

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 25 (1969)  
**Heft:** 4

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 08.02.2025

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

## Rezensionen

A. VAN SELMS, *Genesis, 1–2*. (De Prediking van het Oude Testament.) Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1962. 269 + 319 S.

Als hauptsächlich homiletisch ausgerichteter Kommentar und für weitere Kreise bestimmt setzt sich dieses Werk wenig oder kaum mit kritischen Fragen auseinander, und so verwundert es nicht, daß es eher «konservative» Stellungnahmen ausweist. Der Rezensent fragt sich allerdings, ob angesichts des Namens, der sich der Verfasser auf anderen Gebieten gemacht hat, es sich verantworten läßt, Probleme wie das der Quellen und der Gattungen einfach zu übergehen. Man kann gewisse Arbeitsmethoden ablehnen, ignorieren sollte man sie allerdings nicht, besonders da auf andere Probleme, unter Heranziehung auch nicht konservativer Literatur, eingegangen wird. Es könnte natürlich auch so sein, daß der Verfasser meint, diese Art Auseinandersetzungen seien für den Prediger nicht von Nutzen. Wenn das so wäre, stünden wir vor einem ganz verschiedenen Begriff von dem, was Exegese heißt, und eine Diskussion darüber müßte auf einer ganz anderen Ebene fortgeführt werden.

J. A. Soggin, Rom

NELSON GLUECK, *Hesed in the Bible*. Aus dem Deutschen übersetzt von A. Gottschalk, mit einem Vorwort von G. A. Larue. Cincinnati, The Hebrew Union College Press, 1967. X + 107 S. \$ 5.–.

Das bekannte, 1927 als Beiheft Nr. 47 der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft erschienene Werk wurde 1961 nachgedruckt, und jetzt erscheint diese schön ausgestattete englische Übersetzung. Ein anderer Beweis dafür, wie wichtig diese Arbeit für die alttestamentliche und orientalistische Wissenschaft ist, ergibt sich aus der Einleitung, *Recent studies in hesed*, in der spätere Studien über den Gegenstand vermerkt sind: wenige von ihnen schlagen verschiedene Wege ein. Es kann einem nur eine Freude bereiten, daß eine derartig wichtige Arbeit einem weiteren Kreis von Lesern zugänglich gemacht wird.

J. A. Soggin, Rom

LARS HARTMANN, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.* = *Coniectanea Bibl. N.T. Ser.*, 1. Lund, CWK Gleerup, 1966. 299 S. Schw.Kr. 40.–.

Über Probleme der jüdischen und christlichen Enderwartung legt der Verfasser eine umfangreiche Monographie vor.

Im ersten Teil werden Themen der jüdischen Apokalyptik behandelt. Zur Sprache kommen die Wehen des Messias, das Erscheinen Gottes, das Geschick der Sünder und der Gerechten. Der Verfasser unterscheidet verschiedene Strukturen und verweist z.B. auch auf die Hoffnungen, die dem Kommen Gottes bzw. des Messias entgegensehen. Im übrigen entdeckt er alttestamentliche Entsprechungen: 1. Hen. 100, 1–9 vergleicht er mit Dan. 7, 23–27 und Jes. 59, 1–21 (S. 57f.), 1. Hen. 90, 11–42 mit Ez. 34 (S. 60f.), 1. Hen. 47, 1–48, 10 mit Dan. 7, 9f. (S. 62f.) usw. In einem dritten Kapitel werden verschiedene Motive der Endzeit besprochen.

Im zweiten Teil wendet sich der Verfasser Mark. 13 par. zu. Er untersucht in «A preliminary survey» Mark. 13,5b–27, in «A second survey» Mark. 13, 5b–8. 14–27 und 13, 9–13. In seiner Exegese sucht er Zusammenhänge mit dem Alten Testament herauszuarbeiten. Vor allem Daniel wird herangezogen. Für seine Darlegungen verdient der Verfasser unbedingte Anerkennung. Freilich wird man in Einzelheiten verschiedener Ansicht sein können. So meint er zu Mark. 13, 6 (S. 161): The saying that people will come saying ἐγὼ εἶμι was originally an interpretation of the great words and arrogance of the horn... in Dn. 7f. and 11. Zu Mark. 13, 20 setzt er auseinander (S. 164), daß der Vorstellung, wonach die Zeit verkürzt werde, eine Verlesung von Dan. 12, 1 zugrunde liege. Beide Vermutungen erscheinen mir problematisch. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß die weitere Forschung die Richtigkeit derartiger Kombinationen erhärten wird. S. 172–174 gibt der Verfasser eine Zusammenstellung all der Stellen der synoptischen Apokalypse, bei denen er einen alttestamentlichen Hintergrund feststellte. Das Resultat seiner Überlegungen formuliert Hartmann S. 167: This second survey seems to me have confirmed the assumption that the parts of the eschatological discourse so far discussed have as their foundation an exposition or meditation based on texts in Daniel about the last things, especially 7, 8–27; 8, 9–26; 9, 24–27; 11, 21–12, 13 and to some extent 2, 31–45. Ähnlich heißt es S. 172: ...an exposition or meditation on Daniel texts about the last days underlies the discourse, und S. 179: ...an exposition of Daniel is the basis of the eschatological discourse. Diese Theorie hängt natürlich von der Richtigkeit der vom Verfasser behaupteten Zusammenhänge ab. In dem Moment, in dem diese hinfällig werden, wird auch die Theorie problematisch.

Die Annahme, daß die genannten Texte der Rede jüdischen Ursprungs seien, wird abgelehnt (S. 174ff.).

