

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **27 (1971)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Rezensionen

KARL HUBER und HANS HEINRICH SCHMID, *Zürcher Bibel-Konkordanz. Vollständiges Wort-, Namen- und Zahlen-Verzeichnis zur Zürcher Bibelübersetzung, mit Einschluß der Apokryphen*. Hrsg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich. 1. Zürich, Zwingli-Verlag, 1969. XXXII + 862 S. Subskr. Fr. 126.–, inkl. Zürcher Bibel Fr. 145.–.

Unter den älteren deutschen Übersetzungen der Bibel ist die von W. M. L. De Wette vielleicht die beste; unter den modernen nimmt die Zürcher Bibel einen philologischen Rangplatz ein und ist auch über die Schweiz hinaus verbreitet. Das von K. Huber, H. H. Schmid und ihren Mitarbeitern hergestellte Wortverzeichnis zum Zürcher Bibelwerk füllt eine lange Zeit empfundene Lücke aus und ist als Hilfsmittel für Bibelleser, Theologen und Philologen zu begrüßen.

Eine von Prof. Schmid geschriebene Einleitung «Von Konkordanzen, ihren Zielen und Problemen» (S. VII + XVII) schildert die interessante Geschichte der Konkordanzen vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Darauf folgen technische Anweisungen (S. XVIII–XXXII), und hier kann der Leser einfach nach Bedarf aktuelle Punkte studieren. Wer nämlich eine *Lectio continua* der «Benutzungshinweise» in Angriff nimmt, der wird das abschließende Wort «Anstrengung» allzu treffend finden, und das ist schade. Eher zu empfehlen ist ein Losgehen auf den Haupttext.

Stichproben zeigen, daß mit der Zürcher Konkordanz ein zuverlässiges und erschöpfendes Wortverzeichnis der Bibelbücher geboten wird. Eine sehr praktische Neuheit ist die Aufteilung von häufigen Vokabeln auf charakteristische Kontextworte, die in Parenthesen beigefügt werden, z. B. «Ende (Büchermachen): Pr. 12, 12 Des vielen B. ist kein E.». Über viele Neuerscheinungen des theologischen Büchermarktes kann man klagen, aber nicht über diese. Der abschließende Band soll bald fertig sein.

Bo Reicke, Basel

AELRED CODY, *A History of Old Testament Priesthood*. = *Analecta biblica*, 35. Rome, Pontif. Bibl. Inst., 1969. XXVIII + 216 S. L. 2700.

Der Priester steht als religiöse Mittlergestalt in der Frömmigkeit des Alten Testaments an zentraler Stelle und ist ebenso nach der Seite des Königtums wie der der Prophetie hin offen. Dementsprechend ist das Priestertum schon in früherer Zeit des öfteren monographisch behandelt worden. Verfasser nennt selbst die Namen von Baudissin, Hoonacker, Gray und Bertholet, die das Thema unter verschiedenem Blickwinkel (Beziehung zu den Pentateuchquellen, zum Gesetz, zum Opfer; oder auch unter Überlieferungsgeschichtlicher Fragestellung [so Gunneweg]) behandelt haben. Angesichts dieser Einschränkungen und auch deswegen, weil diese Arbeiten zum größten Teil älteren Ursprungs sind, kann der Verfasser von vornherein eines starken Interesses gewiß sein, wenn er es unternimmt, an Hand eines sehr viel breiteren Materials an archäologischen, philologischen und reli-

gionsgeschichtlichen Erkenntnissen, als es noch Bertholet zur Verfügung stand, ein Bild der Geschichte des alttestamentlichen Priestertums von seinen Anfängen bis zum Hellenismus nachzuzeichnen.

Dieses Interesse wird nicht enttäuscht, sondern vollauf befriedigt. Gewiß wird der Leser nicht – je nach den Voraussetzungen, von denen er herkommt – alle Ergebnisse in gleicher Weise als gesichert und tragfähig anerkennen können (etwa bei der Beurteilung der Levitenfrage oder der Überlieferungsfragen von 1. Sam. 1–4). Doch wäre es unsachlich, das zu erwarten, denn es ist von vornherein klar, daß eine Arbeit, die einen so weiten Zeitraum mit vielfältigen Entwicklungen aufgrund eines doch so schmalen Quellenmaterials darstellt, in manchem konstruieren muß. Aber das geschieht an Hand sorgfältiger und eingehender Analyse von Texten, die immer Beachtung verdient; auch sind viele Beobachtungen und Folgerungen wohl geeignet, neues Licht auf gegenwärtig diskutierte Fragen zu werfen.

Aus der Fülle des im Buche vorgetragenen Stoffes seien nur einige Angaben gemacht. Teil I (Ursprünge) behandelt in einem ersten Kapitel grundsätzliche Vorfragen (analoge Erscheinungen in Israels Nachbarschaft; im Zusammenhang damit semasiologische und etymologische Erwägungen [kohen, levi u. a.]); im 2. Kapitel dann das Priestertum im werdenden Israel (Exegesen von Ex. 23, 3–8; 18; Jdc. 17; 18; 19); die historische Gestalt des Moses (weniger Priester als Führer des Volkes); sein Verhältnis zu den Leviten (Leviten gerim «with Specialisation»). Teil II (das Priestertum in der Entwicklung der Jahrhunderte) umfaßt folgende Kapitel: Kap. 3. Das Priestertum in den letzten Jahren der Amphiktyonie; Kap. 4. Das Priestertum und die Entstehung des Königtums (mit interessanten Erwägungen über das Wesen der von den Königen wahrgenommenen priesterlichen Funktionen); Kap. 5. Die verschiedenen Entwicklungen in der geteilten Monarchie mit den sich neu bildenden Aufgaben (Tôrâ and Sacrifice) und den sich weiter ergebenden Spannungen zwischen Priestern und Leviten. Kap. 7. Deuteronomium, Exil, schildert die Auswirkungen der historischen Ereignisse auf das Verhältnis der Priestergruppen zu einander (neue Levitische Ansprüche: Aaroniden und Zadoqiten; der zadoqitisch-levitische Kompromiß); Kap. 8 schließlich das Priestertum in der wiederhergestellten jüdischen Gemeinschaft mit seinen differenzierten kultischen Funktionen.

Diese ganz kurzen Angaben wollen das Interesse zu eingehendem Studium des Buches wecken; es verdient es.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

HELMUT SCHMIDT, *Israel, Zion und die Völker. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Universalismus im Alten Testament*. Marburg, Kleinoffsetdruck Görlich & Weiershäuser, 1968. 285 S.

Das Geschichtsbewußtsein Israels, aus den Völkern erwählt zu sein, ist schon im Ansatz universalistisch geprägt. Daneben kennt das Alte Testament auch «Könige» und «Völker» als Völkerversammlung (Ps. 7; 47, 10), Völkerhuldigung (Ps. 78; 72), Völkerwallfahrt (Ps. 96; 76; 68) ohne diesen geschichtlichen Bezug als Motive eines «anonymen Universalismus». Gemeinsam ist allen Vorstellungen eine zentralistische Struktur.

Diese Motive sind in der Diskussion vorsehnell mit anderen Traditionen verknüpft worden, woraus sich nicht gerechtfertigte Konsequenzen für den zeitlichen Ansatz ergaben. Sie bilden darum den Gegenstand dieser Monographie, einer Zürcher Dissertation von 1966.

Teil B, Kap. II (S. 41–79), untersucht für Ägypten, Mesopotamien und Ugarit den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Vorstellungen. Sowohl Universalismus wie Zentralismus finden sich bereits außerhalb des Alten Testaments, freilich durch kultische Ausrichtung oder Festhalten an einem Dualismus (Himmel-Erde) charakterisiert; doch fehlt jede Parallele zu der Völkerversammlung um Jahwes Thron. Der Gedanke der Völkerwallfahrt ist jedenfalls nicht mit dem des Völkerkampfes identisch. – Kap. III–V (S. 81–141) erörtern Ursprung und Bedeutung dieser Vorstellungen unter besonderer Berücksichtigung alttestamentlicher Glaubenserfahrung und Verkündigung. Die Völkerversammlung ist Historisierung und prophetische Neuinterpretation außerbiblischer Vorstellungen, die sich zuerst in der vorexilischen Prophetie nachweisen läßt. Die Motive der Huldigung und Wallfahrt können direkte Übernahmen sein, werden aber im Licht des Erwählungsglaubens gesehen.

Teil C untersucht die Geschichte dieser Formen des anonymen Universalismus für die vorexilische (Kap. I: Völkerwallfahrt Jes. 2, 2–4, mit sorgfältigem Exkurs über die Frage der Authentizität), die exilische Zeit (Kap. II Ezechiel, Deuterocesaja; III Ps. 102; Mi 7, 11–13); für die früh-nachexilische Prophetie (IV Haggai, Sacharia) und die nachexilische Tempelgemeinde (V Psalm und Gebet; Jes. 55–66; Jes. 24–27) mit besonderer Berücksichtigung des biblisch eschatologischen Aspektes in den verschiedenen Vorstellungsdimensionen, unter denen er sich darstellt.

Alle drei Vorstellungen sind also gesondert schon in vorexilischer Zeit belegt. Wieweit man dem Verfasser zustimmen wird, hängt etwas von dem Urteil über das Alter einzelner Belegstellen ab, sicher auch davon, wie eng man die Verbindung zwischen alttestamentlichen und außerbiblischen Vorstellungen ansieht (Völkerversammlung, Völkerkampf?). Aber abgesehen vom letzten Urteil über die Ergebnisse ist die sorgfältige und eingehende Untersuchung der Fragen und die Darstellung ihrer Hintergründe dankenswert, vor allem auch das Bemühen darum, die Geschichte der Vorstellungen aus dem Ganzen alttestamentlicher Verkündigung zu entfalten.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

GERHARD WEHMEIER, *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk.* = Theologische Dissertationen, hrsg. von B. Reicke, 5. Basel, Fr. Reinhardt in Kommission, 1970. 244 S. Fr. 17.80.

Der Verfasser, jetzt Dozent am Kittel College in Dharwar (Indien), hat diese Dissertation unter Anleitung von Prof. E. Jenni erarbeitet und nachgewiesen, daß der Begriff, im animistischen Denken beheimatet, Jahwes Handeln in den kontinuierlichen Prozessen des Wachstums und Gedeihens, in «Geschichte» und «Natur», kennzeichnet. Jahves stetiges Wirken im kreatürlichen Bereich bildet die Ergänzung zum rettenden Heilshandeln (Herausführung aus Ägypten, Sinai, Landnahme usw.); das wird besonders auch an

den mit brk gebildeten Personennamen deutlich. Das Nomen ist stärker auf den Bereich des Handelns als des Redens (so in der Priesterschrift) bezogen, meint also eher die benefactio als die benedictio. Im Munde des Menschen wird mit der Wurzel brk Gott als Besitzer und Spender des Segens gepriesen (Rezitation bestimmter Lobgebete). Die Arbeit zeigt in schöner Weise, wie von der differenzierten etymologischen Forschung der Weg über das Neue Testament bis in die Verkündigung der Kirche führt.

Otto Bächli, Suhr

ROLF WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 91. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. 161 S. DM 13.80/17.80.

Walker's thesis is that Matthew intended with his Gospel to write a history of the life of Jesus Messiah (p. 114), doing so in such a way as to depict the blindness of Israel towards the Gospel of the Kingdom (as it was delivered to it by John the Baptist, Jesus, and the "disciples" of Jesus, respectively), which, in turn, resulted in Israel's own rejection (the concrete expression of which was the destruction of Jerusalem in A.D. 70) and the subsequent mission to the Gentiles (who then assumed Israel's place in the History of Salvation).

