

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **15 (1959)**

Heft 6

PDF erstellt am: **13.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

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

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

Der Verlag C. F. Müller, der nach Hebels Tod die Verlagsrechte erwarb, setzt seine Ehre darein, an der Spitze zu bleiben. So brachte er in schwerer Zeit 1946 die Biblischen Geschichten mit einer feinsinnigen Einleitung von Otto Frommel heraus. An ihre Stelle tritt eine von Dr. W. Zentner besorgte mit neuer Einleitung, gleichfalls S. 5—24.<sup>4</sup> Sprach aus Frommel der sinnige Poet und an der Badischen Kirchengeschichte aktiv Mitbeteiligte, so ist es in Zentner der Stammgenosse und Spezialforscher, wie wir ihn aus vielen Arbeiten und Ausgaben kennen und hochschätzen gelernt haben.

Cambridge.

Peter Katz.

## Rezensionen.

**Angelo Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso.*** = Università di Roma. Pubblicazioni della Scuola di studi storico-religiosi, 4. Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958. XII + 410 S. Lire 3800.

Zu den vielen verdienstvollen Eigenschaften dieses Buches gehört zunächst, daß sich der Verfasser über die Kompliziertheit des griechischen Heroenproblems, die einstweilen eine wissenschaftlich genügende Lösung verunmöglicht, klar ist. Mit gutem Rechte verwirft er die bisherigen Versuche, der Schwierigkeiten dadurch Herr zu werden, daß man das überreiche und zum Teil heterogene Material in eine einfache Formel zusammendrängt. So leitete Rodhe den Heroenkult aus dem Ahnenkult her, während Usener das Hauptgewicht darauf legte, daß der Wirkungskreis der Heroen beschränkter erschien als derjenige der olympischen Götter, so daß er die Anfänge des Heroenkultes auf die Verehrung von an Spezialfunktionen gebundenen «Sondergöttern» zurückführen wollte. Zwischen diesen beiden Hypothesen hält Farnell die Mitte, indem er durch sieben-teilige Klassifizierung Heroen sowohl menschlichen als göttlichen Ursprungs Platz bereitete. Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß diese Theorie mehr als die vorigen auf die Tatsachen Bezug nimmt. Die griechischen Heroen sind indessen «eine sehr bunte Gesellschaft» (M. P. Nilsson), und der gemeinsame Nenner für so disparate Glaubensvorstellungen ist um so schwieriger zu finden, als die griechische Antike keinen einzigen Mythos in einem rituellen Zusammenhang überliefert hat (S. 35). Außerdem haben schon die Vorsokratiker aus wissenschaftlichen und ethischen Gesichtspunkten an den mythologischen Vorstellungen Kritik geübt, und diese äußert sich auch indirekt in der griechischen Literatur vom 6. Jahrhundert an in der hervortretenden Neigung, den ursprünglichen Inhalt der Mythen in verstandesmäßiger und moralisch tadelloser Richtung zu deuten.

Brelich lehnt entschieden die Meinung ab, es müsse ein Mythos, um als religiös bedeutsam bezeichnet werden zu können, etwas Eigenartiges enthalten, was ihn von anderen Mythen oder vom Märchenhaften unter-

<sup>4</sup> Johann Peter Hebel, *Biblische Geschichten*. Eingeleitet und hrsg. von Wilhelm Zentner. C. F. Müller, Karlsruhe, 1959. 259 S. DM 7.50.

scheidet. Als beispielsweise E. Bethe in seinem Buche *Märchen, Sage, Mythos* (1923) den Perseusmythos analysierte, schaltete er alle Bestandteile desselben aus, die sich auch in anderen Mythen finden (Parthenogenese, Ausgesetztwerden, Befreiung einer von einem Ungeheuer bedrohten Jungfrau, unsichtbar machender Helm usw.), und behielt nur die Medusalegende, welche den einzig echten Zug der Perseussage darstellen sollte, während die übrigen Erzählungen als Allerweltsmotive und somit als folkloristisches Gut betrachtet wurden. Demgegenüber betont der Verfasser mit Recht, daß die angebliche Eigenart des Grundmotivs in diesem Falle beschränkte Gültigkeit hat, insofern sich dieses ganz natürlich auf das allgemeine Motiv «Streit eines Heroen mit einem Ungeheuer» zurückführen läßt.

Wie mir scheint, kann man die Ergebnisse Brelichs in zwei Hauptpunkte zusammenfassen. 1. Man hat bisher den Unterschied zwischen Göttern und Heroen übertrieben. Eine scharfe Grenze zwischen diesen beiden Kategorien zu ziehen, ist durch nichts begründet, weshalb die Frage, ob die Heroen als degradierte Götter zu betrachten sind oder als Menschen, die göttlichen Rang erhalten haben, zwecklos erscheint. Nur soviel ließe sich behaupten: die Heroen sind irgendwie mit der menschlichen Sphäre verknüpft. Sie haben einmal gelebt, sind dann gestorben, haben an Kriegen und Wettspielen teilgenommen, spielen eine gewisse Rolle in Mantik und Heilkunst usw. Einige unter ihnen sind durch Monstrosität und Unvollkommenheit in physischer oder moralischer Hinsicht gekennzeichnet. 2. Die Sondereigenschaften der verschiedenen Heroen sind nicht als etwas Ursprüngliches anzusehen, sondern als Ergebnis eines Differenzierungsprozesses, der nach Brelich auch in der olympischen Götterwelt stattgefunden hat.

Zuletzt sei bemerkt, daß die Arbeit schon als Materialsammlung für weitere Studien zur griechischen Religionsgeschichte anregend wirkt. Dazu kommt noch die Meisterschaft, mit der Brelich den umstrittenen Stoff behandelt. Sicher wird die Untersuchung auch für angrenzende Forschungsgebiete, z. B. das Aufkommen des Christentums, von Nutzen sein.

*Uppsala.*

*David Tabachovitz.*

**Norman K. Gottwald, *A Light to the Nations. An Introduction to the Old Testament.*** New York, Harper & Brothers, 1959. 615 S. \$6.50.

Wer immer Notwendigkeit und Schwierigkeit kennt, den jungen Theologiestudenten wie den fragenden Nichttheologen in sinnvoller Weise mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments bekannt zu machen, wird das von dem amerikanischen Gelehrten vorgelegte Werk mit großen Erwartungen in die Hand nehmen, verspricht es doch in dem Sinne der längst vergriffenen Arbeit von Meinhold, aber mit einer stärkeren pädagogischen und theologischen Zielsetzung, eine Einführung in das Alte Testament zu geben. Fehlt es nicht an glänzenden und zuverlässigen Darstellungen der Geschichte Israels, der Einleitung und der Theologie des Alten Testaments, so doch an einer zuverlässigen und sowohl das Interesse des jungen Studenten wie des Nichttheologen wecken-

den Einführung, welche die Ergebnisse der drei genannten Disziplinen sinnvoll vereinigt. Es ist dankenswert, daß sich Gottwald dieser Aufgabe gestellt hat, ehe sie von unberufener Seite erkannt und aufgegriffen wurde.

Gottwald gliedert seinen Stoff in dreizehn Kapitel, die von grundsätzlichen Erwägungen über Methode und Ziel des Werkes, Geschichte der Entstehung der Schrift, des Kanons und der Übersetzungen, die Welt und Umwelt des Alten Testaments ausgehend dem Gang der Glaubensgeschichte von der Väterzeit bis zur Erneuerung des Judentums im hellenistischen Zeitalter folgen. In einem umfangreichen Anhang werden wichtige außerbiblische Quellen von der babylonischen Schöpfungsgeschichte bis zum Kyros-Cylinder in Übersetzung geboten. 34 Kartenskizzen, 9 Tabellen und 49 Abbildungen unterstützen das Verständnis des Textes. Die Besprechung der Quellenschriften der historischen Bücher wie der Propheten und der Poesie im Rahmen und in der Reihenfolge des geschichtlichen Ablaufes gibt dem Werk den Charakter einer Literaturgeschichte. Der Stil des Werkes ist flüssig. In seiner wissenschaftlichen Haltung vermeidet der Autor die Extreme. Er weiß sich literarkritischer Methode ebenso wie traditionsgeschichtlicher Forschung verbunden. Sein Bild der Geschichte Israels hält etwa die Mitte zwischen dem von Albright und Wright auf der einen und Alt und Noth auf der anderen Seite. Die Korrektur des traditionellen Geschichtsbildes wird mit großem Takt vorgenommen. Immer wieder sucht Gottwald zu zeigen, daß das kritische Bild der Geschichte Israels und der Entstehung des Alten Testaments dem Glauben keinen Abbruch tut.

