

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **20 (1964)**

Heft 3

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.

Symbolsprache die Engel oder die Propheten (Dan. 4, 10. 13; Jes. 56, 10; Ez. 3, 17). Die Wächter sitzen im Garten, d. h. sie haben die Möglichkeit des Thorastudiums, und sie sollen demnach auch Früchte der Erkenntnis und in der praktischen Belehrung des Volkes hervorbringen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß schon von der textkritischen Seite her gesehen, vieles für die symbolische Auslegung des Hl. spricht, von der fast einmütigen Tradition der jüdischen und christlichen Exegese des Altertums und Mittelalters ganz abgesehen. Wir können Theodoret von Cyrus nicht unrecht geben, wenn er gegen die Exegeten eifert, die sonst nicht abgeneigt sind, die Bildersprache der Bibel anzunehmen, und nur beim Hl. eine solche nicht gelten lassen wollen.¹⁴ *Severin Grill*, Heiligenkreuz, Nieder-Österreich

Rezensionen

PAOLO MATTHIAE, *Ars Syra. Contributi alla storia dell'arte figurativa siriana nell'età del medio e del tardo bronzo*. (Mit einer engl. Zusammenfassung.) = Univ. di Roma, Centro di studi semitici, Serie archeologica, 4. Roma, Università degli Studi, Centro di Studi Semitici, 1963. 4^o, 156 S., 28 Taf. Lire 9,000.

Immer wieder begegnet man der Behauptung, der syrisch-palästinensische Raum sei geistig zum größten Teil von Ägypten, Kleinasien und vom Zweistromland abhängig gewesen und habe deswegen kaum eine originelle Kultur hervorgebracht, besonders was die bildenden Künste betrifft. Höchstens in den Elfenbeinschnitzereien glaubt man die Merkmale einer solchen Kultur zu finden.

Diese These stützt sich erstens auf die bekannte Tatsache, daß Syrien-Palästina von jeher die Funktion eines Brückenlandes zwischen den Großmächten des alten Mittelostens innehatte, wobei diese Länder einen einseitigen kulturellen Einfluß auf den «Pufferstaat» ausgeübt haben sollen; dagegen erhebt sich nun das Bedenken, ob Syrien-Palästina wirklich nur der Nehmende, oder, wenigstens teilweise, nicht auch der Gebende gewesen sei. Zweitens aber fußt die obgenannte These auf der Beobachtung eines verhältnismäßig geringen Fundbestandes in Bezug auf die bildenden Künste, was die Vergleichsmöglichkeiten mit Produkten anderer Kulturen erheblich reduziert.

Dennoch hat es immer wieder Forscher gegeben, die sich für die Originalität und kulturelle Unabhängigkeit auf kunstschaffendem Gebiet von Syrien-

¹⁴ Theodoret in der Einleitung zu seinem Kommentar zum PG 81, 27. – Eine erschöpfende Übersicht über alle text- und literarkritischen Fragen zum Hohenliede geben unter Berücksichtigung aller Versionen A. Robert, R. Tournay und A. Feuillet in *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire* (1963). V. Hamp untersucht in seiner Arbeit *Zur Textkritik am Hohenliede: Bibl. Zeitschr.* 1 (1957), S. 197–214, nur den hebräischen Text und dessen Metrum.

Palästina eingesetzt haben; es seien hier nur einige genannt: C. Clermont-Ganneau, R. Dussaud, A. Moortgat und H. Frankfort. Andere, die sich mit dem genannten Raum befaßt haben, haben seine Kunstgegenstände eher im Rahmen ihres allgemeinen Zusammenhangs, innerhalb der Kulturen des fruchtbaren Halbmondes, erforscht, was einerseits fördernd wirkte, andererseits kaum zur Ausarbeitung und Hervorhebung eigentlicher Sondermerkmale beigetragen hat. Wenn aber von Originalität und Unabhängigkeit des syrisch-palästinensischen Raumes die Rede ist, so wird selbstverständlich nicht behauptet, es hätten nie oder nur selten Einflüsse von außen her bestanden (die Existenz luftleerer Räume auf intellektuellem Gebiet läßt sich ja historisch nirgends rechtfertigen), sondern einfach, daß es zwischen den genannten Kulturräumen und Syrien-Palästina eine *gegenseitige* Austauschbewegung auf geistigem Gebiet gegeben hat und nicht eine einseitige Übernahme der Erzeugnisse der Ersteren von seiten der Zweiten.