The strength of Walker's study is that he succeeds in demonstrating that the chief opponents of Jesus in Matthew's Gospel (the so-called "representatives of Israel": scribes, Pharisees, Sadducees, etc.) comprise a uniform front against him (pp. 11-33). What we cannot accept as having been proved is, first of all, Walker's insistence that Matthew, at his time, had nothing to do with Judaism and, indeed, was ignorant of it from a historical point of view (cf. pp. 20, 23, 32, 44, etc.). For Walker arrives at this conclusion after examining only the names of the "representatives of Israel" and the phrase "their synagogues" (pp. 11-35). But this is too small a basis on which to decide a thesis of such consequence. Moreover, throughout the rest of his study, Walker simply makes Matthew's text corroborate his thesis; hence, his methodology, too, is subject to question. These same criticisms, secondly, also apply to Walker's concept of "Israel". Thus he establishes his concept of Israel solely on the basis of an interpretation of the phrase "this generation", and makes it normative, operating with it in an absolute manner. The result is that Walker imposes a particular understanding of Israel on terms such as ὄχλος, λαός, Ἰσραήλ, and Ἰουδαῖος (cf. the original Greek words Walker renders in his book as "Volk" or "Israel" [*passim*]), even though he does not first investigate them systematically to determine whether in their own right and in relation to one another, they comply with his initial understanding of "Israel". Had Walker investigated Matthew's treatment of ὄχλος, for example, he would have discovered that the "Jewish crowds" and the "Jewish leaders" do not form a monolithic front in the first Gospel (cf., e.g., 23:1, a passage Walker does not discuss, and contrast it with 23:13, 23, etc.). In the third place, Walker further establishes on the basis of "this generation" the period of *Heilsgeschichte* he believes Matthew to have been principally concerned with (the "time of Israel", which began

with John the Baptist and ended with the destruction of Jerusalem in A.D. 70), whereas the rest of the Gospel has to do essentially with past history (pp. 114–27; esp. pp. 118ff.). On the contrary, the “time of Matthew” plays a much greater role in the first Gospel than Walker grants. As proof of this we need only point to chapter 18, with which, significantly, Walker does not deal. Moreover, it would seem that in practice Walker himself modifies his position on this matter, for he describes numerous passages within chapters 1–23, passages that clearly refer to the time of Matthew, as “anticipating” the situation of the later Church (p. 99), or as “bursting” their context (p. 120), or as being “timelessly valid” (p. 118) or “binding to the end” (p. 25). Are not such statements as these tantamount to a concession that the various parts of Matthew’s Gospel do, in fact, provide us with a primary witness to the time of Matthew? Last, Walker’s view that Matthew was chiefly concerned with the time of Israel leads him to declare that the Jesus of Matthew’s Gospel is above all the “earthly Jesus”; indeed, Matthew so “absolutizes” the earthly Jesus, says Walker, that there “remains for the exalted Lord only a modest role” (p. 116). By reason of the fact that the predominate christological predication in Matthew’s Gospel is precisely that of “Kyrios”, Walker’s assertion is remarkable. He could make it only because he determines Matthew’s presentation of *Heilsgeschichte* without taking this term into account (hence, he does not, except in a footnote, even mention it in discussing the christological titles Matthew employs [pp. 128–32], even though he does touch on that of “Son of Man”). But until Walker delineates the place of Jesus Kyrios in Matthew’s presentation of *Heilsgeschichte*, his study must remain less than authoritative.

Jack D. Kingsbury, St. Paul, Minn.

SCHUYLER BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*. = *Analecta biblica*, 36. Rome, Pontifical Bibl. Inst., 1969. XVI + 166 S. L.it. 2.700.

Die Arbeit, die der Westfälischen Universität Münster als Dissertation vorgelegt wurde, möchte in kritischer Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Lukas-Forschung, vor allem den Conzelmannschen Untersuchungen, einen Beitrag zur weiteren Erhellung der lukanischen Konzeption der Heilsgeschichte leisten. Wer sich ausschließlich für den Theologen Lukas, nicht aber für die ursprüngliche Bedeutung des von ihm verwendeten Stoffes interessiert, wird hier manche Anregung erhalten.

Nur einige interessante Ergebnisse können genannt werden: 1. Die Passion ist nach Lukas kein Peirasmos-Geschehen, weder für Jesus noch für die Apostel, wie die Exegese von Luk. 22, 3. 32. 40. 46 und anderer Stellen ergibt. Die in diesem Zusammenhang (S. 5–15) vorgetragene Kritik gegen einige Punkte der Conzelmannschen Konzeption (die drei Zeiten) verdient Beachtung und könnte durchaus noch weitergeführt werden. – 2. Der lukanische Peirasmos-Begriff impliziert (wie in Mark. und Q, aber im Unterschied zu einer anderen neutestamentlichen Linie) einen negativen Ausgang und ist darum gleichbedeutend mit Apostasie (wichtig: Luk. 8, 13; 22, 40. 46; die

Erzählungen vom Verrat des Judas und von Ananias und Sapphira als Beispiele für Apostasie). Lukas unterscheidet davon die θλίψις, die im N.T. sonst eng mit πειρασμός verbunden wird, und bezieht sie auf die nicht eschatologisch verstandene Verfolgungssituation, der die gläubigen Christen ausgesetzt sind. Das typische Peirasmos-Vokabular, wie es vor allem in den Paulusbriefen in Erscheinung tritt, fehlt in den lukanischen Schriften (S. 20–52). Die Zeit der Kirche steht nicht im Zeichen des Peirasmos, sondern des Geistes (S. 12). Die ὑπομονή ist für Lukas wichtig, meint jedoch nicht eine Tugend (patience), sondern das Bleiben bei Jesus bzw. das äußere Festhalten (perseverance) am christlichen Glauben (S. 50). – 3. Apostasie der Apostel hat es nicht gegeben, auch nicht bei der Verleugnung Petri (Luk. 22, 54 ff.). Ihr Glaube an Jesus als den Christus, der von Anfang an da war, aber verschiedene Stufen durchmachte (Luk. 5, 1–11; 8, 22–25; 9, 10 ff.; 9, 20; 22, 28 ff.; 24, 44 ff.), findet seinen Ausdruck im räumlich verstandenen Bleiben bei Jesus. Nicht nur das Zeugnis, sondern auch der Glaube der Apostel garantiert die Kontinuität zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche. – 4. Die Kirche wird vom Geist regiert, der aber nicht unmittelbar mit dem einzelnen Christen, sondern mit den Repräsentanten der Kirche, den Aposteln und später deren Nachfolgern, verbunden ist (S. 130 f.). Der einzelne bekommt Anteil am Glauben der Kirche, indem er in der κοινωμία und in der Lehre der Apostel bleibt, welche als Glaubensgegenstand die «historische Realität des irdischen Jesus» vorlegt (S. 147).

Die Arbeit ist mit allen Methoden moderner Exegese vertraut, gut gegliedert und leicht zu lesen, obwohl der katholische Verfasser nicht für alle Abschnitte gleichermaßen eine Zusammenfassung bietet. Im ganzen überzeugt die Argumentation, zumal manche spekulativ aussehende Einzel-exegese (Neigung zum Schematisieren!) immerhin von der gut begründeten Gesamtkonzeption gestützt wird. Als kleinen Mangel empfinde ich, daß S. Brown erst auf den letzten beiden Seiten andeutungsweise eine kritische Würdigung der lukanischen Konzeption vornimmt, indem er sie gegen einen oberflächlichen Vorwurf des «Frühkatholizismus» in Schutz nimmt und grundsätzlich die von ihm herausgearbeitete historische und ekklesiologische Intention zu bejahen scheint.

Werner Grimm, Tübingen

NORBERT BROX, *Die Pastoralbriefe*. = Regensburger Neues Testament, 7, 2.

Regensburg, Fr. Pustet, 1969. 343 S. DM 32.–.

C. SPICQ O. P., *Saint Paul, Les épîtres pastorales*, 1–2. Paris, J. Gabalda, 1969. 845 S.

ANTHONY TYRRELL HANSON, *Studies in the Pastoral Epistles*. London. S.P.C.K., 1968. VIII + 161 S. Sh. 32/6.

Der wissenschaftliche Ausleger der Pastoralbriefe ist genötigt, ein im Text nicht angedeutetes konstruktives Prinzip der Briefentstehung zum Schlüssel der Interpretation zu machen, ob er nun einen «alt gewordenen» Paulus oder den «exklusiven Paulinismus» eines Anonymus zum Richtpunkt seiner Arbeit wählt. Die beiden hier zunächst zu besprechenden Kommentare haben sich dieser Konstruktionsaufgabe entschlossen gestellt und zeigen bei tiefsten

Gegensätzen ihres Ansatzes und ihrer Durchführung die Spannweite heutiger katholischer Bibelwissenschaft.

Spicq baut seinen Kommentar von 1947 (zu dessen Stoff er sich inzwischen öfter, vor allem in seiner 73-spaltigen Monographie aus der Zeit um 1960 geäußert hatte)¹ erheblich aus, indem er die Einleitung von 208 auf 311 und den Kommentar von 402 auf 533 Seiten erweitert. Die weiträumigere Typographie dürfte durch Textstraffung ausgeglichen werden. Die Exkurse entsprechen nur noch zum geringen Teil denen der 1. Auflage, da der Verfasser sie weithin nicht mehr für aktuell ansah. Erweiterungen und neue Exkurse – wie z. B. 30 Seiten über die «christliche Frau» (sehr konservativ!) und ein stillschweigend im Wortlaut abgedruckter Aufsatz «La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale»² – füllen wieder auf zur alten Gesamtzahl von 130 Exkursseiten. Das völlig durchgearbeitete Werk will bessere Begriffsanalysen bieten, die griechische Kleinliteratur gründlicher auswerten und die Qumranfunde einbeziehen, vor allem um Zweifel an der Möglichkeit einer früh ausgeprägten christlichen Gemeindestruktur zu zerstreuen.

Spicq steht dem Verfasser der Pastoralbriefe in seinem Interesse am gesunden Menschenverstand und in seiner positiven Einstellung zu eigengewichtigen religiösen und moralischen Begriffen, die hier in die kirchliche Sprache Eingang finden, sowie zu den Anfängen kirchlicher Rechtsbildung nahe, macht diesen Vorteil aber weithin zunichte, indem er paulinische Theologie als Prototyp einer zeitlosen Idealtheologie erfassen möchte. So muß bei ihm das begriffliche Vordringen von *καλός* zur Entwicklung eines paulinischen Ethos der Schönheit erhalten (S. 676–688). Wenn man einen Kommentar mit der Sammlung von Informationen und ihrer Auswertung durch einen Computer vergleichen darf, dann hat Spicq den Computer mit ungeheuer viel Material gefüttert, aber die Limitationen für die Auswertung nicht eng genug vorgenommen. (Übrigens sind die fast unübersehbaren Literaturhinweise nicht überall schon auswertungsreif erfaßt.) Die begrifflichen, historischen, psychologischen und religiösen Parallelen, mit denen Spicq in seiner großen Belesenheit und umfassenden Bildung einen eindrucklich reichen Horizont schafft, dürfen bei ihm ein Verhältnis von Text-Angebot und Umwelt-Nachfrage diktieren, unter dem der Sinn für das Opfer, das exegetische Entscheidung abverlangt, verlorenzugehen droht. Ein altgewordener, ausgeglichener und in Rom zu neuer Sprachform gelangter Paulus wird als Voraussetzung angenommen. Als seine Gegner bleiben hier nicht eigentlich Häretiker (etwa frühe Gnostiker), sondern «Heterodoxe», also unzeitgemäße Akzentverschieber übrig, die Spicq vom jüdischen Synkretismus in jeweils besonderer lokaler Prägung angekränkelt sieht.

Der Salzburger Ordinarius Norbert Brox setzt an die Stelle von 110 Seiten des Freundorferschen Kommentars (= 1.–3. Auflage) einen eigenen Teilband von 340 Seiten mit einer völlig neuen Konzeption. Erstmals wendet ein katholischer Kommentar der Pastoralbriefe die Pseudepigraphiehypothese

¹ C. Spicq, *Pastorales (Epistles): Dict. de la Bible Suppl. 7* (1960), Sp. 1–73.

² Ders. in *Studia theologica* 12 (1958), S. 169–191, mit dem Untertitel «A propos de Tit. 3, 4».

ohne Abschwächung und sogar mit spürbarer Freude an dem schriftstellerischen Verfahren fingierter Paulusbriefe an. Brox rechnet Pseudepigraphie unter die zeitgeschichtlichen Stilmittel, die laut päpstlichem Urteil («*Divino afflante spiritu*») als Mittel urchristlicher Christusverkündigung Beachtung finden sollen. Seine Interpretation gelangt hierdurch zu eindrücklicher Geschlossenheit der ausführlichen Einleitung, der Auslegung und der 12 knappen Exkurse und bewährt sich gerade auch an den «Personalnachrichten». In ihnen, die die Fragmentenhypothese so stark begünstigt hatten, findet er Typen gezeichnet «von weittragender theologischer und ekklesiologischer Aussage» (S. 224 u. a.), und zwar besonders im Zusammenhang der Paränese (S. 237f.).³ Die hervorragende Darstellung und Behandlung der Pseudepigraphieprobleme vermag m. E. der immer noch verbreiteten Annahme entgegenzuwirken, dieses Stilmittel sei unehrenhaft und für die Hl. Schrift nicht brauchbar. In einem auch für Nichttheologen gut lesbaren Buch ist das besonders zu begrüßen. – Brox wandelt weithin auf den Spuren des Kommentars von Dibelius. Wie Dibelius vermeidet er bei Verdacht auf übernommene kerygmatische, kirchenrechtliche oder paränetische Tradition die heute so beliebte forsche Textaufteilung in Übernommenes und Interpretierendes und neigt eher zu exegetischer Resignation. Parallelen, etwa zu den Apostolischen Vätern, erklärt er lieber aus gemeinsamem Milieu und gemeinsamem Traditionsgut. Dadurch kommt wohl die Auslegung der sittlichen Aussagen und der Weisungen noch nicht zur vollen Höhe der Pseudepigraphieinterpretation. Ein Versuch wie Stuhlmachers Entwurf der sittlichen Botschaft der Pastoralbriefe zeigt, daß der Kommentar hier noch ausbaufähig ist.⁴ – Dibelius' These vom «Ideal christlicher Bürgerlichkeit» schränkt Brox zweifach ein: mit den Hinweisen auf «die eigentliche, aus der Christuspredigt geschöpfte Vitalität und Motivation» und auf «die Grenze, die solches Verständnis des Glaubens in 2. Tim. sich selbst setzt in der Situation der Verfolgung, da eine Reduktion auf das Allerwesentlichste vollzogen und akzeptiert wird» (S. 125); wo also eine Polarisierung stattfindet zwischen der bürgerlichen Alltagssituation und der Grenzsituation, für die der leidende Paulus zum Typus wird. Brox findet auch nicht einfach approbiertes Traditionsmaterial zur Stabilisierung der kirchlichen Verhältnisse zusammengetragen, sondern sieht es durch eine sinnvolle und geschlossene Bemühung des Verfassers auf die Gefahren durch die frühe Gnosis bezogen. – Frühkatholische Ansätze werden nur sehr vorsichtig registriert, und zwar nicht wegen des Wunsches der Frühdatierung (Spicq), sondern aus exegetischer Selbstbescheidung. Hinsichtlich der Ämterfrage z. B. findet Brox «für den monarchischen Episkopat... keinen Anhaltspunkt» (ἐπίσκοπος in Tit. 1, 7 als generischer Singular), keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Presbytern und Episkopen, keine Andeutung einer kultischen Aufgabe der Bischöfe.