Bei aller Zurückstellung persönlicher theologischer Überzeugung im einzelnen, die Gottwald mit dem Willen begründet, den Leser unmittelbar mit dem alttestamentlichen Zeugnis zu konfrontieren, ist ein Buch entstanden, das mehr als die erste Neugier befriedigt, wie denn eigentlich das Alte Testament entstanden ist, welche Begebenheiten ihm zugrunde liegen und was es bezeugen will. Wer selbst in der Tradition der Schule Alts steht, wird an vielen Punkten, zumal in der Rekonstruktion der Vor- und Frühgeschichte Israels, anderer Meinung sein als Gottwald. Er wird aber seine Achtung dem auf sauberen Vorarbeiten beruhenden und der Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnis dienenden Werk nicht versagen. Trotz seiner der pädagogischen Tendenz und dem Wirkungsfeld Gottwalds entstammenden Verwurzelung im angelsächsischen Raum, die sich in den Beispielen und Parallelen wie in den Literaturhinweisen spiegelt, wird das Buch auch hier auf dem Kontinent seinen beabsichtigten Dienst tun können. Seine Lektüre hinterläßt den Wunsch, es möchte sich auch in unsrem Sprachraum ein Kollege finden, der sich derselben Aufgabe mit gleichem theologischem Takt und gleicher pädagogischer Fähigkeit entledigt.

Tübingen.

Otto Kaiser.

**Daniel Lys, Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proches-orientales.** = Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 50. Paris, Presses Universitaires de France, 1959. 214 S. 1200 ffr.

Johannes Pedersen hatte in seinem grundlegenden Werk «Israel» (1926/40) den Seelenbegriff ins Zentrum des hebräischen Denkens gestellt.

Als Schlüssel und Führer dienten ihm dabei die «primitiven» Seelenvorstellungen, so daß sein Israel weitgehend als ein primitives Volk erscheint. Pedersen geht so weit, auch Jahwe in dieses primitive Vorstellungsgut einzubeziehen.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit tut, unter Verwendung der Einsichten Pedersens und seiner Schüler, einen entscheidenden Schritt über diese hinaus. Er will nämlich nicht nur eine semantische Studie des nefeš-Begriffes geben, sondern gleichzeitig der Tatsache gerecht werden, daß das Alte Testament Offenbarungsdokument zu sein beansprucht. Es verkündet, unter Verwertung bereitliegenden Vorstellungs- und Sprachmaterials, eine neue Botschaft, die zu einem Ziele drängt und als Erklärung des wahren Seins auch für uns bedeutsam ist.

Dementsprechend ist das erste Kapitel (Le problème de l'être) philosophisch-grundsätzlicher Art. Die Offenbarung hat das zeitgenössische Denken in Israel und seiner Umgebung aufgenommen. Bedeutet das, daß die biblischen Konzeptionen überholt und für uns belanglos wären? Nein; denn es ist die Existenz des Menschen (sein Benehmen) zu unterscheiden von seiner Essenz (seinem wahren Wesen), obwohl beide nicht voneinander zu trennen sind. Die anthropologischen Begriffe der Bibel betreffen sowohl Existenz wie Essenz des Menschen, sie sind zugleich psychologische wie «animischer» (animique) Art. Als psychologische Termini betreffen sie die Existenz des Menschen, sein Leben in der Geschichte, und sind daher mit der Geschichte veränderlich. Sie mögen also als Psychologie für uns belanglos sein. Indem sie aber zugleich auch die Essenz des Menschen umschreiben, das heißt sein wahres Wesen als Mensch-vor-Gott, haben sie auch für uns Geltung. «Aus der Sprache der Menschen heraus (d. h. aus den psychologischen Begriffen Israels) hilft uns der Gott-zum-Menschen-hin (der Gott-der-sich-gibt), das Wesen des authentischen Menschen zu verstehen, dessen, den er schafft und den er zu retten kommt» (S. 47). Auf Grund dieser Überlegungen gibt sich der Verfasser ein 6-punktiges Arbeitsprogramm. Kap. 2 und 3 seines Werkes führen die ersten beiden Punkte aus.

Zunächst wird, in engster Anlehnung an religionsgeschichtliche Forschungen, die Seelenvorstellung überhaupt aus dem Begriff der Potentialität erklärt und in ihren Abwandlungen in der Umwelt Israels geschildert. Sodann wird der Begriff nefeš gründlich untersucht und seine geschichtliche Entwicklung von den ältesten Texten bis zur späten Weisheit verfolgt. Von größtem Interesse ist die Folgerung, daß sich der hebräische «Seelen»-Begriff im Vergleich zur Umwelt Israels verengt und geklärt hat; es fehlen zum Beispiel der Kult der nefeš und die Spekulationen über ihr Ergehen im «Jenseits».

Das Werk ist ein Torso. Wichtige Punkte des vorgeschlagenen Arbeitsprogrammes sind noch nicht ausgeführt (Analyse der alten Übersetzungen, Studium der Parallelbegriffe, Geschichte des nefeš-Begriffes im Rahmen der politischen Geschichte Israels, Aufweis der «animischen» Tragweite des Begriffes, d. h. seiner Bedeutung als Offenbarung über den Menschen).

Man wird also mit einem endgültigen Urteil noch zuwarten. Immerhin muß man die hermeneutische Probität bewundern, die Ernst macht mit der Offenbarung in der Geschichte. Der Verfasser hat einen Weg gewiesen, das Ineinander von Geschichtlichkeit und Endgültigkeit im Handeln Gottes zu verstehen.

Kleinere Bedenken sind da und dort anzumelden. Der Paragraph über die Etymologie ist völlig ungenügend und müßte neu geschrieben werden. Auch wundert man sich, daß in der Transkription das Shewa quiescens konsequent ignoriert wird — um zu schweigen von dem im Französischen offenbar unausrottbaren männlichen Artikel vor «sheôl».

*Lausanne.*

*Carl A. Keller.*

**H. H. Rowley**, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*. London, SPCK, 1957. 32 S. Sh. 2/.

Das vorliegende Bändchen will die vielen ungenauen Urteile über die Qumranfunde, die sich durch die Leichtgläubigkeit schlechtinformierter Kreise geformt haben, ein für allemal beseitigen. Zu diesem Zwecke behandelt es die Texte im Blick auf wichtige Einzelthemata (z. B. die Essäer, das «Kreuz» und die «Auferstehung» des Lehrers der Gerechtigkeit, die Sakramente usw.). Wie immer in Rowleys Werken, verbindet sich hier Einfachheit des Stils mit Gründlichkeit der Forschung; dadurch wird das Bändchen in weiten Kreisen Wichtiges leisten.

*Buenos Aires.*

*J. Alberto Soggin.*

**René Marlé S. J.**, *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments*.

Deutsch von J. Kremeyer (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom J.-A. Möhler-Institut). Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1959. 210 S. DM 14.80.

Das Verdienst dieser Veröffentlichung ist durch folgende Fakten hinreichend charakterisiert: Sie wurde bereits in zwei Sprachen übersetzt. Vor allem hat Bultmann selbst — der so oft Anlaß fand, sich über Mißverständnisse zu beklagen — seine tiefe Genugtuung über das klare Verständnis seines Denkens, das sich in diesem Buch bekundet, zum Ausdruck gebracht. So konnte er erklären: «Ich bin überzeugt, daß es zur Klärung der gegenwärtigen Lage der Theologie Wesentliches beitragen kann» (Theol. Lit.-zeit. 82, 1957, Sp. 241—250).

Kapitel I ordnet Bultmann sehr glücklich in den Zusammenhang der heutigen protestantischen Theologie ein und hebt besonders sein Bemühen hervor, die religiösen Ansprüche der dialektischen Theologie und die kritischen Forderungen der liberalen Theologie zu vereinen. Es werden die Grenzen und die Eigenart seines Beitrages zur formgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Schule dargestellt. Schließlich wird gezeigt, daß die geheime Antriebskraft seiner ganzen theologischen Arbeit das Streben ist, die Grundlagen zu legen für eine Theologie, die in den Kategorien der Existenzphilosophie «eine Theologie unserer Zeit und für unsere Zeit sein soll» (S. 32). Die Kapitel II, III und IV zeigen die Durchführung dieses Programms im einzelnen im Prozeß der Entmythologisierung der Botschaft

des Neuen Testaments und in der existentialen Interpretation dieser Botschaft, die auf anthropologischen Voraussetzungen bewußt Heidegger-scher Struktur beruht, auf Voraussetzungen, die aber das unabdingbare Element des christlichen Glaubens nicht ersticken, sondern es gerade zur Geltung bringen wollen. Kapitel V greift das zentrale Problem 'Jesus' an und untersucht das Ereignis von Kreuz und Auferstehung im Hinblick auf die Bedeutung, die ihm Bultmann im Gesamtaufbau seines Denkens verleiht. Es folgen der Schluß, ein Nachwort des Herausgebers und die Bibliographie.

