Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 19 (1963)
Heft: 5

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

Rezensionen

Bo Reicke & Leonhard Rost (Hrsg.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur.* 1. A–G. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. XVI S. + 616 Sp. DM 48.–.

Wenn es auch an biblischen Nachschlagewerken nicht fehlt, erfüllt dieses Werk, dessen erster von drei Bänden vorliegt, doch eine ganz besondere Aufgabe. «Es wendet sich primär den archäologischen, historischen, religionswissenschaftlichen und literargeschichtlichen Fragen der Bibel und ihrer Umwelt zu.» Wie wichtig die richtige Erfassung dieser Vorfragen für die eigentliche Exegese ist, braucht nicht betont zu werden. So kann man den Herausgebern für ihre Bemühung, aber auch für die denkbar prägnante Abfassung der Einzelartikel, die sie von den zahlreichen (240!) Mitarbeitern erreicht haben, nur dankbar sein. Mit den 21 ganzseitigen Bildtafeln, 24 Karten, 88 Textzeichnungen und der Faltkarte (das östliche Mittelmeer zur Zeit des Apostels Paulus) ist die Illustration reichhaltig. Verschiedene Beiträge sind besonders eindrücklich: so «Ausgrabung» (Sp. 154–167) mit 4 Tafeln von Palästina (Steinzeit, Bronzezeit, Eisenzeit, römische Zeit); «Christentum» (Sp. 301–304), «Ende» (Sp. 405–409), aber auch die gedrängten Einleitungen zu den einzelnen Bibelbüchern.

Es wird in Aussicht gestellt, daß am Schluß des Gesamtwerks umfassende Register figurieren sollen. Ob bei den zahlreichen biblischen Referenzen ein solches der Bibelstellen vorgesehen ist? Das wäre sehr wertvoll.

Natürlich kann man da und dort anderer Meinung als die Autoren der einzelnen Artikel sein, die bei wichtigen Begriffen das A. T. und das N. T., aber auch dazwischen das Judentum (da und dort auch den Hellenismus) befragen. Stellenweise möchte man noch Ergänzungen anbringen: so bei «Adler» (Sp. 26) die Erwähnung von Off. 4, 7 und 12, 14; unter «Äon» (Sp. 103/4) eine kurze Erklärung des Ausdrucks «die Äonen der Äonen»; am Schluß von «Buch» (Sp. 279), wo von den «himmlischen Büchern» die Rede ist, wäre entschieden mehr zu sagen; unter «Entrückung» (Sp. 415) wird nur auf den spätern Artikel «Verzückung» verwiesen, währenddem man zu den alttestamentlichen Entrückungen, aber auch zu 1. Thess. 4, 13–17 etwas sagen könnte; beim «Gebet des Herrn» (Sp. 524/5) könnte die Übersetzung der letzten Bitte, die einige Schwierigkeiten bereitet, unter die Lupe genommen werden. Das sind aber nur kleine Desiderata. Wird man reich beschenkt, so wünscht man noch mehr.

Wer den ersten Band bereichert aus der Hand gibt, freut sich auf die folgenden, die der Erforschung der Bibel ebenfalls große Dienste leisten werden. *Charles Brütsch*, Bern

André Parrot, *Der Louvre und die Bibel.* Aus dem Französischen von Marc-René Jung. = Bibel und Archäologie, 5. Zürich, EVZ-Verlag, 1961. 178 S.

André Parrot, Chefkonservator der nationalen französischen Museen, Professor an der École du Louvre und Leiter der archäologischen Mission in Mari, ist den Lesern der Theologischen Zeitschrift durch Rezensionen seiner

Bücher kein Unbekannter und all denen, die sich mit dem Alten Testament und seiner Umwelt befassen, ein eindrucksvoller Vertreter der wohlfundierten und stets gediegenen französischen Ausgrabungstätigkeit. Ganz besonders ist sein Name mit den Funden und Forschungen in Mari am mittleren Euphrat verknüpft.

Vorliegendes Buch, in der Reihe Bibel und Archäologie erschienen, ist ein vorzüglicher Führer für die biblischen Altertümer im Louvre. Ein Plan des Museums (S. 171ff.) erleichtert dem Besucher die besprochenen Plastiken, Inschriften, Geräte etc. rasch zu finden. Das Buch ist als Louvre-Kommentar zur Bibel gedacht. Die Aussagen und Realien der Bibel illustrierenden Gegenstände sind nach Möglichkeit chronologisch geordnet.

Aus der Fülle des Gebotenen seien vor allem die dem Verfasser so vertrauten Funde aus Mari erwähnt, besonders die prachtvolle Wandmalerei. Zahlenmäßig am besten belegt ist das Kapitel über Baale und Astarten. Der Louvre besitzt von diesen Plastiken eine große Auswahl vorab von französischen Ausgrabungen in Syrien. Die Zeit der Könige Israels und Judas ist durch die Mesastele und einen Abklatsch der Siloahinschrift, die wichtigsten auf uns gekommenen althebräischen Inschriften, belegt. Babylonien ist durch den berühmten Kodex des Hammurabi und einige Kudurrus würdig vertreten und die Assyrer durch verschiedene sprechende Reliefs. Auch die Perser und die neutestamentliche Zeit sind wenigstens durch einige Denkmäler vertreten.

Druckfehler sind nicht viele zu verzeichnen. Störend wirken nur S. 71 Tathor für Hathor und S. 95 Bet-Diblatam für Bet-Diblatan (Mesastele). Das letztere gibt zu einer Bemerkung Anlaß. Im A. T. ist Bēt-Diblātājim belegt, ebenso wie Hōrōnājim für das Horonan in der Mesastele. Auch wenn durchaus in beiden Fällen in Mesa die Endung -ān vorliegt oder ai zu ā kontrahiert werden kann (siehe arabische Dialekte), ist doch eher anzunehmen, daß ai zu ē kontrahiert wurde, also Bēt-Diblātēn und Hōrōnēn. In der Umschrift würde hebräisches ח besser mit ḥ wiedergegeben, da es sonst mit ה zusammenfällt, was besonders in Wörtern wie S. 95 Qerihoh für Qeriḥoh störend wirkt. Kujundschik sollte im Deutschen unbedingt Kujundschik (so Bibl. Reallex., S. 397; Bibel und Archäologie, 1, S. 118f.) geschrieben werden und nicht Quyundjik (so S. 124). Der babylonische Thronname des Assyrerkönigs Thiglath-Pilesar III. lautet wie übrigens auch in der Zürcher Bibel (2. Kön. 15, 19 2 und 1. Chr. 5, 26), S. 124 Phul. Daß in den Königsbüchern an beiden Stellen Fūl zu lesen ist, besagt gar nichts, da ja P wie F ausgesprochen wird nach Vokal (lefūl) und im Satzsandhi (bā(') fūl). Das ist aber nur der innerhebräischen Lautregel wegen so. In unabhängiger Stellung hat dieser König auch hebräisch Pūl geheißen (vgl. 1. Chr.: rúaḥ Pūl). Man müßte also diesen Namen, der übrigens auf keilschriftliches Pūlu zurückgeht, künftig im Deutschen auch Pul schreiben und lesen. 12 Tafelabbildungen und 76 Abbildungen im Text (leider ist die Marimalerei nicht farbig) illustrieren das Buch. Dem Verfasser ist auch für dieses wertvolle Buch der beste Dank der Bibelleser und der Besucher des Louvremuseums sicher.

Benedikt Hartmann, Basel und Zürich

R. DE VAUX O.P., *La Genèse.* (La Sainte Bible... de l'Ecole Biblique de Jérusalem.) 2., durchgesehene Auflage. Paris, Les Editions du Cerf, 1962. 222 S. und eine Landkarte. NF. 8.70.

Die 1. Auflage dieses sehr guten Kommentars wurde in der Theol. Zeitschr. nicht besprochen, und es soll versucht werden, dies nachzuholen. In der Einleitung werden kurz aber gründlich die verschiedenen Fragen um den Pentateuch untersucht, worauf eine Sonderbehandlung der Genesis folgt. Der Verfasser nimmt, wie bekannt, zur Quellenscheidung eine gemäßigt bejahende Stellung ein (S. 9ff., 13ff., vgl. 25ff.), die ältesten Quellen werden «J» vom Reiche Salomos an, «E» als «nicht viel jünger» datiert (S. 18f.). Die Problematik der Mosesgestalt (S. 19ff.) und der ältesten Geschichtsschreibung (S. 33ff.) wird unterstrichen.

