinn «herrschen, regieren». So z. B. S. 68ff. und 88, im Era Epos I, 181, wo es heißt: «Fürst Marduk..., bis dahin will ich deine Nachfolge antreten und das Gericht über Himmel und Erde sichern.» Der Begriff «ein Gericht sichern» klingt merkwürdig und steht nicht im Parallelismus mit dem vorhergehenden Satz; die Schwierigkeit löst sich aber sofort, wenn wir «das Reich, das Regiment» übersetzen, wodurch auch der Parallelismus wiederhergestellt wird. Das erkennt auch Gamper selbst, wenn er auf der nächsten Seite schreibt: «Nach dem Zusammenhang dürfte hier mit dem ‚Gericht über Himmel und Erde' eine Art Befehlsgewalt über die ganze Welt gemeint sein»; da es sich nun über eine Vertretung des obersten Gottes handelt, würde ich sogar «eine Art» fallen lassen. Doch die Sache wird noch interessanter, wenn wir beobachten, daß vielleicht sogar das sumerische d i–k u_5, das normalerweise mit «richten» und Derivativa übersetzt wird, den selben Doppelsinn von *špṭ* zu haben scheint. Vgl. die Statue E von Gudea, 4: 3ff. (S. 69), wo Baba erscheint als «... die Herrin, die in Girsu das Schicksal entscheidet, die Herrin, die Richterin ihrer Stadt». Man kann auch hier kaum leugnen, daß «Herrscherin» besser als «Richterin» ist, so an weiteren Stellen im selben Text. Ähnlich ist die Lage im Gudea-Backstein G: «Ningirsu... seinem König hat Gudea... seinen Tempel... erbaut und darinnen die Zedernhalle, den Ort seines Richtspruches, errichtet» (ähnlich im Zyl. A, 142 und 114 und in der Bauhymne, Zyl. A, 27, 14f., wo von einem «äußeren Thronsaal» die Rede ist). Diese Beschreibungen erinnern stark an die mit dem ugaritischen Terminus *drkt*, «Herrschergewalt» verbundenen Schilderungen, die dadurch eine mögliche Verbindung zu Vorstellungen des alten Zweistromlandes offenbaren. Es scheint mir, daß genügend Ansätze vorhanden sind, um einmal den sumerischen und akkadischen Wortbestand diesbezüglich zu untersuchen.

Erst recht ist *špṭ* im A. T. als «herrschen» belegt, obwohl der Verfasser auch gegen diese Übersetzung S. 121 und 199ff. Einwände hat. Das wird u. a. von den Ps. *mālak Jahwe* bezeugt, bei denen der Verfasser wohl allgemein die Gegenwart des Herrschermotivs anerkennt, *špṭ* aber mit «richten» übersetzt. Ein Blick auf Ps. 96, 10 und 98, 9, vgl. noch 67, 15 und 75, 7–8, dürfte dies zur Genüge klarmachen: im ersten Fall verlangt der Parallelismus

«herrschen», im zweiten kann Jahwe nur dann richten, wenn er erst die Gewalt innehat; im vierten Fall ist Jahwe der, «der einen erniedrigt, den anderen erhöht», was gut zum damaligen Begriff des Königtums, nicht aber zu dem des Richteramtes (das jede Willkür ausschließt, weil es an das Gesetz gebunden ist) paßt. Ähnlich ist die Lage an solchen Stellen, wo von «Königen, Fürsten und Richtern» die Rede ist. Dadurch ist natürlich *špṭ* gleich «richten» nicht ausgeschaltet.

Die erwähnte Bitte «richte mich», gleich «steh mir bei», stammt zwar aus dem Gerichtsverfahren, wendet sich jedoch an den «obersten» Richter Jahwe. Dieses Motiv ist auch im Zweistromland vorhanden, wurde aber bald durch Zauber überschattet. Bei Israel bildet hingegen der Bundesbegriff die Grundlage der Bitte: durch ihn kann das Gottesvolk auf Jahwe immer wieder vertrauen: wo der menschliche Richter nicht verzeihen kann bzw. darf, ist Jahwe dazu mächtig, ja es gehört nach Ps. 86, 5 beinahe zu seinen Eigenschaften so zu handeln. Es verwundert also nicht, daß so eine Gesinnung besonders im Falle echten Schuldbewußtseins hervortritt.

J. Alberto Soggin, Rom

HENDRIK VAN OYEN, *Ethik des Alten Testaments.* = Geschichte der Ethik, 2. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1967. 208 S. DM 25.–.

Als Teil der von ihm und Prof. Dr. Hans Reiner herausgegebenen Geschichte der Ethik hat Prof. Dr. Hendrik van Oyen (mit Assistenten) den Band über die Ethik des Alten Testaments geschrieben. Es ist ihm gelungen, in großen Linien die Resultate der modernen Bibelforschung, welche in die Problematik religiös-sittlicher Lebensgestaltung Einsicht geben können, so nachzuzeichnen, daß auch der nicht fachwissenschaftlich gebildete Leser daraus seinen Nutzen ziehen kann.

Die Ethik des Alten Testaments hat ihre eigene Problematik. Sie ruht in tiefen religiösen Voraussetzungen. Ethos und Glaube sind nicht zu trennen. Das muß immer in Betracht gezogen werden, wenn man über alttestamentliche Ethik spricht. Die starre Konfrontierung von Gesetz und Evangelium, die in der Urkirche so gewöhnlich war, muß aber in Frage gestellt werden. van Oyen schließt sich hier Martin Noth an, wenn er konstatiert, daß das Gesetz im A.T. nicht genügend stark in den Vordergrund trete, um eine Identifizierung vom A.T. und Gesetz zu verantworten, daß vielmehr das A.T. eine vielgestaltete, aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzte Größe sei. Nach van Oyens Auffassung hat eine neue Wertung der alttestamentlichen Botschaft eingesetzt, und sie ist hier, nach seiner Ansicht, zum erstenmal in einer Geschichte der Ethik zur Anwendung gelangt.

Bestimmend für die alttestamentliche Ethik sind «die Feststellung einer mit der Umwelt verglichenen völlig einzigartigen Gottesvorstellung (unmythologisch und geschichtlich) und die Proklamierung einer Forderung an die Existenz, sozial und individuell, welche das Spiegelbild dieses daraus gefolgerten göttlichen Verhaltens darstellen soll (Heiligung des heiligen Gottes)» (S. 21).

Von dieser Grundlage aus behandelt van Oyen in einer schönen und vorbildlichen Weise die theologischen Grundlagen, das Menschenbild, das Ethos

der Tora, der Propheten, der Weisheit, des sozialen Lebens, des politischen Lebens. Gute Register machen das Buch noch nützlicher.

van Oyen ist über die neueste Forschung gut orientiert, und er hat eine vorzügliche Übersicht über die Ethik des Alten Testaments gegeben, eine der besten vorliegenden. Er verdient großen Dank für diese Arbeit.

Arvid S. Kapelrud, Oslo

CHRISTIAN D. GINSBURG, *Introduction to the Masoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible.* 2nd ed., with a Prolegomenon by Harry M. Orlinsky. New York, Ktav Publishing House, 1966. LI + 1028 S. $ 22.50.

Ginsburg (1831–1914) war Jude von Geburt, aber mit fünfzehn Jahren zum Christentum übergetreten und in Liverpool in der Judenmission tätig. 1863 gab er das auf und widmete fortan sein ganzes Leben biblischen Studien. In vier Foliobänden stellte er alles ihm erreichbare massoretische Material zusammen und gründete darauf seine Textausgaben des Alten Testaments, die zweite im Auftrag der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft (1908ff.). Die vorliegende «Einleitung» von 1897 begleitete eine frühere Ausgabe von 1894. Sie behandelt Reihenfolge und Abteilung der alttestamentlichen Bücher, Zählung der Wörter und Buchstaben, Orthographie, Wort- und Versabteilung, Einführung der Finalbuchstaben, Ketib und Qere, Die Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Rezension, zwischen Ben Ascher- und Ben Naftalitexten, das Aufkommen und die Geschichte der Masora, ihre Handschriften und Textausgaben bis zur vierbändigen Rabbinerbibel mit dem Text des Jakob ben Chajjim und der Massora, und der Bombergbibel von 1525–28. Als Höhepunkt einer schon länger blühenden Periode massoretischer Forschung hat das Buch heute noch seine Bedeutung, ist aber rar geworden und fehlt oft auch in guten öffentlichen Bibliotheken, so daß ein Neudruck sehr zu begrüßen ist.

Mit der Herausgabe desselben wurde H. M. Orlinsky, Professor für Bibelwissenschaft am Hebrew Union College in New York, betraut, der als strammer Verteidiger der so gut wie absoluten Überlegenheit des massoretischen Textes bekannt ist. Er schickt ein längeres «Prolegomenon» voraus, eine kritische Aufzählung aller seit der Bombergiana bis heute erschienenen Textausgaben. Seiner scharfen Ablehnung der «Jerusalem-Bibel» von 1953 stimmt man gerne zu, dagegen ist er Kittels «Biblia Hebraica» von 1905/06 wirklich nicht gerecht geworden. Er beanstandet mit Recht gewisse Einzelheiten, unterläßt es aber, das ganze Werk als das Novum zu würdigen, das es in der Verbindung von Jakob ben Chajjims Text mit einem kritischen Apparat unter Verzicht auf alle massoretischen Vorschriften tatsächlich darstellt. Im übrigen geht es ihm dabei wesentlich um zweierlei: einmal darum, daß weder der Text des Jakob ben Chajjim, noch der Leningradensis, den Kahle der dritten Auflage der Biblia Hebraica zugrunde legte, noch der Aleppotext, den die Hebräische Universität bei ihrem Bibelprojekt verwendet, noch irgendein anderer Text als «der» massoretische Text gelten könne, da es einen solchen gar nie gegeben habe; und weiter darum, daß beim Auseinandergehen von Ketib und Qere das Qere nicht als Korrektur, sondern bloß als Variante zum Ketib anzusehen sei. Der erstere Punkt ist wich-

tiger und erinnert an den ähnlichen Streitfall bei der Septuaginta, wo gerade Kahle die von Lagarde-Rahlfs-Katz vertretene These nur *einer* zugrunde liegenden und später dann verwilderten Übersetzung angefochten hat. Stellt man in unserem Fall die genannten Texte mit all ihren Differenzen nebeneinander, so dürfte Orlinskys These in der Tat den Vorzug verdienen; sie ist übrigens auch schon von A. Sperber vertreten worden[1]. So hat das «Prolegomenon» seinen Wert, auch wenn man ihm nicht in allem beipflichten kann. *Walter Baumgartner*, Basel

SAMUEL G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity.* Manchester, Manchester University Press, 1967. XVI + 413 S., 13 Tafeln. Sh. 55/–.