Ohne zu zögern, können wir sagen, daß dieses Buch der katholischen Theologie Ehre macht: durch die ausführliche und genaue Darstellung, durch das ständige gewissenhafte Bemühen, die Stellung des zugrunde gelegten Autors von Grund auf, in ihrer tiefsten Intention, in ihren eigensten Zügen und den ihr eigenen Kategorien zu verstehen, ohne sie in äußerliche und entstellende Schemata zu zwingen, schließlich durch den klaren und organischen Aufbau. Das Werk ist geradezu ein Idealfall unvoreingenommener Information auf dem so heiklen Gebiet der interkonfessionellen Beziehungen, wo leider deutlich gegenteilige Beispiele im Überfluß vorhanden sind. Es ist ein verheißungsvolles Zeichen, daß dieses Buch als erster Band der vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegebenen Reihe 'Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien' erschienen ist. Es ist besonders zu betonen, daß die kritischen Bemerkungen frei sind von jeglicher Selbstgefälligkeit, aber getragen sind von Taktgefühl, Achtung und Verständnis. Sie gewinnen sich dadurch die spontane Zustimmung des Lesers, nicht nur durch die nüchterne Zurückhaltung, mit der sie vorgebracht werden, sondern gerade durch ihre Gültigkeit und Stichhaltigkeit. Das gilt auch für Probleme, wo ein Mißverständnis — besonders für ein in einer anderen Schule beheimatetes Denken — hätte gefährlich werden können, so zum Beispiel für das Problem der Auferstehung. Die gesamte kritische Untersuchung Marlés scheint von einer Voraussetzung getragen, die nach dem Willen des Verfassers den Wert eines Prinzips für die katholische Theologie überhaupt annehmen soll: «Erste Voraussetzung ist für sie allerdings, daß sie sich nicht hinter pharisäische Selbstgefälligkeit verschanzte in der irrigen Vorstellung, alle ihre Pflichten gegenüber der Wahrheit schon damit erfüllt zu haben, daß sie sie grundsätzlich schon besitzt» (S. 192).

Aber gerade die ständig spürbare Bemühung um Verständnis und Objektivität, die so höfliche Kontrolle der Reaktionen und die Zurückhaltung im Urteil stellen ein grundsätzliches Problem. Handelt es sich nur um eine Gewohnheit der Wissenschaft, die sich über konfessionelle Streitigkeiten und Polemik zu erheben vermag, oder aber um einen neuen Ton in den konfessionellen Beziehungen überhaupt, der getragen ist von ökumenischem Geist? Bei aller formalen Korrektheit sollte man doch Kritik nicht verschweigen, wenn man das theologische Gespräch nicht seiner Grundlage berauben und damit zum Verstummen bringen will. Marlé schließt zwar jedes Kapitel seines Buches mit durchaus zutreffenden kritischen Überlegungen, aber er richtet den Blick des Lesers nach vorne, so daß

dieser bis zum Ende des Buches auf eine grundsätzliche Kritik wartet, die die wesentlichen Gründe der Meinungsverschiedenheit herausstellt. Diese Kritik jedoch bleibt aus, oder vielmehr verschiebt sie sich im Schluß von der Hermeneutik Bultmanns auf die dogmatische Situation des Protestantismus, mit einer Angleichung, die sehr fraglich bleibt.

Wie erklärt sich dieses Phänomen? Das katholische Interesse für Bultmann ist ja hinreichend bekannt, ebenso im übrigen das Interesse für Kierkegaard (die Beziehung ist nicht zufällig!). Nicht umsonst erklärt Marlé, daß gerade die katholische Theologie, besser als jede andere, aus der Berührung mit dem Denken Bultmanns befruchtende Ergebnisse ziehen kann und auch ihrerseits den Gesprächen, die an seinen Namen geknüpft sind, fruchtbare Impulse vermitteln kann (S. 192). Man hat sich zu fragen, ob dieser Einklang der Interessen und diese gegenseitigen Anregungen sich nicht aus einer unbewußten paradoxen Verwandtschaft ableiten lassen. Wir glauben diese Verwandtschaft in jenem gnoseologischen Synergismus erkennen zu können, der so sehr im Gegensatz steht zu den Voraussetzungen der Reformation, weshalb sowohl die vortridentinische und dann vor allem die nachtridentinische katholische Tradition als auch der Marburger Exeget auf ganz verschiedenen Wegen dazu kommen, die Möglichkeit einer Anthropologie außerhalb der Offenbarung zu behaupten. Sie beschränken dabei den christlichen Beitrag gegenüber der philosophischen Ethik auf die tatsächliche Verwirklichung eines Heils und einer Befreiung von der Sünde und vom Bösen, das heißt auf eine Wiederherstellung des Menschen in seiner ursprünglichen schöpfungsmäßigen Existenz (S. 122 f.). Dieser gnoseologische Synergismus bekundet sich im übrigen nicht nur auf anthropologischem Gebiet, sondern auf viel allgemeinerer Ebene in einer gemeinsamen Aufgeschlossenheit für die Philosophie und in der gemeinsamen Behauptung ihrer Notwendigkeit als Voraussetzung der theologischen Arbeit. Wir glauben jedoch, das tieferliegende Motiv der Verwandtschaft in der gemeinsamen Betonung — wenn freilich in vollkommen verschiedenem Zusammenhang — der Gegenwartigkeit des Heils unter Verzicht auf Vergangenheit und Zukunft, erkennen zu können. Es ist symptomatisch, daß Marlé nicht kritisiert, wenn Bultmann den Einfluß der Gnosis auf die neutestamentlichen Autoren höher bewertet als den Einfluß des Alten Testaments, und ebenso symptomatisch ist es, daß er nicht radikal die Aushöhlung des zukünftigen Moments (in der Form der Eliminierung mythologischer Reste) in der eschatologischen Konzeption Bultmanns kritisiert. Alles konzentriert sich auf das gegenwärtige existentielle Selbstverständnis, das durch das Kerygma vermittelt wird: die Tatsache Christi als 'eschatologisches Ereignis' ist nie Vergangenheit, sondern immer Gegenwart, und sie scheint sich im Bewußtsein dessen, der daran glaubt, aufzulösen. Dieser Vorgang, in dem, wie Althaus deutlich hervorgehoben hat, die neutestamentliche Formel vom fleischgewordenen Wort sich in die Formel des zum Kerygma gewordenen Wortes verwandelt zu haben scheint<sup>1</sup>, ist — trotz

<sup>1</sup> P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus* (1958), S. 27.



der nicht zu unterschätzenden Unterschiede — viel zu nahe verwandt mit dem Prozeß des Lehramtes der Kirche, die in sich die Wirklichkeit des Heils zusammenfaßt und das ephapax Christi relativiert, als daß er den katholischen Gelehrten zum grundsätzlichen Widerspruch herausfordern könnte. Und das erklärt gleichzeitig das Unbehagen des protestantischen Beobachters gegenüber dem exegetischen und theologischen Unternehmen der «existentialen Interpretation» des Neuen Testaments.

Rom.

Vittorio Subilia.

**Hugh T. Kerr**, *The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria*. = Princeton Pamphlets 11. Princeton, 1958. 43 S. \$0.50.

Man muß wohl mehr als hundert Jahre zurückgehen, ehe man auf die letzte zusammenfassende Darstellung des origenistischen Systems in deutscher Sprache stößt (Redepenning, 1846). Was inzwischen an ähnlicher Literatur erschien, stammt entweder aus dem französischen (de Faye, Daniélou) oder dem englischen Sprachgebiet (Bigg). Schon diese Tatsache mag zeigen, welche unerledigte Aufgabe hier auf die Dogmengeschichte wartet.

Es wäre indessen verfehlt, wollte man auf Grund des Titels, den Kerr über seine kleine Schrift setzt, auch nur eine teilweise Bewältigung dieses Problems in Angriff genommen sehen. Auf 43 Seiten und in Pamphlet-Form läßt sich Origenes nun einmal nicht bewältigen. So erschöpfen sich Kerrs Ausführungen im wesentlichen darin, daß er auf einen kurzen Lebenslauf des Alexandrinerers eine hie und da paraphrasierende Inhaltsangabe von 'De principiis' vorträgt, die offensichtlich keine neuen Gesichtspunkte vermitteln, sondern nur Bekanntes komprimieren will. Darin liegt denn auch die praktische Brauchbarkeit der Abhandlung, deren Wert als knappe und übersichtliche Einführung in das weitschichtige und komplexe Gefüge der origenistischen Theologie nicht bestritten werden soll.

Stuttgart.

Gotthold Müller.

**Martin Grabmann**, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3. Mit der Bibliographie M. Grabmanns hrsg. von Ludwig Ott. München, Max Hueber, 1956. XI + 479 S. DM 29.80.

Martin Grabmann starb am 9. Januar 1949, bevor er seinen Plan, den 1926 und 1936 erschienenen (und 1956 photomechanisch nachgedruckten) zwei Bänden seiner gesammelten Aufsätze einen dritten folgen zu lassen, verwirklichen konnte. Daß dieser Band nun als ein in jeder Hinsicht würdiges Monument von der schier unglaublichen Leistung eines Forschers zeugt, an dem keiner vorbeikommt, der sich mit mittelalterlichem Geistesleben beschäftigt, verdanken wir Grabmanns Schüler Ludwig Ott. Dieser ging zunächst daran, Grabmanns Bibliographie zusammenzustellen (S. 10 bis 34). Sie zählt 416 Veröffentlichungen aus den Jahren 1897 bis 1952 auf; nur 55 unter ihnen sind Rezensionen. Aus dem seit dem Erscheinen des zweiten Bandes Veröffentlichten wählte der Herausgeber dann zwanzig Abhandlungen aus und brachte sie auf den neuesten Stand der Forschung, prüfte auch die angeführten handschriftlichen Texte und die Zitate nach Möglichkeit nach.