³ Jetzt monographisch dargestellt: N. Brox, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe: *Bibl. Zeits.* N.F. 13 (1969), S. 76–94.

⁴ P. Stuhlmacher, Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern: *Ev. Theol.* 28 (1968), 165–186, S. 181–184.

Der briefliche Rahmen dieser frühchristlichen Zeugnisse dient nach Brox erstens der Unterstützung der Anliegen des Verfassers durch die Autorität des Apostels und zweitens der Darstellung des Typischen der Verfasserzeit in retrospektiver Historisierung (S. 101). Müssen wir nicht drittens noch annehmen, daß der Verfasser von einer bestimmten Art des Paulus, Persönlich-Erlebnismäßiges mit der Sachaussage und indikatives Kerygma mit anredender Paraklese zu verbinden, so ergriffen war, daß er die Paulusbriefe zum stilistischen Vorbild seiner Botschaft nahm? So oder anders bedarf doch nach Meinung des Rezensenten der «exklusive Paulinismus» (S. 73) aus der Feder eines Pauluslesers, der nach seiner vorpaulinischen Christologie kein Paulusschüler war (S. 165), einer noch deutlicheren Erklärung.

A. T. Hanson neigt, wie viele Engländer, der Fragmentenhypothese zu, behandelt aber in der angezeigten Sammlung von neun Einzelstudien zu den Pastoralbriefen nur nichtpaulinische Texte, die er um 105 n. Chr. geschrieben sein läßt. Mit diesen Studien ergänzt er seine 1966 erschienene allgemeinverständliche Auslegung «The Pastoral Letters» (in «The Cambridge Bible»), um einigen blaß erscheinenden Stellen ein schärferes – vielleicht gelegentlich ein überscharfes – Profil zu geben. Bezug nehmend auf weit-schichtige Zusammenhänge, weist er vor allem Beziehungen zum hellenistischen Judentum, wie dies etwa das Alte Testament und die Apokryphen gelesen hat, auf. – 1. «Haus Gottes» in 1. Tim. 3, 15 gehört in einen christologischen Traditionszusammenhang, der später ekklesiologisch akzentuiert wurde. Στόλος meint die alttestamentliche Wolkensäule, das Zeichen der Gegenwart Gottes. (Interessant hier der Vergleich mit Brox und Spicq: Ersterer – abhold allen gewagten Kombinationen – sieht hier eine aus liturgischer Formulierung bekannte, nicht speziell zu deutende Metapher für die statische Sicherheit, die die Kirche dem Glauben gewährt, S. 158. Spicq meint, Paulus habe sich hier polemisch gegenüber heidnischem Tempelwesen, besonders angesichts der Prachtsäulen am und vor dem Artemision in Ephesus geäußert, S. 467.) – 2. Die akademische Phrase «nachweislich» in 1. Tim. 3, 16a weist in Richtung jüdisch-hellenistischer Bildung. – 3. 2. Tim. 2, 19–21 wendet die Frage von Röm. 9, 14–23 nach dem wahren Israel auf die innerkirchliche Problematik an. – 4. 2. Tim. 3, 14–17 *πάσα γραφή* = jeder einzelne Schriftbeleg. – 5. Die Bekenntnisformel 1. Tim. 2, 5–6 ist von Hiob 9, 33 (inspiriertes Prophetenwort) und Mark. 10, 45 abhängig, der Kontext v. 1–6 bietet die in 1. Clem. 59–61 ausgeführte Gebetstradition im Abriß. – 6. Die Tradition von Evas sexueller (!) Übertretung wird vom Verfasser nicht gleichnishaft (so Paulus), sondern als wörtlich gültiges Beweismittel theologischer Grundsätze verstanden. – 7. Eine von Ps. 130 inspirierte Tauf-liturgie hinter Tit. 3, 11–14 und 3, 4–7 läßt sich hier und im übrigen Neuen Testament noch deutlicher nachweisen. – 8. Dem asketischen Dualismus setzt 1. Tim. 4, 1–5 die exemplarische Heiligung des irdischen Brotes in der Eucharistie (!) entgegen. – 9. Hier faßt Hanson seine Ergebnisse zu einer glänzenden Skizze des Verfassers zusammen: eines «meandrischen Baches mit kleinen Seen von beachtlicher Tiefe».

Johannes Thomas, Schweinfurt

HEINRICH KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission.* = Beitr. zur evang. Theol. 55. München, Chr. Kaiserl Verl., 1969. 158 S. DM 12.80.

Die Arbeit fragt nach den Anfängen der urchristlichen Mission und leistet sowohl textkritisch, exegetisch als auch missionstheologisch einen beachtenswerten Beitrag. Die Grundlagendebatte wird sich mit der Kastingschen Dissertation beschäftigen müssen.

Im Teil I (Die jüdische Mission, S. 11–32) finden wir eine erste Ausführung der These, die der Verfasser in der Begriffsanalyse S. 9 so formuliert hat: «Mission im hier gefaßten Sinn erfolgt dort, wo eine Glaubensgemeinschaft sich ihrer Sonderstellung deutlich bewußt ist, sich aber nicht auf ein Konventikeldasein beschränkt, sondern mit dem Anspruch an ihre Umwelt hervortritt und für ihre Überzeugung wirbt!» Für den Charakter der jüdischen Mission im Zeitalter der religiösen Propaganda waren die tragenden Motive der Glaube an einen Gott und der Gehorsam gegenüber dem heiligen Gesetz. Diese missionspropagandistischen Motive im Sendungsbewußtsein der Juden zur Zeit Jesu zielten im engeren Sinne auf den eigenen Religions- und Volksverband und im weiteren Sinne auf die ganze Menschheit und erhoben das Judentum zu einer bewußten Menschheitsreligion.

Der Teil II (Die urchristliche Mission, S. 33–144) geht in seiner Begründung der christlichen Mission von dem Juden und Christen in gleicher Weise eigenen Überzeugungsmotiv davon aus, daß es für alle Menschen nur den einen Gott gibt. Kasting unterscheidet die Sendungsworte in den Osterberichten Matth. 28, 19; Mark. 16, 15; Luk. 24, 47; Apg. 18 und Joh. 20, 21 als Bildungen der Tradition aus den vorgegebenen Quellen Mark. und Q vom Sendungsmotiv. Diese methodische Analyse kommt deutlich in der Beurteilung der Matthäusstelle 28, 18–20 zum Ausdruck: im Hintergrund des Schlußabschnittes steht zweifellos eine ältere Tradition von der Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern und ihrer Aussendung zur Mission (S. 38). Zu dieser älteren Tradition gehören die Lokalisierung der Christophanie in Galiläa, die Erhöhungsvorstellung in der vorgegebenen Christologie, die Erwähnung des Zweifels als festen Topos der Ostertradition, die Deutung von Daniel 7 und die triadische Taufformel. Diese vorgegebenen Elemente interpretiert Matthäus betont universalistisch als bleibende und hilfreiche Gegenwart des Erhöhten. Bei Lukas begegnet das Dispositionsschema Jerusalem-Judäa-Samaria-bis an die Enden der Erde als Beleg dafür, daß die Mission ausschließlich in die Zeit der Kirche gehört und der Geist der Gemeinde missionarische Kraft verleiht. Aus diesen Feststellungen wird die Schlußfolgerung gezogen: Die überlieferten Sendungsworte sind von den Evangelisten im Kontext der Gemeindebildung selbst formuliert worden. Jeder Versuch scheitert, aus den verschiedenen Traditionen über den Missionsbefehl des Auferstandenen einen authentischen Wortlaut herauszukristallisieren.

Vom Sendungsmotiv gilt, daß die Überzeugung spurenhafte in der Traditionsgeschichte der Osterberichte vorhanden war: der Auferstandene hat seinen Jüngern den Auftrag zur Mission gegeben. Das Sendungsmotiv gehört zu den wichtigsten formenden Kräften der Ostertradition von Anfang an.

Das Sendungsmotiv führt zu dem historischen Kern der Berichte heran (S. 52).

Wie hat dieser historische Kern ausgesehen? Die Berufung des Paulus (S. 53ff.) und der urchristliche Apostolat (S. 61) zeigen, daß Paulus das Christentum als Alternative zur Gesetzesfrömmigkeit kennengelernt hat. Die Christophanie als Handeln Gottes an ihm hat ihm den Zwang zur Verkündigung aufgetragen. Der Apostelkreis stand in dem gleichen Erfahrungskontext: als beauftragte Stellvertreter des Erhöhten bedeutete ihnen die Christophanie Aussendung. Der hellenistische Stephanuskreis in Galiläa sah die missionarische Ausbreitung des Osterkerygmas als universalen Missionsbefehl. Aus der Urmission des Kerygmas «Der Herr ist auferstanden» ging die Kirche hervor. Die beiden Stoßrichtungen Jerusalem und südliches Syrien nahmen in Galiläa als dem urchristlichen Missionszentrum ihren Anfang. Der Streit zwischen judaisierenden und hellenistischen Gruppen, die erste große Krise der Mission, wurde zugunsten der hellenistischen Gruppe entschieden. Damit war der Weg zur Weltmission freigekämpft. Die Lösung des Streits auf dem Apostelkonzil bestätigt, daß die urchristliche Mission eine unmittelbare Folge der Osterereignisse darstellt und nur mittelbar zur historischen Wirksamkeit Jesu in Beziehung gesetzt werden kann. In diesem Zusammenhang unterscheidet Kasting S. 127 Ereignis und Deutung: in der Christophanie – als einem Vorgang im Bewußtsein des Glaubens – erkennt der Osterzeuge den gekreuzigten Christus und erlebt die Berufung zur missionarischen Zeugenschaft. Die Deutung ist Angelegenheit des Glaubens, der die Sachgemäßheit des Auferstehungs- und Erhöhungsgedankens formuliert. «Christophanien waren nicht Symbole einer Glaubensentscheidung, sondern schöpferisches Widerfahrnis, das zur Mission und zur Gründung der Kirche führt» (S. 128). Im Verstehenshorizont des Bekenntnisses, daß der Herr auferstanden ist, und von der Glaubensdeutung des Kreuzestodes Jesu her wird besonders bei Matthäus die irdische Geschichte Jesu dargestellt, seine Lehre und seine Gebote als Norm einer jeden Gegenwart, die jede partikuläre Enge abstreift und die Macht des Erhöhten als geschichtliche Realisierung der Weltmission der Kirche versteht. Die theologischen Wurzeln dieses universalen Missionskonzepts sieht der Verfasser in Röm. 1, Phil. 2, 1. Tim. 3, 16 und in den frühchristlichen Hymnen Kol. 1, Eph. 2 und 2. Kor. 5, 18–20. Die Mission unterwirft die Welt ihrem rechtmäßigen Herrn. Sie ist der geschichtliche Weg der Versöhnung der Welt. Das Heilsgeschehen setzt sich im Wort fort. Die Welt muß zu dem finden, was sie eigentlich schon ist: versöhnte und befriedete Welt Gottes. Die Vollendung bleibt dem Eschaton vorbehalten.

Die Frage, die die Beschäftigung mit der Kastingschen Arbeit und ihren Thesen aufwirft, muß die Möglichkeit einer vorösterlichen Sendung erneut zur Diskussion stellen. Es scheint, daß Kasting zu sehr von den textkritischen Analysen der Gemeindedeutung des Kerygmas die Anfänge der urchristlichen Mission sieht und Mission als Glaubens- und Verkündigungsdeutung interpretiert. Der Zwang zur Verkündigung ist nicht nur Schicksal des von der Christophanie als Erkenntnisvorgang überfallenen Zeugen, sondern Wort des Herrn selber. Das Sendungsmotiv ist schon das Sendungswort. Es scheint

zu eng gesehen, die Mission nur als eine Art propagandistischer Glaubensideologie zu beschreiben und den Auftraggeber, den historischen Jesus, als Erfüller der alttestamentlichen Verheißungen, außer acht zu lassen. Der Zusammenhang von Motiv und Wort berechtigt m. E. zu der Gegenthese, daß die Anfänge der Mission im Leben und Leiden Jesu zu sehen sind, ja bereits in der alttestamentlichen Prophetie als der zur Sprache gebrachten «Missio Dei».

