

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **28 (1972)**

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

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

## Rezensionen

VOLKMAR FRITZ, *Israel in der Wüste*. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten. = Marburger Theol. Stud., 7. Marburg, N. G. Elwert, 1970. xii + 161 S. DM 33.-/38.-.

Volkmar Fritz untersucht in seiner von O. Kaiser angeregten Marburger Dissertation die Traditionsgeschichte der Wüstenüberlieferung des Jahwisten und greift damit Probleme auf, die in der bisherigen traditionsgeschichtlichen Arbeit noch nicht befriedigend gelöst sind. Handelt es sich auch vornehmlich um ins Detail gehende Einzeluntersuchungen, liegt doch die theologische Relevanz der Fragestellung auf der Hand. Die mit Scharfsinn und gewissenhafter Sorgfalt durchgeführte Arbeit liefert einen wesentlichen Beitrag nicht nur zum Verständnis der Einzelüberlieferung und der Überlieferungsgeschichte, sondern zum theologischen Konzept des Jahwisten überhaupt.

Der erste Teil (S. 4–36) enthält die literarkritische Analyse der Kapitel Ex. 15. 16. 17. 18; Num. 11. 12. 13/14. 16. 20/21. Sie ergibt, daß nur P und J von der Wüstenzeit Israels berichten, wobei diese für P unter dem Vorzeichen des Murrens des Volkes steht. E verbindet ohne Wüstenüberlieferung die Auszugstradition mit der Gottesbergüberlieferung und schließt daran die Landnahme (S. 34). Die Wüstentraditionen des Jahwisten lassen sich deutlich auf die Komplexe: Mara, Manna, Meriba, Krieg mit Amaleq, Tabera, Wachteln, Mirjams Aussatz, Kaleb/Hebron, Dathan und Abiram, Horma, eiserne Schlange abgrenzen. Diese werden in einem zweiten Teil (S. 37–96) unter den verschiedenen Gesichtspunkten (Ortsgebundenheit, Ätiologie, ursprüngliche Absicht, Bezug zu einer Landnahme vom Süden her, Überlieferungsgeschichte) einer eingehenden Untersuchung unterzogen.

Der dritte Teil (S. 97–136) faßt die Ergebnisse zusammen. Der größte Teil der Wüstenüberlieferung hat dem Jahwisten bereits vorgelegen. Für das mündliche Stadium dieser Traditionsbildung sind drei Gruppen festzustellen: Wüstenerzählungen (Manna, Meriba; sie haben den Erfahrungsbereich der Wüste zur Voraussetzung und die Versorgung des Volkes zum Gegenstand); Überlieferungen südpalästinensischer Stämme (Amaleq, Mirjam); Landnahmetraditionen (Dathan und Abiram, Kaleb/Hebron, Horma). Sie sind nicht nur schriftlich fixierte Einzeltraditionen, sondern waren bereits im vorjahwistischen Stadium (Protojahwist) Teil eines Geschichtswerkes, dessen Thema die wunderbare Erhaltung des Volkes durch Jahwe, dessen Ziel die Landnahme vom Süden her war. Diese Überlieferung ist vom Jahwisten aufgenommen, überarbeitet, erweitert und dabei unter das Vorzeichen der Auflehnung des Volkes gestellt worden. Mit dieser Kennzeichnung der Wüstenwanderung als Abfall will der Jahwist das Scheitern der Landnahme von Süden her erklären und davor warnen, die Segenszeit unter David, Salomo aufs Spiel zu setzen. Die Gestalt des Mose, ursprünglich den Überlieferungen nicht verbunden (Gunnwegs These von der Zugehörigkeit des Mose zu einer Midianiterschicht), ist bei dieser Bearbeitung in den Mittelpunkt gerückt worden.

Zum Schluß einige Fragen und Überlegungen. Schwierigkeiten bereitet mir

in diesem Aufriß das Verhältnis von «Protojahwisten» und Jahwisten. Der Verfasser nimmt an, daß die südpalästinensischen Überlieferungen zwischen Landnahme und der Königsverdung Davids entstanden seien. Dieser Zeitraum scheint mir etwas eng gefaßt, denn dann stünde bereits die Überlieferungsbildung unter dem Vorzeichen eines Geschichtswerkes. Dessen Entstehung setzt aber ein Geschichtsbild voraus, das seinen Grund in der Erfahrung eines Zieles hat, das Episoden der Vergangenheit zu bedeutsamen Etappen macht. Das kann aber erst das Reich Davids sein. Deswegen erscheint mir die Unterscheidung zwischen Jahwist und Protojahwist konstruiert, auch dann, wenn man sich klar ist, daß der Jahwist keine Einzelpersonlichkeit ist. Von daher wäre weiter zu fragen, ob die Bestimmung des Zieles seines Geschichtswerkes als Warnung vor Abfall nicht zu allgemein und darum blaß ist. Die Darstellung der Vergangenheit als einer Kette von Wanderungen, die trotz immer neuen Ungehorsams unter der mitgehenden Gnade Jahwes stehen, ist doch wohl gerade das Wesentliche der Geschichtsschau des Jahwisten, die bei seiner Sündenfallgeschichte den Anfang nimmt. Hierin liegt wohl der entscheidende Ansatz für eine Sammlung und Bearbeitung von Einzelüberlieferungen zu einer geschlossenen Geschichtskonzeption.

Wenn man also auch in der Auswertung der Beobachtungen, die Fritz gemacht hat, manches anders sehen kann und Fragen offenbleiben, so macht doch gerade das wieder deutlich, daß hier scharfsinnig und sorgfältig eine gediegene Grundlage dafür gelegt ist, diesen Fragen weiter nachzudenken.

*Hans-Joachim Stoebe*, Basel

SETH ERLANDSSON, *The Burden of Babylon. A Study of Isaiah 13: 2–14: 23.* = Coniect. Bibl. O. T. Ser. 4. Lund, CWK Gleerup, 1970. 195 S.

Die Uppsalaer Doktordissertation will die kompositionelle Einheit und die Jesajanische Authentizität für die Perikope Jes. 13, 2–14, 23 nachweisen. Der neueren Forschung gilt diese als Interpolation aus exilischer Zeit, die aus zwei, erst selbständigen, nachträglich durch 14, 1–4a redaktionell verbundenen Stücken besteht. Maßgeblich für diese Bestimmung ist die Nennung Babels (13, 1. 19; 14, 4. 22) und der Meder (13, 17). Der Verfasser erklärt das für ein unzulässig an den Text herangetragenem historisches a priori; der geschichtliche Hintergrund könne methodisch richtig erst nach einer Analyse des Textes, seiner Komposition und Form, geklärt werden.

Der erste Teil der Untersuchung enthält in zwei Kapiteln die Übersetzung und eine eingehende textkritische Besinnung. Der zweite Teil wendet sich einem methodischen Hauptanliegen, der Analyse des Kontextes, zu. Kap. 3 werden an ausgewählten Forschermeinungen frühere Analysen der Komposition von 1–39, z. T. in statistischen Übersichten (z. B. Liste nicht als authentisch angesehener Stücke) vorgeführt. Die bestehenden Widersprüche erlauben es nicht, eine der vorgetragenen Anschauungen zum Ausgangspunkt einer Beurteilung von Kap. 13, 14 zu machen. So wird in Kapitel 4 zunächst die Komposition von 14, 24–23, 18 für sich analysiert. Zeitlich bilden diese Stücke eine Einheit und dürfen nicht isoliert von der Verkündigung Jesajas beurteilt werden. Diese Jesajanische Authentizität gilt auch für 21, 1–10,

wofür in einem ausgedehnten Exkurs die Nennung Babels, der Elamiter und Meder aus der Lage um 700 erklärt wird.