In den Aufsätzen versteht es der Verfasser, nicht nur Entlegenes auszuforschen, sondern auch, es an seinem Platz mit schon Bekanntem einzuordnen und zusammenzufassen. Wer immer sich mit den einschlägigen Fragen zu beschäftigen hat, erhält von Verfasser und Herausgeber eine ungewöhnlich zuverlässige Führung auf den verschlungensten Wegen. Durch all die Beschreibungen und reichlichen Zitierungen von Handschriften, Erörterungen literarischer Zusammenhänge, Beiträge zur Universitäts- und Bibliotheksgeschichte, Literaturhinweise und Forschungsberichte hindurch kommt man immer wieder an Punkte, von denen aus sich größere Zusammenhänge überschauen lassen, oft in neuartigen, nur auf diesen mühseligen Wegen zu erreichenden Perspektiven (z. B. im 7. Aufsatz, «Siger von Brabant und Dante», S. 180-196, einer besonders reizvollen Untersuchung, und im folgenden, «Das Aristotelesstudium in Italien zur Zeit Dantes», S. 197 bis 212).

Wenn in den vorliegenden Arbeiten mehr das literatur- als das ideengeschichtliche Interesse auf seine Rechnung kommt, so kann man den Verfasser nicht tadeln, diese Grenze selber nicht gesehen zu haben. Etwa zehnmal liest man die Bemerkung, daß wegen der gebotenen Kürze oder wegen noch nicht weitergeführter Studien «nur der literargeschichtliche Standpunkt behandelt» werden konnte, «ohne auf die inhaltliche Seite näher einzugehen» (S. 157), daß vorerst «nur neues Material» vorzulegen war (S. 166) u. ä. Überhaupt pflegte Grabmann sehr genau anzugeben, was erreicht ist und behauptet werden kann und wo die Hypothesen und die zukünftigen Aufgaben einsetzten. So gibt der zweite Aufsatz, «Bedeutung und Aufgaben der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus» (S. 50-63), alle wünschbare Klarheit über die Frage, was noch zu tun bleibt, bis sich «endgültig eine zusammenfassende und erschöpfende Darstellung über ‚Aristoteles im Mittelalter‘» schreiben lassen wird (S. 62).

Es fehlt dabei nicht an erhellenden Werturteilen, sei es über die Wichtigkeit eines Komplexes (z. B. der mittelalterlichen Aristotelesexegese, der Kommentare zu den Werken des Thomas von Aquino, der Arbeit der Pariser Artistenfakultät, der mittelalterlichen Sprachlogik) für die gesamte Geistesgeschichte, sei es über die Bedeutung einzelner bisher kaum bekannter oder falsch beurteilter Personen oder Richtungen, z. B. Abaelard, Petrus Heliae, der spekulative Grammatiker, Petrus Hispanus (als Papst Johannes XXI.), der einflußreiche Logiker, der «ganz große Naturphilosoph und Physiker Nikolaus von Oresme», «vielleicht der größte Denker der ganze Spätscholastik» (S. 222). Diese und andere Namen begegnen uns immer wieder durch das ganze Buch, und durch die Bekanntschaft mit ihrer wirklichen, aus zeitgenössischer Vergewärtigung gewerteten Bedeutung hört manches Mittelalterliche auf, «dunkel» zu sein, und das Selbstbewußtsein des «modernen Menschen» wird erheblich gedämpft, wenn er lernt, wie so manche seiner «Errungenschaften» auf Jahrhunderte zurückgehen, mit denen er wenig anzufangen wußte. Dabei wird (wie es am Beispiel Abaelards besonders deutlich wird) niemals dramatisiert, hingegen die wahre Modernität an ihrem wirklichen Einsatzpunkt (der oft weit entfernt von den Stellen ist, wo Spätere geistesgeschichtliche Sensationen

suchten) gezeigt. Im Zusammenhang mit Nikolaus von Oresme u. a. würdigt Grabmann (S. 388 f.) auch die positive Seite des so oft geschmähten spätmittelalterlichen Nominalismus. Daß diese allerdings nur auf dem Gebiete der Naturphilosophie und nicht auf dem der Theologie liegen soll, wird man ihm nicht ohne weiteres abnehmen. Aber wer will mit ihm rechten, wenn er am Schluß des 16. Aufsatzes, über Albert von Brescia (S. 323—351), den Leser bittet, ihm eine «persönliche Bemerkung» über sein Verhältnis zum Aquinaten zu gestatten? Sie schließt folgendermaßen: «Ich muß rückblickend dankbaren Herzens bekennen, daß, je mehr ich mich in die wissenschaftliche Individualität und Arbeitsweise, in das Seelenleben des Doctor communis et angelicus versenkt habe, je mehr ich spekulativ und historisch die Monumentalität seines philosophisch-theologischen Gedankenbaues zu ergründen und zu begreifen mich bemüht habe, ich auch in steigendem Maße seelisch die Wahrheit der Worte erfahren und erlebt habe, die der Dominikanergeneral Franz Sylvestris von Ferrara im Widmungsschreiben seines Kommentars zur Summa contra Gentiles an Papst Clemens VIII. niedergeschrieben hat: ‚Nunquam Thoman Aquinatem conveni, quin abierim doctior eiusque amantior.‘»

Neunzehn der Aufsätze gruppieren sich um zwei große Themen. — Das eine ist das Problem des mittelalterlichen Aristotelismus, dem Grabmann «mehr als fünfzig Untersuchungen und Veröffentlichungen» (S. 60) gewidmet hat. Unter den hier diesem Thema zugeordneten Aufsätzen 2—12 greift der 3. (S. 64—127) am weitesten aus: «Aristoteles im 12. Jahrhundert» (1950 zuerst erschienen; die Ergänzungen des Herausgebers sind hier besonders wichtig). Was man bis jetzt über den verwickelten Gang der mittelalterlichen Aristotelesrezeption (Übersetzungen, Kommentare, Anteil des Boethius, jüdischer, arabischer, byzantinischer Vermittler usw.) bis zur Schwelle des 13. Jahrhunderts weiß oder vermutet, wird hier aufs klarste dargelegt. Zugleich erhalten wir in diesem wie in anderen Aufsätzen reiche Einblicke in das, was man den «Humanismus des 12. Jahrhunderts» nennt. Eine zusammenfassende Würdigung dieses Begriffes eröffnet den 1. Aufsatz, «Die Aphorismata philosophica des Wilhelm von Doncaster» (S. 36 bis 49), in dem ein Stück des Fortlebens der Antike außerhalb des aristotelischen Kreises vor uns erstet. — Das zweite Hauptthema des Bandes, dem die Aufsätze 13—20 gewidmet sind, könnte man so formulieren: Freunde, Mitstreiter, Nachfolger, Verteidiger und Ausleger des Thomas von Aquino. Wenig bekannte Gestalten und Werke der Hoch- und Spätscholastik werden uns nahegebracht, wie Romanus de Roma († 1273), Adenulf von Anagni († 1290), Albert von Brescia O.P. († 1314). Die wichtigste Abhandlung dieser Gruppe aber beschäftigt sich mit einem Bekannteren, Johannes Capreolus O.P. († 1444) und seiner Stellung in der Geschichte der Thomistenschule (S. 370-410). Mit Liebe geht Grabmann den «laudes Sancti Thomae» nach, wo immer sie im Symposium der Thomisten erklingen.

Darin, daß dieser Band vieles sehr Entlegene und Spezielle thematisch so gut zusammenordnet, wird man die Frage beantwortet finden, warum der Herausgeber gerade diese Aufsätze auswählte. Nicht oft betreten wir

in der nun vorliegenden Sammlung theologiegeschichtliches Gebiet im engeren, inhaltlichen Sinn, so etwa im 3. Aufsatz, wenn die Auswirkung der Fortschritte in der Logik auf die Theologie geschildert wird (S. 117 ff.), oder im 13., «Die Summa de astris des Gerhard von Feltre O.P.» (S. 254—279), wenn die antiastrologischen Aussagen dieses Werkes über Fatum und Providenz gewürdigt werden (S. 265 ff.). Wir wollen aber lieber noch einige jener vielen Einzelheiten hervorheben, welche die aus den Quellen entstehenden und belegenden Darstellungen immer wieder erfreulich beleben. Nachdenklich vernimmt man, daß das im 1. Aufsatz beschriebene ethische Werk, in starkem Gegensatz zu dem *Moralium dogma philosophorum* aus der Schule von Chartres, keine Beachtung und Verbreitung fand, obwohl es nach Grabmanns Urteil das philosophisch wertvollere ist (S. 48). Im 3. Aufsatz ist besonders interessant, was man gelegentlich aus den Quellen über das Verhältnis von Logik und biblischer Exegese erfährt (S. 98. 116). Der 14. Aufsatz bringt wertvolle Mitteilungen über damalige Universitätsgebräuche (S. 288 ff.). Im 18. Aufsatz (S. 379) sehen wir, wie bei aller Ehrerbietung auch Capreolus gelegentlich sich erlaubte, seinen Meister inkonsequent zu finden; denn — nach Horazens Poetik —: «Quandoque bonus dormitat Homerus. Verum opere in longo fas est obrepere somnum.» Zur Thomaslegende gehört eine angebliche Übersetzung der *Summa contra Gentiles* ins Türkische auf Wunsch Mohammeds II. (S. 423—439). Erhebend für den *Ordo academicus* (besonders von Amerika aus betrachtet) ist, wie nach dem 20. Aufsatz im anonymen Kommentar zu dieser *Summa* die Frage «Utrum magis sit credendum determinationi Ecclesiae aut determinationi doctoris theologiae» beantwortet wird (S. 444 f.). Und wenn dort wenigstens der Papst — nicht jedoch die Bischöfe und Kardinäle — dem Professor übergeordnet bleibt, so heißt es ein wenig weiter über ersteren: «Unde si Summus Pontifex simul cum Concilio determinarent, quod canis Thobie non habuisset caudam, non esset eis credendum» (S. 445).