Der Verfasser dieses wunderschön gestalteten Buches ist ein schon durch andere Arbeiten auf ikonographischem Gebiet bekannter Schüler S. Moscatis in Rom. Er stellt sich die Aufgabe, die syrisch-palästinensische bildende Kunst erneut und in Richtung auf ihre Eigenartigkeit an Hand einiger ihrer typischen Erzeugnisse zu untersuchen; dazu studiert er die Steinbilder, die Bronzestatuetten, die Stelen und endlich die Glyptik. Dabei kommt er zu wichtigen Ergebnissen:

1. Syrien und Palästina gehören kunstgeschichtlich zusammen (S. 81).
2. In ihrem Raum hat es im II. Jahrtausend eine von der Umwelt unabhängig schaffende bildende Kunst gegeben; sie entstand zunächst als eine höfische Kunst, mit intellektualisierenden Tendenzen, aus welcher aber bald eine vielleicht gröbere, volkstümliche, aber auch expressionistisch hochwertige erwachsen ist, welche letztere am meisten die Zeichen der Unabhängigkeit aufweist; sie ersetzte langsam die erstere (S. 134ff.).

Der Verfasser ist in seinen Behauptungen immer sehr vorsichtig und deshalb überzeugend. Er beherrscht das verschiedenartige Material ausgezeichnet und denkt in soliden ästhetischen Kategorien, ohne die seine Arbeit unmöglich wäre. Möchte man einmal wegen der Geringfügigkeit des datierbaren Materials die Frage offen lassen, wäre es bei der Glyptik (S. 95ff.), aber dies sollte kaum die allgemeine Beweisführung beeinträchtigen.

Das Ergebnis der Arbeit ist auch für den Alttestamentler wichtig. Schon die in den letzten dreißig Jahren gemachten Entdeckungen auf literarischem Gebiet haben uns gelehrt, Syrien-Palästina als eine autonome Kultur zu betrachten; aber auch auf kulturhistorischem Gebiet erfahren wir nun eine Bestätigung dieses Verhältnisses. Der Raum, in den Israel gegen Ende des II. Jahrtausende eindrang und in dem es sich niederließ, lebte geistig nicht von den Plagiaten fremder, durch den jeweiligen Eroberer eingeführter Kulturen, sondern hatte auf literarischem und kunsthistorischem Gebiet eine eigene hochwertige Kultur erzeugt und entwickelt. Dies verleiht aber den von der alttestamentlichen Tradition erhaltenen Beziehungen zu Ägypten und besonders zum Zweistromland einen besonderen Wert, da es sich anscheinend nicht um Überlieferungen handelt, die das Volk sich in Kanaan aneignete.

Matthiaes Buch stellt einen wichtigen Beitrag zu diesem Gesamtbild dar;

es ist aber nicht nur ein wissenschaftliches Werk, sondern auch ein umfassender Kunstatlas, wenn es auch nicht auf Vollständigkeit Anspruch erheben will. In diesem Sinn wird es nicht nur die Studierstube bereichern, sondern auch die allgemeine Hausbibliothek schmücken.

J. Alberto Soggin, Rom

Promise and Fulfilment. Essays Presented to Professor S. H. Hooke in Celebration of His Ninetieth Birthday. Ed. by F. F. Bruce. Edinburgh, T. & T. Clark, 1963. VII + 214 S. £1.5.-.

Zu Ehren des nunmehr neunzigjährigen Gründers der sogenannten «Myth and Ritual» Schule haben Mitglieder der «Society for Old Testament Studies» und sonstige Kollegen diese stattliche Festschrift erscheinen lassen. W. R. Matthews: «S. H. Hooke, a personal appreciation» (S. 1–6), zeigt uns den Gelehrten nicht nur als Studiosus, sondern als Christen, Lehrer und Menschen, was den Wert seiner Persönlichkeit steigert. A. A. Anderson: «Old Testament Theology and its Methods» (S. 7–19), gibt eine gute Übersicht der Diskussion, besonders im angelsächsischen Raum und kann eine gewisse Zuneigung zur von Rad'schen Methode nicht verhehlen. S. G. F. Brandon: «The propaganda factor in some Ancient Eastern Cosmogonies» (S. 20–35), zeigt an Hand des Versuches der memphitischen Theologie, die viel älteren sogenannten Pyramidentexte aufzunehmen und also zu ersetzen, wie Schöpfungsmythen oft dazu dienten (und manchmal sogar dadurch entstanden), weil die Priesterschaft einer neugegründeten Hauptstadt auch den Nationalkultus an sich reißen wollten. Ähnliches geschieht in Babylon mit Marduk, der in *Enuma Eliš* Enki von Eridu ersetzt. Dasselbe will der Verfasser auch vom Alten Testament feststellen (S. 31ff.), aber nur als Möglichkeit. F. F. Bruce behandelt in «Promise and fulfilment in Paul's presentation of Jesus» (S. 36–50) die wichtigsten Elemente der paulinischen Christologie. G. H. Davies: «The Ark in the Psalms» (S. 52–61), findet in Ps. 43 indirekte Erwähnungen der Lade durch das Wort 'ōz, auf Grund der in Ps. 132, 8 genannten Bezeichnung 'ārōn 'uzzekā. G. R. Driver: «Sacred numbers and round figures» (S. 62–90), gibt eine sehr gute Übersicht und einen Lösungsversuch der mit den 70 Jahren nach Jeremia bzw. 70 Jahrwochen nach Daniel des Exils zusammenhängenden Probleme. A. Farrer: «Inspiration: poetical and divine» (S. 91–105), versucht eine Verbindung zwischen poetischer und göttlicher Inspiration herzustellen, wie es in der Antike häufig geschah. A. Guillaume: «The Arabic background of the book of Job» (S. 106–127), erklärt 41 umstrittene Stellen des Hiobbuches mit der Annahme, die Schlüsselwörter seien aus dem Arabischen übernommen bzw. transkribiert worden. A. J. B. Higgins untersucht «The Old Testament and some aspects of New Testament Christology» (S. 128–141), während N. Q. King über «Kingship as communication and accomodation» (S. 142–162) redet: die beiden Wörter beziehen sich auf das Königtum als Mittel sowohl für die Mitteilung als für die Anpassung der Botschaft, wobei er für Ghana das Ashanti-Königtum besonders berücksichtigt. J. R. Porter: «The Pentateuch and the triennial lectionary cycle. An examination of a recent theory» (S. 163–174), widerlegt die zuletzt von Prof. A. Guilding aufgestellte Behauptung, nach welcher der Pentateuch