Im dritten Teil wird nun der eigentliche Abschnitt 13, 2–14, 23 sowohl nach seiner Form und Komposition wie seiner Diktion und seinen Motiven untersucht. Für die Diktion werden ausführliche Statistiken vorgeführt (mit Jes. 1–39 wie 40–66 gemeinsame Worte; hapax legomena im Alten Testament, oder bei Jesaja; auch Jes. 1–39 begegnende Worte und Phrasen; mit Jes. 1–39 oder 40–66 verwandte Motive). Das Ergebnis ist, daß dieser Text kein Fremdkörper, sondern nach Sprache und Thematik eng mit dem authentischen Jesaja verbunden ist; den zeitlichen Hintergrund bilden die Verhältnisse um 701.

Nun beweisen semasiologische Feststellungen, wie der Verfasser selber weiß, nicht allzuviel. Sie scheinen methodisch auch zu eng angelegt. Bei der Beschränkung auf jesajanisches Gut könnte das Urteil von vornherein präjudiziert sein. Begegnen ähnliche Ausdrücke auch sonst (bei Jeremia, Ezechiel u. a.), wird die Beweiskraft erheblich eingeschränkt. Ebenso sind die Gemeinsamkeiten von Jes. 14, 4 (Ez. 28, 2. 9) mit Gen. 3, 5; von Jes. 14, 13. 14 (Ez. 28, 2) mit Gen. 11, 4 doch eher formal; der Unterschied im Tenor bleibt aber sehr groß. Auch sonst behält der Hinweis auf gedankliche Verschiedenheiten wohl doch mehr Gewicht, als der Verfasser es anerkennen möchte. Auch der Vergleich mit Jer. 50–51 ist bei der Unsicherheit über den zeitlichen Ansatz dieses Stückes nicht sehr weiterführend.

Es ist immer wertvoll und verdient ernsthaftes Nachdenken, wenn ein anscheinend sicheres Ergebnis der Forschung wieder von neuem in Frage gestellt wird. Es bleibt anzuerkennen, daß der Verfasser in seiner sorgfältigen Arbeit beachtliche Überlegungen zur Frage des historischen Hintergrundes angestellt hat. Ich denke an den Exkurs S. 86–91, oder an das, was S. 111 über die Meder gesagt wird. Aber damit ist doch zunächst nicht mehr als eine Möglichkeit aufgezeigt, bei der zu fragen bliebe, ob solche eher internen assyrischen Verhältnisse so stark im Blickpunkt israelitischen Denkens stehen konnten. Es bleibt schließlich wahrscheinlicher, daß Babel und die Verhältnisse zu Ende des Exils gemeint sind.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

JÜRGEN BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen.* = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 7. Leiden, E. J. Brill, 1970. 419 S. Gld. 80.–.

Die Bochumer Habilitationsschrift des Kieler Ordinarius für Neues Testament verdient als eine der wenigen umfangreichen und in ihrer Hinsicht umfassenden Monographien auf diesem Gebiet Beachtung. Sie kann eine neue Phase der Beschäftigung mit den Testamenten der zwölf Patriarchen (Test. XII) einleiten, da sie die Forschung nötigt, künftig öfters «aufs Ganze» zu gehen und so auch für die fällige neue Textausgabe der Test. XII die klaren Alternativen bereitzustellen. Das gut lesbar geschriebene Buch hat folgenden Aufbau: Nach der textkritischen Grundlegung folgt ein Kapitel zur semitischen Parallelüberlieferung, dann der Hauptteil mit der Analyse der einzelnen Testamente, eröffnet durch einen forschungsgeschichtlichen



Überblick und unterbrochen durch methodische Zusammenfassungen; schließlich folgt ein Kapitel zur geistesgeschichtlichen Einordnung. Von der Gestaltung des Buches her, das man bei der Beschäftigung mit den Test. XII immer wieder zu Rate ziehen möchte, erweist es sich als entscheidender Mangel, daß neben dem ziemlich vollzähligen Verzeichnis der Spezialliteratur alle Register fehlen und im Text sich nur wenige präzise Verweisungen finden.

Becker folgt zwei allgemeinen Voraussetzungen, die mehr oder weniger die Forschung kennzeichnen. – Erstens: Der Verfasser der Schrift bzw. ihres Kernes hat etwas Einmaliges geschaffen; alle vergleichbaren Schriften und Denkmodelle berühren sich immer nur mit einem Teil der Test. XII. Wenn Becker diese Einschätzung des Verfassers mitvollzieht, dann denkt er nicht an die vorliegende *complexio oppositorum*, sondern an die Erneuerung eines idealen altisraelitischen Ethos', das er literarkritisch herauszuschälen versucht. (In formaler Hinsicht bleibt die Verfasserpersönlichkeit allerdings im Zwielficht: einerseits individualistische Freiheit in der Formwahl, andererseits Unfähigkeit, geformte Texte aus Eigenem zu schaffen.) – Zweitens: Die Testamente sind traditionsgeschichtlich geschichtet und religionsgeschichtlich komplex. Von dieser anerkannten Überzeugung aus stellt Becker die Homogenität des Materials weit radikaler in Frage als Charles oder selbst Schnapp und spricht etwa 75 % des jetzigen Textes dem Urheber der Schrift ab. Der originale «Grundstock» dagegen ist völlig homogen. De Jonges These von der Einbringung ganz verschiedener jüdischer Materialien in eine Schrift wird umgekehrt; das disparate Material wächst erst nachträglich an den kleinen Kern an. Dieser ist frei von Dualismus, Apokalyptik, Messianismus, Tugendmoral und Kasuistik. Er will den gebietenden Anruf Gottes an Israel ohne aktuellen Anlaß («usuell, nicht aktuell»), doch speziell für bäuerliche Leser erneuern. Er zielt auf eine radikale Öffnung des Israeliten für seinen Volksgenossen (!), ohne Unterordnung der Liebe unter Einzelgebote. Paradigmen aus dem Leben Josefs verdeutlichen, ohne in Nachahmungsmoral zu verfallen; deuteronomistische Situationsangaben (die «Sin-Exil-Return»-Stücke) ordnen die Ausführungen in eine zukunftsweisende Tradition ein, ohne ein eschatologisches Belohnungsschema zu schaffen. Dieses Ethos – wie es ähnlich Preisker im Neuen Testament gesucht hat, hier aber noch auf innerisraelitische Nächstenschaft eingeschränkt – habe ein ägyptischer Jude zwischen 200 und 170 vor Chr. vertreten und in semitisierendem Griechisch niedergelegt. – Die Schrift wurde in zwei Schichten gewaltig erweitert und weithin entstellt. Die erste jüdische Ergänzungsschicht stellt ein Sammelbecken aus 2 ½ Jahrhunderten dar. Ihr gehört der größte Teil des Gesamttextes an. Seit dem zweiten christlichen Jahrhundert folgt die christliche Überarbeitung und Interpolation.

Beckers entscheidendes Ziel ist es, eine einwandfreie literarkritische Forschungsgrundlage zu schaffen. Er entschuldigt sich allerdings öfter für die auffällige Harmonie, die zwischen seiner radikalen Literarkritik und einer weittragenden religionsgeschichtlichen These entstanden ist. Wegen der Linien zum Neuen Testament interessiert ihn dieser Aspekt besonders: Alle apokalyptischen Abschnitte der Schrift seien Interpolation in eine ägyptische

Schrift, also aus dem hellenistischen Bereich. Dies beweise, daß entgegen vorherrschender Auffassung «auch die hellenistische Synagoge apokalyptisches Material kannte und verarbeitete». Die Kenntnis der Test. XII erhellt also das hellenistische Judentum und auf *diesem* Wege auch das Christentum.