*San Anselmo, California.*

*Martin Anton Schmidt.*

**Ernst Gerhard Rüschi**, *Vom Heiligen in der Welt. Beiträge zur Kirchen- und Geistesgeschichte*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1959. 256 S.

Neun Aufsätze aus verschiedenen Gebieten der Geistes- und Kirchengeschichte sind in dieser Schrift vereinigt.

Während der Kunsthistoriker P. Meyer von den St. Galler Miniaturen als von befremdlichen Erscheinungen gesprochen hat, versucht Rüschi in seinem ersten Aufsatz «Vom Geheimnis der irischen Buchmalerei» von der Geistesgeschichte her eine Lösung, indem er auf die Verwandtschaft mit Clemens von Alexandrien und seinem Werk *Stromateis* hinweist. Und in der Studie «Die Schönheit der Heiligen» stellt der Verfasser aus der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine die Stellen über die Schönheit und deren Bedeutung zusammen.

Im nächsten Abschnitt «Maria in der Basler Reformation» wird an Hand von Aussagen über Maria, die Mutter Jesu, dargestellt, wie Oekolampad von der katholisch-mittelalterlichen Geisteswelt über den christlichen

Humanismus sich zur reformatorischen Erkenntnis durchringt. «Erasmus in St. Gallen» bietet uns seine Zusammenstellung der Zeugnisse über die Auswirkungen des Gedankengutes des großen Humanisten in der Geistesgeschichte St. Gallens bis ins 19. Jahrhundert hinein.

Eingehend werden «Die Erziehungsgrundsätze Huldrych Zwinglis» dargestellt. Das Ziel der Erziehungsarbeit Zwinglis sieht der Verfasser in der Vollendung der irdischen Gaben durch den Glauben.

Mit Mörike hat sich Rüschi schon in einer in dieser Zeitschrift veröffentlichten Arbeit beschäftigt. Diesmal geht es ihm um «Das Christusbild Eduard Mörikes», und er glaubt es vor allem in dem Jesusknaben «voll Gnade bei Gott und den Menschen» zu finden.

In die weltanschaulichen Diskussionen der Gegenwart hinein greift die Auseinandersetzung mit Oswald Spengler in «Oswald Spenglers Geschichtsphilosophie in christlicher Sicht». Vier Problemkreise werden herausgegriffen: Der «erhabenen Zwecklosigkeit» im Kommen und Gehen der Kulturen wird gegenübergestellt, daß alles vor Gott geschieht und für ihn da ist. Die von Spengler behauptete Unvergleichbarkeit der Kulturen konfrontiert der Verfasser mit der neutestamentlichen Auffassung, daß das ganze Menschengeschlecht eine Einheit sei. Die Schicksalsidee der Spenglerschen Konzeption stellt er neben die Verheißung Gottes: «Siehe, ich mache alles neu», und dem Relativismus hält er entgegen, daß uns in Jesus Christus die Wahrheit begegnet. Es muß anerkannt werden, daß sich Rüschi ehrlich bemüht hat, Spengler wirklich zu verstehen, und sich die Auseinandersetzung nicht leicht machte.

Der Aufsatz «Über ein Liebesgedicht von Ricarda Huch» ist in dieser Zeitschrift (1957) erstmals veröffentlicht worden. Der Verfasser sucht das Gedicht aus der romantischen Naturphilosophie der Verfasserin heraus zu erklären und stellt es in ihre Lebensgeschichte hinein.

Am umfangreichsten ist der Abschnitt, der überschrieben ist mit «Der Kampf um den christlichen Gehalt des eidgenössischen Staatsgedankens in der Zeit vom ersten bis zum zweiten Weltkrieg». Der Verfasser läßt Politiker, Historiker, protestantische und katholische Theologen zum Wort kommen, die sich in diesem Zeitabschnitt darum bemüht haben, das christliche Moment im eidgenössischen Staatsgedanken darzustellen, und schließt daran etliche Schlußfolgerungen an, die in einem Aufruf zur Überwindung des Kleinglaubens und Unglaubens im eigenen Innern gipfeln.

So verschiedenartig auch die vom Verfasser angeschnittenen Themen sind, immer hat er dazu etwas Entscheidendes zu sagen. Er eröffnet unserem Blick neue Perspektiven und vermag das Heilige in der Unscheinbarkeit seiner irdischen Erscheinung aufzuweisen.

Lausanne.

Paul Handschin.

*Charisteria Iohanni Köpp octogenario oblata.* = Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 7. Stockholm, c/o Dean Jakob Aunver, 1954. 304 S. \$5.-.

Auf diese Festschrift, die ein stattliches Monument über die fortgesetzte geisteswissenschaftliche Arbeit der Estländer im Ausland bildet,

möchten wir noch aufmerksam machen. Dem ehemaligen Professor der Praktischen Theologie und Rektor der Universität Dorpat werden von Schülern und Freunden 14 Aufsätze gewidmet. Über chesed, akolouthie, ego eimi, über syrische Askese, über Evanston, Eschatologie in USA, über die Philosophen Teichmüller, Tennmann, Berdjajeff sowie über verschiedene Gebiete der Kultur- und Kirchengeschichte Estlands werden hier gediegene, z. T. temperamentvolle Studien geboten. Von allgemeinem Interesse ist besonders eine Übersicht der theologischen Arbeit in Estland während der Freiheitsjahre, geschrieben von A. Võõbus, dem hervorragenden Kenner der syrischen Kirchengeschichte.

Basel.

Bo Reicke.

**Poul H. Jörgensen, *Die Ethik Schleiermachers*.** = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 14. München, Chr. Kaiser Verlag, 1959. 223 S.

Es gibt kaum ein Buch, das das Schleiermacher'sche Denksystem in solcher Klarheit vor Augen stellt wie die jetzt in deutscher Sprache erschienene Arbeit von Jörgensen. Die Grundkonzeption der Schleiermacherschen Ontologie — der kosmische Prozeß — wird dem Leser in verschiedenen Aspekten geradezu eingehämmert; denn «das System... und dessen Sieg (ist) ... für Schleiermacher doch das Stärkste» (S. 106). In scharfer Analyse werden von der Philosophie her die Konsequenzen für die theologische Ethik entfaltet. Man könnte diese Folgerungen in dem Satz zusammenfassen: Eine spezifisch theologische Ethik hat im System Schleiermachers keinen Raum. Seine ganze Theologie unterscheidet sich überhaupt nur *formal* von seiner Philosophie. Die «Christliche Sitte» beschreibt den kosmischen Prozeß, die «Nichtdifferenz» (S. 105) von Geist und Materie nur auf einer höheren Entwicklungsstufe, aber es ist derselbe kosmische Prozeß, der auch den Inhalt der philosophischen Ethik bestimmt.

So überzeugend diese Gedankenführung auch sein mag, sie wird dem Theologen Schleiermacher nicht gerecht. Aber das ist eine Grundfrage der *Methode* theologiegeschichtlichen Arbeitens.

Wenn man von der philosophischen Grundkonzeption her an die Theologie Schleiermachers herangeht, dann kann am Ende der einzelnen Untersuchungen nur jene «Würdigung» stehen (S. 18 ff.; 36 ff.; 102 ff.; 165 ff.), für die man ehrlicher Weise besser Kritik oder Verurteilung sagen sollte. Wie leicht kann man von der orthodox-reformatorischen Theologie her mit Schleiermacher 'fertig' werden! Allerdings ist fraglich, ob man mit dem Zitat des Liebesgebotes Jesu «einigermaßen festen Boden für eine theologische Würdigung» (S. 110) gewinnen kann und ob mit der Dialektik von Imperativ und Indikativ das Problem von Gesetz und Evangelium wirklich erfaßt ist (S. 166).

Sollte man es nicht ernster nehmen, daß Schleiermacher mindestens *formal* ein eigenständiges theologisches System aufgebaut hat, ehe man dessen Inhalt verurteilt?

Sollte man sich vorschnell die Möglichkeit nehmen, auch von der Theologie Schleiermachers zu lernen, ehe man sie dogmatisch abtut, weil sie

«völlig dem entgegengesetzt ist, worin wir das christliche Anliegen sehen» (S. 199)?

Sollte man nicht mehr staunen darüber, daß in der «Christlichen Sitte» immer wieder vom *pneuma hagion* die Rede ist, und fragen, welche Relevanz dieses *pneuma* bei Schleiermacher für die Welt, für verschiedene Sphären menschlichen Lebens hat?

Das wäre eine *Würdigung*, die uns heute weiter führt, als Schleiermacher schließlich des Krypto-Katholizismus (S. 220) zu bezichtigen.