für den Dreijahreszyklus geschaffen worden sei: dagegen wurde der Zyklus für den Pentateuch geschaffen. N. H. Snaith: «Time in the Old Testament» (S. 175–186), sieht in Auseinandersetzung mit J. Barr, O. Cullmann und anderen drei Zeitbegriffe im A.T.: den «zyklischen», nach dem Landbaukalender, aus dem der kultische Festkalender stammt; den «horizontalen», von der Zeit als chronologischer Zeitrechnung; und den «vertikalen», der Israels Sondergut bildet, für Gottes Eingriffe in die Geschichte. J. Weingreen: «Exposition in the Old Testament and in Rabbinical literature» (S. 187–201), macht einen sehr interessanten und gelungenen Versuch, Glossen rabbinischer Art auch im A.T. aufzudecken. In Betracht kommen u. a. diejenigen, die einen bestehenden Brauch durch eine Ätiologie erklären wollen, welche mit dem Gegenstand selbst nichts zu tun hat (z. B. Gen. 32, 33, wo eine Auslegung vorliegt, die der rabbinischen von Ex. 23, 19 und Parallelstellen sehr ähnlich ist); oder aber die sonstige, anderen Aussagen widersprechende, durch eine neue Formulierung ersetzen wollen (z. B. 1. Chr. 20, 5: 2. Sam. 21, 19) usw. Er kommt zum Schluß, daß die «rabbinischen» Auslegungsmethoden älter als die endgültige schriftliche Fixierung des Pentateuch sein müssen. G. Widengren untersucht «Royal ideology and the Testaments of the Twelve Patriarchs» (S. 202–212) und stellt im Test. Levi ein Thronbesteigungsritual fest, das für den hasmonäischen König dienen sollte. Eine Übersicht der Hauptwerke des Jubilars (S. 213–214) schließt die Festschrift ab.

Die Beiträge sind alle wichtig, manche sehr wichtig. Der Verlag hat uns eine gutgestaltete, nach den heutigen Begriffen sehr billige Ausgabe gegeben. Auch wir möchten uns der Gratulantenschar anschließen: wenn wir auch mit dem Meister nicht in allem übereinstimmen, so dürfen wir doch mit G. R. Driver (S. 90) sagen: תלמידך אנו ומימך אנו שותים.

J. Alberto Soggin, Rom

SIEGFRIED PLATH, *Furcht Gottes. Der Begriff ירא im Alten Testament.* = Arbeiten zur Theologie, 2. Reihe, 2, Stuttgart, Calwer-Verlag, 1963. 143 S.

Die als Doktorarbeit verfaßte Studie von Siegfried Plath widmet sich dem Problem der Furcht innerhalb der Schriften des A.T., und zwar nicht nur – wie aus dem Buchtitel mißverstanden werden könnte – der Furcht des Menschen vor Gott, sondern auch der vor dem Nebenmenschen. Freilich liegt der Hauptakzent der Untersuchung im Bestreben, die Stellung der Gottesfurcht innerhalb der israelitischen Frömmigkeitsgeschichte aufzuzeigen. Als hebräischer Terminus steht lediglich die Wurzel jārē' zur Diskussion. Bei der Besprechung der «Menschenfurcht» hätte wohl auch, zumindest in kurzen Erläuterungen (und ausführlicher als S. 12, A. 3), auf die übrigen Ausdrücke wie pāchad, jāgōr u. a. hingewiesen werden dürfen.