In seiner Methodik scheint mir Becker der Kritik ein nicht geringes Maß an Angriffsflächen zu bieten.

1. *Stilkritisch* geht er von dem Postulat aus, daß im Zweifelsfalle der Text mit dem glatteren Duktus den Vorzug verdiene. Den Mangel an Stringenz in paränetischen Abschnitten, den Dibelius formgeschichtlich erklärte, will Becker auch ohne andere Verdachtsmomente literarkritisch beheben.

2. Einzelne *Hapaxlegomena* können Interpolationsausscheidung begründen – selbst wenn es in den Text. XII durchschnittlich deren eines auf zwei Zeilen gibt!

3. Aus der Schwierigkeit einer Rückübersetzung ins Hebräische bei altertümlichen Wortschatz- und Stileigentümlichkeiten schließt Becker wohl mit Recht auf *sprachliche* Originalität im früheren Hellenismus. Wirkliche Gründe für die Wahl Ägyptens als Herkunftsland kann er jedoch kaum nennen. Die Schrift könnte ebensogut im griechischsprachigen Küstengebiet Palästinas oder Syriens abgefaßt sein (Hengel). Gegen eine ägyptische Herkunft spricht (trotz Boströms richtiger Beobachtungen) das Ackerbauideal, das auf Palästina verweist; ob es in der früheren Zeit (3.–2. Jh.) unter den Juden Ägyptens der Schrift kundige Bauern gab, ist doch sehr zweifelhaft. Und das Griechisch sprechende Großstadtjudentum hatte eine ganz andere Art, sich literarisch zu äußern, wie Josef und Aseneth, die Sapientia Salomonis und die Fragmente bei Alexander Polyhistor zeigen. Daß es umgekehrt eine palästinajüdische griechische Literatur gab, beweist Eupolemos.

4. *Textkritisch* sucht Becker nach dem knapperen Text (Hyparchetyp alpha sowie die Armenier kommen wieder mehr zu Ehren) sowie nach Indizien für literarkritische Nahtstellen. Dabei geht er mit der Ansetzung der Trennfehler in vorchristliche Zeit (!) zurück. Die Frage nach den Querverbindungen zwischen den Hyparchetypen, d. h. also nach Redaktion oder Kontamination, ohne die bei seiner Hypothese ein gemeinsamer christlicher Interpolationsbestand nicht möglich wäre, stellt Becker nicht. Er belastet dadurch seine textkritische Arbeit und alles, was auf ihr fußt, erheblich.

5. Den *traditionsgeschichtlichen Vergleich* mit der semitischen Parallelüberlieferung führt er gründlich und vorsichtig und baut allerlei Vorurteile über literarische Quellen ab. Man schöpfte aus gemeinsamer haggadischer Überlieferung – die Becker dann allerdings ganz unnötig und komplizierend im Stemma zu fixieren sucht mit Hilfe verschiedener (mündlicher?) Urfassungen.

6. Am meisten kann sich Becker bei der *Gattungskritik* auf neuere Vorarbeiten stützen. Seine Ergebnisse wird er trotzdem allein verantworten müssen, weil er seine Gewährsleute sehr geradlinig und ohne Rücksicherung (z. B. ganz unkritisches Vertrauen auf Thyen) auswertet. – Gattungsvergleiche beweisen ihm auch da Textverderbnis, wo ihm die Variationsliebe des Verfassers nirgends ein reines Schema zur Verfügung stellt und der Vergleich mit anderen Schriften nichts ergibt (Rahmenhandlung der Testamente).

7. Die philologische Regel der *Literarkritik*, daß antike Abschreiber eher gekürzt als verlängert haben, wird nicht zur Kenntnis genommen – eine Auswirkung der allgemein zu einseitigen Abhängigkeit von biblisch-theologischer Forschung (Bultmann)?

8. In *religionsgeschichtlicher* Hinsicht ist die Luft, die das Buch atmet, trotz erheblichen Interesses des Verfassers (S. 373ff.), sehr dünn. Die universalistischen Möglichkeiten des vormakkabäischen Judentums werden verkannt, die Entwicklungslinien des Dualismus nur einseitig gesehen; für die jüdische Sicht des Zusammenhanges zwischen Tat und Folge («adäquate Vergeltung», Test. Gad 5, 10) ist der Zusammenhang zur altägyptischen Ma'at bemüht; Chokmatismus und Synagoge werden nicht klar differenziert. Becker übersieht, daß in der Weisheit ethische, ontologische und personale Elemente zusammenfinden. Seine absoluten Alternativen (etwa Liebesgebot gegen Einzelschrift) werden dem Reichtum jüdischer Theologie nicht gerecht. Die ganz unjüdische Gleichsetzung von Pflichten gegen Gott (Wahrheit, Heiligung) mit Pflichten gegen den Nächsten (Nächstenliebe) ergibt sich erst durch Beckers Interpretation.

8. Die *zeitgeschichtliche Perspektive* verfehlt Becker nicht nur in der Textkritik (vor- oder nachchristliche Trennfehler), sondern auch für den geschichtlichen Ursprung. Die These vom usuellen Charakter der Paränese und die Auflösung des Textbestandes ermöglichen ihm das. Damit wird aber die Leidenschaft des apokalyptischen Geschichtsbezuges (der ein Gegenwartsbezug ist) zum eschatologischen Gedankenspiel. Strafandrohungen werden aus Bezeugungen des in der Geschichte wirkenden Gottes zu eschatologischer Lohnspekulation. Gattungen interessieren weniger wegen ihres Sitzes im Leben, sondern vielmehr als Indiz für umherschweifendes und dann interpoliertes Traditionsmaterial. Der literarkritische Anspruch des Buches kann nicht als echt angesehen werden, sofern Literarkritik in konzentrischem Zusammenhang mit anderer historischer Arbeit erfolgen muß. Becker sucht im Stil des 19. Jahrhunderts eine theologisch ideale fiktive Urschrift herauszuarbeiten. Es macht ihm keine Sorge, daß der Verfasser ohne geschichtliche Verwurzelung und ohne einen geschichtlichen Impuls erscheint und daß zwei Drittel des Textes ohne geschichtliche Zuordnung im weiten Raum von 2 ½ Jahrhunderten bleiben.

Becker wird nicht umhinkönnen, sein literarkritisches Gebäude textkritisch und motivgeschichtlich besser abzusichern. Anders gearteten Arbeiten (vgl. z. B. seine Kritik auf S. 419, wobei aber sein Vorwurf eigentlich eher auf Jervell als auf meine Arbeit zuträfe) wird er bis dahin nicht so schnell das Daseinsrecht absprechen können.

Johannes Thomas, Schweinfurt, Deutschland

FELIX CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern.* = Abh. zur Theol. des A. und N. T., 57. Zürich, Zwingli-Verlag, 1970. 196 p. Fr. 24.–.

This work is the condensed form of a dissertation written under Oscar Cullmann and submitted to the Basel faculty in 1969. The author's thesis is

that in the Synoptic Gospels, not only does Jesus appear as the messenger and bearer of the Wisdom of God – he himself is this Sophia.