Nach einer Einführung in die interessante Problemstellung (Kap. 1) gibt der Verfasser im ersten Hauptteil der Untersuchung ein gründliches Referat der Angaben des Josephus über Aufrührer und Zeloten in Palästina 4 v. Chr. – 73 n. Chr. (Kap. 2–3). Hinweise auf antike Quellen und moderne Studien werden fleißig geboten. Dem jüdischen Historiker wird eine oberflächliche Darstellung zugeschrieben, den zelotischen Aktivisten eine dementsprechend tiefgehende Bedeutung, wobei sich der Verfasser bewußt von modernen Analogien hat beeindrucken lassen.

Zwischen den Seiten 144 und 145 illustrieren zwölf schöne Kunstdrucktafeln zeitgenössische Inschriften und Münzen. Gleich danach beginnt der zweite Hauptteil, der sich mit Jesus und den Christen beschäftigt (Kap. 4–7). Eingehend werden hier alle Notizen erörtert, die auf Berührungen mit dem Zelotismus hinweisen können (wie Apg. 21, 20). Brandon ist aber mit dem Bilde, das von den Texten vermittelt wird, nicht zufrieden. In gewisser Ähnlichkeit mit R. Eisler möchte er vielmehr beweisen, daß Jesus ein aktivistisches messianisches Programm vertrat. Berührungen mit dem Zelotismus lagen nach Brandon tatsächlich vor, obgleich Jesus kaum selber Zelot war und nur die Priester, nicht die Römer angreifen wollte (S. 354–356).

Diese für manche Leser vielleicht provozierende These wird mit ähnlichen Argumenten untermauert, wie sie allgemein in Jesusbüchern und Evangelienstudien von Forschern verschiedenster Richtungen gebraucht werden. Man geht von einem vorher bestimmten Porträt des Meisters aus und bemüht sich, das vermeintlich echt historische Jesusbild der Forschung und das vermeintlich spät und falsch überlieferte Jesusbild der Texte zu trennen. Ob nun der eine Forscher den Zelotismus, der andere lieber die Bergpredigt, die Gleichnisse, sog. ipsissima Verba oder ein anderes Element als Wesenskern auswählt, bleibt die Methode selektiv. Brandons inhaltlich betrachtet originelle Untersuchung führt methodisch gesehen einfach die geläufige Denkweise ehrlich und konsequent durch. *Bo Reicke*, Basel

JOACHIM ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes.* Hamburg, Furche-Verlag, 1966. 247 S.

Im Jahre 1924 erschien der umfangreiche und sorgfältige Bericht von Erich Fascher über «Die formgeschichtliche Methode» (Gießen). Sein Buch

[1] A. Sperber, A Grammar of Masoretic Hebrew (1959), S. 50ff.

hatte damals nicht wenig dazu beigetragen, die für den entscheidenden Neuansatz der exegetischen Forschung wichtigen Arbeiten von Schmidt, Dibelius und Bultmann bekannt zu machen. Faschers Werk wie auch der 1957 von Gerhard Iber veröffentlichte abgewogene Aufsatz «Zur Formgeschichte der Evangelien»[1] gingen weit über den Charakter eines Referates hinaus und bildeten selbständige und weiterführende Beiträge zur Methodik der Formgeschichte. – Der hier vorliegende Teildruck einer überarbeiteten Dissertation der Humboldt-Universität in Berlin aus dem Jahre 1962 möchte nun als ein Pendant dazu «Die redaktionsgeschichtliche Methode» darbieten.

Nach einer Einführung über das forschungsgeschichtliche und sachliche Verhältnis der Formgeschichte zur Redaktionsgeschichte bespricht Rohde in einer langen Reihe S. 44–194 «Die vorliegenden redaktionsgeschichtlichen Arbeiten». Für das Matthäusevangelium werden die Untersuchungen von Bornkamm und seiner Schüler Barth und Held, von Trilling, Fiedler, Strecker, Hummel und eine noch ungedruckte Greifswalder Dissertation von Manfred Punge über «Endgeschehen und Heilsgeschichte im Matthäusevangelium» herangezogen. Für das Markusevangelium beschränkt er sich neben einzelnen Aufsätzen anderer Autoren auf die Arbeiten von Marxsen und Robinson, für das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte auf Conzelmann, Grundmann, Wilckens und Klein. Rohde durchbricht dabei die Grenzen eines oft interessanten und bisweilen recht eingehenden Referates kaum. Indessen ist er mit dieser Beschränkung nicht zu belasten. Sein Unternehmen ist viel schwieriger als das seiner Lehrmeister. Wie er selber gut aufzuzeigen weiß, sind die Grenzen zwischen Formgeschichte und Redaktionsgeschichte in der konkreten Einzeluntersuchung oft verwischt. Dazu muß berücksichtigt werden, daß trotz der zahlreich vorliegenden und beständig neu erscheinenden Veröffentlichungen heute noch lange nicht eine ausreichende Basis für eine abschließende redaktionstheologische Gesamtdarstellung vorhanden ist. Selbst die umfangreichen und immer wieder neu aufgelegten Arbeiten von Trilling, Conzelmann und Marxsen wollen ausdrücklich als «Studien» verstanden werden. Mit Recht wurde in den letzten Jahren die Veröffentlichung der redaktionsgeschichtlichen Beiträge vorsichtiger, und man wählte immer mehr die Form des Zeitschriftenaufsatzes. Nur die konkrete Einzeluntersuchung erlaubt eigentliche Fortschritte auf dem sich überraschend weit öffnenden Feld. Andererseits steht die Erhebung der redaktionsgeschichtlichen Fakten in den johanneischen, paulinischen und weitern Schriften des N.T. noch ganz in den Kinderschuhen. Summa: Wir stehen erst am Anfang, und das Buch von Rohde kommt zu früh! Dennoch aber leistet der Verfasser vor allem dem Studenten den sehr willkommenen und praktischen Dienst einer vorläufigen Orientierung. Leider erschweren die oft unschönen indirekten Sätze die Lesbarkeit, und die Unterteilung in die verschiedenen Abschnitte läßt viele Wünsche offen. Als Arbeitsbuch mangelt ihm auch ein umfassendes Stellen- und Autorenregister. Wenn schon aus sachlichen Gründen die Referate über die Methode keine ge-

---

[1] G. Iber, Theol. Rundschau 24 (1956–57), S. 283–338.

schlossene Methodik zu leisten vermögen, so macht das Ganze doch auch in formaler Hinsicht einen recht unfertigen Eindruck.

Diese angedeuteten Mängel kennzeichnen aber deutlich die heutige Übergangssituation auf dem Gebiet der exegetischen Methodik überhaupt. Es muß noch klarer geklärt werden, was wir mit der Redaktionsgeschichte erreichen wollen und was sie nun einmal nicht zu leisten vermag. Wir sollten scharf unterscheiden zwischen der Erhebung der historischen Tatbestände und der Erfassung der kerygmatischen Funktion der Tradition. Symptomatisch für die hier noch herrschende Unsicherheit ist die unterschiedliche Terminologie. Die einen sprechen von Traditionsgeschichte und meinen die Theologiegeschichte eines sich wandelnden Kerygmas, die andern von Redaktionsgeschichte und denken an die verschiedenen Sitze im Leben der Gemeinden. Die Forschung wird sorgfältiger unterscheiden müssen, welchen traditionsgeschichtlichen Weg die einzelnen Komplexe hinter dem heutigen Textbestand zurückgelegt haben und worin die tragenden, theologischen Aussagen bestehen, die sich bis und mit dem Abschluß eines Evangeliums oder eines Briefes damit verbunden haben. Vielleicht vermögen die neuesten Veröffentlichungen von Ed. Schweizer (Markuskommentar, 1967) und von S. Schulz (Die Stunde der Botschaft, 1967) dieser gewünschten Distinktion näherzukommen. Freilich fallen hier gewisse Entscheidungen, welche die kanonische Gültigkeit der Schriftaussage berühren und was unter dem Kerygma denn auch tatsächlich zu verstehen ist. Zu diesen Konsequenzen aber dürfte man heute bei einem gewissen Trend zu einer neuen, fundamentalisierenden Historisierung nicht überall bereit sein.

Victor Hasler, Solothurn

JÜRGEN ROLOFF, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen.* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965. 296 S.

Begriffe wie «apostolisch» und «katholisch» sind im Laufe der Jahrhunderte für die Legitimität der Kirche von einzigartiger Bedeutung geworden. Sie spielen auch im ökumenischen Gespräch der Gegenwart eine hervorragende Rolle. Während aber der Begriff «katholisch» erst im nachapostolischen Zeitalter hervortritt, ist der Apostolat schon für die Kirche des N.T. von grundlegender Bedeutung. Es ist deshalb zu begrüßen, daß der Verfasser dieser Hamburger Dissertation den neutestamentlichen Apostolat nach seinem Ursprung und Inhalt sowie in seiner Bedeutung für die Verkündigung, die Kirche und die Entstehung des kirchlichen Amtes kritisch untersucht. Das Thema ist um so aktueller, als es in der Forschung der letzten Jahrzehnte oft voneinander widersprechenden Hypothesen belastet und unter den verschiedensten Aspekten behandelt wurde.