Folgende Einzelheiten sind kurz zu bemerken: Gen. 1,1 wird in der traditionellen Art übersetzt, was grammatikalisch besser ist und mit „dem Gedanken, den die 'priesterliche' Redaktion sich von der Transzendenz Gottes macht" besser übereinstimmt Das Problem *māqôm/miqweh* in 1,9 wird, ohne Berücksichtigung des enklitischen Mem, nach BH³ gelöst. Zum *'ēd* in 2, 6 wird nichts bemerkt. Zu 6, 14 wird *qānîm* anstatt *qinnîm* gelesen. Durch die ganze Sintflutgeschichte wird im Ausdruck *hammabbûl májim* das letzte Element als Glosse verstanden; die Möglichkeit einer Determination des ersten Terminus (nach Gesenius-Kautzsch § 27 und manchen westsemitischen Sprachzeugnissen) müßte aber, mit der darausfolgenden Übersetzung «die Wasserflut», im Unterschied zur Urflut, aus der sie aber stammt, ernstlich in Erwägung gezogen werden, da doch der ältere Ausdruck für die Sintflut *mêj hammabbûl* ist.[1]

Besonders gut sind die Aussagen über die Schlange (3, 1), die sogenannten Engelsehen (6, 1ff.), die Sintflut (6, 5ff.), über Gen. 14; 23; 29, 31ff.; 35, 16ff.; 49. In den Erzvätergeschichten werden mesopotamische Bräuche und Gesetze öfters erwähnt und die Hethiter in 23 als vermutlich Hurriter gesehen.

Der Kommentar erscheint, wie die ganze Reihe, in einer besonders schön gestalteten Ausgabe. Das Werk wird bestimmt, wie schon die 1. Auflage, wegen seiner wissenschaftlichen Einsicht und seines theologischen Ernstes, die schon gut gefestigte Tradition der Bible de Jérusalem fortsetzen.

J. Alberto Soggin, Rom

KLAUS BEYER, *Semitische Syntax im Neuen Testament.* I. Satzlehre, T. 1. = Studien zur Umwelt des N.T., hrsg. v. K. G. Kuhn, 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. 324 S. DM 34.80.

Cet ouvrage, le premier de la nouvelle collection est, disons-le de suite, magistral. Jusqu'à présent, les philologues, qui reconnaissent tous une influence des langues sémitiques, – et notamment de l'araméen –, sur le grec du Nouveau Testament, ont insisté, selon leurs préférences, soit sur les sémitismes (Torrey etc.), soit sur les références possibles au grec de la koine (Deissmann etc.). Si un certain scepticisme règne aujourd'hui pour entreprendre d'éclairer les textes du Nouveau Testament à partir des langues sémitiques, cela tient d'une part à ce que les thèses opposées ont été durcies

[1] J. Begrich, Mabbūl. Eine exegetisch-lexikalische Studie: Zeitschr. für Semit. 6 (1928), S. 135–153.

et sont devenues des systèmes, d'autre part aux difficultés même de la matière: que savons-nous de l'araméen parlé au temps de Jésus? la traduction d'araméen en grec ne s'est-elle pas faite d'abord au stade de la tradition orale? etc.

K. Beyer pense pourtant que la question doit être débattue, mais à partir de bases plus solides et il se propose: i) d'étudier, non plus les mots et les concepts, comme ce fût surtout le cas jusqu'à présent, mais la syntaxe. ii) Pour chaque construction, de chercher si elle appartient au domaine sémitique. iii) Si l'examen est négatif, de porter son enquête dans le domaine grec, de voir pour quelles raisons cette construction se trouve dans une langue et pas dans l'autre etc. Parmi les dix autres points qui fondent une rigoureuse méthode philologique, on notera le désir de l'auteur d'utiliser les variantes des différentes familles de textes du Nouveau Testament, ce qu'il fait avec minutie au cours de l'ouvrage (cf. l'utilisation fréquente des leçons du texte dit «occidental»[1]).

K. Beyer fait d'abord porter ses recherches sur les formules καὶ ἐγένετο, καὶ ἔσται avec complément de temps et sur le καί introduisant le second membre d'une phrase. Le rapport de ces locutions avec les locutions hébraïques correspondantes (וְהִנֵּה וַיְהִי ainsi que le ו d'apodose) est analysé dans tous les détails des constructions possibles. Des tableaux comparatifs et statistiques, des résumés nets et des conclusions sur l'opportunité ou l'inutilité de la traduction de ces expressions selon le genre littéraire du récit, rendent ces chapitres extrêmement clairs. Le reste de l'ouvrage (quelques 220 pp.) est consacré aux propositions conditionnelles et suit un plan en trois points:

i) les propositions subordonnées introduites par une conjonction conditionnelle.

ii) le conditionnel signifié par une construction qui n'emploie pas de conjonction (konjunktionslose Hypotaxe).

iii) la parataxe grammaticale au lieu et place de l'hypotaxe logique.

Il n'est guère possible de faire ici un exposé détaillé de la totalité des matériaux, des observations et des exemples consignés dans ces chapitres. Résumons simplement quelques caractéristiques de ce travail. Ce qui frappe d'abord est l'abondance de la documentation, puisée à toutes les sources et jusqu'aux textes les plus récemment publiés (les stèles de Sfiré, par ex.). Les manuscrits de Qumran sont cités aussi souvent que la plupart des ouvrages canoniques. En second lieu, on remarque avec quelle minutie et quelle rigueur sont distingués les différents cas et les constructions possibles. De ce point de vue, et sur le sujet traité, nous avons en main une véritable somme et les réserves qu'on pourrait faire sur telle ou telle affirmation de détail n'atteindrait

---

[1] L'auteur, à notre goût, se rallie un peu trop vite à l'avis de Haenchen. Le texte occidental ne serait qu'un texte vulgarisé et «dépravé» (p. 10, n. 3). D'une part, cette appellation de texte occidental sert un peu de fourre-tout. D, souvent excentrique, n'est pas le représentant type de ce «texte» qui d'autre part, selon l'avis de plusieurs, semble exprimer plutôt un stade prérecensionnel de l'histoire du texte.

guère la solidité de l'ouvrage. Devant la difficulté, dans une matière aussi délicate, de conclure sur chaque point, K. Beyer a choisi le parti de faire un tableau statistique sur le conditionnel dans le Nouveau Testament (p. 294–295). On peut y voir notamment que la plus grande influence des tournures sémitiques se trouve chez Lc.; Mt. ne vient qu'en quatrième position après les ép. de Jn. et l'Apoc. Pour le spécialiste du Nouveau Testament, ce livre, d'une lecture difficile (celà tient à l'aridité du sujet, non au style de l'auteur), est aisément utilisable, grâce à l'index des citations du Nouveau Testament: d'une part est indiqué, à côté de la référence, quelle est la leçon citée; d'autre part le n° de la page est suivi d'un sigle permettant de voir immédiatement si l'on a affaire à une tournure plus ou moins sémitisante, certainement sémitisante, plus ou moins grecque etc.

Si l'on songe que le but final de K. Beyer est de couvrir toute la syntaxe synthétique et analytique, nous avons en perspective un bon nombre d'autres volumes qui viendront enrichir cette recherche. Souhaitons qu'à la fin de ces travaux, tous les points acquis soient regroupés en une solide synthèse qui, en la matière, nous fait encore défaut. *Pierre Geoltrain*, Strasbourg

WILLY RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum.* Diss. Basel. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, 43. Zürich, Zwingli-Verlag, 1962. 336 S. Fr. 26.–.

Diese stattliche Abhandlung behandelt Sabbat und Sonntag im nachexilischen Judentum, im Neuen Testament und im antiken Christentum (den Sabbat auf S. 11–151, den Sonntag auf S. 152–301). Wegen des umfassenden Materials und der gediegenen Problembehandlung ist die Darstellung als ein liturgiegeschichtliches Standardwerk zu betrachten. Man schätzt auch den sympathischen und verständnisvollen Duktus der Argumentation, der selbständiges Urteil und Präzision keineswegs ausschließt.

