Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 17 (1961)
Heft: 5

Buchbesprechung: Rezensionen

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

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

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

Download PDF: 16.07.2025

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

Rezensionen

GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München, Chr. Kaiser Verlag, 1960. 458 S.

Der zweite Band von diesem Meisterwerk zerfällt in zwei Teile: Analyse der prophetischen Verkündigung und abschließende Betrachtungen über das Verhältnis der beiden Testamente. Der Eindruck einer ersten Lektüre verstärkt sich bei wiederholtem, eindringendem Studium des Buches: dieser Band ist in seiner Konzeption weniger neu, weniger revolutionär als der erste. Seine Fragestellungen sind durchaus diejenigen der alten «Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion». Wie Smend, Stade, Marti und so viele andere bemüht sich auch von Rad um Persönlichkeit und Denken der einzelnen Propheten und forscht nach dem «Neuen», das sie gebracht haben. Er ist also wie seine Vorgänger überzeugt von der «Originalität» des prophetischen Denkens und betont ganz folgerichtig, daß die Anliegen der älteren Forschung eines Tages wieder aufgenommen werden müssen (S. 311).

Freilich ist durch die Anwendung der traditionsgeschichtlichen Methode manches anders geworden. Es gelingt von Rad, am Prophetenbild der letzten Generation manche Korrektur und Präzisierung vorzunehmen, wofür man ihm nicht dankbar genug sein kann. So hebt er mit Recht hervor, daß Hosea und Jeremia in der Exodus-Überlieferung beheimatet sind, während sich Jesaja auf die Zions- und Davidsüberlieferung stützt. Überhaupt wird die tiefe Verwurzelung der Propheten in den heilsgeschichtlichen Traditionen Israels in glücklicher Weise zur Geltung gebracht. Und wie im ersten Band bewundern wir auch hier die unnachahmliche, einfühlende Darstellungsgabe des Verfassers, dem es oft gelingt, in wenig Strichen einen Propheten dem Leser vertraut zu machen. Um so mehr bedauert man es, daß er Micha vergißt (trotz der verheißungsvollen Kapitelüberschrift «Jesaja und Micha»), und auch Habakkuk und Zephanja etwas schäbig behandelt. Alles in allem: ein Buch, in welches man sich nicht ohne warme Anteilnahme versenkt, und das man niemals als «ausgelesen» wird beiseitelegen können.

Ist von Rad dem Prophetismus gerecht geworden? Man wird nicht verschweigen können, daß gewisse Unklarheiten bleiben.

«Uns ging es vor allem darum, die Propheten der Heilsgeschichte wieder zurückzugeben» – so charakterisiert von Rad selber sein Unterfangen (S. 311). Ein Programm, das man freudig bejaht, bei dessen Ausführung man sich aber seltsamen Zweideutigkeiten gegenübersieht. «Der Heilsgeschichte wieder zurückgeben», das scheint zunächst zu heißen: in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang stellen. In der Tat deuten gewisse Äußerungen in diese Richtung. «Die Propheten wissen sich in einen Geschichtszusammenhang mit weiten Perspektiven nach rückwärts und vorwärts gestellt» (S. 311). Sie glauben, Jahwe werde «das von ihm Begonnene und Begründete nicht liquidieren, sondern daran anknüpfen, um es herrlich zur Vollendung zu bringen» (S. 312). Sie sind sich bewußt, selber im Ablauf der Heilsgeschichte einen äußerst wichtigen Platz einzunehmen, «am Schnittpunkt, da die schon

fast zum Stehen gekommene Gottesgeschichte mit einem Mal dramatisch wieder in Bewegung kommt». Wenn das alles gilt, dann sind die Propheten tatsächlich «der Heilsgeschichte zurückgegeben».

Nun aber tritt eine eigenartige Wendung ein. Schon im ersten Band hatte von Rad geschrieben vom «Abbruch des Bisherigen», den die Propheten vorgenommen hätten. Dieser Abbruch stelle sie «grundsätzlich außerhalb der Heilsgeschichte, wie sie bisher von Israel verstanden wurde» (I, S. 134). Entsprechend lesen wir jetzt vom «leidenschaftlichen Abbau des Alten»; die Propheten hätten den Wert der heilsgeschichtlichen Satzungen bestritten, hätten sich zu den heilsgeschichtlichen Konzeptionen ihres Volkes in Gegensatz gestellt; sie hätten das Denken Israels «eschatologisiert», das heißt Gericht und Heil in neues, zukünftiges Handeln Jahwes verlegt, und das Alte höchstens als Vorbild, als «Typus» des allein gültigen Neuen anerkannt. Dieser angebliche Gegensatz und Abbau des Alten veranlaßt denn auch unsern Autor, die Theologie der Propheten gesondert zu behandeln.

Wenn diese Behauptungen stimmen, dann geben sich die Propheten große Mühe, den Wagen zu demontieren, auf welchem sie fahren. Sie sehen sich in einem Geschichtszusammenhang nach rückwärts, dessen Abbau sie sich «leidenschaftlich» hingeben. Sie verstricken sich in ein unlösbares Paradox, indem sie die Heilsgeschichte bejahen und doch ablehnen. In Wirklichkeit findet sich von einem solchen Widerspruch bei den Propheten keine Spur. Vielmehr wird er durch die Grundkonzeption von Rads geschaffen. Zunächst ist zu sagen, daß von Rad nicht unterscheidet zwischen dem Faktum der Heilsgeschichte und den falschen Sicherungen, welche die Israeliten daraus ableiten. Nicht die Heilsgeschichte als solche haben die Propheten abgebaut, sondern die falschen Sicherheiten. Die Fakten der Heilsgeschichte bleiben unbestritten – bei Jesaja behält die Erwählung Zions ihre Wahrheit, und bei Jeremia ist der neue Bund die genaue Bestätigung des alten –, und es wird ein neues Handeln Jahwes angekündigt in Fortsetzung des alten. Nur darf Israel sich nicht mehr seinen Abgöttereien hingeben. Abgebaut wird die Sünde, nicht die Heilsgeschichte.

Sodann zeigt sich hier die verhängnisvolle Schwäche der von Radschen Konzeption. Unser Autor vermag darum nicht zwischen der Heilsgeschichte und der Sünde Israels zu scheiden, weil für ihn die Heilsgeschichte nichts anderes ist als eine Geschichtskonstruktion, ein Gedanke Israels, und darum als solche der Sünde unterworfen. Ausdrücklich lehnt er den Begriff einer «objektiven Heilsgeschichte» ab (S. 6). Heilsgeschichte ist Deutung, ist Versuch einer Darstellung. Das Entscheidende am Alten Testament sei nicht die Objektivität der Heilsfakten, sondern deren «sich immer neu vollziehende Vergegenwärtigung und Aktualisierung» (ebd.), woraus sich mit der Zeit die Idee einer fortlaufenden Heilsgeschichte *entwickelt* habe. In einem aufschlußreichen Kapitel bemüht sich von Rad einmal mehr, die «Entstehung des hebräischen Geschichtsdenkens» aus der kultischen Begehung einzelner «Heilsfakten» nachzuzeichnen (S. 112ff.). Bei diesem Prozeß komme es nicht zur «Verobjektivierung» der Heilsgeschichte (S. 6). Die ganze Geschichtsdarstellung Israels bleibt also ein kultisch bestimmtes Gedankengebilde. So mußten die Propheten, indem sie sich gegen die falschen Sicherheiten Israels

wandten, das «Alte» überhaupt, das heißt die Heilsgeschichte, «leidenschaftlich abbauen».