In Part I, the writer studies Jewish concepts of Sophia portrayed in *loci classici* in the Old Testament, Apocrypha, and Pseudepigrapha: Job 28, Prov. 1 and 8, Eccles. 1 and 24, Bar. 3. 9–4. 4, I Enoch, 4 Esdr. 5, I Bar. 48, and Wisd. He also includes 11QPs<sup>a</sup> XVIII in his background study. As he sifts through this material, Christ is unable to follow Bultmann in finding repeated expressions of an old myth involving a pre-existent female partner of God who descends to earth, is rejected by men, and so returns to the heavenly world where she continues to dwell. Only in I Enoch 42. 1–2 does such a pattern occur. There the writer sees an identification of Sophia with the Son of Man (who is also Enoch), an important preparation for the Sophia Christology of the Synoptics. Elsewhere in the background material, the author finds elements of various mythologies, but no unitary Sophia myth. Descriptions of Sophia and relevant passages are arranged in a very useful set of tables included as appendices. In the pre-Christian source material, Sophia is treated as a divine hypostasis which functioned as a mediator in the creation of the world. It is presently hidden and past knowing for the masses of mankind, but it finds expression in Israel's Law, it dispatches Israel's prophets as its spokesmen, and it elects some individuals who, following its ways, become its children.

After noting several passages in the Synoptics in which Jesus demonstrates divine Sophia, Christ devotes the second part of his work to a detailed exegesis of five Synoptic sayings, all of which, with the possible exception of Mt. 11. 28–30, come from Q. In each case, Christ leaves the question open whether the material could have been spoken by Jesus himself, although the last two sayings considered did not in any case originate with him. At any rate, the sayings all belong to a very early stage of tradition which was preserved by Jewish-Christian gnosticizing circles in Palestine adhering to a Sophia Christology. In them Jesus speaks as the incarnation of Sophia. Jesus Sophia displays many characteristics associated with Sophia in Judaism before him, but he also evidences some new ones. In the saying declaring Wisdom is justified by her children (Lk. 7. 31–35, Mt. 11. 16–19), the claim that the children of Wisdom are actually tax collectors and sinners, instead of the elite representatives of Israel, is totally new. The same thought occurs in Mt. 11. 25–27, Lk. 10. 12ff. where the elect are babes rather than the wise and understanding. This saying contains an idea typical of Jewish Wisdom theology: the identity of the revealer (Sophia) with the revealed. Jesus speaks as Sophia traditionally did in Mt. 11. 28–30, calling men to himself, commending himself to them, promising rest to those who accept the yoke of his discipleship. The author thinks the Wisdom-saying of Mt. 23. 34–36, Lk. 11. 49–51 originated in some Wisdom circle in Palestinian Judaism which combined the Wisdom tradition with a Deuteronomic view of history. Sophia announces in this oracle that it is responsible for sending prophets and apostles to Israel. Once the oracle is attributed to Jesus Sophia, as happens particularly in the Matthean form, one effect is to show that even before his incarnation Christ was speaking to Israel through messengers. The Lament over Jerusalem

(Mt. 23. 37–39, Lk. 13. 34f.) must have had its origin in the same pre-Christian Jewish Wisdom circles. In Jesus' mouth, the saying makes him responsible for sending prophets and messengers to Jerusalem in the past. At the moment of his speaking, he resides as the divine *Shekina* in Jerusalem. The *Shekina* will depart from Jerusalem with Jesus' death, which will be an eschatological sign, an exaltation and vindication of Jesus Sophia. Afterward Jerusalem will be forsaken by Wisdom until it returns as the Son of Man.

The dissertation represents a solid contribution to our understanding of the Christology of Q. The author recognizes (p. 11 n. 5) that in Rabbinic literature, *Chokma* appears as a divine hypostasis. More light on this subject will be disclosed when someone versed in Rabbinic literature turns his hand to the matters Christ has treated.

Sidney Sowers, Coulee City, Washington

GEORGES GANDER, *L'évangile de l'Eglise. Commentaire de l'Evangile selon Matthieu*. 1–7. Aix-en-Provence, La Faculté libre de Théologie Protestante d'Aix-en-Provence & Genève, Labor et Fides, 1966–1970. 627 pp. Fr. 47.–.

Gander observes that not since the four-Gospel study of Adalbert Merx at the turn of the century has any scholar attempted a thorough explication of the 'Gospel' on hand of the Aramaic versions of the New Testament. It is to rectify this oversight that Gander has himself undertaken to write a commentary on the Gospel, as it is presented by Matthew. What prompts him to treat Matthew is the Patristic evidence (presumably the notice of Papias) which Gander interprets to mean that around A. D. 38–40 the Apostle Matthew compiled in Aramaic Logia of Jesus which, in turn, lie at the basis of the canonical Gospel.

The text of Matthew Gander elucidates is essentially that of the Sinaitic Syriac, primarily because parts of it can be dated as early as A. D. 200. However, to neutralize the biases of this version, he consistently compares it both with the Curetonian Syriac and the Peshitta, taking careful note also of the Greek version of Matthew (the edition of S. C. E. Legg).

The strength of Gander's work is the great wealth of historical, geographical, and philological information he successfully brings to bear on the text of Matthew as a result of his intimate knowledge of Aramaic. The weakness of his work is twofold: methodologically, it is unclear to the reader whether Gander's objective is to employ the materials of Matthew's Gospel in order to describe the times and theology of Jesus (the so-called first *Sitz im Leben*) or the times and theology of the Evangelist (the so-called third *Sitz im Leben*); and theologically, Gander has a tendency to substitute historical information for theological interpretation, so that oftentimes the reader is not at all informed as to what a particular text is intended to mean. But despite these weaknesses, Gander's commentary is a welcome and interesting reference work.

Jack D. Kingsbury, St. Paul, Minn.

[HEINRICH SCHLIER]. *Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier*. Hrsg. von Günther Bornkamm und Karl Rahner. Freiburg, Herder, 1970. 336 S. DM 52.–.



Der Titel dieser Festschrift mit katholischen und evangelischen Mitarbeitern kann leicht mißverstanden werden, als wäre der Zweck etwa Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Davon gibt es keine Spur. «Die Zeit Jesu» steht hier gerade für etwas im christlichen Glauben Wesentliches, wie seinerzeit der geschichtliche Jesus in der ritschlschen Theologie. Es ist typisch, daß der zentrale Beitrag betitelt wird: «Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik».

In der Einleitung wird etwas kühn angedeutet, daß alle Theologie im Begriff der Zeit Jesu ihre innere Einheit habe, so auch die Beiträge dieser Sammlung. Man will sich an Schliers erster Aufsatzsammlung orientieren; diese hatte den Titel «Die Zeit der Kirche». Hier liegt aber eine Entwicklung vor, von Schliers zweiter Sammlung mit dem Titel «Besinnung auf das Neue Testament» vermittelt. In diesem Wechsel kommt deutlich zum Ausdruck, wie die Theologie in der Zeit der Kirche und in der Zeit Jesu zwei Pole hat, von denen die Theologie abhängig ist.

Nach der Einleitung folgen zwei Beiträge mit alttestamentlichem Inhalt. Alfons Deißler deutet den Psalter als Glaubenszeugnis des Einzelnen so wie des Volkes Israel und findet hier eine Reihe Ausdrücke des Hoffens (Das Israel der Psalmen als Gottesvolk der Hoffenden). In drei Traditionsstücken der Priesterschrift findet Norbert Lohfink die «Ursünden», die in der Urgeschichte fehlen: in der Flutgeschichte, in der Kundschaftergeschichte und beim Wasserwunder in der Wüste. Die erste Ursünde bezieht sich auf die ganze Menschheit, die zweite auf die politischen Führer und das Volk, die dritte auf die Mittler Jahves (Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung).

