Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 15 (1959)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

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

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

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

Download PDF: 02.07.2025

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

Rezensionen.

Jacques Numa Lambert, *Aspects de la civilisation à l'âge du fratriarcat. Etude d'histoire juridique et religieuse comparée.* = Bibliothèque de la Faculté de droit et des sciences économiques de l'Université d'Alger, 28. Alger, Imprimerie Charry, 1958. 168 S.

Die Arbeit zerfällt, wie es der Untertitel andeutet, in zwei annähernd gleich große Abschnitte.

In den ersten beiden Kapiteln befaßt sich der Autor mit der Familienordnung, mit Ehe- und Erbgangsproblemen. Er beschreibt in interessanter Weise unter Vorlage einer großen Dokumentation die Formen des Fratriarchates, wie sie uns im alten Vorderen Orient, bei den Sumerern, Semiten, Ägyptern, bei den Persern und Inselkelten entgegentreten, und zeigt, daß sich Reste davon bei den Berbern der Kanarischen Inseln und bis in unsere Zeit bei den Tuareg des Hoggargebirges erhalten haben. Die Gesetze des Fratriarchates kennen die unbedingte Erbfolge vom Vater auf den Sohn nicht, sondern nur eine Erbfolge von Verstorbenen auf das nächstälteste Sippenglied, Bruder, Neffe oder Sohn. Dies gilt meist nur für die regierenden Familien, wobei sich die Repräsentations- und Herrscherfunktionen nach diesen Gesetzen vererben, während der Privatbesitz nach dem Erbgang Vater—Kinder vererbt wird. Legitime Nachkommenschaft ist in dieser Gesellschaftsordnung wichtig. Legitim ist der Sohn der Hauptgattin, Kinder der Nebenfrauen sind nicht erbfähig, können es aber durch Adoption im Falle der Kinderlosigkeit der Hauptgattin werden. Falls keine Söhne da sind, kann auch die Tochter respektive deren Sohn rechtsmäßiger Erbe werden. Die Leviratsehe des Alten Testamentes wird dabei auch besprochen und besonders die Rechtslage des Büchleins Ruth, wobei der Verfasser allerdings den bedeutenden Artikel von Ludwig Köhler nicht berücksichtigt (Schweiz. Theol. Zeitschr. 37, 1920). Die feinen Übergänge vom Fratiarchat zum Patriarchat werden klar dargestellt.

Im zweiten Teil befaßt sich Lambert mit religionsgeschichtlichen Fragen, die er wieder auf breitester Ebene, Vorderer Orient und Afrika, behandelt. Er geht den Spuren von Theogamie und Monotheismus nach und weist für beides totemistischen Ursprung nach. Das erste Kapitel widmet er dabei der Gottheit Gennaios, die uns besonders in syrisch-palmyrenischen Quellen entgegentritt. Er weist Gennaios als Schutzgottheit eines Stammes oder einer Stadt nach. Dann behandelt er die Götterneunheiten der alten Ägypter, die Göttersiebenheiten des mesopotamischen Raumes und endlich die Götterdreiheiten. Im letzten Kapitel: Monothéisme ancien des Libyco-berbères, befaßt sich der Autor eingehend mit dem alten nordafrikanischen Kult der Tanit, mit dem der dii Mauri, der Schutzgötter der von Rom nicht bezwungenen Berber. Reiches religionsgeschichtliches und auch folkloristisches Material bereichert das Buch in wertvoller Weise.

Zürich. *Benedikt Hartmann.*

H. H. Rowley (ed.), *Eleven Years of Bible Bibliography. The Book Lists of the Society for Old Testament Study 1946-1956.* Indian Hills, Colorado, The Falcon's Wing Press, 1958. vii + 804 S. $7.50.

Die alljährlich erscheinende Book List der englischen Alttestamentler-Gesellschaft ist jedem am Alten Testament Interessierten ein schlechthin unentbehrliches Hilfsmittel. Jede Nummer enthält ein Verzeichnis fast aller in Europa und Amerika erscheinenden einschlägigen Werke. Die hier unverändert wieder herausgegebenen 11 Jahrgänge bieten darum eine großartige alttestamentliche Bibliographie der Jahre 1940—1955. Ein Index der Sachgruppen, in welche das Material aufgeteilt ist, sowie ein Autoren-Index erleichtern die Benutzung.

Lausanne. *Carl A. Keller.*

Johann Jakob Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung.* = Vorträge, hrsg. vom Synodalrat der Berner Landeskirche, 1. Bern, Paul Haupt, 1958. 56 S. Fr. 3.80.

Gegenüber einem eigentlichen Literaturbericht — den wir vom Verfasser auch noch erwarten dürfen — bietet die vorliegende Schrift den Vorteil, daß sie die Probleme systematisch vor den Augen des Lesers entfaltet und darum auch dem Nicht-Spezialisten leicht zugänglich macht. In einem ersten Teil behandelt Stamm die Fragen der Textüberlieferung, der Urform und des Ursprungs des Dekalogs, im zweiten Teil die einzelnen Gebote, um abschließend auf Sonderart und theologische Bedeutung dieses Textes einzugehen.

Ich möchte zwei Hinweise aufgreifen, die mir besonders fruchtbar erscheinen. Auf S. 25 f. rechnet der Verfasser damit, daß geschichtliche Beziehungen bestehen zwischen den Rechts-Institutionen der Gründer Israels (und damit wohl auch des späteren Zwölfstämmeverbands) und dem in Mari geübten Rechtsprechen. Wir hoffen dringend, der Verfasser werde die von ihm angeregte Untersuchung bald selber vorlegen. Sie würde unsere Kenntnis der Mose-Stiftung entscheidend ergänzen; scheint es doch, als stünden die Einrichtungen und Ideale des Zwölfstämmebundes eher im Gegensatz zu der in den Genesis-Erzählungen bezeugten Väterzeit. In der Schlußbetrachtung S. 55 charakterisiert der Verfasser den Dekalog als im Heilskult gefeiertes «Freiheitsdokument», als freudig stimmende *Gabe* an das Volk Israel. Möchten wir die Botschaft, daß Gottes Weisung der *Befreiung* des Menschen dient und nicht seiner Knechtung, in Zukunft deutlicher sehen und unsere Arbeit darnach ausrichten.

Lausanne. *Carl A. Keller.*

Wilhelm Rudolph, *Jeremia.* = Handbuch zum Alten Testament, I, 12. 2. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. XXIV + 301 S. DM 22.50.

Dieser Kommentar, schon bisher als solide und reichhaltige Arbeit geschätzt, erlebt nach elf Jahren seine zweite Auflage. Die Neubearbeitung hat den Umfang um etwa zwanzig Seiten vermehrt. In erster Linie ist die im vergangenen Jahrzehnt erschienene Literatur kritisch gesichtet und ein-

gearbeitet worden, während die großen Linien und die bezogenen Positionen dieselben geblieben sind. Wichtigere Änderungen betreffen gewisse historische Fragen. 1956 hat D. J. Wiseman neue, im British Museum «ausgegrabene» Stücke der sog. Babylonischen Chronik veröffentlicht. Durch sie sind die politischen Ereignisse der Jahre 608—595 in ein neues Licht getreten. Der Sieg des Kronprinzen Nebukadnezar über den Pharao Necho bei Karkemisch (605 v. Chr.), der bisher nur in Jer. 46, 2 bezeugt war, hat nun eine Bestätigung erfahren, die allerlei bisher angestellte Vermutungen überflüssig macht. Geschichtlich erhellt worden ist auch die Situation von Jer. 12, 7—13. Und schließlich kann das Datum der ersten Eroberung Jerusalems durch die neue Chronik nunmehr auf den 15./16. März 597 genau festgelegt werden. Lange nicht zu allen alttestamentlichen Büchern besitzen wir ausreichende, auf den Stand der gegenwärtigen Forschung gebrachte Kommentare. Umso mehr ist es zu begrüßen, daß Rudolph uns hier seinen wertvollen Jeremiakommentar in erneuerter Gestalt dargeboten hat.

Basel. *Ernst Jenni.*

Origène, *The Song of Songs. Commentary and Homilies.* Translated and Annotated by R. P. Lawson. = Ancient Christian Writers, 26. Westminster (Maryland) & London, The Newman Press & Longmans, Green & Co., 1957. VI + 385 pp. Sh. 21/-.

Il y a onze ans que paraissait le premier volume de cette collection qui, sous l'éminente direction de J. Quasten et de J. Plumpe, se proposait de mettre entre les mains des spécialistes et du public cultivé des traductions des ouvrages des Pères. Saluons ce 26e volume qui contient la première traduction intégrale, en langue moderne, du grand commentaire d'Origène sur le Cant. des Cant., à laquelle est jointe une traduction des Homélies sur le même livre.

On sait qu'Origène avait commenté 3 fois l'Ecriture ; d'abord en scolies explicatives des passages obscurs, ensuite en commentaires développés, enfin en homélies pour le peuple. Il est à peine besoin de souligner l'intérêt que représente la réunion en un même volume des deux dernières formes : la comparaison des méthodes d'Origène s'en trouve facilitée.

Une très courte introduction (p. 3-20) rappelle la place reprise par Origène dans les études récentes, puis donne les quelques renseignements élémentaires sur le texte, sur l'interprétation traditionnelle du Cant. des Cant. et sur celle plus particulière d'Origène : l'église, épouse du Christ, l'âme, épouse du Christ. Les 30 notes de cette brève introduction renvoient aux ouvrages qui traitent en profondeur des problèmes simplement mentionnés. D'une façon générale, la bibliographie est exhaustive jusqu'à la fin de 1956.

Lawson utilise le texte latin de Rufin pour le Commentaire et celui de St Jérôme pour les Homélies, tel qu'il est établi dans l'édition de Bæhrens (1925). Quelques renvois, en bas de page, donnent les textes des Catenae. Les nombreuses citations bibliques sont en caractères italiques. N'aurait-on pu, dans cette collection, mettre les références de ces citations en

marge, plutôt que de renvoyer le lecteur à la fin de l'ouvrage ? La traduction, qui tente de rendre le sens plus que la lettre, se lit facilement. 60 pages de notes, sans lever toutes les difficultés, essaient d'éclairer les expressions ou les passages obscurs. On aimerait parfois quelques notes supplémentaires justifiant le choix des termes fait par Lawson (par ex. Hom. II, 3, p. 287 à 288 : «mammae tuae» rendu deux fois par « the paps of thy virginity » et deux autres fois par « the paps »).

Nul doute que ce volume contribuera à faire connaître et apprécier celles de ses œuvres dans lesquelles Origène « s'est surpassé lui-même », selon le mot de St Jérôme, atteignant par l'allégorie les hauts sommets de la mystique.

Strasbourg. *Pierre Geoltrain.*

H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian. A Study of his Theology in its Historical Context.* Utrecht, Kemink & Zoon, 1957. XI + 246 S. Fl. 10.—.

Thomas Bradwardina, der sogenannte Doctor profundus, ist einer der mittelalterlichen Theologen, die bisweilen als Vorläufer der Reformation angeführt werden. Er war in Merton College, Oxford, ausgebildet und wurde dort allmählich Professor der Theologie. Im Jahre 1349 wählte man ihn zum Erzbischof von Canterbury. Kaum 40 Tage nach seiner Ernennung wurde er aber vom schwarzen Tod entrissen.