Wie kann man unter solchen Umständen «die Propheten der Heilsgeschichte wieder zurückgeben»? Einer Heilsgeschichte, die es «objektiv» gar nicht gibt? Nur eine Antwort ist möglich: «Heilsgeschichte» bezeichnet bei von Rad eine bestimmte, nämlich die traditionsgeschichtliche Forschungsmethode. Dieser Methode hat er die Propheten «zurückgegeben», vielleicht sagt man besser: ausgeliefert. Der Vorwurf an die Kritiker des ersten Bandes – von Rad ärgert sich mit Recht über ihr «Meistern und Besserwissen» –, sie ließen das Alte Testament nicht ausreden, sondern fielen ihm immer ins Wort (S. 11), fällt auf ihn selber zurück; denn daß für die Propheten wie für ganz Israel jene Geschichte von Abraham, Mose und David keine «objektive» Realität und Gültigkeit besessen habe, läßt sich – bei allem Ernstnehmen der «sich immer neu vollziehenden Vergegenwärtigung und Aktualisierung der Heilsfakten» – schlechthin nicht beweisen. Aus der «Vergegenwärtigung» des Todes Christi im Abendmahl folgt nicht, daß dieser Tod mitsamt der ihm vorausgehenden und nachfolgenden Geschichte für die Christen keine «objektiven» Wirklichkeiten seien.

Lassen wir doch das Alte Testament ausreden. Nehmen wir sein Zeugnis von der Heilsgeschichte an. Reden wir etwas weniger von «Deutung», dafür mehr von den Fakten in ihrer geschichtlichen Folge. Dann werden wir zweifellos die Propheten in der Heilsgeschichte stehen sehen, und auch begreifen, daß sie sich gegen die Sünde wandten ohne die volle Realität und Wirksamkeit der vergangenen Ereignisse zu leugnen. Die Heilsgeschichte ist kein sekundär entstandenes Geschichtsbild, sondern die Ursache des hebräischen Geschichtsdenkens. Sie ist nicht Frucht, sondern Wurzel.

In Übereinstimmung mit der Grundauffassung von Rads erhebt sich die Analyse des Verhältnisses der beiden Testamente vor allem auf der Idee der fortwährenden «Neu-Interpretation» der Traditionen, sowohl innerhalb des Alten, wie auch durch das Neue Testament. Man wird in diesem letzten Teil des Werkes sehr viele treffende, oft neue und erleuchtende Hinweise finden, manchmal aber auch – aus heilsgeschichtlichem Denken – große Fragezeichen setzen. *Carl A. Keller, Lausanne.*

HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen.* = Biblischer Kommentar, Altes Testament, hrsg. von Martin Noth, 15. Neukirchen, Kr. Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1960. 994 S.

In zwei Bänden liegt nunmehr das große Werk vor, das innerhalb dreier Jahre (1958–1960) in Lieferungen herauskam. Außer dem exegetischen Hauptteil enthält es am Anfang (S. I–LXXXVIII) eine Einleitung, in der in zehn Paragraphen die wichtigsten Gegenstände der Psalmenforschung behandelt werden, und am Schluß (S. 974–994) mehrere Register. Durch beides wird der Inhalt des Ganzen in dankenswerter Weise zusammengefaßt bzw. erschlossen. Aus der Einleitung seien besonders die wichtigen Paragraphen über «Die Gattungen der Psalmen und ihr Sitz im Leben» und «Zur Theologie der Psalmen» hervorgehoben und aus den Registern das Ver-

zeichnis der sechs im Buch verstreuten Exkurse, die jeder Leser jetzt rasch auffinden kann.

In meiner Besprechung der ersten drei Lieferungen des vorliegenden Kommentars[1] hatte ich versucht, diesen im Gegenüber zum Psalmen-Werk Gunkel's zu charakterisieren. Dabei ergaben sich in der Frage der Gattungen und des Zeitansatzes grundlegende Übereinstimmungen, während in der Wertung des massoretischen Textes, der Gesetzespsalmen und beim kultischen Hintergrund der Psalmen sich Unterschiede zeigten. Die Nähe zu Gunkel und der Abstand von ihm lassen sich an Hand der erwähnten Punkte nun erweiternd und vertiefend darlegen.

Bei den Gattungen spielt beim «Klagelied des Einzelnen» nach wie vor das «Gebet des Angeklagten» eine Rolle, dem zu Ps. 4. 5. 7. 26 (17. 27. 28) hinzu noch Ps. 31. 38. 57. 59. 69. 109. 140. 142. 143 beigezählt werden. Beim «Ich» des individuellen Klage- und Dankliedes hält Kraus daran fest, daß dieses einem gewöhnlichen Gliede des Bundesvolkes und nicht einem König oder Feldherrn zugehöre. Mit der Meinung, die das letztere annimmt und mit einem Demokratisierungsprozeß innerhalb einer zunächst nur dem König geltenden Kultpoesie rechnet, setzt er sich mehrfach auseinander, vgl. zu Ps. 52. 56. 59. 138. 140, wobei er zugleich den exemplarischen, das Einzelschicksal überschreitenden Charakter der zugehörigen Lieder betont.

Auch beim Zeitansatz hat Kraus die aus den ersten Lieferungen erkennbare Linie beibehalten, und das Grundsätzliche stellt er überlegen im Einleitungsabschnitt über «Die Beziehungen der Psalmen zur Geschichte Israels» dar. Im einzelnen ergibt sich, soweit ich sehe, die folgende Gliederung:

1. Vorexelisch: Ps. 2. 15. 18. 19A. 20. 21. 24. 28. 29 (3. 7. 11. 12. 13). 30. 42/43. 45. 46. 48. 57. 59. 61. 63. 68. 72. 76. 80. 81. 82. 83. 84. 89. 93. 95. 99. 101. 104. 107 (abgesehen von Zusätzen). 109. 110. 114. 132 = 42 Psalmen.

2. Exilisch und eventuell früh-nachexilisch: Ps. 60. 74. 79. 123. 137 = 5 Psalmen.

3. Nachexilisch: Ps. 1. 9/10. 14. 19B. 25. 32. 33. 37. 40. 49. 55. 67. 69. 71. 73. 78. 85. 86. 87. 90. 92. 94. 96. 97. 98. 100. 102. 103. 105. 106. 111. 112. 115. 116. 119. 124. 125. 126. 128. 129. 130. 131. 135. 136. 138. 141. 143. 145. 146. 147. 148. 150 = 52 Psalmen.

4. Zeitlich nicht festzulegen: Ps. 4. 5. 6. 8. 16. 17. 22. 23. 26. 31. 35. 39. 44. 51. 52. 54. 56. 58. 62. 64. 65. 70. 75. 88. 91. 108. 113. 118. 120. 121. 122. 139. 140. 142. 149 = 35 Psalmen.