Die meisten Beiträge behandeln das Neue Testament. Einige vertreten das Interesse der modernen Zeit für die Sozialethik. Heinrich Zimmermann sieht im Gleichnis vom barmherzigen Samariter eine Allegorie, die der Redaktor in eine Beispielerzählung verwandelt hat (Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk. 10, 25–31). Soziale Orientierung hat auch der nächste Aufsatz von Rudolf Schnackenburg. «Wir begreifen heute mehr als früher, daß die Botschaft Jesu in jeder geschichtlichen Situation neu und anders verwirklicht werden muß» (Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments).

Unter den evangelischen Mitarbeitern wagt Günther Bornkamm eine kirchlich und dogmatisch so kontroverielle Frage wie die Binde- und Lösegewalt aufzunehmen. Matthäus bringt in Kap. 18 eine hellenistisch inspirierte, vom Evangelisten komponierte Gemeindeordnung, was doch nicht hindert, daß dieselbe Kirche auf die in Kap. 16 demonstrierte Lehrautorität fundiert werden kann (Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus). Wie Bornkamm nimmt auch der katholische Theologe Rudolf Pesch zwei Hauptströme der urchristlichen Gemeindefradition an. Galiläa ist ihm Symbolwort für die eine, hellenisierende Tradition, die er im Markus-Prolog wiederfindet (Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums Mk. 1, 1–15).

Von «der Zeit Jesu» kommen wir so in «die Zeit der Kirche». Hier folgen eine Reihe Beiträge, die die Kirche und ihre Lebensäußerungen behandeln.

Jacob Kremer findet in Apg. 1, 4–5 und 8 zwei parallele Voraussagen des Pfingstgeschehens. Der verheißene Geist muß als von Gott stammende Kraft angesehen werden, und die Apostel sind schon vor der Geistverleihung Amtsträger geworden (Die Voraussagen des Pfingstgeschehens in Apg. 1, 4–5 und 8. Ein Beitrag zur Deutung des Pfingstberichts). Erich Dinkler zeigt, wie nach 2. Kor. 5, 14–6, 2 auch die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen betrachtet werden muß (Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen, Auslegung von 2. Kor. 5, 14–6, 2). Zu einer neutestamentlichen Friedenstheologie gibt Joachim Gnülka einen Beitrag. Er findet in Eph. 2 ein vorgeformtes Traditionsstück, ein Friedenslied (Christus unser Friede – ein Friedens-Erlöserlied in Eph, 2, 14–17. Erwägungen zu einer neutestamentlichen Friedenstheologie). In die paulinische Briefsammlung hinein führt uns auch der Aufsatz von Karl Hermann Schelkle, der die Christologie der Schöpfung behandelt und nach ihren jüdischen Quellen sucht (Die Schöpfung in Christus).

Vom Neuen Testament entfernt uns Hans-Georg Gaffrons Aufsatz über eine Schrift aus der koptisch-gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi (Eine gnostische Apologie des Auferstehungsglaubens. Bemerkungen zur «Epistula ad Rheginum»). Mit Peter Brunners Aufsatz von Gottes Basilea verlassen wir auch das Gebiet des Exegetischen in dem Sinn, daß Einzelworte des «geschichtlichen Jesus» nicht geprüft werden. Jesu Botschaft ist natürlich Voraussetzung einer Lehre von Gottes Basilea, aber Brunner meint, der Dogmatiker habe das Geglaubte selbständig und verantwortlich ohne vereinzelte Schriftbeweise zu durchdenken (Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basilea). Mit Brunner kann Joseph Ratzinger zusammengestellt werden. Er will Charismen in der Kirche finden, und der heilige Franciscus wird ihm ein Beispiel. Wenn er im Kreuz das Zeichen für den Unterschied zwischen Geist und Ungeist findet, kann er die Kirche als Bürge des wahren Charismas ansehen (Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche).

In seinem zentralen Aufsatz meint Karl Rahner, der Dogmatiker könne nicht ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der Exegese einzelne Schriftstellen ungeprüft zitieren. Diese Ergebnisse können nicht nur als ein Daß des Glaubens, sondern müssen auch als ein Weil angesehen werden. Er blickt damit tief in die Schwierigkeiten des christlichen Glaubens überhaupt, wenn er die Niveauunterschiede im Neuen Testament anerkennt und sich weigert, an der Harmonisierung der Quellen mitzumachen (Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik).

Die letzten Aufsätze der Festschrift scheinen ein mehr spezielles Interesse zu haben. So behandelt Gerhard Krüger Augustin und meint, daß seine Bekehrung kein einmaliges Ereignis sei. Er was schon im voraus vom christlichen Glauben ergriffen und wurde in der Fortsetzung immer mehr von der Philosophie engagiert (Philosophie und christlicher Glaube bei Augustin). Bernhard Welte knüpft in seinem Aufsatz an die Wahrheitsidee des vierten Evangeliums an (Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens). Hans-Georg Gadamer analysiert ein kurzes Gedicht von Celan, ausgehend von der Frage nach dem Ich und Du (Wer bin ich und wer bist du?). Endlich hat Veronika Kubina-Schlier den Umstrittenen Katechismus von Isolotto



kritisch geprüft (Jesus und seine Botschaft im Katechismus von Isolotto). Mit der Einleitung wird man sagen können, daß auch diese Studien ihre Stellung innerhalb der Festschrift gut verteidigen. Mehr als die meisten Schriften dieser Art ist die Schlier-Festgabe von einer gewissen Einheitlichkeit geprägt.

*Erik Esking, Jakobsberg, Schweden*

ROBERT G. WARNOCK (Hrsg.), *Die Predigten Johannes Paulis.* = Münch., Texte und Unters. zur deutschen Lit. des Mittelalters, 26. München. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1970. X + 306 S. DM 48.-.

Der Franziskaner Johannes Pauli gehört zu einem Kreis von Theologen, die sich um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert intensiv um die Erneuerung des kirchlichen Lebens bemühten. Seine Wirksamkeit am Oberrhein: Straßburg, Kolmar, Thann, Basel, rückt ihn in die Nähe eines Johannes a Lapide und Geiler von Kaisersberg. Die Predigt war diesen vom Geist des Humanismus berührten Geistlichen zentrales Anliegen: die Neubelebung der antiken Rhetorik gab einen neuen Impuls. – Pauli hat nicht nur einige der Predigten seines berühmteren Zeitgenossen Geiler herausgegeben, er ist selbst der Verfasser einer bis ins 17. Jahrhundert mehrfach aufgelegten und sehr beliebten Sammlung von beispielhaften Erzählungen, «Schwänken», die auch als «Predigtexempel» dienen konnten. So hat Pauli seinen Platz in der deutschen Literaturgeschichte.

Paulis Predigten wurden erst Ende des 19. Jahrhunderts von einem Philologen, Karl Bartsch, entdeckt, und Robert G. Warnock von der Brown University in Rhode Island unternimmt es nun, sie auf Grund der Handschrift der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin zu veröffentlichen. Bei dieser vorbildlichen Ausgabe handelt es sich um die Nachschrift einer Zuhörerinnen, einer Nonne des Klosters Villingen im Schwarzwald, wo Pauli 1490–1494 als «Lesemeister» weilte. So erlebt der Leser die Unmittelbarkeit des gesprochenen Wortes und kann sich an nicht wenigen Stellen an der Frische und Originalität der Formulierungen erfreuen.

