

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **13 (1957)**

Heft 1

PDF erstellt am: **14.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

## Rezensionen.

**G. R. Driver**, *Canaanite Myths and Legends*. Old Testament Studies, No. 3. Edinburgh, T. & T. Clark, 1956. XIV + 169 S. 25 sh.

Der Oxforder Semitist, von dem 1948 eine Geschichte der semitischen Schrift, 1952/55 mit einem Rechtshistoriker zusammen als Fortsetzung der «Assyrian Laws» von 1935 eine zweibändige Ausgabe des Hammurabikodex und der übrigen babylonischen Gesetze, 1954 die Ausgabe ägyptisch-aramäischer Urkunden erschienen sind, hat uns nun auch noch ein praktisches Handbuch der Mythen und Epen Ugarits geschenkt. Es bietet eine Bibliographie, eine Analyse der Texte, Umschrift und Übersetzung derselben, einen grammatischen Abriß und ein leider etwas unpraktisch angelegtes Glossar. Diese handliche und erschwingliche Ausgabe der sprachlich wie inhaltlich für das Alte Testament so wichtigen Texte macht dem Scharfsinn und den weiten Kenntnissen des Verfassers wieder alle Ehre. Vergleicht man sein Buch mit C. H. Gordons «Ugaritic Manual» (1955) und seine separat erschienene Übersetzung «Ugaritic Literature» (1949), so stehen wissenschaftlich beide Werke auf gleicher Höhe. Gordon hat neben etwas üppigerer Ausstattung vor allem den Vorzug der Vollständigkeit, indem er alle publizierten Texte, auch Briefe, Listen, Urkunden usw. bietet; entsprechend ist auch sein Glossar reichhaltiger. Aber dafür ist er fast fünfmal teurer. Wem es auf Vollständigkeit ankommt, der greife zu Gordon. Wer sich näher mit den Texten befassen will, muß unbedingt auch Driver heranziehen, um zu sehen, wie weit die beiden zusammengehen und wo nicht; denn bei einer so jungen Wissenschaft wie der Ugaritologie ist natürlich noch vieles ungeklärt und im Fluß. Man kann sich nur freuen, jetzt zwei solche gediegenen Handbücher zu haben. Im Textverständnis schließt sich Driver übrigens mehrfach an T. H. Gaster («Thespis», 1950) an.

Störende Fehler sind selten. S. 95<sup>5</sup> lies Mishna, S. 124 Z. 23 und S. 138b *hṛnqm* statt *hṛqnm* und S. 140<sup>26</sup> Baumgartner statt Köhler; S. 129 sind entweder die §§ 5 und 6 oder die Anmerkungen 1 und 2 umzustellen.

Basel.

Walter Baumgartner.

**C. F. D. Moule**, *An Idiom-Book of New Testament Greek*. Cambridge, University Press, 1953. X + 241 S. 25 sh.

Laut Vorwort will der Verfasser nicht eine systematische Grammatik darbieten, sondern «a syntactical companion to the interpretation of the N. T.»; er bezeichnet sein Werk als «an amateur's collection of specimens» (S. VII). So ist Kap. VI überschrieben: «Some Observations on the Cases»; Kap. XXI: «Some Uses of μή and οὐ» usw. Welche Fülle von Stoff trotzdem verarbeitet ist, zeigt das stattliche Stellenregister. Er wird in pädagogisch ausgezeichneter Weise für die Lektüre des griechischen Textes zurechtgelegt. Immer wieder werden die Regeln und instruktive Ausnahmen durchgesprochen; der Besprechung von Semitismen sind 20 Seiten gewidmet, der Präposition ἐν über sieben.

Wenn man es erlebt, daß Theologiestudenten im Examen Indikativ und Konjunktiv, Aktivum und Medium des Präsens von παιδεύω nicht unterscheiden können und nicht imstande sind, eine Partizipialkonstruktion aufzulösen, geschweige denn in einen deutschen Satz umzusetzen, so wünscht man sich ein ähnliches Buch auch im Deutschen. Dem trefflichen «Debrunner» würde dadurch kein Eintrag geschehen, da ein Buch wie das vorliegende eine ausführliche Grammatik nicht ersetzt; es kann aber gerade zum Studium einer solchen anregen. Natürlich kann es sich nicht darum handeln, das englische Werk einfach zu übersetzen; denn es illustriert die griechischen Spracheigentümlichkeiten auf der Basis des Englischen und gewinnt eben dadurch seine Anschaulichkeit.

Es ist hier natürlich nicht möglich, auf das Detail einzugehen. Nur einige beliebig herausgegriffene Fragen seien vermerkt. Das griechische Wortregister wünscht man ausführlicher. Gelegentlich leidet die Logik des Aufbaus unter dem pädagogischen Anliegen. So stehen S. 16 Beispiele für den Aoristgebrauch unter «Plusquamperfekt», nämlich Fälle, in denen der griechische Aor. durch englisches Plusquampf. wiederzugeben ist. Die Beispiele gehören auf S. 11. Ob man Fragen der Satzfügung in Stellen wie Matth. 12, 36; Joh. 7, 38; 2. Kor. 9, 11. 13 in der Kasuslehre (unter «Nominativ») behandeln soll? S. 39 ff.: in der Behandlung des gen. subj. und obj. dürfte der Gebrauch bei εὐαγγέλιον und δικαιοσύνη nicht fehlen; vgl. Debrunner, § 163. Präpositionen: ἀπό und ἐκ werden zusammen behandelt, «since ἀπό is in process of absorbing ἐκ» (S. 71). Diese Feststellung ist an sich richtig, gibt aber so, wie sie dasteht, dem Leser einen schiefen Eindruck von der tatsächlichen Häufigkeit von ἐκ; vgl. Debrunner, § 209. S. 84: daß ἐνώπιον als Präposition(!) nicht vor LXX belegt sei, trifft nicht zu; vgl. Liddell-Scott, s. v. S. 155: die Art, wie für den Gebrauch von οὐ und μή auf das lateinische *non* und *ne* verwiesen wird, scheint mir mehr verwirrend als klärend. Im Blick auf das Ganze wünschte man, daß der Vergleich zwischen klassischer Sprache und Koine konsequenter durchgeführt würde. Am wenigsten befriedigt Kap. XXVII («Miscellaneous Notes on Style»); es müßte ausgebaut werden.