5. Keine Bemerkung zur Zeit findet sich bei: Ps. 34. 36. 41. 47. 50. 66. 77. 117. 127. 133. 134 = 11 Psalmen.

Bei der ersten Gruppe erscheint die Zahl 42 hoch gegenüber den 25–29 vorexilischen Psalmen, mit denen Gunkel geglaubt hatte, rechnen zu können; jene Zahl ist aber klein, gemessen an dem (überwiegenden) Bestand, den heutige Forscher der vorexilischen Zeit zuweisen möchten. Dieser Tendenz gegenüber bewahrt Kraus ein nüchternes Urteil, was ebenso auch bei der verhältnismäßig großen Gruppe 4 hervortritt. Handhabt er hier ge-

[1] Theol. Zeitschr. 15 (1959), S. 212—214.

schichtliche Kriterien zurückhaltend, so wendet er sie in anderem Zusammenhang doch zuversichtlich an. So bei den «Klageliedern des Volkes», die mit den Ereignissen von 587 v. Chr. verknüpft und damit zugleich entschieden historisch und nicht mythisch-kultisch verstanden werden, eine Entscheidung, der man nur zustimmen kann. Das Gewicht des Geschichtlichen gegenüber dem Mythisch-Kultischen läßt Kraus außerdem bei den Königspsalmen hervortreten – Exkurs zu Ps. 2 –, wie auch bei dem gattungsmäßig schwer zu erfassenden Ps. 132, den er nach wie vor mit dem «Königlichen Zionsfest» verbinden möchte. In diesem Problemkreis kommt es wiederholt – so auch zu Ps. 139 – zu deutlichen Abgrenzungen gegenüber der Uppsala-Schule, die einem in ihrer unbestechlichen Klarheit freuen. Kraus übt an deren schematisierend-mythisch-kultischen Interpretation eine Kritik, die mit dem verwandt ist, was seinerzeit Gunkel gegen Mowinckel vorgebracht hatte. Sie richtet sich auch gegen Weiser's Bundeserneuerungsfest als Hintergrund vieler Psalmen, das nicht negiert, aber in seiner Bedeutung für die Psalmen stark eingeschränkt wird (vgl. zu Ps. 50), wie denn überhaupt bei der kultischen Einordnung der Psalmen Zurückhaltung am Platze sei (S. XLI). Geradezu befreiend wirkt diese sich bei der Exegese des mit Hypothesen stark überlasteten 110. Psalms aus.

Bei seiner Zurückhaltung gegenüber kulthistorischen Vermutungen ist Kraus doch keineswegs ängstlich gegenüber der Religionsgeschichte. Er nimmt ihre neueren Ergebnisse, das heißt besonders, was sich mit Hilfe der Texte aus Ugarit zur altkanaanäischen Religion erkennen läßt, vielfach auf, um sie dann aber nicht allein kultisch, sondern vor allem traditionsgeschichtlich auszuwerten. Wie er das meint, legt er in einem Exkurs zu Ps. 24 über «Die Kulttraditionen Jerusalems» dar.

Mit der traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise stehen wir bereits bei den Punkten, die Kraus von Gunkel unterscheiden, bei denen der jüngere Gelehrte den älteren ergänzt, korrigiert und auch über ihn hinausführt. Dazu gehört weiter die Wertung des massoretischen Textes, dem Kraus viel mehr vertraut als Gunkel, ohne doch eine so konservative Haltung einzunehmen, wie sie je in ihrer Art Eerdmans und Weiser vertreten. Ein wesentlicherer Unterschied zu Gunkel zeigt sich außerdem bei den sog. Thronbesteigungspsalmen. Wie schon in seiner Schrift: «Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament» (1951), lehnt Kraus auch im Kommentar ein Thronbesteigungsfest in Israel ab; doch versteht er jetzt, anders als früher, das jene Psalmen einleitende *Jahwä mālak* nicht mehr als Inthronisationsruf, sondern als Aussage über die dauernde göttliche Königsherrschaft; nur eine solche sei in Israel geglaubt und bezeugt worden (vgl. S. XLIIIf. und zu Ps. 93). Die Thronbesteigungspsalmen, unter denen Ps. 47 eine Sonderstellung zugewiesen erhält, werden teils (Ps. 93 und 99) als nicht-eschatologisch und vordeuterojesajanisch und teils (Ps. 96. 97. 98) als eschatologisch und von Deuterojesaja abhängig erklärt. Ihrer Gattung nach sind es Hymnen, die ihren Platz bei der Proskynese der (zum Laubhüttenfest) einziehenden Gemeinde hatte (S. 647).

Am zentralsten führt Kraus im eigentlich theologischen Bemühen über Gunkel hinaus, wie dieses jeweils vor allem bei der Exegese im Abschnitt

«Ziel» zum Ausdruck kommt. Hier geht es einerseits um eine unvoreingenommene und sachliche Beurteilung der alttestamentlichen Aussagen – darunter auch der Verwünschungen und Rache-Worte – und andererseits um den gesamtbiblischen Ausblick bis ins Neue Testament hinein. Was Kraus hier bietet, ist gute heilsgeschichtliche Theologie, die den Text in seinem anfänglichen Zusammenhang unverkürzt zur Geltung bringt, ihn aber auch in seinem Geöffnetsein nach vorwärts zum Rechte kommen läßt.

Wenn man es wagen will, das große Werk kurz zu kennzeichnen, so kann es vielleicht so geschehen, daß die nüchterne Besonnenheit seines Verfassers wissenschaftlichen Thesen gegenüber hervorgehoben wird. Er naht sich behutsam dem einzelnen Psalm, erklärt ihn mit den Mitteln, welche die heutige Forschung an die Hand gibt, doch ohne sich zum Anwalt einer bestimmten Auffassung zu machen. Bevor er seine eigene Exegese vorträgt, läßt er gerne die Meinung anderer zu Worte kommen. So wird der Leser zum freien Mitgehen angeregt, mit der Forschungslage vertraut gemacht und dabei – die Sache gleichsam umkreisend – in den Text selber hineingeführt.

Wir freuen uns mit dem Verfasser, daß er seine vor mehr als zehn Jahren aufgenommenen Forschungen zum Psalter zu solchem Ende hat führen dürfen, und wir danken ihm für seine reiche Gabe.

Johann Jakob Stamm, Wabern/Bern.

KURT ALAND, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias.* = Theologische Existenz heute, 86. München, Chr. Kaiser Verlag, 1961. 86 S. Fr. 6.50.

Joachim Jeremias veröffentlichte 1958 – als Krönung seiner verschiedenen Arbeiten zu diesem Thema – das Buch «Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten»[1]. Die vorliegende Schrift von Aland ist, wie schon ihr Untertitel sagt, einer Nachprüfung der Thesen von Jeremias gewidmet, dies in einem so ausschließlichen Sinn, daß andere Autoren, die zu ähnlichen Ergebnissen wie Jeremias gekommen sind, nicht einbezogen werden (falls nicht Jeremias sich ausdrücklich auf sie berufen hat) und andererseits nur die Quellen zugrunde gelegt werden ohne Nennung von Autoren, die diese anders als Jeremias beurteilen (auch die Kritik, die das Buch von Jeremias bisher gefunden hat, bleibt daher unerwähnt). Man mag diese Beschränkung in gewisser Hinsicht bedauern, muß aber zugeben, daß sie auch ihre Vorzüge hat, indem die Auseinandersetzung mit Jeremias auf diese Weise einen sehr geschlossenen Charakter erhält. Ihr Ergebnis ist eine völlige Ablehnung der Thesen von Jeremias, indem dieser behauptet hatte, die Urkirche dürfte von Anfang an Kinder jeden Alters beim Übertritt der Eltern mitgetauft haben, und sie sei etwa zwischen 60 und 70 n. Chr. dazu übergegangen, auch die in christlichen Ehen geborenen Kinder zu taufen, während Aland als Gesamturteil gewinnt, daß eine Säuglingstaufe erst vom 3. Jahrhundert an sicher nachweisbar sei.