Rordorf findet den Ausgangspunkt des hebräischen *Sabbats* in der sozialen Anweisung des Bundesbuches und des Deuteronomium (Ex. 23, 12; Deut. 5, 14): damit Tiere und Diener von der Arbeit ruhen können (S. 14). Eine gewisse Schwierigkeit bildet hier die Tatsache, daß im ersten Dekalog und bei den Propheten, auch bei denen, die in chronologischer Nähe des Deuteronomisten standen, nicht die Nützlichkeit, sondern die Heiligkeit des Tages als Grundgedanke erscheint (Ex. 20, 11; Am. 8, 5; Jer. 17, 21f.; Ez. 46, 3). Doch schlossen damals vitale und sakrale Interessen einander nicht aus. Ferner betont Rordorf mit guten Gründen die Eigenart des Sabbats im Verhältnis zu heidnischen Monats- und Wochenperioden (S. 20–40), charakterisiert auch die Sabbatbegriffe des nachexilischen Judentums mit Hinweis auf Kosmologie, Kasuistik, Gottesdienst (S. 47–55). Die schwierige und wichtige Frage nach der Stellung Jesu zum Sabbat wird dann in selbständiger Weise erörtert (S. 55–79). Auf Grund seines Sendungsbewußtseins und Gesetzesverständnisses verwarf Jesus die jüdische Sabbatlehre und brach nach Bedarf das Ruhegebot, weil Gott den Sabbat nicht als Last, sondern zum Wohl der Menschen eingerichtet hatte (S. 62f.). Heißt das aber, wie der Verfasser an einer Stelle sagt, daß sich Jesus gegen den Sabbat «auflehnte» und das alt-

testamentliche Sabbatgebot «angriff, bezweifelte»? (S. 63). Das wäre zutreffend, wenn Jesus den Sabbat nur als Ruhetag und nicht als Gottestag gesehen, nur an Arbeitsverbot und nicht an Heiligung gedacht hätte. Rordorf zeigt im Kontext durch wichtige Feststellungen, daß eine solche Vereinfachung irreführt. Gott selber war es, so betont er mit Recht, der nach Jesu Meinung den Sabbat einrichtete (S. 63). Sollte dieses Bundesgeschenk wegen jüdischer Mißdeutung aufgehoben werden? Jesus reinigte den Tempel, aber nicht um diesen aufzuheben (S. 76), sondern (das muß noch bemerkt werden), um ihn als Gotteshaus wiederherzustellen. Er verwarf überhaupt nicht die Tora, sondern anerkannte sie, gerade indem er sie verschärfte und auf die Liebe bezog (S. 77). Also löste er das Sabbatgebot doch nicht auf (so nachher richtig S. 101. 116. 291 Z. 3). Für die Urgemeinde kam sodann die Überzeugung hinzu, in Christus sei der endzeitliche Sabbat eingebrochen, und im 2. Jahrhundert wurde gefolgert, Sabbat sei beständig zu feiern (S. 79–117). Bei kleinasiatischen Judaisten wurde noch ca. 50–110 n. Chr. der Samstag gefeiert (S. 129–140), bei östlichen und westlichen Heidenchristen findet sich ca. 200–400 eine ähnliche Neigung, in Abessinien auch nachher (S. 140–151).

Der christliche *Sonntag* war vom Anfang an Gottesdiensttag, nur partiell Ruhetag, bis Konstantin seit 321 n. Chr. römische Ferialgesetze auf diesen Tag bezog (S. 152–164), wonach die Kirche auch Sabbatgebote auf den Sonntag übertrug (S. 165–171). Doch beim jüdischen Sabbat lag nicht der Ursprung des christlichen Sonntags (S. 174–177), auch nicht in einem heidnischen oder jüdischen Sonntagskult (S. 177–190). Weil eine Pliniusstelle darauf hinweist, daß man die Eucharistie ursprünglich am Sonntagabend feierte (S. 199f.), war vermutlich die Mahlzeit des Auferstandenen mit den Jüngern am österlichen Sonntagabend das Urdatum der kirchlichen Sonntagsfeier (S. 202. 224. 228–233). Plinius deutet auch darauf hin, daß christliche Abendgottesdienste im 2. Jahrhundert offiziell verboten wurden; deshalb schlugen die Christen die Eucharistiefeier mit einem schon üblichen Taufgottesdienst am Sonntagmorgen zusammen (S. 246–257). Justin schildert diese kombinierte Feier (S. 257–268). Schließlich beleuchtet Rordorf die altkirchlichen Namen des Gottesdiensttages: er hieß wegen der Eucharistiepräsenz Christi «der Herrentag», im Rahmen der Taufsymbolik «der achte Tag» und wurde später im Anschluß an verschiedene Lichtsymbole allgemein «der Sonntag» genannt.

Neben ausgezeichneten und wesentlichen Informationen über die erste Entwicklung der Sonntagsfeier enthält dieses Buch eine Fülle von exegetischen, kirchengeschichtlichen, theologischen und praktischen Beobachtungen, die sich nicht gedrängt zusammenfassen lassen. Register vermitteln einen Eindruck von dem enormen Umfang des Stoffes. *Bo Reicke*, Basel

PHILIPP SCHMIDT, *Die Illustration der Lutherbibel 1522–1700. Ein Stück abendländischer Kultur- und Kirchengeschichte.* Basel, Verlag Friedrich Reinhardt, 1962. 496 S. Großformat, 400 Abb. Fr. 58.–.

Das vorliegende monumentale Werk über das bisher noch nie zusammenhängend untersuchte Gebiet der Illustration der Lutherbibel ist die Frucht jahrzehntelanger Forschungen und Studien, die der langjährige Bibliothekar an der Basler Universitätsbibliothek und Kurator der Bibelsammlung der

Basler Bibelgesellschaft, Liz. theol. Philipp Schmidt, unermüdlich und stetig betrieben und mit dieser Veröffentlichung zu einem großen Abschluß geführt hat.

Ph. Schmidt hat sein weites Untersuchungsfeld stofflich und auch inhaltlich klar abgegrenzt. Er geht nicht der Fülle graphischer Einzelbilder oder Bildfolgen zu biblischen Szenen und Geschichten des Alten und Neuen Testamentes nach, die niemals in einem geschlossenen Bibeldruck erschienen, sondern er behandelt ausschließlich die Illustrationen der eigentlichen Bibelausgaben der Bibelübersetzung Martin Luthers in dem Zeitraum von 1522 bis etwa 1700. Inhaltlich insbesondere geht es Ph. Schmidt nicht um ein speziell kunsthistorisches Anliegen, sondern darum, den «gewissermaßen theologischen und exegetischen Gehalt» (S. 7) der Bibelillustration festzuhalten. Dieser theologische Ausgangspunkt des großen Werkes kann nicht ernst genug berücksichtigt werden – er gibt der Fülle des zusammengetragenen Materials seinen inneren Mittelpunkt, wie es unverkennbar auch die jahrelange Arbeit und Mühe des Verfassers tragend und fruchtbar bestimmt hat.

Seine eigentliche Darstellung beginnt Ph. Schmidt mit einem breiten geschichtlichen Überblick. Hier zeigt er u. a., von welch entscheidender Bedeutung die Bibelillustration für die Bibelkenntnis selbst gewesen ist. Es ist eine höchst aufschlußreiche Feststellung, daß ein Zusammenhang zwischen der (zu bestimmten Zeiten einsetzenden) Nichtillustration einzelner Bücher der Bibel und dem Absinken der allgemeinen Kenntnis und Beachtung dieser Bücher besteht, wie der Verfasser an verschiedenen Beispielen zeigen kann.

Zur Hinführung auf die Illustrationen der Lutherbibel selbst werden vom Verfasser dem Leser eine Reihe vorlutherischer Bibelausgaben (Armenbibel, Heilsspiegel und Plenarien) mit ihren hauptsächlichen Illustrationen in deren Eigenarten vorgeführt. Ein direkter Einfluß auf die späteren evangelischen Bibelillustrationen wird von Ph. Schmidt sicherlich mit Recht nicht angenommen werden dürfen. Wichtiger in ihrem späteren Nachwirken sind dagegen die Bilder der 1483 in Nürnberg bei Koberger herausgekommenen (ersten nicht dialekt-gebundenen) Bibel gewesen, die 1485 schon von Johann Grüninger in Straßburg und 1494 von Steffen Andres in Lübeck in ihren Bibelausgaben nachgeahmt wurden und die auch auf die späteren Illustrationen der Lutherbibel – freilich nicht auf die Bilder der maßgeblich von Luther selbst überwachten Wittenberger Ausgaben von 1534 und 1540 – ihren Einfluß ausgeübt haben.