Auf Grund der eingehend fundierten Feststellung, daß jārē' nicht in allen alttestamentlichen Büchern gleich häufig auftritt, verfolgt der Verfasser Geschichte und bedeutungsmäßige Wandlung des Begriffs. Weil Gott in seiner Totalität, nicht bloß als der Schreckende und Allgewaltige (nōrā') erlebt wird, sondern auch als der Gott des Bundes, der zu seiner Verheißung steht und seinem erwählten Volk die Treue hält, kann die ursprüngliche Furcht

vor Ihm zur Liebe und Verehrung werden. So schwingt im *jarē*'-Begriff eine seltsame Ambivalenz mit, die in den nebiistischen Erzählungen und beim Deuteronomisten voll ausgeprägt, aber schon in früheren Schichten vorhanden ist. *jarē*' wird Ausdruck einer Gesinnung Gott gegenüber, die in der völligen Hingabe des Menschen an die Gottheit gipfelt. Diese Gesinnung manifestiert sich im rechten Tun, im sittlichen Lebenswandel, in der Erfüllung des Gesetzes. «Gottesfurcht» kann daher in der Folge objektiviert und Gegenstand des Lernens werden (beim Deuteronomisten und vollends in der Weisheitsliteratur). Den Gottesfürchtigen erkennt man an seinen Handlungen, die ihm zu Garanten für das unversiegte Wohlwollen Gottes werden sollen. Gegen die Gefahren einer solchen, oft in Äußerlichkeiten verflachenden Tendenz haben Jesaja und Jeremia gewettert und dabei der echten inneren Frömmigkeit das Wort geredet. In den Psalmen ist die gefühlsmäßige Bindung an Gott besonders deutlich ausgesprochen. Doch wird auch dort das gottgefällige Tun – Vertrauen auf Gott und kultische Verehrung, neben moralischer Lebensführung – betont. Der Gottesfürchtige unterwirft sich Gott und meidet alles, was ihn von seiner bedingungslosen und ausschließlichen Hinwendung an Gott abbringen könnte (wie beispielsweise, die mit der Gottesfurcht rivalisierende Menschenfurcht). Seine «Furcht» wird damit zum Quell der Freude für den Frommen und verliert den Schrecken.

Die Stärke der Arbeit von Plath besteht in ihrem klaren, systematischen Aufbau und der gedanklichen Erarbeitung und Gestaltung des vielschichtigen Problemkreises. Eine Fülle von Literatur ist herbeigezogen und verarbeitet worden. Weniger befriedigend ist die linguistische Seite. Man vermißt die sprachgeschichtliche Darstellung des Terminus und eine genauere Abgrenzung des verschiedenartigen syntaktischen Gebrauchs. Es fehlt eine gründliche Exegese der Schriftstellen, die vom hebräischen Text ausgeht und die antiken Übersetzungen mitberücksichtigt. Zudem wäre ein Sachregister – nicht bloß ein Register der Bibelstellen – für die Benützung des Buches von Vorteil gewesen.

Roland Gradwohl, Zürich

RUDOLF KILIAN, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*. = Bonner Biblische Beiträge, 19. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1963. XVI + 186 S. DM 24.-.

Die von Kilian – in erweiterter Form – vorgelegte Dissertation zeichnet sich nicht nur durch eine eingehende Analyse des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 17–26) aus, sondern auch durch eine gute kritische Auseinandersetzung mit der Fachliteratur (besonders H. Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*, 1961), sowie durch klar begründete eigene Schlußfolgerungen des Verfassers. Ausgehend von der grundlegenden Untersuchung von Albrecht Alt über «Die Ursprünge des israelitischen Rechts», ohne die man sich einen großen Teil der gegenwärtigen Forschung am Alten Testament gar nicht denken kann, spürt Kilian die einzelnen Schichten jedes Kapitels auf. Er kommt dabei zum Ergebnis, daß die Grundlage des Heiligkeitsgesetzes das sog. Urheiligkeitsgesetz ist, in welchem ein Redaktor bereits vorliegende Rechtssätze moralischer (besser wohl: sozialer) und kultischer Natur sammelt, kommentiert und ergänzt. Das eigentliche Heiligkeitsgesetz ist eine redak-