Hans-Joachim Kosmahl, Westensee über Kiel

KARL HAMMER, *Grundfragen der Kirchengeschichte. Was ist und was treibt die Kirchengeschichte?* = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, hrsg. von Ekkehart Fabian, 37. Tübingen, Osiandersche Buchhandlung, & Basel, Basileia-Verlag, 1970. 30 S.

In dieser sehr beachtenswerten Antrittsvorlesung definiert der Verfasser die Kirchengeschichte in erster Linie als die Geschichte des in der Heiligen Schrift dokumentierten Wortes Gottes (S. 21). Er findet neben der Verwendung empirischer Methoden ein Aufspüren der Analogia relationis wesentlich (S. 22f.).

Bo Reicke, Basel

HUBERT JEDIN, KENNETH SCOTT LATOURETTE & JOCHEN MARTIN, *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart.* Freiburg i. Br., Herder, 1970. Folio. 83* + 152 + XXXVIII S. Subskr. DM 122.50.

Weit über den kleinen Atlas von Heussi hinausgehend, haben die Herausgeber dieses Kartenwerkes, der Redaktor Dr. Jochen Martin in Konstanz und die 70 Mitarbeiter, ein gigantisches Monument der Kirchengeschichte aufgestellt. Die 257 außerordentlich sauberen und deutlichen Karten und Skizzen werden durch inhaltsreiche Kommentare und Register beleuchtet. Eine ökumenische Offenheit hat die Bearbeiter des Materials veranlaßt, neben der Römisch-katholischen Kirche auch die Ostkirchen und die Protestanten gründlich zu berücksichtigen. So sind etwa die Karten über das orientalische Christentum, die mittelalterlichen Klostergründungen, die protestantischen Bekenntnisschriften und die modernen Missionskirchen ebenso objektiv wie instruktiv.

Nur die älteste Kirche wird zu kurz behandelt. Man möchte gerne durch Stadtpläne und Landkarten die Ausbreitung und Gliederung des Christentums zwischen Paulus und Nizäa verfolgen können. Ein paar Schemata auf S. 3 über die Auffassung des Kirchenamts bei Paulus, Ignatius und Hippolytus beleuchten nur einen Teilaspekt der Geschichte des ältesten Christentums.

Bo Reicke, Basel

WALTER SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus.* = Frankfurter Theol. Stud., 5. Frankfurt a. M., Josef Knecht, 1970. XIV + 133 S. DM 29.-.

Das Buch will auf dem Hintergrund der seit Cyprian im christlichen Afrika vertretenen Anschauungen über Kirche und Sakramente die Eigenart von Augustins Kirchen- und Sakramentsverständnis zur Darstellung bringen.

In gedrängter Form werden zunächst Cyprian und die Donatisten behandelt (die Bemerkungen über Ticonius sind leider allzu knapp ausgefallen), es folgen ein Kapitel über Optatus von Mileve, ein überraschend breit angelegter Abschnitt über die geistige Persönlichkeit Augustins und schließlich die Darstellung seiner Ekklesiologie und seines Sakramentsverständnisses, die ein starkes Drittel der Arbeit ausmacht.

Simonis sucht vor allem zu zeigen, welchen theologischen Fortschritt über Cyprians Vorstellung von der verfaßten Kirche als einer ihrem Wesen nach heiligen Gemeinschaft, die die Donatisten sektenhaft verengt hatten, hinaus die Ekklesiologie Augustins gebracht hat: Augustins Unterscheidung von *ecclesia sancta* und *ecclesia permixta* wird der sichtbaren Wirklichkeit der Kirche, die bis zum Eschaton wahre und Schein-Christen, Gute und Böse umfaßt, besser gerecht und nimmt zugleich die Freiheit von Gottes erwählendem Handeln ernst. Gegenüber der einseitigen Betonung solcher Aussagen Augustins, die das Verhältnis von *ecclesia sancta* und *ecclesia permixta* nach der Analogie von Sein und Schein bestimmen, durch Kamlah¹ und Ratzinger² weist Simonis darauf hin, daß Augustin dieses Verhältnis in sehr verschiedenartigen Wendungen beschreiben kann und daß die äußerlich-institutionelle Seite für ihn auf jeden Fall notwendig zum Wesen der Kirche gehört. Augustin vertritt nicht das Ideal einer reinen «Geistkirche» (S. 88 ff.).

Grundsätzlich wird dem niemand widersprechen: Die institutionelle Kirche wird von Augustin selbstverständlich bejaht und verteidigt, und auch zu seinem Bischofsamt steht er in einem ganz ungebrochenen Verhältnis. Gleichwohl darf nicht übersehen werden, und dies macht Simonis nicht genügend deutlich, daß die sichtbare, organisierte Kirche im Denken Augustins eine recht untergeordnete Rolle spielt. Nur in der Auseinandersetzung mit den Donatisten tritt sie in den Vordergrund, sonst aber gehört Augustins ganzes theologisches Interesse der wahren Gemeinde der Gläubigen, der *ecclesia sancta*.

Die Arbeit ist angenehm konzentriert geschrieben, manches bleibt freilich skizzenhaft und vieles ist, wie es bei einem so oft behandelten Gegenstand nicht anders sein kann, nicht neu. Aber als Einführung in Augustins Gedanken über Kirche und Sakramente wird das Buch gewiß seine Leser finden.

Gerhard May, München

AELRED SQUIRE O.P., *Aelred of Rievaulx. A Study*. London, S.P.C.K., 1969. XII + 177 S. 42 Sh.

Der Zisterzienser, dessen Leben und Werk in diesem hübschen Buch gewürdigt werden, gehört zu den liebenswürdigsten Gestalten, die der junge Reformorden im 12. Jahrhundert hervorgebracht hat. Seine Gelehrsamkeit ist lebensnah, seine Frömmigkeit echt und natürlich. Etwas Bäuerliches haftet

¹ W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes»* (21951), S. 140 ff.

² J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), S. 145 ff.

ihm zeit seines Lebens an, obwohl er zu Würden gelangt und in schottischen wie englischen Hofkreisen verkehrt. Sein Biograph Squire erweist sich in seiner Studie als guter Kenner der Patristik und der mittelalterlichen Theologie. Er verfügt über wissenschaftliche Gründlichkeit sowie über die Kunst, die Atmosphäre dieses schlichten Mönchslebens mit seiner besonderen Anmut dem Leser spürbar zu machen, indem er einen sehr gefälligen Stil schreibt mit einem leisen Anflug von Humor.

Berthe Widmer, Basel

DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, *Opera omnia, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Sous le patronage de l'Union Académique Internationale et de l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences. I, 1. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1969. XXI + 681 S. hG. 300.-.

«Aureum flumen habet, locupletissimam bibliothecam habet, quisquis unum habet Erasmus»: so mag man den Ausspruch abwandeln, den Erasmus im Blick auf Hieronymus in der Widmungsvorrede seiner großen Hieronymus-Ausgabe getan hat.¹

Für die großen Ausgaben der erasmischen Werke von Beatus Rhenanus (Basel 1540) und von Jean Le Clerc (Leiden 1703–1706) gelten die obigen Worte in vollem Maße: Beide Ausgaben haben sich über Jahrhunderte bewährt. Von der «Leidener-Ausgabe» des Jean Le Clerc konnte noch vor einigen Jahren geschrieben werden, sie habe ihre Aufgabe *so* erfüllt, «daß bis heute die wenn auch inzwischen berechtigten Forderungen einer Neuausgabe ungehört blieben».² Beide Erasmus-Ausgaben sind editorische Spitzenleistungen ihrer Zeit gewesen, durch Beatus Rhenanus und Jean Le Clerc von überragenden Gelehrten ihrer Zeit ediert, und es ist nicht zufällig, daß die «Leidener-Ausgabe» in den Jahren 1961–1962 von dem Hildesheimer Verleger Georg Olms (*viro vere humanissimo eruditissimoque*) in einem originalgetreuen photomechanischen Neudruck (zu einem wahrhaft humanen Preise) der internationalen *res publica litteraria* neu zugänglich gemacht worden ist. Der Wunsch nach einer modernen Edition der *Opera Omnia* Erasmi ist aber durch neue Manuskript- und Buchfunde zunehmend genährt worden. Insbesondere Percy Stafford Allen mit seiner nahezu unübertrefflichen Ausgabe der erasmischen Briefe (*Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 1–12, Oxford 1906–1958) hat eine Vielzahl neuer Quellenfunde erschlossen und indirekt unserem Jahrhundert den Plan einer neuzeitlichen kritischen Gesamtausgabe der Werke des Erasmus unter Einbeziehung der neuesten Ergebnisse der ständig zunehmenden internationalen Erasmus-Literatur nahegelegt.

Anlässlich des Erasmus-Kongresses in Amsterdam im Oktober 1969 konnte schließlich der vorliegende I. Band einer neuen kritischen Ausgabe der Öffentlichkeit übergeben werden. Gelehrte von Rang haben die Edition in Gang gesetzt, u. a. J. N. Bakhuizen van den Brink, J. H. Waszink und Léon-E. Halkin. Wie einst bei der Ausgabe des Jean Le Clerc der Amsterdamer

¹ In der Ausgabe bei Froben (Basel 1524), Blatt A 4b.

² A. Flitner, Erasmus im Urteil seiner Nachwelt (1952), S. 124.

Verleger P. van der Aa entscheidende Anregungen gegeben hat, so hat bei der vorliegenden Edition die North-Holland Publishing Company nicht unwesentlich zum Gelingen des Planes beigetragen.

Der vorliegende 1. Band der neuen kritischen Ausgabe der Werke des Erasmus enthält den «Liber Antibarbarorum» in der Bearbeitung von K. Kumaniecki (S. 1–138), den «Commentarius Erasmi in nucem Ovidii» (S. 141–174) und die «Libanii aliquot declamatiunculæ latinae per Erasmus» (S. 175–192) in der Bearbeitung von R. A. B. Mynors, die erasmische Edition und Übersetzung «Euripidis Hecuba et Iphigenia latinae factae Erasmo interprete» (S. 195–359) in der Bearbeitung von J. H. Waszink, der auch die Galenus-Ausgaben und Übersetzungen des Erasmus bearbeitet hat: «Exhortatio ad bonas artes» (S. 631–657), «De optimo docendi genere» (S. 659–664), «Quod optimus medicus idem sit et philosophus» (S. 665–669). Nicht zuletzt enthält der vorliegende Band die Übersetzungen der Lucian-Dialoge durch Erasmus (S. 379–571) in der Bearbeitung von Christopher Robinson.

Besonders verdienstvoll ist es, daß geeignete Bearbeiter für diese Schriften gefunden worden sind. Um nur einen der Bearbeiter hervorzuheben: Kazimierz Kumaniecki, der Warschauer Romanist, der im vorliegenden Bande die «Antibarbari» ediert hat, ist vor einigen Jahren durch seine Mitarbeit an der großen Modrevius-Ausgabe der Academia Scientiarum Polona hervorgetreten.³

Die umfangreichen Zitations-Nachweise und Literatur-Hinweise innerhalb der Bearbeitungen sind sorgfältig gearbeitet. Bei K. Kumaniecki ist die grundlegende Untersuchung von Rudolf Pfeiffer «Die Wandlungen der 'Antibarbari'», Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam (1936), S. 50–68 voll zum Tragen gekommen. In erstaunlichem Umfang ist immer wieder auch theologische Literatur herangezogen worden.

Bei der Edition antiker Dichtung im vorliegenden Band vermißt man bei den Bearbeitern u. a. ein Werk, das ein unentbehrliches Standardwerk darstellt: Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde. (1898–1923; Neudruck der 5. Aufl., 1958). Auch manche einschlägigen Standardwerke zur Geschichte der Logik, Rhetorik und Philosophie aus der reichen internationalen Literatur fehlen: Ernst Cassirer, Jean Leclerc, Leonid Arbusow, J. de Ghellinck – um nur einige Namen zu nennen. Bei der Edition des Galenus-Traktats «Quod optimus medicus...» wäre ein Hinweis auf das von Erasmus verfaßte «*Encomium artis medicae*» (1510; Neuausgabe von Eduard Bornemann 1960) unabdinglich gewesen, insgesamt auf die reiche humanistische Galenus-Tradition, wie sie etwa Wilhelm Maurer in seiner Melanchthon-Biographie verarbeitet hat⁴; in keinem Fall dürfte – außer weiterer Literatur – die Abhandlung von L. Elaut übergangen werden⁵. – Die Druckbeschreibungen

³ Vgl. meine Rezension in *Theol. Zeitschr.* 18 (1962), S. 377–379.

⁴ W. Maurer, *Der junge Melanchthon*, 1 (1967), S. 163f., 165, 175f.; 2 (1969), S. 44.