Während Ph. Schmidt zeigen kann, daß Luther auf die von Lukas Cranach stammenden Illustrationen des «Neuen Testament deutsch» (erste Ausgaben September und Dezember 1522) keinerlei Einfluß genommen hat, ist doch Luther bei seinen Teilausgaben des Alten Testamentes (ab 1523/24) sichtlich darauf bedacht, die Stellen zu markieren, an denen er Illustrationen zum Text wünscht. Den Höhepunkt der Entwicklung zur ergänzenden Erklärung des theologischen Gehaltes des Textes durch die Illustrationen – zur «Bildexegese der Bibel» (S. 400) – bildet dann die erste deutsche Vollbibel, die Luther 1534 bei Hans Lufft in Wittenberg erscheinen ließ. An Hand von Beispielen aus Luthers biblischen Kommentaren demonstriert Ph. Schmidt,

wie Luthers theologische Auslegung in all ihren Einzelheiten hinter den (insgesamt 117) Holzschnitten der Lufft-Bibel von 1534 steht, deren Anfertigung Luther im Alten Testament z. B. besonders bei jenen Geschichten und Begebenheiten gewünscht hatte, deren Sinn er im Neuen Testament erfüllt sah. Beispielsweise hat Luther eine Illustration zu Ex. 14 (Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer) als Sinnbild für die Kraft des Glaubens (Hebr. 11, 29) und Symbol für die Taufe (1. Kor. 10) gewünscht. Überall hat Luther besonderen Wert darauf gelegt, daß die Illustrationen textgemäß blieben. Gen. 7 übersetzte Luther bewußt «Kasten» (nicht «Arche») und ließ in der Illustration auch einen einfachen Kasten (ohne Schiffsrumpf – wie die Kobergerbibel z. B.) darstellen. Hier liegt – neben dem großen künstlerischen Wert – die theologische Aufgabe und Bedeutung der Illustrationen der ersten Vollbibel Luthers von 1534, deren Holzschnitte zum überwiegenden Teil von der Meisterhand Lukas Cranachs geschaffen worden sind, der den größten Anteil daran hat, wenn diese Illustrationen kunsthistorisch mit Recht zum Schönsten gezählt werden, was die Holzschnittkunst der Reformationszeit gestaltet hat. Luther selbst bestand bei Neuauflagen auf dem Holzschnittgut der Vollbibel von 1534, das auch ganz in die letzte Ausgabe von Luthers Hand vom Jahre 1545 übernommen worden ist und mit großer Pietät in den Wittenberger Bibelausgaben bis in das 18. Jahrhundert hinein enthalten blieb.

Schon im 16. Jahrhundert allerdings begann infolge der – durch Luther selbst angeregten – immer intensiveren Beschäftigung mit dem Alten und Neuen Testament das künstlerische Verlangen zu erwachen, weitere Einzelheiten der Bibel zu illustrieren. Die Namen von Hans Brosamer, Virgil Solis, Jost Amman, Matthäus Merian und Joh. Jak. Sandrart seien hier nur genannt. Bei allen diesen Illustratoren, deren Bilder Ph. Schmidt ausführlich bietet und kommentiert, läßt sich deutlich erkennen, daß die hohe Idee biblischer Illustration, wie sie Luthers Vollbibel von 1534 in klassischer Weise beseelt hatte, im Schwinden war. Eine rein ästhetische Betrachtungsweise griff jetzt um sich, und in ihrem Gefolge lehnte man sich erneut an vorlutherische, weitgehend untextgemäße Illustrationen an. Das hat schließlich zu einem allgemeinen Zerfall der biblischen Illustration überhaupt geführt.

Mit einem abschließenden «vergleichenden Teil» (S. 400–478), in dem Ph. Schmidt Illustrationen zu verschiedenen Motiven (Sündenfall, Brudermord Kains, Arche Noah u. a.) zusammenstellt, kann er nochmals einen Durchblick durch die Bibelillustration der verschiedenen Epochen geben und zugleich seine These von der überragenden Stellung der theologischen «Bildexegese der Bibel» im Sinne Luthers und dem allmählichen Abfall von diesem großen Ideal im einzelnen weiter demonstrieren und erhärten.

Mit diesem unausschöpflich reichen Werk ist der Kunstgeschichte und insbesondere der Kirchengeschichte ein bedeutsamer Beitrag geleistet worden, der den Wissenschaftler wegen der mit großer wissenschaftlicher Akribie angestellten Forschungen und der daraus sachlich erhobenen Urteile fesseln wird, zugleich auch den Nichtwissenschaftler auf Grund der allgemeinverständlichen Darstellung in meisterhafter Weise für den behandelten Gegenstand begeistern kann. Für die Lutherforschung speziell bedeutet die von

Ph. Schmidt mit einer Fülle von Belegmaterial untermauerte These eine zweifellos nicht geringe Bereicherung, indem gezeigt wird, wie sich Luther auch in seinem Verhalten zur Kunst allein von theologischen Gesichtspunkten leiten ließ und auch die Kunst in den Dienst der Bibelexegese gestellt wissen wollte.

Damit verdeutlicht Ph. Schmidt eine Auffassung, die auch Hans Freiherr von Campenhausen in seinem instruktiven Aufsatz «Die Bilderfrage in der Reformation» herausgearbeitet hat[1].

Der Verlag hat offensichtlich keine Mühe gescheut, dieses umfangreiche Werk in der bestmöglichen Ausstattung herauszubringen. Die einwandfreie Wiedergabe der fast 400 Abbildungen kleinen und vielfach großen Formates verdient besonders hervorgehoben zu werden – nicht zuletzt auch der bei einem so kostspieligen und schwierigen Druck für heutige Begriffe erstaunlich gering bemessene Preis, der es sicherlich vielen Interessenten ermöglichen wird, dieses wertvolle und anregende Werk zu erwerben.

Ernst-Wilhelm Kohls, Erlangen

JOSEPH LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*. 21., völlig neubearbeitete Auflage in zwei Bänden. 1. Altertum und Mittelalter. Münster, Aschendorff, 1962. XX + 526 S., 27 Karten, 22 Bildtafeln, Register. DM 38.–.

Neubearbeitet und stark erweitert – u. a. erstmalig durch Geschichtskarten ergänzt – erscheint die 21. Auflage der Geschichte der Kirche von Lortz. Wegen des größeren Umfangs erscheint das Werk nunmehr in 2 Bänden, deren erster Band jetzt vorliegt und deren zweiter bald folgen soll. Die Bände können einzeln bezogen werden.

Wie bisher, betrachtet Lortz auch jetzt die Geschichte der Kirche kritisch. Sein Ziel ist ebenfalls dasselbe geblieben. Lortz will die Geschichte der Kirche so darstellen, «daß die leitenden Kräfte, die Ideen, heraustreten» (S. V). Deshalb benützt er zur Darstellung nach wie vor die ideengeschichtliche Betrachtungsweise.

Das Neue an dieser Auflage ist die Verfeinerung dieser Betrachtungsweise. Gleichsam durch einzelne Pinselstriche, sprich die leitenden Ideen, entwirft Lortz nach Art der neueren Malerei seine Bilder. Dadurch wird dem Leser – ähnlich wie dem Betrachter moderner Bilder – zum Teil der Überblick etwas erschwert (vgl. z. B. das Kap. über Gregor VII. und den Investiturstreit). Dennoch gesteht der Rezensent gern, daß ihn diese «Technik» in ihren Bann zog.

Weiter ist teilweise neugelöst das für einen katholischen Forscher nicht immer einfache Problem, die Geschichte der Kirche mit ihren dunklen Stellen kritisch zu betrachten. Durch stärkeres persönliches Engagement versucht Lortz, das Problem zu lösen. Die dunklen Stellen verteidigt, entschuldigt oder überspielt er durch Angriffe auf die Gegner stärker als bisher. Die Methode ist hierbei stets dieselbe: Lortz meditiert über die einzelnen

---

[1] Jetzt in: H. von Campenhausen, Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge (1960), S. 361–407, bes. S. 383ff.

