

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

## **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.

zieren zu wollen, wie es Delcor getan hat, läßt man darum den Ausdruck am besten unübersetzt: «Rabbim». <sup>7</sup> Damit ist sowohl dem Umstand Rechnung getragen, daß die Versammlung der Rabbim alle Mitglieder umfaßt, wie dem andern, daß diese Mitglieder um ihre besondere Schriftgelehrsamkeit wissen. <sup>8</sup>

Basel.

Hanswalter Huppenbauer.

## Rezensionen.

**Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*.** Tweede druk, herzien en uitgebreid. Wageningen, H. Veenman & Zonen, 1954. 400 S. Fl. 21.60.

Es ist eine schwierige Aufgabe, eine alttestamentliche Theologie zu schreiben. Prof. Vriezen hat vorsichtigerweise sein Buch «Hauptlinien der Theologie des Alten Testaments» genannt, um nicht den Eindruck zu erwecken, daß er alle Fragen der alttestamentlichen Theologie dargestellt hätte.

Er gibt erst eine umfassende Einleitung, wo er die prinzipiellen Fragen diskutiert. Im Hauptabschnitt behandelt er Gott; Mensch; Verkehr zwischen Gott und Mensch; Verkehr zwischen den Menschen; Gott, Mensch und Welt in Vorzeit und Zukunft.

Vriezen hat im Vorwort betont, daß sein Buch für praktische Zwecke geschrieben ist, um den Predigern, die über das A. T. predigen sollen, zu helfen. Dieser praktische Zielpunkt macht sich in seinem Buch oft bemerkbar. Er sieht die Bibeltheologie als ein Bindeglied zwischen der dogmatischen und der historischen Theologie. Mit einigen wenigen Vorbehalten schließt er sich Eißfeldts Auffassung an (ZAW 1926, S. 1 ff.), daß Theologie mit Offenbarung zu tun habe, und daß darum die alttestamentliche Theologie als eine eigene Form von Wissenschaft dastehe, neben der Religionsgeschichte von Israel. Vriezen weist dagegen Eichrods Auffassung ab, daß die alttestamentliche Theologie ihrem Objekt wie ihrer Methode nach durchaus ihren Platz innerhalb der empirisch-historischen alttestamentlichen Wissenschaft habe (ZAW 1929, S. 83 ff.). Vielmehr sieht er das Ziel der alttestamentlichen Theologie darin, eine eigene Schätzung der alttestamentlichen Verkündigung zu geben, mit Grundlage in einer christ-

<sup>7</sup> Molin: «Vollversammlung», «Menge» beachtet nur den einen Gesichtspunkt, van der Ploeg bleibt mit «congrégation» wohl etwas zu allgemein.

<sup>8</sup> 1QS a und b bringen für die Frage keine weiteren Belege. Alle drei Wörter finden sich hier nicht in dieser speziellen Verwendung. Auch das zu erleuchtende «Angesicht vieler» (Sb IV 27) meint doch wohl die unbestimmt vielen auf der ganzen Erde. — Die Dam.-Schrift (bezeichnenderweise nur in der Halacha!) kennt die «Rabbim» im oben beschriebenen Sinn: XIII, 7; XIV, 7. 12, jedoch ohne ein Gegenüber wie ריב («Menge»). Nach XIV, 7 sind die «Rabbim», denen bes. Aufseher vorstehen, identisch mit der ganzen Gemeinde.

lich-theologischen Anschauung (S. 133). Das bestimmt dann die Behandlung der Fragen. Eine eingehende Diskussion mit Vriezen auf diesem Gebiet läßt sich hier nicht aufnehmen. Nur soll erwähnt sein, daß der Besprecher der Auffassung Eichrodts näher steht und deshalb die Gesichtspunkte Vriezens nicht immer teilen kann.

Im großen und ganzen vermittelt Vriezen ein gründliches, lebendiges Bild der alttestamentlichen Religion und ist ehrlich bemüht, den historischen Tatsachen gerecht zu werden; seine klare Stellungnahme in dieser Frage dient ihm zu Ehren. Aber in vielen Einzelfragen ist es unmöglich, jedenfalls für den Besprecher, ihm zu folgen. Es ist leider auch so, daß in einem solchen Buche viel gesagt werden muß, was nicht näher begründet werden kann.

Wenn Vriezen auch kein Fundamentalist ist, so ist er in vielen Fragen deutlich konservativ, in einem solchen Maße, daß es seine Darstellung stark gefärbt hat. Es fällt dem Besprecher natürlich, zu erwähnen, daß eine gewisse Unterschätzung der Bedeutung des Kultes das Buch hindurch gefunden wird. Daß z. B. Mowinkels Theorie von einem Thronbesteigungsfest Jahwäs verworfen wird, ist nur, was man unter diesen Umständen erwarten mußte (S. 194 f.). Eine andere Stellungnahme in dieser und anderen nahestehenden Fragen würde dem Verfasser ein klareres Verständnis des Begriffes *jom Jahwä* und der von ihm so genannten «Prä-Eschatologie» geben (S. 380 f.). Dies ist um so mehr der Fall, als er mit Franz Delitzsch doch unterstreicht, daß der Schwerpunkt der alttestamentlichen Heilserwartung nicht im Messias liegt, sondern in der *parousia*, dem baldigen Kommen Jahwäs (S. 383). Vriezen räumt ein, daß der Kultus einen großen Platz in der praktischen Frömmigkeit eingenommen hat (S. 318), aber das hat leider seine Darstellung nicht genug geprägt. Er weist auch die Auffassung ab, daß die Propheten eine amtliche Funktion in dem Kulte bekleidet haben (S. 273). Dies liegt ihm sehr am Herzen, und er hebt hervor, daß die Priester (die ihm nicht wie die Propheten gefallen) «zal zich daarbij steeds door de profheet moeten willen laten gezeggen» (S. 277). Hier meldet sich unvermeidlich die Frage, welche Theologie hinter einer solchen Stellungnahme steht.

Die Frage nach der Bedeutung des israelitischen Königs wird nur im Vorübergehen behandelt (S. 231 f.). Besonders die Psalmen würden dem Verfasser viel mehr gegeben haben können, wenn er die bedeutungsvolle Stellung des Königs nicht so rasch übersehen hätte.

Vriezens Buch ist ein gründliches Werk, und der Verfasser hat viel Kluges und Richtiges zu sagen. Er bewegt sich aber vorzüglicherweise auf gut gebahnten Wegen und gibt so dem Leser wenig Hilfe, wenn er in dunklere Gebiete eindringen will.

Oslo.

Arvid S. Kapelrud.

**André Neher**, *L'essence du prophétisme*. (Epiméthée. Essais philosophiques.) Paris, Presses Universitaires, 1955. 359 S. 900 fFr.

Es ist keine leichte Aufgabe, ohne gefährliche Verallgemeinerungen das Wesen des israelitischen Prophetismus darzustellen, da sich ja diese Be-

wegung über einen langen Zeitraum erstreckt und überhaupt kaum eine einheitliche Erscheinung ist. Der Verfasser dieses Buches hat seine Aufgabe nicht leichter gemacht dadurch, daß er Abraham und Moses, Gideon und Jephtha als Propheten mit einbezieht. Trotzdem ist es ein lehrreiches und lesenswertes Buch geworden, das, von jüdischem Standpunkt aus geschrieben, ein sehr anregendes Bild des alttestamentlichen Prophetismus zeichnet.

In drei Hauptteilen schildert der Verfasser zuerst die außerbiblische Prophetie, dann den hebräischen Rahmen des alttestamentlichen Prophetismus (Geist und Wort, Bundesgedanke, Gesetz) und zuletzt die Ausgestaltung des biblischen Prophetismus (Geschichte, Gedankenwelt und Erlebnisse des Propheten).

Der Verfasser ist bestrebt, die Eigenart des israelitischen Prophetismus gegen den Hintergrund ähnlicher außerbiblischer Erscheinungen klar herauszuarbeiten, aber dabei läßt er sich vielleicht dazu verleiten, die Grenzen gegenüber der Umwelt etwas zu scharf zu ziehen und z. B. jeden Zusammenhang mit dem kanaanäischen Prophetismus zu leugnen.