⁵ L. Elaut, *Erasme-traducteur de Gallien: Bibl. d'hum. et renaiss.* 20 (1958), S. 36–43.

sind in der vorliegenden Edition durchgehend noch unzureichend, obgleich doch großartige Hilfsmittel zur Verfügung stehen.⁶ – Wie schon das Register der von Allen besorgten einzigartigen Briefausgabe⁷, so ist auch das Register des vorliegenden Bandes (S. 677–681) – um es griechisch zu sagen – ἀνερασμικῶς hergestellt. Es wird hoffentlich für die fortlaufenden Bände verbessert, mindestens in ein Bibelstellen-, Autoren-, Zitate- und Personen- (und Orts-) Register aufgeteilt.

Bei der sprachlichen Gestaltung der Edition wird (für Einleitung und Anmerkungen) folgender Weg beschritten: «The introductions and commentaries will be published in English, French or German. In principle it is possible that all three languages will occur in one volume; in practice, however, this will be avoided as much as possible by a judicious grouping of contributions. In this way we have succeeded in producing a linguistically uniform first volume» (General introduction, p. XX).

Neben diesen sachlich erforderlichen Hinweisen ist insgesamt vom Inhalt her zu sagen: Mit dem vorliegenden I. Band der neuen kritischen Gesamtausgabe ist ein hoffnungsvoller Start gemacht worden. Der erasmische Geist einer weitgespannten Synthese von Antike und Christentum, wie ihn das Lebenswerk des Erasmus von Anfang an beherrscht hat, wird im vorliegenden Bande durchaus exemplarisch deutlich. Freilich auch die *inhaltliche* Bestimmung dieser Synthese: Der Primat theologischer Inhalte, wie ihn Origenes, das große Vorbild des Erasmus, bereits auszusagen versuchte. Es wird damit *das* aufgegriffen und verstanden, was Rudolf Pfeiffer wegweisend gesagt hat: «Man zieht den Strich zwischen dem 'Humanisten' vor 1500 und dem 'Theologen' nach 1500 gewöhnlich viel zu scharf; im Grunde sind die für die *litterae* kämpfenden Antibarbari von 1495 auch ein religiöses Buch, wie das die *Philosophia Christi* lehrende Enchiridion von 1501 auch ein humanistisches Buch ist...»⁸

Wenn Luther seit nun fast 90 Jahren eine bald 100 Bände umfassende kritische Neuausgabe seiner Werke erhält (Weimar 1883 ff.), so durfte auch Erasmus dieses neuzeitliche Vorrecht nicht länger vorenthalten bleiben. Damit werden beide Großen des 16. Jahrhunderts wieder «praesent» – freilich nicht nur ihre Ideen als solche, sondern zugleich auch ihre Auseinandersetzung und Trennung. Wird heute die geistige und theologische Mitte des erasmischen Denkens neu verstehend in einer internationalen Erasmus-Literatur in den Blick genommen, so liegt damit die Frage nach der religiösen Mitte und Sache, die hinter der Reformation Luthers stehen, neu vor uns. Gewollt oder ungewollt: Die neue kritische Gesamtausgabe ist ein Beitrag zu jener Auseinandersetzung der Geister, die Erasmus 1524 mit seiner gegen Luther gerichteten Schrift «De libero arbitrio» begonnen hat, von der Luther seinerseits gesagt hat: «Deinde et hoc in te vehementer laudo et praedico,

⁶ So z. B. F. van der Haeghen, *Bibliotheca Erasiana. Répertoire des œuvres d'Erasmus* (1893; Neudruck 1961).

⁷ P. S. Allen († 16. Juni 1933) hat es selbst nicht mehr zusammengestellt.

⁸ R. Pfeiffer, Rezension der Erasmus-Ausgabe von A. und H. Holborn: *Gnomon* 12 (1936), 625–633, S. 632.

quod solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est summam caussae, nec me fatigaris alienis illis caussis de Papatu, purgatorio indulgentiis ac similibus nugis...»⁹ Auch in diesem Sinne gilt von dem 1. Bande der nun begonnenen, neuen kritischen Gesamtausgabe: «Aureum flumen habet..., quisquis unum habet Erasmus.»

Ernst-Wilhelm Kohls, Marburg

OTTO HERMANN PESCH O.P., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs.* = Walberger Studien, Theol. R. 4. Mainz, M. Grünewald-Verlag, 1967. LXXI + 1010 S. DM 88.-.

Die zentrale Frage nach Gott bei Thomas und Luther ist neulich in bedeutsamen Referaten von Pesch und Joest behandelt worden (Luther, 1, 1970). H.-V. Hertrich kommentiert hier: «Luther war katholisch orientiert in dem Bestreben, keine neue Kirche zu gründen, sondern die wahre Kirche durch Rückgriff auf ihre urchristlichen Elemente wiederzugewinnen; ein Anliegen, das jeder ernsthafte Katholik mit ihm teilen wird... Thomas war darin evangelisch orientiert, daß er die Rechtfertigung streng als Gottes Tat beurteilt und menschliche Mitwirkung nahezu ausgeschlossen hat. Er war ferner evangelisch in dem Bestreben, die Vorherrschaft der Schrift gegenüber der Tradition unbedingt festzuhalten... Man ist dabei, nicht nur den 'katholischen' Luther, sondern auch den 'evangelischen' Thomas zu entdecken.»

Das große Werk von Pesch gibt Impulse zu Studien, die noch längere Zeit weitergehen werden. Gewissenhaft und instruktiv werden Denkstrukturen bei Thomas und Luther enthüllt. Noch einmal wird gezeigt, wie weit von der Wirklichkeit diejenigen entfernt sind, die meinen, Luther habe die Worte von der Rechtfertigung durch den Glauben allein entdeckt. Die Scholastiker kannten die Schrift, sogar Thomas hat Röm. 3, 28 mit sola fide wiedergegeben.

Die Grundstrukturen der Rechtfertigung im Verständnis der beiden Theologen werden so beschrieben:

Luther: «Gott verzeiht dem Sünder um Christi Genugtuung willen seine Sünde und beschenkt den mit Christus eingewordenen Menschen durch seinen Geist mit einer neuen Lebendigkeit, die sich in spontanem Handeln in und aus der Gemeinschaft mit Gott entfaltet und kundtut.» Bei Thomas genau dasselbe, aber mit einem Zusatz, der qualitas-Theorie nämlich, die das spontane Geistwirken anthropologisch beschreiben will (S. 707). Pesch meint, Luther ersetze nicht diesen Erhellungsversuch etwa durch einen anderen, sondern läßt ihn ausfallen. Besser wäre es vielleicht zu sagen, bei Luther liege die Betonung auf Christus selbst, der durch den Geist und den Glauben (der Christus und den Nächsten sieht und mit Christus eins und einig ist) den Christen zu spontaner Tätigkeit reizt.

Pesch kennt Thomas und Luther, also stimmt er nicht der These zu, man kann annäherungsweise eine Einigung in der Rechtfertigungslehre feststellen.

⁹ Luther, *De servo arbitrio* (1525), Weim. Ausg. 18, S. 786, 26ff.

Besonders klar fixiert er die entscheidende Frage: «Die... lutherischerseits immer wieder gestellte Frage... ob also nicht wenigstens im Endgericht nicht allein die *iustitia aliena Christi* entscheide, sondern die in der Gnade vollbrachten Werke und Verdienste wenigstens mitentscheidend sind und ob sich darin nicht die letztliche Unfähigkeit der katholischen Theologie zu einem wirklich 'forensischen' Grundverständnis der Rechtfertigung erweise, ist nicht leicht zu nehmen. Es dürfte deutlich sein, daß ihre Beantwortung aufs engste damit zusammenhängt, wie weit Luthers *simul iustus et peccator* ohne Verkürzung insbesondere des ständigen *transitus im progressus* eine katholische Möglichkeit ist. Bei Thomas konnten wir... nur eine Offenheit aufweisen.»

Dieser Punkt ist der entscheidende. Wie auch der Rezensent hat nachweisen wollen, bestand Luthers exegetische Neuentdeckung darin, daß die *justificatio sola gratia, propter Christum, per solam fidem* auch am Jüngsten Tag ihre Alleingeltung vor Gott behält, während dann *extra locum iustificationis* die Werke und die Liebe ihre Geltung haben.¹ Mit dieser Feststellung war die seit Augustin dominierende katholische Tradition durchbrochen. Gewiß kannte auch Luther den einheitlichen Aspekt des Glaubens, der Liebe und der Werke. Wenn es ihm aber «zum Treffen kommt», behalten nur Christus und der Glaube, definiert als *fides apprehensiva Christi*, den Platz in *loco iustificationis*.

Pesch sieht diesen grundlegenden Unterschied sehr klar, und er versucht nicht, ihn zu bagatellisieren. Von den Evangelischen bezweifeln einige das Recht der lutherischen Distinktion, und einzelne Katholische erklären sich hingegen bereit, sie als eine mögliche Konzeption in das katholische System aufzunehmen. Theologen aber, deren Gewissen angefochten ist, indem sie diese Unterscheidung als echte Interpretation von Gal. 3, 12, Röm. 1, 16f. und Luk. 23, 40ff. zu verstehen gelernt haben, sind nicht mehr imstande, sie als theologisches *Adiaphoron* herabzuwürdigen.

Die Abhandlung von O. H. Pesch gehört zu den besonders verdienstvollen Studien, für die man dankbar bleibt. Ole Modalsli, Oslo

LEIF GRANE, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation.* (Original auf Dänisch 1959.) Übers. von E. Harbsmeier. (Göttinger theologische Lehrbücher.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. 185 S., 1 Registerblatt. DM 19.60.

Grane schrieb diesen Kommentar zu Melanchthons Augsburger Konfession für dänische Studenten, und jetzt ist sein nützliches Handbuch auch deutschen Theologen zugänglich geworden. Die deutsche Ausgabe reproduziert H. Bornkamms moderne Übersetzung des lateinischen Textes.² Zu jedem Artikel bietet Grane historische Erklärungen mit besonderer Berücksichtigung der Werke Luthers. Seine lehrreichen Auskünfte und behutsamen Urteile sind hervorzuheben. Das knappe Register ist leider nur dogmatisch orientiert, obwohl das Dokument und der Kommentar auch ethische und

¹ O. Modalsli, *Studia theol.* 22 (1968), S. 51-91.

² H. Bornkamm, *Das Augsburger Bekenntnis* (1965).

praktische Themata von aktueller Bedeutung behandeln, z. B. Recht, Obrigkeit, Aufruhr, Krieg, Handel, Regiment (S. 124–133). Bo Reicke, Basel

SUSI HAUSAMMANN, *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525.* = Stud. z. Dogmengeschichte u. System. Theol., 27. Zürich, Zwingli Verlag, 1970. 338 S. Fr. 36.–.

Die Beschäftigung mit Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis und eigentlichen Organisator des Zürcher Kirchenwesens, der «ein wahrer Vater der reformierten Kirchen» war¹, steht heute in gutem Kurs. Der Bremgartener Pfarrerssohn (1504–1571), Jüngster von fünf sacrilegi, überholt ob seines ökumenischen Gewichts zur Zeit das Interesse am Zürcher Erstreformer. Fritz Blanke, der Inaugurator des gerechteren Zwinglibildes², hat anno 1942 auch die moderne Bullinger-Forschung mit seinem Band «Der junge Bullinger» eingeleitet. Seitdem hat auf Anregung Blankes Joachim Staedtke etliche Bullingeriana veröffentlicht, vor allem Die Theologie des jungen Bullinger (1962), deren Anhang erstmals eine Bibliographie Bullingers bis zum Jahre 1528 enthält. Auf Staedtkes Monographie, sicher wiederum durch ihn angeregt³, baut diese Bonner Dissertation, gekürzt und überarbeitet, auf und weiter. Abgesehen von einigen geringfügigen Abweichungen ist diese groß angelegte, exakte und akribische Untersuchung eine Bestätigung der Auffassungen Staedtkes, wie es auch die Verfasserin in ihrem Schlußwort (S. 31 Anm. 412) bekennt: «Ich glaube damit, aufs Ganze gesehen, J. Staedtkes Bullingerbild bestätigt zu haben.» So ist diese Arbeit in die neue Bullinger-Forschung einzuordnen. Eine Arbeit, die auch für den theologischen Büchermarkt ein «summa cum laude» verdient.

Die Terminierung des Titels «zwischen Humanismus und Reformation» scheint mir ein Schlüssel für die Kappeler Lektion zu sein. Der Nicht-Experte sieht landläufig in dem Nachfolger Zwinglis den Schüler des Zürcher Reformators. Der Kappeler Schulmeister, der das laikale Amt des klösterlichen Repetenten als Neunzehnjähriger übernahm, ist schon vor seinem Kölner Magisterium zum reformatorischen «sola scriptura» gelangt. Sicher hatte er manche Wegbereiter: die Kirchenväter ebenso wie Faber Stapulensis, vor allem Luther und Melanchthon, wobei letzterem noch das Übergewicht zukommt. «Erasmianer» ist er nicht gewesen. Die Divergenzen zu den Humanisten zeigt die Autorin extensiv auf, besonders wenn sie bestens kontrastiert: «Im Zentrum der humanistischen Bemühungen... stehen letztlich doch der Mensch und die Anthropologie in dem Sinne, daß gelehrt wird, der Mensch müsse auf dem Weg von Moral, Wissenschaft und Religion wieder zu seiner Eigentlichkeit zurückfinden, während im Zentrum von Bullingers Bemühungen Gott und die Theologie in dem Sinne stehen, daß er lehrt, alle menschlichen Wege enden in Sünde und Tod, wovon allein Gottes Gnade befreit,

¹ O. E. Strasser, H. Bullinger: Rel. in Gesch. u. Geg., I (1957), Sp. 1511.