Eine solche Methode theologiegeschichtlichen Arbeitens hätte die vorliegende Schrift zu einer spezifisch theologischen Arbeit gemacht, wie sie der Verfasser bei Schleiermacher vergeblich gesucht hat.

Mainz-Kastel.

Holger Samson.

**Oskar Niederberger, Kirche — Mission — Rasse. Die Missionsauffassung der niederländisch-reformierten Kirchen von Südafrika.** = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, 9. Schöneck-Beckenried, Neue Zeitschr. f. Miss., 1959. XVII + 402 S. Fr. 28.—

Es ist außerordentlich schwierig, sich über die wirklichen Verhältnisse in Südafrika ins Bild setzen zu lassen, so daß man nicht durch gefärbte Berichte in eine Voreingenommenheit hineingerät, die den klaren Blick für die tatsächliche Lage trübt. Zeitungsnachrichten, die aus handelspolitischen Überlegungen heraus die weiterdauernde Vorherrschaft der Weißen begrüßen, sind ebenso ungenießbar wie nationalistische Hetzkampagnen, die von weißen Teufeln reden. Je mehr man aber durch sachliche Berichte in die wirklichen Geschehnisse und Tendenzen Einblick erhält, um so schwerer fällt es dem Unterrichteten, in einer bloß abwägenden Neutralität zwischen beiden Extremen zu verharren. So ausweglos die Lage für beide Teile zu sein scheint, es ist heute nicht mehr abzustreiten, daß die Schale der Schuld sich schwer zu ungunsten der Weißen neigt.

Das Buch Niederbergers, das reichlich südafrikanische Quellen sprechen läßt, hat es nicht im allgemeinen mit Land und Leuten zu tun, sondern untersucht die Missionsauffassung der niederländisch-reformierten Kirchen. Der Verfasser möchte «zum besseren Verständnis einer protestantischen Kirche» und «zur Lockerung der gespannten Beziehungen zwischen ihr und der katholischen Kirche» (S. V) einen Beitrag leisten. Er sieht das Endziel aller kirchlichen und missionarischen Arbeit in der Einheit, die «im unsichtbaren innergöttlichen Leben wurzelt, aber bis in die äußere Erscheinung der Kirche durchdringt, so daß diese vor der Welt zu einem strahlenden Ausweis der Sendung Christi wird» (S. 386).

In vier Abschnitten behandelt Niederberger den Kirchenbegriff der niederländisch-reformierten Kirche (I), den Anfang der niederländisch-reformierten Missionstätigkeit (II), die Missionstätigkeit im 19. Jahrhundert (III) und den Ausbau und die Rechtfertigung dieser Missionstätigkeit im 20. Jahrhundert (IV). Das Buch ist in bemerkenswerter Sachlichkeit geschrieben. Nur selten läßt der Verfasser seinen eigenen katholischen Standpunkt anklingen. Er versucht, sofern ihm das von seinem katholischen Standort aus möglich ist, dem Kirchenbegriff und also der

ganzen reformierten Lehrtradition gerecht zu werden. Wer als reformierter Theologe aus diesem Buch vorgelesen bekommt, wozu calvinisch-reformatorische Ekklesiologie in der Praxis Südafrikas die strengen Gläubigen geführt hat, der wird als Glied der *ecclesia semper reformanda* sich fragen müssen, ob er mit diesem Kirchenbegriff einig gehen kann. Niederberger weist nach, wie es den vier niederländisch-reformierten Kirchen im Kapgebiet, in Transvaal, im Oranje-Freistaat und in Natal auf die unsichtbare mystische Einheit des Leibes Christi ankommt. Das gestattet ihnen, in der Sichtbarkeit zwischen Weißen und Schwarzen getrennte Kirchen zu befürworten, ja als das einzig Gebotene hinzustellen. Der Keil, der sich zwischen die geglaubte Unsichtbarkeit des Leibes Christi und die nur um so mehr praktizierte Sichtbarkeit der getrennten Kirchen hineinzwängte, war das — scheinbar — theologisch begründete Rassendenken, das man mit Niederberger auf den calvinischen «Determinismus» zurückführen kann, das aber, bei Licht besehen, nichts anderes ist als das Kennzeichen einer Kirche, die ihre Botschaft an das Volk und die Selbsterhaltung des eigenen Volkes preisgegeben hat.

Dazu kommt ein völlig uneschatologisches Denken, was bei der Vernachlässigung der Eschatologie bei den Reformatoren nur zu gut verständlich ist. Dieses uneschatologische Denken läßt die südafrikanischen Theologen eifrig die Verschiedenartigkeit der einzelnen Völker von Gott her bejahen, läßt sie aber auch völlig blind sein gegenüber der Aktualität der wirklichen Eschatologie. Daß die kommende Offenbarung des Totalherrschers Jesus Christus jetzt schon eine Gemeinde für sich beansprucht, die «die Gemeinde für die Welt» und «das Volk Gottes im Weltgeschehen» ist<sup>1</sup>, das können die um die Weiterexistenz der Weißen in Südafrika besorgten Väter der niederländisch-reformierten Kirchen nicht glauben. Was hilft aber dem, der das fürchterliche Dilemma vor sich sieht, entweder in der Überzahl der schwarzen Bevölkerung auf- und unterzugehen oder durch eine Bartholomäusnacht größten Stils der Vernichtung anheimzufallen, der krampfhaft Versuch, das Werk der Selbsterhaltung theologisch zu rechtfertigen? Wird da nicht die Drohung des Jesuslogions in Erfüllung gehen: «Wer sein Leben retten will, wird es verlieren» (Matth. 16, 25)? *Mutatis mutandis* kann das, was die südafrikanische Theologie versucht, ein Warnungszeichen sein für alle anderswo getätigten nationalen oder regionalen Selbstbehauptungsanstrengungen, die vergessen, daß wir in einem globalen Verhängnis, aber noch viel mehr unter einer globalen Verheißung stehen. Wenn die südafrikanischen Theologen von einer eschatologischen Wirklichkeit «am Ziele der Zeiten» (S. 288), von einer «unzugänglichen geistigen und eschatologischen Ferne» (S. 344) sprechen, so erinnert diese Sicht an die landläufig gewordene Interpretation der lukanischen Apostelgeschichte, die auf ihre Richtigkeit hin noch genauer untersucht werden müßte.

Die Oekumene kann die südafrikanischen Kirchen nur insofern etwas angehen, als in ihr eine spirituell gefärbte Ekklesiologie (S. 191) an sie

<sup>1</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV, 3, 2 (1959), § 72, 1. 2.



herantritt. Lebendige Oekumene müßte die Kirchen in Südafrika ihre eigene kirchlich-theologische Vergangenheit prüfen lassen. Sie würden dann vielleicht erkennen, daß jener Beschluß der Synode von Dordrecht, die den Supralapsarismus verurteilte und dem Infralapsarismus anheimfiel<sup>2</sup>, schon die Weiche in eine falsche Richtung gestellt hat. Denn damit war Jesus Christus in noch stärkerem Maße als beim reinigungsfähigen Supralapsarismus zu einem Moment innerhalb der Heilsgeschichte degradiert worden, und es konnte von da aus die Gegebenheit des geschöpflichen Daseins mit seinen Farben und Rassen eine statische Wichtigkeit bekommen, die man dann nachträglich theologisch zu rechtfertigen suchte. Nahm man aber einmal den geschaffenen und gefallen Menschen an und für sich wichtig, so konnte es nicht ausbleiben, daß man dann auch bald die Kirche an und für sich wichtig nahm, die sich nur noch behaupten, aber nicht mehr im letzten Sinn preisgeben konnte. Diese im Namen und für ihr Volk sich behauptende Kirche konnte dann aber nur eine gnadenlose Gestalt annehmen, wie sie in erschütternder Weise in der Figur Jakobs van Vlaanderen uns vor Augen tritt, den Alan Paton in seinem Roman «Aber das Wort sagte ich nicht» so meisterhaft zu zeichnen verstand.

Unheimlich berührt es uns, daß gerade diese sich selber und ihr rassisches Tun so begründende Kirche die Missionsapathie des 19. Jahrhunderts völlig überwunden zu haben scheint und von einem Missionseifer erfüllt ist, der missionsmüde Kirchen neidisch machen müßte, wenn nicht die Angst vor dem eigenen Untergang der schwere dunkle Rand auch dieser rühmenswürdigen und lichten Tätigkeit bedeutete. Was kann auf einer solchen Mission für ein Segen ruhen, wenn sie letzten Endes darauf ausgeht, sich selber mit ihrem Volk zu behaupten?