Die vorliegende gründliche und klar abgefaßte Untersuchung beschäftigt sich vor allem mit zwei Problemen, erstens mit der Frage, ob Bradwardina mit Recht als Determinist bezeichnet werden kann, zweitens, ob er tatsächlich ein Vorläufer der Reformation war. Das Buch enthält aber darüber hinaus die erstmalige Gesamtdarstellung der Theologie Bradwardinas und prüft genau ihre Relationen auch zu verschiedenen mittelalterlichen Schulen und Theologen.

Der Verfasser zeigt, daß man dem wirklichen Anliegen Bradwardinas in seiner berühmten Monographie De causa Dei Unrecht tut, wenn man ihn als einen Deterministen bezeichnet. Zwar finden wir bei ihm deutliche Tendenzen in dieser Richtung, indem er die göttliche Alleinwirksamkeit so stark betont, daß er bei jedem Willensakt eine von dem göttlichen Mitwirken ausgehende «necessitas antecedens» annimmt. Aber hierin hat man nur die notwendigen philosophischen Konsequenzen seiner theologisch motivierten Betonung der göttlichen Souveränität zu sehen. Die Freiheit des menschlichen Willens will Bradwardina keineswegs verneinen, nur in der Nachfolge Augustins die «sola gratia» gegenüber dem beinahe alleinherrschenden Pelagianismus seiner Zeit zur Geltung bringen. Ihm ist die Prädestination nicht nur Präscienz, sondern effektives Wirken und Mitwirken Gottes. In seinem Kampfe gegen Pelagianismus und Semipelagianismus steht er seinem Zeitgenossen Gregor von Rimini nahe, gehört aber nicht wie dieser der «via moderna», sondern eher der thomistischen Richtung an. Sünde wird bei ihm wie bei Thomas als das, was keine «bonitas» und deshalb kein metaphysisches «esse» hat, verstanden. Im Anschluß daran begeg-

nen wir bei ihm einer Tendenz, die Gnade — unpersönlich — in der Richtung einer göttlichen Allkausalität zu fassen. Trotz reformatorisch klingenden Sätzen von einer «justificatio sola gratia» gibt es also erhebliche Unterschiede zwischen Bradwardina und den Reformatoren. Historische Verbindungslinien kann man auch nicht finden. Dadurch wird er aber der Ehre nicht beraubt, von den Voraussetzungen seiner eigenen Zeit aus für eine «evangelische» Theologie gegen den Pelagianismus wirksam gekämpft zu haben.

Der Verfasser hat einen aufschlußreichen Vergleich zwischen Bradwardina und Reformation in der Gnadenlehre vollzogen und vor allem seine Theologie im Rahmen der zeitgenössischen Strömungen und Schulen beleuchtet. Man könnte wünschen, daß er einen entsprechenden Vergleich mit den Reformatoren auch in der Prädestinationslehre durchgeführt hätte. Vielleicht würde sich dann gezeigt haben, daß viele der Argumente in Luthers De servo arbitrio in der Theologiegeschichte nicht so vereinzelt stehen, wie man gewöhnlich glaubt.

Lund, Schweden. *Bengt Hägglund.*

Gerhard Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium.* = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von E. Wolf, 10, 11. München, Christian Kaiser, 1958. 291 S. Fr. 18.25.

Wer nach «Gesetz und Evangelium» fragt, der fragt nach der Gerechtigkeit in der Gnadenbotschaft des Evangeliums; der fragt danach, wie Anspruch und Zuspruch, wie der Dienst und die gebietende Herrschaft des einen Mittlers Jesus Christus zusammenstimmen; der fragt nach der Begründung der christlichen Ethik. Luther machte die Lehre von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zum Thema der Theologie; sie gab ihm Antwort auf die Frage: Warum tötet Gott, um lebendig zu machen? Nach Karl Barths programmatischer Schrift «Evangelium und Gesetz» (1934) sind nur wenige größere Arbeiten zu diesem Thema (bei Luther) erschienen, die meisten apologetischer Natur: man betont die gegensätzliche Beziehung von Evangelium und Gesetz und hält unter Berufung auf Luther daran fest, daß Gottes Gesetz auch außerhalb des Evangeliums von Jesus Christus begründet und auffindbar ist.

Heintze untersucht nun anhand der *Predigt-Praxis* Luthers (also nicht der Theorie) dessen Verständnis von «Gesetz und Evangelium», er beschränkt sich bewußt auf den homiletischen Aspekt der Sache. Er ergänzt damit die Untersuchung von W. Joest nach der praktischen Seite, um zumindest indirekt die Besinnung über dieses Problem zu fördern. Das wird man jedoch gerade deshalb bedauern müssen, weil der Verfasser zu Ergebnissen kommt, die imstande sind, die konfessionelle Verhärtung aufzulokkern: Die sündenaufdeckende Funktion der Gesetzespredigt werde nicht sorgfältig gegenüber der Christuspredigt des Evangeliums isoliert, sondern letzten Endes ihr eingeordnet (S. 76); man könne gar nicht haarscharf unterscheiden, ob der «usus elenchthicus» oder der «usus practicus» oder der «usus civilis legis» vorliege, denn der eine könne jederzeit der andere werden, das eigentliche Subjekt des «usus» sei der Heilige Geist (S. 260).

M. a. W.: in Luthers Predigt gebe es kein vom Evangelium abzusonderndes, abstraktes Gottesgesetz; denn die Sündenerkenntnis werde erst durch das Evangelium radikalisiert (S. 281). Und die Angst vor einem christokratischen Hineinpredigen in den weltlichen Bereich sei durchaus nicht lutherisch, vielmehr habe Luther in seinen Predigten zu konkreten Tagesfragen (z. B. zur Bierverteuerung, S. 204) Stellung genommen (S. 203 ff.).

Gegenstand der Interpretation sind Luthers Predigten über solche Texte, in denen das Thema «Gesetz *und* Evangelium» brennend wird: Predigten über den Dekalog, über die Bergpredigt, das doppelte Liebesgebot und die Passion Jesu Christi (als das Wort, das zugleich richtet und freispricht und in die Leidensnachfolge ruft). Die neulutherische These: 1. Gesetz, 2. Evangelium, lasse sich in Luthers Vollzug seiner Lehre in der Predigt nicht begründen; die ganze Dekalogauslegung sei nämlich nach dem als Evangelium (promissio) verstandenen ersten und höchsten Gebot ausgerichtet (S. 146 ff.). Und in seiner Auslegung der Bergpredigt rede Luther zwar vom Gesetz im orthodoxen Sinne, er «treibe» es aber nicht (S. 158). als vermöchte der Prediger tötendes Gesetz und lebendig machendes Evangelium pädagogisch-methodisch zu handhaben. Luthers Predigt nach 1522, dem Aufkommen der sog. «Schwärmer» und den ersten Ergebnissen der Visitation, könne man allerdings nur als eine «glückliche evangelische Inkonsequenz» (S. 135) bezeichnen — gemessen an dem, was Luther in dieser Zeit über das Gesetz lehrt. Der Verfasser übersieht also nicht Fragen, die bei Luther offen bleiben (z. B. angesichts Luthers Haltung im Bauernkrieg und zur Judenfrage; S. 208 ff.), und bemerkt kritisch: Luthers Begriff des Gesetzes beinhalte eigentlich nur das gesetzliche Mißverständnis des Willens Gottes und sei daher nicht geeignet, «die Besonderheit des zu *predigenden* Gesetzes auszudrücken» (S. 283).

Das Ergebnis ist im Blick auf die Erkenntnis von «Gesetz und Evangelium» leider infolge der Begrenzung auf den homiletischen Aspekt notwendig oft zu allgemein. Wichtige Fragen bleiben offen. Ist Luthers Auslegung des ersten Gebotes schon christologisch? Oder: Macht nicht die Tatsache, daß Luther als Prediger zu weltlichen Dingen Stellung nimmt, das, was er dann sagt, erst problematisch? Oder: Heintze meint, auch der Christus als «Exempel» sei ein Stück der göttlichen Wohltat an uns (S. 76 ff.): beginnt aber das Problem nicht erst bei dieser notwendigen Unterscheidung von Christus als Gabe und Exempel? Ist sein Gebot nicht auch die Gabe? Auch wäre etwas mehr Interpretation und Beurteilung des Problems Luther und die Schwärmer und der Schriftgrundlagen für Luthers Gesetzespredigt nach 1522 bei diesem in der Tendenz und im Ergebnis hilfreichen Buch wünschenswert.

Berlin-Nikolassee. *Ekkehard Börsch.*

Jan J. Kiwiet, *Pilgram Marbeck. Ein Führer in der Täuferbewegung der Reformationszeit.* Kassel, J. G. Oncken, 1958. 174 S. DM 6.—.

Vor sechzig Jahren machte der Grazer Professor der Geschichte Johann Loserth zum erstenmal auf die vergessene Gestalt Pilgram Marbecks aufmerksam. Seitdem sind achtzehn Zeitschriftenaufsätze über Marbeck und

seinen Kreis erschienen. Nach diesen Vorarbeiten war eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung Pilgram Marbecks und seines Einflusses fällig. Dieser Aufgabe hat sich der niederländische Baptist Jan J. Kiwiet unterzogen.

Pilgram Marbeck ist in der Kirchengeschichte des Reformationszeitalters eine außerordentliche Erscheinung. Er war von Beruf Ingenieur, der durch sein ganzes Leben als Fachmann für Bergbau, Wasserbau und Holzversorgung seinen Unterhalt verdiente. Daneben war er ein Täuferführer, und zwar derjenige, der das umfangreichste theologische Schrifttum, das uns aus der Feder eines Täufers des 16. Jahrhunderts erhalten ist, hinterlassen hat. Also eine Persönlichkeit, in der Theologie und Technik nebeneinander hergingen.

Im folgenden gebe ich eine Inhaltsangabe der Arbeit Kiwiets und nenne bei jedem Kapitel die Punkte, wo Kiwiet die Forschung gefördert hat.

In Kap. I wird dargetan, daß in der bisherigen Täuferforschung die Frage nach der Theologie der Täufer noch offen geblieben ist. Zwar haben (Kap. II) Lüdemann (1897) und Bergfried (1938) die Theologie des Täufertums behandelt, aber in wissenschaftlich ungenügender Weise, ungenügend darum, weil sie ihrer Forschung nicht den richtigen Quellenstoff zugrunde legten. Lüdemann und Bergfried benützten in erster Linie die täuferischen Gemeinderegeln. Aber diese enthalten keine eigentliche Theologie. Aber hat denn das Täufertum überhaupt eine eigene Theologie entwickelt? Ja, aber nur dort, wo es sich mit seinen Gegnern auseinandersetzte, z. B. in den Schriften von Balthasar Hubmaier, Hans Denck und Pilgram Marbeck. Die Täufer trieben Theologie nur in der Form der Polemik (Kiwiet sagt: der Eristik). Kiwiets Absicht ist es, die theologischen Gedanken, wie sie sich aus den eristischen Werken Marbecks erheben lassen, in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen.

Doch zuerst entwirft er Marbecks Biographie (Kap. III und IV). An Hand der Quellen, die Loserth und Widmoser veröffentlicht haben, wird das Aufkommen der Reformation in Marbecks Vaterstadt Rattenberg (Tirol) zum erstenmal genau untersucht. Sodann wird gezeigt, wie das Täufertum von Oberösterreich her im Tirol eingedrungen ist. Dadurch wird ein besserer Einblick in den religiösen Werdegang Marbecks ermöglicht. Die Straßburger Zeit ist ebenfalls aus den Quellen neu gezeichnet, indem die Ereignisse und Gespräche nach ihrem historischen Ablauf geordnet werden.