Die zahlreichen Bemühungen um die Klärung des neutestamentlichen Apostolates werden vom Verfasser einleitend skizziert; er selbst führt aber die Diskussion nicht mit Hilfe einer neuen begriffsgeschichtlichen Analyse weiter, sondern bemüht sich «um eine Ortsbestimmung des [urchristlichen] Phänomens ‚Apostolat' im Kraftfeld der Christologie und Ekklesiologie der frühen Kirche» (S. 272). Dies ermöglicht ihm jede «ungeschichtliche Har-

monistik» zurückzuweisen und die kritische Analyse der verschiedene literarischen Schichten des N.T. für die Interpretation des Apostolats fruchtbar zu machen (S. 35f.). – Als Ausgangspunkt wählt der Verfasser das paulinische Schrifttum, welches im Neuen Testament den Begriff und die Funktion des Apostolates am breitesten dokumentiert, und erarbeitet anhand desselben das Selbstverständnis Paulus' als «Apostels Jesu Christi». Bei Paulus ist der Apostolat christologisch und ekklesiologisch fundiert. Er gründet im geschichtlich einmaligen Akt der Selbstoffenbarung und Sendung des auferstandenen Christus, verwirklicht sich in der Diakonie des Evangeliums, welches die durch Christus geschehene Erlösung bezeugt, und dient dem Bau der Kirche als des erwählten, neuen Gottesvolkes. Mit diesem Verständnis des Apostolats stellt sich Paulus neben die Zwölf, die er fraglos auch zu den «Aposteln Jesu Christi» rechnet. Nun läßt sich allerdings der Apostolat der Zwölf nicht in die Erdentage Jesu zurückführen, aber es lassen sich doch «bereits Ansätze für den *nachösterlichen* Apostolat im Erdenleben Jesu lokalisieren» (S. 166). Denn mit der Einsetzung der Zwölf als seiner bevollmächtigten Boten und Stellvertreter hat Jesus «eine heilsgeschichtlich relevante Realität», nämlich «die zeichenhaft-wirkliche Vorausdarstellung des neuen Israels Gottes» geschaffen (S. 167). Diese ekklesiologische Relation des Zwölferkreises bekommt dadurch noch erhöhte Bedeutung, daß die Zwölf als Apostel «bevollmächtigte Tatsachenzeugen» sind und daß sie, wie Paulus, den Auftrag haben, «das in der Berufung durch den Auferstandenen empfangene Evangelium anhand von Überlieferungen der Erdentage Jesu auszusagen» (S. 168). – Dadurch hat der Verfasser die Grundlage für die weiteren Untersuchungen geschaffen. Die Analyse des gegenwärtig stark umstrittenen lukanischen Doppelwerkes beginnt mit einer kurzen Feststellung der Unterschiede zu Paulus und den Evangelien. Aber trotz der Unterschiede sind die Apostel auch für Lukas «Zeugen» «durch ihre wesenhafte Bindung... an die für die Kirche normative Jesus-Überlieferung» (S. 233). Zwar scheint die Apg. die Bezeichnung «Apostel» (immer in der Mehrzahl gebraucht) – mit Ausnahme von 14, 4. 14 – auf die Zwölf zu beschränken[1], aber man wird dem Verfasser recht geben müssen, wenn er gegen die angebliche Abwertung und «Mediatisierung» des Paulus durch Lukas Stellung nimmt. Zeichnet doch die Apg. Paulus als Diener Christi und Zeugen der Auferstehung «de facto... als Apostel» (S. 232) und stellt ihn dadurch mit den Zwölf auf die gleiche Ebene (S. 202). Allerdings treten bei Lukas «die mehr amtlichen, kirchenleitenden Funktionen der Apostel stärker hervor» als bei Paulus. Doch ist dies aus der Lage der zweiten Generation zu verstehen. Das Entscheidende ist, daß das lukanische Apostelbild «einen Ansatz für das Verständnis kirchlicher Ordnungen und Dienste von der Struktur des Evangeliums her geschaffen hat» (S. 232f.). Dieser Umstand scheidet Lukas von der frühkatholischen Konzeption des 1. Clem. 40–55,

---

[1] Man sollte den Gebrauch der Bezeichnung in bezug auf Paulus und Barnabas (Apg. 14, 4. 14) nicht abwerten und beiseite schieben. Die Versuche, die «Apostel»-Bezeichnung an dieser Stelle nicht in dem Sinne zu verstehen wie bei den Zwölf, widersprechen sich und überzeugen schon deshalb nicht.

wo das kirchliche Amt schon mehr institutionell aufgefaßt wird. – Im letzten Teil werden die Pastoralbriefe untersucht. Ihre Analyse führt zu dem Ergebnis, daß diese im Apostel «urbildhaft das Wächteramt über die Tradition» zeichnen, indem der Apostel «in normativer Weise den Typus des Gemeindehirten repräsentiert» (S. 270).

Wir konnten nur die Hauptmomente und wichtigsten Ergebnisse der Untersuchungen des Verfassers kurz hervorheben. Die Analyse und Exegese der behandelten neutestamentlichen Abschnitte überzeugt zwar nicht immer[2], und es unterlaufen dem Verfasser gelegentlich auch Fehler[3]. Die Kritik an verschiedenen neueren Hypothesen betreffend den Apostolat wird jedenfalls eine Gegenkritik auslösen. Aber in der Betonung der christologischen Relation und der ekklesiologischen Funktion des Apostolates dürfen wir dem Verfasser zustimmen. Ebenso soll das Ergebnis hervorgehoben werden, welches mit dem vielverhandelten Problem der apostolischen Sukzession zusammenhängt: «das Episkopenamt der Pastoralbriefe ist... primär ein geistliches Amt mit geistlichen Vollmachten..., das seine Legitimation einzig aus seiner Zuordnung zum Evangelium empfängt, nicht etwa aus der Einsetzung des Amtsträgers in seinen Dienst durch die Apostel» (S. 270). Dem Verfasser gebührt Dank für seine Untersuchungen sowohl weil sie die bisherige Diskussion über den neutestamentlichen Apostolat in vielen Punkten fruchtbar weiterführen, als auch weil seine Ergebnisse im ökumenischen Dialog der Gegenwart gute Dienste zu leisten imstande sind.

Karl Karner, Sopron, Ungarn

MATHIAS RISSI, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19, 11 bis 22, 15.* Basel, Fr. Reinhardt Verlag, 1966. 110 S. Fr. 9.80.

Ders., *Alpha und Omega. Eine Deutung der Johannesoffenbarung.* Basel, Fr. Reinhardt Verlag, 1966. 221 S. Fr. 00.00.

Mathias Rissi, Professor für Neues Testament am Union Theological Seminary in Richmond, Virginia, hat sich mit der Johannesoffenbarung besonders beschäftigt. Er hat seine Dissertation über das letzte Buch der Bibel geschrieben, und so hat er auch gute Voraussetzungen, die Probleme dieses schwierigen Buches lösen zu können.

Die Zukunft der Welt behandelt nur die letzten Kapitel der Johannesoffenbarung, aber er gibt hier eine tiefe Analyse des Textes. Er findet den Hintergrund der Visionen des Sehers nicht in astralmytbologischen Bildern orientalischer Religionen, sondern im Alten Testament, besonders bei den Propheten Jesaja, Ezekiel und Daniel. Wertvoll ist die Untersuchung der Je-

---

[2] Nur ein Beispiel: die Behauptung, daß die Pastoralbriefe den Apostolat faktisch auf Paulus beschränken (S. 239ff.), überzeugt nicht, weil die Nichterwähnung anderer Apostel diesen Schluß keineswegs rechtfertigt.

[3] Agabus wird z. B. als «falscher Prophet» bezeichnet (S. 208, Anm.). Einmal wird vom Tod «der Zebedaiden» gesprochen: im Hinblick auf die Apg. wird man aber nur vom Tod des Zebedaiden Jakobus reden dürfen (vgl. S. 234).

rusalem-Hoffnung im Alten Testament und im späteren Judentum. Das Wertvollste ist jedoch die christologische Deutung des Buches. Die Botschaft der Johannesoffenbarung ist der Sieg des Christus: er hat schon gesiegt, und darum wird er auch siegen. Es gibt eine deutliche Spannung zwischen der christlichen Gemeinde und der Welt; die Gemeinde kann aber getrosten Mutes sein, denn Gott wird alle Feinde zu seinen Füßen legen. Trotz seiner positiven Einstellung zum tradierten Text kann Rissi das 19. Kap. nicht erklären, ohne mit einem späteren Einschub in V. 9b–17 zu rechnen. In seiner interessanten Deutung des neuen Jerusalem erklärt er die Offenheit der Tore so, daß sie eine Möglichkeit der Juden und aller anderen Völker bedeutet, vom Feuersee in die himmlische Stadt zu kommen. Doch lehrt das Evangelium, daß es nach dem Tode keine Möglichkeit gibt, von einer Seite zur anderen überzusiedeln.

Alpha und Omega ist eine kurze Auslegung für die modernen Menschen und will uns helfen, die fremde Welt des alten Orients und die Bildersprache des Alten Testaments und des Judentums zu verstehen. Die Johannesoffenbarung wird durch die Einführung des Verfassers ein höchst aktuelles Buch und hat unserer Zeit viel zu sagen. Bisweilen faßt er sich zu kurz, so daß wichtige Sachen nicht behandelt werden können. Aber im großen ganzen ist die konzentrierte, christozentrische und manchmal scharfsinnige Exegese sehr reich. *Stig Hanson*, Göteborg

HENRY BETTENSON, *Documents of the Christian Church, Selected and Edited.* [1st ed. 1943, 2nd ed. 1962.] 2nd ed., new impr. = Oxford Paperbacks, 125. Oxford, Oxford University Press, 1967. xvii + 343 S. Sh. 12/6.

Bettensons nützliche Anthologie kirchenhistorischer Dokumente, zuerst 1943 gedruckt und sodann 1962 ergänzt, erscheint jetzt in einem preiswerten Neudruck der zweiten Auflage.

Der 57 n. Chr. geführte Senatsprozeß gegen Pomponia (hier als Christin aufgefaßt) bildet den Ausgangspunkt für die ausführliche Übersicht der Altkirche (Nag Hammadi-Funde nicht erwähnt) und des Mittelalters (S. 1–184). Die 95 Thesen Luthers leiten die Behandlung der kontinentalen Reformation 1517 bis 1648 ein (S. 184–217). Für den Herausgeber bezieht sich die Kirchengeschichte der Neuzeit sonst nur auf Großbritannien, das Papsttum (Vaticanum II fehlt noch) und britische Unionen (S. 217–333). Mutatis mutandis findet sich in deutschen Übersichtswerken oft dieselbe Einseitigkeit. Hat man schon eine deutsche Anthologie, bietet Bettensson eine wertvolle Ergänzung. *Bo Reicke*, Basel

JOHANNES SCHILDENBERGER, LEOPOLD LENTNER, PAUL HEINZ VOGEL, OTTO KNOCH, *Die Bibel in Deutschland. Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum.* Stuttgart, Verlag Kath. Bibelwerk, 1965. 408 S., 15 Taf. DM 24.–.