Trotz solcher Desideranda erfüllt das Buch in schöner Weise, was sein Titel verspricht.

*Pfaffhausen bei Zürich.*

*Hans Conzelmann.*

**Vincent Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*. London, Macmillan, 1954. 236 S.**

«Die neutestamentliche Forschung hat jetzt einen Punkt erreicht wo man den Versuch wagen muß, ein Gesamtbild vom Sinn des Evangeliums zu geben.» So hat neulich Anders Nygren in seiner Studie «Christus und seine Kirche» festgestellt. Um einen solchen wagenen Versuch handelt es sich bei Taylors Buch. In sehr vorsichtiger und alle Lösungsmöglichkeiten abwägender Untersuchung der zur Verfügung stehenden Quellen versucht Taylor ein Bild des Lebens Jesu zu zeichnen, das auf historische Zuverlässigkeit Anspruch erheben darf.

Taylor beginnt sein Werk mit einer kurzen kritischen Durchsicht der neueren Forschungen über die Möglichkeit einer Leben-Jesu-Darstellung, setzt sich in Kürze mit den Theorien über die Entstehung der Evangelien auseinander und untersucht den historischen Wert der in den Evangelien zusammengetragenen Traditionen. Trotzdem Taylor natürlich um die ganze Problematik seines Unternehmens weiß, hält er mit guten Gründen am hohen Wert der Evangelien als Quellen der Geschichte Jesu fest und folgt im großen und ganzen dem Aufriß des Lebens Jesu, wie er uns vom Markusevangelium geboten wird, von dem Taylor glaubt, daß es die ältesten Überlieferungen am treuesten bewahrt hat und uns am nächsten an das historische Geschehen heranbringen kann.

Der Verfasser ist immer bemüht, den Standpunkt des vorurteilsfreien, modernen Betrachters des Lebens Jesu einzunehmen, ohne daß er aber verleugnet, selbst in der Reihe derer zu stehen, die im historischen Jesus den Christus des eigenen Glaubens sehen.

Ein erster Teil der Untersuchung ist der Periode des Lebens Jesu vor seinem öffentlichen Hervortreten in Galiläa gewidmet, die für den Historiker am schwersten faßbar ist. Hier versucht Taylor besonders ein klares Bild von Johannes dem Täufer aus den Quellen zu erheben. Johannes ist der große Bußtäufer und Prophet, der das Kommen der Endzeit ankündigt. Daß sich Jesus von ihm taufen ließ, ist eine der sichersten Tatsachen der Tradition. Die Motive, die Jesus dabei geleitet haben, sind noch erkennbar: Jesus tritt in seiner Taufe in Gemeinschaft mit dem sündigen Volk. Welche Erlebnisse und Erfahrungen für Jesus im weiteren mit der Taufe verbunden waren, ist uns völlig verborgen. Taylor legt in diesem Zusammenhang Wert auf die methodisch bedeutsame Tatsache, daß es für uns überhaupt unmöglich ist, in die psychische Verfassung Jesu einzudringen — so gut wie für die Jünger und Evangelisten —, sofern er nicht nur ein messianisches Selbstbewußtsein hatte, sondern der Messias im Sinne der Evangelien war. An diesem Punkte wird sich immer die Betrachtungsweise des gläubigen von der des ungläubigen Historikers unterscheiden.

Taylor ist nicht abgeneigt, ein kurzes vorbereitendes Wirken Jesu im engsten Kreise vor seinem öffentlichen Auftreten anzunehmen, und glaubt in diese Zeit die Bekanntschaft mit einzelnen seiner späteren Jünger setzen zu müssen.

Im zweiten Teil seines Buches behandelt Taylor die galiläische Wirksamkeit Jesu. In der Mitte dieser Periode steht die Verkündigung der Königsherrschaft Gottes, die Jesus — im Gegensatz zur Gerichtspredigt des Täufers — nun anzeigt. Jesus hat das «Reich Gottes» von Anfang an weder rein futurisch noch in seiner eigenen Wirksamkeit völlig realisiert gedacht, sondern beide Betrachtungsweisen verbunden.

Mit dieser Konzeption des eschatologischen Bildes hängt Jesu Messiasverständnis zusammen. Er nimmt für sich in Anspruch, der Menschensohn zu sein, und deutet den jüdisch-apokalyptischen Begriff also persönlich. Kollektive und persönliche Deutung aber treffen sich darin, daß der Menschensohn undenkbar ist ohne sein Volk. Der Gottesreichs- wie auch der Messiasbegriff Jesu zeigen, daß Jesus von Anfang an an die Gründung

seiner Gemeinde gedacht hat, obschon der Gemeindebegriff erst in dem umstrittenen Wort Matth. 16, 18 auftaucht. Die Sache ist vor dem Namen auf dem Plan.

Zum galiläischen Dienst Jesu gehört nicht nur die Verkündigung, sondern auch die Heilung von Kranken und Exorcismen (Mark. 1, 21—31). Die Stellung Taylors diesen Berichten gegenüber ist nicht ganz eindeutig. Offenbart die Haltung Jesu in diesen Dingen ein vorwissenschaftliches Stadium seines Denkens oder hat sich ein gewisses modernes Denken hier von Jesus zurechtweisen zu lassen? Daß sich außerordentliche Eingriffe in zerstörtes Menschenleben durch die Begegnung mit Jesus ereignet haben, ist Taylor nicht zweifelhaft, aber sie bereiten ihm eher eine gewisse Verlegenheit und werden durch den Hinweis darauf, daß Jesu Botschaft vom Königreich Gottes ungleich wichtiger sei als die Heilungen, beiseite geschoben. Es wäre an diesem Punkt eine klarere Auseinandersetzung mit den historischen und theologischen Problemen wünschenswert.