tionelle Überarbeitung des Urheiligkeitgesetzes, die wesentliche neue Gesichtspunkte mit sich bringt (z. B. den Festkalender in Lev. 23, das Restitutionsprinzip in Lev. 24, ferner Zutaten paränetischer Art). Dieser Schicht ist auch das auffällige Interesse am Land, das das Heiligkeitgesetz kennzeichnet, zuzuschreiben. Schließlich lassen sich Zusätze ausscheiden, die sich nur von der Priesterschrift her erklären lassen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient Lev. 17, das nach Kilian sich nicht in das organische Wachstum des Heiligkeitgesetzes einordnen läßt und wohl eine Sonderentwicklung durchgemacht hat. Der Verfasser läßt das Heiligkeitgesetz mit der historisierenden Paränese in Lev. 18 beginnen. – Interessant ist auch die Beurteilung von Lev. 26, dem Kilian einen Exkurs widmet (Vergleich mit Deut. 28 und besonders mit Ez.). Der Verfasser weist Lev. 26 einem Schüler- oder Tradentenkreis des Ezechiel zu und begründet die These mit dem auffälligen Schluß des Kapitels: statt wie Deut. 28 mit einer Gerichtsandrohung zu enden, hört das Heiligkeitgesetz mit einer Verheißung auf, wie denn in den Kreisen um Ezechiel «die Hoffnung auf Rückkehr aus dem Exil und auf die Wiederherstellung Israels überaus lebendig war» (S. 162).

Wertvoll sind auch die Exkurse über die Talionsformel (S. 115ff.), über das Sabbat- und das Jubeljahr (S. 131–147) und schließlich die Untersuchung der Beziehungen zwischen dem Heiligkeitgesetz und Ezechiel mit dem eigenen Lösungsversuch (Ezechiel ist in seinen Gesetzen abhängig vom Urheiligkeitgesetz).

Die Arbeit von Kilian reiht sich den Bonner Biblischen Beiträgen würdig ein und ist zugleich ein Zeichen, wie intensiv und solid auf katholischer Seite die wissenschaftliche Forschung am Alten Testament betrieben wird.

Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau

FRIEDRICH HORST, *Hiob.* = Biblischer Kommentar. Altes Testament, 16, 1–4. Neukirchen, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1960–1963. 280 S.

Es fällt schwer, einen Hiobkommentar zu besprechen, wenn nur vier Lieferungen, die ungefähr die Hälfte des Buches behandeln, vorliegen und die Abschnitte, die die Ansichten des Verfassers in Einleitungsfragen und seine zusammenfassenden theologischen Gesichtspunkte enthalten sollten, fehlen. Es hängt ja eben bei der Hiobauslegung so vieles von der Gesamtaufassung des Buches ab. Trotzdem empfiehlt es sich, in diesem Falle eine Ausnahme zu machen, da Prof. Horst nicht mehr unter uns ist und seine Arbeit jetzt durch einen anderen fortgeführt werden muß.

Die vorliegenden Lieferungen enthalten Text und Kommentar zu Kap. 1–18 nebst dem Text von Kap. 19. Die Auslegung von Hi. 19, 25f. bleibt also aus. Horsts Auffassung der schwierigen Stelle kann man nur aus seiner Übersetzung herauszulesen versuchen: «Ich aber weiß, mein Löser ist am Leben, / als letzter wird er auf dem Staube stehn; / und nachdem meine Haut, derart geschunden' (also: *niqqaph kâzôth*), / bar meines Leibes werde Gott ich schauen.» Man ist gespannt auf die Auslegung.

Die Anlage des Kommentars stimmt mit den anderen Teilen des Biblischen

Kommentars überein: die Phasen der Auslegung werden mit den Stichwörtern Text, Form, Wort (d.h. die Einzelauslegung) und Ziel bezeichnet. Die Übersetzung ist, wie aus dem Zitat oben hervorgeht, rhythmisch, die textkritischen Bemerkungen sind ziemlich reichlich. Nach Form und Gattung des Textes wird zwar immer gefragt; die Bedeutung der Gattungsbestimmung für die Auslegung wird aber nie überschätzt – was man mit besonderer Dankbarkeit notiert, da Formgeschichte bestimmt nicht das Problem des Hiobbuches löst. Die Einzelauslegung ist ausführlich, nüchtern und wohl abgewogen ohne gewagte Hypothesen. Man liest sie mit einem Gefühl des Vertrauens. Zu fast jedem Kapitel wird Spezialliteratur verzeichnet; sofern ich sehen kann, sind die Hinweise vollständig und auf den modernsten Stand gebracht.

Auf Einzelheiten einzugehen lohnt sich kaum. Nur sei bemerkt, daß Horst mit Albright den Namen Hiob als einen guten westsemitischen Namen betrachtet und daß er das Land Us im nördlichen Ostjordanland sucht (also nicht in Edom). Außerbiblisches Material wird zur Beleuchtung von sprachlichen, religiösen oder kulturgeschichtlichen Fragen ziemlich oft herangezogen.

Also in allem ein wertvoller Kommentar. Wir bedauern, daß es dem Verfasser nicht möglich wurde, ihn zu vollenden. Seine Arbeit wird von seinem Schüler Ernst Kutsch fortgesetzt. *Helmer Ringgren, Åbo, Finnland*

WALTER BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. 5. verb. u. stark verm. Aufl. Berlin, Alfred Töpelmann, 1958. XXV S. + 1780 Sp. DM 78.–

Die ersten Lieferungen dieser Neuauflage wurden 1958 besprochen¹. In rascher Folge kamen auch die übrigen Hefte heraus, und das bekannte Standardwerk hat sich in der neuen Bearbeitung schon lange bewährt.