Es ist unmöglich, in einer kurzen Besprechung alle die wertvollen und interessanten Beobachtungen zu erwähnen, die der Verfasser im Laufe seiner Darstellung macht. Hier sei nur z. B. auf die Bestimmung des Begriffes *ḥesed-ḥāsīd*, die Darlegung des Verhältnisses zwischen Wort und Geist als Inspirationsquellen und die Darstellung des Ehemotivs hingewiesen. Ebenso unmöglich ist es, alle die Stellen zu erörtern, wo der Leser ein Fragezeichen am Rande setzen will. Nur ein paar Beispiele können hier gegeben werden. Die These, daß die Leviten eine dem nomadischen Ideal treue Gruppe von sich Gott «anschließenden» Menschen gewesen seien, ist nicht genügend im Textmaterial begründet. Das unkritische Hinnehmen deuteronomistisch gefärbter Notizen führt gelegentlich zu Schlüssen, die wenigstens recht unsicher sind und bisweilen als sicher unrichtig — weil unhistorisch — betrachtet werden müssen. So beurteilt der Verfasser z. B. das Königtum gänzlich nach deuteronomistischen Quellen, was wenigstens ein sehr unvollständiges Bild davon gibt. Auch bei aller Rückhaltung gegenüber dem vergleichenden Material kann man, wie A. R. Johnsons kürzlich erschienenen Buch zeigt<sup>1</sup>, zu einem vielseitigeren Ergebnis gelangen. Die Leugnung eines Schöpfungsmythos in Israel kommt etwas merkwürdig vor, scheint aber auf einem andersartigen Mythosbegriff zu beruhen. Das Bestreben, das Gemeinsame hervorzuheben, verdunkelt bisweilen die Unterschiede und die historische Entwicklung; besonders deutlich wird das in bezug auf den Nabiismus.

Bei der Beurteilung der skandinavischen Forscher fragt man sich ein paarmal, ob der Verfasser sie wirklich recht verstanden hat. Es ist sicher nicht richtig, daß Haldar in seinem Buch *The notion of the desert* behaupten will, daß Jahwe ein *chthonischer* Gott sei, der am Neujahrsfest aus der Unterwelt zurückkehre (S. 124). Überhaupt wird Nehers Auffassung des Neujahrsfestes kaum der skandinavischen Forschung gerecht, sie enthält aber viel Beachtenswertes.

<sup>1</sup> A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (1955).

Trotz diesen kritischen Bemerkungen will man das Buch ohne Vorbehalt empfehlen, denn es ist so reich an anregenden Ideen, daß man es immer mit großem Interesse liest und viel davon lernt, auch wenn man nicht allem zustimmen kann.

Uppsala.

Helmer Ringgren.

**Jean Levie, S. J., *L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc?* = Cahiers de la Nouvelle revue théologique, 11. Tournai & Paris 1954. 64 S.**

Vor kurzem unternahm der katholische Exeget L. Vaganay auf ca. 500 Seiten eine breit angelegte Kritik der «Zwei-Quellen-Theorie». Er weiß sich auf dem Boden des Dekretes der Bibelkommission vom 12. Januar 1912 (Denzinger Nr. 2164 und 2165), das die Grenzen der katholischen Synoptikerforschung absteckt. Sein Ziel ist, die Priorität des «aramäischen Matthäus» und die Abhängigkeit des Markus von diesem durch erneute Analyse der kirchlichen Tradition und des synoptischen Textes zu begründen. Das Ergebnis ist dasselbe wie bei allen bisherigen Bestreitungen der Zwei-Quellen-Theorie: anstelle einer einfachen gewinnt man eine komplizierte Hypothese, die mit einer Menge unbekannter Größen arbeitet, Hypothetisches auf Hypothetischem aufbauend.

Das hier anzuzeigende, anregend geschriebene Heft ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit Vaganay. Auch Levie weiß sich durch das Dekret der Bibelkommission gebunden. Aber es erweist sich wieder einmal, daß auf dieser Basis auch eine modifizierte Zwei-Quellen-Theorie zu vertreten ist: Matthäus ist mit dem Verfasser der Logienquelle identisch, und diese selbst ist nicht lediglich eine Sammlung von Herrnworten, sondern ein Evangelium. Wie der Titel der Schrift anzeigt, beschränkt sich der Verfasser bewußt auf das Problem, ob der (postulierte) aramäische «Matthäus» eine Quelle des Markus sei (was dann in sich schließen würde, daß er allen synoptischen Evangelien in ihrer heutigen Form zugrunde läge — so Vaganay). In gründlicher und scharfsinniger Prüfung von Vaganays Argumenten kommt er zu einem entschiedenen Nein. Markus ist gegenüber jenem Urmatthäus selbständig und beruht auf den Berichten des Petrus.

Die Verteidigung und Auswertung der berühmten Papiasnotiz ist ohne wissenschaftliches Interesse. Sie ist durch die kirchliche Bindung der katholischen Forschung bedingt. Mit dieser Bindung hängt es aber auch zusammen, daß sowohl Vaganay als Levie — bei aller Gründlichkeit im exegetischen Detail — nicht zu einer echten traditionsgeschichtlichen Analyse kommen. Sie operieren mit den hypothetischen Größen der Apostel Matthäus und Petrus, anstatt in methodischer Analyse das Verhältnis von ursprünglicher Tradition und redigierender Arbeit des Evangelisten zu bestimmen und damit ein geschichtliches Bild vom Werden der Evangelien zu gewinnen. Die literarische Gattung «Evangelium», die Art und Weise, wie hier die Überlieferung von Jesus in einem kerygmatisch bestimmten Rahmen gefaßt ist, wird nicht deutlich. Wenn auch die literarkritische Unter-

suchung der Synoptiker durch die Formgeschichte nicht erledigt ist, so kann sie doch nicht ohne Rücksicht auf diese betrieben werden. Die Einseitigkeit, mit der sich beide Verfasser auf dem Wege der Literarkritik bewegen, wirkt methodisch veraltet. Das heißt nicht, daß die Beobachtungen am Text nicht sorgfältig wären. Hier kann man weithin nur zustimmen. Und der Wert des Büchleins liegt in der Intensität, mit welcher es die Hypothesen seines Gegners immer wieder an die Texte weist. Aber in der geschichtlichen Beurteilung der Ergebnisse solcher Analyse gehen die Wege auseinander.

*Pfaffhausen, Kt. Zürich.*

*Hans Conzelmann.*

**Franz Mußner**, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes.* = Trierer Theologische Studien, 5. Trier, Paulinus-Verlag, 1955. 175 S.

In drei Richtungen haben sich die Interessen derjenigen bewegt, die sich an die Aufgabe der Erforschung des kanonischen Epheserbriefes herangemacht haben. Erstens waren und sind es die einleitungswissenschaftlichen Fragen, insbesondere das Problem der paulinischen oder nichtpaulinischen Verfasserschaft, die immer noch nicht zur Ruhe kommen wollen (als neuestes Werk in dieser Richtung wäre zu nennen: C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians. Its Authorship, Origin and Purpose*, Oxford, 1951). Zweitens steht seit Schliers grundlegender Untersuchung aus dem Jahre 1930 (*Christus und die Kirche im Epheserbrief*) die gnostische Interpretation dieses Briefes zur Diskussion, die von E. Käsemann und R. Bultmann geteilt wird. Drittens hat man in liturgiegeschichtlichem Interesse das Gewicht auf hymnische Stellen gelegt und u. a. die Ansicht vertreten, daß der Eph. Taufmotive enthält (so N. A. Dahl, *Adresse und Proömium des Eph.*, *Theol. Zeitschr.* 7, 1951, S. 241—264, von Mußner nicht erwähnt).

Mußner stellt sich in seiner Habilitationsschrift die Aufgabe, zu untersuchen, ob die «gnostische» Interpretation Schliers zu Recht bestehe. In konsequenter Anwendung der textanalytischen Methode sucht er nachzuweisen, daß die «gnostische» Interpretation nicht aufrechterhalten werden kann. Hätte Mußner recht, so müßte der Weg, den die Forschung im Blick auf den Eph. von 1930 an eingeschlagen hat, als ein Abweg erkannt werden. Es wäre an diesem Beispiel zu lernen, daß es in der neutestamentlichen Forschung nicht nur Weiterentwicklung in betretenen Bahnen, sondern auch Abbruch und Neuanfang geben kann. Aber hat er recht?

Chr. Maurer hat 1951 die These vertreten, daß der Verfasser dieses Schriftstücks die gnostischen Ausdrücke in antignostischer Absicht verwendet, und hat sehr stark den Gottesknechtsgedanken beigezogen.<sup>1</sup> Wenn nun auch in jedem Fall die antignostische Verwendung gnostischer Bilder und Ausdrücke eine interessante und fruchtbare Arbeitshypothese darstellt, so ist doch zu fragen, ob der Verfasser unseres Briefes nicht viel naiver in der christlichen Tradition und in seiner synkretistischen Umgebung drin-

<sup>1</sup> C. Maurer, *Der Hymnus von Eph. 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe:* *Ev. Theol.* 11 (1951), S. 151—172.

gestanden hat. Mußner zeigt uns mit seiner Arbeit, daß der strenge Blick in den Text Beobachtungen zutage fördern kann, die bei der Belastung durch das Vorurteil einer gnostischen Beeinflussung faktisch nicht gemacht werden. Zudem wäre es an der Zeit, den Gesamtzusammenhang des Briefes ins Licht zu stellen und zu zeigen, mit welcher inneren Geschlossenheit hier von Anfang bis zu Ende gearbeitet worden ist. Der Brief kommentiert sich stets selber. Waffen gegen die Gnosis, die eine spätere Zeit als solche erkennen und handhaben mag, können nur bei dieser absichtslosen Entrollung des christlichen Glaubens vor vielleicht soeben getauften Christen geschmiedet werden. Die durchaus unakademische Naivität neutestamentlicher Schriftsteller sollte für eine fruchtbare Exegese mehr in Betracht gezogen werden. Mußner hat uns ein Stück weit auf diesen Weg der ἀπλότης geholfen.