Interessant ist die Behandlung der in der Forschung häufig diskutierten «Theorie» des Messiasgeheimnisses im Mark. Taylor glaubt, daß Jesus selbst seine Messianität immer wieder verborgen habe, um «messianische» Demonstrationen abzuwehren, die seine Sache in Gefahr gebracht hätten, und um falsche populäre politische und apokalyptische Messiasvorstellungen von sich fernzuhalten. Eine große Zahl der Konflikte Jesu mit jüdischen Führern geht ja auf das allem Jüdischen fremde Messiasbild Jesu zurück. Man kann sich allerdings fragen, ob mit dieser Erklärung schon die tiefsten Intentionen Jesu erfaßt sind.

Die oft verhandelte Frage, ob im Denken Jesu eine Entwicklung feststellbar sei, nimmt im Buche Taylors einen großen Raum ein. Tatsächlich nimmt Taylor eine Entwicklung in der Sicht der messianischen Aufgabe bei Jesus an. Veranlaßt sieht er sie durch bestimmte geschichtliche Ereignisse: Jesus erkennt, daß seine und seiner Jünger Verkündigung keine echten Früchte hervorbringen konnte. Die Mission der Jünger hat die Hoffnungen Jesu nicht erfüllt (Matth. 10, 23). Die Niederlage war jedoch fruchtbar, Jesus hat daraus gelernt. Nicht, daß er seine Hoffnung auf das kommende Reich aufgegeben hätte, wohl aber wird er zu einer Vertiefung in der Auffassung seiner messianischen Aufgabe veranlaßt: Jesus erkennt seine Aufgabe als der leidende Gottesknecht in neuer Klarheit und Tiefe. Das ist das Geheimnis der verschiedenen Rückzüge Jesu in die Einsamkeit nach der Aussendung seiner Jünger. Jes. 53 erhält immer deutlichere Gestalt in den Überlegungen Jesu. Hier erhebt sich die Frage, ob und wie weit sich Jesus mit den Ebed-Jahve-Liedern beschäftigt hat und in ihnen das Leitbild seiner Lebensaufgabe erkannt hat. Merkwürdig ist ja bekanntlich die Tatsache, daß Jes. 53 im Neuen Testament nicht öfters erwähnt und zitiert wird. Taylor sieht aber das Prophetenwort hinter der Messiasauffassung Jesu ganz allgemein wirksam, hinter allen Worten vom Leiden und von der Stellvertretung des Messias für das Volk.

Taylor nimmt daher auch die Todeserwartung und ihre Vorhersage durch Jesus als historische Tatsachen ernst und zeigt, daß wir die ganze Haltung Jesu in seinem Prozeß und Sterben nicht verstehen können, ohne

anzunehmen, daß Jesus ganz klare Einsichten in den Sinn seines Sterbens hatte. Die Berichte über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern geben wohl Einblick in das, was Jesus am Ausgang seines Lebens beschäftigt hat.

Aber nicht nur sein Todesschicksal ist Jesus gewiß, sondern auch seine Auferstehung und seine Parusie. Das Gottesreich, das für Jesus in beiden Perioden seines Lebens, in Galiläa und in Jerusalem, gegenwärtige und zukünftige Wirklichkeit war, wird vollendet beim Kommen des Menschensohnes. Jesus hat sich zweifellos mit dem kommenden Menschensohn identifiziert, seit er diesen Begriff in seine Verkündigung aufgenommen. Seine Parusie erwartet Jesus allerdings in naher Zukunft, nach Mark. 14, 62 noch zu Lebzeiten seiner Richter.

Mit seinem feinen Empfinden für das geschichtlich Mögliche und Wahrscheinliche hat Taylor ein lebendiges Bild des Lebens Jesu zu zeichnen vermocht, das für die Theologie und die praktische Arbeit der kirchlichen Verkündigung bedeutsam bleiben wird.

*Hauptwil, Kt. Thurgau.*

*Matthias Rissi.*

**Krister Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament.***  
= Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 20. Lund, C. W. K. Gleerup, 1954. 249 S. Skr. 18.—.

Krister Stendahl hat mit seiner Dissertation über die Schule des Matthäus und ihre Bearbeitung des Alten Testaments eine für die Geschichte der Entstehung der Evangelien, aber auch des urchristlichen Gemeindelebens sehr wertvolle Arbeit geleistet. Zur Debatte steht der Ort der Sammlung und Formung des Evangelienmaterials, besonders in bezug auf das Matthäusevangelium.

Im ersten Hauptteil seines Buches setzt sich der Verfasser mit den verschiedenen Theorien über den Sitz im Leben des Evangelienmaterials auseinander, besonders mit der These von Kilpatrick, nach welcher der liturgische Gebrauch des Evangelienstoffes dessen Formung bestimmte. Stendahl versucht nun zu zeigen, daß das Matthäusevangelium das Werk einer eigentlichen Schule sei, die es als Handbuch für Lehrer, Prediger und Leiter der Gemeinden ausgearbeitet habe. Seine These wird besonders interessant durch den Vergleich mit den Qumran-Texten, vor allem der Sektenregel (DSD).

Wenn wir auch in Stendahls Untersuchung nur wenig über die konkrete Gestalt dieser christlichen Schriftgelehrtenschule erfahren, gibt der zweite Hauptabschnitt des Buches doch Einblick in die Arbeitsweise der Schule. Hier werden die alttestamentlichen Zitate des Matthäusevangeliums und seine Handhabung der Schrift in einer außerordentlich gründlichen und das Arbeitsmaterial in souveräner Weise beherrschenden Untersuchung durchforscht. Ausgehend von den Fragestellungen der alten Kirche werden alle Möglichkeiten eines Verständnisses des schwierigen Problems der Textquellen des Matth. und des ganzen N. T. durchexerziert. Woher stammen die den neutestamentlichen Zitaten zugrundeliegenden Textformen? Die Probleme sind sehr kompliziert und machen ein genaues Studium der griechi-