Man muß Aland nachrühmen, daß er Jeremias alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er ihn durch seine ganze Schrift hin ausführlich und stets

---

[1] Vgl. meine Besprechung in Theol. Zeitschr. 15 (1959), S. 306f.

in korrekter Wiedergabe seiner Meinung zu Worte kommen läßt und darüber hinaus dem Leser – nach einem Kap. I «Vorwort» (S. 5f.) – in einem Kap. II «Wandlungen» (S. 7–17) zunächst den Inhalt des Buches von Jeremias im Zusammenhang vorführt. Dies Kap. II hat seinen Titel daher, daß zu Anfang (S. 7f.) mit Zitaten aus Harnack, Feine und Stauffer (RGG²) belegt wird, wie ablehnend die Haltung der Forscher gegenüber der Kindertaufe im Neuen Testament noch in unserem Jahrhundert gewesen sei, bis dann die «Kehrtwendung» vollzogen worden sei, deren Endstadium das Buch von Jeremias darstelle. Auf S. 8–17 folgt dann die Übersicht über das Buch von Jeremias. In sie mischt sich nur selten bereits eine kommentierende oder kritische Stellungnahme ein, so S. 12 unten, S. 14 Anm. 69 und S. 15 (zur Kirchenordnung Hippolyts in der Deutung von Jeremias).

Die Kritik ist den folgenden Kapiteln vorbehalten. Bei ihnen verläßt Aland die (chronologische) Reihenfolge, in der die einzelnen Gegenstände bei Jeremias abgehandelt werden (wie sie aus Kap. II zu erkennen ist).

Aland untersucht in Kap. III zuerst «Die ersten sicheren Zeugnisse für die Übung der Säuglingstaufe aus dem 3. Jahrhundert» (S. 17–28). Einleitend bemängelt er, daß Jeremias «oft genug» mit Hypothesen operiere und daß diese zunächst zwar als solche gekennzeichnet seien, dann aber unmerklich sich in feststehende Tatsachen verwandeln (S. 18), ferner, daß er sich zu sehr von Voraussetzungen leiten lasse, die, beim Neuen Testament allenfalls berechtigt, bei der Beurteilung späterer Jahrhunderte nicht angebracht seien. Als Beispiel nennt er die Vorstellung von einer sog. «Übertrittstaufe» im Unterschied zur Taufe eines in christlicher Ehe geborenen Kindes (S. 18 bis 21). Diese Unterscheidung sei «nicht nur eine Konstruktion», sie habe «auch nie existiert» (S. 20). Schließlich wird noch die «Vorbemerkung» gemacht, es gehe beim ganzen Streit nicht um die Kindertaufe schlechthin, sondern um die Säuglingstaufe (S. 21; vgl. schon S. 5). Dann werden «der Reihe nach» (S. 21) Cyprian (S. 22), Origenes (S. 22–24) und die Kirchenordnung Hippolyts (S. 24–28) behandelt, wobei wesentliche Korrekturen an der Deutung durch Jeremias vorgenommen werden. Nicht anders verläuft die Untersuchung in Kap. IV, «Die patristischen Aussagen über die Säuglingstaufe von den Anfängen bis an den Ausgang des 2. Jahrhunderts» (S. 28–36). Den Apostolischen Vätern (Didache, Hirt des Hermas, Barnabasbrief) werden in Ergänzung des bei Jeremias Gebotenen einige wichtige Beobachtungen entnommen (S. 29f.). Das gleiche gilt für Klemens von Alexandrien (S. 35f.). Besonders wichtig erscheint die Behandlung von Aristides (S. 30–34). Die Stellen 15, 11 und 17, 4 habe Jeremias «überinterpretiert» (S. 31), die Aussage 15, 6, die die Taufe auch der Kinder aus christlichen Ehen ausdrücklich in ein späteres Alter verlege (S. 34), überhaupt nicht beachtet. In Kap. V «Tertullian» (S. 36–44) folgt sodann eine gesonderte Untersuchung der Aussagen dieses Kirchenvaters, wobei die von Jeremias berücksichtigten Aussagen durch weitere ergänzt werden. Kap. VI gilt der Frage «Indirekte Zeugnisse der Säuglingstaufe im 2. Jahrhundert?» (S. 44–48). Aland zieht hier auch den 1. Klem. heran (S. 45f.). An der Behandlung der Märtyrerakten durch Jeremias rügt er, daß die Auffassung von Jeremias im einen Fall «eingetragen» sei, im andern als «ausgeschlossen» gelten müsse (S. 47) und

daß Jeremias sich mitunter «so schwebend» ausdrücke, daß er beim Leser Assoziationen auslöse, für die der Text die Beweislast nicht tragen könne (S. 48). Besonders gespannt ist man auf Kap. VII, «Das Zeugnis der christlichen Inschriften» (S. 48–53), da diese in der Beweisführung von Jeremias eine sehr große Rolle spielen. Auch hier werden jedoch dessen Deutungen energisch zurechtgerückt.

Dann erst wendet sich Aland dem Material des Neuen Testaments zu. In Kap. VIII behandelt er umsichtig und überzeugend «Paulus und die Urgemeinde» (S. 53–59): 1. Kor. 7, 14 und Apg. 2, 38. In Kap. IX kommt «Die 'Oikos-Formel'» an die Reihe (S. 60–67). Das Ergebnis ist, daß deren bisherige Geltendmachung (durch Stauffer und Jeremias) nur als «unzulässig» (S. 65) bezeichnet werden könne. Ähnlich wird in Kap. X, «Die Perikope von der Segnung der Kinder» (S. 67–71), mit der exegetischen Mißdeutung aufgeräumt, die mit dieser Stelle getrieben worden ist. Es folgt ein abschließendes Kap. XI, «Wann und weshalb kam es zur Einführung der Säuglingstaufe?» (S. 71–82). Die frühesten Zeugnisse für die Säuglingstaufe stammten erst aus der Zeit zwischen 200 und 250 (S. 73); Hauptgrund zu ihrer Einführung sei offensichtlich die damals aufgekommene Überzeugung gewesen, auch der Säugling habe, selbst wenn er von christlichen Eltern stamme, Anteil an der Sünde (S. 75).

Als Kap. XII folgt noch ein «Nachwort: Säuglingstaufe heute?» (S. 82 bis 86). Nachdem Aland schon im Vorwort bekannt hat, daß er für seine Person die Kindertaufe bzw. Säuglingstaufe in der Kirche heute «nicht nur für notwendig, sondern auch für legitim» halte (S. 6), untermauert er hier seine Überzeugung, daß mit der Säuglingstaufe «in einer neuen Zeit auf eine neue Weise das vollstreckt wird, was in der alten Zeit auf andere Weise geschah» (S. 84).