Das Werk von Theodor Auer, «Katholische Bibelkunde», das ursprünglich auf drei Bände berechnet war, ist leider nicht über den ersten Band hinausgekommen. Jetzt hat mit dem vorliegenden Werk eine Herausgebergruppe die Neubearbeitung und Fortführung dieses ersten Bandes übernommen.

Den Teil A über Offenbarung und Heilige Schrift hat J. Schildenberger

bearbeitet und darin eine Vielzahl von Einleitungsfragen zum Alten und Neuen Testament zumeist auf Grund der neueren katholischen und evangelischen Literatur abgehandelt. Dabei wird die Frage des kirchlichen Lehramtes in einem besonderen Abschnitt dargestellt (S. 97–107) und mit der Superiorität der Kirche auf Grund von Bibelstellen (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 3, 16), auf Grund historischer Entwicklung und unter Hinweis auf Vorsichtsgründe motiviert. Auch der Basler evangelische Theologe Samuel Werenfels († 1740) muß es sich gefallen lassen, interessanterweise in diesem Abschnitt zitiert (vgl. S. 98) zu werden mit dem Epigramm, das er in seine Bibel eingetragen hat:

«Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque
invenit et pariter dogmata quisque sua.»

Die Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen, die ehedem Theodor Auer geschrieben hat, haben nun L. Lentner und P. H. Vogel übernommen. In diesem Teil B wird der Reichtum der deutschen Bibelübersetzungen beschrieben, angefangen von Wulfilas gotischer Übertragung bis hin zu Franz Sigge und Lorenz Dürr. Die deutschen Bibeldrucke, beginnend mit der Gutenberg-Bibel, werden gesondert aufgeführt. Auch Luthers deutscher Bibel in ihren verschiedenen Druckausgaben wird hier ausführlich Erwähnung getan (S. 257–260), hat doch z. B. Hieronymus Emser (S. 260f.) bei seiner «Übersetzung», die 1527 erschien, den Luthertext einfach zugrunde gelegt, so daß Luther berechtigt spotten konnte, nun werde die «Lutherbibel» auch im albertinischen Sachsen gelesen, wo seit 1522 Herzog Georg, der Anreger des Emserschen Werkes, die Lektüre der Lutherbibel verboten hatte. Recht anschaulich wird in diesem Teil in den Passagen über den Humanismus dessen Bedeutung für das Anliegen der Bibelübersetzung in Volkssprachen sachlich herausgestellt (S. 238–240), was oftmals in der Literatur übergangen worden ist. – Der Schlußteil C von O. Knoch bietet einen knappen geschichtlichen Überblick über die Katholische Bibelbewegung seit dem beginnenden 19. Jahrhundert und über das heutige Katholische Bibelwerk in Stuttgart (S. 330–334).

Ein umfangreiches Register, zusammen mit den Anmerkungen, Literaturangaben als Teil D (S. 336–408), und ausgezeichnete Illustrationen beschließen dieses gut informierende Sachbuch, das auch über den engeren katholischen Bereich hinaus Beachtung beanspruchen und verdienen darf.

Ernst-Wilhelm Kohls, Erlangen

Ernst-Wilhelm Kohls, *Die Theologie des Erasmus.* 1–2. = Theologische Zeitschrift, Sonderband I, 1–2. Basel, Fr. Reinhardt Verlag, 1966. 1 (Textband): xvi + 230 S.; 2 (Anmerkungen und Register): 214 S. Fr. 39.–.

Die Theologische Zeitschrift legt als ersten Sonderband zum 500. Geburtstag des Erasmus die Habilitationsschrift eines Erlanger Privatdozenten vor, die als Preisarbeit von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften ausgezeichnet worden ist.

Am Stand der Erasmusforschung, der ausführlich, kritisch und fair charakterisiert wird (1, S. 1–15), entwickelt der Verfasser seine Zielsetzung. Es geht ihm darum, «die theologische Entwicklung des Erasmus in seinen Früh-

schriften...historisch-genetisch zu untersuchen» und so eine unerläßliche Voraussetzung für die noch fehlende Gesamtdarstellung zu schaffen (1, S. 16). Er will sich des Urteils, zumal des vorschnellen Eintragens reformationsgeschichtlicher Perspektiven enthalten und Erasmus aus sich selbst, d. h. aus den Quellen verstehen (1, S. 17. 196f.).

Kohls analysiert und interpretiert in drei Kapiteln ungleicher Länge I. die Epistola de contemptu mundi (1, S. 19–34; 2, S. 26–54), II. die Antibarbari (1, S. 35–68; 2, S. 55–83) und III. das Enchiridion militis christiani (1, S. 69–190; 2, S. 84–132). Fünf Exkurse (1, S. 199–230) erörtern spezielle Fragen, im ersten (1., S. 199–203) werden die Oratio de pace et discordia contra factiosos und die Oratio funebris in funere Bertae de Heyen von ca. 1489 referiert. Viele spätere Schriften zieht der Verfasser heran, soweit es dem Verständnis dienlich ist. Im Anmerkungsband geht der Untersuchung die Auseinandersetzung mit der Literatur parallel. Kohls verdankt dem unvollendeten Werk von Paul Mestwerdt – trotz aller Vorbehalte – viele wertvolle Informationen, den Aufsätzen von Rudolf Pfeiffer die entscheidenden Anregungen.

Das Ergebnis dürfte, wenn es richtig ist, die ganze Erasmusforschung aus Sackgassen herausführen und auf eine neue Basis stellen. Nicht erst das Enchiridion, sondern bereits das Frühwerk zeigt Erasmus als den *Theologen*. Damit verliert die erste Englandreise von 1499 ihre Bedeutung als *das* Stichjahr für die Wendung des «reinen Humanisten» zur Theologie. Die Richtigkeit der These hängt am Aufweis einer durchgängigen (wenngleich sich entwickelnden) «Einheit und Konstanz» der Prinzipien und des «inneren Systems» der erasmischen Theologie vor wie nach 1500 (1, S. 193). Dieser Nachweis ist dem Verfasser dank seiner reichen Kenntnis der theologischen, mehr noch der rhetorischen Tradition, insbesondere der Topik, überzeugend gelungen. Als Schrifttheologie begründet, vom Exitus-Reditus-Schema strukturiert, als Theologie der Heilsgeschichte mehr und mehr entfaltet, steht die Theologie des Erasmus in historischer und sachlicher Nähe zu Origenes, zur Früh- und Hochscholastik, vor allem zu Thomas.

Einige Schwächen fallen im Kontrast zu den Vorzügen dieser wichtigen Veröffentlichung störend auf. Stil und Umfang leiden unter den zahlreichen, meist vermeidbaren Wiederholungen. Die eigene theologische Systematik und Begriffsbildung des Verfassers hängt zu starr an Konventionen, die zu durchschauen gewesen wären. Die berechtigte Polemik gegen Aldridge (1, S. 189f.; 2, S. 131. 133) wird zum Angriff auf «die» Hermeneutik verallgemeinert. Das negative Bild der Spätscholastik (1, S. 59f. 67. 72 u. ö.) ist und bleibt Klischee, selbst wenn es lange vor Erasmus schon da war[1].

Heinz Liebing, Tübingen

---

[1] An Literatur wäre lediglich (zu 1, S. 212. 217) die schöne Studie von Myron P. Gilmore, Fides et eruditio. Erasmus and the Study of History: Humanists and Jurists (1963), S. 87–114, nachzutragen. Als Fundstelle ist «Archiv für Reformationsgeschichte» einzufügen: 2, S. 17 Anm. 97 letzte Zeile (statt: «Ebd.»), 2, S. 21 Anm. 131 und 2, S. 171 (zu «Thompson»). Statt «Quattrocento und Cinquecento» (2, S. 45 Anm. 78) ist wohl «Trecento und Quattrocento» zu lesen.

PHILIP MCNAIR, *Peter Martyr in Italy. An Anatomy of Apostasy.* Oxford, Clarendon Press & Oxford University Press, 1967. 325 S. 55.–.

Hinsichtlich des Lebenswerkes des begnadeten Menschen und Theologen Pietro Martire Vermigli (1500–62) sind bislang nur Untersuchungen über seinen deutschen und englischen Wirkensbereich vorgelegt worden. Charles Schmidt, der unermüdliche Straßburger Gelehrte des vergangenen Jahrhunderts, ließ unter diesem Aspekt im Jahre 1858 seine Vermigli-Biographie erscheinen, ähnlich schon vor ihm Friedrich Christoph Schlosser in Heidelberg im Jahre 1809. Was Philip McNair, Dean of Darwin College at Cambridge, mit der vorliegenden Untersuchung vorgelegt hat, ist eine umfassende Darstellung des Lebens und Wirkens Vermiglis in Italien, seinem Heimatland. Unbegreiflicherweise wurde dieser Lebensabschnitt Vermiglis bislang in der Literatur nur ganz kursorisch behandelt.

Intensive Studien des Verfassers, vor allem in den lokalen italienischen Archiven, lassen nun das Leben Vermiglis in Italien in allen Einzelheiten vor dem Leser erstehen, vermitteln zugleich einen Einblick in den Umfang der hier begegnenden evangelischen Reformbewegung um Ochino vor allem (S. 1–50). Die Jugendzeit in Florenz (S. 51ff.), der Eintritt bei den Augustinern in Fiesole (70ff.) im Jahre 1514 werden mit einer Fülle von neuem Quellenmaterial geschildert. Die Übersiedlung ins Kloster S. Giovanni di Verdara in Padua im Jahre 1518 und das Studium an der dortigen Universität markieren eine Hinwendung zur humanistischen Wissenschaft, die in Padua unter Gelehrten wie Leonico und Bembo blühte. Eingehend schildert der Verfasser das Leben an der damaligen Universität zu Padua, mit Recht besonders ausführlich die Bedeutung des Aristotelismus unter Juan de Montesdoch und Branda Porro, durch den in Vermigli der Grund zu seiner lebenslangen Begeisterung für den Stagiriten gelegt worden ist (100ff.). Während hier eine Berührung mit katholischen Reformtheologen – Reginald Pole u. a. a. – Vermigli noch ganz im katholischen Lager beließ, gibt seit seiner Wahl zum Abt von S. Pietro ad Aram in Neapel (S. 131ff.) die Lektüre reformatorischer Schriften Bucers, Calvins und Luthers dem Leben Vermiglis eine neue Richtung. Die Freundschaft mit Valdes und Ochino hatte Vermigli die reformatorischen Schriften in die Hände gespielt. Die Berufung zum Prior von S. Frediano in Lucca im Jahre 1541 (S. 206ff.) brachte Vermigli mit der dortigen evangelischen Bewegung in Verbindung, die sich hier früh in der Kaufmannsschaft im Verborgenen ausgebreitet hatte. Mit dem stärker werdenden Einfluß Carafas an der Kurie waren die Tage dieser evangelischen Bewegung in Lucca und anderwärts gezählt. Im Herbst des Jahres 1542 tritt Vermigli seine abenteuerliche Flucht an (S. 269ff.), die ihn nach Deutschland führte.