In Kap. V werden Ursprung und Wesen der süddeutschen (oder oberdeutschen) Täuferbewegung behandelt. Der Zusammenhang mit dem Thema ist der, daß Marbeck in der Hauptsache unter den süddeutschen Täufern wirkte. Es liegt Kiwiet daran, herauszuarbeiten, daß das süddeutsche Täufertum eine ebenbürtige und selbständige Strömung neben dem schweizerischen Täufertum gewesen ist. Die Schweizer Täufer stritten mit Zwingli über das sola scriptura, die süddeutschen mit Luther über das sola fide. Während im schweizerischen Täuferbereich der Begriff der Freikirche als staatsfreier Kirche im Vordergrund steht, wird in Süddeutschland die Freikirche als Freiwilligkeitsgemeinde theologisch durchgedacht.

Die geistigen Führer des süddeutschen Täufertums waren Hans Denck

und Hans Hut. Hut war von der eschatologischen Predigt Thomas Münzers, Denck von der spätmittelalterlichen «Theologia Deutsch» beeinflußt. Den Gedanken der Glaubenstaufe aber und den einer eigenen neuen Gemeinschaftsbildung hatten beide durch Balthasar Hubmaier, der wieder von den Zürcher Täufern angeregt war, empfangen. So entstand der zwischen dem Luthertum und dem Biblizismus der Schweizer Brüder mitten inne stehende, spiritualistisch gefärbte süddeutsche Täuferkreis. Es ist ein Verdienst Kiwiets, von dieser Gruppe zum erstenmal ein deutliches Bild entworfen zu haben.

In Kap. VI kommt «Die Vorgeschichte des Marbeck-Kreises» zur Sprache. Hier wird gezeigt, daß aus dem süddeutschen das niederdeutsche und niederländische Täufertum (mit Melchior Hofmann als Führer) hervorging und daß die individuellen Spiritualisten, wie Bünderlin, Entfelder und Sebastian Franck, wahrscheinlich einen Freundeskreis bildeten (die «Bünderlinschen»). Bisher hatte man Sebastian Franck nicht recht einzuordnen gewußt. Während man herkömmlicherweise alle nebenkirchlichen Bewegungen der Reformationszeit in denselben Topf warf, ist Kiwiet bemüht, eine zutreffende Gliederung und Abgrenzung der verschiedenen Gruppen zu geben.

Thema des VII. Kapitels ist «Der Marbeck-Kreis». Oberdeutsche Täufer vereinigten sich unter Marbecks Leitung zu einem festen Kreis der Marbeck-Anhänger. Sie trugen einen eigenen Namen: Bilgramiten, auch: Christgläubige Bundsgenossen. Marbecks Ziel ging aber über die Bildung einer neuen Täufergemeinschaft hinaus. Er erstrebte den Zusammenschluß aller Täufer, wobei das Eigenleben der einzelnen Gruppen unangetastet bleiben sollte. Diese Einigung des Gesamttäufertums ist in den Jahren 1554/55 auf Versammlungen in Straßburg verwirklicht worden. Marbeck hat diese Krönung seines Wirkens noch selbst erlebt. Er starb 1556. Bisher waren bloß die Unionsversuche von Menno Simons bekannt. Erst durch Kiwiet erfahren wir, daß auch Pilgram Marbeck sich diese Aufgabe gestellt und daß er sogar mehr Erfolg als Menno gehabt hat.

In dasselbe VII. Kapitel ist auch die Darstellung der Entstehung der wichtigsten Hauptschriften Marbecks einbezogen. Die «Testamentserläuterung» ist gegen die Lutheraner, die «Verantwortung» gegen Schwenckfeld gerichtet. Marbeck steht also zwischen dem Schwenckfeldschen Spiritualismus und dem Luthertum mitten inne. Kiwiet hat die Daten der Abfassung der «Testamentserläuterung» und des zweiten Teils der «Verantwortung» neu festgestellt und außerdem die Reihenfolge der Bücher und Briefe, die von seiten Marbecks und Schwenckfelds und ihrer Parteigänger gewechselt wurden, besser geordnet. In Kap. VIII wird das «Schrifttum des Marbeck-Kreises nach Inhalt, Quellen, Druckorten, Entstehungszeit und Verfassern» untersucht.

Die zweite Hälfte des Kiwietschen Buches ist der Theologie Marbecks und des Marbeck-Kreises gewidmet. Kapitel IX trägt die Überschrift: Der Bundesgedanke. Marbeck kennt keine Lehre von Gott oder vom Menschen. Sondern er geht davon aus, daß wir Gott und den Menschen nur in ihrem gegenseitigen Aufeinanderbezogensein kennen. Gott spricht und handelt,

und der Mensch antwortet, sei es im Gehorsam oder im Ungehorsam, dem sprechenden Gott. Die Bibel umschreibt dieses Verhältnis mit dem Begriff des Bundes. Zwingli und später Coccejus betonten die Einheit des alt- und neutestamentlichen Gottesbundes. Marbeck lehrt die radikale, wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Alten und Neuen Bund. Im Alten Testament war ein ganzes Volk auserwählt. Im Neuen Testament ist nur derjenige auserwählt, welcher glaubt. Marbeck begründet damit den Gedanken der Freiwilligkeitsgemeinde.

Bisher haben die Forscher die Bedeutung, die der Bundesgedanke im Täufertum (bei den Melchioriten, Hutterischen Brüdern, aber vor allem bei Marbeck) hatte, nicht erkannt; so z. B. erwähnt F. H. Littell in seiner Untersuchung «The Anabaptist View of the Church» (1952) davon gar nichts. Der eigentliche Urheber der von der Verschiedenheit des Alten und Neuen Bundes ausgehenden Bundestheologie war, wie Kiwiet zeigt, Hans Denck.

Auf der Voraussetzung des Bundes beruht Marbecks Ansicht von der Gemeinde, von der Taufe und vom Menschen (Kapitel X, XI, XII). Obwohl Marbeck die Gemeinde verteidigt, die sich aus freiwillig beigetretenen Mitgliedern zusammensetzt, ist er doch nicht der Meinung, daß diese Freiwilligkeitskirche letztlich durch den Entschluß der Teilnehmer zustande komme. Sondern die Initiative hat der Heilige Geist. Er sammelt die Gemeinde durch das äußerlich gepredigte Wort (das geht gegen die Spiritualisten), aber das Wort ist in seiner Wirkung abhängig von der gläubigen Annahme durch den Hörer (das geht gegen die Lutheraner, wie Marbeck sie versteht). Die Antwort des Menschen auf das Rufen des Geistes ist der Anschluß an die Gemeinde. Marbeck kennt keine individualistische Frömmigkeit. Es gibt Nachfolge Christi nur in und mit der Gemeinde der Heiligen.

Unter «Heiligen» versteht Marbeck Menschen, die sich für Christus entschieden haben und ihm in der Kraft des Geistes nachfolgen. Da bei diesen «Heiligen» der Rückfall in die Sünde jederzeit möglich ist, so darf man nicht Marbeck (sowenig wie den übrigen Täufern) Perfektionismus vorwerfen. Es gibt täuferische Kirchenhistoriker (z. B. John Horsch), welche die Wehrlosigkeit und Staatsabstinenz aller Täufer der Reformationszeit behaupten. Das ist aber einseitig. Die süddeutschen Täufer (Denck, Hubmaier, Marbeck) haben den Schwertgebrauch nicht grundsätzlich abgelehnt. Marbeck z. B. verwehrt es den Gliedern seiner Gemeinde nicht, obrigkeitliche Ämter zu bekleiden — er stand ja selbst fast während seines ganzen Lebens in den Diensten weltlicher Behörden —, er verlangt aber, daß sich Magistratspersonen nicht in religiöse Angelegenheiten einmengen

«Zur Problematik der Taufe» (Kap. XI). Die Schweizer Täufer waren, als sie die Reihenfolge: zuerst Glaube, dann Taufe aufstellten, biblizistisch vorgegangen: Es steht so geschrieben. Marbeck greift dieselbe Frage theologisch an. Die Taufe ist ihm ein gegenseitiger Akt: die Bundschließung Gottes mit dem Menschen und die Bundschließung des Menschen mit Gott. Damit ist die Säuglingstaufe ausgeschlossen. Die Wiedergeburt geschieht nicht durch die Taufe, sondern durch den Glauben, aber durch die Taufe wird der gläubig gewordene Christ in den Bund mit Gott einverleibt, und

insofern hat die Taufe bei Marbeck eine mehr als nur symbolische Bedeutung.

Im letzten Kapitel, dem XII. («Der Mensch außerhalb des Neuen Bundes»), kommt es Kiwiet darauf an, die beiden Pole aufzuweisen, um die sich Marbecks theologisches Denken dreht. Diese Pole sind nicht Gottes Wirken und das menschliche passive Empfangen, sondern Gottes Entscheidung und des Menschen Entscheidung. Dies ist aber, was den Menschen angeht, nicht pelagianisch zu verstehen, sondern es ist Marbeck bewußt, daß dem Menschen erst durch die Begegnung mit Christus die Möglichkeit zur Entscheidung geschenkt wird.

Kiwiets Untersuchung ist, wie vorstehende Überschau gezeigt hat, ein Neubruch auf breiter Front. Sowohl die biographisch-historische erste Hälfte der Arbeit als auch die dogmengeschichtliche zweite kommen zu Ergebnissen, die, von einzelnem abgesehen, der Täuferforschung bisher unbekannt waren. Damit soll nicht gesagt sein, daß Kiwiets Darstellung in allem das letzte Wort für sich beanspruchen könne: das Problem des Spiritualismus (im zweiten Teil der Arbeit) scheint mir noch nicht völlig ins reine gebracht zu sein. Auch in bezug auf Marbecks Abgrenzung gegenüber Luther und dem Luthertum (ebenfalls in der zweiten Hälfte) bleiben noch Fragen offen. Aufs Ganze gesehen, ist aber Kiwiets Wiedergabe der Marbeckschen Theologie überzeugend und dazu erfreulich durchsichtig, wie überhaupt die ganze Darstellung durch einen klaren und raschen Fortgang der Gedanken und Beweisführungen ausgezeichnet ist.

Als Kiwiet seine Abhandlung bereits beendigt hatte, entdeckten Dr. G. Goeters und Dr. H. Fast in der Burgerbibliothek in Bern einen Handschriftenband, der von Marbeck selbst und aus dem Marbeck-Kreis stammende Briefe und Schriften enthält. [1] Kiwiet hat diesen Codex nachträglich noch durchgeschaut und erklärt in einem Nachwort seines Marbeck-Buches, daß die neuaufgefundene Sammlung viele seiner bereits vorher niedergeschriebenen Beobachtungen bestätige. Eine gründliche Einzeluntersuchung des Berner Bandes ist aus der Feder von Dr. Heinold Fast (Emden) zu erwarten. [2]

Zürich. *Fritz Blanke.*

Torsten Bergsten, *Pilgram Marbeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld.* Sonderdruck aus Kyrkohistorisk årsskrift 57—58 (1957 bis 1958). Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1958. 135 S.