schen Übersetzungen der alttestamentlichen Schriften, besonders der LXX, nötig. Stendahl stellt fest, daß eine palästinensische Rezension der LXX die Bibel der synoptischen Tradition ist. Die Varianten des Matth. zu den bekannten LXX-Texten lassen sich nicht befriedigend erklären durch die Kenntnis des hebräischen Wortlauts und die Angleichung an ihn, noch durch die Beeinflussung durch Targume, durch ungenaue Zitation aus dem Gedächtnis oder durch Übernahme der Schriftstellen aus Testimonienbüchern, sondern (zum Teil) durch die Übernahme von Lesarten aus Übersetzungen, die als Vorstadien der uns bekannten LXX-Versionen zu verstehen sind, und (zum Teil) durch eine besondere «Technik» der Zitation, die auch in apokalyptischen Werken sonst zu beobachten und ganz klar im Habakukmidrasch von Qumran zu Tage getreten ist. Es lassen sich in diesen Texten gewisse typische Formen der Zitationsweise erkennen, die beweisen, daß in schriftgelehrten, apokalyptisch orientierten Kreisen des Judentums ein intensives textkritisches Studium der verschiedenen Lesarten der Schrift dazu geführt hat, für ihre prophetische Auslegung eine bestimmte Textlesart zu präparieren, die der prophetischen Aussage dienstbar gemacht werden kann. Dabei sind sich diese Kreise bewußt, daß sie den eigentlichen Willen des Textes nicht verfälschen dürfen noch wollen, sondern ihn im Gegenteil erst recht in seiner ursprünglichen Kraft aufleuchten lassen.

Das im Matthäusevangelium wirksame Motiv ist die messianische Deutung des Textes. Lehrreich für das Verständnis des N. T. ist, daß Stendahl am Beispiel der Qumranliteratur zeigen kann, wie stark der Einfluß der historischen Ereignisse, die durch die alttestamentlichen Worte gedeutet werden sollen, auf den Text der Schrift ist und wie wenig die Geschichtsdarstellung durch die deutende Schrift beeinflußt wird. Stendahl sieht dieses Gesetz auch in den Evangelien am Werk — ohne zu leugnen, daß natürlich einzelne Schriftworte Details der Berichterstattung gefärbt haben können.

Die mit großer Sachkenntnis geschriebene, mannigfache Anregungen gebende Studie verschafft uns Einblick in viele Einzelprobleme der Zitationsweise des N. T. und stellt — auch wenn man manche Fragen anders beantworten möchte — das Werden des Matthäusevangeliums in neues Licht.

*Hauptwil, Kt. Thurgau.*

*Matthias Rissi.*

**Ragnar Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie.*** (Schwedische Originalfassung: Förhållandet mellan tro och gärningar inom lutersk teologi, Helsinki 1933.) Deutsche Übersetzung von Karl-Heinz Becker. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10, 7. München, Chr. Kaiser Verlag, 1955. 231 S. Fr. 20.30.

Daß das Verhältnis von «Glauben und Werken», also wie sich die rechte Gottesbeziehung des Christen und sein ethisch gutes Handeln in der Welt zueinander verhalten, für die traditionelle lutherische Theologie eine theologische Crux mit vielen Aporien ist, ist bekannt. Meist werden in Verkündigung, Seelsorge und Theologie fast alle Energien derart von der reli-

giösen Frage «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?» in Anspruch genommen, daß die ethische Frage «Wie handle ich gut gegen meinen Nächsten in der Welt?» ziemlich heimatlos danebensteht und es allerlei gekünstelter Reflexionen bedarf, um die Verbindung zwischen beiden herzustellen, die doch nicht wirklich überzeugend sind und die auch keine wirkliche Dynamik entbinden und keine eigentlichen Normen hergeben für das Handeln des Christen in der Welt. Die religiöse und die ethische Frage werden gewissermaßen als Konkurrenten auf gleicher Ebene betrachtet, die einander den Boden streitig machen: Gibt man dem Ethischen zu starkes theologisches Gewicht, dann erscheint die Rechtfertigung allein aus Gnaden bedroht, legt man aber alle theologische Schwere auf diese, dann scheint für das Ethische kein rechter Platz mehr zu bleiben. Die praktischen Folgen aus dieser theologischen Verklemmung sind offenbar: Der Glaube verkümmert leicht zu reiner Innerlichkeit und gibt weder kraftvolle Impulse noch inhaltliche Weisungen für das Handeln in der Welt.

Das vorliegende Buch des bekannten Lunder Dogmatikers und Lutherforschers versucht diese Problematik auf eine Weise zu entkrampfen, die ernsteste Beachtung verdient. Er deutet sie als eine theologische Scheinproblematik, die nur dadurch entstehen konnte, daß man hier mit den Begriffen sowohl des «Glaubens» als auch der «guten Werke» wie mit zwei festen und neutralen Kategorien (im Sinne des «Religiösen» und des «Sittlichen») operierte, während sie doch in Wirklichkeit immer schon von je einer bestimmten Struktur des Gottesverhältnisses und Heilsverständnisses her tendenzmäßig bestimmt sind, sei es der «egozentrischen», wo grundsätzlich vom Menschen aus auf Gott hin gedacht wird, sei es der «theozentrischen», wo Gottes schöpferische Gnade die Initiative hat und bleibend Subjekt ist. Die erstere ist die scholastische, innerhalb deren der Glaube und die guten Werke als zwei Möglichkeiten des Menschen auf Gott hin ins Verhältnis zueinander gebracht werden müssen; die letztere ist die Luthers, in der sowohl der Glaube als auch die guten Werke Ausdruck des gleichen schöpferischen Handelns Gottes am Menschen und durch den Menschen sind. Beide Strukturen sind einander diametral entgegengesetzt und schließen sich aus. Man muß also bei dem Umgang mit den Begriffen «Glauben» und «gute Werke» darauf achten, welchen Strukturen sie entsprechen. So muß man z. B. zwischen «Werken» und «Werken» unterscheiden: ob sie Ausdruck einer «egozentrischen» religiösen Haltung im Sinne der Selbstbestimmung des Menschen in seinem Gottesverhältnis oder ob sie Auswirkung des theonom bestimmten Gottesverhältnisses sind. Wenn Luther einerseits im Namen des Rechtfertigungsglaubens gegen «gute Werke» polemisiert: der Mensch wird vor Gott *nicht* durch gute Werke, *sondern* durch Glauben gerecht — dann schließt er damit nicht die Werke *als solche* aus dem Gottesverhältnis aus, vielmehr nur *solche* Werke, die der Mensch aus sich selbst Gott darbringen möchte, um sein Heil bei ihm zu erwirken, also «Werke» als Ausdruck eines «egozentrischen» Gottesverhältnisses. Andererseits betont Luther die «guten Werke» durchaus positiv, sofern sie nämlich als neues Ethos kraft des schöpferischen Heilshandelns Gottes am Menschen spontan und vollkräftig aus diesem hervor-



gehen, also unmittelbare Auswirkung der theozentrisch und dynamisch-christologisch aufgefaßten Rechtfertigung sind; und in *dieser* Struktur aufgefaßt bedürfen die «guten Werke» eben gerade *nicht* noch einer eigenen Motivation und besonderen Begründung neben der Rechtfertigung.