Die in Straßburg begonnene Vorlesungstätigkeit (später in Oxford und Zürich fortgesetzt) hat die theologischen Gedanken Vermiglis voll zur Entfaltung gebracht. Eine Darstellung dieser Theologie steht bis zur Stunde noch aus. Die Sakramentsauffassung Vermiglis hat jüngst Joseph C. McLelland in seinem Buch «The Visible Words of God» (1957) analysiert. Es wäre sehr zu wünschen, wenn der Verfasser der anerkennenswerten vorliegenden

Untersuchung seine gründlichen biographischen Forschungen um eine Darstellung der Theologie Vermiglis noch bereichern und abschließen könnte.

Ernst-Wilhelm Kohls, Erlangen

ERNST-WILHELM KOHLS, *Evangelische Bewegung und Kirchenordnung. Studien und Quellen zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Gengenbach.* = Veröffentlich. des Vereins f. Kirchengesch. in der ev. Landeskirche in Baden, 25. Karlsruhe, Verl. Ev. Presseverband, 1966. X + 68 S.

Die vorgelegte Untersuchung schließt sich an die 1960 durchgeführte Herausgabe des Gegenbacher Katechismus aus dem Jahre 1545 an. Sie ist aus einem Vortrag erwachsen, den der Verfasser zur Feier des 100. Jubiläums der Neugründung der evangelischen Gemeinde Gengenbach 1965 hielt. Er bezeichnet mit Recht den Verlauf der Reformation in der alten Reichsstadt im Kinzigtale als ein Musterbeispiel für die Unterscheidung von «Evangelischer Bewegung» und «Reformation».

Es ist ein besonderer Glücksumstand, daß die Gengenbacher evangelische Kirchenordnung vom Jahre 1538 in den Akten der Basler Universitätsbibliothek durch Professor Ernst Staehelin neu entdeckt wurde. Sie wird hier samt zwei dazugehörenden Aktenstücken mit einer historischen Erklärung und Kommentierung zum ersten Male (S. 29–46) in enger Anlehnung an die Handschriften des 16. Jahrhunderts diplomatisch genau zum Abdruck gebracht. 160 wertvolle, zu weiterer Literatur wegweisende Anmerkungen, 414 Deutungen einzelner Worte des Textes der Kirchenordnung und ein Namens- wie Ortsregister ergänzen den Text.

Die beiden Hauptteile, I. Evangelische Bewegung und Reformation am Beispiel der Reichsstadt Gengenbach und II. Die Evangelische Kirchenordnung, lassen ein helles Licht fallen auf die in neuerer Zeit übliche Unterscheidung und Zuordnung von religiöser und politischer Bewegung in den Städten zur Zeit der Reformation. Während die berühmte, von Luther gutgeheißene Leisniger Kasten-Ordnung von 1523 kaum zum Zuge kam, weil sich im Rat Widerstände regten, zugunsten der «Kirchen- und Kastenvorsteher» auf Rechte zu verzichten, scheint die Zusammenarbeit von Rat und Kirche in Gengenbach wie in anderen oberdeutschen Städten weit besser gelungen zu sein. Auf die Bedeutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre wird in Anmerkung 58 mit Recht hingewiesen. Hier wird das Ineinander vorreformatorischer Strebungen, der neu aufbrechenden evangelischen Bewegung und der Zielsetzungen der Reformation an einem Beispiel im engeren, übersehbaren Raum einer kleinen Reichsstadt sehr anschaulich. Dafür ist dem Verfasser und seiner in den Anmerkungen deutlich werdenden gründlichen Arbeit aufrichtig zu danken.

Georg Baring, Osnabrück

ERNST WALTER ZEEDEN, *Das Zeitalter der Gegenreformation.* = Herder-Bücherei, 281. Freiburg i. Br., Herder-Verlag, 1967. 303 S.

Mit dem vorliegenden Taschenbuch möchte Ernst Walter Zeeden, der Tübinger Ordinarius für Mittlere und Neuere Geschichte, die «treibenden

Kräfte» in den Blick nehmen, die jenen Zeitraum von 1550 bis 1650 beherrscht haben, den wir gemeinhin als «Zeitalter der Gegenreformation» bezeichnen. Diese Bezeichnung hält auch Ernst Walter Zeeden bei, gleichwohl ist er sich deutlich bewußt, daß sich dieser Begriff «eng und spröde» ausnimmt. «Vom Geschehen des 16. und 17. Jahrhunderts her gesehen, bezeichnet ‚Gegenreformation' nur *einen*, allerdings einen charakteristischen Zug des Zeitalters, dem sie den Namen gegeben hat...» (S. 18). Gegenreformation ist für Ernst Walter Zeeden – in der Nachfolge Hubert Jedins u. a. – mit Recht nur ein Teilaspekt bzw. «nur die eine Seite eines sehr viel umfassenderen Vorgangs..., den wir als katholische *Reform* oder Regeneration zu bezeichnen pflegen» (S. 19). Dieser gerade in den letzten Jahrzehnten immer stärker gewordenen historischen Einsicht wird Ernst Walter Zeeden gerecht, wenn er nun von der Substanz her, von den treibenden geschichtsmächtigen religiösen und konfessionellen Kräften her, das Bild dieses Zeitalters entwirft.

Ein erster Abschnitt (S. 21–31) bietet einen Überblick über die allgemeine kirchliche und politische Entwicklung, ein zweiter Abschnitt (S. 33–117) entfaltet im Zusammenhang der Konfessionsbildung auf protestantischer Seite ausführlich das Werk Calvins und das Werden des Calvinismus. In fesselnder, ganz auf Quellen gegründeter Darbietung wird hier ein Bild dieses kämpferischen Protestantismus – auch in seinen Differenzen zu anderen evangelischen Richtungen – entworfen. Dieses Bild wird im dritten Abschnitt (S. 119–167) durch ein ähnlich eindringliches Gemälde von Ignatius von Loyola und der Gesellschaft Jesu ergänzt. Dem Konzil von Trient und dem nachtridentinischen Papsttum ist der vierte Abschnitt (S. 169–204) gewidmet, der die theologie- und dogmengeschichtliche Entwicklung in markanten Zügen festhält. Der fünfte und letzte Abschnitt (S. 205–287) behandelt das Ausbrechen der Glaubenskämpfe und Religionskriege, dem ja eine weitgehende Restitution des Katholizismus (S. 264ff.), aber gleichfalls eine Konsolidierung des Calvinismus (S. 227ff.) als Ergebnis folgt.

In seinem Schlußwort erblickt Ernst Walter Zeeden die Hauptentwicklung des Zeitalters darin, daß sowohl der Calvinismus als auch der gegenreformatorische Katholizismus der «Allmacht des Staates» vorgearbeitet haben (S. 289). Den entscheidenden Dissensus zwischen dem Zeitalter der Gegenreformation und unserer Zeit sieht Ernst Walter Zeeden mit Recht in der religiösen Intoleranz, von der jenes Zeitalter beherrscht gewesen ist (S. 290f.). Für den heutigen Historiker mache gerade dieser Dissensus ein «Höchstmaß an Redlichkeit und Umsicht» bei der Deutung des Zeitalters der Gegenreformation erforderlich. *Ernst-Wilhelm Kohls*, Erlangen

HENRY E. ALLISON, *Lessing and the Enlightenment. His Philosophy of Religion and its Relation to Eighteenth Century Thought.* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1966. 216 S. $ 7.50.

Klarer Stil und angelsächsische Plastizität zeichnen diese Monographie über Lessings Religionsphilosophie und ihren Ort in der europäischen Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts aus. Sie bringt die Anregungen zur

Sprache, die Lessing von den früheren Denkern des Aufklärungszeitalters empfangen hat. Insbesondere ist Lessing ein Bewunderer der großen, geistvollen Denkweise («grand manner of thinking») von Leibniz (S. 121), ein Bewunderer freilich, der Distanz innezuhalten versteht (S. 133).

Allison bemüht sich, die Abgrenzung der Lessingschen Religionsphilosophie von der Orthodoxie, von der Neologie und vom Deismus zu zeigen. Der *Orthodoxie* und ihrer Buchstabenvergötterung gegenüber kann sich Lessing in ergreifenden Worten auf Luther («den so gröblich mißverstandenen Mann») und Christus berufen (S. 113). Der *Neologie* wirft er eine problematische Vermischung von Philosophie und Theologie vor; sie macht uns angeblich zu vernünftigen Christen, faktisch jedoch zu unvernünftigen (irrational) Philosophen (S. 84). Für Lessing haben die Argumente der Widerspruchsfreiheit zwischen der Vernunft und den (bzw. gewissen) Dogmen und des wunderbaren Wachstums der Kirche (die noch für Locke und Leibniz bedeutend waren) ihre Kraft als Beweise für den christlichen Glauben eingebüßt (S. 80). In seiner Frühzeit stand Lessing dem *Deismus* nahe; dessen naiver Naturalismus genügte ihm aber schon von 1771 an nicht mehr, und er begann, der überlieferten christlichen Gedankenwelt eine gewisse religiöse und philosophische Relevanz abzugewinnen (S. 83).