Daß im Spätmittelalter viel und gut gepredigt wurde, ist vielfach bezeugt und bekannt, und doch staunt man hier über die Fülle des Gebotenen: das reiche theologische Wissen des Predigers, seine Kenntnis der Literatur von den Vätern und Kommentatoren, den Scholastikern verschiedener Richtungen bis zu einigen Mystikern und zeitnahen Reformtheologen wie Johannes Gerson oder Heinrich von Friemar. Obwohl die Predigt beinahe ausschließlich aus dem Gedankengut der «Autoritäten» besteht, darf sie nicht die Trockenheit eines gelehrten Vortrags haben. Pauli verfügt über rednerische Kunst, dies zu vermeiden: sein sorgfältiges Eingehen auf die von der Tradition überlieferten Bilder (z. B. des Glases in der ersten, der Blätter der Lilie in der sechsten Predigt) zeugt von einem künstlerischen, vielleicht sogar poetischen Empfinden, und seine sorgfältig dosierten Erwähnungen alltäglicher Vorkommnisse verraten die Erfahrung des Seelsorgers. Pauli fehlt die seinem Vorbild Geiler nachgesagte Derbheit, er ist kein Volksprediger. Man ist versucht anzunehmen, er habe sich in feinfühligere Weise seiner wohl vorwiegend aus Nonnen bestehenden weiblichen Zuhörerschaft angepaßt,

Zuhörerinnen, an die indes nicht geringe geistige Anforderungen gestellt waren.

Greifen wir aus dem Gehalt dieser Ansprachen einiges heraus: Predigten zu Ehren der Heiligen Clara und Katharina geben Anlaß zu Erörterungen über das Auserwähltsein und die Nachfolge Christi. Dabei folgt Pauli den überlieferten Viten der Heiligen. Das Fasten, die Eucharistie, der Karfreitag bilden weitere Themen. – Kernstücke der Sammlung sind zwei Reihenpredigten, je über dasselbe Thema, der Mode der Zeit gemäß in die Form eines Streitgesprächs gekleidet. Dem Krieg zwischen Leib und Seele folgt der Streit zwischen Vernunft und Willen. Auf dem Hintergrund des alten Gegensatzes der aristotelischen und augustinischen Denkweise erhebt sich nun nicht etwa eine spitzfindige scholastische Kontroverse zwischen dem Realismus und Nominalismus, sondern aus reicher menschlicher, man möchte fast sagen: psychologischer Erfahrung wird das Primat des Willens vor der Vernunft herausgearbeitet. Die Argumentation schließt ab, indem Pauli, der als Franziskaner in der augustinisch-scotistischen Tradition steht, den Willen als maßgebend für den Glauben des Menschen betrachtet und der Vernunft nur eine dienende Stellung zuweist (23. Predigt). – Ein anderes Thema, das einem Bedürfnis der Zeit entsprach, war die «Unterscheidung der Geister», d. h. Gedanken über das Verhalten des Menschen bei höheren Eingebungen, Visionen. Auch hier verweist Pauli auf den Willen, der allein den Menschen befähige, eine göttliche «insprechung» von einer dämonisch-teuflischen zu unterscheiden. – Von historischem Interesse sind die Ausführungen über die «glichsner», die Heuchler, die der Redner in der ersten Reihenpredigt in Fortsetzungen dem Gerechten gegenüberstellt. Nicht weniger als 30 ketzerische Gruppen werden auf diese Art charakterisiert.

Es ist das Verdienst der Ausgabe von Warnock, daß die Kenntnis spätmittelalterlichen Geisteslebens durch die reiche und vielerfahrene Persönlichkeit des Franziskanerpredigers erheblich erweitert wird. Die sorgfältige wissenschaftliche Bearbeitung des Textes bildet sodann einen wichtigen Beitrag an die philologische Forschung. Als bedeutendste Leistung des Herausgebers sei aber hervorgehoben: der Nachweis sämtlicher von Pauli benutzter Vorlagen und Zitate. Durch die in drei Registern vorgenommene Zusammenstellung der Bibeltexte, Quellen und Kommentare wird nicht nur der Umfang von Paulis Gelehrsamkeit deutlich, es werden auch die Linien freigelegt, die erkennen lassen, in welcher Tradition sein Denken steht. Damit ist der weiteren Forschung ein Weg gewiesen. Das vierte Verzeichnis, ein Sachregister, erlaubt es, jeden Begriff und jedes Bild sofort aufzufinden – so ist der ganze Reichtum dieser Predigten erschlossen. Diese hingebungs-volle Arbeit des Herausgebers verdient höchste Anerkennung.

Dorothea Roth, Basel

[LEONHARD VON MURALT.] *Festgabe Leonhard von Muralt zum 70. Geburtstag am 17. Mai 1970, überreicht von Freunden und Schülern*, hrsg. von Martin Haas & René Hauswirth. Zürich, Verlag Berichthaus, 1970. XX + 331 S. Fr. 25.–.

Die neuere Erforschung der Schweizerischen und Allgemeinen Reformationsgeschichte, zudem die Neubesinnung über die politischen Ideen sowohl des Spätmittelalters (speziell Machiavelli) als auch der Neuzeit (Bismarck und das 19. Jahrhundert) sind ohne den Namen des Zürcher Historikers Leonhard von Muralt gar nicht zu denken. Seit den 20er Jahren hat er auf den eben genannten Gebieten – und nicht nur dort – wegweisende Aufsätze und größere Monographien veröffentlicht, nicht zu vergessen seine Verdienste um die Fortführung der Zwingli-Ausgabe, des Zürcher Zwingli-Vereins und der damit zusammenhängenden historischen Forschungsprogramme.

Es ist sehr zu begrüßen, daß zum 70. Geburtstag Leonhard von Muralts eine Festgabe erschienen ist, die aus dem Freundes- und Schülerkreis des Jubilars insgesamt 27 umfangreiche Abhandlungen vereinigt.

Aus dem 1. Teil («Geschichtswissenschaft-Voraussetzung des Historikers») seien hier die Abhandlungen von Georg Picht («Zum Problem einer Grundlegung der Geschichtswissenschaft, S. 3–17»), Percy Ernst Schramm («Über die schriftliche Fixierung zeitgenössischer Vorgänge. Wo liegen die Schwierigkeiten?», S. 24–33) und Walther Hofer («Friedrich Meineckes Ringen um die Sinnfrage im Spiegel seiner Briefe», S. 44–52) besonders hervorgehoben.

Im 2. Teil («Politisches Handeln – Voraussetzungen – Verantwortlichkeit») verdienen die Darlegungen von Joachim Staedtke («Ist der Staat eine 'göttliche Ordnung?'», S. 93–101), René Hauswirth («Zur Realität des Reiches in der Eidgenossenschaft im Zeitalter der Glaubenskämpfe», S. 152–161) und Edgar Bonjour («Der Wandel der offiziellen schweizerischen Neutralitätsauffassung im Zweiten Weltkrieg», S. 176–186) besondere Beachtung.

Der 3. Teil schließlich mit dem Thema «Kirche und Reformation» enthält insgesamt 11 aufschlußreiche Aufsätze, aus denen hier als Auswahl genannt werden mögen: Anton Largiadèr, Zum Problem der kurialen Prokuratoren im 13. Jahrhundert (S. 189–196); Helmut Goetz, Die Vertreter der Kurie am Augsburger Reichstag 1555 (S. 197–208); Walther Hubatsch, Die Kirchenordnung für das Herzogtum Preußen von 1558 (S. 209–220); Conradin Bonorand, Dolfin Landolfi von Poschiavo. Der erste Bündner Buchdrucker der Reformationszeit (S. 228–244); Fritz Büßer, De prophetæ officio. Eine Gedenkrede Bullingers auf Zwingli (S. 245–257); Kurt Guggisberg, Calvin und Bern (S. 266–285) und Martin Haas, Täuferium und Revolution (S. 286–295).