Diese systematischen Grundgedanken arbeitet Bring nun auf dogmengeschichtlichem Wege heraus, indem er feststellt, daß Luthers originalem Ansatz gegenüber bereits bei Melanchthon diejenige entscheidende Verschiebung stattfand, in der dann Luthers Rechtfertigungslehre samt dem Verhältnis der guten Werke zu ihr in der Folgezeit (und weithin bis heute) «Geschichte machte». Diese Verschiebung bestand darin, daß Melanchthon die Rechtfertigungslehre Luthers, die doch nur vom theozentrischen Ansatz aus gilt, in der überherrschenden Perspektive der anthropozentrischen Fragestellung des Trostes der angefochtenen Gewissen und des Bedürfnisses nach Sündenvergebung, Frieden und persönlicher Heilsgewißheit usw. pädagogisch, apologetisch und dogmatisch ausformte. Dadurch fallen jetzt Rechtfertigung und Gerechtmachung, die bei Luther eine lebendige Einheit bildeten, innerlich auseinander; dann ist auch die Rolle, die Christus bei der Rechtfertigung spielt, grundsätzlich nur noch die der «satisfactio vicaria»; dann gerät vor allem der Begriff des Glaubens in eine Luther fremde Isolierung vom Geschehen der Werke und zugleich selbst in die Beleuchtung einer vom Menschen zu erbringenden psychologischen Leistung, mit der er sich das «Verdienst» Christi zu eigen macht; der Glaube steht nun strukturell an dem gleichen Ort, an dem in der Scholastik die moralisch guten Werke stehen. Bei dieser *exklusiv* forensisch verstandenen Rechtfertigung sind die wahren guten Werke in diesem Rahmen heimatlos geworden und müssen nun noch extra begründet, sozusagen äußerlich «angeklebt» werden, wie etwa durch das Motiv der Pflicht der Dankbarkeit o. a. Motive.

Aus dieser Verschiebung, daß man die nur «theozentrisch» richtig zu verstehende Rechtfertigungsauffassung Luthers gleichwohl unter anthropozentrischer Fragestellung festzuhalten suchte, damit aber ihren einzelnen Elementen wieder die Struktur der scholastischen Rechtfertigungsauffassung unterschob, resultiert nach Bring letzten Endes die anfangs skizzierte ausweglose Problematik der späteren lutherischen Theologie in den Fragen des Verhältnisses von Glauben und guten Werken. Melanchthon habe eben im Grunde die Ebene des theologischen Denkens von menschlichen Bedingungen her nie verlassen, und deswegen machten die lutherischen Begriffe «Glaube» und «gute Werke» in einer ihrem Mutterboden gegenüber verzerrten Gestalt Geschichte und führten darum da, wo man zwar Luthers Intentionen aufrechterhalten wollte, dies aber mit solcherart verzerrten Kategorien tat, unweigerlich zu jener ausweglosen Problematik.

Bring sucht dies an den für diese Fragen exemplarischen Auseinandersetzungen zwischen «Gnesiolutheranern» und «Philippisten» im synergistischen Streit und in dem Streit um die Notwendigkeit der guten Werke aufzuzeigen. Die so leidenschaftlich den «Philippismus» bekämpfenden «Gnesiolutheraner» empfanden nach Bring durchaus richtig jene melanchthonische Verschiebung im Motiv und suchten ihr gegenüber mit echtem

Instinkt die Anliegen der originalen Rechtfertigungslehre Luthers und das wahre Verhältnis der guten Werke dazu zu behaupten. Da sie jedoch dabei selbst schon ganz mit den melanchthonischen, und d. h. im Grunde den in der scholastischen Struktur beheimateten theologischen Kategorien operierten, konnten sie gegen den «Philippismus» nicht mehr durchschlagend und überzeugend aufkommen, sondern mußten sich ihrerseits in lauter quälend schiefen und unfruchtbaren Fragen, unechten Alternativen und abstrakten Bestimmungen festfahren. Dadurch wurde dieser Komplex für die ganze Folgezeit so verkrampft und steril.

Eine Entkrampfung und fruchtbare Befreiung zu vollkräftigem positivem theologischem Denken in bezug auf diese Fragen ist nach Bring nur durch entschlossene Rückkehr zu und volles Ernstmachen mit Luthers ursprünglichem grundlegend und durchgehend theozentrischem Denken in diesen Fragen möglich, wonach der Glaube nicht nur ein Teilstück innerhalb des ganzen Komplexes ist, das noch durch ein anderes ergänzt werden muß, sondern der volle Ausdruck für die Heilsaktivität Gottes an und mit dem Menschen, so daß Rechtfertigung und Gerechtmachung, Glaube und gute Werke zwei Seiten dieser gleichen dynamischen Aktivität sind, die den Menschen schöpferisch in sich hineinnimmt und durch ihn hindurch zu den Nächsten drängt. Hier muß das christliche Ethos nicht noch eigens daneben begründet und motiviert werden, sondern es geht unmittelbar aus dem Glauben als Gotteswerk selber hervor.