Dies ist noch eine in der zunehmenden Reihe der Monographien, die sich mit den Nebenströmungen der Reformationszeit beschäftigen. Hier untersucht der Verfasser den Streit zwischen Pilgram Marbeck und Caspar Schwenkfeld — der Täufer gegen den Spiritualisten. Es handelt sich dabei

---

[1] Arch. f. Ref.-Gesch. 47 (1956), S. 212—242.

[2] Vgl. auch T. Bergsten, Pilgram Marbeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld: Kyrkohist. årsskr. 1957—58 (1958), Seite 39—135.

nicht nur um ein interessantes Streiflicht in der Kirchengeschichte dieser Epoche. Sondern, insofern als die Gegner je in ihren Bewegungen führende Gestalten waren, soll die jetzt im allgemeinen theoretisch angenommene These, daß Täufertum und Spiritualismus als zwei verschiedene kirchengeschichtliche Größen verstanden werden müssen, konkret unterstützt werden.

Zuerst zeichnet Bergsten den äußeren Verlauf der Auseinandersetzung. Während der Jahre 1529—32 waren Marbeck und Schwenckfeld beide gleichzeitig in Straßburg. Das Verhältnis zwischen ihnen war damals freundlich, obgleich Schwenckfeld schon in dieser Zeit die Täufer kritisierte. Im Jahre 1542 aber übersetzte Marbeck ein Werk von Bernhard Rothmann unter dem Namen «Taufbüchlein». Dieses wurde von Schwenckfeld widerlegt, und so ist die Kontroverse, die die Trennung zwischen Täufertum und Spiritualismus offenbarte, entstanden.

In den letzten zwei Dritteln der Abhandlung bespricht Bergsten die theologische Bedeutung der Auseinandersetzung, wobei er die Auffassungen Marbecks und Schwenckfelds unter den Titeln Erbsünde, Glaube der Väter, Schwert und Obrigkeit, äußerer und innerer Mensch, Wort und Amt, Taufe, Abendmahl und Sakramentsbegriff, Christologie, Kirche und Gemeinde miteinander vergleicht und gegeneinander kontrastiert.

Weil er der Meinung ist, daß die Theologie Schwenckfelds besser bekannt sei, hat der Verfasser sich mehr auf Marbeck als auf den schlesischen Laientheologen konzentriert. Hirsch folgend, unterstreicht Bergsten allzusehr die Bedeutung Zwinglis für die Entwicklung der Schwenckfeldschen Anthropologie und Abendmahlslehre. Sonst ist diese Untersuchung sehr genau und lobenswert. Obwohl er in Schwenckfeld einen überlegenen theologischen Geist sieht, zeigt sich der Verfasser vorurteilsfrei, und seine Darstellung ist gut dokumentiert.

Kalamazoo, Mich., USA. *Paul L. Maier.*

Werner Schultz, *Schleiermacher und der Protestantismus.* = Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, hrsg. v. H. W. Bartsch, 14. Hamburg, Herbert Reich, 1957. 127 S. DM 8.—.

Der Verfasser möchte Schleiermachers Verhältnis zur Reformation, die «in ihrer Bedeutung für die letzten Grundlagen der Theologie Schleiermachers» bisher wenig erforschte «Thematik Katholizismus und Protestantismus», näher durchleuchten (S. 7). Denn es stehe fest, daß Schleiermacher «in hohem Maße» «entscheidende Wesenszüge des Protestantismus» gewahrt hat (S. 35). Die Frage, der sich die vorliegende Untersuchung zuwendet, heißt nun: Inwiefern hat Schleiermacher das Anliegen des Protestantismus vertreten, und inwiefern wird er dem Glauben des protestantischen Menschen (S. 76) nicht mehr gerecht? Grundsätzlich wird Schleiermacher dem Protestantismus gerecht, solange er parallel geht etwa mit der Theologie Bultmanns, während das grundsätzlich dort nicht mehr der Fall ist, wo er infolge seines griechisch-platonischen Denkschemas von Wesen und Erscheinung die genuin protestantische Paradoxie im «lutherischen

Urerlebnis der Rechtfertigung» (S. 35) aufhebt — wobei letztlich auch Bultmanns Theologie als nicht genuin protestantisch kritisiert wird (S. 95).

Zu den entscheidenden Wesenszügen des Protestantismus — das wird in dem ersten, ein Drittel des Buches umfassenden Teil «Die protestantische Thematik bei Schleiermacher» entwickelt — gehören: die Selbständigkeit von Religion und Dogmatik gegenüber Philosophie und Wissenschaft, denn für die wahre Philosophie und für die wahre Religion bleibe Gott unerkennbar (S. 12); die subjektive Bedingtheit der religiösen Erfahrung und des philosophischen Denkens überhaupt; die Freiheit als freie Entscheidung des einzelnen gegenüber jeder ihn bindenden Autorität der Kirche oder Christi oder der Heiligen Schrift (S. 17); der Deus absconditus (Tillich: der Symbolcharakter der protestantischen Theologie: alle menschlichen Begriffe von Gott sind inadäquat, S. 16. 23); das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als das Gefühl der Demut, das Gott allein die Ehre gibt, im Unterschied zu Hegels Freiheitsgefühl, bei dem die Distanz zwischen Gott und Welt nicht mehr gewahrt sei.

Andrerseits verdunkle Schleiermacher das Wesen des Protestantismus durch sein «Harmonisierungsbestreben», weil er die Paradoxie, «das Numinose, Arationale, Heilige» (S. 69) nicht kenne; durch die Vertragstiftung zwischen Religion und Wissenschaft — die als solche auch bei Bultmanns Theologie vorliege, denn auch er denke infolge seiner «Trennung von Christus und Geschichte» letztlich platonisch (S. 44); durch die Entwertung der Zeit — immanentisierte Ewigkeit — (S. 46); durch die Unterordnung der Lehre von der Schöpfung unter diejenige von der Erhaltung, so daß der Gegensatz zwischen Gott und Welt nicht mehr wesentlich sei (S. 68); durch die vom antik-idealistischen Persönlichkeitsideal bestimmte Christologie (S. 69 f.); durch den nicht-paradoxen Glaubensbegriff; durch die Einordnung der Liebe in den antiken Gegensatz von Wesen und Sinnlichkeit; und schließlich durch den stoischen Begriff der Weisheit, im Gegensatz zur Unvernünftigkeit des Glaubens (S. 87 f.).

Dem Buch ist ein Anhang «Die theologia cordis bei Augustin und Schleiermacher» beigegeben, in dem der Verfasser aufzeigt, wie die augustinisch-paradoxe Glaubensbewegung bei Schleiermacher zu einer relativ antinomischen «verharmlost» wird (S. 126).

Leider erfährt man — außer einigen formalen Begriffen — nichts darüber, was das «lutherische Urerlebnis der Rechtfertigung» sei, von dem aus die Kritik an Schleiermacher geübt werden soll. Darum wird es auch zweifelhaft, ob die Frage, die sich der Verfasser stellt, überhaupt beantwortet wird.

Berlin-Nikolassee. *Ekkehard Börsch.*

Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Hrsg. von Hans-Joachim Rothert. = Philosophische Bibliothek, 255. Hamburg, Felix Meiner, 1958. XIV + 176 S. DM. 6.50.

In der «Philosophischen Bibliothek» des Felix Meiner Verlages sind die Reden Schleiermachers «Über die Religion» für die Gebildeten unserer Zeit neu herausgegeben worden.

Dabei erhebt sich die Frage, ob dieses Dokument einer scheinbar längst überwundenen Weltanschauung für uns heute noch theologische Relevanz hat; denn gerade die moderne Theologie gehört ja zu den «Verächtern» von Religion und Religionsphilosophie im Sinne Schleiermachers. Aber bei der Lektüre der «Reden» drängt sich einem immer wieder die Frage auf, ob wir nicht — nur unter dem Mantel einer neuen Begrifflichkeit — weithin noch jenen Anschauungen von der Bedeutung der religiösen Individualität und der Zusammengehörigkeit von Religion und Bildung verhaftet sind. Kämpfen wir nicht bei der Verteidigung des «christlichen Abendlandes» für Ideale, um die schon der junge Schleiermacher mit größter Leidenschaftlichkeit gerungen hat?

Doch die «Reden» sind mehr als das Spiegelbild einer vergangenen — und doch noch lebendigen — Weltanschauung. In diesem Erstlingswerk Schleiermachers sind theologische Fragestellungen verborgen, die für uns heute von höchster Aktualität sind. So ist etwa die Methode der Apologetik, der sich Schleiermacher hier in vollendeter Form bedient, eine ernste Frage an unsere so abstrakten Predigten. Gewiß, für uns ist der idealistische Gedanke einer Polarität von göttlichem und menschlichem Geist nicht mehr vollziehbar, und so ist auch jene Methode der Apologetik für uns unmöglich geworden. Aber es bleibt eine Frage an uns, ob wir von unseren Voraussetzungen her, d. h. von dem Wissen um die «Menschlichkeit Gottes», das rechte Wort in unsere Zeit hinein finden, ob wir in unserem theologischen Denken ebenso offen für die «Verächter» der Kirche sind, wie es Schleiermacher gewesen ist.

Eine Gewissensfrage an uns ist auch das Bild, das Schleiermacher in der vierten Rede von dem Leben der Gemeinde gibt. Man könnte es als einen Versuch bezeichnen, das allgemeine Priestertum in der Kirche darzustellen, das «reiche, schwelgerische Leben in der Stadt Gottes». Auch hier gelten für uns andere theologische Voraussetzungen. Die Verwandlung der Lehre von der Kirche in Religionssoziologie ist für uns ein Schritt von der Theologie in die Philosophie. Aber es bleibt eine Frage an uns, ob in unserer Theologie und in dem Leben unserer Gemeinden das allgemeine Priestertum genügend zur Geltung kommt.

So können wir nicht eher mit Schleiermacher «fertig» werden, als bis wir bessere Antworten auf die uns bedrängenden Fragen gefunden haben, als er sie von seinen theologischen Voraussetzungen her in letzter Verantwortlichkeit gegeben hat. Deshalb ist sehr begrüßenswert, daß jenes Werk, daß schon viele Generationen bewegt hat, heute wieder zugänglich ist.

Ein besonderer Vorzug der Ausgabe, die Hans-Joachim Rothert besorgt hat, besteht in dem angefügten Sachregister, das ein systematisches Eindringen in diese Schrift erleichtert. Schade ist nur, daß die sehr aufschlußreichen Anmerkungen, die Schleiermacher selber zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage geschrieben hat, hier nicht abgedruckt worden sind.

Mainz-Kastel. *Holger Samson.*

Gustave Lagny, *Le réveil de 1830 à Paris et les origines des Diaconesses de Reuilly. Une page d'histoire protestante.* Paris, Librairie Protestante, 1958. 195 S. Fr. 550.