² F. Schmidt-Clausing, Theol. Lit.zt. 93 (1968), Sp. 169–172.

³ J. Staedtke, Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525: Theol. Zeits. 10 (1954), S. 73 ff.

ohne unser Mitwirken, wenn wir nur an Jesus Christus glauben» (S. 185). Diese Feststellung ist für den «Zwinglianer» von Bedeutung,⁴ denn bestand, wie Staedtke (S. 49) vermittelt, zwischen Zwingli und Bullinger «nicht nur eine innige Freundschaft, sondern auch eine theologische Arbeitsgemeinschaft und darüber hinaus eine beiderseitige geistige Abstimmung», dann sind sie nicht mehr gewesen denn gelehrige Schüler der humanistischen Methode, mit der sie – beide – theologisch arbeiteten. Darüber hinaus bleibt Bullinger ein Selbständiger, so daß er zur Zeit der Römerbriefauslegung postulieren kann: «Du solt dich ouch in gheinen weg partyen. Laß dise lutherisch und ehene (jenen) zuinglisch sin und bis (sei) du ein Christ.»

Soviel zur charakteristischen Deutung der Arbeit, die wie folgt gegliedert ist:

Nach dem ersten, einführenden Teil «Entstehung, Inhalt und Form der Vorlesung», in dem auch einiges für die Geschichte des Klosters Kappel abfällt, bringt der zweite, interpretierende Teil unter der Überschrift «Die Vorlesung im Vergleich zur traditionellen und zeitgenössischen Exegese» auf 250 Seiten die eigentliche Behandlung des Themas. Die Verfasserin unterteilt es in die Abschnitte: I. Die patristischen und humanistischen Vorlagen der Vorlesung; II. Der reformatorische Einfluß auf Bullingers Vorlesung und III. Bullingers Römerbriefexegese im Vergleich mit Luthers Vorrede und Glossen zum Septembertestament und Melanchthons Römerbriefkommentar von 1523.

Als Kernsätze der Arbeit, die mancherorts der Zwingliinterpretation nützlich sein kann, seien folgende Gedanken in der Freiheit der syntaktischen Verknüpfung herausgestellt: «Auffallend ist, daß Bullinger nirgends die reformatorische Lehre als den ‚alten Glauben‘ durch Väterzitate zu bewahren suchte... Das Problem ist, *wie* er von den Vätern zum evangelischen Glauben gekommen ist und *warum* er aus den Vätern gerade *das* herausgehört hat, was dem evangelischen Schriftverständnis gemäß war. Die naheliegendste Lösung dieser Frage ist: Luther und Melanchthon haben ihn geleitet... Bullinger übernimmt von den Vätern nur das, was er aufgrund seines reformatorischen Glaubensverständnisses als schriftgemäß beurteilt» (S. 83. 87). «Humanistischer Einfluß auf Bullingers Exegese in der Vorlesung ist nicht zu leugnen. Er besteht vor allem im Bereich der Philologie, d. h. genauer: der Grammatik, Dialektik, Rhetorik; er besteht aber kaum im Theologisch-Inhaltlichen der Vorlesung... Am stärksten hat Luther ohne Zweifel durch seine deutsche Bibel auf unsere Römerbriefvorlesung eingewirkt... Es gibt von den Zürcher Theologen u. W. keine Römerbriefexegese, die Bullinger benutzt haben kann» (S. 183. 198. 206).

Bei den «Gemeinsamkeiten zwischen Zwingli und Bullinger» (S. 208) sind die pneumatologischen Aussagen leider unerwähnt geblieben, obwohl in der Arbeit mehr als dreißigmal – bis zum Anklang einer pneumatologischen Christologie – vom Heiligen Geist die Rede ist. Das ist nicht verwunderlich, weil die pneumatologische Fundierung der Zürcher Reformationstheologie bei den Anwälten des humanistischen Zwinglibildes immer noch keine Freunde

⁴ F. Schmidt-Clausing, Zwingli (1965), S. 91f. 112.

gefunden hat⁵ oder neuerdings gar unmotiviert Ablehnung erfährt, wenn z. B. W. E. Meyer von der «immer noch und immer mehr umstrittenen Pneumatologie» bei Zwingli spricht.⁶ Zur Sicherheit sei auch angemerkt, daß aus S. 14 Anm. 14 nicht geschlossen werden darf, bei dem Kappeler Lektorat handele es sich um einen Vorläufer der Zwinglischen Prophezei. Denn diese war Ersatz für die tägliche «Winkelmesse»; die Kappeler «lectiones publicae» aber waren klösterlicher Unterricht.⁷

Den letzten großen und eigentlichen Abschnitt (2/III S. 211–515) kann man Rechtens eine exegetische Filigranarbeit der Autorin nennen. Das darin immer wiederkehrende «sola fide» erscheint nicht als reformatorische Gefolgschaft, sondern ist Bullingers eigenes «exegetisches Fündlein», wie er selbst betont, «daß er hier in der Exegese eigene Wege gehe» (S. 39). Er stellt es in seiner Widmung der Vorlesung an die Frauenthaler Klosterfrauen als die «summ» und das «houptstück» voran: «Der Mensch wird allein durch den Glauben in Christo Jesu fromm» (S. 38). Ob er sich im Sakramentsverständnis mehr Luther oder mehr Zwingli zuneigt, ist nicht auszumachen. Daß er absoluter Föderaltheologe ist, geht hingegen aus der Tatsache hervor, daß er – hierin wohl ein theologisches unicum – nicht wie Zwingli die Taufe, sondern das Abendmahl typologisch in der Beschneidung sieht (S. 287).

Das möge zur Würdigung und Empfehlung der Untersuchung genug sein. Das Buch verdient auf alle Fälle Beachtung, um so mehr als es von dem Mann handelt, dem sechs Jahre später das Schicksal der Zürcher Reformation auferlegt wurde und dem schon Zwingli auf der Höhe seines Erfolges 1528 das Prädikat zuerkannt hat: «iuvenis et solertis ingenii» (Zwinglis Werke 14, 621, 21).

Fritz Schmidt-Clausing, Berlin

HANS-HEINRICH NOLTE, *Religiöse Toleranz in Rußland 1600-1725*. = Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, 41. Göttingen, Musterschmidt-Verlag, 1969. 216 S. DM 38.-/48.-.

Die Frage der religiösen Toleranz kann verbreitetes Interesse erwarten. Nolte zeichnet aus Akten und Archivalien ein lebendiges Bild von der Behandlung aller nichtorthodoxen Religionen und Bekenntnisse, wobei naturgemäß den Altgläubigen der meiste Raum gewidmet ist. Er möchte einer «prinzipiellen Betrachtung» ausweichen, eine Beschreibung des Sachverhaltes, des «Duldungsgrades in Bezug auf die verschiedenen Religionsgruppen» geben und auf «bewußte Wertungen» verzichten. Aber ist nicht bereits die Verwendung des Begriffes Toleranz als vorgeordneter Gesichtspunkt eine Wertung?

Was der Verfasser an Material zusammenträgt, macht es ohnehin schwer, darauf das Wort Toleranz in irgendeinem geläufigen Sinne anzuwenden. Die Nichtorthodoxen sind vielfältigen Beschränkungen unterworfen und erfahren nur sehr bedingt praktische, aber niemals rechtliche Duldung. Sie geschieht

⁵ E. G. Rüschi, *Zwingliana* 12, 6 (1966), S. 371f.

⁶ W. E. Meyer, ebd. 13 (1970), S. 218.

⁷ Schmidt-Clausing, *Das Prophezeigebot*: ebd. 12, 1 (1964), S. 12.

vor allem dort, wo man auf Politik oder Wirtschaft Rücksicht nehmen muß, um Bevölkerungsverluste bangt oder Ausländer für russische Dienste gewinnen will. Dabei wird Nachsicht vornehmlich geübt gegenüber Religion oder Bekenntnis, die an ein fremdes Volkstum gebunden sind. Im ganzen erinnert manche Behandlung an das Leben der christlichen Bevölkerung unter den Osmanen. Deshalb sollte der Titel schlichter gewählt sein, etwa: Die Behandlung Nichtorthodoxer in Rußland nach Rechtslage und Praxis 1600–1725. In diesem Sinne ist die Arbeit sehr verdienstvoll und muß in Zukunft von der einschlägigen Literatur stark berücksichtigt werden.

Gerechterweise muß der Rezensent hinzufügen, daß die Spannung zwischen Inhalt und Titel an anderem Ort einer gewissen Lösung zugeführt wird. Den 3. Teil seiner Arbeit hat nämlich Nolte als Aufsatz veröffentlicht¹ und gezeigt, daß die Toleranz im Rußland dieses Zeitraums in der Duldung der nichtchristlichen Religionen bei absoluter Geltung des Glaubensinhaltes der herrschenden Lehre für die russische Bevölkerung besteht. Sie erstreckt sich also – infolge der engen Verbindung von Volk, Staat und russischem Glauben – ausschließlich auf Ausländer, auch wenn sie längst dem russischen Reich zugehören. Daraus leitet Nolte eine Neuformulierung des Toleranzbegriffes ab: «statt allgemein von religiöser (ist) genauer von nationalreligiöser Toleranz zu sprechen».

Hinter dem Titel des Buches ist dieses Verständnis nicht zu vermuten, da der Leser von einem geläufigen Sprachgebrauch ausgeht und ihm eine neue Deutung nicht gegeben wird. Darüber hinaus muß man fragen, ob es sehr glücklich ist, den ohnehin unscharfen Begriff Toleranz durch eine weitere Bedeutung noch mehr zu belasten, die für eine besondere geschichtliche Lage geprägt ist.

Gerhard Richter, Zirndorf

JOHN H. RODGERS, *The Theology of P. T. Forsyth. The Cross of Christ and the Revelation of God*. London, Independent Press, 1965. 324 p.

Cette dissertation académique, sur le théologien congrégationaliste le plus marquant de la dernière génération, est fort bien construite. Une introduction donne une brève esquisse de la vie pastorale de Peter Taylor Forsyth (1848–1921); rappelle la nature particulière de ses nombreux ouvrages; enfin mentionne le jugement qu'il porte sur les tendances théologiques dominantes de son époque. Après quoi viennent quatre chapitres, d'inégale longueur: I: La croix comme accomplissement dans l'histoire de l'action rédemptrice et révélatrice de Dieu. II: La croix en tant que Parole de révélations (chapitre le plus développé des quatre). III: La participation personnelle au fait de la croix. IV: Observations critiques.

Je me borne à signaler quelques points m'ayant particulièrement frappé. D'abord la notion «forsythienne» du péché (p. 38 s.): une opposition absolue à l'égard de la volonté de Dieu. C'est Dieu lui-même, dans son amour et

¹ H. H. Nolte, Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Rußland 1600–1725: Jahrbücher f. Gesch. Osteuropas, N. F. 17, 4 (1969), S. 494–530.

surtout dans sa sainteté, qui est atteint par le comportement de sa créature. Car le péché, au sens biblique, est plus qu'une désobéissance. Il est refus catégorique, rejet du «mouvement» d'amour souverain de Dieu envers nous, «mouvement» qui veut établir une communion entre le Père et ses enfants. Nous sommes loin, avec Forsyth, de l'affirmation chère à une théologie qui fut moderne: le péché, avant tout une offense à la dignité humaine; loin aussi de la notion d'une *distance* établie entre Dieu et l'homme. Non: pour le théologien anglais comme pour les Réformateurs: le péché, un crime commis à l'égard de la majesté divine, qui est sainteté. Et cette certitude entraîne une conception de la révélation à laquelle je suis très attaché: non pas un enseignement doctrinal nouveau; mais un *acte* de Dieu, en Jésus-Christ, qui enlève le voile masquant à l'homme son état de pécheur, et – seul – lui permet de se voir *tel qu'il est*. Tant il est vrai que, pour l'Évangile, il est impossible de séparer révélation de rédemption.

Ce que dit Forsyth du rôle «satisfaisant» de la croix est très profond: Jésus-Christ, notre «substitut», parce qu'il a endossé le jugement divin qui nous atteignait. Également ce qu'il montre de l'interdépendance des trois aspects de la grâce: rédemption, satisfaction, régénération. Mais on n'en finirait pas si l'on voulait signaler toutes les expressions heureuses: Jésus-Christ, clé de l'histoire; il n'y a pas *des* dogmes, mais *le* dogme: Christ crucifié et ressuscité; l'homme connaît Dieu parce qu'il est d'abord connu de Lui, soit choisi, aimé, élu par Lui.