Ich habe mich in der Besprechung nur auf die Grund- und Hauptgedanken des Bringschen Werkes konzentriert. Was hier nur in dürren Strichen skizziert wurde, beruht dort auf einer reichen Fülle einzelner Durchforschungen und Durchdenkungen. Das kann hier nicht im einzelnen diskutiert, es möchte jedoch dringlich darauf hingewiesen werden. Für die Beurteilung und Auswertung der Hauptgedanken kommt alles auf die Fragen der Entgegensetzung von «theozentrischer» und «egozentrischer» Struktur in der Heilsauffassung und der dementsprechenden Kategorien und Motive an. Stehen diese wirklich so alternativ zueinander, wie Bring es dartut? Diese Frage ist zunächst historisch in bezug auf das Verhältnis von Luther und Melanchthon zu stellen. Bring sagt des öfteren ja selbst, daß sich einerseits auch bei Luther in seelsorgerlicher und pädagogischer Abzweckung «anthropologische» Motivationen finden — kann man davon die systematisch-theologischen so schroff abheben? —, und daß sich andererseits auch bei Melanchthon die theozentrischen und die dynamisch-christologischen Argumentationen zugleich mit seinen anthropozentrischen finden — kann man die letzteren so herausdestillieren? Kann man auch die einzelnen Positionen der Späteren so stark systematisieren, wie Bring es manchmal allzu sehr tut? Vor allem aber ist grundsätzlich zu fragen, ob sich die Entgegensetzung der theozentrischen und anthropozentrischen Struktur so konsequent auf das Ganze hin durchführen läßt, wie sich dies etwa auch bei Anders Nygren mit «Agape» und «Eros» findet. Daß ihre Unterscheidung *heuristisch* und *akzentmäßig* unentbehrlich und unaufgebbar sein wird, dies eingeschärft zu haben ist ein großes Verdienst des Bringschen Buches und ein bleibender starker Eindruck von ihm, dem sich keiner wird

entziehen können. Die theozentrische Struktur muß das Primäre sein und das Beherrschende bleiben. Die Frage aber ist, ob nicht «unterfaßt» von ihr auch die andere ihre Berechtigung und Notwendigkeit hat, wie dies etwa jüngst Karl Barth in dem Bande IV/2 seiner Kirchlichen Dogmatik eindrucksvoll gezeigt hat. Dann aber wird es für die Problematik, von der wir ausgingen, nicht einfach eine puristische «theozentrische» Patentlösung geben können, sondern dann liegen die Dinge doch differenzierter und komplizierter.

Unbestritten aber, ja dankbar anerkannt bleibt dabei, daß durch die die theozentrische Perspektive für unsere Fragen so eindrucksvoll großmachenden Untersuchungen und Durchdenkungen Brings das ganze theologische Denken und Argumentieren hierin ungemein entkrampft, zu Positivem befreit, belebt, befruchtet und in eine verheißungsvolle Bewegung gebracht wird. Das Buch von Bring ist ein wertvolles Dokument dafür, wie aus echter elementarer Lutherforschung heraus die theologische Arbeit an den aktuellen sozialetischen Fragen und Aufgaben unmittelbar befruchtet werden kann. Im Unterschiede zu der früheren deutschen besteht hierin ja eines der Hauptverdienste der neueren schwedischen Lutherforschung. Darum begrüßen wir Deutschen dieses klassische Zeugnis von ihr besonders dankbar, weil wir das brauchen, und wir hoffen, daß es zu fruchtbarer Auswirkung gründlich genutzt wird.

*Münster.*

*Ernst Kinder.*

**Åke Andrén, *Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv.*** = Acta Historico-Ecclesiastica Suecana 32. Mit einer deutschen Zusammenfassung. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1954. XXXVI + 343 S. Skr. 30.—.

Der Verf. hat in einer früheren Untersuchung die Vorbereitung des Einzelchristen zum heiligen Abendmahl behandelt. Die Arbeit umfaßte dieselbe Zeit, die auch in dieser Untersuchung über Hochmesse und Abendmahlsfeier geschildert wird. Es handelt sich auch hier um die Zeit der schwedischen Reformation, die zwar in den großen Linien der gesamt-europäischen Entwicklung folgt, aber in ihren Einzelzügen ihr eigenes Gesicht hat. Aus der Tatsache, daß die Reformation in Schweden eine Erneuerung der Gesamtkirche geworden ist, sind wichtige liturgische Besonderheiten für die Kirche in Schweden entstanden, so z. B. eine engere Anlehnung des Gottesdienstes an das mittelalterliche Erbe als in übrigen Ländern außerhalb Skandinaviens. Eine Folge dieser Entwicklung, die auch ganz im Geiste Luthers das Ideal der Reformation gewesen war, ist auch die Tatsache, daß ein liturgischer Verfall, wie z. B. in späteren Jahrhunderten in Deutschland, niemals in Schweden stattfand.

Von dem reichen liturgischen Erbe der schwedischen Kirche bietet der Verfasser ein eindrucksvolles Bild. Er faßt nicht den Einzelchristen, sondern die Gemeinde ins Auge und untersucht, in welcher Weise die Lehrentscheidungen des Reformationszeitalters auch für die Abendmahlsfeier der Gemeinde Folgen gehabt haben. So entfaltet das Buch die These, daß

die Lehre vom Abendmahl auch die Feier in ihrer liturgischen Gestaltung und in ihrem Gebrauch in der Gemeinde entscheidend beeinflußt hat.

Andrén verfolgt dabei die Verschiebungen der liturgischen Entwicklung an der Auffassung über die Konsekration. Er weist hin auf Erscheinungen wie die Änderungen des Kirchenjahres, die Einschränkungen der Feiertage mit Abendmahlsfeier, den Übergang von Privatmesse zur Kommunionmesse, von Pflicht- und Zwangskommunion zum freien Gebrauch usw. Hierbei wird auch die Diskussion über die Stellung und Deutung der Elevation, der Einsetzungsworte (besonders auch auf die Frage der Nachkonsekration!), das Umgehen mit Geräten und Elementen (Spülung des Kelches, Waschung der Hände usw.) berücksichtigt. Der Verfasser zeigt so, in welchem Ausmaß die katholisierenden Tendenzen des Königs Johan III. auf katholische Traditionen zurückgriffen, bevor durch energische Bemühungen des Herzogs Karl die Synode nach Uppsala einberufen wurde, wodurch man die Reformation im Geiste der beiden lutherischen Reformatoren, der Brüder Olaus und Laurentius Petri, bestätigte. Ein besonderes Interesse bekundet Andrén weiter für die Frage nach der Frequenz der Abendmahlsfeier. Anhand von Untersuchungen über den Einkauf von Wein und Oblaten in den verschiedenen Gemeinden zeigt er, wie und wo die Feier des Abendmahls häufiger oder seltener war, und wie die Spannung zwischen Freiheit und Notwendigkeit des Sakramentgebrauches auch diese Frequenz beeinflusste. Durch statistische Einzeluntersuchungen werden die Thesen gründlich unterbaut.