Das Buch gibt uns einen Ausschnitt aus der Geschichte des französischen Protestantismus im 19. Jahrhundert. Zunächst wird die Erweckungsbewegung in Paris in den Jahren nach 1830 dargestellt, die vor allem von Genf, aber auch von Basel und vom englischen Methodismus her angeregt war. Die führenden Gestalten und die verschiedenen (teils innerkirchlichen, teils separatistischen) Tendenzen der Bewegung werden kurz aufgezeigt. Hauptsächlich geht es dann um die Gründungsgeschichte der *Diakonissen-Anstalt von Paris-Reuilly.* Unabhängig von Theodor Fliedner hat Pfarrer Antoine Vermeil in Paris die Neubegründung echten, christlichen Gemeinschaftslebens in weiblichen religiösen Orden als notwendigen Bestandteil echter Erneuerung der Kirche empfunden. Ebenso sah er die großen sozialen, caritativen Aufgaben, die nach selbstlosem Einsatz lebendiger Christen riefen. In Caroline Malvesin fand er die ebenso vom Geist des Réveil geprägte Helferin für sein großes Vorhaben. 1841 kam es zur Gründung der zunächst kleinen «Maison des Sœurs de Charité des communions réformées». Von Anfang an gab der Gründung Vermeils das besondere Gepräge die Verbindung des Gemeinschaftslebens der Schwestern mit vielfältigen praktischen Aufgaben (Zufluchtshaus für entlassene weibliche Sträflinge, Kinderheim, Besserungsanstalt für Mädchen, Fürsorgedienst in den Familien, schließlich auch Krankenpflege). Im Unterschied zu Fliedner hat Vermeil der Oberin eine sehr starke Autorität in der Schwesterngemeinschaft gegeben. Die Geschichte des Hauses wird dann bis 1868 weiterverfolgt. Vermeil und seine Diakonissen hatten manche Angriffe und Anfechtungen zu erleiden. Immer wieder kam der Vorwurf, die Gründung der Diakonissenhäuser sei ein Rückfall in den Katholizismus. Trotzdem haben sich die Diakonissen von Reuilly bald ihr anerkanntes Daseinsrecht im französischen Protestantismus gewonnen.

Die vorliegende Darstellung bemüht sich mit recht gutem Erfolg, nicht nur erbauliche Erzählung, sondern zuverlässiger historischer Bericht zu sein.

Pratteln, Kt. Baselland. *Andreas Lindt.*

Elisabeth Moltmann-Wendel, *Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge.* = Beiträge zur evangelischen Theologie, hrsg. von Ernst Wolf, 25. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1957. 64 S. Fr. 5.70.

Kohlbrügge ist in der theologiegeschichtlichen Betrachtung bis heute meist als ganz isoliertes Phänomen behandelt worden. Man stellte ihn dar als einsamen Verkünder der alten reformatorischen Botschaft mitten im Neuprotestantismus, als erratischen Block in der ganz anderen Landschaft des 19. Jahrhunderts, als merkwürdig unzeitgemäßen Vorläufer der dialektischen Theologie des 20. Jahrhunderts.

Es ist das besondere Verdienst der vorliegenden Untersuchung, daß Kohlbrügge hier hineingestellt wird in die historischen und theologischen

Zusammenhänge, die ihn geformt und geprägt haben und mit denen er sich positiv und negativ auseinanderzusetzen hatte. «Kohlbrügges Predigt ist nicht ein reformatorischer Monolog im 19. Jahrhundert, sondern ein zeitgebundener Dialog mit den geistigen, kirchlichen und politischen Bestrebungen seiner Zeit gewesen» (S. 8).

Die Verfasserin entwirft deshalb zunächst eine Skizze der niederländischen Erweckungsbewegung. Es wird gezeigt, wie Kohlbrügge aus ihr hervorgewachsen ist und sich dann mit seiner Radikalisierung der Rechtfertigungslehre scharf gegen sie abgegrenzt hat. Die Verf. sieht Kohlbrügge in Ansatz und Durchführung seiner Theologie am stärksten verwandt mit der theologia crucis des jungen Luther. Betont wird, wie sehr sich Kohlbrügge von Calvin unterscheidet, indem die eschatologische Ausrichtung des theologischen Denkens bei ihm fast ganz wegfällt. Das zeigt sich gerade auch in Kohlbrügges politisch-ethischen Ansichten, die in der bisherigen Kohlbrügge-Literatur noch nie richtig untersucht und dargestellt worden sind. Wieder wird Kohlbrügge mit den Wortführern der holländischen Erweckungsbewegung, mit Bilderdijk und Da Costa, konfrontiert. Während die Entwicklung des «Réveil» in den Niederlanden ausmündete in die «antirevolutionäre Partei» Groen van Prinsterers und Abraham Kuypers, hat Kohlbrügge den Reichs-Gottes-Begriff losgelöst von allen politischen und kirchlichen Bindungen, zugleich aber hat er sich jeder konkreten politischen Verantwortung entzogen. Sein theologisches Denken ist im Grunde ganz geschichtslos und findet darum auch keine Beziehung zur Zeitgeschichte. Darum erschöpft sich seine politische Ethik in unreflektiertem, konservativem Traditionalismus. Die Verfasserin der vorliegenden Untersuchung sieht auch im Kirchenbegriff Kohlbrügges, wie er sich in der separierten Niederländisch-Reformierten Gemeinde in Elberfeld realisierte, vor allem das Fehlen der eschatologischen Blickrichtung. So ist ihr abschließendes Urteil kritisch: «Das Problem einer weltlichen Ethik ist hier nie akut geworden, da das Königreich Christi nie als ein kommendes eschatologisches Ereignis, sondern nur als eine gegenwärtige, unsichtbare Erfahrung gedacht ist» (S. 59).

Es ist sicher gut und heilsam, Kohlbrügge einmal auch unter diesem Aspekt neu und kritisch zu sehen. Manche Zusammenhänge müssen wohl noch weiter erforscht und durchdacht werden. Aber man wird auf alle Fälle dankbar sein für diesen wichtigen Beitrag zur Kohlbrügge-Forschung und damit zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts.

Pratteln, Kt. Baselland. *Andreas Lindt.*

O. G. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education. An Historical Inquiry into the Place of World Evangelisation in Western Protestant Ministerial Training, with Particular Reference to Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology.* 2. 1910—1950. = Avhandlinger utgitt av Egede-Instituttet, 7. Oslo, Land og Kirke, 1957. 413 S. N.Kr. 29.50.

Nach dem 1955 erschienenen 1. Band des vorliegenden Werkes[1] soll jetzt der 1957 erschienene zweite Band hier seine Besprechung finden.

[1] Vgl. die Rezension in Theol. Zeitschr. 12 (1956), S. 496—498.

Die Geschichte der Missionswissenschaft und des Lehrstuhls für diese Disziplin wird im Zeitraum zwischen 1910 und 1950 dargestellt. Myklebust arbeitet mit großer Gründlichkeit und einer reichen Verwertung statistischen Materials. In Kap. 6 behandelt der Verfasser die Periode von 1910 bis 1945, in Kap. 7 verfolgt er die Entwicklung bis zum Jahr 1950, und in Kap. 8 zieht er einige wichtige Schlußfolgerungen. Eine reiche Bibliographie, Hinweise auf Periodicals, ungedruckte Quellen und Interviews und eine Korrespondentenliste folgen am Ende des Bandes. Wir bekommen ein treffliches Nachschlagewerk auch hinsichtlich der im Verlauf eines Jahrhunderts erschienenen Missionsliteratur in die Hand.

Das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart darf dahingehend zusammengefaßt werden: Während in Amerika die vollamtliche Professur für Missionswissenschaft zum Siege gekommen ist, befindet sich diese Disziplin auf dem europäischen Kontinent noch weitgehend «im Vorhof der Heiden». Es existieren wohl da und dort Lehraufträge für Missionswissenschaft, aber diese Disziplin ist noch selten zum eigentlichen Examensfach für künftige Pfarrer geworden. Diese unterschiedliche Wertung des Forschungsgegenstandes hängt mit drei Typen theologischer Forschungsmethode zusammen, die als kontinentale, britische und amerikanische voneinander unterschieden werden können. Der kontinentale Typus hat es auf Gründlichkeit und originales Denken abgesehen. Der britische Typus sucht zwischen der vor allem germanischen Systematisierung und dem amerikanischen Aktivismus eine Mittellinie innezuhalten, während der amerikanische Typus unter Einbeziehung sämtlicher Lebensgebiete dynamisch aktiv sich zu entfalten trachtet. Alle drei Typen werden zum Problem der Missionswissenschaft eine verschiedene Stellung einnehmen. Der kontinentale, vor allem der deutsche Theologe wird im Streben nach gründlicher Erforschung des Sachgegenstandes mehr und mehr die Missionswissenschaft zu einer besonderen Disziplin ausgestalten wollen. Die Fülle der Sachgegenstände wird bei dieser Auffassung von selbst dafür sorgen, daß der Vertreter dieser Disziplin nicht zugleich noch ein anderes Feld der theologischen Wissenschaft beackern kann. Die britischen Theologen haben bis jetzt den erwägenswerten Gedanken festgehalten, daß in alle theologischen Disziplinen so etwas wie ein missionary emphasis hineinkommen müsse, daß sich aber die Schaffung bestimmter Lehrstühle erübrige. In Amerika herrscht schließlich die Tendenz, die Missionswissenschaft zur Basis der gesamten Theologie zu machen, ist doch die Kirche als ganze in der missionarischen Bewegung begriffen und hat sich mit den praktischen Problemen auseinanderzusetzen, die sich aus der Begegnung mit dem modernen Menschen in allen Ländern ergeben.

Wir haben gegenüber allen drei Typen bestimmte Fragen zu stellen: Kann sich die Missionswissenschaft damit begnügen, wie auf dem Kontinent, vorab in Deutschland, angestrebt wird, ein besonderer Zweig innerhalb der theologischen Disziplinen zu werden? Hat sie nicht gerade dann, wenn sie zum besonderen theologischen Fach geworden und in den Kreis der anderen theologischen Disziplinen als gleichwertiges Glied aufgenommen worden ist, das ihr eigentümliche Erstgeburtsrecht für ein Linsengericht verkauft?

Kann sie aber andrerseits, wie das bis anhin in Großbritannien üblich war, sich damit begnügen, in der allgemeinen missionsfreundlichen Haltung der Theologieprofessoren personaliter aufzuleuchten, um gelegentlich in Exkursen oder in Sonderkursen substanziellere Gestalt zu gewinnen? Fordert nicht gerade das große Stoffgebiet eine Sonderbehandlung der damit zusammenhängenden Fragen? Wie kann schließlich die amerikanische Tendenz, Theologie auf einer immer breiteren Ebene zu treiben und alle Gegenstände des menschlichen Lebens in den Bereich der Überlegungen einzubeziehen, vor einer schließlichen Verflachung schützen, die überall da eintreten muß, wo man die Konfrontation mit der Heiligen Schrift (in ihrer Ursprache!) aufgegeben hat und vornehmlich nur noch die erforschten Wahrheiten anzuwenden sucht?