Eine Bibliographie der Veröffentlichungen Leonhard von Muralts aus den Jahren 1960–1970 (als Nachtrag zur von-Muralt-Bibliographie 1960) bereichert die vorliegende Festschrift (S. 321–324), und ein chronologisches Verzeichnis der von Leonhard von Muralt angeregten Dissertationen (S. 325–331) kann die Weite der geistigen Anregungen und Ausstrahlungen des Jubilars anschaulich kundtun.

*Ernst-Wilhelm Kohls, Marburg/Lahn*

GREGOR ZASCHE, *Extra nos. Untersuchung zu dem Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart.* = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Stud., 26. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1970. 240 S. DM 18.–.

Es handelt sich um einen scharfsinnigen Versuch, auf Grund der evangelischen Diskussion über das «extra nos» aufzuzeigen, daß unter dieser Parole

die Übernatürlichkeit des Heils zu verstehen ist. Dieses Anliegen kommt nach dem Verfasser zum Vorschein, wenn man den von Neuem Testament bezeugten drei «Verhältnissen» Gott – Mensch, Christus – Mensch, Gott – Christus die Schlüsselworte beider Testamente: Bund, Schöpfung, Sünde und Erlösung zuordnet. Die Sache, die die katholische Theologie mit dem Begriff «übernatürlich» bezeichnet, sieht der Autor auch in der evangelischen Theologie im Spiel. Um das nachzuweisen, wählt er die theologische Gruppe «zwischen Barth und Bultmann», die er als «gemäßigten Personalismus» charakterisiert und deren Übernatürlichkeitsanliegen er in wenigstens einer Variante bei Paul Althaus am deutlichsten ausgesprochen sieht.

Der erste, darstellende Teil ist der Theologie Althaus' gewidmet. Der Verfasser geht so vor, daß er die Offenheit der Althaus'schen Aussagen, vor allem jener zentralen von Christus, dem Fluchtpunkt der Offenbarungsgeschichte, nach einer Seite hin zu schließen versucht, indem er sozusagen den christologischen Pol des Althaus'schen Denkens anreichert. Ziemlich wichtige Rolle spielt dabei das Problem der Deutung. Die Methode des ganzen inhaltlichen Durchgangs besteht in der gleichberechtigten Behandlung der Ur-Offenbarung und Christusoffenbarung nach Althaus, um diese Gleichberechtigung zu prüfen. Das Ergebnis ist die Unebenbürtigkeit der beiden Offenbarungen. Dem Verfasser zufolge gehorcht die Selbsthingabe Gottes in Christus nach Althaus'scher Auffassung nicht einer allgemeinen Offenbarungsgesetzmäßigkeit, sondern entwickelt ihren eigenen «Stil» und trägt ihn in das Urverhältnis von Gott und Mensch hinein. Eben in diesem Christusstil sieht der Verfasser als katholischer Theologe das Anliegen seines Übernatürlichkeitsbegriffes ausgedrückt. Er stellt aber auch fest, daß die Wege sich gerade hier scheiden, weil Althaus unter Verweis auf die «Erkenntnisform» des Glaubens Protest gegen die katholische Lehre von der Übernatürlichkeit erhebt.

Der zweite, kritische Teil setzt sich mit der Althaus'schen Ansicht auseinander, daß der katholische Übernatürlichkeitsbegriff die Frucht einer falschen, objektivierenden, dem biblischen Personalismus verschlossenen «Erkenntnislehre» vorstellt. Auf Grund einer kritischen Untersuchung der Denkform des Personalismus wird die Ablehnung des Übernatürlichen abgewiesen. Als Fortsetzung der Diskussion mit Althaus wird eine ganze Reihe der evangelischen Theologen ins Feld gezogen, um zu zeigen, daß eine prinzipielle und in sich undifferenzierte Anwendung des Personalprinzips auf das Verhältnis des Menschen zu Gott dem biblischen Personalismus gerade nicht gerecht ist, sondern ihn verkürzt. Über das Ergebnis der Selbstkritik auf seiten des Personalismus hinaus wird betont, daß nicht nur ontologische Aussagen über ein von jeder Begegnung unabhängiges «Sein» Gottes, sondern auch über die Wirklichkeit des Menschen gemacht werden müssen, um dem Gottesverhältnis des Menschen in der biblischen Botschaft gerecht zu werden. Positiv sucht dieser Teil, den Gedanken der Stellvertretung für die Sache des Übernatürlichen fruchtbar zu machen, in dem er durch das soteriologische «extra» hindurch auf die Existenz eines trinitarischen «extra» verweist, das aller Freiheit des Menschen voranliegt und ihn deshalb absolut betrifft. Als Ergebnis der kritischen Auseinandersetzung wird festgestellt, daß der

Übernatürlichkeitsgedanke zum ursprünglichen Bestand der Schriftaussage gehört und nicht das nachträgliche Produkt einer in der Theologie falsch angewandten Metaphysik ist. In anderer Erlebnis- und Aussageform sieht der Verfasser das Übernatürliche auch im Protestantismus erlebt und ausgedrückt. Die protestantische Erlebnisform erscheint ihm mehr personal, die katholische mehr «sachlich».

Der kritische Punkt der im Buche besprochenen Problematik scheint im Kapitel über Ontologie und Personalismus zu liegen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Theologie ohne Ontologie in der Luft schwebt. Es ist nun die Frage, ob sich der biblische Personalismus wirklich mit der traditionellen *Substanz*ontologie verträgt oder eine neue Ontologie postuliert. Alles hängt davon ab, was Person mit dem Subjekt als Zentrum wirklich ist – eine Substanz, eine Relation, oder beides in einem gegenüber den traditionellen Begriffen qualitativ neuen Sinn? Die Krise des Personalismus wie des Substanzialismus in der Theologie mag darin bestehen, daß angemessene Kategorien für das Wesen der Person fehlen.

Zdeněk Trtík, Prag

LEO LANGEMEYER, *Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts*. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 24. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1970. 420 S. DM 26.–.

Gesamtdarstellungen von Entwürfen evangelischer Theologie der Gegenwart und die kritische Auseinandersetzung mit ihnen sind zu einem beliebten Thema für Dissertationen römisch-katholischer Theologen geworden. Auf diese Weise sind in den letzten Jahren mehrere wertvolle Monographien entstanden, und in diese Reihe gehört auch die vorliegende Arbeit über das Werk Werner Elerts. Sie tritt neben verschiedene Arbeiten über Elert, die vorher oder gleichzeitig vorgelegt wurden.<sup>1</sup>

In der Formulierung des Themas wie auch im systematischen Aufbau orientiert sich die Arbeit an dem letzten größeren Werk Elerts, «Das christliche Ethos», mit dem Schema: Ethos unter dem Gesetz – Ethos unter der Gnade, dort freilich von einem dritten Teil über das objektive Ethos ergänzt. In seiner Dogmatik, «Der christliche Glaube», hatte Elert den Existenzwandel von der Verborgenheit zur versöhnenden Offenbarung Gottes als systematisches Prinzip gewählt, was für ihn aber auch dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium entspricht im Rahmen seiner Erfahrungstheologie.