Basel.

Werner Bieder.

**Adolf Schlatter**, *The Church in the New Testament Period*. Translated by Paul P. Levertoff. London, S.P.C.K., 1955. XII + 335 S. 21 sh.

Das vorliegende Werk ist die Übersetzung des 1926 erschienenen Buches von Adolf Schlatter «Die Geschichte der ersten Christenheit». Es ist merkwürdig, daß von Schlatter bisher kaum etwas ins Englische übersetzt worden ist (bei R. Brezger, *Das Schrifttum von Professor D. Adolf Schlatter*, 1938, S. 79, ist nur angegeben, daß die «Erläuterung» des 1. Joh. seinerzeit fortlaufend in einer englischen Zeitschrift wiedergegeben worden sei). Es ist daher sehr erfreulich, daß Paul Levertoff (vgl. RGG<sup>2</sup>, Bd. III, Sp. 1600 f.), der auch Bücher von Dalman übersetzt hat, nunmehr auch Schlatter im englischen Sprachgebiet hat bekannter machen wollen. Er selber hat das Erscheinen nicht mehr erlebt (er starb am 31. Juli 1954). Prof. Reginald Fuller ist die Durchsicht des Manuskriptes zu danken. Prof. E. N. Davey, der bekannte Mitarbeiter von Sir Edwyn Hoskyns, hat eine 5seitige Einführung beigesteuert, in der er in sympathischer Weise Schlatter und Levertoff dem Leser vorstellt.

Die Übersetzung folgt getreu dem deutschen Original. Die Stellenbelege, die bei Schlatter als Fußnoten geboten werden, sind durchwegs, was begrüßenswert ist, in den Text übernommen. Änderungen ähnlicher Art (z. B. S. 213 eine Parenthese jetzt als Fußnote) sind sehr selten, ebenso Druckfehler (auf S. VIII muß es Greifswald und auf S. IX Delitzsch heißen).

Bern.

Wilhelm Michaelis.

**John McIntyre**, *St. Anselm and His Critics. A Re-interpretation of the Cur Deus Homo*. Edinburgh/London, Oliver and Boyd, 1954. VIII + 214 S. Sh. 15/-.

Im Hauptteil seines Werkes (Kap. II: Aut Poena aut Satisfactio: Hamartiology; Kap. III: Deus-Homo; Christology; Kap. IV: Illa Redemptio: Soteriology) gibt der Verfasser, Principal von St. Andrew's College an der Universität von Sydney, einen fortlaufenden systematisch-theologischen

Kommentar des Werkes, das nach seiner Ansicht Anselms größtes ist: «... greatest not simply because, in relation to the theory of the Atonement, he achieves his most original work, but even more because in it he gives, though in less systematic form than in the other works, his most mature account of the Nature of God» (S. 204). Verschiedene Äußerungen Anselms zum selben Problem werden längsschnittartig durch das ganze Werk aufeinander bezogen; denn oft korrigieren sich die einzelnen Argumente gegenseitig, und erst wenn man alle überschaut, wird man finden, daß Anselm «keeps his best wine until the end» (S. 184). Einzelne Schwächen der Gedankenführung beruhen darauf, daß Anselm oft «a true thing in a wrong way» sagt (S. 150). Doch «... we must give him the credit for the true things» (ib.), d. h. wir müssen Anselm aus seinen eigenen Zusammenhängen verstehen. Viele gegen seine Satisfaktionslehre vorgebrachten Kritiken erfüllen diese Bedingung nicht. Denn — so zeigt der Verfasser, indem er seinen Kommentar immer wieder zu ausführlichen Antikritiken derer zuspitzt, die seit Ritschl und Harnack bis zu Aulén über Anselms Begriffe von Sünde, Schuldigkeit, Genugtuung, Strafe, Vergebung, Inkarnation, Tod Christi usw. schrieben — von ihnen gilt meistens, was einem von ihnen so bescheinigt wird: His «criticisms of St. Anselm tell us more about» his «own theology than they do about St. Anselm's» (S. 75). Wie wenig wird doch Anselms wirkliche Gedankenführung, wenn man sie nur geduldig verfolgt, von solchen schlagwortartigen Unterschiebungen wie «merkantiler Charakter», «Feudalrecht» u. dgl. betroffen!

Indem der Verfasser sowohl der (nicht nur äußerlich) dialogischen Form des Werkes als auch seinen durchgehenden systematischen Grund- und Leitgedanken gerecht wird, vermag er in überzeugender Weise aufzuzeigen, daß im ganzen Anselm weder den Tadel der Widersprüchlichkeit verdient noch von außer- oder untertheologischen Voraussetzungen abhängig ist. «His concept is religious through and through» (S. 76). «Satisfactio», in klarer Alternative zu «poena» gefaßt, ist reines Versöhnungswerk Gottes in Christus und darf keinesfalls auf dem Hintergrund der von Tertullian inaugurierten Verdienstlehre gesehen werden (S. 76—114. 176—178). Der Schlüsselbegriff solcher «evangelical theology» (S. 78) ist Gottes «aseitas», in der sich Gottes Gerechtigkeit und seine Gnade, seine volle Forderung an den Menschen und sein volles Versöhnungswerk zusammenordnen — ein Begriff, der hier weder rein platonisch noch rein voluntaristisch zu verstehen ist (vgl. S. 99 f. 165. 185. 193 f. 204).

Indem wir übergehen, was McIntyre in ähnlich erhellender Weise über Anselms Inkarnations- und Trinitätslehre sagt (wobei besonders die *Epistula de incarnatione verbi* beigezogen wird), stellen wir zusammenfassend fest, daß er dem Haupt- wie dem Untertitel seines Werkes vollauf gerecht geworden ist. Das Werk wird fortan unentbehrlich für die Beschäftigung mit Anselms Theologie sein, als anregender Kommentar zu *Cur Deus homo* dienen und hoffentlich dazu beitragen, daß eine gewisse Art, über Anselm zu reden, zum Verstummen kommt.

Dies gilt unabhängig von der Frage, wie wir uns zum bisher noch nicht besprochenen 1. Kap. (*Remoto Christo: Methodology*) stellen. Der Verfasser



nimmt dankbar die Beschreibung auf, die Karl Barth<sup>1</sup> von der Anselmschen Methode gegeben und besonders an *Cur Deus homo* exemplifiziert hat, möchte aber den umgekehrten Weg gehen, nämlich das «*Remoto Christo*» (C. D. h. praef.) vom «*Credo, ut intelligam*» (Prosl. 1) aus beleuchten. Die Wichtigkeit dieser Aufgabe im Rahmen einer zusammenhängenden Würdigung Anselms, die seine Theologie und Philosophie als Ganzes nimmt, gesehen zu haben, ist McIntyres Verdienst (vgl. S. 1—7).

Was er aber nun über das Proslogion vorbringt (vom Monologion nicht zu reden), ermangelt jener Genauigkeit der Interpretation, die er der Schrift *Cur Deus homo* gewidmet hat. Was er an vielen Stellen, sich gegen Barth wendend, über den apologetischen Charakter der anselmischen Methode und über das Verhältnis von «*credere*» und «*intelligere*» ausführt, hängt so in der Luft. Der besondere Charakter des «*insipiens*» von Prosl. 2—4, der eben nicht auf einen Satz der allgemeinen Vernunft, sondern des Glaubens angesprochen wird (Prosl. 2: «*Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit*»), wird nicht aus dem Zusammenhang, in dem er steht, erklärt; und dann hilft es auch nichts, den «*insipiens*» mit Roscellin in der *Epistula d. i. v.* und Boso in *Cur Deus homo* zusammenzubringen (der Verfasser gibt selber zu, daß hier Unterschiede bestehen), um einen «*ungläubigen Menschen*» im allgemeinen Sinn als Anselms Gesprächspartner zu gewinnen. Es ist dann auch nicht mehr klar, ob eigentlich, wie geplant, das Proslogion Licht auf andere Werke werfen soll, oder umgekehrt. Die in Prosl. 1 erscheinende «*Gottesferne*» mit dem «*Remoto Christo*» zu vergleichen (S. 9), heißt gerade das tun, was der Verfasser vermeiden möchte, wenn er (S. 7) vor «*short cuts*» warnt. So ist hinsichtlich des Proslogion und dessen Vergleichbarkeit mit *Cur Deus homo* über Barth hinaus nichts Neues erreicht, und dort, wo die Kritik gegen Barth einsetzt, fehlen die Fundamente. Dabei fehlt es auch hier nicht an lehrreichen Einzelheiten, besonders in der Antikritik gegen solche, die Anselm zu einem Rationalisten machen wollen.