Ereignisse. Nach dem Prinzip, daß die beste Geschichtsschreibung die beste Apologie ist, kann Lortz aus mancherlei Gründen nicht gehen. Das ist zu bedauern, weil die ganze Darstellung dadurch an Übersichtlichkeit verliert und das Werk darum nur kirchengeschichtlich gebildeten Lesern zu empfehlen ist. – Unberührt davon bleibt das Verdienst von Lortz, daß er zu den wenigen katholischen Forschern zählt, die eine kritische Darstellung der gesamten Geschichte der Kirche geben.

Neben einigen weiteren, hier und dort sich findenden Schönheitsfehlern – z. B. einigen Ungenauigkeiten, einigen nicht immer leicht haltbaren Urteilen, einigen unschönen Formulierungen – bedauert es gerade der evangelische Rezensent (aber hoffentlich nicht nur er), daß Lortz trotz seiner Offenheit für alle Fragen gerade angesichts der gegenwärtigen, allgemeinen kirchlichen Lage ziemlich stark das Papsttum betont. Vielleicht kann hier der noch ausstehende 2. Band einige Korrekturen anbringen.

Ulrich Nembach, Düsseldorf-Oberkassel

GEORGES CRESPY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin.* (Encyclopédie universitaire.) Paris, Editions universitaires, 1961. 231 S.

Daß das Urteil der römischen Kirche über das Werk des Jesuiten Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) vorerst ablehnend ausfiel, kann nur den mit Unwillen erfüllen, der naiv erwartet, daß die Kirche einer Leistung vorbehaltlos Beifall zollen müsse, die sie zwingen würde, ihre Positionen gleichsam über Nacht so gut wie vollständig zu revidieren. Wer dagegen den Protestantismus für geistig flexibler hält, wird nicht ohne Neugier nach dem Buch von Crespy über Teilhard greifen. Sein Verfasser ist Professor für Philosophie an der protestantisch-theologischen Fakultät in Montpellier, reformierter Theologe also. In der Tat macht Crespys Studie bereits in formaler Hinsicht exemplarisch deutlich, wie protestantisches Denken der Weltanschauung Teilhards gegenüber seinen Ort bestimmt: nicht in erster Linie durch massiv geäußerte Kritik, sondern den Versuch und die Bereitschaft liebenden Verstehens, das zunächst nur eine Sorge kennt: unter Abweis simplifizierender Etikettierungen Teilhards Werk Achtung und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen in einer Weise, die der Größenordnung seiner Leistung auch entspricht.

Crespy geht von der spezifischen Problematik der Phänomenologie des Paters aus. Aus der Analyse des Begriffs ergebe sich, da er auch den Menschen phänomenologisch in sich aufnimmt, das Erfordernis nicht nur der Erweiterung aller bisherigen Wissenschaft unter dem fundamentalen Aspekt der Welt im Zustand der Kosmogenese, sondern auch das einer Revision der traditionellen theologischen Reflexion. Dabei sei die Überzeugung leitend, daß die letztere sich selber wie der Wissenschaft als solcher hinsichtlich der Auslegung der Welt einen neuen Sinn verleihen könne. Seien zwar im Rückblick auf die Genesis der Weltschau Teilhards theologische und wissenschaftlich-phänomenologische Erkenntnis immer gleichzeitig entwickelt worden, sollten sie doch systematisch unterschieden werden. Das berühmte Bild von den Meridianen, die sich erst am Pol vereinigen, lehre, daß man das Verhältnis beider jedenfalls nicht in dem Sinne eines primitiven Konkordismus auf-

zufassen habe, sondern in dem eines endgeschichtlichen Zusammenhangs. Eben deshalb gebe es für beide hier und jetzt bereits die Möglichkeit der Ausrichtung und des Sich-Einspielens auf Linien zukünftiger Konvergenz.

Die Schrift «Comment je crois» 1934 enthält das Glaubensbekenntnis des Paters, das in reifer Form dann 1955 in «Le christique» wiederkehrt. «La foi au monde» und «l'amour de Dieu» seien die beiden Komponenten des werdenden Ultrahumanen, das noch schwach, sich gleichwohl jetzt schon als beseligendes Wissen künftiger Vereinigung tief im Herzen dieses Denkers regt. Jener Glaube an die Welt gründe in der Überzeugung, daß ihre Entwicklung zum Geistigen führt, daß sie in einem überindividuellen Personalen als dem Zentrum aller Zentren konvergiert – diese Liebe, aus religiöser Erfahrung aufbrechend, habe vor allen Religionen die vollkommenste, weil in der Achse der Entwicklung des Weltganzen selbst gelegene Form im Glauben an Christus gewonnen: Der Auferstandene ist als der «totale» Christus in unmittelbarer Nähe zum physikalischen Pol der universalen Evolution das Zentrum der universalen Attraktion. Er garantiert die letzte Konvergenz des Universums für den Glauben. Welt und Gott vermögen nur in ihm in eins gedacht zu werden, nur in ihm indessen so, daß die Idee von Christus selber inhaltlich erweitert und zugleich dynamisiert zu werden hat.

Auf der Grundlage dieses hier nur skizzenhaft angedeuteten Gedankenganges der Eingangskapitel hat der Verfasser Teilhards Programm der Christologie als *Christogenese* entfaltet, wobei deutlich wird, daß die überkommenen Loci der Dogmatik: Inkarnation, Auferstehung und Parousie einen in der Tat erstaunlich gewandelten Sinn, vornehmlich durch das ausschließlich prospektive, auf den Punkt Omega hin geortete Gefälle erlangen. Im Anschluß daran wird auf dem Untergrund seiner Metaphysik eine präzise, wohlabgewogene Darstellung der Lehre Teilhards vom *Bösen* gegeben, jener Problematik, welche auf dem Boden der Gewißheit vom evolutiven Aufstieg der Welt eine so überraschend einfache, optimistische Lösung erfährt. Daß Crespy indessen – im Unterschied zu den zahlreichen Opponenten des Paters – dahinter nicht a priori eine suspekte Vereinfachung der Sachfragen erblicken will, wird daran deutlich, daß er, gerade von der Anschauung des Bösen des Verfassers von «Comment je vois» ausgehend, das theologische Problem des kulturellen Hintergrunds gestellt erkennt. Es veranlaßt ihn, Teilhards Größe durch Vergleich mit Augustin und dessen kritisch-schöpferische Übernahme vorgegebener Geistesströmungen herauszustellen. Der Absicht, seinem Manne unbedingt gerecht zu werden und dessen Stimme in der aktuellen Diskussion zur Frage «l'existence et l'histoire» Gehör zu schaffen, dient dann auch die interessante Gegenüberstellung Teilhard–Bultmann.

War Teilhard Gnostiker? Crespy hält ihn nicht dafür. Seine Weltschau gleiche ihres proleptischen Charakters wegen eher einer Weisheit. Erst im letzten Kapitel seines Buches prüft der Verfasser den «*Wert*» der Teilhardschen Theologie. Das Gespür für das Format seines Gegenübers, der Takt und die Behutsamkeit, mit der er hier erst recht zu Werke geht, verdienen anerkannt zu werden. Dabei ist sich Crespy des ökumenischen Postulates der einen, zukünftigen Theologie als Maßstab der Beurteilung der Anschauung

des Katholiken Teilhard ausdrücklich bewußt. Daher nimmt er mit Vorbehalt Stellung. Er gibt sich Rechenschaft über die Einwände, die gegen Teilhard erhoben wurden, wägt sie ab und hält nur die zurück, die einer Überprüfung lohnen: den Vorwurf, die zentralen biblischen Gehalte nicht als normativ betrachtet zu haben, sowie die Frage nach dem Monismus und Pantheismus seines Denkens. In der Tat erweise sich Teilhards Anschauung als unfähig, den Gerichtsaspekt der biblischen Verkündigung in sich aufzunehmen. In der Konzeption der Kosmogenese als Christogenese, im Übergang vom wissenschaftlich Wahrscheinlichen zum theologisch Notwendigen, der den Vorbehalt des Glaubens übersieht, liege seine Fehlerquelle.