Sachlich konzentriert sich die Arbeit auf das systematische Werk Elerts; die zahlreichen dogmen- und theologiegeschichtlichen Arbeiten bleiben am Rande. Die Materialauswertung ist überaus sorgfältig, wobei auch immer wieder auf die Auseinandersetzungen mit Elert, wie sie in den Rezensionen

---

<sup>1</sup> J. E. Wiebering, Die Ekklesiologie Elerts (Diss. Rostock 1960, ungedr.); W. Krötke, Das Problem «Gesetz und Evangelium» bei W. Elert und P. Althaus (1965); F. Duensing, Gesetz und Gericht. Eine lutherische Kategorie in der Theologie Werner Elerts und Friedrich Gogartens (1970); J. M. Owen, Der Mensch zwischen Zorn und Gnade. Das Anliegen Werner Elerts in seiner Lehre von Gesetz und Evangelium (Diss. Heidelberg 1971, ungedr.).



zu seinen Werken geführt wurden, berücksichtigt werden. Freilich ist die Auseinandersetzung mit einem Mann wie Elert keine leichte Sache. Denn daß er immer und oft bis zur Unsachlichkeit kämpft (S. 23f.), betrifft nicht nur seine Gegner im eigenen Lager, sondern auch seine Begegnung mit der katholischen Theologie, wozu der Verfasser meint: «Man darf vermuten, daß Elert nie ein zeitgenössisches katholisches Buch gelesen hat» (S. 348 A. 10). Eine nicht geringe Belastung bildet auch die national-romantische Einstellung Elerts mit ihren verschiedenen Fehlurteilen, die Elert zwar an wesentlichen Punkten später korrigiert, niemals aber ausdrücklich revoziert hat. Diesen Schwierigkeiten ist der Verfasser nicht ausgewichen, aber auch nicht erlegen.

In der Thematik von Gesetz und Evangelium zielt die Leitfrage der Untersuchung auf die Bestimmung des Gesetzes in seiner prinzipiellen, auch einen *tertius usus legis* ausschließenden Unterscheidung vom Evangelium. Gesetz und Evangelium, so stellt der Verfasser gleich zu Anfang fest, sind für Elert in einer methodischen Christozentrik begründet, die «als das einzig sichere theologische Prinzip Elerts gelten» muß, von dem her dann sowohl die Schrift wie auch die Dogmen und Bekenntnisse erschlossen werden (S. 27). Allerdings ist diese Christozentrik im Sinne religiöser Erfahrung aufzufassen. Darin hat Elert die Tradition der Erlanger Schule konsequent fortgesetzt, angefangen mit seinen ersten Arbeiten über Rudolf Rocholl.

In dem erfahrungstheologischen Ansatz erblickt Langemeyer die Eigenart, zugleich aber auch die Ursache mancher Ambivalenzen bei Elert. Dies betrifft besonders das Gesetzesverständnis, das mit dem gewichtigen Begriff des Schicksals verbunden ist und hier zu der Frage führt, ob es für Elert auch außerhalb des Wortes Gottes eine allgemeine Erfahrung des Gesetzes Gottes gibt. Gegen Krötke, aber mit P. Brunner und E. Kinder vertritt der Verfasser die Meinung, daß das Gesetz sowohl in der Wirklichkeit wie auch im Wort erfahren wird: Der Mensch erfährt «innerhalb der natürlichen Ordnungen sein Versagen, aber erst die Gesetzesoffenbarung im Wort enthüllt ihm seine Schuldverfallenheit vor Gott» (S. 203).

Tatsächlich liegt hier eine Schwierigkeit vor, die in einer gewissen Unklarheit Elerts, eher jedoch in einer Eigenart seiner Auffassung von Gesetz und Evangelium begründet ist. Im «Christlichen Glauben» (§ 23) spricht Elert von einer 'Dialektik der Offenbarung', wobei an Gott ebenso wie am Menschen zwei verschiedene Sachverhalte offenbar werden: An Gott Zorn und Gnade, am Menschen Sünde und Glaube. Dies führt bei Elert ausdrücklich zu «einer neuen Bestimmung» des gegenseitigen Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (Glaube, S. 139), und zwar in einer unmittelbaren, aber wechselnden Korrelation von Offenbarung und Erfahrung, die kausal bestimmt, aber teleologisch-eschatologisch erst aufgehoben wird. Es ist zu fragen, ob der Verfasser dies mit der notwendigen Klarheit schon dort erkannt und bedacht hat, wo er Gesetz und Evangelium als Leitmotiv für die Theologie Elerts herausgestellt hat.

Im einzelnen ist es aber Langemeyer sehr gut gelungen, die schillernde Vielschichtigkeit von Elerts Erfahrungstheologie aufzuzeigen mit zahlreichen wohlbegründeten Beobachtungen und berechtigten Einwänden. Schlußfolgerungen und Kritik zielen dann jedoch weniger auf eine kontrovers-

theologische, sondern mehr auf eine allgemeine theologische Auseinandersetzung. Sie beginnen mit der Frage nach einer materiellen Ethik unter dem Evangelium. Sie enden mit der Frage nach einer schützenden Funktion des Gesetzes für das Evangelium (S. 4b). Bedenken erhebt der Verfasser gegen eine mangelhafte, von der Erfahrung überlagerte Schriftgemäßheit der Theologie Elerts, gegen eine hinter den Zorn Gottes zurücktretende erhaltende und schützende Funktion des Gesetzes sowie gegen eine zu geringe Beachtung der gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Welterfahrung des heutigen Menschen.

Im vorsichtigen Abwägen des Urteils könnte man sich manche schärfere Stellungnahme vorstellen. Allerdings spiegelt sich auch darin die Ambivalenz der Theologie Elerts, daneben aber wohl auch eine gewisse interkonfessionelle Gemeinsamkeit theologischer Probleme. Bei dem Thema von Gesetz und Evangelium wäre dies ein Aspekt, der über die Zielsetzung dieser Monographie hinausreicht.

Reinhard F. Slenczka, Heidelberg

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 24, 3 (1972): Joint Working Group, Patterns of Relationships Between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches (247–88); P. Sarpong, The Religious Impact of Technology in Africa (300–09); S. J. Samartha, Dialogue: Significant Issues in the Continuing Debate (327–40). *Evangelisches Missions Magazin* 116, 2 (1972): P. Beyerhaus, Christi Heilsangebot durch seine Gesandten (54–66); L. Newbigin, Die Kirche als dienende Gemeinschaft (67–74); H. Küng, Die Kirche für die Weltreligionen (75–82). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 62, 2 (1972): W. Küppers, Stand und Perspektiven des altkatholisch-orthodoxen Dialogs (87–114). *Judaica* 28, 2 (1972): J. Maier, Mose Ibn Ezra (gest. 1135/8), 'A'iräh š'nat 'ēnī (49–57); U. Hedinger, Verhängnis und Wende bei F. Gogarten und bei Th. W. Adorno (57–68); K. Seybold, Die Königserwartung bei den Propheten Haggai und Sacharja (69–78). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 128, 15–16 (1972): Zd. Trtík, Zur Frage der Herrschaft Christi I–II (226–29; 243–45); H. Bruppacher, Kleine Beiträge zu einer Revision der Zürcher Bibel (245–46). *Reformatio* 21, 7/8 (1972): A. Ernst, Christ und Staat (399–407); K. Bäumlín, «Politisierende Kirche»? (407–16). *Zwingliana* 13, 7 (1972): M. Haas, Die Täuferkirchen des 16. Jahrhunderts in der Schweiz und in Münster – ein Vergleich (434–62); S. Hausammann, Die Textgrundlage von Zwinglis «Fidei expositio» (463–72); E. Zsindely, Zum Abendmahlsstreit zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Burchard, 1525/26 (473–80).

DÄNEMARK. *Dansk teologisk Tidsskrift* 35, 1/2 (1972): J. H. Grønbeck, Traditions historie og litterærkritik (12–29); S. Holm-Nielsen, De sidste artiers salme- og profetforskning (30–46); O. Linton, Den synoptiske forsk-