Die Arbeit bringt überhaupt einen guten Einblick in die Stellung des Abendmahls in der Zeit der Entwicklung der schwedischen Kirche von Reformation zu Orthodoxie.

Genf.

Vilmos Vajta.

**Karl Jaspers, Schelling. Größe und Verhängnis.** München, Piper, 1955. 346 S. DM 22.—.

Dieser Monographie liegt der Vortrag zugrunde, den Jaspers auf dem Philosophenkongreß am Grabe Schellings in Bad Ragaz (Ostschweiz) im Sommer 1954 gehalten hat. Hat damals, wie aus den in den *Studia philosophica* 14 (1954) veröffentlichten Protokollen hervorgeht, dieser Vortrag bei vielen anwesenden Schelling-Forschern lebhaftere Enttäuschung, ja Mißfallen, hervorgerufen, so wird das jedem Liebhaber Schellings mit dem gesamten Buch ebenso ergehen. Denn während sonst im allgemeinen jeder Autor seinem Helden, dessen Leben und Denken er beschreibt, zumindest sympathisch gegenübersteht, ist das bei Jaspers nicht der Fall, er nimmt den Standpunkt eines scharfen Kritikers ein.

Jaspers ist der Meinung, Schellings Philosophie sei eigentlich Theologie (S. 13. 185). Man wird Jaspers dabei zustimmen können, da es aber nach Jaspers keine christliche Philosophie geben kann (S. 103), so wird Schelling vorgeworfen, daß seine Lebensarbeit weder Theologie noch Philosophie sei, sondern Theosophie und Gnosis. Diese theosophischen Gedanken — die m. E. unbestreitbar sind und das Wesen der Schellingschen Spekula-

tionen ausmachen — untersucht Jaspers nicht näher. Schon die Nennung theosophischer und gnostischer Gedankengänge involviert bei Jaspers deren glatte Ablehnung.

Jaspers verwirft m. E. ebenfalls mit Recht die früher übliche Behauptung, daß Schelling ein ewig sich wandelnder Proteus gewesen sei. Er betont, daß das Schellingsche Denken viel kontinuierlicher sei, als man gemeinhin annehme, und führt so Gedanken von Horst Fuhrmans weiter, die bestimmt richtig sind. Aber nun geht Jaspers sogleich zum anderen Extrem über, indem er behauptet, es gebe bei Schelling auch keine Heimkehr ins Christliche, keine Bekehrung. Er habe sich nie vom Christlichen entfernt. Er will nur mit Friedrich Schlegel von gelegentlichen «irreligiösen Anfällen» sprechen. Trotzdem hat doch der Entschluß Schellings, nicht ins geistliche Amt einzutreten, religiöse Gründe. Er dürfte sich hier sehr stark mit der radikalen Tendenz berühren, die in den theologischen Jugendschriften seines Stubengenossen Hegel sichtbar ist. Eigenartig ist es auch, wenn Jaspers Schelling vorwirft, die Wirklichkeit der Religion gehe ihm ab (S. 110). Denn auf der anderen Seite wirft er ihm vor, er sei zu vorschnellen Objektivierungen des Religiösen gelangt, d. h. doch Schellings religiöse Aussagen überschreiten das weit, was Jaspers als religiöse Chiffre gelten lassen will. So ist zum Beispiel die Frage der Gottesbeweise bei Schelling viel verwickelter, als es Jaspers (S. 146. 189) wahrhaben will, es gibt mehrere Äußerungen Schellings, wo er sich durchaus zum ontologischen Gottesbeweis bekennt — wie Hegel.

So legt Jaspers den Maßstab *seiner* Religionsphilosophie an die Schellingsche an. Das Ergebnis kann man sich denken. Jaspers definiert z. B. Persönlichkeit als «ein Wesen, das nicht für sich allein es selbst sein kann». Dann kann von einer Persönlichkeit Gottes nicht gesprochen werden: «Gott als Persönlichkeit zu denken, das heißt ihn herabziehen in menschliche Bereiche» (S. 184). Schelling glaubt aber an den persönlichen Gott, hier kann Jaspers nur Nein sagen. Ebenso verübelt er ihm die Kritik an Spinoza und an Kant. Schelling habe solche Kritik aus dem Übermut eines angeblichen Besserwissens geübt. Man muß fragen, ob dies Urteil sich nicht gegen Jaspers selber kehrt. Wohl jedem religiösen Menschen, der das Jaspersche Werk liest, wird es so gehen, daß sich die Kritik an Schelling verwandelt in die Kritik an der Position von Jaspers.

Freiburg i. Br.

Wilhelm August Schulze.

**Heinz Zwickler, *Seelisches Leiden und schöpferische Leistung*. Bern und Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1954. 68 S.**

Die Thematik der vorgelegten Arbeit ist angesichts der Gegenwarts-situation des heutigen geistigen Menschen wie der Theologie von brennender Aktualität. An ausgewählten Beispielen schöpferischer Persönlichkeiten der Neuzeit: Annette von Droste-Hülshoff, Adalbert Stifter, Sören Kierkegaard und Anton Bruckner, wird das Wesen leidend-schöpferischer Menschen an Hand der gewonnenen Einzelerkenntnisse in seinen gemeinsamen Merkmalen aufgezeigt. Bewußt wurden neben Kierkegaard, dem größten

religiösen Denker des Nordens, Künstlerpersönlichkeiten der verschiedensten Schaffensgebiete und nicht nur theologisch bedeutsame Gestalten gewählt, denn: «Kunst, Wissenschaft, außerchristliches Glaubensleben und echtes sittliches Streben stehen zum Gottesreich in enger Beziehung. Die endgültige Vollendung des Reiches wird, so glauben wir zuversichtlich, auch alle wahrhaft schöpferischen Kräfte innerhalb und außerhalb der christlichen Überlieferung in sich aufnehmen.»