Aber ist deshalb die Wahl der Theorie des Evolutionismus für die theologische Problemstellung bereits als solche falsch zu nennen? Offenkundig ist das Kerygma der Schrift selber nicht auf den Fixismus oder Evolutionismus festgelegt. Dennoch habe die Theologie sich der damit verbundenen Frage zu stellen, hänge ihr Sinn doch geradezu davon ab, ob sie es wage, sie selbst zu sein, d. h. das Kerygma nicht lediglich zu wiederholen, sondern unter den Bedingungen zu formulieren, die ihr durch die Zeitumstände vorgegeben wurden. So legt denn der Verfasser einerseits den höchsten Wert darauf, daß Teilhards eigentliches Anliegen in seinem Buche unverkürzt zur Sprache komme: aufzuzeigen, daß und inwiefern Christus für die Welt ist und die Welt für Christus – selbst dann, wenn man die Welt mit den Augen des Physikers, Biologen und Philosophen sieht, von Leuten also, für welche die Evolution nicht mehr eine einfache Hypothese unter anderen ist, sondern eine Arbeitsmethode, ein Hintergrund für alle Hypothesen.

Anderseits sieht Crespy freilich sehr genau: Das Problem, auf das sich alle Schwierigkeiten des Teilhardismus im einzelnen zurückführen lassen, ist in einer «confusion des plans» zu erblicken, darin, daß Teilhard sich bemüht, eine Problematik auszuarbeiten, die Ordnungen zusammenhält von gleich gültiger Gewißheit, aber auf verschiedenen Ebenen. Es gibt ein immanentes Ziel der Entwicklung. Es gibt auch eine göttliche Absicht, alles in Christus zu vereinigen. Aber dieser göttliche Plan vollendet sich in der Geschichte, in einem Bereich, der sich sowohl von der Seite des Menschen, durch dessen Freiheit und Sünde, als erst recht von der Seite Gottes, der sich in grundloser Liebe über den Sünder erbarmt, von jeder organischen Prolongation der Evolution unterscheidet. Nichts kann aus einer Vision des Glaubens eine Vision machen, die möglich ist auch ohne Glauben.

Crespy schließt gleichwohl versöhnlich; alle diese theologischen «Schwierigkeiten» seien im Grunde gering zu bewerten gegenüber der Tatsache, daß Teilhard uns helfe, den Entwurf einer Einheit des Geistes wieder ins Auge zu fassen, die wir zu verlieren im Begriffe standen, und daß er uns anleite, diesen Entwurf als theologisches Unternehmen zu sehen, «appliqué à toute l'étendue du connu et du connaissable».

Man befindet sich dem berühmten Franzosen gegenüber zugestandenermaßen in einem Dilemma. In der Tat: man möchte einerseits einstimmen in die verbreitete, vorbehaltlose Anerkennung, die sein Werk gefunden hat, ja in die ehrliche Freude darüber, daß hier ein Christ den kühnen Wurf gewagt und unter den Bedingungen der modernen, wissenschaftlichen Welterkennt-

nis ein Konzept der Wiedergewinnung der Einheit des Geistes geschaffen hat, das den Vergleich mit Spitzenleistungen der abendländischen Geistesgeschichte nicht zu scheuen braucht. Und in der Tat auch: welche Aspekte zumal für eine Theologie, die infolge ihrer Selbstpreisgabe an einen einseitig positivistisch verstandenen Methodendogmatismus im Begriffe steht, in neomodernistischer Verflachung zu versanden! Dennoch wird man sich angesichts Teilhards weithin auf unkontrollierbaren Sätzen errichteter Weltvision zu äußerster Nüchternheit rufen lassen müssen. Daß sie – trotz des von ihr erstrebten Ortes jenseits der traditionellen metaphysischen Positionen – eine verborgene Naturalisierung des Geistes enthält und denn folgerichtig auch den Ausblick auf ein Kollektivbewußtsein eröffnet, das im Punkte Omega in einem «panthéisme de convergence» seine eschatologische Krönung erfahren soll, gibt zweifellos mehr als zu denken. Theologische Kritik wird, im übrigen nicht ohne engen Kontakt mit der Fachwissenschaft, so schmerzlich dies empfunden werden mag, in Zukunft jedenfalls schon bei der Überprüfung der Prämissen des Teilhardschen Denkens einsetzen müssen – an jener so versucherischen Grenze also, da der seherische Geist von der streng wissenschaftlichen Erkenntnis aufsteigt in intuitivem Denken zur großen prophetischen Schau. Mag sein, daß sich die Aufgabe gewissenhafter Auseinandersetzung mit Teilhards Theologie, der seinem «Naturalismus» korrespondierenden kosmischen Mystik, in bestimmter Hinsicht dann von selbst erübrigt.

Ehe man indessen einer solchen Überzeugung zuneigt, wird man gut tun, Crespys Buch zur Hand zu nehmen. Daß es allzu forscher, rationaler Ablehnung ebenso wie der geheimen Angst und der Borniertheit einer sterilen Orthodoxie durch den Sinn für die Notwendigkeit des Schöpferischen, Kühnen sowie durch die Offenheit und den Respekt dem Werke dieses revolutionären Sehers gegenüber eine entschiedene Abfuhr erteilte, ist sicher nicht sein geringstes Verdienst. Und dafür vor allem schulden wir dem Autor Dank.

Dietrich Braun, Berlin

THOMAS OHM OSB, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission.* Freiburg im Breisgau, Erich Wewel Verlag, 1962. 927 S. DM 93.–.

Vor seinem 1962 erfolgten Tode konnte der katholische Missionswissenschaftler Th. Ohm in Wiederaufnahme der vor einem Menschenalter von Joseph Schmidlin geleisteten Arbeit seine «Theorie der Mission» zum Abschluß bringen und in einem umfangreichen Band von 927 Seiten, einem sorgfältig hergestellten Stichwort- und Namenverzeichnis dem interessierten Publikum vorlegen. Ohm gliedert den Stoff in sieben Bücher: Veranlassung der Mission, Ursache der Mission, Ziel der Mission, Plan und Planung der Mission, Durchführung der Mission (S. 345–851!), Frucht der Mission, Vollendung der Mission.

Veranlaßt wird die Mission durch die Tatsache, daß die Heiden fern von Gott, Christus und der Kirche sich nicht selber erlösen können, aber in ihrer Sehnsucht nach dem Heil erlösbar und empfänglich sind. *Verursacht* wird die Mission durch den allgemeinen Heils-, Missions- und Christianisierungswillen Gottes, Jesu und der Kirche. Als *Ziele* der Mission werden das Heil der Nichtchristen, die Präsenz, Einpflanzung, Einwurzelung und Ausbreitung der

Kirche, aber auch das Reich Gottes, Christus und die Christianisierung der Nichtchristen genannt. Vom Christianisierungs*plan* Gottes, Jesu und der Kirche sind die in ihren Grenzen auch wichtigen *Planungen* der Missionare zu unterscheiden. Bei der *Durchführung* der Mission sind vor allem die Berufung der Arbeiter, ihre Sendung und ihre Tätigkeit in den verschiedenartigsten Diensten und die Verteilung der verschiedenartigen Tätigkeiten zu überdenken. Zur *Frucht* der Mission gehören der christliche Mensch, Gruppen, «Häuser», Kirchen, das Heil und die Christwerdung von Volksmengen, Stämmen und Völkern, Einwirkungen der Missionstätigkeit auf die Nichtchristen und ihre Religionen. Die *Vollendung* der Mission werden die Heiligen und ihre Gemeinschaft, die Stämme und Völker vor Gottes Thron, Gott alles in allem sein.

Bei jedem größeren Abschnitt ist katholische und außerkatholische Literatur angegeben. Neben deutschen Titeln sind vor allem französische, holländische und italienische angeführt. Die englische Literatur kommt zu kurz.