Die vorliegende Besprechung wird schon gezeigt haben, daß der Rezensent auf seiten von Aland steht (wobei mir zur Genugtuung gereicht, daß die in meiner Besprechung der Schrift von Jeremias[2] geltend gemachten Bedenken sich auch bei Aland finden). Alands Schrift scheint mir eine brillante Leistung zu sein. Es wird Jeremias schwer fallen, «wider den Stachel zu löcken». Man darf gespannt sein, wie das Echo ausfallen wird.

Beigefügt sei, daß die Schrift von Aland über das viele Belehrende und Erhellende hinaus, das sie zur Frage des Alters der Säuglingstaufe beisteuert, auch allerlei wichtige methodische Einsichten vermitteln kann (vgl. z. B., was S. 81 Anm. 372 über die unterschiedliche Geltung bestimmter Anschauungen, etwa der Parusieerwartung, in den einzelnen Kirchenprovinzen und Gemeinden gesagt wird). — Druckfehler: S. 57 Anm. 293 sollte es «von nicht wenigen Exegeten» heißen; S. 67 Zeile 7: «nirgendwo»; S. 69 Zeile 33 fehlt die Schlußklammer. *Wilhelm Michaelis, Bern.*

RUDOLF HERMANN, *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation.* Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1960. 500 S. DM 32.–.

Es ist in unserer Zeit unter den deutschsprachigen Theologen Mode geworden, «Gesammelte Aufsätze» herauszugeben. Bei manchen Theologen

[2] Anm. 1.

ist ein solcher Sammelband nur Ersatz für das von Schülern und Gleichgesinnten längst erwartete, grundlegende Werk. Das Erscheinen derartiger Sammlungen, deren einzelne Stücke noch dazu erst kürzlich erschienen und leicht zugänglich sind, wird begreiflicherweise selten mit großer Freude begrüßt.

Anders ist es mit dem vorliegenden Buch. Es enthält Studien, die in einem Zeitraum von 35 Jahren geschrieben wurden und zum Teil nur schwer erreichbar sind. Diese Sammlung ersetzt nicht, sondern begleitet und ergänzt das große Werk des Autors (Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich», 1930). Wie jenes befassen sich auch die hier gesammelten Aufsätze zum großen Teil mit dem Zentralthema der Lutherschen Theologie, mit der Rechtfertigungslehre. Sie ist nach der Ansicht des Verfassers nicht nur für Luther der Schlüssel zum Verständnis der Bibel, sondern auch der Schlüssel zum Verständnis der Theologie Luthers.

Hermann gehört zur zweiten Generation der Luther-Renaissance. Seine Studien knüpfen an die Arbeiten von K. Holl, W. Walters, S. Seeberg usw., indem sie diese teils weiterführen, teils korrigieren. So ist eine der immer wieder auftauchenden Hauptfragen die, ob Luthers Rechtfertigungslehre als forensisch oder effektiv zu verstehen sei. Im Gegensatz zu der vorangehenden Forschung interpretiert er sie mehr als eine forensische, versucht aber den aus falscher Fragestellung resultierenden Gegensatz der beiden Auffassungsweisen aufzulösen, indem er die Rechtfertigung nach Luther als «Gemeinschaftstatbestand» versteht. Sie beruht zwar ganz auf der Gnade Gottes, ist aber «nicht bloß Urteilsspruch, sondern Evangelium... Als solche gehört sie zu Gottes schöpferischem Wort. Sie konstatiert nicht bloß etwas Vorhandenes, sondern stiftet Gemeinschaft oder setzt doch neu in sie ein. Und solche Gemeinschaft ist Leben. Wie sollte die Gemeinschaft mit Gott also ohne ‚Effekt' sein?» (S. 380). Die vielen Abschnitte, die sich mit diesem Thema befassen, sind äußerst interessant und anregend. Man fragt sich, ob die Rechtfertigungslehre von Calvin hier nicht ganz in der Nähe zu suchen wäre? Die eigenartige Verknüpfung von Justificatio und Santificatio in der Institution, ihre Einheit in der Gemeinschaft mit Christo, deutet in dieser Richtung.

Es ist dem Berliner Systematiker hoch anzurechnen, daß er nicht nur theologisch, sondern auch historisch zu deuten weiß. Seine Arbeit ist Luther-Exegese im besten Sinne des Wortes. Zwar besitzt dieser Exeget einen Schlüssel, sucht aber immer, durch oft exakte Kleinarbeit die inneren Zusammenhänge der Aussagen Luthers aufzudecken und ihn darüber hinaus immer in seinem zeitlich-geschichtlichen Rahmen zu verstehen. Ein Kleinod in dieser Beziehung ist der Aufsatz über Luthers Simson-Deutung.

Ein besonderes Merkmal dieser Lutherauslegung ist die Bemühung des Verfassers, stets die Gegenwartsbedeutung von Luthers Lehre aufzuzeigen. Das geschieht aber nicht in der Weise, daß er Luther von den heutigen Problemstellungen her befragt, sondern so, daß er Luther befragt und die Aktualität der gewonnenen Antworten zeigt.

Eine Anzahl von Artikeln über verschiedene Probleme der Reformationstheologie ergänzt die Sammlung, die sich doch hauptsächlich mit Luther beschäftigt. *Gyula Bárczay, Oberwil, Kt. Baselland.*

FRITZ BÜSSER (Hrsg.), *Beschreibung des Abendmahlsstreites von Johann Stumpf. Auf Grund einer unbekannt gebliebenen Handschrift ediert.* (Veröffentlichungen der Rosa Ritter-Zweifel-Stiftung, hrsg. von Robert Ritter-Zweifel, Historische Reihe.) Zürich, Verlag Berichthaus, 1960. 235 S.

Der Herausgeber des vorliegenden Werkes, Pfarrer in Bülach, hat sich bereits um die Mitherausgabe der Schweizer- und Reformationschronik Johannes Stumpfs verdient gemacht. Jetzt legt er dessen Beschreibung des Abendmahlsstreites vor, die handschriftlich im Staatsarchiv Zürich aufbewahrt wird, und auf die Leo Weisz in den «Zwingliana» 1931 erstmals aufmerksam gemacht hat.

Mit dieser Beschreibung hat der als Pfarrer und Dekan im Zürcher Oberland wirkende Chronist und Reformator Johannes Stumpf (1500–1574) die älteste Darstellung des Abendmahlsstreites geliefert – nicht Heinrich Bullingers Schwiegersohn Ludwig Lavater, dem man allgemein dieses Prädikat auf Grund seiner 1563 bei Christoph Froschauer erschienenen «Historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de coena Domini» zugesprochen hat. Stumpf hatte dagegen den 1. Teil seiner Beschreibung bereits 1538 abgeschlossen, den 2. Teil spätestens 1562. Niemand anders als Bullinger hat eine Veröffentlichung dieser Darstellung verhindert, die in der Haltung des persönlichen Miterlebens der Ereignisse und in der unbedingten kompromißlosen theologischen Nachfolge Zwinglis von der Auffassung des Bullinger-Kreises «nicht unwesentlich abwich», wie schon Leo Weisz dargetan hat. Damit ist der Nachwelt eine der charaktervollsten und anschaulichsten zeitgenössischen Darstellungen des Abendmahlsstreites vorenthalten geblieben, deren Mängel von damals den Wert für den heutigen Forscher darstellen.