Lessing kann orthodoxe Positionen gegen rationalistische (neologische) Kritik verteidigen, ordnet dabei aber diese Positionen einer Lehre ein, die in ihrem Resultat die rationalistische Kritik an Radikalität übertrifft. Denn einmal akzeptiert Lessing religiöse Positionen und Daten einfach als kulturelle Phänomene (S. 100), zum andern aber betrachtet er sie als vorläufige Stationen auf dem Wege der Entwicklung des Menschengeschlechtes (S. 161). Die alttestamentliche Religiosität wird von der neutestamentlichen überholt, diese selbst markiert aber keineswegs den Gipfel der Geschichte. Die «zukünftige Religion», das erst noch kommende Zeitalter des «ewigen Evangeliums» heißt Einheit Gottes und der Welt; sie deckt sich mit seiner eigenen monistischen Weltanschauung, seiner rationalistischen Ethik (Tugend um der Tugend willen) und seiner Lehre von der Metempsychose. Allison weist letztere als Folge des Lessingschen religionsphilosophischen Grundsatzes nach, daß jedes Individuum den selben Weg zurückzulegen habe wie die Menschheit im Ganzen (s. S. 161).

Von der Situation der deutschsprachigen Theologie aus vermißt man wohl eine eingehendere Analyse des Lessingschen Zeitbegriffes und eine Betrachtung über das Verhältnis der evolutionistischen und chiliastischen Elemente zu der rationalistisch-überzeitlichen Grundhaltung seiner Religionsphilosophie. Daß Allison Kierkegaard, den großen Antipoden Lessings, kaum erwähnt, daß er Lessing kaum zum Gesprächspartner der heutigen, um Glaube, Geschichte und Existenz kreisenden Probleme macht, das mag man bedauern; man darf das Allison allerdings nicht vorwerfen, da sein Werk sich als philosophie- und theologiegeschichtliche Arbeit über das achtzehnte Jahrhundert präsentiert. Besonders dem englischen Leser wird es sich als gefeilter Schlüssel und feine Verstehenshilfe zum Werk des großen Denkers der deutschen Aufklärung empfehlen.

Ulrich Hedinger, Basel

GUILHERME BARAÚNA O.F.M. (Hrsg.), *L'église de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise.* Franz. Ausg. gel. v. Yves M. J. Congar O.P. 2. = Unam Sanctam, 51b. Paris, Ed. du Cerf, 1966. 702 S.

Mit Recht wird das II. vatikanische Konzil als wesentlich ekklesiologisches Konzil bezeichnet. In der Tat hat das Konzil nicht nur eine Ergänzung und Erweiterung der traditionellen Ekklesiologie erbracht, sondern eine umfassende Umkehrung des Kirchenverständnisses. Die Fragen nach der kirchlichen Ordnung etwa wurden in den Hintergrund gerückt, im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Wesen und dem Auftrag der Kirche. Einen deutlichen Eindruck von dieser Neuorientierung vermittelt das bereits zur Standardliteratur gehörige Sammelwerk über die Konstitution «Lumen gentium».

Der zweite Band der französischen Ausgabe enthält zunächst allgemeine Aufsätze über Vorgeschichte und Werdegang der Konstitution wie auch ihre tragenden Ideen. In zwei großen Abschnitten ordnen sich dann 21 weitere Arbeiten über die großen Themen: «Kirche als Mysterium» und Kirche als «Volk Gottes». Zu ersterem sind vor allem zu erwähnen die bibeltheologischen Arbeiten von B. Rigaux O.F.M. und L. Cerfaux, dann die Aufsätze «Kirche und Armut» von J. Dupont O.S.B. und «Die Sünde in der Kirche» von K. Rahner S.J., wobei letzterer stärker kritische Akzente setzt. Aber warum spricht auch Rahner nicht von der Sünde *der* Kirche sondern nur von der Sünde *in* der Kirche, obwohl er vielleicht ersteres meint? Und kann wirklich die Tatsache, daß das Konzil nicht explizit die Sünde der Kirche bekannt hat, mit mangelnder Reife der Frage entschuldigt werden? Ist doch das Sündenbekenntnis unvernachlässigbares Moment des Glaubens! P. Smulders' S.J. Interpretation der «Kirche als Heilssakrament» zeigt in schöner und kritischer Weise das Gerufensein der Kirche; aber auch die Problematik des Redens von der Kirche als Sakrament kommt deutlich zum Ausdruck. Die Tendenz, durch das sakramentale Denken die Spannungen zwischen der geglaubten und der gelebten Kirche in harmonischer Ordnung zu festigen, scheint in Konkurrenz zur Dynamik des neuen Kirchenverständnisses zu treten. Obwohl offensichtlich um der Dynamik willen von der Sakramentalität (oder dem theandrischen Charakter, Ch. Journet) der Kirche geredet wird, scheint die Starre des noch vorhandenen ontologischen Sakramentsdenkens die ursprüngliche Tendenz vergessen zu machen und den tröstlichen Glaubenssatz, daß die so menschliche Kirche doch die heilige ist, in den Selbstentschuldigungssatz, daß die Malaise der empirischen Kirche sakramental geheiligt sei, zu verwandeln.

Das dynamische Kirchenverständnis kommt in der Reihe zum Thema «Volk Gottes» voll zum Ausdruck. Ausführlich stellt O. Semmelroth S.J. dieses Thema dar. E. J. Smedt arbeitet über das allgemeine Priestertum der Gläubigen, kann aber die Notwendigkeit der Hierarchie als einer Spezialform nicht wirklich verständlich machen. Es folgen Arbeiten über den missionarischen Auftrag der Kirche (B. van Leeuwen O.F.M., G. Thils, M. J. Guillou O.P.), die Bedeutung der Kirche als «Sacramentum unitatis» des Kosmos und der Menschheit (J. Witte S.J.), das Verhältnis zur «Zeitlichkeit» (G. Martelet

S.J.), zu den Problemen der Gesellschaft unter dem Stichwort «Subsidiarität» (O. Karrer), über Einheit und Vielfalt der Kirche (E. Zoghby und B. Neunheuser O.S.B.), Israel (G. Baum O.S.A.) und Ökumene (B. Chr. Butler).

Eine reichhaltige Fülle also. Auch eine Fülle der verschiedenen Weisen, nach dem Konzil zu denken, vorwärtsdrängend, bemüht, kein Ausruhen auf den Lorbeeren des Konzils zuzulassen, wie die Aufgabe dieses Werkes von Baraúna und de Lubac vorgezeichnet wurde, aber auch nur vorsichtig kommentierend, eher geneigt, kritische Momente zu glätten. Mit diesem Band liegt also in der Tat ein Werk vor, das in weitem Bogen die Konstitution «Lumen Gentium» interpretiert, ein klares und eindrückliches Bild der gegenwärtigen katholischen Ekklesiologie zeigt und an einigen Punkten energisch zum weiteren Bedenken aufruft. *Johannes Dantine*, Wien

YVES M.-J., CONGAR O. P. (Hrsg.), *La collégialité épiscopale.* Histoire et théologie. = Unam Sanctam, 52. Paris, Ed. du Cerf, 1965. 396 S.

Eine der Hauptaufgaben von Vaticanum II war es, in Ergänzung zu Vaticanum I, neben die päpstliche Autorität die bischöfliche, und zwar die des Bischofskollegiums zu stellen und das Verhältnis beider zueinander zu definieren. Diese Aufgabe stand aber unter der Schwierigkeit, daß der Gedanke vom Bischofskollegium nicht genügend ausgearbeitet war. Vorliegender Sammelband will zur Beseitigung dieses Mangels beitragen. Er enthält eine exegetische Studie von J. Dupont O.S.B. über die Stellung des Paulus zum Apostelkollegium an Hand von Gal. 1–2; mehrere Studien über die Bedeutung des Episkopates im Mittelalter bis zum Konstanzer Konzil und in der Ostkirche; zwei grundsätzliche systematische Arbeiten von G. Dejaifve und S. Dockx O.P.; endlich drei ökumenische Studien, in denen die Arbeit des Konzils in Hinsicht auf orthodoxes, anglikanisches und calvinisches Verständnis untersucht wird.

Alle Arbeiten haben offensichtlich zum Ziel, die Bedeutung des Episkopates als Kollegiums herauszustreichen, ohne dabei den Primat des Papstes anzutasten, wohl aber die beiden «Pole», Papst und Kollegium, in ihrer Zusammengehörigkeit und Aufeinanderbezogenheit darzustellen. So stellt Jimenez-Urresti den Primat des Papstes in der Weise dar, daß der Papst einerseits als erster Bischof Vorsteher der Bischöfe ist, daß er anderseits Hirte der ganzen Kirche ist, wobei er das Hirtenamt sowohl mittelbar über die Bischöfe als unmittelbar ausübt. Ähnlich unterstreichen Dejaifve und Dockx mit Nachdruck, daß der Primat des Papstes nicht ohne das bischöfliche Kollegium bestehe.

Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die Bemühungen, die inneren Bindungen kirchlicher Autorität zu unterstreichen. So legt Jimenez-Urresti die Betonung auf den charismatischen Charakter des Papsttums, bezeichnet den Primat als «institutionalisiertes Charisma» (S. 279), führt also das Amt auf seinen Grund zurück. Dockx geht in seinen systematischen Überlegungen wohl am weitesten, wenn er jede monarchische Gewalt, auch die höchste Gewalt, die dem Papst persönlich zukommt, abhängig sieht von der Deckung durch die offenbarte Wahrheit. Diese nun wird aber als vom

gesamten Episkopat, d.i. im Konzil, zum Ausdruck gebracht verstanden. Damit wird einesteils jede monarchische Gewalt der Offenbarung untergeordnet, was sich in der Vorherrschaft des Papstes ausdrückt; die Verbundenheit des Papstes mit der offenbarten Wahrheit aber wird durch die Bindung ans Konzil garantiert (S. 329). So wird das eigentliche theologische Anliegen dieser Überlegungen deutlich: die auch außerkatholisch relevante Frage nach der Sicherung der Bindung der empirischen Kirche an das Evangelium. Ein zweites Thema leuchtet ebenfalls auf, nämlich das Thema des rechten Verhältnisses von der geglaubten, bekannten und zu verwirklichenden Einheit der Kirche und der notwendigen Vielfalt gläubiger und kirchlicher Lebensäußerung. Dieses im Zeitalter des Pluralismus so wichtige Thema gibt den Kollegialitätsgedanken auch anderen Kirchen auf.