Der Verfasser geht in großer Liebe und Aufgeschlossenheit den missionstheologischen Fragen nach. Er ist ergriffen von seinem Gegenstand: «Ich las und hörte und schaute, gab mich der Theorie, der Kontemplation der Mission hin, bewegt, staunend, hingerissen und beseligt». Wie auf allen Gebieten, so kann es sich die protestantische Theologie auch auf dem Gebiet der Missionswissenschaft nicht erlauben, an katholischen Veröffentlichungen vorbeizugehen. Die Beschäftigung mit Ohm legt sich besonders darum nahe, weil er, wie Ed. Loffeld in einem Forschungsbericht in der katholischen missionswissenschaftlichen holländischen Zeitschrift «Het Missiewerk» ausführt[1], der Exponent derjenigen Richtung innerhalb der katholischen Kirche darstellt, die nicht die Pflanzung der Kirche, sondern die *Bekehrung des Einzelnen* als wesentliches Ziel der Mission ins Auge faßt. Das war ja immer ein wesentlicher Gesichtspunkt der evangelischen Missionsauffassung. Was auch immer an diesem Ziel kritisiert werden mag, man wird um das Thema der Bekehrung nicht herumkommen. Mag man auch eine Zeit lang von «Volkschristianisierung» gesprochen haben[2], das bleibende Ziel jeder göttlichen Mission, der die menschliche zudienen darf, bleibt die Bekehrung des Menschen. Gegenüber Troeltsch, der meinte, das Ziel der Mission sei nicht Rettung, nicht Bekehrung, sondern Erhebung oder Aufrichtung zu etwas Höherem (S. 281), ist Ohm Recht zu geben, wenn er innerhalb seiner eigenen Kirche gegen die Übersteigerung der Akkomodation Front macht: «Wir sind heute so weit, daß man keine als peinlich empfundene Formulierungen wie ‚arme Heiden' verwendet, das Ehrenwort ‚Mission' zu meiden anfängt, von der Bekehrung nicht gleich offen und eindeutig redet, das Gemeinsame mehr als das Unterscheidende betont und von Bündnissen mit anderen Religionen spricht» (S. 282f.).

---

[1] E. Loffeld, Convergerende tendenzen in de hedendaagse missie-theologie: Het missiewerk, 1962 (1962), S. 129–154.

[2] Vgl. dazu Joh. Dürr, Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie G. Warnecks (1947), S. 146ff., der den Unterschied zwischen beiden Zielen an Warneck aufzeigt.

Freilich, gerade hier wird es wesentlich darauf ankommen, die evangelische Linie klar herauszuarbeiten. «Menschen zu bekehren kann weder in der Heimat noch auf dem Missionsfeld das Werk der Gemeinde sein, weil es allein das Werk Gottes ist[3].» Auch wenn man sich fragt, ob diese Feststellung angesichts eines Verses wie Jak. 5, 20 nicht einseitig ist, so kann gewiß auch heute noch nicht genug unterstrichen werden, daß der fremde Mensch wie überhaupt der Nächste nie zum «Missionsobjekt» werden, sondern daß die Verkündigung des Evangeliums an ihn nur in der Hoffnung ausgerichtet werden kann, daß ohne jede Prädisposition des Menschen das Wunder der Bekehrung (wirklich als Bewegung des Menschen von den Götzen weg zu Gott hin, vgl. 1. Thess. 1, 9) geschieht. Und da ist ein Punkt, an dem wir mit Ohm nicht einig gehen können. Auch wenn er bestrebt ist, neuen Wein in neue Schläuche zu gießen (S. 710) und sich gegen den Synkretismus kräftig zur Wehr setzt, so sucht er doch trotz der vermeintlich so radikalen Wendung zum neuen Leben den *Bruch zwischen Heidentum und Christentum* zu vermeiden. Er sucht zwischen schnellfertiger Anpassung und lieblosem Bruch den Weg der goldenen Mitte zu gehen: «Im Heidentum sind nicht bloß Finsternis, Unwissenheit und Irrtum, sondern Ahnungen der Wahrheit, Berührung mit der Welt des Überirdischen, Überzeitlichen und Übermenschlichen sowie richtige Erkenntnis und große Werte» (S. 739). Auch der evangelische Missionar wird nicht leugnen können, daß die große Finsternis des Heidentums schon durchbrochen wird durch das kommende Licht des wahren einen Erlösers. Wie könnte er sonst biblische Gestalten wie Bileam oder die drei Magier aus dem Osten verstehen? Aber dieses scheinende Licht (Joh. 1, 9) wird ihn nicht zu einer neutralen Ontologie verführen, in der eine Zuständlichkeit der Sehnsucht aufleuchtet, wie sie etwa im folgenden Satz deutlich wird: «Überall ist Gebet, überall Sehnsucht, überall Adventliches, überall Verlangen nach Erleuchtung und Heil, das auf Reinigung, Läuterung und Erfüllung hindrängt» (S. 402). Es scheint mir, daß Ohm so viel mildes Licht auf die religiösen Fakten der nichtchristlichen Welt fallen lasse, daß seiner Sicht das Schwergewicht der Sünde zu entgleiten droht, die gerade im religiösen Bereich des Menschen ihren rebellischen Höhepunkt erreicht: nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum[4]. Es ist sehr verständlich, daß der Hinweis auf den gerade in seiner Religion rebellischen Menschen immer wieder einen Aufschrei der Entrüstung zur Folge haben wird. Denn es kann niemals das Einsichtsvermögen des vernünftigen Menschen sein, diese Rebellion einzusehen. Vielmehr ist es das Werk des heiligen Geistes, dem Menschen die Augen zu öffnen für beide Tatsachen: wie groß schon das vorlaufende Licht ist, das in sein gottfernes Leben je und je hineingeleuchtet hat und wie intensiv der Mensch, wie er leibt und lebt, immer wieder diesem Licht widerstrebt, bevor er den erkennen darf, der ihn dazu befreit, wider seine rebellische Art seinen Erlöser zu lieben.

Es fällt auf, daß fast 500 Seiten dem Problem der Durchführung der Mission gewidmet sind. Das ist symptomatisch. Beginnt die Mission im Himmel und führt sie wieder in den Himmel, so hat sie doch ihr Schwergewicht in dem,

---

[3] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik IV, 3 (1959), S. 1004.

[4] Anselm von Canterbury, Cur deus homo I, 21.

was die *Kirche Gottes auf Erden* im Auftrag ihres Herrn zu tun hat: die Mission der Kirche erweist die Wahrheit und Wirklichkeit der Mission Gottes. Immer wieder zieht Ohm die Linie von Gott über Jesus, die Apostel hin zu den Päpsten und den Missionsträgern und Laienhelfern der Kirche. Keine Rede davon, daß die Kirche als missionarischer Leib Christi nicht ernst genommen werden dürfte! Aber man bekommt den Eindruck, daß zu viel Glanz auf die Kirche falle. Von Kirche Jesu Christi kann man doch nur so reden, daß man in der Welt Menschen zur Mitarbeit ruft, etwa mit den Worten: Kommt, aber wir wollen weiter! Dieses «aber wir wollen weiter» fehlt mir in den Ausführungen Ohms, weil er Heiden und Christen zu der kanalisierten Gnade ruft, die in der Kirche anzutreffen ist. Die Kirche verfügt über Wahrheit und Wundermacht, Liebe und Kraft, Gnade und Leben, die Allmacht des Gebetes und die Sakramente (S. 423f.). Da ist der Unterschied zwischen einem vorangehenden Meister und nachfolgenden Jüngern wie ausgewischt: Christus geht in seiner Kirche auf, das opus Dei vollzieht sich im opus ecclesiae. Nun kann zwar nicht daran gezweifelt werden, daß die vom heiligen Geist entsandten Boten wirklich Jesus Christus in die heidnischen Länder bringen: «Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf» (Matth. 10, 40). Diese Erwartung und Verheißung gibt aber niemandem das Recht, die Kirche zur Fortsetzung Jesu Christi zu erhöhen. Es ist klar, daß katholische und protestantische Missionswissenschaft sich gerade in der Ekklesiologie nicht verstehen können. Doch darf gerade von der Fortsetzung des in Gang gekommenen 2. Vatikanischen Konzils erwartet werden, daß die vielen Aspekte, die das Neue Testament hinsichtlich des Wesens und der Wirklichkeit Jesu Christi frei gibt, mehr ins Tageslicht treten und eine Auflockerung im ekklesiologischen Denken zustande bringen werden.