Die psychologische und geistesgeschichtliche Fachliteratur wurde gewissenhaft herangezogen, wobei sich der Verf. im Anschluß an G. Revész, «Talent und Genie», der Grenzen der Seelenforschung bewußt bleibt. Hierdurch wird erst der Raum für die Interpretation des Genies vom christlichen Glauben aus sachlich gesichert.

Unter Beachtung der Einmaligkeit und Inkommensurabilität des schöpferischen Menschen wie des Wesens des Geistes überhaupt wird im zweiten Teil der Arbeit eine Gesamtcharakteristik der schöpferischen Persönlichkeit versucht in ihrem leidvollen Ringen mit den vier großen Aufgabebereichen: Broterwerb und Berufung, Liebe und Ehe, Sammlung und Stille, Gesundheit und Krankheit. Dabei wird vor allem vor der einseitigen Herleitung des Genies aus der Krankheit gewarnt, einer Tendenz, die seit der dogmatischen Überschätzung der Psychoanalyse allmählich auf jede Beurteilung auch des durchschnittlichen Seelenlebens übergegriffen hat. Nur der Wille zur Gesundheit, Ordnung, Fleiß, Maß und Lebenstüchtigkeit bedingen den Sieg des schöpferischen Menschen über die dämonischen Nachtseiten seines Daseins. Eben dies schmerzvolle Ringen des Hochbegabten mit dem Dämonischen in sich läßt ihn nicht der Tragik seiner Ausnahmeexistenz völlig erliegen, sondern seine wesensmäßigen Anlagen zum Negativen zu Möglichkeiten des Konstruktiven verwandeln nach dem Vorbilde Rilkes oder Goethes: «Je höher ein Mensch steht, desto mehr steht er unter dem Einfluß der Dämonen, und er muß immer aufpassen, daß sein leitender Wille nicht auf Abwege gerate.» Und hiermit kommt der Verf. zu den Wesenszusammenhängen von Bestimmung, Berufung und Uroffenbarung. Die wirklich göttliche Berufung als Bewußtsein der Bestimmung *von innen her* und zuchtvolles Leben im Gehorsam gegen diese göttliche Stimme macht den leidenden Begabten zur schöpferischen Persönlichkeit. Damit ist die Beziehung zur theologischen Fragestellung der Uroffenbarung gegeben, nicht im Sinne des Geniekults, den schon Kierkegaard «Schwindel» genannt hat, sondern im Sinne Bovets: «Genie ist immer Offenbarung, diese kommt aber nicht von Menschen, sondern von Gott.»

Die in ihrer selbstkritischen Bescheidenheit und der gewissenhaften Abwägung aller Faktoren sympathische Untersuchung leistet einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Situation, indem sie aller Festgefahrenheit in dogmatischer Unduldsamkeit die stillen, schlichten Feststellungen entgegenhält: «Die Botschaft Jesu und seiner Sendboten, unter Einschluß ihrer Vorgeschichte im alten Bunde, wird ja als entscheidende Heilsoffenbarung immer den ersten Platz in unsern Grundüberzeugungen einnehmen. Außer dieser, auch von uns voll anerkannten biblischen Welt, dürfen und sollen wir jedoch alles Echte, Tiefe und Wahre in

Kunst, Wissenschaft und außerchristlichem Glaubensleben mit Althaus als *revelatio generalis* des Schöpfergottes verehren und, in bewußtem, klarem Gegensatz zur Barthschen Theologie, voller Vertrauen an die Uroffenbarung glauben. Wie wir innerhalb der Schrift nicht in der Lage sind, ein für alle Mal eindeutig festzulegen, wo Offenbarung sei und wo nicht, so fehlen uns zwar auch außerhalb derselben fertige, allgemein anerkannte Maßstäbe. Aber in irgendeiner Weise tritt uns doch überall — hier vielleicht nur schattenhaft, verschwommen oder gar verzeichnet, dort jedoch klar und rein — derselbe große Gott entgegen.»

Bei der Gewichtigkeit dieser Konsequenzen möchte man von Herzen einen weiteren Ausbau solcher sehr notwendigen theologisch-geistesgeschichtlichen Untersuchungen auf noch breiterer Basis in Methodik und Themenstellung begrüßen.

Berlin.

Liselotte Richter.

## Notizen und Glossen.

### Zeitschriftenschau.

**Schweiz.** *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3, 4 (1956): W. Gremper, Der Traktat «De substantia» der Praedikamentparaphrase Alberts d. Großen, I (S. 369—387); M. S. Morard, De la connaissance (388 bis 406); T. Kreider, Ihr seid der Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder (I Kor. 12, 27) (407—417); A. Hoffmann, Der Mysterienbegriff bei Johannes Chrysostomus und die Mysterientheologie Odo Casels (418—422). *Judaica* 12, 4 (1956): Das Selbstverständnis des Judentums in der rabbinischen Theologie (193—247); S. Ben-Chorin, Das Evangelium in jüdischer und griechischer Sicht (247—252). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 113, 1 (1957): W. Bieder, Lukas der Wandergefährte. Bemerkungen zur Diskussion um die Apostelgeschichte (2—4). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 12, 4 (1956): P. Placid, The Syro-Malabarians, their Life and their Activities (241—256); M. Kowalsky, Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765, V (257—266); A. M. Hoffmann, Die Vollmachten der Missionsbischöfe über Ordensmissionare auf dem Vatikanischen Konzil (267—275); J. Beckmann, Missionskatechese in Geschichte und Gegenwart (276—287); P. Lefebvre, L'influence de Gustav Warneck sur la théologie missionnaire catholique (288—294); W. Bühlmann, A la conquête de l'âme bantu (296—304). *Reformatio* 5, 11/12 (1956): P. Zinsli, Düstere Botschaft aus Ungarn vor 400 Jahren (642—649). *Schweizerische Theologische Umschau* 26, 4 (1956): F. Buri, Glaube und Geschichte. Eine Literatur- und Problemübersicht (73—96); 5/6: M. Huber, Christliche Theologie zwischen Parmenides und Heraklit (97—108); U. Neuenschwander, Zu Buris «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» (108—119); G. Hauff, Der Gott der Subjektivität (119—133). *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*