Hier sei in Dankbarkeit an die wissenschaftlichen Leistungen Walter Bauers erinnert. Er wurde 1877 in Königsberg geboren und lehrte als Neutestamentler seit 1903 in Breslau, seit 1916 in Göttingen, war auch nach seiner Emeritierung 1945 fast bis zum Lebensende 1960 literarisch tätig. Zu seinen Veröffentlichungen gehören Monographien und Materialsammlungen zum Studium des Urchristentums, die heute nicht als ehrwürdige Monumente der Vergangenheit, sondern als unverlierbare Hilfsmittel gelten müssen². Vor allem bedeutsam wurde die Bearbeitung von E. Preuschen, Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (1910), die 1928 als 2. Auflage erschien und 1958 mit dieser 5. Auflage vollendet wurde. Die Bearbeitung des Lexikons hat Bauer unaufhörlich beschäftigt, und er hat durch seine Arbeit sowohl Forschung wie Unterricht außerordentlich gefördert.

Die Literaturangaben der 5. Auflage sind hauptsächlich aus der 4. über-

¹ Theol. Zeitschr. 14 (1958), S. 56.

² Erwähnt seien: Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (1909); Das Johannesevangelium (1912, 3. Aufl. 1933); Die Briefe des Ignatius und der Polykarpbrief (1920); Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934, 2. Aufl. 1964).

nommen worden, da der Verfasser auf den Umfang des Buches und den Zustand seiner Augen achten mußte. Für die letzte Auflage sind aber mehrere griechische Schriftsteller zum ersten Mal kollationiert worden; sie wurden in der Besprechung der ersten Lieferungen erwähnt. Dank seiner philologischen Genauigkeit und Reichhaltigkeit ist das Bauersche Wörterbuch ein Meisterwerk der griechischen Lexikographie und ein Hauptinstrument der biblischen Disziplinen.

Bo Reicke, Basel

ROBERT MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Zürich, Gotthelf-Verlag, 1958. 188 S., 1 Tafel. Fr. 29.85.

Morgenthaler hat mit seinem umfassenden Übersichtswerk keine umwälzenden Dinge zu beweisen versucht, so wie manchmal die Resultate der jedoch nicht spontan arbeitenden Elektronenmaschinen von Nichtfachleuten eingeschätzt werden. Vielmehr will er jedem Fachmann ein Rüstzeug geben, der zum Zweck einer theologischen, literarischen, philologischen Untersuchung die Häufigkeit und Verteilung der neutestamentlichen Wörter in einem konkreten Zusammenhang feststellen möchte. Seine auf den Nestle-Text gebaute Statistik ist als Ergänzung zu einer Konkordanz gedacht und versieht diesen Dienst sehr gut.

Nach ausführlichen Gebrauchsanweisungen bringt Morgenthaler eine Liste zur Beleuchtung der Frequenz der neutestamentlichen Wörter in jeder Einzelschrift und in Septuaginta, sodann 25 Tabellen mit Angaben über interne und reziproke Verhältnisse, schließlich drei Beispiele zur Illustration bekannter Echtheitsfragen. Weil der Verfasser das mathematische Rechnen mit philologischem Denken verbindet und verschiedene Faktoren ruhig objektiv berücksichtigt, hat seine Statistik einen ganz anderen Wert als die anfangs erwähnten elektronischen Komputationen, die vorausgefaßte Meinungen beweisen sollen.¹

Bo Reicke, Basel

OSCAR CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*. 2., veränderte Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1961. 92 S.

Diese neutestamentliche Staatslehre (deren 1. Auflage bereits ausführlich in der *Theol. Zeitschr.* besprochen wurde) hat ihre große Bedeutung für die historische Forschung, die theologische Besinnung und nicht zuletzt für die praktische Arbeit in der Verkündigung der Gemeinde längst erwiesen. In der 2. Auflage ist die Diskussion mit anderen Gelehrten weitergeführt und in einem zweiten Anhang das Problem der *exusiai* in Röm. 13, 1 noch einmal besprochen. Anlaß zu diesem 2. Exkurs bot ein Forschungsbericht Käsemanns². Bekanntlich geht die Frage darum, ob *exusiai* in Röm. 13, 1 nur zur

¹ Für die neutestamentlichen Vokabeln wird die Zahl 5436 angegeben, wobei im Apparat stehende Lesarten unberücksichtigt bleiben (S. 19). Morgenthaler betont mit Recht, daß hier mathematische Exaktheit philologisch ausgeschlossen ist, so daß man besser *rund* 5400 sagt (S. 20). Ein gewisses Schwanken wird aber den Leser vielleicht stören (5436 S. 23; 5400 S. 26. 41 u.ö.; 5440 S. 44; 5436 S. 47; 5500 S. 49).