Merkwürdiger-, aber glücklicherweise spielen die Ergebnisse des 1. Kap. im Rest des Werkes nur eine geringe Rolle, so daß wir noch einmal betonen können, wie vorzüglich der Verfasser *Cur Deus homo* aus sich selbst (und auch der *Epistula d. i. v.*) interpretiert hat. Zu einem Fortschritt in der Interpretation des Proslogion wird man kaum kommen, indem man sich weiter mit Barth auf dem Boden von Prosl. 2—4 auseinandersetzt, sondern m. E. nur, wenn man endlich einmal dieses Werk als Ganzes würdigt, also auch hier das tut, was McIntyre mit dem andern großen Werk getan hat.

*Emory University, Georgia (USA).*

*Martin Anton Schmidt.*

**Paul de Vooght**, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*. Bruges/Paris, Desclée De Brouwer, 1954. 495 S. 250 bFr.

Über das Verhältnis von Heiliger Schrift und Tradition als Quellen der christlichen Lehre im Mittelalter hat man sich oft falsche Vorstellungen

<sup>1</sup> K. Barth, *Fides quaerens intellectum* (1931), bes. S. 37—60.

gen gemacht, indem man die Scholastiker als Befürworter einer doppelten Offenbarungsquelle «Schrift und Tradition» (im Sinn des Tridentinums) darstellte, wohingegen dann Wiclif und Hus das «Sola scriptura» vertreten haben sollen. In gründlicher historischer Untersuchung der Quellen zwischen ca. 1317 (Zeit der im Titel erwähnten Summa) und 1415 (Tod des Johannes Hus) zeigt Pater Paul de Vooght, OSB, daß solche Annahmen auf Anachronismen beruhen. Die «Vorreformatoren» spielten nicht die Schrift gegen die kirchliche Tradition auf, sondern riefen Schrift *und* Tradition gegen das in der Kirche auf, was sie als willkürliche menschliche Satzungen, Verderben der Kirche betrachteten. So unterschieden sie sich nicht in ihren Prinzipien, sondern in deren Anwendung von ihren Vorgängern und Zeitgenossen. Damit kam allerdings ein Bruch in eine bisher homogene und friedliche Entwicklung. Erst in der Reaktion gegen die Genannten kam man dazu — in unserer Zeit namentlich Heinrich Totting von Oyta —, die Tradition von der Schrift unabhängig zu machen oder gar als deren Fortsetzung zu betrachten, nachdem — in einer dem Verfasser nicht ganz erklärlichen Vorwegnahme — schon Ockham das Problem aufgeworfen hatte. Zu solcher Scheidung der Geister kam es aber auf Grund einer Unklarheit, die durch das ganze bisherige Mittelalter hindurch festzustellen ist und schließlich auch nicht durch die besser differenzierende und vermittelnde Stellungnahme eines Johannes Gerson gelöst wurde: Einerseits bemühte man sich, die Theologie möglichst an die Schrift zu binden, indem man beide ineinsetzte oder aber die Theologie als Explikation des in der Schrift implizit Gegebenen verstand. Andererseits aber konnte man sich — gleichsam wider Willen — nicht verhehlen, daß gewisse Elemente der katholischen Lehre und Praxis (Sakramente!) nicht in der Schrift zu finden waren und sich auch kaum auf sie zurückführen ließen. Aber solche sporadischen Elemente samt gelegentlichen Berufungen auf Joh. 21, 25 u. ä. lähmten ebensowenig wie die in der Spätscholastik die Schriftforschung überwuchernde Spekulation den Willen, möglichst alles irgendwie auf die Schrift zurückzuführen und grundsätzlich keine zweite Offenbarungsquelle anzuerkennen.

Der Verfasser führt uns — nach einer Erinnerung an die vorausgegangene Entwicklung — in langer Reihe die z. T. wenig bekannten Theologen vor, die sich zwischen ca. 1317 und 1415 zur theologischen Prinzipienfrage geäußert haben. Dies geschah in Kommentaren zum Prolog oder der 1. Frage des 1. Buches der lombardischen Sentenzen, bis dann seit Ockham (der m. E. hinsichtlich seiner praktischen Auswertung der Schrift im Kampf gegen die päpstlichen Satzungen um die wahre Kirche hätte ausführlicher behandelt werden sollen) und Wiclif die Prinzipienfrage das ganze Schrifttum der Betreffenden bewegte. Die Texte der etwa 35 behandelten Autoren mußten größtenteils alten Drucken und z. T. auch Handschriften entnommen werden und werden reichlich zitiert. Eine Vollständigkeit in der Erfassung der Handschriften wird ausdrücklich und vernünftigerweise nicht erstrebt. (So fehlt etwa ein Name wie Augustinus Triumphus.) Viele der behandelten Autoren bringen ohnehin nicht viel Originelles. Um so eindrücklicher kommt der *sensus communis* der Zeit heraus. Und der Verfas-

ser versteht es, die Lektüre geradezu spannend zu gestalten, indem er bei aller Genauigkeit des Referates die Einzeldarstellungen geschickt auswägt, Akzente setzt, durch Vergleiche und Zusammenfassungen das Ganze gliedert, nie die Hauptlinie verläßt, mit deutlichem Unwillen gegen solche Scholastiker, wie gewisse Scotisten, die sie ihrerseits verlassen haben, mit deutlicher Erwärmung an den Höhepunkten, so in den glänzenden Darstellungen Wiclifs und — am Anfang der Reihe — Gerhards von Bologna. Diesen — hinsichtlich der Behandlung des Themas — sehr anziehenden Vertreter einer biblisch gesättigten Scholastik ans Licht gestellt und die ersten 12 Quästionen seiner Summa (auf Grund eines Oxforder und eines vaticani-schen Manuskripts) zum erstenmal ediert zu haben (zweiter Teil des Werkes, S. 269—483), ist ein besonderes Verdienst.

Der Verfasser will nur eine historische Arbeit und keine «große Synthese» liefern. Jedoch versteht er es, so zu berichten, daß die wesentlichen dogmatischen Fragen im Hintergrund gegenwärtig bleiben. Am Schluß seiner Darstellung urteilt er über die meisten seiner Theologen: «Sans paradoxe, ils ne plaçaient l'Écriture si haut que parce qu'ils l'ignoraient. Ils avaient de la parole de Dieu une idée trop abstraite et plus ou moins immobiliste» (S. 263). Sie haben zu wenig zwischen dem ursprünglichen Wort Gottes in Christus, der Heiligen Schrift und der Theologie unterschieden (Gerhard und Wiclif, auch Gerson, machen hier eine gewisse Ausnahme). Von solchen Voraussetzungen aus (für deren Problematik m. E. schon die Scotisten ein schärferes, wenn auch merkwürdig ausgedrücktes Gefühl hatten) war es kein Rückschritt, wenn die Frage nach der besonderen Rolle der Tradition gegen Ende der Epoche schärfer ins Bewußtsein kam. Denn ein ungenügendes Schriftprinzip ruft nach einer «Ergänzung» durch die Tradition. Bei Wiclif aber wird es sichtbar, daß die wahre Tradition nicht von der Bibel weg-, sondern auf sie zurückweist. Damit ist die Grenze des hier behandelten Gegenstandes erreicht, und die besondere Fragestellung weist über sich selbst hinaus in weitere Zusammenhänge, wie auch der Verfasser auf den letzten Seiten von seinem katholischen Standpunkt aus andeutet.

Das Werk ist nicht nur von großem Interesse für eine bessere Kenntnis der noch so wenig gewürdigten späteren Scholastik, sondern leistet auch dem Erforscher der reformatorischen und gegenreformatorischen Theologie einen guten Dienst. Gewisse vereinfachende Urteile auf diesem Gebiet könnten von den von de Vooght erarbeiteten Voraussetzungen aus modifiziert werden. Dadurch würde seine Arbeit auch einen ökumenischen Dienst leisten, entsprechend dem Geist und der Sprache, in denen sie geschrieben ist.