J. Stumpf ging es um eine historische Übersicht des Streites, wobei er nach einer durchaus persönlichen, doch sachlich gehaltenen Darstellung und Wertung der Grundpositionen Luthers und Zwinglis weitgehend Quellenmaterial zu Wort kommen läßt, das die vorliegende Edition in der Tat geradezu zu einem Quellenbuch werden läßt. So hat J. Stumpf die wesentlichen Äußerungen Luthers und Zwinglis zur Abendmahlsfrage und dann eine Fülle von Quellen, angefangen von den Marburger Artikeln, der Wittenberger Konkordie bis hin zu dem Brief Luthers vom 31. August 1543 an Froschauer wegen der übersandten Zürcher Bibel, in seine Darstellung eingestreut. Für J. Stumpf, der Luther zwar die Hauptschuld am Abendmahlsstreit zuspricht, ist dieser doch «ein gelerter, weltwyser und hoch erfarner mann». Und so sehr Stumpf Zwinglis Auffassung teilt, ist er doch bemüht, die historischen und politischen Zusammenhänge über den dogmatischen Fragen nicht zu kurz kommen zu lassen. Den Konkordienbemühungen Bucers, denen Stumpf ausgesprochen skeptisch gegenübersteht, versagt er die Anerkennung der ehrlichen Absicht nicht, obwohl die Entwicklung seiner Skepsis Recht gegeben hat. Die sprachliche Gestalt, in die J. Stumpf seine Beschreibung gekleidet hat, ist für den Leser nicht zuletzt das Anziehende an dieser Darstellung; und es ist wohl nicht zu hoch gegriffen, wenn in der Einleitung zur vorliegenden Edition Stumpf unter die besten epischen Gestalter der schweizerischen Literaturgeschichte eingereiht wird.

Die genaue Textgestaltung und eingehende Kommentierung und Worterklärung erhöhen den Wert dieser Publikation, die sowohl für den engeren Bereich der Erforschung der Geschichte des Abendmahlsstreites als auch für einen breiteren Leserkreis von nicht geringem Interesse sein dürfte[1].

Ernst-Wilhelm Kohls, Münster i. W.

RONALD E. OSBORN, *Der Geist des amerikanischen Christentums.* Deutsch von Chr. Schütze. = Die Kirchen der Welt, Reihe B, 1. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960. 227 S.

Das Buch (im Original The Spirit of American Christianity) ist von einem Amerikaner für europäische Leser geschrieben und will, liebevoll, aber auch kritisch, den amerikanischen Protestantismus in seiner besonderen Prägung schildern. Der Verfasser kommt aus der Tradition der großen Revivals und gehört selber zu den ökumenisch aufgeschlossenen Disciples of Christ.

Er möchte vor allem das zeigen und erklären, was dem Europäer zunächst ungewohnt ist: die Freiheit der amerikanischen Kirchen vom Staat, ihre vereinsmäßige Organisation, die große evangelistische Aktivität, die starke Bedeutung des Laienelements, das (gegenüber Europa) viel geringere Gewicht sowohl der akademischen Theologie wie der liturgischen Tradition. Die starke Zersplitterung der Denominationen und die heutigen Einigungsbestrebungen werden dargestellt. Der Verfasser skizziert auch die geistigen Hauptströmungen, die in den letzten Jahrzehnten das christliche Denken in den USA beeinflußt haben: Liberalismus, social gospel, Fundamentalismus, schließlich die sog. Neu-Orthodoxie (diese Nomenklatur ist sicher unglücklich), das heißt die Theologie von Niebuhr, Tillich u. a. Osborn hält dafür, daß die eigentliche Gläubigkeit des amerikanischen Volkes von diesen Strömungen im wesentlichen unberührt blieb und viel stärker bestimmt war und ist einesteils von der biblischen Substanz, anderenteils von der besonderen Wesensart des amerikanischen Geistes: dem europäischen (ursprünglich hauptsächlich puritanischen) Erbe; dem Erlebnis des Pionierdaseins, das den Volkscharakter während Generationen prägte; schließlich den sozialen Strukturveränderungen unserer Zeit.

Heute ist die Stellung der Kirchen im Volksleben statistisch wesentlich stärker als in früheren Jahrzehnten (60% der USA-Bevölkerung gehören heute einer Kirche an, 1910 waren es nur 36%, 1940 49%). Osborn weist aber sehr deutlich auch auf die fragwürdigen Aspekte dieser zunehmenden «Christlichkeit» hin: das kirchliche Christentum profitiert heute weithin vom allgemeinen Zug zum Konformismus. Es handelt sich um eine «Erweckung ohne Buße»: das amerikanische Selbstgefühl – in der ideologischen Kampfstellung gegen Nazis und Kommunisten – wurde christlich untermauert. Osborn schließt aber nicht mit solcher Kritik, sondern mit positiven Akzen-

---

[1] In den Anmerkungen (S. 184, Anm. 6) wird die Bucer-Bibliographie von R. Stupperich, Schr. Ver. Ref. Gesch. 169 (1952), irrtümlich H. Bornkamm zugeschrieben (der allerdings in dem gleichen Band einen Beitrag über «Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte» veröffentlicht hat).

ten: trotz allem ist in den USA echtes, lebendiges Christentum unzweifelhaft und wirksam da.

Osborns Buch basiert auf soliden historischen und theologischen Kenntnissen, ist flüssig geschrieben und kann wesentliches zum rechten ökumenischen Verständnis beitragen. Es ist deshalb zu begrüßen, daß es in deutscher Übersetzung die Reihe B der neuen Sammlung «Die Kirchen der Welt» eröffnet. *Andreas Lindt, Worb (Kt. Bern).*

OSKAR MOPPERT, *50 Jahre selbständige reformierte Basler Kirche. Beiträge zur Geschichte eines städtischen Kirchenwesens.* Basel, Friedrich Reinhardt AG., 1961. 161 S. Fr. 12.–.

Am 1. April 1911 trat nach langjährigen Beratungen und Verhandlungen der neue rechtliche Status der Basler Kirche in Kraft. Bisher Staatskirche, wurde sie nun selbständig, behielt aber die Privilegien einer öffentlich-rechtlichen Persönlichkeit. Über das seither verflossene halbe Jahrhundert berichtet der über 80jährige Verfasser, der als langjähriger Basler Gemeindepfarrer den Großteil der von ihm dargestellten Ereignisse und Entwicklungen selber miterlebt hat. Man spürt der liebevollen Darstellung auf Schritt und Tritt die starke innere Anteilnahme an. Gerade die subjektive Prägung gibt dem Buch sein lebendiges Kolorit. In der Schilderung und Deutung der historischen Zusammenhänge hält sich der Verfasser mit Recht an Paul Burckhardts ausgezeichnete «Geschichte der Stadt Basel».

Mopperts Buch gibt Einblick in die mannigfachen Probleme und Aufgaben, die sich der Kirche von Basel-Stadt in den letzten Jahrzehnten gestellt haben. Es gibt Rechenschaft über vieles, was im Raum dieser Kirche erstrebt und erarbeitet wurde, und wird von manchem innerhalb und außerhalb von Basel mit Gewinn und Freude gelesen werden.

Andreas Lindt, Worb (Kt. Bern).

EMIL BRUNNER, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung.* = Dogmatik, 3. Zürich und Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1960. 503 S.