Niederberger meint, daß der unzerstörbare Wert der Einzelpersönlichkeit in den südafrikanischen Kirchen ganz neu entdeckt werden müßte (S. 385). Wir können uns nicht dazu entschließen, in dieser anthropologischen Auskunft einen guten Rat zu sehen. Ist denn damit, daß man vom Volkstum abrückt und die Einzelpersönlichkeit des Bantu wichtig nimmt, an der grundsätzlich falschen Einstellung etwas geändert worden? Die Theologen in Südafrika werden sofort die Antwort bereit haben, daß bei einer intensiven missionarischen Bearbeitung der farbigen Menschen im Laufe der Zeit auch der einzelne Bantu dazu kommen werde, im Rahmen des ihm Möglichen den Wert seiner Einzelpersönlichkeit zu entdecken. Uns will vielmehr scheinen, es handle sich hier keineswegs um die Neuentdeckung des Menschen, sondern um die Neuentdeckung des Menschensohnes Jesus Christus, der der leidende und der kommende Herr dieser zerquälten und sich selber zerquälenden weißen und schwarzen Kreaturen Gottes in Südafrika ist. Nicht anthropologische, sondern christologische Besinnung tut in den südafrikanischen Kirchen not. Diese Besinnung würde sie aus dem verkrampten Rassendenken hinausführen nicht in einen humanitären Liberalismus, den die orthodoxen Calvinisten ablehnen, nicht in einen Internationalismus, der mit Schlagworten und miß-

<sup>2</sup> Barth, ebd., II, 2 (1948), S. 136—157.

brauchbaren Begriffen keinem Menschen wirklich helfen kann, nicht in einen Kommunismus, der weder den Menschen noch den Menschensohn will, sondern hinein in eine globale Menschheitsverantwortung. Von dieser christologischen Besinnung aus würde dann der südafrikanischen Kirche die Märtyrerstimmung vergehen, in der sie sich mitten in der übrigen Christenheit verkannt vorkommt. Sie würde ein neues ökumenisches Ohr bekommen und, vielleicht in letzter Stunde, der nicht zum Untergang, sondern zur gemeinsamen Aufgabe gerufenen weißen und schwarzen Bevölkerung einen dringend nötigen Dienst tun.

Basel.

Werner Bieder.

**Alfred de Quervain, *Ethik, II, 3.*** = Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1956. 196 S. Fr. 17.20.

Der Verfasser hat mit diesem Bande den abschließenden Teil seiner Ethik vorgelegt, indem er einige Hauptprobleme der Wirtschafts- und Gesellschaftsethik behandelt: Arbeit, Freizeit, Lohn und Eigentum, die Ordnung der Gesellschaft. So wenig ein Zweifel darüber bestehen kann, daß hiermit entscheidende Fragen und Aufgaben der heutigen evangelischen Wirtschaftsethik ausgewählt worden sind, so bedauert es der Leser doch, daß diesem Bande nicht die umfassende Ausführlichkeit der früheren eignet, und daß daher wesentliche andere Fragengebiete nicht dargestellt werden, die uns heute viele Mühe bereiten, so z. B. das Verhältnis der Sozialparteien zu einander, der Betrieb als soziales Gefüge, die christliche Beurteilung sozialer Auseinandersetzungen, besonders in der Klassengesellschaft u. a. m. Wenngleich manche dieser Fragen natürlich berührt werden mußten, so sind sie doch nicht eigens zum Thema gemacht.

Eigenart und Bedeutung dieser Wirtschaftsethik möchten wir vor allem in folgendem sehen: theologische Ethik und Verkündigung sind hier aufs engste verbunden; der Verkündigung und Seelsorge dient die ethische Erwägung, die oft selbst in den Stil der Verkündigung übergeht. Zweitens kommt es dem Verfasser darauf an, die Fragen und Nöte des heutigen Arbeitsmenschen zu hören und zu sehen, besonders die des Fabrikarbeiters und des Bauern, und ihre Belastung durch die Verhältnisse der modernen Wirtschaft zu erfassen. Drittens wird der Verfasser, wie schon in seinen früheren Schriften, nicht müde, Verkündigung und theologische Ethik scharf abzuheben von allen Weltanschauungen, Ideologien und Systemen. Keine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung kann den Willen Gottes verwirklichen. Aber diese kritische Haltung dient dem Verfasser nicht etwa dazu, die Gemeinde von der Verantwortung zum sozialen Handeln zu befreien, im Gegenteil, der ganze Mensch in allen seinen Bedrängnissen und Verflechtungen ist ihr befohlen. Die eschatologische Freiheit der Kinder Gottes, der Gemeinde — ein Grundmotiv, das de Quervain immer neu abzuwandeln versteht — führt nicht zur Selbstabsonderung der Kirche von der Gesellschaft, sondern zu der helfenden Liebe, welche die Lasten der Brüder in der Welt mitzutragen versucht. Die wiederholte Warnung vor christlichen wie säkularen Ideologien hat nicht den Sinn, die christliche Gemeinde zu lähmen, vom Handeln fernzuhalten und also praktisch durch

Tatenlosigkeit das Bestehende zu rechtfertigen. Ein starkes und gesundes Calvinisches Erbe wirkt sich darin aus, was aber den Verfasser nicht hindert, auch an Calvin Kritik zu üben. Der leitende Gesichtspunkt ist durchgehend die Frage nach der Entscheidung und dem Handeln des Christen, wobei dieser immer als Glied der Gemeinde, nicht isoliert, in Anspruch genommen wird. Er ist der Mensch, der in der Gemeinde das Wort Gottes hört und durch Gebot und Gnade zum Handeln aufgerufen und ermächtigt wird.

Verbindet sich dieser Grundgedanke mit demjenigen der kritischen Nüchternheit und Wachsamkeit gegenüber allen Ideologien und Systemen, so wird freilich auch eine negative Wirkung dieses Ansatzes bzw. dieser Gedankenverbindung deutlich: Eine Analyse der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen *Strukturen* und Verfassungen (die ihrerseits so mächtig auf den modernen Menschen einwirken, etwa in Gestalt der Massenverbände) findet nirgends statt, worauf sicher auch die Ablehnung sowohl der Theologie der Ordnungen wie des Naturrechts von Einfluß gewesen ist. Sofern es dabei um die Ablehnung irgendeiner Metaphysik der Gesellschaft geht, machen auch wir sie uns zu eigen, aber dem *Phänomen* des Naturrechts, z. B. in Gestalt einer faktisch gegebenen, gesellschaftlichen Moral oder einer sozialen Bewegung, die nach der Neuordnung der Gesellschaft verlangt, ist nicht genügend Rechnung getragen. Die Verkündigung stößt doch aber ständig auf dieses in Strukturen verdichtete Phänomen; sie hat es doch mit der sozialen Vernunft und der sozialen Ordnung zu tun, in vielerlei geschichtlichen Gestalten, und wenn nun die christliche Gemeinde in der Gesellschaft handeln soll, dann dürfte es nicht genügen, die soziale Vernunft und die sozialen Ordnungen lediglich zu *relativieren* und die Gemeinde vor der Verherrlichung von Systemen zu warnen. Ohne die theologische Strukturanalyse kann man m. E. nicht zur Aufstellung positiver Aufgaben für das Handeln der christlichen Gemeinde gelangen. Wer das Naturrecht und die Theologie der Ordnungen ablehnt (was mit Recht geschieht), der ist gehalten, einen anderen Weg zur theologischen Interpretation der «weltlichen» Phänomene und Probleme der Gesellschaft einzuschlagen.

A. de Quervain will — in Gemeinschaft mit K. Barth — die theologische Ethik ganz aus der Erkenntnis und gläubigen Annahme der schenkenden Güte Gottes entwickeln. Dementsprechend soll z. B. auch die Eigentumsordnung als «Ausdruck der schenkenden Güte Gottes in einer bestimmten Situation» (S. 113) verstanden werden. Dieser wie verwandte Sätze erwecken den Eindruck einer Gnadenlehre bzw. Christologie, die nicht in ein klares Verhältnis zu den weltlichen Konstituentien von Eigentum oder Arbeit oder Gesellschaftsordnung gesetzt ist. Sollen wir uns denn an diesem Punkte mit einem theologischen Positivismus genügen lassen, der einfach gegebene Situationen hinnimmt? Das kann nicht die Absicht eines Verfassers sein, der ein Leben lang der politischen und sozialen Problematik unserer Welt so viel Aufmerksamkeit gewidmet hat. Aber der theologische Ansatz läßt doch die Welt des Gesetzes, der *Justitia civilis*, in ihren eigentümlichen Strukturen und Institutionen, nicht zu

ihrem Rechte kommen, die immer jeweils schon da ist, wenn das Evangelium verkündigt wird. Darum wirkt auch die wiederholte Kritik des Naturrechts nicht überzeugend, insofern dieses ja wahrlich nicht reine Spekulation darstellt, sondern auf der Auseinandersetzung mit den großen, geschichtlichen Ordnungen in Staat und Gesellschaft beruht, wie fragwürdig immer seine Theologie oder Metaphysik sein mag. Und sowie wir — auch de Quervain tut dies und muß es tun — von Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde sprechen und derartige Forderungen in unserer Gesellschaft erheben, so müssen wir ja wohl etwas sagen, was auch Nichtchristen verstehen, fordern und tun können. Darum scheint mir unsere Auseinandersetzung mit dem Naturrecht weder durch Barth noch durch de Quervain abgeschlossen worden zu sein.