*Emory University, Georgia (USA).*

*Martin Anton Schmidt.*

**Alfons Auer**, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1954. 260 S.

Die theologisch ausgerichtete Erasmusforschung stand von jeher vor dem Zwiespalt, der durch die konfessionelle Haltung der Forscher gegeben

ist. Streng tridentinisch gesinnte katholische Theologen mußten den Humanismus des Rotterdammers ablehnen; andere haben ihn, dessen Entscheidung schließlich zugunsten der alten Kirche gefallen ist, doch für den Katholizismus in Anspruch genommen. Die protestantische Forschung schwankt zwischen scharfer Abgrenzung im Sinne von Luthers in «De servo arbitrio» vollzogener Abrechnung und hoher Anerkennung im Sinne neuprotestantisch-idealistischer Religiosität.

Das vorliegende Buch versucht eine Ehrenrettung des Erasmus vom katholischen Standorte aus. Es wendet sich dabei weniger an die protestantische als an die innerkatholische Kritik an Erasmus. Um die Frage aus der Gefahr einer unmittelbaren Polemik herauszuheben, geht Auer von einer vor der Glaubensspaltung liegenden Schrift und auch hier nicht von einer kritischen, sondern einer bewußt erbaulich gehaltenen Aussage aus: vom *Enchiridion militis christiani* von 1503. In einem einleitenden Teil sucht er die geistige Gestalt des Erasmus, seine Verwurzelung im Humanismus der *Devotio moderna*, der Italiener und vor allem der Engländer (Colet) aufzuzeigen. Schon hier wird des Erasmus einfache, an der Bibel orientierte Frömmigkeit deutlich. Das *Enchiridion* erfährt dann im Hauptteil eine gründliche Erläuterung nach seinen anthropologischen und theologischen Aussagen. Das Grundgesetz der christlichen Frömmigkeit — in der Auffassung des Erasmus und Auers — ist in der fünften Regel des *Enchiridion* enthalten: *per visibilia ad invisibilia*. Dieses Grundgesetz sieht Auer in der Christozentrik (*Christus unicus scopus, doctor et exemplum, caput nostrum*) vollendet. Erasmus wendet es dann auf die täglichen Dinge, auf die Schrift, auf Dogma, Sakrament und Zeremonien und auf die Betrachtung des Menschen an. In dem allem kommt seine originale laienhafte Frömmigkeit zum Ausdruck.

Zwei Anliegen bewegen Auer zu dieser Studie. Es geht ihm vor allem darum, entgegen katholischer oder lutherischer Kritik nachzuweisen, daß die Christusgestalt für die Frömmigkeit des Erasmus zentral sei. Er gesteht zwar das Recht der Kritik zu, wie sie im katholischen Raum besonders von J. Lortz vorgetragen wurde, aber er hält fest: «Erasmus war Humanist. Er hatte als solcher den Blick für den Menschen und seine Würde. Aber der Mensch wird ihm doch nicht ‚das Maß aller Dinge‘. Diese höchste Würde bleibt Christus. Und unsere Untersuchung hat ergeben, daß dieser Christus bei aller Betonung von *doctrina* und *exemplum* von Erasmus im wesentlichen doch richtig und ganz gesehen wurde» (S. 116). Der evangelische Forscher freilich, der von der Fülle der Christusbotschaft, wie sie Luther schon in seinen Frühschriften entfaltet hat, herkommt, wird bei Erasmus mit Luther immer das entscheidende Christuszeugnis der Gnade vermissen.

Das zweite Anliegen Auers ist die Rechtfertigung einer laiengemäßen Frömmigkeit neben dem monastischen und mystischen Typus. Die Grundregel läßt eine welthafte, allgemeinverbindliche Frömmigkeit zu, die doch christozentrisch, biblisch, dynamisch und positiv ist. Damit will Auer eine Wegweisung für ein modernes Anliegen der katholischen Moraltheologie, für das Suchen nach der dem Laien entsprechenden Frömmigkeit, geben.

Die Reformation, die die Frömmigkeit aus dem Kloster und der Sakramentskirche in den Alltag des Glaubens verlegt hat, scheint uns auch hier das Anliegen längst aufgenommen und biblisch begründet zu haben.

Das Buch beherrscht die Erasmusliteratur gut, ist in seinen Formulierungen sorgfältig und gründlich überdacht und bietet an einem wichtigen Punkt der Erasmusforschung eine weiterführende Belehrung.

*Schiers, Kt. Graubünden.*

*Ernst Gerhard Rüsch.*

**Hans Denck, *Schriften*, 1. Bibliographie**, hrsg. von Georg Baring. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 24. Quellen zur Geschichte der Täufer, 6, 1. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1955. 68 S. DM 5.—

Mit dem vorliegenden Buche eröffnet der Verein für Reformationsgeschichte programmatisch einen neuen Zweig seiner Veröffentlichungen: die Herausgabe der Schriften wichtiger Spiritualisten des 16. Jahrhunderts. Daß dabei Hans Denck (gest. 1527), um den sich seit 100 Jahren eine rührige Forschung immer wieder bemüht hat, den Anfang bildet, stand zu erwarten. Georg Baring, seit 30 Jahren mit dem Stoff wohlvertraut, erstellte eine Bibliographie von dessen Schriften in alten Drucken und Handschriften, der Gedichte, die Denck zeitgenössischen Druckwerken mitgab, und der erhaltenen Autographen. Auf diese Weise ist das Quellenmaterial, soweit es nicht fremde Zeugnisse sind, erstmalig versammelt. Dessen Edition wird durch Walter Fellmann vorbereitet und ist in absehbarer Zeit zu erwarten.

Es ist hier in jeder Beziehung eine grundlegende Arbeit geleistet worden. Die Beschreibung der Drucke nach den Instruktionen für die Kataloge der Wiegendrucke der Preußischen Bibliotheken verbürgt minutiöse Exaktheit. Die Schreibung «Denck» ist S. 16—18 überzeugend als die einzig richtige erwiesen. Das Literaturverzeichnis S. 10—13 und die zahlreichen Anmerkungen spiegeln die Forschung. Hier ist nachzutragen: Jan J. Kiwiet: Hans Denck and his teaching. Thesis of the Faculty of the Baptist Theological Seminary, Rüslikon-Zürich, Februar 1954 (maschinenschriftlich ebendort).

Die Reihenfolge der Schriften Dencks und auch die ihrer Nachdrucke ist nicht ohne Probleme, weil die Drucke nur zum Teil datiert sind. Dies zeigt sich besonders bei «Vom Gesetz Gottes» (S. 23—28). Wird man nicht doch die Straßburger Ausgabe für den Erstdruck halten müssen? Für Straßburg haben wir die ersten äußeren Zeugnisse, denn die auf Augsburg zielende Stelle im Briefe des Gynoräus an Zwingli dürfte auf «Was gerecht sei» zu beziehen sein. Die Einordnung von «Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat» zu 1526 (S. 29 und 31) ist unsicher. Aber hier können höchstens neue Argumente aus der zeitgenössischen Kontroversliteratur weiterhelfen. Mit den Ausführungen über die «Hauptreden» und den Michakommentar wird wichtiges Neuland der Forschung betreten.

Bedenkt man, daß die beiden letzten monographischen Arbeiten über Denck einen Druck nicht erlebten, so ist diese gewichtige Neuerscheinung doppelt begrüßenswert.

*Bonn a. Rh.*

*J. F. Gerhard Goeters.*

**Heinrich Berger**, *Calvins Geschichtsauffassung*. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 6. Zürich, Zwingli-Verlag, 1955. 253 S. Fr. 14.55.

La collection zurichoise des Studien s'enrichit d'un ouvrage qui sera un précieux instrument de travail. Le problème de la conception de l'histoire de Calvin, souvent abordé, n'a jamais été traité avec une telle ampleur. L'auteur se base sur l'ensemble des écrits du Réformateur, sans négliger les sermons et la correspondance. Il acquiert ainsi une vue plus exacte de la pensée vivante et engagée de Calvin que s'il se bornait aux ouvrages systématiques et exégétiques, qui offrent pourtant tous les thèmes du sujet. Une lacune est comblée, qui subsistait à côté du « *Luthers Geschichtsanschauung* » de Hans Lilje et du « *Geschichtsbild H. Zwinglis* » de G. W. Locher (*Theol. Zeitschrift* 9, 1953).

Le grand mérite du pasteur Berger est d'utiliser une méthode qui nous fait vraiment comprendre la position du Réformateur. Je veux dire qu'il ne cherche pas à simplifier, à clarifier, à dresser un schéma logique en disposant d'une façon nouvelle des matériaux arrachés à l'ensemble. Il évite ce piège. On ne peut circonscrire dans l'œuvre de Calvin « ses idées » sur l'histoire et les étudier à part, isolées du reste. Car ces idées ne sont pas essentielles, mais dérivées, dépendantes de certitudes situées sur un autre plan que la succession des faits que considèrent les Humanistes et les Modernes. Dieu est le maître de l'histoire. Seul le croyant peut discerner des « signes des temps » dans l'apparition de certains hommes, dans les vicissitudes des Nations, ou dans les péripéties du combat de l'Eglise. Ainsi, « la Communauté est formée par ceux qui discernent la Parole de Dieu dans l'histoire et s'y soumettent docilement ». Comprendre, ce n'est pas simplifier, c'est compliquer, enrichir en profondeur, établir des relations. C'est mêler à la vie.