Zu diesen drei Fragen hinzu kommt noch eine andere Beobachtung, die sich bei der Lektüre der beiden Bände dem Leser aufdrängt: das Werden und die Entwicklung der Missionswissenschaft standen sehr stark im Zeichen des Verständnisses der Mission als sens unique. Das heimliche Motiv ist dieses und nur dieses: wie ist die heimatliche Kirche und wie sind ihre Theologiestudenten dafür zu interessieren, daß Missionare in der Vergangenheit ausgesandt wurden und daß in der Gegenwart der Kirche als ganzer ein unverlierbarer Sendungsauftrag gegeben ist? Diese Zeit des sens unique ist aber infolge des Erwachens der Kirchen in Asien und Afrika endgültig vorbei. Dem hätte die Missionswissenschaft in ihrem ganzen Charakter Rechnung zu tragen. Ohne die Behandlung bestimmter konkreter Sachfragen aus Geschichte und Gegenwart kommt der Missionswissenschaftler nicht aus. Er kann sich aber, wenn er ein verantwortlicher ökumenischer Theologe ist, nicht damit begnügen, missionshistorisch darzustellen, missionsgeographisch mitzuteilen und missionstheoretisch ein System zu entwickeln, sondern er wird es als seine Aufgabe ansehen müssen, die aus der Geschichte und der Gegenwart ihm gestellten Probleme so zu behandeln, daß sie als dringliche Fragen für die Kirche von heute bewußt werden und diese damit vor die Existenzfrage gestellt ist, ob sie noch sendende Kirche in der Welt sei. Es wird dabei unmöglich sein, die Behandlung bestimmter Missionsprobleme vorzunehmen, ohne ganz konkrete neutestamentliche Tatsachen und ganz bestimmte dogmatische Fragen mit in Betracht zu ziehen und mit zu erwägen. Das macht gerade den Reiz eines solchen missionswissenschaftlichen Arbeitens aus, daß jeweils bei der Behandlung bestimmter Sachfragen die Tore ins Neue Testament und in die Dogmatik aufgesperrt werden dürfen. Ein Missionswissenschaftler, der keine exegetische und dogmatische Verantwortung mitbringt und betätigt, steht in Gefahr, mit der Zeit ein langweiliger Dozent zu werden. Auch das Feuer der Felderfahrung, in dem ehemalige Missionare als spätere Missionsdozenten haben brennen dürfen, wird einmal erlöschen. Es braucht mehr als das. Es braucht einen theologischen Eros. Es ist die Frage, ob dieser Eros nicht in der reinen Fachwissenschaftlichkeit zu ersticken droht, ob man sie Neues Testament, Systematik oder Missionswissenschaft nennen mag. Wir sehen es als eine mögliche Aufgabe an, im Dreieck zwischen missionarischen Fakten, neutestamentlichen Berichten und dogmatischen Fragestellungen sich

zu bewegen und so eine Missionswissenschaft aufzubauen, die weder in einer kontinentalen Fachwissenschaftlichkeit erstickt noch in britisch missionarischer Durchpulsung aller theologischen Disziplinen zu wenig konkrete Gestalt gewinnt noch in amerikanischer Praxis an Tiefgang verliert. Es versteht sich, daß sich hier sehr viele weitere Fragen stellen, auf die im Rahmen einer solchen Buchbesprechung nicht eingegangen werden kann. Wir verdanken es den beiden Bänden von Myklebusts Werk, daß wir zu solchen Fragen angeregt worden sind.

Basel. *Werner Bieder.*

Martin Werner, *Glaube und Aberglaube. Aufsätze und Vorträge, gesammelt aus Anlaß seines 70. Geburtstages.* Bern, Paul Haupt, 1957. 261 S. Fr. 20.—.

Außer einem Freundeswort im Namen und Auftrag des Kantonalvorstandes des Vereins für freies Christentum der bernischen Landeskirche wird diese Sammlung eingeleitet durch einen Brief Albert Schweitzers an den Jubilar und durch einen von Paul Marti verfaßten Lebenslauf (S. 10 bis 22). Die Aufsätze behandeln neutestamentliche, religionsgeschichtliche, kirchen-, dogmen- und kunstgeschichtliche, vor allem aber sozialethische Themen.

«Krieg und Christentum», 1936 verfaßt, gibt für den deutschen Leser ein in seiner Prägnanz frappierendes Bild der damals drohenden Kriegsgefahr. Der dogmengeschichtliche Standpunkt, der noch über Harnack hinaus und in Übernahme des von Albert Schweitzer so sehr betonten Ausbleibens der Parusie das altchristliche Dogma weithin ablehnt, schimmert öfters durch. Vor allem ist das der Fall in: Das «apostolische Glaubensbekenntnis». Hier wird heute noch ohne Abstriche die Position der Bekämpfer des Apostolikums von 1892 eingenommen. Das Trinitätsdogma wird verworfen, weil es dem 4. Jahrhundert angehöre, die Jungfrauengeburt, weil nur in den späten Schichten des N.T. bezeugt, der descensus ad inferos, weil ins 2. Jahrhundert, in die frühkatholische Zeit gehörig. Die Frage, ob nicht alle diese Dogmen letztlich doch im Grundbestand des N.T. wurzeln, wird nicht gestellt. Hier wird sich von seiten des «historischen» Christentums der grundsätzlichste Widerspruch erheben. Es ist ja kein Zufall, daß sich Karl Jaspers in seiner Jesusdarstellung im Rahmen seiner «Großen Philosophen», 1 (1957), ausdrücklich auf Martin Werner beruft. Kann man angesichts von 1. Kor. 11, 26 behaupten, daß «bei Paulus die Möglichkeit christlicher Existenz nicht mehr wie im eschatologischen Mythus auf der vermittelnden Wirksamkeit eschatologischer Sakramente beruht» (S. 193)? Bei der Lektüre des Stückes: «Der Sinn der Bergpredigt und die menschliche Gesellschaft» ist man zunächst verwundert, der Schweitzerschen Interimsethik nicht zu begegnen, sie erscheint dafür an anderer Stelle («Christentum und Saekularisation», S. 91). Daß die Weisungen der Bergpredigt nicht in Tolstoischer Manier unbesehen auf die sozialen Verhältnisse übertragen werden können, wird anerkannt, andrerseits auch die schroffe Trennung von Bergpredigt und Sozialethik im Sinne der Zwei-

Reiche-Lehre verworfen, wie überhaupt die sozialethischen Themen am wenigsten Widerspruch erregen werden, da sie die gemeinchristliche Haltung einnehmen. Erasmus wird als Stammvater eines freien Protestantismus gefeiert (S. 64) — man vergleiche damit etwa zum Kontrast die Erasmus-Darstellung von Heinrich Weinstock, Die Tragödie des Humanismus —, die Lehre von der Erbsünde mit Schiller, Herder und Goethe als pessimistische Verleumdung des Menschen abgelehnt (S. 112 u. ö.). Auf ein Versehen sei noch aufmerksam gemacht: Luther war Eisenacher, nicht Magdeburger Lateinschüler, als er von Frau Cotta eingeladen wurde (S. 36).

Das Werk vermittelt einen interessanten Einblick in das Wollen und Denken des freien schweizerischen Protestantismus, wie er so wohl nirgends mehr auf dem europäischen Kontinent vorkommt.

Freiburg i. Br. *Wilhelm August Schulze.*

Emil Brunner, *Das Ärgernis des Christentums. Fünf Vorlesungen über den christlichen Glauben.* Zürich, Zwingli-Verlag, 1957. 110 S. Fr. 6.75.

Fünf Vorlesungen, die Brunner als international anerkannter Meister seines Faches in Chicago und Glasgow gehalten hat, erscheinen hier, ins Deutsche übertragen von H. H. Brunner. In volkstümlich schlichtem Stil führt der Verfasser aus, daß die großen Themen der christlichen Glaubenslehre das Nachdenken (heute nicht weniger als einst bei den Griechen) zu energischen Widerspruch herausfordern: vernunftwidrige «Ärgernisse» — dennoch Wahrheit und Heil der Menschheit! Es ist kaum anzunehmen, daß er damit seinen schottischen und amerikanischen Zuhörern überraschend Neues gesagt hat; deutschen theologischen Lesern aber bietet das Büchlein eine willkommene Zusammenfassung der Hauptanliegen seines Lebenswerkes auf knapp 110 Seiten. Also dürfen wir hier nicht eine detaillierte Dogmatik und Ethik erwarten, sollten vielmehr dankbar sein für solchen autoritären rückschauenden Überblick.

1. Paradoxon: Wir finden Gott nicht in «mystischen» Erlebnissen, auch nicht durch philosophische Ideenbildungen. «Durch an sich unsichere biblische Berichte aber spricht Gott zu uns sein eigenes, ewiges und unbedingt gewisses Wort» (S. 23).

2. Paradoxon: So offenbart Er sich als der dreieinige Gott. Doch «nicht die von der Kirche herausgearbeitete Lehre von den drei Personen und ihrem Verhältnis innerhalb der einen Gottheit ist die wahrhaft biblische Trinitätslehre, ... sondern das Mysterium der göttlichen Barmherzigkeit ist dort der Gegenstand gläubiger, anbetender Verehrung ... Die Bibel lehrt, daß das Geheimnis des Vaters durch den Sohn geschichtlich geoffenbart sei, und daß diese Offenbarung des Sohnes nur durch den Heiligen Geist zur Erkenntnis des Menschen werden könne. Sie stellt sozusagen die göttlichen Personen nicht nebeneinander, sondern hintereinander ... Nicht ein prophetisches Wort ist die höchste und letztgültige Offenbarung Gottes», sondern, «daß der Offenbarer Jesus und der Offenbarte, Gott in seinem Geheimnis, derselbe ist ..., das ist die christliche Botschaft» (S. 45 f.).

3. Paradoxon: Und nun zum Menschen! «Das wesentlich Menschliche ist sein Personsein und damit seine Fähigkeit, mit Gott zu reden und zu antworten.» «Solcher Verantwortlichkeit aber liegt die Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott zugrunde. Darum ist nicht die Vernunft, nicht der schöpferische Geist das wahrhaft Menschliche, sondern die Liebe, der alles Schaffen und alles Denken untergeordnet ist» (S. 56 f.). «Geschaffen nach dem Bilde Gottes», befindet sich der Mensch in Wirklichkeit dennoch zu seiner Bestimmung und zum Schöpfer selbst «im Widerspruch». «Er kann sich kraft dessen, was ihm der Schöpfer gibt, vom Schöpfer emanzipieren und sich selbst zum Herrn des Lebens machen. Das ist es, was die Bibel die Sünde nennt» (S. 58). — «Nicht die Sinnlichkeit vergiftet den Geist, sondern der Geist in seiner Gottlosigkeit vergiftet die Sinnlichkeit» (S. 60). «Sünde ist nicht Schicksal», sondern «Tat und Zustand zugleich» (S. 63 f.). «Ursünde», nicht «Erbsünde», sei dafür die rechte Bezeichnung, aber «die Einsicht in die Unfähigkeit des Menschen, sich selbst wieder zu dem zu machen, wozu er durch göttliche Schöpfung bestimmt ist, bildet das Tor zur Erkenntnis der rettenden Gnade Gottes, in der der christliche Glaube besteht und durch die er das Heil der Welt ist» (S. 70).

4. Paradoxon: Denn der lebendige Gott ist in seiner Haltung uns gegenüber nicht unveränderlich, wenngleich er in seinem Wesen unveränderlich ist» (S. 74). — Zuerst zürnt er dem Sünder und verdammt ihn. Christi Kreuz, ihm von Gott auferlegt, da er sich unter die Sünder begab, erweist es. Doch da er mit diesen Verdammten in die tiefste Not hineinstarb, vergab Gott *uns* um *seiner* Sündlosigkeit willen alle Sünde. In seiner Auferstehung ist das bestätigt. — Man meine nicht, daß in solcher Überlegung (des Apostels Paulus) «unreligiöser Gebrauch juristischer Kategorien» eine Rolle spiele (S. 76), sondern, wennschon juristisch ausgedeutet (insbesondere durch Anselm), ist das nichts anderes als «das Wunder der Liebe des heiligen Gottes» (S. 77). Durch «das Sühnopfer Christi» werde freilich nicht Gott versöhnt, wohl aber die Menschen, eben weil «durch den Tod Jesu die Wirklichkeit des göttlichen Zorns beseitigt» (S. 86) und Gottes Erbarmen mit den Bußfertigen erwiesen sei.