Im Schlußteil befaßt sich der Verfasser mit den eschatologischen Vorstellungen des 1. und 2. Thess. (auch der zweite Brief gilt als paulinisch). Hier tauchen bekannte Gesichtspunkte auf. Betont wird der Zusammenhang mit dem Alten Testament. Verwiesen wird z.B. auf Dan. 7, 13 (S. 168). Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß Paulus bei seinen Darlegungen eine Form der apokalyptischen Rede heranzog und auch über ihren Charakter als eines Midrasches zu Daniel Bescheid wußte (S. 193).

Man wird dem Verfasser für seine anregenden und tiefeindringenden Ausführungen Dank sagen müssen. Es ist zu wünschen, daß sich die Forschung mit ihnen noch lange und intensiv auseinandersetzen wird.

Wolfgang Gerber, Hannover

JOSEPHUS, [*Works,*] with an *English Translation*. 9. Jewish Antiquities, Books XVIII–XX. General Index to Volumes I–IX. Ed. by Louis H. Feldmann. = The Loeb Classical Library, 433. London, William Heinemann, & Cambridge Mass., Harvard University Press, 1965. XI + 813 S., 1 Tabelle, 3 Karten. Sh. 25/–.

Der letzte Band der trefflichen britischen und amerikanischen Josephus-Ausgabe beginnt wie das Weihnachtsevangelium mit der Schätzung unter dem Legaten Quirinius 6 n. Chr. und endet mit der Unruhe unter dem

Prokurator Florus 64 n. Chr. Feldmann hat sowohl die Übersetzung wie die Anmerkungen, die Bibliographie und das Register äußerst sorgfältig und kenntnisreich ausgestaltet. Bo Reicke, Basel

C. K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. 2. Aufl., paperback. London, S.P.C.K., 1966. viii + 176 S. 15 sh.

C. K. BARRETT, *Jesus and the Gospel Tradition*. London, S.P.C.K., 1967. XII + 116 S. 25 sh.

Das erste der beiden hier zu besprechenden Bücher bedarf keiner Empfehlung mehr: es handelt sich um eine fast unveränderte Neuausgabe eines erstmals 1947 publizierten Buches. Mittlerweile hat sich dieses Werk, in dem es dem Verfasser vor allem darum geht, Jesu Vollmacht, seine Machttaten und sein prophetisches Auftreten als Antezipation seiner künftigen messianischen Herrlichkeit zu deuten, einen festen Platz in der wissenschaftlichen Diskussion erobert. Die Neuauflage, die überdies in einer ansprechenden und billigen Taschenbuchausgabe erfolgt, ist daher zu begrüßen.

Das zweite der hier angezeigten Bücher zeigt die Entwicklung, die Barretts Schau des historischen Jesus in den letzten zwanzig Jahren durchmachte. Das Büchlein – Shaffer lectures von 1965 in Yale – ist so etwas wie eine Zusammenfassung der Theologie und Eschatologie Jesu, in lockerer Form um drei große Themenkreise: «The Tradition», «Christ Crucified» und «Christ to Come» gegliedert. Detaillierte Begründungen und wissenschaftliche Auseinandersetzungen sind dem Verfasser angesichts des ihm gesteckten Rahmens einer Vorlesung natürlich nur zum Teil möglich, vieles bleibt unausgeführt und skizzenhaft. Dennoch ergibt sich eine geschlossene Skizze des Selbstverständnisses Jesu, die ihre nächsten Verwandten einerseits in der Konzeption Albert Schweitzers, andererseits in der Menschensohnthese Morna Hookers<sup>1</sup>, von der der Verfasser viel gelernt zu haben bekennt, hat.

Man könnte Barretts Büchlein ebensogut eine Studie zum Menschensohnproblem nennen; vielleicht wäre die Disposition geschlossener und die eigentliche These profilierter geworden, wenn Barrett sich auf dieses Thema beschränkt hätte. So aber herrscht vielfach der Stil lockerer Assoziation vor; Selbstverständliches mischt sich mit neuen, aufregenden und problematischen Thesen. Barrett fragt nach dem Selbstverständnis Jesu. Jesus hat sich nicht für den Kyrios, nicht für den Christus und nicht für den Gottessohn gehalten. Als Positivum bleibt, abgesehen von der Gottesanrede Abba und der Gottesreichverkündigung, eigentlich nur der Ausdruck Menschensohn. Dieser Ausdruck ist so etwas wie «connecting thread which holds together Jesus' work in the present and in the future» (S. 32). Jesus hat nach Barrett mit seinem Tod gerechnet, wobei er allerdings in einer früheren Periode seines Wirkens sich selber mit seinen Jüngern zusammenschließt und für beide den Einbruch der messianischen Wehen erwartet (S. 52), später aber für sich selbst ein individuelles Leiden. Entscheidend ist aber, daß Jesus nicht einfach als Fatalist seinen Tod erwartete, sondern ihn deutete: nach seinem Tode würde

<sup>1</sup> M. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967).