Hier aber, wo auch der Nichtkatholik angesprochen wird, muß auch seine Kritik laut werden. Denn die unbesehene Voraussetzung, diese Fragen könnten nur unter Berücksichtigung von Papst und Bischöfen gelöst werden, nur sie seien die Erben der Apostel, kann nicht akzeptiert werden. Sicher wird der nichtkatholische Leser, wie mehrfach hier gewünscht, nicht mehr unbesehen von einer juristischen Papstkirche reden können. Er wird aber fragen müssen, worin die Legitimität einer etwa neuen «Bischofskirche» bestehe. *Johannes Dantine*, Wien

EDMOND GRIN, *Théologie systématique en Suisse Romande. Continuité d'une tradition.* = Publ. de la Faculté de théol. Univ. de Lausanne, 4. Lausanne, Librairie Payot, 1966. X + 245 S.

Vierunddreißig Jahre lang hat Edmond Grin an der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne systematische Theologie doziert. Daneben hat er zahlreiche akademische und kirchliche Ämter bekleidet; bis auf den heutigen Tag ist er z. B. Präsident der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes.

Unter dem obengenannten Titel faßt er nun zwölf Aufsätze zusammen, die er während seiner langen akademischen Tätigkeit in verschiedenen Zeitschriften hat erscheinen lassen, und fügt ihnen vier noch nicht veröffentlichte Studien bei. Das so zusammengesetzte Werk bietet einen wertvollen Ausschnitt aus einem ernsthaften Schaffen der gegenwärtigen Theologie.

Damit ein deutlicher Eindruck vom reichhaltigen Inhalt des Bandes gewonnen werde, seien die Titel der einzelnen Stücke genannt: 1. «Vinet et son influence sur la pensée protestante»; 2. «Le Christ de Vinet»; 3. «L'influence de Charles Secrétan sur la théologie moderne»; 4. «Le philosophe de l'autorité»; 5. «Quelques aspects de la pensée de Calvin sur le Saint-Esprit»; 6. «Expérience religieuse et témoignage du Saint-Esprit»; 7. «Le salut par la foi et les œuvres du chrétien»; 8. «Les exigences de l'Evangile et la question sociale»; 9. «Existentialisme et morale chrétienne»; 10. «Nos Eglises et les cérémonies en souvenir des morts»; 11. «L'actualisation du message biblique chez... Dietrich Bonhoeffer»; 12. «Vinet et Bonhoeffer»; 13. «Le sacrifice du Christ, une substitution?»; 14. «Le baptême des enfants, scandale ou fidélité?»; 15. «Miracle et sacrement»; 16. «Peut-il y avoir un ‚système chrétien'?».

Der zuletzt genannte Beitrag stellt die Vorlesung dar, die Grin beim Abschied von seinem Lehramt im Juli 1966 gehalten hat. Er setzt darin auseinander, daß es ein eigentliches christliches «System» nicht geben könne; doch fügt er hinzu: «Encore faut-il que le refus d'un système ne s'identifie pas avec le refus de tout effort théologique.»

Ernst Staehelin, Basel

EDUARD STAKEMEIER, *Die Konzilskonstitution «Über die göttliche Offenbarung». Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar.* Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 265 S. DM 18.50.

Die ungewöhnlich reiche nachkonziliäre Literatur über das II. Vaticanum ist durch dieses Buch um ein sehr erfreuliches Werk angewachsen. Der Verfasser hat eine vorbildliche Arbeit schon dadurch geleistet, daß er mit behutsamer Sorgfalt sowohl die Vorgeschichte als auch die besondere, in mancher Hinsicht geradezu aufregende Geschichte der Entstehung dieser Konzilskonstitution schildert. Wenn auch seine Darstellung keine wesentlichen neuen Aspekte dieser Vorgänge bringen kann, da die meisten Einzelmomente jener Entstehung schon zu ihrer Zeit dem Zeitgenossen durch die Presse bekannt geworden waren, so zeigt doch erst ein solcher geschlossener Überblick richtig die ganze Tragweite der Ereignisse, die dann noch durch die Vielfalt der hier wiedergegebenen mündlichen und schriftlichen Diskussion teils auf der offenen Bühne des Konzils und seinen Ausschüssen, teils hinter den Kulissen, besonders getönt wird. Natürlich wird sich nicht jeder Leser ein vollständiges Bild davon machen können, ob diese Darstellung schon ganz vollständig oder doch noch ergänzungsbedürftig sein mag, aber die Art dieser ruhigen und noblen Berichterstattung wie auch die Sachlichkeit der Interpretation vermittelt dem Leser das Gefühl einer vertrauenswürdigen und verantwortlichen Unterrichtung und Beratung.

Naturgemäß ist auch dieses Werk einer um Objektivität bemühten Darstellung von Geschichte und Sachproblematik der «Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung» von der Grundeinstellung des Verfassers bestimmt. Dieser bejaht als Ganzes dieses Konzilsergebnis und sieht in diesem den Erfolg eines mittleren Weges durch die vielfältigen Schulentwürfe zu dieser Thematik hindurch. So sehr er an der Überwindung der vergangenen Positionen interessiert ist und die sich am Konzil durchsetzende «heilsgeschichtliche» Linie offenkundig bejaht, so sorgsam ist er darauf bedacht, daß Durchbrüche in eine existentialistische oder rein kerygmatische Haltung und Verstehensweise verhindert werden. Dies geht z. B. daraus hervor, daß der Autor zwischen der formgeschichtlichen Methode und der existentialen Exegese, bzw. dem Entmythologisierungsprogramm ein prinzipielles Junktim zu sichten vermeint (S. 181ff.). Insofern spiegelt seine theologische Intention gut die Gesamttendenz jener überwältigenden Mehrheit von Konzilsvätern, die diese Konstitution nach hartem Ringen zu ihrer endgültigen Gestalt gebracht haben. Der gegenüber der konservativen Minderheit, die im wesentlichen die lange Zeit hindurch herrschende katholische Lehre festhalten

wollte, in der Tat oft radikal auftretende Fortschritt der Reformer hat keineswegs eine Angleichung an die reformatorischen Positionen zum Ziel, sondern wollte gut katholisch bleiben und blieb es. Zweifellos war dennoch auch der Wille stark und erfolgreich, eine neue Gesprächsebene mit dem protestantischen Partner zu erreichen, und das ist ja nun auch tatsächlich, vor allem durch die Preisgabe der Zwei-Quellen-Theorie, erreicht worden. Es soll auch nicht gering geachtet werden, daß an einigen wichtigen Punkten neue Geleise gelegt wurden, die das kontroverstheologische Gespräch in Hinkunft befruchten kann, weil die Betonung der Historizität der biblischen Schriften der exegetischen Arbeit eine ungleich größere Verantwortung für die theologische Lehre zumißt, als dies bisher der Fall sein konnte. Zudem ist anzuerkennen, daß das Stichwort von der «lebendigen Tradition» positive Möglichkeiten auch für die nichtrömische Christenheit eröffnet, ihre eigenen festgefahrenen Fronten aufzulockern und die wichtige Rolle der Kirche mit ihrem lebendigen Lehramt neu zu sehen und anders als bisher zu gestalten, wodurch sich wiederum neue Aspekte des ökumenischen Dialoges abzeichnen. Die bejahende Zustimmung Stakemeiers zu dem Satz von Cullmann: «Der künftige Dialog zwischen Katholiken und Protestanten sollte sich auf den Spannungscharakter der Kirche konzentrieren» (S. 128), kann zweifellos als markanter Meilenstein auf dem dialogischen Wege angesehen werden.

Zugleich aber mußte Cullmanns evangelisches Insistieren auf den Charakter der Schrift als eines richterlichen Gegenübers zur Kirche ohne entsprechende positive Antwort bleiben (S. 146). Zwar bemüht sich Stakemeier sogar darum, eine typisch protestantische Relation aufzugreifen, und stellt die Schrift als norma normans dem Lehramt als norma normata voran, und es wird kräftig die «dienende» Funktion des Lehramtes betont (S. 141ff.). Aber andererseits ist es für die Konstitution und ihren Kommentator schlechterdings undenkbar, daß das «Lehramt» irren könne. Wer an der unbedingten Sicherheit des Lehramtes zweifelt, würde die Treue Christi anzweifeln, sagt Paul VI. (S. 148–149). Der Infallibilität des Papstes, die im Vaticanum I festgelegt wurde, folgt nunmehr diejenige des Episkopates, der «sicher» (certum) das «charisma veritatis» empfängt (Art. 8; S. 129). Die Erläuterungen Stakemeiers lassen keinen Zweifel darüber, daß die Position der «viva traditio» in der Gestalt des «Lehramtes» durch die neuen Bestimmungen über Schrift und Tradition wesentlich gestärkt werden. Das bedeutet aber, daß auch diese in mancher Hinsicht für den evangelischen Christen so erfreuliche Konzilskonstitution im Blick auf ihr ekklesiologisches Gefälle doch auch mit leider notwendiger Vorsicht zu betrachten sein wird. Es wird sich zeigen müssen, ob diesem Gefälle gegenüber das von Stakemeier so kräftig unterstrichene Offenbleiben der theologischen Diskussion (vgl. das «sub vigilantia Sacri Magisterii» Art. 23; S. 198), insbesondere in der wichtigen Frage von Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift (vgl. die Erklärungen über das «non per solam Sacram Scripturam hauriat», Art. 9; S. 134ff.), tatsächlich ein entsprechend kräftiges Gegengewicht darstellen wird.

Alle solchen Bedenken schmälern jedoch keineswegs den Dank an den Autor für die offene Rechenschaftablage, die dieses Werk in einem guten Sinne darstellt. *Wilhelm Dantine*, Wien

KURT LÜTHI, KARL LEDERGERBER & ALFRED SCHEIDEGGER, *Die Kleine Kupferstich-Passion von Egbert Moehsnang.* Zürich, Flamberg Verlag, 1967. 70 S., 20 Abb. Fr. 36.–.