5. Paradoxon: So hat Christus «ein für allemal» unsere Versöhnung «vollbracht» (S. 94). Doch dieser «Jesus Christus, gekreuzigt unter Pontius Pilatus im Jahre 30, ist keine bloß historische Persönlichkeit... Er ist der lebendig gegenwärtige Herr, ... das lebendige Haupt seines lebendigen Leibes, der Kirche... Ja, er ist unsere Zukunft» (S. 96). «Denn das Reich, in dem wir Bürger sind, ist in den Himmeln, und aus ihm erwarten wir auch als Retter den Herrn Jesus Christus, der unsern Leib der Niedrigkeit verwandeln wird, so daß er gleichgestaltet wird seinem Leib der Herrlichkeit (Phil. 3, 20).» Das läßt sich nicht von uns aus «fortschrittlich» erreichen, sondern «die Hoffnung, die wir in Jesus Christus haben, geht über alle Geschichte hinaus» (S. 105), ist einzig und allein auf Gott gegründet.

Diese «hauptsächlichen Ärgernisse» will B. nicht rational auflösen, um am Ende doch ihre Vernünftigkeit aufzuzeigen, immerhin aber arbeitet er sie denkerisch heraus, allerdings nicht allzu radikal und konsequent; er ist nicht religionsphilosophischer Agnostiker, sondern biblischer Gnostiker,

wiewohl akademisch geschult — und darum behutsam an gewissen gefährlichen Ecken. Immerhin redet er nach traditioneller Theologenart nicht nur vom allmächtigen Schöpfer, heiligen Herrn und Vater Jesu Christi, sondern von «Gott» (theos der Griechen, wohl auch des Paulus und Johannes), ja vom «Wesen Gottes» und nicht nur vom Walten, Sichverbergen und Sichoffenbaren dieses Fernen und Nahen. Andererseits verschweigt er den «Teufel», obzwar dieser uns näher ist als Rock und Hemd (Luther). Darum bleibt B.s Sündenlehre auch beschränkt auf eine Theorie vom «Menschen im Widerspruch». Er billigt auch der Philosophie zu, daß sie «die Wahrheit» erstrebe und erkenne, statt ihr (auf Grund des *biblischen* Wahrheitsbegriffes) eben *das* nachzusagen, worum sie sich einzig bemüht, nämlich: die Wirklichkeit (das Seiende) richtig zu erkennen. — Indes, jeder Denker ist irgendwo inkonsequent. Warum sollte es nicht auch ein Theologe von hohem Rang sein?

Wien. *Erwin E. Schneider.*

Heinrich Ott, *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses.* = Theologische Studien, 53. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958. 74 S. Fr. 6.70.

Die vorliegende Studie geht auf eine im Jahre 1956 an der Universität Basel gehaltene Vorlesung zurück. Daher erklärt sich die sehr knappe Abhandlung an sich weitschichtiger Probleme und der Verzicht auf einen umfangreichen wissenschaftlichen Apparat. Der Verfasser möchte existentiale Theologie in bezug auf die Eschatologie treiben. In Anlehnung an Gedanken von Karl Barth und in Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann sucht er nach einem Weg, der nicht einfach zu einer heilsgeschichtlich-objektivierenden Darstellung führt; auf der anderen Seite möchte er sich davor hüten, einer Eliminierung der Dimension des Zukünftigen das Wort zu reden, wie es sonst bei einer existential-subjektiven Betrachtung üblich ist.

Es fehlt uns hier der Raum, den ganzen Gedankengang der Studie nachzuzeichnen. Es seien hier nur einige interessante Punkte herausgegriffen. Sehr schön wird auf S. 9 ff. gezeigt, daß Eschatologie nicht Beschreibung eines endzeitlichen Zustandes ist, sondern Entfaltung unserer Begegnung mit dem Kyrios als dem Eschatos. Die Struktur des Eschatologischen ist 'apokalypsis', Enthüllung dessen, was jetzt schon Geltung hat. Im Anschluß an den Satz 'Der Auferstandene ist der Kommende' (Karl Barth) [1] versteht Ott unter Eschatologie «nichts anderes als die theologische Entfaltung der Theophanie des auferstandenen Herrn» (S. 25). An der Leibhaftigkeit des Auferstandenen ist festzuhalten. Allerdings darf diese Leiblichkeit nicht

[1] Damit erledigt sich für den Verfasser das Problem der Naherwartung und der ausgebliebenen Parusie von selbst, weil die Erscheinungen des Auferstandenen als Erfüllungen der betreffenden Jesusworte verstanden werden. Es entsteht aber sofort ein neues Problem. Mit Himmelfahrt wird das Eschaton «unterbrochen». Welches ist der Sinn dieser Zwischenzeit? Dieses «schwierigste Problem der Eschatologie überhaupt» (S. 26) bleibt ungelöst. Zur Naherwartung vgl. auch S. 64 ff.

physiologisch interpretiert werden, sondern sie muß existential verstanden werden. Was damit gemeint ist, wird in den leider sehr kurz geratenen Ausführungen auf S. 22 f. nur der Spur nach klar. An diesem u. E. für die ganze Konzeption des Verfassers entscheidenden Punkt müßte nochmals neu angesetzt werden unter gründlichster Auswertung der neutestamentlichen Berichte. Auch ist es fraglich, ob es angeht, den Begriff 'Reich Gottes' bei der zentralen Stellung, die er im N.T. einnimmt, nur als Rahmenbegriff zu verstehen, weil alles Weitere (gemeint sind die S. 36—74) diesen «erfüllt und in bestimmter Weise auslegt» (S. 35). Volle Zustimmung kann man den Ausführungen über ewiges Leben und Unsterblichkeit geben. Gemäß dem methodischen Ansatz des Verfassers ist es unsinnig, über das ewige Leben «Mutmaßungen anzustellen, 'wie es dann wohl sein möchte'» (S. 37). «Sätze über das ewige Leben sind nichts anderes als Bekenntnisse zu Gott, welcher der Eschatos ist und als solcher das Telos unseres Daseins» (S. 38). Die platonische Unsterblichkeitslehre wird abgelehnt, da sie dem Ernst des Todes nicht gerecht wird. Die Antwort auf die vielbehandelte Frage nach dem Zwischenzustand der abgeschiedenen Seele muß hinausgeschoben werden, solange das Zeitproblem noch ungeklärt ist. Nicht überall auf Zustimmung werden die Ausführungen über das 'Tausendjährige Reich' stoßen. Das Millennium als heilsgeschichtliche Zwischenstufe wird fallen gelassen; es kann nur existential auf das Wachstum im Glauben gedeutet werden als eine «Leitidee der christlichen Ethik» (S. 66): «Im Leben des Einzelnen und in der Geschichte kann es je und je 'vor dem Ende noch einmal Licht werden'» (S. 67). Das Jüngste Gericht schließlich bedeutet das Offenbarwerden der Sünde im Lichte des Kreuzes (S. 68). Apokatastasis und ewige Verdammnis werden nicht gegeneinander ausgespielt, sondern beide nebeneinander stehen gelassen als Möglichkeiten der Explikation des Kreuzes (S. 73).

Aus dieser kurzen Aufzählung ersieht man, daß viele neue und fruchtbare Gedanken auftauchen. In der Tat erhält man manche wertvolle Anregung. Der Verfasser möchte ja seinen Versuch als ein Wagnis aufgefaßt wissen (S. 3), gleichsam als ein Paradigma, wie existentiale Theologie zu treiben sei. So denkt er ganz aus der Begegnung mit dem Kyrios als dem Eschatos heraus. Damit ist die Stärke und die Schwäche seiner Position umrissen. Man hat der existentialen Interpretation biblischer Texte vorgeworfen, daß sie zu einer punktuellen Verengung des Kerygmas führe. Hier wäre zu fragen, ob nicht die existentiale Interpretation des Verfassers in der Eschatologie, obwohl das futurische Element beibehalten wird, gegenüber dem biblischen Reichtum notwendigerweise eine Verarmung bringen muß. Diese Feststellung soll den Wert der Arbeit in keiner Weise herabmindern. Im Gegenteil: man wünscht ihr in der heutigen Zeit weiteste Verbreitung. Leider steht diesem Wunsch die sehr schwierige Sprache des Verfassers mit vielen vermeidbaren Fremdwörtern entgegen (z. B. koextensiv, Diastase, proleptisch, Implikation u. a. m.), so daß wohl nur Theologen und Akademiker zu diesem Buch greifen werden.

Diegten, Kt. Baselland. *Heinrich Baltensweiler.*

Joseph Andreas Jungmann (S. J.), *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe.* 1. Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse. 2. Opfermesse. 4., erg. Aufl. Wien, Herder, 1958. XXIII + 633; VI + 659 S. Sch. 280.—

— —, *Missarum solemnia. Nachträge zur dritten Auflage (1952).* Wien, Herder, 1958. 23 S. Sch. 9.—.

Daß ein wissenschaftliches Buch von über 1200 Seiten in kaum mehr als zehn Jahren vier Auflagen erreicht, daß es in ebensoviel Sprachen übersetzt wurde, ist gewiß ein Zeichen hervorragender Qualität. Und in der Tat, dieses Zeichen täuscht nicht: Jungmann's Buch ist ohne Zweifel das gegenwärtige Standardwerk über Geschichte und Sinn der römischen Messe geworden.

Das Buch zerfällt in vier Teile: eine Geschichte der Messe von der Ur-Kirche bis zu Pius X. (1, S. 7—221); eine Untersuchung über Wesen und Gestaltung der Messe in der kirchlichen Gemeinschaft (1, S. 223—337); eine sehr eingehende geschichtliche und theologische Beschreibung der Messe in ihrem rituellen Verlauf (3. Teil: Die Vormesse, 1, S. 339—633; 4. Teil: Die Opfermesse, 2, S. 1—576). Nachträge zur dritten Auflage (die auch separat erhältlich sind, 2, S. 577—597), sowie Register (Schriftstellen; Quellen; Namen, Sachen, Formeln, 2, S. 599—659) schließen das Werk ab.

Eine eingehende Würdigung und Stellungnahme würde Seiten beanspruchen. Man wird sich also mit kurzen Hinweisen begnügen müssen.