² E. Käsemann, Röm. 13, 1–7 in unserer Generation: *Zeitschr. f. Theol u. Ki.* 56 (1959), S. 316–376.

Bezeichnung staatlicher Obrigkeit dient oder ob Paulus mit diesem Begriff, der bei ihm sonst eine unsichtbare Geistmacht bezeichnet, gleichzeitig beides meint und damit die eigenartige Verflochtenheit staatlicher Existenz mit übergeschichtlichen Mächten anzeigen will. Obwohl die Staatsauffassung des Paulus, wie sie Cullmann herausgearbeitet hat, nicht von der Interpretation dieser Einzelheit abhängig ist und Cullmann sie auch nur als eine wahrscheinliche Hypothese bezeichnet hat, machen sich Käsemann und andere die Ablehnung des Vorschlages allzu leicht. 1. Kor. 2, 8 ist, wie Cullmann zeigt, ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß Paulus den zwiefachen Gebrauch von *exusiai* kennt. Daß der christliche Gehorsam dem Staat gegenüber nach dieser Deutung «nicht mehr ausschließlich und direkt an den Christus gebunden, sondern von Zwischenmächten mitbegründet werde», ist nicht einsichtig, denn gerade nach dieser Interpretation fordert Paulus, daß die Zwischenmächte nicht als selbständige Gewalten anerkannt und verehrt werden, daß sie im Gegenteil nur akzeptiert werden, soweit sie in dem ihnen von Gott verordneten Dienst stehen. Mir scheint die These Cullmanns auch nicht abhängig zu sein von seinem besonderen Verständnis der Zwischenmächte als «besiegte Feinde». Sicher ist auf alle Fälle, daß Christus für das ganze N.T. der Herr aller Gewalten ist. Selbst Käsemann stellt fest, daß die Welt nicht nur eine «von Gott abgefallene», sondern immer auch noch «Gott gehörende» ist, und gerade diese Aussage ist neutestamentlich nur von Christus her verständlich. So kann auch vom Staat nur «christologisch» richtig geredet werden. Aber damit stehen wir am entscheidenden Punkt, dem Verständnis des *Regnum Christi*, das bei Käsemann nur in dem beschränkten Rahmen von «Wort und Glaube» erscheinen kann. Das dürfte mindestens für die paulinische Christologie eine unerlaubte Verkürzung sein, die zusammenhängt mit der speziellen hermeneutischen Sicht der Bultmannschule.

Mathias Rissi, Richmond, Va.

OSCAR CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. 3., durchges. Aufl. Zürich, EVZ-Verlag, 1962. 224 S.

This third edition is particularly important because in place of a foreword, the author has written a 19-page statement entitled: "Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit". This is not only a retrospect, it is also an explanation of Cullmann's position at a point where he has been widely misunderstood as having written a dogmatic or a philosophical book on the concept of time. His real object was rather to answer this question: Do the temporal-future understanding of eschatology and the view of redemptive history bound up with it belong to the innermost essence of the N.T.? If so, he sees a demythologization of its eschatology into existential insights as unnecessary for attaining to its essential concern.

It is noteworthy that Cullmann specifies here "the temporal-future understanding of eschatology" as an essential element of the N.T., rather than the "linear concept of time", which is only a frame of reference. Furthermore the incarnation as the "midpoint" of history is not to be understood as being

literally at the middle of chronological time, but rather as constituting the decisive period of history.

Cullmann emphasizes the distinction between the work of the exegete and that of the dogmatician. He as an exegete must strive to think as unphilosophically as possible, simply setting forth obediently what the men of the New Covenant declare to be revelation, even though it may be completely foreign to him. The dogmatician, on the other hand, may confront the truths of revelation with questions posed by philosophy, and may seek other frames of reference than those of the Bible, but he too must remain true to the substance of its message. This means that while the exegete must be content to set forth the linear concept of time as the most effective exposition of the essential N.T. tension, the dogmatician may conceivably exchange it for another, as long as he remains faithful to the essential kernel, the tension between "already" and "not yet".

This point of view is particularly significant in understanding Cullmann's relationship to Barth. He feels that Barth and his students have misunderstood the real intention of his book, but thinks that this may have arisen in part from his own formulations regarding linear time and eternity, and refrains from further criticism of Barth's position until the latter publishes his own work on eschatology. Instead, Cullmann emphasizes the distinction between the limits imposed on himself, as an exegete, and those wider ones available to a dogmatician, such as Barth.