Quant aux appréciations critiques, M. Rodgers se défend d'avoir cherché à y être complet en comparant la théologie de Forsyth à toutes les tendances de la théologie contemporaine. Il s'est volontairement limité, dans ce dernier chapitre, à faire ressortir – par comparaison – le centre, le cœur de la pensée de «son» théologien. Ce cœur, *objectivement*, c'est Dieu, le Père saint, se donnant lui-même dans et par la croix (expiatoire) du Christ-Jésus. *Subjectivement*, c'est l'«expérience évangélique» au cours de laquelle l'homme, par la puissance de l'Esprit saint, est rendu capable d'entendre la Parole de Dieu dans la bonne nouvelle de la croix, et ainsi de se connaître lui-même, comme pécheur pardonné, vivant désormais d'une vie nouvelle fondée en Christ, la Ressuscité.

Cette étude, m'a-t-on dit, est considérée à juste titre comme la meilleure, et la mieux présentée qui existe sur Forsyth.

Edmond Grin, Lausanne

CLAUS MOTSCHMANN, *Evangelische Kirche und preußischer Staat in den Anfängen der Weimarer Republik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Zusammenarbeit.* = Hist. Studien, 413. Lübeck, Matthiesen Verlag, 1969. 148 S. Brosch. DM 22.–.

KARL-WERNER BÜHLER, *Presse und Protestantismus in der Weimarer Republik.* = Evangelische Presseforschung, hrsg. v. G. E. Stoll, 1. Witten, Luther-Verlag, 1970. 182 S. DM 18.–.

DIETER GOLOMBEK, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929).* = Veröffentl. der Kommission f. Zeitgeschichte bei der Kath.

Akademie in Bayern, hrsg. v. K. Reppen, B, 4. Mainz, Matthias Grünewald-Verlag, 1970. XXIV, 135 S. DM. 29.—.

Diese drei historischen Studien haben das ebenso kurze wie entscheidende Jahrzehnt der Weimarer Republik zum Gegenstand, deren Verhältnis zu den Kirchen gegenüber der theologisch-historischen Erarbeitung der Kirchenkampfzeit im III. Reich bisher entschieden zu kurz gekommen ist. Da jedoch aus dieser durchaus begreiflichen Überbetonung der Kirchengeschichte der Hitlerzeit eine je länger, je mehr gefährlich ungeschichtliche Betrachtungsweise unter der Jugend Platz zu greifen droht, erscheint es um so nötiger, auf Publikationen hinzuweisen, die zwar nicht als «Vorgeschichte» zur Kirchengeschichte des III. Reichs geschrieben, als solche jedoch durchaus zu lesen sind. Wem von den ab 1930 Geborenen ist denn auch nur die Realität eines Staates Preußen während der zwanziger Jahre gegenwärtig, dessen evangelisches Kirchenregiment auch nach dem 1918 abgetretenen Kaisertum noch so maßgeblich für Gesamtdeutschland blieb wie schon im 19. Jahrhundert und dessen staatliche Existenz dem Vatikan so wichtig erschien, daß er ein Jahrzehnt damit verbrachte, den Abschluß eines Konkordats mit ihm zu betreiben?

Claus Motschmann geht in seiner Studie vor allem den «vermeintlichen» und «tatsächlichen Belastungen im Verhältnis von Staat und Kirche» in Preußen 1919ff. nach und versucht deren Gründen nachzufragen, wobei auch die Haltung der deutschen Parteien in den entsprechenden Debatten der preußischen Landesversammlung sowie der Gesichtspunkt kirchlich-staatlicher Zusammenarbeit in den damaligen randdeutschen Abstimmungs- und Abtretungsgebieten eine differenzierte Würdigung erfahren. Besonders interessant erscheint dabei Motschmanns Anfechtung der «in der zeitgeschichtlichen Forschung weitverbreiteten Auffassung, die konservative und nationale Einstellung der evangelischen Kirche habe zu den erheblichen Schwierigkeiten der jungen Demokratie von Weimar erheblich beigetragen» (S. 140). Wir begrüßen diese Infragestellung einer allzu pauschalen Verurteilung der evangelischen Kirche, die aus dem Zusammenbruch 1918 überhaupt nichts gelernt und darum den Boden für eine Machtergreifung Hitlers geebnet habe, halten sie jedoch in der vorliegenden Form für noch zu wenig ausgeführt und bewiesen, zumal der Autor bewußt auf eine Auswertung von Predigtmaterial verzichtet. So werden vom Historiker wohl wertvolle Einzelheiten zusammengetragen und analysiert; der Theologe erhält jedoch zu wenig präzise Antwort auf die brennende Frage, warum es bei dem zweifellos wahrnehmbaren, aber nur schwachen und teilweisen Umdenken der evangelischen Geistlichkeit in politiceis nach 1918 nicht zu einer ähnlich dezidierten Neuorientierung wie in Deutschland nach 1945 kommen konnte.

Den verschiedenen Konzeptionen von christlicher und kirchlicher Presse, nicht allein der Weimarer Zeit, sondern schon angefangen mit Papst Innozenz VIII. quer durch die Äußerungen theologischer Ethiker und Dogmatiker früherer Jahrhunderte, gibt, wenn auch nicht gerade in vorteilhafter Anordnung und klarer Folgerichtigkeit, *Karl-Werner Bühler* in einer von Prof. H.-D. Wendland (Münster) betreuten Arbeit. Der Vorteil dieser Studie, daß

sie ihr Thema weit über den angegebenen Zeitraum (1919-33) zurück und hinaus zu begreifen sucht, wuchert freilich so stark, daß er eher zum Nachteil wird und so weder das Proprium der schillernden Aufgaben evangelischer Presse in der Weimarer Republik klar hervortritt, noch auch die theologischen und historischen Linien, die dazu geführt haben. Warum «für den Bereich der pressenspezifischen Verkündigung die Zeit der Weimarer Republik den Höhepunkt und vorläufigen Endpunkt der Ausbildung adäquater Formen und mit dem Fall des Kulturprotestantismus zugleich ihre Krise (bedeutet)» (S. 88), wird gerade in diesem Buch nicht sehr klar. Zu klärender Hilfe werden auch nur selten die mehr journalistisch freien als wissenschaftlich exakten Kapitelüberschriften. Trotz dieser formalen Mängel lohnt sich die Lektüre von Bühlers Schrift für den Theologen, da sie über ein von ihm meist links liegengelassenes Gebiet sowohl religionssoziologisch wie -publizistisch in gut lesbarer Form orientiert. Sie lohnt sich heute besonders dann, wenn die erste Behauptung des Verfassers zutreffen sollte: «Die evangelische Presse liegt im Sterben» (S. 8).

In den «Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern» legt *Dieter Golombek* «die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929)» vor und geht in fünf Schritten den zeitlichen und inhaltlichen Einschnitten in den beidseitigen Bemühungen darum nach. Die dabei innerhalb des einen Jahrzehnts 1919-29 zwischen Rom und Berlin auftretenden Zielrichtungen, Fronten, Spannungen, Annäherungen, Kompromisse und schließlichen Beschlüsse sind für den heutigen Leser so aufschlußreich und spannend zu lesen, daß man nur durch die heute z. T. vergessenen Namen daran erinnert wird, daß das alles schon ein halbes Jahrhundert her ist und das Endresultat, jenes Preußenkonkordat von 1929, somit nicht nur Makulatur beinhaltet, sondern über das immer noch gültige Konkordat des Vatikan mit dem III. Reich, zu dem es, aus heutiger Sicht wenigstens, eine Vorstufe bildete, bis in die Gegenwart größeren Einfluß besitzt als sich progressivere Theologen aller Konfessionen wünschen mögen.

Karl Hammer, Basel

PEPPINO ORLANDO, *Karl Barth contro la secolarizzazione. Proposte per un'etica teologica umanistica*. Genova, Sabatelli Ed., 1969. 125 S. L. 1.200.

Dozent für Philosophie an der Universität Genua, unternimmt es Orlando in einer umfassenden Kenntnis der protestantischen Theologie der Gegenwart dem italienischen Leser die für ihn einzigartige, ja prophetische Theologie Karl Barths darzulegen. Als christlicher Philosoph glaubt er aber, sie in dem Sinne ergänzen zu müssen, daß auch der von Gott geschenkten *ratio humana* Bedeutung zukommt. Sie erhält bei all ihrer Fragwürdigkeit von Gott selbst ihre Würde. Orlando zieht in bezug auf eine christliche Ethik, das Stiefkind der modernen Theologie, weitere Linien aus, zu denen gegen die Meinung Orlandos bei Barth die Ansätze zu finden wären. Neben dem barthschen Akzent auf Gott setzt Orlando den Menschen, mit dem sich Gott im *verbum care* in seinem Bund zusammengeschlossen hat. Der Kritik der «*idolatria*», des Dienstes an den vom Menschen selbst ersonnenen Bildern in den Theologien, den Ideologien und autonomen Philosophien, stellt Orlando die Treue

gegen Gottes Offenbarung seines Bundes mit dem Menschen entgegen. Zu vermehrter Klarheit der Theologie Karl Barths unterzieht der Verfasser die Theologie Bultmanns einer Analyse und stellt fest, daß dessen Ethik der entscheidenden Rolle des Logos entbehrt. In einer reservierten Würdigung der Lehre von Teilhard de Chardin anerkennt er den nötigen Protest gegen den neuplatonischen Dualismus, der gerade für die christliche Ethik eine verheerende Rolle gespielt hat. Orlando begründet sein ethisches Anliegen im Bund, den Gott mit dem Menschen geschlossen hat und der logischerweise zur Brüderlichkeit unter den Menschen führen muß. Diese Ethik wird biblisch begründet in der *summa legis* des Alten und Neuen Bundes, verkörpert im gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Christus. Ihre Erfüllung ist die Agape. Sie allein bewahrt die Kirche vor autonomer, säkularer Lebensgestaltung, vor Kasuistik und Pharisäismus. Eine Übersetzung des Werkes von Orlando ins Deutsche könnte zu einem weiteren, fruchtbaren ökumenischen Gespräch führen.

Philipp Alder, Ziefen

GERMAN SCHWENZER, *Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks.* = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Stud., 22. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1969. 208 S. DM 16.-.

Ziel dieser Untersuchung ist es, mit dem bekannten Heidelberger ökumenischen Theologen Edmund Schlink von katholischer Seite in einen verständnisbereiten Dialog zu treten. In einem ersten Teil stellt Schwenzler die Rechtfertigungslehre Schlinks dar. Ob es dabei glücklich ist, Schlinks «Theologie der Bekenntnisschriften» als Leitlinie für die Darstellung zu verwenden, und so eine Synthese von historisch-systematischer Analyse und eigener systematischer Theologie Schlinks zu bieten, scheint uns fraglich. Der Verfasser hat diesen Zwiespalt auch selbst bemerkt (S. 15).

Im zweiten Teil der Untersuchung wird die Lehre von der Kirche entfaltet. Nach Schlink sind Evangeliumspredigt und Sakramentsdarreichung für die Kirche grundlegend, sowohl in kausativer als in kognitiver Hinsicht. Diese beiden konstitutiven Elemente sind im streng exklusiven Sinn die einzigen Merkmale der wahren Kirche (S. 116). Die Frage nach der Priorität von Gemeinde oder Amt ist falsch gestellt, denn die Beziehung beider läßt sich nur klären in der Bezogenheit beider auf Christus, den Herrn der Kirche (S. 139).

Als evangelischer Leser ist man jedoch am meisten auf den dritten, abschließenden Teil gespannt, in dem die Lehre Schlinks von der katholischen Position aus gewürdigt wird, und in dem Schwenzler durch die Verschiedenheit beider Positionen zum gemeinsamen Grundanliegen durchzustoßen versucht. Die gemeinsame Grundaussage, die aus der Ekklesiologie Schlinks erhoben werden kann, ist die, daß die Kirche das Werk des dreieinigen Gottes ist (S. 167). Von diesem gemeinsamen Ausgangspunkt aus versteht Schwenzler das *sola scriptura, sola gratia, sola fides* und *solus Christus et Deus* nicht mehr als ein exklusiv reformatorisches Anliegen, sondern auch als ein maßgebliches Motiv katholischer Theologie. Differenzpunkt und Dialoggegenstand ist vielmehr die Verhältnisbestimmung von kirchlichem Amt und Gnadenmitteln, und die Frage nach der Fehlbarkeit bzw. Unfehlbarkeit der Kirche und des

kirchlichen Amtes (S. 180). Schwenzer sieht im reformatorischen Amtsverständnis Schlinks den priesterlichen Aspekt nicht genügend betont (S. 187). Obwohl er sich der Auffassung Schlinks über die außerordentlichen Wege ins kirchliche Amt nicht anschließen kann, sieht er die Notwendigkeit einer weiterführenden Reflexion in der katholischen Kirche an diesem Punkt für möglich und nötig. Ähnlich argumentiert er auch hinsichtlich der Unfehlbarkeit der Kirche und des kirchlichen Amtes. Da der Position Schlinks und der vom Autor vertretenen katholischen Position eine gemeinsame ekklesiologische Basis eigen ist, sind die sich ergebenden Fragen nicht Fragen nach einer solchen Basis, sondern nach der Bedeutung und der Autorität der kirchlichen Traditionen. Damit ist nach Schwenzer die Hoffnung nicht unberechtigt, daß es einmal zu einer vollen Kircheneinheit und einer gemeinsamen Feier des Abendmahls kommen kann. Wenn man nach sorgfältiger Analyse bei einer solchen Endaussage anlangt, muß man gestehen, daß sich Abfassung und Lektüre dieser kontroverstheologischen Studie lohnen.