C'est pourquoi la table des matières de l'ouvrage déconcerte à première vue. Pourquoi un chapitre sur les sacrements, d'autres sur le culte des images et des saints, sur la Création ? Est-ce utile d'exposer là, minutieusement, la pensée du Réformateur sur l'Eglise ? L'ensemble du travail donne raison à l'auteur. Il laisse parler Calvin sur l'histoire — conçue dans un sens très large — comme il l'entend, plutôt que de lui imposer des catégories étrangères. Ceci en rend la lecture convaincante. Petit à petit se dessine l'image tragique d'un monde qui glisse vers la mort, parce que les forces qui le mènent sont à la fois terrestres et sous l'emprise de Satan. Une lumière brille au sein de cette évolution désordonnée : la Communauté de Jésus-Christ, solidaire du monde, mais en totale opposition avec lui. Car elle ne peut s'appuyer que sur la grâce de Dieu. Jour après jour elle est maintenue, régénérée, sauvée de la mort par le Christ présent. Ce miracle permanent est le gage de la gloire qui vient. Son existence même est le signe du Jugement, la promesse du salut et la révélation du sens de l'histoire.

*Lausanne.*

*Eric Peter.*

**Markus Kutter**, *Celio Secondo Curione. Sein Leben und sein Werk.* = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Band 54. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1955. 310 S. Fr. 13.45.

Zwischen der Zeit der großen Kämpfe und Durchbrüche der Reformation und der konfessionellen Fixierung und Verhärtung im Zeitalter der Orthodoxie liegen einige Jahrzehnte (etwa 1540—1580), wo die Fronten noch nicht überall abgesteckt sind, wo geistes- und kirchengeschichtlich noch manches im Fluß ist. Es ist im schweizerischen Rahmen die Zeit, wo Calvins Einfluß in vielen Auseinandersetzungen sich immer stärker durchsetzt, wo aber zugleich Bullinger die eigene Prägung seines Denkens und Wirkens wahrt. In Basel war die geistige Situation jener Jahre besonders bewegt. Da war das Luthertum des Antistes Simon Sulzer. Da waren aber auch die starken Traditionen des Humanismus, verkörpert etwa in der Familie Amerbach. Dazu kamen die fremden Refugianten vor allem italienischer Herkunft. Es ist bekannt, wie sehr die Gedanken dieser Männer, eines Castello, Curione, Acontius, Lelio und Fausto Sozzini, zukunftssträchtig waren und später in die Weite wirkten. Sie alle haben sich auf ihren unstillen Wanderwegen länger oder kürzer in Basel aufgehalten.

Derjenige von ihnen, der am längsten hier blieb und hier auch richtig Wurzeln schlug, war Celio Secondo Curione. Er gehört zu den direkten Vorfahren Jacob Burckhardts. Werner Kaegi hat ihm in seiner großen Burckhardt-Biographie eine liebevolle Skizze gewidmet.<sup>1</sup> Aus der Schule Kaegis ist auch die Dissertation hervorgegangen, die diesem eigenartigen Piemontesen, seinen Lebensschicksalen und seinem literarischen Schaffen gewidmet ist.

Kutters Arbeit ist für die geistesgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge, aus denen Curione herkommt und von denen her er gedeutet werden muß, dem großen und grundlegenden Werk Delio Cantimoris über die italienischen Haeretiker des Cinquecento verpflichtet.<sup>2</sup> Kutter erarbeitet vor allem die Biographie Curiones, und es gelingt ihm, uns diesen in seinen menschlichen Konturen recht anschaulich zu machen. Er zeichnet die Etappen von Curiones Lebensweg: die Jugendjahre in Italien, die Begegnung mit den Ideen von Humanismus und Reformation, die abenteuerliche Flucht vor der Inquisition, die vierjährige Tätigkeit an der neugegründeten Lausanner Akademie, schließlich sein Leben und Wirken in Basel von 1546 bis zu seinem Tode 1569. Kutter geht auch den persönlichen Beziehungen Curiones zu den anderen damals in Basel weilenden Exulanten ähnlichen Geistes nach. Er untersucht, wie weit Curione an der Herausgabe von Castellios berühmter Streitschrift gegen Calvin («De haereticis, an sint persequendi», 1554) beteiligt war. Gegen Cantimori<sup>3</sup> zeigt er,

---

<sup>1</sup> W. Kaegi, Jacob Burckhardt. Eine Biographie, 1. Frühe Jugend und baslerisches Erbe (1947), S. 64 ff.

<sup>2</sup> Delio Cantimori, Italienische Haeretiker der Spätrenaissance, übersetzt von W. Kaegi (1949).

<sup>3</sup> Cantimori (Anm. 2), S. 99 ff.

gestützt auf die sorgfältigen Untersuchungen Paul Burckhardts<sup>4</sup>, daß ein persönlicher Umgang Curiones mit dem seit 1544 unerkannt in Basel lebenden niederländischen Täuferführer David Joris nicht nachzuweisen und auch nicht zu vermuten ist.

Kutter resümiert und analysiert Curiones Hauptschriften und zeigt so die Entwicklung seines Denkens: von den stark aphoristisch gehaltenen, freischweifenden religiösen Spekulationen des «Araneus», über die humanistische Polemik der «Pasquilli» führt Curiones Weg zu den Schriften seiner ersten Schweizer Jahre, wo seine antirömische Stellungnahme durchaus konventionelle Züge im Sinne der schweizerischen Reformation annimmt. Er ordnet sich hier bewußt der reformierten Kirche seiner Wahlheimat ein und erfreut sich des betonten Wohlwollens Bullingers. Allen seinen Werken dieser Zeit («Pro vera et antiqua Ecclesiae Christi auctoritate», «Christianae religionis institutio», «Quattro lettere christiane») eignet eine stark pädagogische Tendenz.

Curiones Hauptwerk ist «De amplitudine beati regni Dei» (1554). Hier handelt es sich um das eigentliche Herzstück seines Glaubens: Gottes Reich ist viel weiter und umfassender, als die Theologen es weithin wahrhaben wollen. Die versteckte Polemik gegen Calvin ist deutlich. Es geht Curione darum, zu beweisen, daß er die Autorität der Heiligen Schrift auf seiner Seite habe, wenn er sich dafür einsetze, daß das Reich Gottes viel weiter offenstehe und viel umfassender zu verstehen sei, als die Kirche bis dahin meist gelehrt habe. Rudolf Pfister ist in seiner Untersuchung über «Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli» anhangsweise auch auf Curiones «De amplitudine...» eingegangen und hat gezeigt, wie zwischen Zwinglis und Curiones Gedankenführung eine unverkennbare Verwandtschaft besteht, ohne daß Curione direkt auf Zwingli Bezug nimmt.<sup>5</sup> Zwinglis Einfluß auf Curione kommt auch bei Kutter — wohl mit Recht — deutlicher zum Ausdruck als bei Cantimori, der überhaupt die Gedankenwelt der von ihm dargestellten Eretici italiani doch allzu stark vom Humanismus Vallass, Ficinos und Picos bestimmt sieht.<sup>6</sup> Kutter will stärker diejenige Komponente bei Curione auch zu ihrem Recht kommen lassen, die ihn als, wenn auch eigenwilligen und oft unbequemen, reformierten Kirchgenossen zeigt, der, auch von seinen italienischen Voraussetzungen her, sich in Basel nicht einfach als Haeretiker fühlte, sondern dem immer mächtiger werdenden Übergewicht Calvins gegenüber mithelfen wollte, ältere Traditionen der zürcherischen und baslerischen Reformation lebendig zu erhalten.

Auch Curiones Leistungen als Editor klassischer und italienischer Autoren werden geschildert und gewürdigt. Kutters Curione-Biographie

---

<sup>4</sup> P. Burckhardt, David Joris und seine Gemeinde in Basel: Basler Zeitschr. f. Gesch. und Altertumskunde, 48 (1949), S. 5 ff.

<sup>5</sup> R. Pfister, Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli: Eine Untersuchung zu seiner Theologie (1952), S. 122 ff.

<sup>6</sup> Cf. die Rezension des Buches von Cantimori durch W. Völker in Theol. Zeitschr. 6 (1950), S. 185 ff.



ist damit zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Basler Humanismus in seiner späteren Phase.