Es wäre aber nicht richtig, die Rezension des Ohmschen Buches nur kontroverstheologisch weiterzuführen. Sieht man einmal die Grenzen, die vorderhand nicht niedergelegt werden können, so bekommt man den Blick frei für viele *positive Anregungen*, die in einer evangelischen Missionstheorie unter allen Umständen mitberücksichtigt werden müssen. Hier kann nur Einiges in Auswahl herausgegriffen werden:

1. Ohm hat sicher recht, wenn er schreibt: «Das erste Problem für die Mission ist nicht ein Mehr an Missionaren, Mitteln, Schulen, Krankenhäusern, Kirchen, Stationen, Bibeln, Büchern, nicht eine Verbesserung des wissenschaftlichen Standards bei den Glaubensboten, der Ausrüstung in den Schulen, der Organisation, der Methode, der Akkomodation, nicht eine Aufteilung der Gebiete, sondern *ein Plus an Geist, an Spiritualität, an Lichtern und Kräften aus der Höhe*» (S. 530). Gilt das nicht für das gesamte Leben von Kirche und Theologie überall auf der Welt?

2. Ohm bedauert, daß «im ganzen gesehen sich die Theologen mit dem *Anteil des heiligen Geistes am Werke der Weltmission* nicht gerade häufig und eingehend befaßt haben» (S. 519). Vielleicht wird gerade von den Arbeitsfeldern der Mission her das, was der heilige Geist in- *und* außerhalb der Gemeinde wirkt[5], als lebendiges Problem bewußt. Jedenfalls sind am Basler Missions-

---

[5] Barth (A. [3]), S. 865f. «Hij doet zijn werk door de kerk, maar ook door

fest 1963 vonseiten eines kamerunischen Theologen und eines in Indien arbeitenden schweizerischen Theologen beachtliche Voten gefallen, die deutlich werden lassen, wie sehr die Frage nach dem Werk des heiligen Geistes in neuer und kühner Weise in der Situation der Kirchen in Asien und Afrika brennt. Der heilige Geist gibt «Weltimpuls» (S. 528).

3. Wichtig ist Ohm das *«Selbstwertgefühl» des Missionars* (S. 359–372). Darin spiegelt sich die hohe Berufung wider, die dem Missionar widerfahren ist. Ohm weiß zwar, daß dieses missionarische Selbstwertgefühl im Zeitalter des Kolonialismus säkularisierte, als der Missionar weitgehend «Träger und Exponent des Abendlandes und seiner Kultur geworden war». Das hindert aber die Hoffnung nicht, daß ein neuer Missionarstyp erwartet wird: «Dem Missionar stehen nicht die Duckmäuserei, das Geringheitsbewußtsein, die falsche Demut, der Mangel an Selbstvertrauen und ein Denken und Handeln an, das jenen Menschen eigen ist, die nicht wissen, welchen Sinn und welche Würde ihr Leben hat, und die sich für völlig bedeutungslos halten...» «Nur Missionare mit einem von aller Eitelkeit freien Selbstwertgefühl strahlen aus und wirken missionarisch» (S. 369). Auch wenn man das psychologische Gewicht, das hier der Mensch mit seinem Sosein und Dransein bekommt, problematisch findet, wird man angesichts der falschen Geringschätzung, die Menschen sich selber auferlegen, nicht umhin können, den relativen Wert der Ohmschen Auslassungen festzuhalten. Nicht das Auf und Ab zwischen selbstgefälliger Selbstbespiegelung und Verzweiflung soll hier ins Auge gefaßt sein, sondern die aus dem Glauben an die eigene missionarische Berufung quellende ruhige Zuversicht, daß der Berufene kraft der ihm zugekommenen Wahl und Ausrüstung ein Gnadenrecht erhielt, das ihn für die anderen Menschen etwas sein und wirken läßt.

Sieht man die *Aufgabe einer evangelischen Missionslehre* vor Augen, so wird man Ohms Werk in allen Einzelfragen konsultieren müssen. Man wird manches kürzer, anderes viel ausführlicher behandeln. Dem Thema «Kirche und Reich Gottes» widmet z.B. Ohm nur etwas mehr als drei Zeilen (S. 306)! Man müßte darauf achten, die biblischen Texte nicht nur als Belegstellen zu zitieren, sondern aus der Fülle der Schrift heraus biblisch systematisch zu argumentieren. Wie wenig «spricht» doch die Bibel, obwohl und indem sie so häufig zitiert wird! Dies kann auch für die evangelische Missionstheologie eine Warnung sein: sie muß sich hüten, in der evangelischen Begründung der Missionsarbeit nur klassische Stellen wie Matth. 28, 16–20 zu zitieren, ohne die Fülle der Botschaft aufs neue zu empfangen, die sie dazu legitimiert, eine solche Begründung vorzutragen. *Werner Bieder*, Basel

INGO BALDERMANN, *Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen.* Hamburg, Furche-Verlag, 1963. 172 S. DM 15.80.

Diese Hamburger Dissertation hat das Ziel, die Hermeneutik von E. Fuchs für die Katechese fruchtbar zu machen. In einem prinzipiellen Teil zeigt

---

wat wij de wereld noemen»: H. Berkhof, Christus de zin der geschiedenis (1959), S. 90.

Baldermann, daß die Katechetik bisher der sprachlichen Form der Texte zu wenig Beachtung geschenkt hat. Nach seiner Meinung müssen aus den formgeschichtlichen Forschungen, aus der Sprachphilosophie von E. Rosenstock-Huessy und insbesondere aus den Einsichten von E. Fuchs über die «Existenzbewegung der Sprache» für den Religionsunterricht Folgerungen gezogen werden: Vor allem ist die sogenannte Skopusmethode abzulehnen, weil sie den Gehalt eines Textes in einem aus ihm zu destillierenden theologischen Satz anstatt in seinem Duktus und seiner Gestalt zu finden meint. Biblische Geschichten sind nicht anschauliche Beispiele für theoretische Lehren, sondern das Mittel der Vergegenwärtigung des Heils. Darum müssen sie auf der Unterstufe in einer ihrer Form entsprechenden Weise erzählend entfaltet werden. Auf der Mittel- und Oberstufe hat sich die Arbeit der Klasse gerade auf die Erschließung dieser ihrer Form zu konzentrieren.

In einem praktischen Teil erläutert Baldermann an einigen Beispielen aus dem N.T., wie er die Sprachbewegung des Textes versteht, und kritisiert von seiner Exegese aus die Unterrichtsentwürfe, die in der katechetischen Literatur zu den betreffenden Geschichten vorliegen. Wie man es nach seiner Ansicht besser machen soll, das deutet er freilich nur an, so daß sein Buch für die Praxis wenig Hilfe bietet.

Welches Gewicht man ihm für die Theorie des Unterrichts beimißt, hängt davon ab, wie weit man seine sprachphilosophischen Voraussetzungen teilt. Mir scheint jedenfalls, daß er bei seinen Überlegungen über die Sprache weder das Phänomen der hohlen, nichtssagenden Sprache, noch das des Unsagbaren, jedes menschliche Sprechen Transzendierenden, noch das der nichtverbalen Kommunikation genügend bedenkt. In seinen katechetischen Postulaten lehnt er gewiß mit Recht die Skopusmethode ab und bemüht sich, die Sprachbewegung des biblischen Textes ernst zu nehmen. Er übersieht aber, daß das Kind in seinem Erkennen einen ihm eigenen Bewegungsstil hat, der genau so zu beachten ist wie die sprachliche Form des biblischen Textes, wenn dieser verständlich in die Sprache des Kindes übersetzt werden soll. H. J. Rinderknecht hat z. B. mit seinem Vorschlag der katechetischen Rahmenerzählung gezeigt, wie ein Text für das Kind auch in einer andern Sprachform zugänglich gemacht werden kann (dialogisch-dramatischer Text in epischer Form). Baldermann bemerkt im Vorwort, daß die Probleme der praktischen Theologie nicht zu fassen sind, indem man Einsichten der exegetischen oder der systematischen Theologie auf die Praxis anwendet, sondern daß die Praxis ihrerseits der exegetischen Arbeit bestimmte Fragestellungen aufgebe. Ich habe jedoch den Eindruck, daß er die Fragen, welche die Praxis der Exegese und der Systematik stellt, noch kaum gesehen, geschweige denn aufgegriffen hat. *Walter Neidhart*, Basel