er von Gott bestätigt (vindication). Diese Erwartung drückt Jesus in zwei verschiedenen Kategorien aus, seiner künftigen Auferstehung nach kurzer Zeit und der Parusie des Menschensohns (S. 82). Daß Jesus seine eigene Auferstehung erwartete, hält Barrett nach Dan. 7–12 und 2. Makk. 7 für durchaus möglich. Immerhin hat er sich in bezug auf sein persönliches Schicksal getäuscht: Die Mahnung, nicht zu schlafen, die Jesus im Garten Gethsemane aussprach (Mark. 14, 34. 38), kann nur als Mahnung zum Wachen bei der Parusie gedeutet werden; am Kreuz ist Jesu Erwartung der Parusie zu seinen Lebzeiten dann zusammengebrochen (Mark. 15, 34). Der Ausdruck «Menschensohn» ist der Zement der Einheit der Evangelientradition: er umfaßt sowohl die Niedrigkeit als auch die Hoheit. Dafür weist Barrett auf Ps. 8, 4–9; Dan. 7–12 und 1. Hen. 37–71 (nach Barrett vorchristlich), wobei sowohl in Daniel (vgl. 8, 17!) als auch in den henochischen Bilderreden der Menschensohn zugleich der menschliche Verfasser als auch der himmlische Weltrichter ist. Menschensohn braucht dabei nicht unbedingt individuell verstanden zu sein, um so mehr, als sich Jesus mit seinen Jüngern im Leiden zusammenschließt. Erst der Parusie-Menschensohn ist für Jesus vermutlich eine individuelle Gestalt, mit der er sich aber nicht zu identifizieren braucht; seine «vindication» besteht dann im Kommen des Menschensohns als solchem.

Gegen Barretts anregende These wären exegetische Bedenken in reicher Fülle zu erheben: Es ist auffällig, daß – trotz Barretts gegenteiligen Versicherungen S. 79ff. – der künftige Parusie-Menschensohn kaum jemals mit dem leidenden Menschensohn zusammen erscheint. Bei der Erhebung des «pattern» des Menschensohns scheinen vorab in Dan. 7–12 zu viele inkohärente Motive zusammengefloßen zu sein. Wie sich Jesu Erwartung seiner Auferstehung als «vindication» (S. 82), die ja doch wohl die Erwartung seines Todes voraussetzt, zur Erwartung der Parusie in Gethsemane und der «vindication before his death» (S. 48), die in Mark. 15, 34 zusammenbricht, verhält, bleibt mir unklar. Und schließlich muß Barrett nun doch wieder so etwas wie eine theologische Entwicklung Jesu im Laufe seines Lebens postulieren, die sich zur Zeit Albert Schweitzers – vor der Formgeschichte – mit guten Gründen aus den Texten erheben ließ, heute aber ihre exegetische Grundlage verloren hat.

Schwieriger als die exegetischen Fragen sind die systematischen, die Barretts Entwurf weckt. Die Hauptfrage formuliert er selbst: Beruft sich das Kerygma und damit die christliche Kirche eigentlich noch zu Recht auf Jesus? Worin bestand das theologische Recht der frühen Gemeinde, die beiden Erwartungsweisen der «vindication», Auferstehung und Parusie, zeitlich voneinander zu trennen, auf die Auferstehung zurückzublicken und die Parusie zu erwarten und sich selbst in dem zwischen beidem entstehenden Zeitraum zu etablieren? Aber die Fragen stellen heißt nicht, sie beantworten. Wenn Barrett meint: «Jesus was in error, God was not» (S. 106), so wird nicht einleuchtend, was ihn zu dieser Aussage ermächtigt. Und der Satz «May it not have been God's intention, unforeseen... even by Jesus himself, that life between the incarnation and the parousia should be the normal state of mankind?» (S. 107) ist doch zunächst einfach Ausdruck einer gewissen Verlegenheit. Die Frage bleibt: Worin hat denn nun das Kerygma *sachlich*

Anhalt am historischen Jesus? War Jesus nicht doch, auch wenn er sich nicht für den Messias hielt und seine Hörer nicht von sich selbst überzeugen wollte (S. 105), ein enttäuschter Enthusiast, nämlich darum, weil er seine Verkündigung auf die Erwartung der vindication baute? Hier bleiben offene Fragen, denen sich Barrett zu wenig gestellt hat. Doch bleibt sein Buch auch für den, der ihm nicht zustimmen kann, erfrischend und hilfreich und vermittelt zahlreiche wertvolle Einzelerkenntnisse. *Ulrich Luz, Zürich*

HORST ROBERT BALZ, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*. = Wissenschaftl. Monographien z. A. u. N. T., 25. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1967. 310 S. DM. 29.80.

Der Verfasser will vier Gefahren in der Auffassung der neutestamentlichen Christologie entgegentreten:

1. Der Gefahr der «Systematisierung» im Zusammenhang mit den christologischen Titeln und Schemen (S. 25–128). Es gibt keine einheitliche Christologie im N. T. (S. 129), und dieser Tatsache werden wir dann gerecht, wenn wir nicht bei den christologischen Titeln der Urgemeinde ansetzen, sondern bei den Vorstellungen, innerhalb deren christologische Titel begegnen (S. 112).

2. Der Gefahr der «Schematisierung» im Zusammenhang mit den Gruppen und Schichten der Urgemeinde (S. 129–175). Weder das Schema von Bousset und Bultmann noch das von Lohmeyer ist befriedigend. Man muß mit dem hellenistischen Judenchristentum rechnen, das hinter der Christologie von Q und der Stephanusgruppe steht (S. 175).

3. Der Gefahr der «Kerygmatisierung» im Zusammenhang mit der christologischen Tradition (S. 176–203). Jede prinzipielle Scheidung zwischen Kerygma und Historie ist typisch moderne Aporie (S. 24), während die Traditionen im N. T. nichts anderes als «die Kontinuität der gegenwärtigen Verkündigung mit dem von ihr bezeugten einstigen Geschehen» (S. 203) vermitteln wollen.

4. Der Gefahr der «Hermeneutisierung» im Zusammenhang mit der Eschatologie (S. 204–271). Sie entsteht dort, wo der Exeget an die Texte nicht mit der historischen Voraussetzungslosigkeit herangeht, sondern sie mit der Darstellung zugleich interpretiert (S. 24), wie es die konsequente und präzise Eschatologie, aber auch die existenziale Interpretation macht (S. 271).