Von Maritain stammt die Feststellung: «Der Künstler bringt sein Werk für künftige Generationen hervor!» In besonderer Weise wird dies für den Berner Künstler Egbert Moehsnang zutreffen, der die erste Kupferstich-Passion nach Albrecht Dürer gestaltet hat. Nicht allein diese Tatsache ist erstaunlich, sondern die Art ihrer Verwirklichung. Mit traditionellen Formen brechend, entstehen Moehsnangs abstrakte Werke – wobei der Einfluß von Rembrandt zu erahnen ist – in einer langen Experimentierkette, bis durch die Gegensätze von hell und dunkel, Abgeschlossenheit und Offenheit, Leere und Fülle, Dynamik und Ruhe die einzelnen Gebilde ihre endgültige Form annehmen. Damit ist der Vorgang des Werdens jedoch nicht abgeschlossen. Das Thema des jeweiligen Bildes stellt eine Aufforderung an den Betrachter dar, das durch das Thema Bezeichnete in der Zeichnung zu suchen. Es gilt, die durch Strichbündel klar aufgezeigten Bewegungstendenzen zu verfolgen. Wer sich auf die Suche begibt, der wird belohnt. Wen die abstrakten Versuche abstoßen, der lasse sich von Chagall sagen: «Abstrakt und nicht-abstrakt – das sind für mich keine Kriterien. Ich kenne nur die authentische, die gute Malerei – und das Gegenteil davon.»

Was diesen Kunstband darüber hinaus so empfehlenswert macht, ist einmal die Gegenüberstellung von Schöpfungen des Mittelalters und der Entwürfe von Moehsnang. Besonders hervorzuheben sind jedoch die Beiträge von Professor Lüthi, der, von evangelischer Theologie und kunstwissenschaftlichen Erwägungen ausgehend, wichtige, sehr durchdachte Überlegungen nahebringt, des Kunstwissenschaftlers Karl Ledergerber, der von katholischer Sicht und Kriterien der Kunst aus urteilt, sowie des Kunstwissenschaftlers Alfred Scheidegger, der kunstkritische Untersuchungen anstellt und dabei die Verbindung zwischen den ersten Kupferstich-Passionen des Mittelalters und dem Passionswerk von Moehsnang herstellt. Diese drei Erklärungen sind sehr hilfreich – von ihrem interessanten Inhalt abgesehen.

Zusammenfassend ist zu bemerken, daß dem Künstler für sein wagemutiges Experiment, das Konzentration und kosmische Weite ausstrahlt, zu danken ist. Er begibt sich damit in den Dialog mit den Betrachtern seiner Aussage, wobei er in Kauf nimmt, daß er nicht nur Zustimmung erfahren wird. Zu danken ist ferner den Kommentatoren, die den Beweis antreten, daß eine solche Passionsdarstellung, theologisch und kunstkritisch gesehen, eine legitime und sachgemäße Möglichkeit ist. *Folkert Müller*, Bremen

RAINER VOLP, *Das Kunstwerk als Symbol. Ein theologischer Beitrag zur Interpretation der bildenden Kunst.* = Schriftenreihe des Institutes für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, 2. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1966. 244 S., 46 Taf. DM 44.–.

Dieser Band ist sowohl für eine Bemühung um eine Theologie der Kunst wie auch für das Gespräch zwischen Theologie und Kunst zu begrüßen. Die Argumentation wird wirkungsvoll unterstützt durch einen instruktiven Bildteil. Der Verfasser hat sich umfassend orientiert und argumentiert im Gegen-

über zum Künstler und Kunstkritiker sachgemäß; so redet er nicht, wie es oft geschieht, von der Theologie her am eigentlichen Phänomen der Kunst vorbei. Auch gibt seine Argumentation dem Künstler weithin eine echte Freiheit für seine spezielle Verantwortung; der Künstler wird sich hier nicht ekklesiologisch oder theologisch integriert fühlen.

Die Hauptteile des Werkes behandeln die folgenden Gesichtspunkte: I/1: Die gegenwärtige Problematik des Symbolbegriffs (Überblick, Definitionen, Erkenntnisproblem, hermeneutische Frage). I/2: Das Symbolproblem im Bereich der Theologie (Religiöse Gestalt, kultische Gestalt, eschatologische Gebrochenheit, Bekenntnis und Gestalt, Kerygma und Gestalt, geschichtlich-personaler Charakter der künstlerischen Gestalt). Volp setzt sich mit Tillich, den Berneuchenern, A. D. Müller, P. Brunner, O. Söhngen, dem Barth-Kreis, H. E. Bahr, K. Lüthi usw. auseinander. II: Untersuchungen symbolischer Gestalten (Methode, Bezugsebenen, Motive: Farbe, Form, Ornament usw.). III: Das Kunstwerk als Symbol in theologischer Sicht (Symbol als geschichtliche Gestalt des Glaubens, als gottesdienstliches Bekenntnis, Symbol in kerygmatischer, kommunikativer, meditativer Funktion).

Man fühlt sich in den grundsätzlichen Ausführungen mit Volp vor allem dort einig, wo er von der Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit des künstlerischen Symbols handelt (S. 67. 70. 74. 76. 79ff. 204ff.). In der Tat: Kunst ist Sprachgeschehen unter den Bedingungen der Zeit – Kunst ist in diesem Sinn nicht Dekoration oder illustrierte Philosophie! Hinter diese grundsätzliche Einsicht sollte eine Theologie der Kunst heute nicht mehr zurückfallen, wenn sie das zu erfragende Phänomen nicht verfehlen will. Weiter wird man auch anerkennen, daß dem Verfasser eine kompetente Darlegung der Symbolproblematik geglückt ist. Eine gewisse Unklarheit scheint mir dagegen dort vorzuliegen, wo der Verfasser die theologische Formel «Gesetz und Evangelium», theologisch zu direkt und zuwenig auf die Ebene der Kunst umgesetzt, einführt (S. 39. 67. 70. 74 usw.). Steht man mit dieser Formel in einem echten Wirklichkeitsbezug? In der Struktur von «Gesetz und Evangelium» erhalten dann auch bei Volp Theologumena wie der Gekreuzigte, der Aufbau der Gemeinde oder die neutestamentliche Mitmenschlichkeit so etwas wie eine normative Funktion für Gestaltfragen (S. 53. 213. 219). Die dem Künstler zunächst grundsätzlich gegebene Freiheit für sein Werk wird so wieder eingeschränkt. Auch wird im konkreten Gespräch zwischen dem Theologen und dem Künstler das theologische Wort als in einem Nichtbezug zur formalen Ebene empfunden, für die sich der Künstler primär verantwortlich weiß. Müßte sich der Theologe nicht viel stärker um eine Umsetzung seines Wortes bemühen, so daß es eben auf der formalen Ebene verifizierbar würde? Der Ausgang vom Selbstverständnis des Künstlers auf der formalen Ebene, und in Verantwortung vor den Gesetzen dieser Ebene, scheint mir der allein sachgemäße; dieses Selbstverständnis ist dann echt dialogisch anzugehen und zu würdigen. Vielleicht trifft auch der Ausgang vom Selbstverständnis des Künstlers die tiefste Intention der Formel «Gesetz und Evangelium» besser, als wenn diese Formel immer wieder gläubig zitiert wird[1].

---

[1] Volp übt Kritik an der Argumentation, die ich im Buche Kurt Marti,

Es sei noch darauf hingewiesen, daß Volp auch in Einzelheiten gute und weiterführende Vorschläge für das Gespräch zwischen Kirche und Kunst macht. Ich nenne nur zwei Beispiele. Volp tritt dem oft gehörten Postulat entgegen, der Architekt und Künstler, der sich am Kirchenbau mitbeteilige, wünsche theologisch präzise Vorschläge. Der Verfasser sagt mit Recht, das Postulat werde der komplexen Verstehenssituation der Moderne nicht gerecht. Wir glauben auch, daß der am Kirchenbau Mitgestaltende in keiner Weise entmündigt werden darf; die Theologie hat auch hier nur eine strikte diakonische Aufgabe, die sie im Gespräch mit allen Beteiligten vorbringt. Sodann: Volp weist auf ein instruktives Phänomen in Frankreich hin. Dort gestalten und bauen in kirchlichem Auftrag unkirchliche, marxistische Architekten und Künstler; die Resultate dieser Bemühungen sind überzeugend und eindrucksvoll. Volp sagt nun, dieses kühne Experiment sei in der kirchlich-theologischen Reflexion nicht eingeholt und fordere eigentlich eine ekklesiologische Neubesinnung.

In drei Punkten hat das vorliegende Buch die radikalen Fragestellungen, die heute zwischen Theologie und Kunst diskutiert werden müssen, nicht erreicht. Erstens: Der Verfasser sagt zwar richtig, es dürfe theologisch keine Gestalt, kein Stil positiv oder negativ gewertet werden, es dürfe auch nicht ein Stil gegen den andern ausgespielt werden, was etwa in der Vorliebe von Theologen für den Expressionismus geschieht. Volp wagt aber nicht, das um der Sache willen so wichtige Postulat des «methodischen Atheismus» des künstlerischen Gestaltens auf der formalen Ebene zu vertreten. Zweitens: Zuwenig deutlich wird auch, daß sich von heutigen kunstimmanenten Gesetzen her, so etwas wie das prinzipielle Ende aller Thematik und damit z. B. auch der Christusthematik in der Kunst andeutet. Ich meine, man müßte aus formgeschichtlichen und hermeneutischen Gründen das Ende des Christusbildes theologisch positiv würdigen[2]. Drittens: Keine Beachtung findet eine Lektion der modernen Kunst, die für die politische Theologie wichtig ist. Schon der Dadaismus hat gezeigt, daß reine Form- und Sprachorganisation, unter Verzicht auf alle Inhalte, antiideologisch wirkt. Es deutet sich damit das grundsätzliche Problem «Formalismus als Engagement» an. Im Verzicht auf Inhalte, im reinen Spiel der Formen, in der manchmal sinnlos erscheinenden Sprachorganisation leistet der Künstler in einer Zeit der Ideologien einen Dienst an der Gesellschaft; er provoziert die Gesellschaft und entbirgt ihre Unhumanität, wenn sie Ideologien erliegt. *Kurt Lüthi*, Wien

---

Kurt Lüthi, Kurt von Fischer, Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst (1963) vertrete. Ich meine zu sehen, daß mich der Vertreter der Kunst besser versteht, wenn ich sorgfältig sein Selbstverständnis studiere, als wenn ich sprachlich ein «Theologenchinesisch» einführe. Andererseits akzeptiere ich Gesichtspunkte der Kritik von Volp dort, wo ich heute selber einsehe, daß ich zu biblizistisch argumentiert habe (etwa im Problem der Farben).

[2] Vgl. meinen Artikel in der Zeitschrift für evang. Ethik, 10 (1966), S. 257ff.: Das Ende des Christusbildes in der modernen Malerei. Ein Beitrag zum Gespräch mit der bildnerischen Kunst.