Gegenüber dem, was der Verfasser zu den Fragen der Ordnung und der Neuordnung der Gesellschaft sagt, insbesondere zur Abwehr der sozialen Utopie, lassen sich ähnliche Fragen stellen. Der Christ kennt keine endgültige Ordnung der Welt, ihm kommt es auf die «nötigen Hilfsversuche» in der bestimmten Situation an (S. 157, vgl. 152 f. 165). Ja, aber bedarf nicht heute ein solches Handeln des *Planes* und des *Zieles*? Wer könnte in der heutigen Gesellschaft ohne diese handeln? Wenn de Quervain es mit Recht ablehnt, die christliche Gemeinde auf «vermittelnde Lösungen» festzulegen (S. 158), kommt es dann nicht gerade darauf an, daß sie sich ein Bild von der notwendigen Neuordnung mache? Sonst wird sie doch praktisch immer nur den Konservativen in die Hände arbeiten, was der Verfasser mit gutem Grunde auch seinerseits verhüten möchte.

Derartige, leicht zu vermehrende Anfragen sollen nun aber nicht verdunkeln, wie eindringlich und oft überzeugend der Verfasser die Gemeinde zu ihrer verantwortlichen Tat ruft, und wie reiche Belehrung ihm jeder Leser verdankt, nicht nur der theologische Ethiker und Sozialethiker. Dies gilt besonders von der Beschreibung der rechten Haltung des Christen zu Arbeit und Eigentum und dem Aufweis der Pervertierungen, die da möglich und wirklich sind; an diesen Punkten steckt viel an der sozialen Wirklichkeit gereifte und von ihr gesättigte Predigt und Seelsorge in diesem Buche. Die Abwehr der falschen Ideale vom Menschen hindert de Quervain nicht, liebend die Lasten zu erkennen, die heute den Fabrikarbeiter und den Bauern drücken und zu fragen, wie es in ihrer realen Situation «um den Menschen steht» (S. 69). Und dies ist in der Tat eine der Grund- und Hauptfragen der heutigen evangelischen Sozialethik. Ohne diesen anthropologischen Leitfaden würde sie ihre Aufgabe verfehlen. Von hier aus kann de Quervain dann auch Anliegen des Sozialismus oder liberaler Sozialreformer gerecht würdigen und versuchen, sowohl dem Ideal der Planwirtschaft als auch demjenigen der freien Wirtschaft ihre Grenze zu ziehen. Eindrücklich sind auch die Abschnitte über die Befreiung der Arbeit von der Sorge, die dem Diener Gottes auf dem Wege des Glaubens und der Heiligung zuteil wird, oder die tiefe Einsicht in das christlich geordnete Verhältnis von Feier, Ruhe und Freizeit, die der Entfaltung der wahren Menschlichkeit dienen soll. Trotz der kritischen Fragen, die wir andeuteten, ist es angesichts dieser und anderer Erkenntnisse und

Themen des Buches doch klar, daß sich der Schatz unserer gemeinsamen, sozialetischen Einsichten mehrt. Das geschieht nicht zuletzt durch die reiche Arbeit de Quervain's, dem alle Mitarbeiter in dieser Sache großen Dank schulden, und zwar nicht erst seit dem Erscheinen des hier angezeigten Bandes.

*Münster, Westfalen.*

*Heinz-Dietrich Wendland.*

**Max Thurian, *Evangelische Beichte.*** München, Chr. Kaiser Verlag, 1958. 176 S. Fr. 10.—

Das Buch ist entsprungen aus dem Denken und Leben der «Communauté von Taizé», der Max Thurian als führender Denker angehört.

Das einleitende Kapitel stellt die Beichte in das lebendige Ganze kirchlichen Seins und Handelns hinein: «... Diese Solidarität in der Sünde ohne irgendein gegen den Sünder gerichtetes Urteil, diese gemeinsame Bitte um Vergebung, dieser Kampf gegen den Satan — das sind die charakteristischen Zeichen einer lebendigen, echt gemeindlich verfaßten Kirche, in der die Beichte wirksam vollzogen werden kann...» (S. 20).

Es folgt dann die Kennzeichnung des besondern Orts, der der Beichte im Zusammenhang dieses lebendigen Seins der Kirche zukommt. Hier kommt es zur Bestimmung der die Einzelbeichte begründenden und erfüllenden Absolution als eines Sakraments. Thurian geht aus von Matth. 16, 19; 18, 18: «... Es geht hier nicht allein um das Predigtamt, sondern wirklich um ein Wort und eine Handlung, die das bewirken, was sie bedeuten. Christus sagt hier nicht, daß denen, die Sünden vergeben werden, die sich im Glauben die Verheißung der Vergebung zu eigen machen, wie sie ihnen in der Predigt verkündigt wird. Er sagt: ‚Welchen ihr die Sünden erläßt, denen sind sie erlassen.‘ Hier haben wir ein Beispiel für eine sakramentale Handlung. Nach der Theologie der Kirchenväter handelt es sich um ein Sakrament, wo die Kirche auf Verheißung Jesu Christi hin glaubt, daß Gott gleichzeitig mit und in einem Zeichen wirksam handelt, das sie dem Glaubenden darbietet...» (S. 25 f.). Hier melden sich unsere Fragen an. Die Unterscheidung zwischen dem «bloß» verkündigenden Tun der Predigt und dem bewirkenden Tun des Sakraments der Absolution scheint uns unbiblisch. Thurian neigt dazu, das schöpferische Tun Christi und seines Geistes, statt es im Wort und im Zeichen, im Zeichen und im Wort frei walten zu lassen, im Wort bloß angekündigt und erst im Zeichen wirksam vollzogen zu finden. Das ist der romanisierende Zug, der durch sein ganzes Werk hindurchgeht. So gut die evangelische Theologie tut, den Sakramentsbegriff aus der Isolierung und Erstarrung zu befreien, in die er unter dem Gegensatz zu Rom seit der Reformationszeit geraten ist, so fragwürdig ist die Überbetonung des Sakraments auf Kosten des Worts als solchem und die damit zusammenhängende allzu direkte Identifikation zwischen der Aktion Christi selber und der sakramentalen Aktion der Kirche.

Der drohende — nur gerade drohende? — Sakramentalismus Thurians kann uns nicht hindern, für die praktisch-seelsorgerliche Erkenntnis und

Weisung dankbar zu sein, die er uns in den weitem Kapiteln seines Werks vermittelt. Es werden hier nicht eigentlich neue Dinge gesagt, aber sie werden mit neuer Kraft gesagt, so daß wir sie neu hören und beherzigen müssen. Vgl. die Ausführungen über die Notwendigkeit der Beichte vor dem Bruder (der dann freilich allzu direkt mit dem ordinierten Amtsträger der Kirche gleichgesetzt wird): «... durch die Gegenwart eines Zeugen Gottes und der Kirche wird uns ganz neu konkret vor Augen geführt, daß Gott da ist, daß er hört, betrübt ist, vergibt. Der Beichtiger gibt, indem er Gottes heilige Gegenwart gleichsam anzeigt, unserer Beichte den Charakter des Verbindlichen und Unwiderruflichen und hilft uns damit zur Demut. Auf der andern Seite erlaubt es die Gegenwart des Beichtigers aber auch, das befreiende Wort der Absolution wirklich zu hören» (S. 53). Vgl. weiter die Weisungen, die für das Sein und Verhalten des Beichtigers als solches gegeben werden (S. 87 ff.). Wenn Thurian für die Praxis der Beichte «liturgische Form» fordert, so gibt er doch gleich darauf der Forderung eine Begründung, die sie begrenzt, ja als Forderung aufhebt: «Wenn die Beichte auch ohne jede Bedingung äußerer Art ganz schlicht und natürlich möglich sein soll, so wird man doch allmählich danach streben, ihr eine liturgische Form zu geben, die für viele eine Hilfe und eine praktische Erleichterung bedeuten wird... Wir wollen zwar nicht den Beichtstuhl einführen, aber nach Wegen suchen, die es dem Schamgefühl des Menschen erleichtern, sein Inneres zu öffnen, ohne daß der Beichte etwas von ihrer Schlichtheit genommen würde...» (S. 110). Vgl. endlich die Forderung konkreter Beichte: «... es ist leicht und oberflächlich, wenn man sagt, man sei hochmütig, egoistisch oder unrein. Man soll diese Sünden konkretisieren, indem man die Geschehnisse beichtet, an denen sie offenbar geworden sind...» (S. 114).

Gewisse Fragen werden am Schluß nochmals wach, wo es um die «Gewissenserforschung» geht. Führen Thurians Weisungen nicht in eine Kasuistik hinein, die der Beichte einen gesetzlichen Zug verleiht (der ihr von ihrem sakramentalistischen Verständnis her nur zu nahe liegt)? Gewinnt hier die Beichte als solche nicht doch wieder ein selbständiges Gewicht, das ihr, nachdem Christus die ganze Last auf sich genommen hat, nun gerade nicht zukommen kann? Nun, Thurian zitiert selber Luthers Wort: «... wer auf sein Werk hingehet, wie rein er seine Beichte getan habe, der bleibe nur davon. Wir vermahnem aber, Du sollst beichten und Deine Not anzeigen nicht darümb, daß Du es für ein Werk tuest, sondern hörest, was Dir Gott sagen lasset. Das Wort, sage ich, oder Absolutio sollst Du ansehen, groß und teuer achten als einen trefflichen großen Schatz, mit allen Ehren und Dank anzunehmen...» (S. 141).

*Benken, Kt. Baselland.*

*Eduard Buess.*