Wenn ein Theologe vom Format Emil Brunners seine Dogmatik abschließt, so ist das eine Begebenheit, die die Aufmerksamkeit aller theologisch Interessierten hervorruft. Die Freude darüber, daß der Verfasser sein Werk hat vollbringen können, ist allgemein, und sie ist um so begründeter, als der Verfasser wegen Kränklichkeit seine Arbeitsmöglichkeiten reduziert sah. In einem Nachwort sagt er, daß die seine Arbeit erschwerenden Umstände der letzten Jahre und insbesondere der letzten Monate ihn dazu bewogen haben, im Sinne einer Konzentration der Kräfte weitgehend darauf zu verzichten, den Schlußband seiner Dogmatik mit dem gelehrten Apparat an Dokumentation und Hinweisen auszustatten, «der üblicherweise als Ausweis der Forschungstätigkeit einem solchen Buch mitgegeben wird». Diese Unterlassung hat sich Emil Brunner aus besseren Gründen als die Meisten erlauben können. Wenige Dogmatiker haben wie er in der einen schwerwiegenden Monographie nach der anderen die wichtigsten Glaubensfragen behandelt, ehe er schließlich eine allseitige Darstellung des christlichen Glaubens vorlegt.

Die Dogmatik Brunners ist nach dem folgenden Plane aufgebaut: 1. Der ewige Grund der göttlichen Selbstmitteilung. 2. Die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen Selbstmitteilung. 3. Die Selbstmitteilung Gottes als seine Selbstvergegenwärtigung durch den Heiligen Geist. 4. Die Vollendung der göttlichen Selbstmitteilung in der Ewigkeit. Der jetzt vorliegende dritte Band umfaßt die beiden letztgenannten Teile unter der Rubrik «Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung».

Im ersten Hauptstück des Buches wird der Begriff Ekklesia behandelt. Dieser Begriff soll nach Brunner nicht mit «Kirche» übersetzt werden, so daß man das eigentlich ganz und gar Nichtinstitutionelle, die Bruderschaft der durch die Versöhnung in Jesus Christus Verbundenen und durch den Heiligen Geist allein Geleiteten, mit «einer sakral-sakramentalen Institution» gleichstellt.

Im zweiten Hauptstück ist von einem anderen, nach Brunner ebenso verhängnisvoll mißverstandenen Begriff, dem der Pistis, die Rede[1]. Brunners Auslegung dieses Begriffs ist durch seinen bekannten Gedanken an die personale Korrespondenz bestimmt[2]. Sein stetiger Kampf gegen jede intellektualistische Verengerung des christlichen Glaubens soll auch mit Dankbarkeit notiert werden. Trotzdem fühlt man sich genötigt, sich gegen die These zu verwahren, daß die Theologie erst in der allerletzten Zeit begonnen habe, zwischen dem glaubenweckenden Kerygma und der zu glaubenden Lehre zu unterscheiden (S. 189). Auch lange bevor «Kerygma» ein theologisches Modewort wurde, dürfte die Lehre nicht nur als *zu glaubende* Lehre, sondern auch als *glaubenweckendes* Kerygma aufgefaßt worden sein. Eine Verwahrung scheint dem Besprecher auch notwendig gegen die Darstellung «der orthodoxen Lehre des Luthertums» hinsichtlich des Empfangs der Gnade. Brunner sagt, daß dieser Empfang nicht als ein Geschehen gedacht werden darf, «bei dem der Mensch rein passiv als behandeltes Objekt (truncus et lapis), nicht aber als Subjekt zugegen wäre» (S. 322). Er sagt auch, daß im orthodoxen Bekenntnis mit nackten Worten erklärt wird, im Empfangen der Gnade komme dem menschlichen Faktor «nur die Rolle eines truncus et lapis» zu, und meint, daß dies eine Ausschaltung des menschlichen Subjekts sei, wodurch die Brücke zum alttestamentlichen Glaubensbegriff abgebrochen sei (S. 313). Dazu ist zu sagen, daß die Konkordienformel ihre Darstellung des

---

[1] Wenn Brunner sagt, daß die Übertragung des Neuen Testaments ins Lateinische an der tragischen Fehlentwicklung des Glaubensverständnisses in der kirchlichen Lehrtradition erheblichen Anteil habe (S. 205), erinnert man sich an M. Heidegger, der in «Holzwege» schreibt, daß die Übersetzung der griechischen Wörter in die lateinische Sprache keineswegs der harmlose Vorgang sei, für den er gehalten wird. «Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein *Über*setzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart.... Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen» (S. 13).

[2] Dieser Gedanke hat neulich den finnländischen Theologen Yrjö Salaka veranlaßt, seine Dissertation über Brunners Theologie 1914–1937 «Person und Offenbarung» zu betiteln (Helsinki 1960).

Menschen als truncus et lapis gerade auf *alttestamentliche* Zitate stützt (Hes. 36, 26; Dan. 5, 21; Hos. 6, 5; Ps. 73, 22): «Derhalben auch die Heilige Schrift des unwiedergeborenen Menschen Herz einem harten Stein, so dem, der ihn anrühret, nicht weichet, sondern widerstehet, und einem ungehobelten Block und wildem, unbändigem Tier vorgleichet, nicht, daß der Mensch nach dem Fall nicht mehr eine vornünftige Kreatur sei oder ohne Gehör und Betrachtung des göttlichen Worts zu Gott bekehret werde...» (Solida Declaratio, II)[3]. Von einer Ausschaltung des menschlichen Subjekts ist hier gar nicht die Rede. So verhält es sich auch nicht in dem Kommentar der Konkordienformel zu dem von Luther gebrauchten scholastischen Ausdruck pure passive: Der Heilige Geist wirkt «tanquam in subjecto patiente, das ist, da der Mensch nichts tut oder wirket, sondern nur leidet». Will man die Ausdrücke Subjekt-Objekt benützen, muß man wohl sagen, daß der Mensch auch nicht hier allein «als behandeltes Objekt» betrachtet wird. Die Konkordienformel fügt nämlich hinzu: «nicht als ein Bild in ein Stein gehauen, oder ein Siegel ins Wachs, welches nicht drumb weiß, solches auch nicht empfindet noch will, gedrückt wird.»[4]

Zu dem Interessantesten der Dogmatik Brunners gehört die Behandlung von Luthers Übersetzung der Dikaiosyne theou als «Gerechtigkeit, die vor Gott gilt». Diese nach Brunner geniale Übersetzung, die wirklich den Kern der Sache treffe, hält Brunner doch für eine Verkürzung des paulinischen Gedankens. Luthers Übersetzung sei eine «Wendung vom theozentrischen Thema (Reich Gottes) zum anthropozentrischen (Heil)» (S. 249) und habe sich «im Gebiet des Luthertums ziemlich fatal ausgewirkt, indem sie das Heil des *Menschen* und nicht die Sache *Gottes* in den Mittelpunkt stellt» (S. 236). Hiergegen kann man ein Lutherzitat wie folgendes stellen: «Derhalben, auf daß wir das Reich Gottes nicht umb unsernwillen begehrn, wird zum Ersten gesetzt die Beheiligung des göttlichen Namens, also, daß wir in dieser Meinung bitten sollen, selig zu werden, und das Reich Gottes zukommen, nit darumb, daß es uns wohl gehe, sonder, daß der Name und Ehre und Glorie Gott des Herrn gepreiset und gemehret werd... Also, daß wir Gott zum Allerersten, und uns zum Letzten setzen» (Eine kurze und gute Auslegung des heiligen Vater Unsers vor sich und hinter sich)[5].