Hans Schwarz, Columbus, Ohio

JOHANNES GRÜNDEL & HENDRIK VAN OYEN, *Ethik ohne Normen?* = Kleine ökumenische Schriften, 4. Freiburg, Herder, 1970, 136 S. DM 13.50.

Diese zwei Vorträge, in abgekürzter Form anlässlich der ökumenischen Gebetswoche in Mainz 1969 gehalten, geben Einblick in die Arbeit der katholischen und der evangelischen Ethik.

J. Gründel untersucht das Normenverständnis und findet, daß der biblischen Position der Begriff Weisung und nicht Norm oder Gesetz entspricht (S. 25). In Übereinstimmung damit wird abschließend festgehalten, daß es für den Christen tatsächlich eine «Moral ohne Normen» gibt, vorausgesetzt daß die Geltung der personalen Bindung, des Vertrauens und der Liebe, die zum Glauben gehören und den Gläubigen verpflichten, uneingeschränkt bleibt (S. 87). Mittelstück des Vortrags ist die gründliche Erörterung der Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik, wo Unterscheidungsmerkmale zwischen «einer auf den Offenbarungsaussagen und dem Glauben gründenden Sittenlehre (und) jeder rein innerweltlichen Konzeption einer Ethik» hervorgehoben werden (S. 76). Zusammenfassend wird die christliche Ethik als gläubig-wagende, eschatologisch-hoffende und gesetzlos-liebende definiert (S. 83). Die konkreten kategorischen Beispiele – das Abtreibungs- und das Ehescheidungsverbot – markieren aber m. E. einen jähen Übergang von der Weisung zur Norm als Gesetz.

In seinem kürzeren, sehr komprimierten Beitrag befaßt sich H. van Oyen mit der gesamten Problematik der goldenen Regel. Sie ist zu allen Zeiten und in allen Weltreligionen als eine allgemeingültige Norm akzeptiert worden (S. 96ff. 133). In der Bibel steht sie in Zusammenhang mit der eschatologischen talio und bekommt in der Bergpredigt durch den Zusatz «darin besteht das Gesetz und die Propheten» ein besonderes Gewicht, das in der heutigen Diskussion nicht gebührend berücksichtigt wird. Gewiß verkündigt das Neue Testament die Agape, die keine Regel und keine Norm ist, sondern das Wunder «der absoluten Hingabe, so wie Christus sich den Seinen hingegen hat» (S. 133). Regula aurea ist dagegen «die Norm, welche aus der

Evidenz der Mitmenschlichkeit entspringt» (ib.), und als das Gebot der *philia* ist sie «mehr als irgendeine andere Norm für die Situation und somit für die Situations-Ethik empfänglich» (S. 134). Auf diesem Boden wird auch «die Frage nach dem Ausgleich zwischen Macht und Recht effizient» (S. 136).

Stefan Milan Pavlinec, Bern

PETER CORNEHL & HANS-ECKEHARD BAHR (Hrsg.), *Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation.* = Konkretionen. Beiträge zur Lehre von der handelnden Kirche, 8. Hamburg, Furche Verl., 1970. 264 S. DM 12.80.

Diese Festschrift für Hans-Rudolf Müller-Schwefe zeichnet sich durch thematische Geschlossenheit aus. Sie bietet die berüchtigte Predigt von Pfr. Halver, Hamburg, die als «Publikumsbeschimpfung» gemeint war, und einige Diskussionsvoten dazu, ferner die Thesen von G. Otto zur Predigt in der Gegenwart und eine historische Untersuchung von W. Magaß über das Wechselverhältnis Staat-Kirche-Öffentlichkeit-kirchliche Zensur im Blick auf den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. P. Cornehl behandelt dieselbe Thematik mit der Frage nach der Rolle des Gottesdienstes in der Öffentlichkeit. Er zeigt, wie die Liturgie des «*cultus publicus*» im Mittelalter die Aufgabe hatte, das gesamte Leben unter dem Christentum zu integrieren, wie der nicht mehr kultische Predigtgottesdienst der Reformation in veränderter Gestalt ebenfalls eine Funktion für die «*salus publica*» hatte und wie die liturgischen Restaurationen seit der Aufklärung mit der Angst der Kirche vor der unbewältigten Öffentlichkeit zusammenhängen. Daraus ergeben sich für Cornehl Kriterien zu einer Würdigung des politischen Nachtgebets und kritische Rückfragen dazu. J. Roloff untersucht traditionsgeschichtlich die kommunikativen Faktoren im urchristlichen Abendmahl, und H. E. Bahr analysiert mit dem Begriffspaar Wärmestrom (Bilder, Zielmythen, Grundvisionen als symbolische Antizipation des Kommenden) und Kältestrom (kühle Analysen, Information, Dokumentation) verschiedene kirchliche Fernsehsendungen und kommt zur Forderung: «Anstelle der Übertragung lokaler oder Studio-Gottesdienste wären indirekte Formen der Verkündigung wünschenswert, um eine größere Identifikation des Zuschauers zu erzielen.» Im letzten Beitrag stellt S. M. Daেকে bemerkenswerte Überlegungen zum Verhältnis von Predigt und Religionsunterricht zur Öffentlichkeit an. Manche Artikel dieses Bandes verdienen es, auch in der weiteren Diskussion beachtet zu werden.

Walter Neidhart, Basel

WALTER FURRER, *Psychoanalyse und Seelsorge. Geleitwort von Otto Karrer.* (Das Wissenschaftliche Taschenbuch.) München, Wilhelm Goldmann Verlag, 1970. 121 S. DM 14.-.

Dieses Buch leistet einen bedeutenden Beitrag zum Dialog zwischen Psychoanalytikern und Seelsorgern. Neben Fragen der Schuld und Überlegungen zur Wertfrage in der Psychoanalyse werden verschiedene Einzelprobleme behandelt, die Analyse und Seelsorge angehen (Eros und Agape, Einwände gegen die Psychoanalyse, Beeinflussung der Seelsorge durch die

Psychoanalyse, Zielsetzung). Das Kernstück des Buches ist die differenzierte Herausarbeitung der verschiedenen Gewissensformen und die daraus resultierenden Schuldreaktionen. Furrer betont neben der bekannten Reihe: biologisches Gewissen – autoritäres Über-Ich – Ich-Ideal, die Existenz des personalen Gewissens, jener bewußten Instanz, die sinnvolles Handeln eines Menschen bestimmt und deren Verletzung nicht Schuldängste und Selbstbestrafung, sondern Besinnung und Reue nach sich zieht. Die verschiedenen Stufen des Gewissens sind mit anschaulichen Beispielen aus der Weltliteratur und der therapeutischen Praxis illustriert. Für die Tätigkeit des Seelsorgers ist die Unterscheidung der verschiedenen Gewissensinstanzen und der damit verbundenen verschieden zu wertenden Schuldreaktionen eminent wichtig. Er profitiert von den Erfahrungen des Psychoanalytikers Furrer wesentlich. Der Arzt wird durch das Buch angeregt, erneut die Gemeinsamkeiten und das Trennende von Psychoanalyse und Seelsorge zu reflektieren: den gemeinsamen Ursprung im Priesterarzt, die Gemeinsamkeit in der Bemühung um das Existenzverständnis des Menschen, das Trennende hingegen in der Methodik und in der Zielsetzung: hier Heilung, dort Heil.

Dieter Beck, Basel

DIETRICH STOLLBERG, *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik, mit einer Dokumentation.* = Studien zur Praktischen Theologie, 6. München, Chr. Kaiser, 1969. 389 S. Fr. 29.50.

Stollberg legt mit seiner Erlanger Dissertation die im deutschen Sprachbereich längst fällige Einführung in die amerikanische Seelsorgebewegung vor. In einem ersten Teil klärt er die Begriffe, stellt den zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund dar und behandelt im Überblick die wesentlichen Aspekte der Bewegung und die ihr eigentümliche Ausbildungsform, mit der sie wohl einen für alle Kirchen bedeutsamen Beitrag zur Ausbildung des Seelsorgers geleistet hat. In einem zweiten Teil setzt sich Stollberg problemgeschichtlich und systematisch mit den wesentlichen Vertretern und Kritikern des Pastoral Counseling auseinander und referiert in einem dritten mit Sachkenntnis über die Autoren und deren Ansichten im einzelnen. Eine Sammlung von ausgewählten Texten wäre wohl für den deutschen Leser noch nützlicher gewesen als diese Fremddarstellung, bei der man nicht weiß, ob die Dargestellten mit allen Nuancen der Interpretation einverstanden sind. – Stollberg ist sich bewußt, daß durch die Seelsorgebewegung für uns schwerwiegende theologische Probleme aufgeworfen sind: u. a. die Frage nach einer empirischen Theologie, die schon Boisen, der Begründer der Bewegung, unablässig postuliert hat, die Frage nach dem Proprium der Seelsorge, die sich bei der Annäherung der Seelsorge an die Psychotherapie ständig stellt und von verschiedenen Autoren verschieden beantwortet wird, die Differenz zwischen verbalen und averbalen Kommunikationsformen, die Frage nach dem theologischen Verständnis der Krankheit und das Problem der Ausbildung des Seelsorgers. Einige dieser Fragen hat Stollberg in seither erschienenen Publikationen aufgegriffen. Die theologischen Zensuren, die er schulmeisterlich da und dort in diesem Buch den amerikanischen Autoren erteilt, sind darum wohl eher als auf den Theologen auf den Doktoranden

Stollberg zurückzuführen, der seiner Fakultät zeigen muß, daß er die Maßstäbe der kontinentalen Theologie zu handhaben weiß.

Walter Neidhart, Basel

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *Evangelisches Missionsmagazin* 115,3 (1971): H. Berkhof, Krise des christlichen Menschenverständnisses (103–16); W. Bieder, Humanisierung von Jesus Christus aus (117–27). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 61, 3 (1971): B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen, LXIV (121–49); H. Aldenhoven, Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet, II (150–89). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 27, 3 (1971); F. Hahn, Mission im Neuen Testament und in der frühen Kirche (161–72); W. L. Grichting, The Priest's Social Prestige in Taiwan (173–87); I. Auf der Maur, Beitrag der Benediktiner-Missionare von St. Ottilien in Tansania zur liturgischen Erneuerung (1887–1970), II (188–200). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 127, 19 (1971): L. Höfer, Eucharistie und Interkommunion im evangelisch-katholischen Gespräch (291–96). *Reformatio* 20, 9 (1971): F. Meerwein, R. Battégay u. A. Steiner, Aufsätze zum Thema «Aggression» (528–46). *Revue de théologie et de philosophie* 21, 4 (1971): M. Guérout, La doctrine fichtéenne du droit (209–20); R. Böschstein-Schäfer, La théologie du signe dans les fragments hymniques de Hölderlin (221–39); A. Molnár, Comenius. Entre l'unité des frères tchèques et l'unité du monde à venir (240–52).

BELGIEN. *Nouvelle revue théologique* 93, 6 (1971): J. Dupont, Renoncer à tous ses biens, Luc 14, 33 (561–82); G. Dejaifve, Un débat sur l'infailibilité. La discussion entre K. Rahner et H. Küng (583–601); J. M. R. Tillard, Catholiques romains et Anglicans: l'Eucharistie (602–56).

DEUTSCHLAND. *Biblische Zeitschrift* 15, 2 (1971): J. Gnllka, Das Kirchenmodell des Epheserbriefes (161–184); L. Ruppert, Die Sündenfallzählung (Gn. 3) in vorjahwistischer Tradition und Interpretation (185–202); H. Horn, Traditionsschichten in Ex. 23, 10–33 und Ex 34, 10–26 (203–21); D. Zeller, Das Logion Mt. 8, 11f./Lk. 13, 28f. (222–37); M. Mees, Petrus und Johannes nach ausgewählten Varianten von P⁶⁶ und S (238–49). *Deutsches Pfarrerblatt* 71, 19–20 (1971): R. Rühl, Das Wahrheitsverständnis im ökumenischen und innerkirchlichen Dialog, I–II (609–11; 639–42). *Evangelische Kommentare* 4, 9 (1971): E. Vályi-Nagy, Lob der Inkonsequenz. Über Glauben und Radikalismus (509–13). 10: T. Rendtorff, Umwelt und die Folgen der Freiheit (571–75); H. R. Balz, Bibelauslegung und kritische Theologie (575–79). *Evangelische Theologie* 31, 9 (1971): T. Lorenzmeier, Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu (452–71); Antwort von H. Gollwitzer (496–506); H. Thyen, Positivismus in der Theologie und ein Weg zu seiner Überwindung? (472–95). *Kerygma und Dogma* 17, 3 (1971): G. Friedrich, Die Auferweckung Jesu,