Einzelanalyse kommt in dieser Arbeit nur wenig zum Wort. Es ist absichtlich so, denn der Verfasser hat erkannt, daß «das Problem der heutigen biblischen Theologie nicht allein in der Einzelanalyse, sondern mehr noch in den grundsätzlichen Vorverständnissen» liegt. Dies scheint uns völlig richtig zu sein. Denn die Verwirrung in der heutigen neutestamentlichen Diskussion entstand gerade darum, weil jede theologische Richtung an die Texte von ihren methodischen Voraussetzungen herankommt, ohne ihre Tragkraft in der Konfrontation mit den anderen Richtungen geprüft zu haben. Es ist darum zu begrüßen, daß sich der Verfasser gerade diesen methodischen Problemen widmet, an denen sich alles Weitere entscheidet.

*Ludowít Fazekaš, Tschechoslowakei*

HEINRICH ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*. Darstellung der historisch-kritischen Methode. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967. 281 S. DM 24.80.

Roman Catholic exegetes have made considerable contributions to the historical, critical studies of the Scriptures, especially since the papal encyclical "Divino afflante Spiritu" (1943) charged them to use the historical method. Zimmermann's contribution in this book is to provide the reader with a survey of the applications of this method in the disciplines of textual criticism, literary criticism, form criticism, and *Redaktionsgeschichte*. This survey includes a history of each discipline up to the present time, summaries of their basic procedural policies, and insights into how they relate to each other. A very helpful aspect of this book is the large number of examples of the actual application of these disciplines in the study of New Testament passages. These are set forth with lucidity and constant interaction with conclusions reached by other New Testament scholars. As a manual of historical methodology for New Testament studies, this book can be of considerable help to all who have yet to become expert in these disciplines.

The freedom with which Zimmermann, as a Roman Catholic, can follow the conclusions of the historical method is quite complete. Because he regards Christ as always speaking in and through his church, he is not, as J. Jeremias, content only when he can get back to the very words of Jesus in their original *Sitz im Leben*, but is equally concerned with the meaning imparted to these words by the life situations of the early church. At only two points, it would seem, could Zimmermann's theological presuppositions control the use of the historical method. He will not agree that the words of Jesus were themselves reshaped by the early church or by the editors of the Gospels (pp. 222f.), nor will he agree that historical considerations of a book's apostolicity or literary integrity can figure in the considerations of its canonicity, since this has already been acknowledged by the church (pp. 29f.).

Daniel P. Fuller, Pasadena, California

D. S. WALLACE-HADRILL, *The Greek Patristic View of Nature*. Manchester, Manchester University Press, & New York, Barnes & Noble Inc., 1968. VIII + 150 S. Sh. 35/-.

Unter dem Eindruck des Positivismus und des Naturalismus ist das moderne Bewußtsein geneigt, die griechischen Kirchenväter als Feinde der Natur und Gegner empirischer Studien aufzufassen. In einer sehr gediegenen und anregenden Darstellung zeigt Wallace-Hadrill, wie falsch dieses Urteil ist. Auch der Kenner der Väter wird hier neue Aspekte entdecken.

Gewiß haben die griechischen Theologen der Periode 100–450 n. Chr. die Naturwissenschaft nicht selber gefördert, denn ihr eigentliches Interesse richtete sich auf Gott und nicht auf die Welt. Übrigens machte die empirische Wissenschaft seit ca. 200 n. Chr. weder im Römerreich noch im Perserreich große Fortschritte; erst die Araber erweiterten die Perspektive. Mit dem enzyklopädischen Wissen der hellenistischen Philosophen und Naturforscher waren aber Theologen wie Origenes, Basilius und vor allem Nemesius überraschend tief vertraut. Sie konnten auch hübsche Bilder aus der Natur ent-

werfen, wie es der Verfasser durch amüsante Zitate beleuchtet. Gott und Welt, Gnade und Natur bildeten für diese Väter nicht unmittelbar eine Einheit, aber in Christus sollte der Mensch diese Einheit finden<sup>1</sup>.

Bo Reicke, Basel

JOHN HENRY CARDINAL NEWMAN, *Apologia pro Vita sua, Being a history of his Religious Opinions*. Edited with Introduction and Notes by Martin J. Svaglic. Oxford, Clarendon Press: Oxford University Press, 1967. 603 p. Sh. 105.-.

LOUIS COGNET, *Newman ou la recherche de la vérité*. Paris, Editions Desclée, 1967. 319 p. Fr.B. 220.-.

JEAN STERN, M. S., *Bible et tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement*. = *Théologie, étude publiée sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière*, 72. Paris, Editions Aubier, 1967. 253 p.

1. L'édition de l'Apologia que nous donne M. Svaglic est très soignée. Une copieuse introduction met le lecteur au fait des circonstances dans lesquelles l'Apologie fut écrite. Le texte est celui de la troisième édition (1886); il est muni d'un appareil critique indiquant les variantes des nombreuses éditions parues du vivant de l'auteur; il est suivi de Notes et Appendices de la main de Newman, puis de notes explicatives de l'éditeur, qui montrent sa parfaite connaissance de tout ce qui touche à Newman.

2. Dans son ouvrage, M. Cognet reprend la matière de conférences données à l'Institut Catholique de Paris, et nous donne une biographie savante. L'exposé n'est pas toujours d'une clarté parfaite; il arrive que la souci du détail l'alourdisse. Le jugement théologique de l'auteur est parfois en défaut; ainsi, pour caractériser la conversion de 1816, il prend à la lettre l'épithète: calviniste, qu'emploie aussi Newman, alors qu'elle est du type wesleyen. Tel quel, l'ouvrage présente les faits à partir d'une information vaste dont une précieuse bibliographie donne les dimensions. Bibliographie incomplète, l'auteur le sait, mais si l'on ajoute à ses données la liste d'ouvrages que cite M. Stern, on aura l'essentiel de la littérature newmanienne.