Der Untertitel gibt dem ganzen Werke sein Gepräge: es handelt sich nicht um eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, sondern — auch im ersten und im zweiten Teil — um ein Buch über die römische Messe. Für den streng römisch-katholischen Verfasser scheint das zwar dasselbe zu sein, ist für ihn ja die Messe der Ort, zu dem «allsonntäglich das *ganze* christliche Volk zusammenströmt» (1, S. V). Daher wohl eine ziemlich kritiklose Beschreibung all der Neuerungen, die die römische Messe vom urchristlichen und altkirchlichen Gottesdienst unterscheidet, wie auch eine vorsichtige Zurückhaltung der heutigen liturgischen Bewegung gegenüber (1, S. 212 ff.). Es verwundert also nicht, wenn Jungmann kaum etwas unternimmt, um die Homilie aus ihrem verschrumpften Dasein zu befreien (1, S. 583 ff.), oder wenn er die reformatorische Kritik an der Messe im großen und ganzen ignoriert (siehe 1, S. 174 ff.; 187 f.; 2, S. 283). In dieser Hinsicht sei auch darauf hingewiesen, daß dem Verfasser von Luther nur die Formula missae et communionis (dreimal erwähnt, ohne Zitat), die Deutsche Messe (einmal erwähnt, ohne Zitat), und Eyn sermon von dem newen Testament (ein Zitat aus zweiter Hand) bekannt zu sein scheinen, daß Calvin nur einmal erwähnt wird und Zwingli überhaupt nicht. Die nicht-römischen Autoren, bis auf H. Lietzmann und G. Dix, sind auch nur spärlich zu Rate gezogen.

Die präzise und gewollte konfessionelle Ausrichtung des Buches, hat man sie einmal in Kauf genommen, vermindert aber keineswegs die Bewunderung für die stupende liturgie-geschichtliche Erudition des Verfassers. Sein Buch wird dadurch ein unerläßliches Nachschlagewerk. Und

daß er mehr als 1200 Seiten streng wissenschaftliche Theologie, die nie zum Gähnen lockt, zu schreiben imstande war, ist ein Kunststück, für das man ihm dankbar sein muß.

Neuchâtel. *Jean-Jacques von Allmen.*

Manfred Mezger, *Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge.* 1. Die Begründung der Amtshandlungen. München, Chr. Kaiser, 1957. 274 S. Fr. 18.35.

Gleich nachdem man mit dem Studium des angeführten Buches begonnen hat, erhält man das bestimmte Gefühl, es mit einer sehr bedeutungsvollen Arbeit zu tun zu haben.

Der erste Band, der hiermit angezeigt wird, hat einen prinzipiellen und einen praktischen Teil. Im prinzipiellen Teil werden die Amtshandlungen als Verkündigung, als Ordnung und als Seelsorge betrachtet. Der praktische Teil, dem eine Fortsetzung folgen soll, behandelt die Taufe, «gleichsam als Modell». Der Gedanke des Verfassers, an wenigen Modellen theologisch und methodisch den Begriff und Sinn der Amtshandlungen darzustellen, ist auch deshalb interessant, weil man auch auf anderen Wissenschaftsgebieten als methodische Hilfsmittel Modelle verschiedener Art anwendet.[1]

Bei der Besprechung der Verkündigung als «Proklamation», Ausrufung der Königsherrschaft Gottes, weist der Verfasser darauf hin, daß das Interesse auf dem «Akustischen» liegt, auf dem Phänomen der Stimme: «Vox clamantis» (Matth. 3, 3). Dieser Begriff der Verkündigung ist angefochten im Sinne des Faustischen: «Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen.» In diesem Zusammenhang wird W. Stählin zitiert, «Um was geht es bei der liturgischen Erneuerung?», der geltend macht, daß die Liturgie im Gegensatz zur Predigt sich nicht nur an das Ohr, sondern in Farben und Lichtern, Zeichen und Gebärden zugleich an das Auge wendet.

Ähnliche Gesichtspunkte werden im Heimatlande des Rezensenten angeführt. In Svenska Dagbladet (7. 2. 1958) schreibt einer der ersten Fürsprecher und Verteidiger einer kirchlich-christlichen Kultur im Norden, fil. dr. Knut Hagberg, es sei unbestreitbar, daß gerade heute eine liturgische Strömung über die Welt geht. «Hängt sie nicht mit einer physiologischen Veränderung bei dem Menschen zusammen? Man kann die Bedeutung von Illustrationen in Büchern und Zeitungen erwähnen und auf das Kino und Fernsehen hinweisen. Ist es da nicht ganz natürlich, daß das Visuelle auch eine neue Bedeutung innerhalb unserer schwedischen Kirche erhält? Der liturgische Schmuck spricht seine klare kirchliche Sprache für die Augen. Jede Geste, die der Priester am Altare macht, ist eine Predigt, die dem visuell Eingestellten eine gleich große biblische Verkündigung gibt wie eine Masse von Worten.» Manchmal sind die Menschen, schreibt Hagberg, hauptsächlich auditiv eingestellt gewesen. «So war es sicher in der antiken Welt, in der Jesus auf Erden lebte; die antike Literatur war dazu bestimmt, laut gelesen zu werden, die biblische Erzählung über den äthiopischen Hofmann, der gefragt wird: ‚Verstehst du auch, was du liest?', zeigt, daß er laut

[1] Vgl. H. Haller, Typus und Gesetz in der Nationalökonomie (1950).

las, auch wenn er beim Lesen allein war. Vielleicht entfernte sich Christus selbst, wenn er sich zum Beten zurückzog, weil er seine Gedanken laut sprach. Aber während anderer Perioden sind die Menschen mehr visuell geworden. Heute lernen wir wohl mehr durch das, was wir lesen, als durch das, was wir hören. Heute ist es wohl nicht mehr so wie früher, daß der mündliche Vortrag dem Studenten das meiste gibt. Es ist der geschriebene Text. Während einer kurzen Zeit im Mittelalter waren die Menschen visuell wie wir. Sie hörten nicht so viel, sondern sie wollten die Botschaft des Evangeliums in Tafeln, Schmuck und Prozessionen sehen. Die lutherische Orthodoxie dagegen war auf ihrem Höhepunkt unerhört auditiv eingestellt. Beim Begräbnis Karls XII. wurde eine erbauliche Predigt von 18 Uhr bis 3 Uhr nachts gehalten. Wer könnte heute eine 9stündige Verkündigung von der Kanzel aushalten?»

Will man aber eine liturgische Erneuerung auf Kosten der Verkündigung des Wortes zustande bringen — das ist nun nicht die Ansicht des angeführten schwedischen Verfassers —, so erheben sich psychologische und auch theologische Bedenken. Und da stimmt man Mezger zu, wenn er sich von der Flucht weg von der Verkündigung ins «Wirkliche», in die Geste, ins Symbol distanziert. «Dasselbe Zeitalter, das von dem Wort der Verkündigung wenig oder nichts hält, hat sich von den Magiern des Wortes eine Überredungskunst gefallen lassen, die ohne Beispiel ist. Aber nicht nur aus der negativen Erfahrung des profanisierten, zur Phrase gewordenen Wortes gewinnen wir einen Maßstab für die Bedeutung der Verkündigung. Wir gewinnen ihn aus dem Ereignis der Verkündigung selbst» (S. 61).

Wenn wir die Absicht der Amtshandlungen verstehen wollen, dann haben wir, schreibt Mezger, darauf zu achten, daß wir das *Wort* nicht preisgeben und den *Menschen* nicht aus dem Blick verlieren. Das heißt nicht, daß wir schielen sollen, sondern daß beides zugleich bewahrt oder verloren wird. Der Rezensent will gern bestätigen, daß es dem Verfasser geglückt ist, beide zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Eskilstuna, Schweden. *Benkt-Erik Benktson.*

Claus Westermann (Ed.), *Verkündigung des Kommenden. Predigten alttestamentlicher Texte.* München, Chr. Kaiser-Verlag, 1958. 189 S. Fr. 12.45.

Dies Buch ist ein neuer Beweis dafür, daß sich die alttestamentliche Wissenschaft auf dem Wege zur Gesundung befindet. Sollte denn die Exegese nicht der Predigt dienen, selber ausmündend in den Lobpreis dessen, was Gott getan hat? — Der Heidelberger Alttestamentler beleuchtet den Weg von der wissenschaftlichen Exegese zur fertigen Predigt. Zu diesem Zwecke veröffentlicht er 22 Ansprachen zahlreicher Prediger — Zimmerli, Stamm, Barth sind darunter — über Texte aus geschichtlichen, prophetischen und Weisheitsbüchern und versieht sie mit grundsätzlichen Einleitungen und kritischen Besprechungen. Daß dabei gattungs- und formgeschichtliche Gesichtspunkte eine große Rolle spielen, entspricht der in Deutschland gegenwärtig herrschenden Forschungsrichtung. Ein Anhang (S. 185—187) faßt das Erarbeitete zusammen und bietet einen enzyklopädi-

schen Abriß der alttestamentlichen Hermeneutik. — Hingewiesen sei noch auf die Mannigfaltigkeit dieser Predigten, welche die fast unerschöpflichen Möglichkeiten des Genres aufleuchten läßt. Wie stark doch die Persönlichkeit des Redners an der Verkündigung beteiligt ist!

Lausanne. *Carl A. Keller.*

Notizen und Glossen.

Zeitschriftenschau.

Schweiz. *The Ecumenial Review* 11, 2 (1959): W. A. Visser 't Hooft, Bishop Bell's Life-Work in the Ecumenical Movement (133—140); L. Newbigin, One Body, One Gospel, One World (143—156); Eberh. Müller, The Structure of Modern Society and the Structure of the Church (157—166). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 5, 4 (1958): H. Stirnimann, Atomare Bewaffnung und katholische Moral (369—383); C. Trabold, Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort (404—442). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 115, 3 (1959): W. Bieder, Die Frau in der Gemeinde (34 bis 38). 4: P. Kramer, Auf dem Wege zum Vollgottesdienst (50–53); H. van Oyen, Die Verhütung des Selbstmordes (53—55). *Reformatio* 8, 2 (1959): C. Keller, Der Alttestamentler und sein Dienst (76—81). *Schweizerische theologische Umschau* 28, 6 (1958): F. Buri, Abschied von der Umschau (129 bis 133); F. Buri, Die Atomfrage — eine Frage des Glaubens (133—139); W. Bernet, Ein Wort zur Frage der atomaren Bewaffnung unserer Armee (139—142). *Verbum Caro* 49 (Vol. 13) (1959): Max Thurian, Le mémorial des saints. Essai de compréhension évangélique d'un aspect de la piété catholique (7—28); R. Paquier, L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise (29—62); J. Rossel, L'Eglise de l'Inde du Sud: son histoire, sa doctrine, sa liturgie (63—87). *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 52, 4 (1958): F. Maissen, Der Konvertit Johann Schorsch von Thusis (1600—1665) und seine Kontroverse (281—302); H. Naef, La croix de Savoie confirmée au Pays de Vaud par un évêque (1519—1522) (303 bis 338); E. F. J. Müller, Jugend-Briefe Johann Nepomuk Schleunigers, II (339 bis 361).

Belgien. *Ephemerides theologicae lovanienses* 34, 4 (1958): P. Hartmann, Origène et la théologie du martyre d'après le Protreptikos de 235 (773 à 824); G. Vandendriessche, La condition juridique des grands séminaires en Belgique. Commentaire historico-juridique des décrets du 30 déc. 1809 et 6 nov. 1813 (825—868). *Nouvelle revue théologique* 81, 1 (1959): E. Bergh, Pie XII et le sacerdoce (3—24); L. Lochet, De l'Orient et de l'Occident. L'Eglise et les civilisations, I (25—40); J. Masson, Fonction missionnaire, fonction d'Eglise, II (41—59). 2: J. Galot, Marie et l'Eglise (113—131); L. Lochet, De l'Orient et de l'Occident, II (132—156); E. Roche, En quête de la pauvreté (169—191). *Veritatem in caritate* 3—4 (1957—1958): A. La-