Meine Einwände haben nicht sagen wollen, daß Brunners Lutherbehandlung nicht tiefbohrend sei. Brunner betrachtet Luther als nicht nur den ersten, sondern auch den größten der Reformatoren (S. 94), und Luther ist eine der Quelladern, aus denen der christliche Glaube durch Brunners Vermittlung den modernen Menschen, für welche seine Dogmatik geschrieben ist, echt und frisch hervorströmt. Brunner sagt (S. 111): «Das erste Wort, das wir beim Rückblick auf die Geschichte zu sprechen haben, ist... zweifellos ein Wort tiefster Dankbarkeit gegenüber unseren reformierten und lutherischen Glaubensvätern.» Das letzte Wort dieser Besprechung soll auch ein Wort tiefster Dankbarkeit gegenüber Emil Brunner sein.

Benkt-Erik Benktson, Eskilstuna, Schweden.

---

[3] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1930), S. 879. [4] Ebd., S. 910.

[5] Luthers sämtliche Werke, Erl. Ausg., 45, 1. Aufl., S. 209. 210.

HERMANN NOACK, *Sprache und Offenbarung. Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie.* Gütersloh, Gerd Mohn, 1960. 224 S. DM 24.80.

Die moderne Sprachphilosophie nimmt lieber die Form von Diskussionsbeiträgen in einer aktuellen Situation an, als systematische Darstellungen einer Position oder eines Problemkreises zu leisten. Besonders gilt das von dem Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie, auf dem sich die hier zu behandelnde Arbeit bewegt. Nach seinem Programm und seiner Methode will aber das Buch eben keine theologisch-apologetische Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen sein. Vielmehr möchte der Verfasser gerade eine systematische Darstellung «der Leistung der Sprache für das geistige Leben des Menschen» bieten. Sein Gegenstand ist also das theologisch wichtige und doch wenig bearbeitete Verhältnis zwischen Sprache und Wort Gottes, zwischen der Vernunft der Sprache und der Offenbarung im Wort, zwischen Sprachphilosophie und Sprachtheologie, Vernunft und Glaube.

Im Anschluß an W. von Humboldts «energetischer» Sprachtheorie sowie an die Lehre von einer hermeneutischen Funktion der Sprache, und mit Hilfe einer phenomenologischen Funktionsanalyse entwickelt der Verfasser seine Auffassung über die Stellung und Bedeutsamkeit der Sprache im Rahmen der Anthropologie. «Im Sinne der ontologischen Grundstruktur des Menschseins schlechthin» sei die Sprache «so etwas wie das Grundgeschehen des menschlichen Daseins». Der Verfasser nimmt eine vermittelnde Stellung zwischen einer idealistischen und einer positivistischen Sprachauffassung ein. Zwar gibt es keine Welt «an sich», die in der Sprache ein Parallelsystem von Zeichen gefunden hätte, sondern die eine Wirklichkeit wird mitsamt ihrer Bedeutung für uns erkannt und in der Sprache interpretiert. Und doch ist in der Sprache ein Welt- oder Selbstverständnis geschaffen, das eben auf einer im Verhältnis zum Menschen objektiven, vom Menschen unabhängigen Situation und Wirklichkeit beruht.

Der erste Teil des Buches: Die Begrenzung der Sprachphilosophie an der Sprachtheologie, behandelt erkenntnistheoretische und sprachwissenschaftliche Probleme und Theorien sowie die ethischen und dialogischen Aspekte der Sprache. Im zweiten Hauptteil: Die Begrenzung der Sprachtheologie an der Sprachphilosophie werden religionsphilosophische und theologische Verhältnisse erörtert. Ein Kapitel wird Begriff und Phänomenologie des Mythos gewidmet, wobei es dem Verfasser daran liegt, den funktionellen Zusammenhang zwischen Mythos und Sprache aufzuzeigen. Der Mythos setzt voraus und enthüllt die weltschöpferische Macht der Sprache, «die ein gegen den Menschen selbst Gewalt ausübendes Dasein hat». Hier ist die Untersuchung von der aktuellen Entmythologisierungsdebatte geprägt. Außerdem sagt der Verfasser im Rahmen seiner ganzen Darstellung viel Kluges über den prinzipiellen Unterschied zwischen Wort Gottes und Menschenwort. Dieser Unterschied schließt nicht aus, daß eben die Sprache als Transparent für die Offenbarung im Wort erscheint und Ansprechbarkeit des Menschen durch Offenbarung und Verkündigung begründet.

Der Verfasser nimmt in seiner gründlichen, wenn auch nicht direkt spannenden Darstellung keine extremen Standpunkte ein und läßt die im Zu-

sammenhang vorkommenden kontroversiellen Fragen unentschieden. Er berührt aber fast alle Fragestellungen, die für sein Thema von Belang sind, und gibt dadurch eine ausgezeichnete Einführung in dieses Grenzgebiet der Sprachphilosophie. *Sidsel Krosby, Oslo.*

KARL HEINRICH RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Botschaft.* 4. Aufl. Witten/Ruhr, Luther-Verlag, 1960. 172 S.

A revision of the 1955 edition, this book represents an advance towards the author's hope of producing a comprehensive work on the resurrection of Christ. For the present the crucial matter of the centrality of the resurrection in the primitive Christian *kerygma* is set forth in detail and exegetical skill. Rengstorf adduces much evidence to show that the basic Christian message regarding the cross and the forgiveness of sins, the eschatological hope, and consequent ethical responsibility was grounded upon the historical event of Jesus' bodily resurrection. Any attempt to spiritualize the resurrection or remove it from real history leads to the evaporation of this message and the disintegration of the Church. The power of this book lies not in its philosophical interactions but in its exegesis of key passages and in its studies of the crucial words relating to the resurrection, e.g., ὀφθῆναι, ἐγείρειν, δοξασῆναι, and μάρτυς. *Daniel P. Fuller, Neuallschwil, Kt. Baselland.*

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 13, 4 (1961): A. N. Wilder, Eleutheria in the New Testament and Religious Liberty (408–420); A. F. Carrillo de Albornoz, Main Principles of Religious Liberty proclaimed by Ecumenical Bodies (421–426); A. Harmann, S. J., The Principles on which "Religionsfreiheit" is based in Catholic Theology (427–433); P. D. Devanandan, The Hindu Conception of Religious Liberty in the Melting-Pot (439–449); E. H. Douglas, The Theological Position of Islam concerning Religious Liberty (450–462); O. F. Nolde, The Competing Claims of Fellowship and Fidelity (469–476). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 51, 2 (1961): E. Gaugler, Der Geist und das Gebet der schwachen Gemeinde (67–94); B. A. van Kleef, Aegidius de Witte, II (95–127). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 117, 15: Fr. Hoch, Die institutionelle Diakonie in der heutigen Gesellschaft (226–230). 16: G. Jacob, Der Dienst in der Gemeinde (242–245). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 17, 2 (1961): C. Madigan & N. P. Cushner, Tamontaka Reduction. A Community Approach to Mission Work (81–94); N. Kowalsky, Inventario dell'Archivio storico della S. Congregazione de propaganda fide, II (109–117); E. Diemer, Essai de bibliographie des travaux bibliques des Pères Blancs en Afrique (127–134); J. Metzler, Madagassische