3. M. Stern est un théologien averti. Son étude de l'itinéraire théologique de Newman a pour centre le problème que celui-ci a vécu longuement: celui des rapports entre Ecriture et Tradition.

Il le montre, après la conversion de 1816, profondément convaincu que la Bible est l'autorité suprême, mais aussi qu'elle enseigne des doctrines précises: la Trinité, l'incarnation, la prédestination, la justification par la foi.

A Oxford, l'influence de ses amis fortifie sa tendance dogmatique mais en lui faisant voir que le dogme est l'œuvre de l'église unissant en un système cohérent les aspects fragmentaires de la révélation écrite. La vérité chrétienne est enseignée par l'église, commentant les trois symboles œcuméniques;

<sup>1</sup> Wir möchten in diesem Zusammenhang auf einen wertvollen Lexikonartikel hinweisen: H. Schwabl und J. Duchesne-Guillemin, *Weltschöpfung*: Paulys Realencyclopädie, Suppl. 9 (1962), Sp. 1433–1589 (über die Kirchenväter besonders Sp. 1573–82).

la Bible n'enseigne pas une doctrine, elle prouve ou garantit la vérité de l'enseignement ecclésiastique puisée dans la Tradition orale.

L'église prend ainsi une importance capitale. Elle est un corps d'institution divine qui a charge de formuler le dogme, lequel fonde à son tour la religion. Il convient donc d'examiner avec soin les marques de la vraie église, celle que Dieu a promis de rendre, sinon infaillible, du moins indéfectible, c'est-à-dire ramenée toujours à la vérité. La vraie église, c'est celle des cinq premiers siècles, celle-là même qui a formulé la vérité dogmatique. Mais cette église n'existe plus; les schismes l'ont déchirée. L'église romaine a osé ajouter ses enseignements propres à ceux de l'Écriture, l'église grecque a chu dans l'érastianisme, l'église anglicane également et, de plus, a subi l'influence du libéralisme protestant.

Il faut que l'église fondée sur les apôtres, retrouve son unité en purifiant sa doctrine. C'est l'effort qu'entreprend Newman à l'égard de l'église anglicane par la publication des fameux *Tracts for the Times*, et à l'égard de l'église romaine qu'il invite à se réformer aussi. Mais l'église romaine se dit immuable puisqu'infaillible, et lorsque Newman invite son église à interpréter les 39 articles anglicans dans un sens catholique, il est désavoué par ses évêques; or, pense-t-il, ce n'est pas lui seulement qui est désavoué mais bien la doctrine des Pères qu'il a proposée.

De plus en plus, il incline à penser que l'église romaine est la plus fidèle à la pensée des Pères. Ses «nouveau-tés» ne seraient-elles pas un simple développement des doctrines fondamentales? Une église aussi fidèle aux décrets des quatre premiers conciles n'a-t-elle pas le droit de se prévaloir d'une grâce qui la rendrait infaillible? L'église qui a la foi a, présent en elle, l'objet de la foi: Jésus-Dieu. C'est Dieu, présent dans l'église, qui admet le vrai et repousse le faux. La révélation est un tout achevé à la mort du dernier apôtre; l'église croit implicitement dès l'origine l'ensemble de la vérité, mais elle en prend peu à peu conscience au cours du temps, explicitant, selon l'occasion, les richesses de la foi dont elle vit. Ce travail est l'œuvre du S. Esprit immanent à l'église. *Securus judicat orbis terrarum*, disait S. Augustin. C'est donc un schisme condamnable qui a séparé l'église d'Angleterre du corps principal de l'église unique. En 1845, Newman se fait catholique: la Tradition l'emporte sur l'Écriture.

Les auteurs catholiques voient dans le développement de la pensée de Newman une progression constante vers la vérité. On ne peut guère le leur reprocher. Remarquons, cependant, que la conversion de 1816 comportait deux éléments hétérogènes: la foi en Dieu qui parle dans la Bible et la foi en Dieu qui parle par l'église, ou l'adhésion à Dieu, mais tel que les crédos ecclésiastiques le définissent. Or, les crédos sont l'expression même de la Tradition. La pensée de Newman apparaît ainsi moins comme une progression vers la vérité qu'un long débat intérieur entre les deux composantes de sa foi.

Parmi les facteurs qui ont déterminé son choix, il en est deux que nos auteurs passent presque sous silence. Francis Newman, frère aimé de John Henry, quitte l'église d'Angleterre en 1830 pour se rattacher aux frères de Plymouth qui ne se soumettent qu'aux inspirations de l'Esprit. Ce fait, que l'Apologie ne mentionne pas, n'a-t-il pas contribué, au moins autant que

l'influence de Froude, à nourrir l'animosité de Newman envers la Réforme? D'autre part, en 1841, les gouvernements anglais et prussien conviennent de nommer tour à tour un évêque qui aura juridiction sur anglicans et luthériens à Jérusalem. Les anglicans évangéliques applaudissent à cette mesure libérale, alors que Newman et ses amis la considèrent comme une trahison, comme l'aveu que l'anglicanisme est protestant, «it brought me on the beginning of the end», dit Newman.