So trägt Kutters Arbeit dazu bei, unsere Kenntnisse jenes wichtigen Abschnitts der Reformationgeschichte zu ergänzen und zu vertiefen, wo verschiedenste Einflüsse und Anregungen sich kreuzten und sich befahdeten, und wo zugleich manche Wege sich anbahnten, die für die Entwicklung des theologischen Denkens von größter Bedeutung werden sollten.

*Pratteln, Kt. Baselland.*

*Andreas Lindt.*

**Rudolf Pfister**, *Um des Glaubens willen. Die evangelischen Flüchtlinge von Locarno und ihre Aufnahme in Zürich im Jahre 1555.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955. 159 S.

Als man sich vor zwei Jahren in Zürich rüstete, nach 400 Jahren der Austreibung der Reformierten aus Locarno und ihrer Aufnahme in Zürich zu gedenken, fragte man nach einer Darstellung jener Ereignisse. Unter mehreren Werken entsprach einzig das Ferdinand Meyers, des Vaters von Conrad Ferdinand Meyer und Zürcher Regierungsrates, wissenschaftlichen Ansprüchen (Die Evangelische Gemeinde in Locarno, 2 Bände, Zürich, 1836). Jedoch mußte Meyers Werk auf Grund von neuerschlossenen Quellen überprüft und ergänzt werden. Zudem war es außer in öffentlichen und einzelnen privaten Bibliotheken nicht mehr greifbar. Darum drängte sich eine Neubearbeitung des Stoffes auf.

So schenkte uns Rudolf Pfister das erwartete Werk: «Um des Glaubens willen. Die evangelischen Flüchtlinge von Locarno und ihre Aufnahme zu Zürich im Jahre 1555.» Auf Grund ausgedehnter selbständiger Forschungen in Zürich und Locarno, dazu in weiteres Material versprechenden Archiven und Bibliotheken, verfaßte Pfister sein Buch, das ebenso wissenschaftlich sorgfältig gearbeitet ist, wie es die warme Anteilnahme am Geschick unserer Glaubensvorfahren spüren läßt. Da es zudem leicht lesbar und nicht zu umfangreich ist, hat auch die evangelische Lesergemeinde ein Werk bekommen, das sie gut in jene Zeit und ihre Probleme einführt und geeignet ist, sie zum tapferen Bekennen unseres evangelischen Glaubens zu ermuntern und diesen Glauben zu stärken.

An Vorzügen weist das Werk Pfisters besonders noch folgende auf: Pfister hat die Frage der Versammlungsorte der Reformierten in Locarno genau erforscht und verarbeitet. Er hat die Nachwirkungen des Protestantismus in Locarno sorgfältig geprüft und hat sie in einem eigenen Kapitel dargestellt, ein Vorzug gegenüber Meyer, der diese Seite weniger bearbeitet hat. Gegen 30 Jahre nach der Austreibung aus Locarno wirkte der Protestantismus dort noch nach. Aber es geht aus Pfisters Werk auch hervor, daß er nachher völlig versickerte, so daß der Entscheid der Ausgezogenen auch von daher als weitsichtiger erwiesen wird als der der Zurückgebliebenen. Das Buch gewinnt auch durch wertvolle Illustrationen. Es ist nur schade, daß von der Serie von 6 Tafelbildern im Besitz der Familie von Orelli bloß die 3 letzten, die den Auszug darstellen, wiedergegeben sind, dagegen nicht die 3 ersten, die die Ereignisse in Locarno abbilden. Alle 6 Bilder

wurden dagegen publiziert in der «Neuen Zürcher Zeitung», Nr. 1282, 14. 5. 1955.

Über den Rahmen der Pfister gestellten Aufgabe hinaus liegt die genauere Prüfung folgender weiterer Fragen: 1. Wie groß war überhaupt die Bevölkerung von Locarno im 16. Jahrhundert, und wie groß war der genaue Anteil der Reformierten und der Sympathisanten? 2. Wie wirkte sich der Auszug der etwa 200 Seelen, unter denen führende Kräfte waren, auf die weiteren Geschehnisse von Locarno aus? Daß hier ein Problem vorliegt, das auch von andern als dringlich, ja als schmerzlich empfunden wird, zeigt die Äußerung von Guido Calgari: «Ma l'uomo dell'altra sponda (d. h. der Tessiner) non poteva non pensare con mestizia all'impoverimento — di energie sopra tutto — che subì Locarno e la terra ticinese tutta per quel drammatico esodo di tante famiglie...» («Eco di Locarno», 1. 12. 1955).

*Muralto-Locarno.*

*Gustav Heß.*

**Ernst Staehelin, *Amandus Polanus von Polansdorf.*** = Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, herausgegeben zum fünfhundertjährigen Jubiläum der Universität Basel 1460—1960, 1. Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1955. 139 S.

Eine Monographie über Polanus entspricht einem dringenden Bedürfnis. Ernst Staehelin legt nun eine mit seiner gewohnten Akribie gearbeitete Schrift über den Basler Theologen vor. Gemäß der Zielsetzung der Schriftenreihe, in der diese Arbeit erscheint, ist sie nicht in erster Linie theologiegeschichtlich, sondern allgemein wissenschaftsgeschichtlich gehalten. Es soll dadurch an einem ihrer Schöpfer und hervorragenden Vertreter die während Generationen eine der Geistesmächte der Zeit darstellende Welt der reformierten Orthodoxie aufgezeigt werden; es soll ein Einblick in das Schaffen eines akademischen Lehrers und der akademischen Jugend in jenen Jahrzehnten gewährt und es soll ferner erkennbar werden, von wie weit her damals die Universität Basel aufgesucht wurde und wie weit ihre Wirkung ausstrahlte.

Im ersten Teil erzählt Staehelin den Lebensgang Polans. Der im Jahre 1561 im schlesischen Troppau geborene Amandus Polanus hat das Gymnasium zu Breslau besucht und studierte dann in Tübingen, Basel und Genf. Während einiger Jahre war er Ephorus in der Familie Zierotin, die zu den hervorragendsten Gliedern der mit dem reformierten Protestantismus verbundenen Unität der böhmisch-mährischen Brüder gehörte. Die Bildungsreisen mit Johannes Zierotin führten Polan wieder nach Basel. Auf eine kurze Wirksamkeit an der Schule der Mährischen Brüder in Eibenschütz folgte wieder eine Tätigkeit als Ephorus, diesmal bei Ladislaus Zierotin, in Basel, Straßburg und Mähren. Im April 1596 wurde er zum Inhaber des alttestamentlichen Lehrstuhls in Basel berufen. Dort blieb er bis zu seinem Tode; er wurde 1610 ein Opfer der Pest. Staehelin teilt die Basler Zeit in die Amtsperioden ein: Polan war zweimal Dekan und zweimal Rektor. Damit ist eine übersichtliche Gliederung gegeben. Der Verfasser versteht es, neben den historisch wichtigen Daten allerlei aus der persönlichen Geschichte Polans, aus Freundschaft und Familie mitzuteilen, so daß der

kurze Lebensabriß ein ansprechendes Bild eines Gelehrtenlebens um 1600 bietet.

Im zweiten Teil bespricht Staehelin die Schriften Polans im einzelnen. Unter den 32 Nummern sticht das Hauptwerk, das «Syntagma Theologiae Christianae» von 1609, hervor. Im Inhalt der übrigen Schriften stehen die Auseinandersetzungen mit den 1586—89 erschienenen «Disputationes de controversiis christianae fidei» des Robert Bellarmin und die innerprotestantischen Kämpfe um die Prädestinationslehre voran. Viele dieser Äußerungen Polans ergehen in der Form von Disputations-Thesen. Dadurch, daß Staehelin immer sorgfältig die Studenten und jungen Gelehrten, die Polans Thesen verteidigten, erwähnt, wird die Aufzählung der Schriften zu einer lehrreichen Illustration des akademischen Betriebes im Zeitalter der Orthodoxie.

Der dritte Teil bringt eine Schrift Polans im wörtlichen Abdruck: «Kurtzer Inhalt der gantzen Lehr, welche in der Theologischen Schul der loblichen Universitet Basel geführt wirdt». Sie ist 1600 im Gefolge von Auseinandersetzungen um die Prädestinationslehre erschienen. Nach der Absicht des Herausgebers soll diese Originalschrift Polans eine ausgeführte theologische Entfaltung seiner Lehre, die im Rahmen dieser Studie nicht gegeben werden konnte, wenigstens zum Teil ersetzen. In der Tat wird damit eine interessante kleine Bekenntnisschrift aus der Orthodoxie wieder allgemein zugänglich gemacht, was allein schon ein Verdienst um die theologische Wissenschaft ist. Staehelin verfehlt allerdings nicht, im Vorwort sich bei aller Hochschätzung der Lebensarbeit Polans doch sehr entschieden von seiner und seines Zeitalters orthodoxer Prädestinationslehre zu distanzieren. Im Blick auf gewisse Abschnitte der Schrift Polans wird man der kritischen Haltung Staehelins nur recht geben können.