Quant au cardinal, s'il était encore temps de discuter son Apologie, nous lui ferions remarquer, avec le respect dû à sa sincérité, que c'est la vie avec Christ qui engendre la doctrine et non l'inverse. *Oratio regit doctrinam*. L'Évangile nous met en présence, non d'une doctrine à croire, mais d'une personne à aimer. Après que le cœur a été touché, l'esprit pose des questions sur la personne et l'œuvre du Christ et y répond tant bien que mal. La dogmatique est humaine, relative au temps et aux théologiens qui la formulent. La foi, qui est assurance que le Christ vient de Dieu et mène à Dieu, est indépendante des formules savantes, et c'est de cette foi que vit l'église.

*Jean-Daniel Burger, Neuchâtel*

ARMIN VOLKMAR BAUER, *Freiheit zur Welt. Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens*. = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien, 15. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1967. 284 S.

Es wird hier eine Gesamtdarstellung der Theologie Gogartens anhand der im Untertitel genannten Fragen entworfen und zugleich der Kritik unterzogen, z. T. in Form eines eigenen systematischen Gegenentwurfs. Der Sitz im Leben der Erläuterungen ist das neu erwachte Interesse der katholischen Theologie am rechten Weltverständnis des Christen, worüber es keine ausdrückliche Lehre gibt. «Recht» heißt: nicht mehr unter dem Geist des Gesetzes stehend, aus dem entweder «eine unbeholfene Starre des Weltverhaltens» oder «die Trennung von Religion und Leben um der Sachwirklichkeit der Welt willen» folgt (S. 195).

Bauer arbeitet die diesbezügliche zentrale These Gogartens aus, die besagt, daß der Mensch nur im personal-geschichtlichen Glauben das rechte Weltverständnis und Weltverhältnis finden könne. Diese These sei aber von einem bibel- und wirklichkeitsfremden Dualismus belastet, demzufolge die welthaften und heilsbedeutsamen Beziehungen des Menschen letzten Endes auseinanderfallen. Dieser auf die Zwei-Reiche-Lehre zurückgehende Dualismus von Gott und Welt, Glaube und Werk, personal-geschichtlichem und dinghaft-sächlichem Verständnis der Wirklichkeit erreicht in der Theologie Gogartens seinen Höhepunkt (S. 249). Die radikal-personale Auffassung des Heils als sich in der Subjektivität des Menschen ereignend, die somit seine Welthaftigkeit und Gegenständlichkeit ablehnt, läßt nur die Alternative zwischen einer Theologie des reinen Personalismus und einer objektiven Heilsmetaphysik übrig. Im «Teilhabegeanken» des letzten Werkes von Gogarten, das noch – wenn auch nur nachträglich – eingesehen werden konnte, sieht der Verfasser einen Ansatz zur Überwindung dieses strengen Dualismus als der grundlegenden ontologischen Voraussetzung.

Dieser Schritt wird positiv bewertet, weil er in eine Richtung weist, die der Intention Bauers und der katholischen Theologie im allgemeinen entspricht, nämlich in die der Einholbarkeit des «Objektiven» in die «Subjektivität». Statt einander ausschließender Gegensätze vertritt Bauer das Recht der Einheit in der Unterschiedenheit, im Sinne einer personalen Einholbarkeit. Dem entspricht die Aussage, der Mensch stehe nicht zwischen Gott und Welt, sondern sei die Spitze der Welt (S. 248). Der Einholbarkeit der Sachwelt und damit einer umgreifenden Inkarnationsspekulation ist jedoch im Kreuzestod Christi eine Grenze gesetzt, die von Bauer nicht weiter beleuchtet wird.

In den kritischen Bemerkungen des Verfassers kommt einiges von dem zum Vorschein, worum es sich im katholischen-protestantischen Gespräch handelt, und auch davon, wo zur Zeit dessen Grenzen liegen. Bauer bekennt, er habe «das personal-geschichtliche Denken nicht verstanden – wofern Verstehen Anerkennen heißt» (S. 248; zum Verstehensbegriff vgl. S. 247, 256). Er sieht keine Möglichkeit für ein Gespräch, das mehr als informativen Charakter hat (ebd. und S. 198), und muß einerseits zu einem ablehnenden Urteil kommen (S. 262), andererseits aber die eigenen Gegenthesen aufstellen (S. 248).

Das Nicht-Verstehen der Theologie Gogartens, und zwar nicht allein an einem von Bauer abgelehnten Verstehenskanon gemessen, ist an einigen Stellen evident – und auf Grund der vorhergehenden sachlichen Darstellung eigentlich unverständlich.

Was z. B. die radikale Trennung von Gottesbeziehung und Weltverhältnis im personalen Glauben betrifft, wird das früher Ausgeführte (S. 62ff.) ignoriert, daß nämlich in dieser Trennung gerade das rechte Weltverhältnis als die freie Sohnschaft gesetzt ist. Die Gottesbeziehung des Glaubens kommt eben bei Gogarten in *dem* Weltverhältnis zur Geltung, dem keine Heilsbedeutung beigemessen wird.

Die «Subjektivität» des Menschen in der Theologie Gogartens interpretiert Bauer unrichtig, nämlich subjektivistisch. Nicht «das Personale» und «das Geschichtliche» als synonyme Begriffe bestimmen die Subjektivität, sondern umgekehrt, und sie wird im Gegenüber zum Substanzhaften, Naturhaft-Kosmischen definiert. Dies ist um so verwunderlicher, als Bauer sonst anerkennt, daß Gogarten den modernen Subjektivismus überwunden habe (S. 144, 265).

Was nun die Einholung anbelangt, schreibt der Verfasser selbst, die Dingwelt sei nicht «durch Heimholung ins Sakrale, sondern durch Entfaltung nach ihrer Sachgesetzlichkeit zu heiligen» (S. 239). Nicht das Erfordernis der «Einholung» oder die Bemühung um sie ist der Streitpunkt zwischen der evangelischen und der katholischen Theologie, da es ja in der «existentialen Interpretation» gleichfalls um sie geht, sondern das Wie ihres Vollzugs. Gogartens eigene Antwort dürfte lauten: «eingeholt» wird die Sachwelt, indem der Glaube sie für die vor Gott verantwortliche Vernunft freisetzt.

Auf die Frage des Weltverständnisses und des Weltverhältnisses bekommt man bei Bauer eine recht unentschiedene, «dualistische» Antwort, wie dies

z. B. im «Ausblick in den katholischen Raum» zutage tritt (S. 198ff., wobei seine kritischen Fragen an die Inkarnationstheologie von J. B. Metz von besonderer Bedeutung sind, S. 217ff.). Seine Position bleibt in der Schwebe zwischen WeltDistanz und Weltbejahung, Freigabe und Nicht-Freigabe, Sakralisierung und Verweltlichung der Welt. Bekräftigt er damit nicht – wenn freilich gegen seine eigene Absicht – den «Dualismus» von Gogarten, der nicht so sehr eine ontologische Voraussetzung als vielmehr die Folge des Ernstnehmens der neutestamentlichen Christologie ist, oder wenn man will: die Konsequenz der Glaubensdialektik gegen die allmächtige Analogie? Am auffälligsten zeigt sich die Zweideutigkeit der Antwort von Bauer darin, daß er auf der einen Seite mit Metz übereinstimmt: die Welt verchristlichen hieße eigentlich sie verweltlichen (S. 211f.), auf der anderen jedoch die Freigabe der Welt an die Vernunft ablehnt (S. 259). In diesen Zusammenhang gehört die m. E. mißglückte Formulierung: die der Welt von den Christen zu erweisende Sachlichkeit und Brüderlichkeit (worin Bauer die «Grundregel christlichen Weltverhaltens» erblickt) seien nichts anderes als «heimlicher Wille zur Mission» (S. 243).

*Ervin Vályi-Nagy, Budapest*

HERMANN FISCHER, *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1967. 252 S. Ln. DM 36.–.

Die Studie fragt nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte, «einem der zentralen Themen der Theologie», und möchte es anhand der Theologie Fr. Gogartens klären, «der neben Rudolf Bultmann als profilierter Vertreter einer kerygmatisch ausgerichteten Theologie anzusprechen ist».

Fischer untersucht in einem ersten Kapitel die Problematik von «Geschichte und Glaube bei Ernst Troeltsch» (S. 13–64). Er macht deutlich, mit welcher inneren Zwangsläufigkeit der Historismus in eine Aporie gerät, in der sowohl die Wissenschaft wie der Glaube zerbrechen.

Das 2. Kapitel behandelt «Glaube und Geschichte bei Friedrich Gogarten» (S. 65–157). Fischer zeigt, welche abrupten Wandlungen im Denken Gogartens vorliegen: «Ganz grob: das Frühwerk stellt Protest und Kampfansage gegen das moderne Welt- und Menschenverständnis dar, das Spätwerk rechtfertigt es als legitime Folge des christlichen Glaubens» (S. 117). Welche neue Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte liegt hier vor? Ist Geschichte nur «mich treffende und betreffende gegenwärtige Geschichte», oder in welchem Sinne kann legitim «vom neutestamentlichen Geschehnis als einer vergangenen und damit objektiv greifbaren Tatsache geredet werden»?

Das 3. Kapitel (S. 159–236) geht dieser Frage in Form einer systematischen Darstellung des Themas nach. Die Ergebnisse, zu denen Fischer dabei kommt, halte ich für sachgemäß, weil sie aus den fruchtlosen Verengungen des gegenwärtigen theologischen Gesprächs herausführen: «Der konsequente theologische Personalismus ist undurchführbar. Vergangene Geschichte und Personalität sind aufeinander angewiesen» (S. 235). «Personalität setzt dieses Sein voraus. Christliche Existenz hat ihren Grund in einem Vorgegebenen» (S. 236).

*Gotthold Müller, Basel*

THIETMAR WERNSDÖRFER, *Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs.* = Stud. zur Dogmengesch. und system. Theol., 21. Zürich, Zwingli Verlag, 1968. 395 S. Fr. 32.60.