*Schiers, Kt. Graubünden.*

*Ernst Gerhard Rüschi.*

**John Gerard, *Meine geheime Mission als Jesuit.*** Luzern, Räder & Cie., 1954. 300 S. Fr. 15.40; DM 14.80.

Es handelt sich um den Erfahrungsbericht eines englischen Jesuiten aus der Spätzeit Elisabeths I. und ihres Nachfolgers Jakob Stuart. Dieser für die Jesuitenzöglinge in Douai, Reims und St-Omer gedachte lateinische Bericht wurde ins Englische und dann vom Englischen — zusammen mit einem Vorwort von Graham Greene — von Hildegard von Barloewen ins Deutsche übersetzt. Es handelt sich also um eine Tochterübersetzung, die keinen Anspruch auf wissenschaftliche Genauigkeit erheben kann. Der Verlag wollte vor allem zeigen, in welcher Weise damals von den Jesuiten die «Untergrundsituation» der katholischen Kirche, wie sie heute in manchen Ländern wieder besteht, gemeistert wurde. Aber gerade diese «Komödie der Verkleidungen» ist das am wenigsten Originelle an dem Buch, es ließen sich mühelos die protestantischen Parallelen etwa im Leben Pierre Jurieus, Antoine Courts, Paul Rabauts oder heimlicher Waldenserpfarrer aufweisen.

Das Auffälligste für protestantische Leser muß die Art und Weise sein, wie in diesem Werk die Notlüge als die selbstverständlichste Sache

von der Welt dargestellt wird, als eine Art Kriegslist, deren sich die verfolgten englischen Katholiken ohne weiteres bedienen. Gleich wie der in Rom zum Jesuiten ausgebildete Engländer heimlich bei Nacht an der englischen Küste landet, fragt er in den nächsten Tagen die Bauern, die ihm begegnen, immer wieder, ob sie seinen Falken gesehen hätten, der ihm entflohen sei. In dieser fiktiven Weise will er seinen Aufenthalt in der Gegend begründen. Wenn Katholiken bei einem Privatgottesdienst in einem Hause überrascht werden und es dem Priester in der Eile nur gelungen ist, die Meßgewänder abzustreifen, dann erklären alle — Priester und Laien —, daß der Gottesdienst erst beginnen sollte und kein Priester anwesend sei. Wenn verhaftete Katholiken einander gegenübergestellt werden, dann ist es selbstverständlich, daß sie abstreiten, sich zu kennen, auch wenn es uralte Bekannte sind. Ebenso wird ohne weiteres die Autorschaft von Briefen abgestritten usw., ohne die geringsten moralischen Bedenken. Im Disput mit dem Kronanwalt verteidigt Gerard die jesuitische Lehre von den Zweideutigkeiten (S. 159 ff.). Es werden sogar Jesusworte zur Verteidigung des «Doppelsinnes» zitiert und dementsprechend ausgelegt: «Als er zu seinen Aposteln sprach: Niemand kennet den Tag des Gerichts, nicht einmal des Menschen Sohn»; ferner: «Als er sagte, er werde sich zum Fest nicht nach Jerusalem begeben, schließlich aber doch hinaufging. Dabei wußte er schon zu Beginn, daß er es vorhatte» (S. 161).

Gegen John Gerard, dem es gelang, aus dem Tower auszubrechen, schrieb George Abbot seine Widerlegung der Amphibologie-Lehre. Er wurde dafür zum Dean von Winchester, später zum Erzbischof von Canterbury arriuiert. Abbot kommt eines Tages in ein Haus, in dem sich Gerard, als Cavalier verkleidet, aufhält. Es macht dem kartenspielenden «Weltmann» einen richtigen Spaß, mit dem anglikanischen Theologen über moralische Fragen (Selbstmordfall) zu disputieren und ihm Laxheit vorzuwerfen.

Daß alle diese Praktiken ohne jeglichen Kommentar — bei sonst Hunderten von Anmerkungen — dem katholischen Volk deutscher Zunge geschildert werden, ist das Bedenklichste an dieser Reprise aus dem 17. Jahrhundert, die geschichtlich ungebildete Leser ohne jeglichen inneren Abstand übernehmen werden.

*Freiburg i. Br.*

*Wilhelm August Schulze.*

**Walther Hutzli, *Jeremias Gotthelf. Das kirchliche Leben im Spiegel seiner Werke.*** Bern, Berchtold-Haller-Verlag, 1953. 72 S. Fr. 4.80; DM 4.60.

Gotthelf bemerkt des öftern, daß das Leben unerschöpflich sei, wo immer man es anfasse. Dasselbe gilt auch von seinem Werk: wo immer man in es hineingreift, füllt sich die Hand und kommt an kein Ende. Der Berner Pfarrer Walther Hutzli durchforscht es hier nach seinen Beobachtungen und Belehrungen über das kirchliche Leben und fördert des Bekannten und weniger Bekannten in Fülle zutage. Was er dem literarischen Werk entnimmt, wird ergänzt durch Züge aus den Briefen und den Predigten. Neu dürften für viele die Zitate aus dem Referat sein, das der Pfarrer zu Lüt-

zelflüh über die Visitationsberichte der Pfarrämter des Kantons Bern zuhanden der Synode von 1845 gehalten hat.

Man wird sich bei der Lektüre neu bewußt, daß Gotthelf das kirchliche Leben als ein integrierendes Moment des Lebens überhaupt verstanden hat; daß er wie Volk und Familie nicht ohne Kirche, so die Kirche nicht ohne Volk und Familie denken kann. Daß er als Pfarrer einen göttlichen Auftrag habe, daran hat er nie gezweifelt. Was dieser Auftrag im konkreten Fall verlangte, darüber ist er sich jeweils rasch und problemlos klar geworden. Seine Not ist die, daß sein Volk von einem Prediger, der in göttlichem Auftrag spricht und handelt, nichts mehr wissen will. «Es gibt heutzutage kein schwereres Amt als das eines Predigers, man mag es betrachten von welcher Seite man will . . ., und es wäre kein Wunder, wenn einem das Predigen erleiden und man weniger Zeit und Fleiß darauf verwenden würde» (S. 22). Seine Zuversicht stützt sich wohl auch auf die noch nicht völlig erstorbene religiöse Empfänglichkeit und Kraft seines Volkes. Sie gründet sich aber — das kommt bei Hutzli gut heraus — mehr und mehr darauf, daß, wo der Mensch nicht mehr zu Gott, doch Gott so oder so zum Menschen findet. «Ich weiß diesen Augenblick nichts anderes zu machen, als im stillen und unbemerkt Samen auszustreuen, der in einer bessern Zeit aufgehen wird» (S. 65).

*Benken, Kt. Baselland.*

*Eduard Buess.*

## Notizen und Glossen.

### Zeitschriftenschau.

**Schweiz.** *Judaica* 13, 1 (1957): T. F. Torrance, Israel and the Incarnation (S. 1—18); L. Schaepfi, Johann Caspar Ulrich — ein großer Freund der Juden (19—29); J. E. Koch, «Das große Zeichen» Offbg. Joh. 12 (29—60). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 113, 3: H. d'Espine, Die verschiedenen kirchlichen Ämter und die Konsekration (34—36); 4: O. Cullmann, Das Urchristentum und das ökumenische Problem, I (50—53); 5: O. Cullmann, Das Urchristentum . . ., II (66—69). *Reformatio* 6, 1 (1957): M. Huber, Gedanken über christliches Ethos und internationale Beziehungen, I (3—10); W. Kohlschmidt, Theologische und dichterische Aussage der Wahrheit (11—23); 2: M. Huber, Gedanken . . ., II (67—76); F. M. Huggenberg, Ein Helfer Zwinglis. Zum Jubiläum von Stein am Rhein im Frühjahr 1957 (97—102). *Schweizerische Theologische Umschau* 27, 1 (1957): F. Buri, Die Menschlichkeit Gottes als Symbol des Glaubens (1—7); H. Schär, Gesundes und krankes Seelenleben in der Religion (7—18); J. Amstutz, Wiederholung des Cogito-Argumentes (18—24). *Verbum Caro* 11, 41 (1957): R. Schutz, Pour un bon œcuménisme (3—8); Ch. Moeller, Ce qu'apporte aux catholiques le dialogue œcuménique (9—27); T. F. Torrance, Liturgie et Apocalypse (28—40); W. Vischer, La réconciliation de Jacob et d'Esau (41—51).

**Belgien.** *Nouvelle revue théologique* 79, 1 (1957): H. Duesberg, Horoscope du mouvement biblique (3—15); H. Rondet, Aux origines de la théo-