Ziel dieser Dissertation aus der Schule A. Richs ist die Explikation des Entfremdungsproblems im Hinblick auf Tillichs Werk. Der Verfasser stellt zunächst in weitausholenden Darlegungen die geistesgeschichtlichen Aspekte des Entfremdungsphänomens heraus, als dessen existentielle Grundlage er die Geschichtlichkeit erkennt. Folgen des modernen Geschichtlichkeitsbewußtseins sind Systemmangel, worunter die fast alleinige Herrschaft der horizontalen Dimension und die Verdrängung weltbildlicher Statik zugunsten geschichtlicher Dynamik zu verstehen ist, Raumverlust, wozu auch der Verlust des Gefühls für sicheren Standort und Geborgenheit gehört, und schließlich Relativismus und Individualismus. Das konservative Herz des Autors schlägt dort hörbar, wo er bekennt, daß «es zu den vordringlichsten Forderungen unserer Epoche zu gehören scheint, der Idee eines in geprägten oder institutionalisierten Gebilden sich behausenden und beheimatenden Daseins das Wort zu reden» (S. 84). Entfremdung wird im Sinne der modernen Soziologie verstanden als «das durch die Kräfte von Technik und Rationalisierung insgesamt manipulierbare Gefüge menschlichen Lebens und Tuns, das der Empfindung uneigentlicher Existenz Vorschub leistet» (S. 104). Der Verfasser verfolgt die Sinngeschichte des Entfremdungsbegriffs von Rousseau über Hegel, Schelling und Marx bis hin zur modernen Kultur- und Zeitkritik, wo dieser Begriff weniger als Wertkategorie denn als Seinsprinzip verstanden wird. Er ist zu einer der wichtigsten Fundamentalaussagen geworden, durch die das Wesen des Menschen in unserer Zeit verstanden werden kann. Bei Tillich nimmt dieser Begriff den Charakter einer negativen Qualifizierung menschlich-weltlichen Seins an, wofür auch der Begriff der Entzweiung eintreten kann. Die von Marx vor allem anvisierte ökonomisch-soziale Entfremdung ist für Tillich nur Symbol einer tiefergehenden Entzweiung des Menschen von seinem (transzendenten) Ursprung im Sinne der Spekulation Schellings über Ursprung und Schicksal der Freiheit. Getreu der Korrelationsmethode Tillichs geht der Verfasser den verschiedenen Bereichen nach, in denen Tillich das Entfremdungsphänomen aufspürt: der Geschichte, der Existenzphilosophie, der Tiefenpsychologie und der expressionistischen Kunst. Sache des Theologen Tillich ist es, die eigentlich theologische Bedeutung der verschiedenen Entfremdungsphänomene herauszustellen. Entfremdung ist für Tillich im letzten kein Ereignis mehr in Raum und Zeit, sondern die «transhistorische Qualität aller Ereignisse in Raum und Zeit» (S. 250). Wenn Tillich Entfremdung nicht nur als Sache des freien Willens, also personal versteht, sondern als ontologisches Schicksal, so könnte ihm leicht der Vorwurf manichäischer Häresie gemacht werden. Wernsdörfer wehrt diesen Vorwurf ab, weil bei Tillich Freiheit und Schicksal als Korrelate zu sehen sind. So wird Entfremdung von Tillich vor allem personal verstanden als Unglauben, Hybris und Konkupiszenz. Die Überwindung der Entfremdung geschieht nach Tillich in dem, was er das «Neue Sein» nennt. Dieses kann als Versöhnung, als Wiederherstellung der Einheit der Existenz mit dem Grund des Seins oder als eschatologische Erfüllung umschrieben werden.

Fordern die im Denken Tillichs liegenden Spannungen, die im Ineinander von Ontologie und Personalität begründet sind, nicht die Kritik heraus? Kann, wenn Entfremdung als Schicksal verstanden wird, Sünde noch als personale Schuld begriffen werden? Wernsdörfer sieht die Lösung dieses Konfliktes in der im menschlichen Sein fundierten Koexistenz von Räumlichkeit und Geschichtlichkeit und rechnet es Tillich hoch an, daß er sich nicht «von den äußerlichen Wandlungen der Dinge und Vorgänge blenden» läßt, sondern «eine innerlich ordnende Schau derselben anvisiert» (S. 379). Wenngleich mir fraglich bleibt, ob diese hier vorgeschlagene Zuordnung der Ontologie zur Räumlichkeit und der Personalität zur Geschichtlichkeit die Intention Tillichs trifft, leistet die Arbeit, der im ganzen eine stärkere Straffung der Darstellung gut getan hätte, doch einen wertvollen Beitrag zur Rezeption Tillichs in die gegenwärtige theologische Situation.

*Heinz-Horst Schrey, Heidelberg*

GHULAM AHMAD PARWEZ, *Islam. A Challenge to Religion*. Lahore (Pakistan), Idara-e-Islam, 1968. 392 S. £ 1.9.

Der Verfasser dieses Buches ist ein islamischer Gelehrter, der, ohne Europa gesehen zu haben, in einer rein islamischen Welt und Wissenschaft aufgewachsen ist und darlegen will, daß der Islam die einzige Lösung für die sozialen, politischen und kulturellen Probleme der Gegenwart bietet. Wohlverstanden: nicht der Islam als Religion (madhhab), sondern als Lebensordnung (din). In dieser kritischen Haltung den «Religionen» gegenüber wird man an Hendrik Kraemer erinnert, wenn auch der Zielpunkt beider Denker völlig verschieden ist; der Verfasser beruft sich vor allem auf einen der geistigen Väter des heutigen Pakistan, den Dichter Mohammed Iqbal. In ständigem Bezug auf den Koran (Schriftprinzip!), aber auch mit gelegentlichen Zitaten aus westlichen Kulturkritikern wie Einstein, Russell usw., wird die Ausweglosigkeit der geistigen Situation der heutigen Welt dargelegt und ihr die (ideal gesehene) Sozialordnung des Urislam als Muster gegenübergestellt. Dies geschieht in jener einlinigen, undialektischen Logik, wie sie für den streng korangebundenen islamischen Theologen charakteristisch ist und wie sie offenbar in jener pakistanischen Erneuerungsbewegung heimisch ist, die zum heutigen politischen System ihres Landes in Opposition steht (weil sie ihm Verrat am wesentlichen islamischen Gedankengut und Anpassung an die westliche Lebensordnung vorwirft) und die aus Pakistan einen theokratischen, auf das geoffenbarte göttliche Gesetz begründeten Islamstaat machen möchte. Bezeichnend dafür ist die rein theoretisch-moralische Geschichtsphilosophie, die nach dem Gesetz der Vergeltung («law of requital») die These verfißt: Wo Allahs Gesetz erfüllt wird, gedeiht ein Volk – und umgekehrt.

*Emanuel Kellerhals, Allschwil bei Basel*