Cullmann also discusses criticism made of his work by others, particularly Bultmann and his students. He agrees that for the most part Bultmann has understood him (*Theol. Lit.zeit.*, 1948, cols. 659ff.), and that their disagreement is on the point really at issue: the question of what is essential in N.T. thought. He also agrees in general with Conzelmann's analysis of Luke (*Die Mitte der Zeit*, 1954), but insists that Luke is responsible only for the elaboration of the idea of redemptive history, that the idea was already characteristic of Jesus' thought, and that therefore it is essential. This point of view on the problem of the historical Jesus is to be discussed in a forthcoming book on eschatology.

Most of what Cullmann writes about the real intention of his work had already been said briefly in his two previous editions. The fact that it seems so widely to have been misunderstood makes the present statement particularly important. Perhaps the most significant outstanding question is how the exegete, if he must simply set forth N.T. thought in its own frame of reference, can communicate meaningfully with men to whom this framework is alien. Moreover, can the Christian in general proclaim a Gospel effectively if indeed its essential kernel is also foreign to modern man? Cullmann's promise to discuss this also in his next book makes its speedy publication all the more desirable.

Changes in the text are limited to a few minor alterations in Chaps. 1 and 3 (e.g., p. 57) and to a revision of the diagram illustrating the Jewish and the Christian concepts of the division of time (p. 85). Instead of a three-fold division of time (before Creation, between Creation and Parousia, after the Parousia) as previously, the present diagram underlines Cullmann's focus on

that which is central to the N.T. by building rather on the distinction between the present and the future aeons. *Earle Hilgert*, Berrien Springs, Michigan

EARLE HILGERT, *The Ship and Related Symbols in the New Testament*. Assen, Royal Vangorcum Ltd., 1962. 158 S.

Der Hauptgegenstand dieser Untersuchung ist, wie der Titel zeigt, das Schiff und seine symbolische Anwendung im N.T. Daneben tritt das Meer als ein wichtiges Nebenthema in den Vordergrund.

In antiker wie in jüdischer Tradition wird das Schiffsymbol in verschiedener Weise ausgewertet, wie aus dem ersten Hauptteil hervorgeht, der die Vorgeschichte des Symbols darstellt (einschließlich eines Exkurses über das Meer). Es kann die Reise der Seele nach dem Totenreich illustrieren oder auch die Reise des Lebens, oder es kann die Leitung und das gemeinschaftliche Leben des Staates oder Volkes oder endlich auch die Leitung der Welt durch Gott bezeichnen.

Nach dem Verfasser knüpft der neutestamentliche Gebrauch vor allem an die dritte dieser Möglichkeiten an. Das Schiff auf dem See Gennesaret bezeichnet nach seiner Auslegung die Kirche, die gegen die dämonischen Mächte (Sturm, Meer, Wind) zu kämpfen hat, die aber durch die Gegenwart bzw. das Kommen des Herrn in allen Nöten und Prüfungen durchhält. Das Abendmahl sieht der Verfasser durch die Speisung in der Wüste und die Mahlzeitsszenen am Ufer oder auf dem Schiff (Apg. 27) symbolisch vertreten, und die Taufe durch das Wasser in 1. Petr. 3, 20f., wo die Arche die Kirche sei. Die Mission der Urkirche spiegele sich in ihren verschiedenen Phasen in dem wechselnden Auftreten Jesu gegenüber Personen jüdischer bzw. heidnischer Zugehörigkeit oder auch in seinem Betreten oder Verlassen jüdischer bzw. heidnischer Gegenden.

Der Verfasser möchte durch diese symbolische Auswertung der Berichte ihre Historizität oder buchstäblichen Inhalt nicht in Frage stellen. Er grenzt sich in einem methodologischen Kapitel über die symbolische Auslegung sowohl gegen die Allegorie wie auch gegen die Entmythologisierung ab. Die symbolische Darstellung ist der nach der Auferstehung gewonnenen größeren Klarheit über den tieferen Inhalt der Handlungen Jesu entsprungen. Das Jesusbild der Evangelien besteht, wie der Verfasser von B. Reicke gelernt hat, aus zwei Schichten, einer historischen und einer symbolisch-theologischen. Was die konkrete Anwendung der Methode betrifft, erscheint als Vorgänger besonders R. M. Lightfoot, während die geographisch-theologische Auslegung der Texte an H. Conzelmann erinnert.

Der Verfasser ist sich der Unsicherheit der Einzelheiten seiner symbolischen Exegese bewußt. Eine kritische Analyse wird m. E. noch etwas zurückhaltender sein müssen. Die in den betreffenden See-Texten enthaltenen Allusionen auf alttestamentliche Stellen, die vom Drohen des Meeres und vom Wandeln Gottes auf dem Meer handeln, dürfen wohl als erwiesen gelten, obwohl man sich fragt, ob wirklich der kleine See Gennesaret geeignet ist, Urmeer und Chaosmeer zu vertreten. Aber auch wenn die Methode als solche berechtigt ist, so muß doch die Frage gestellt werden, ob das Schiff in diesen Texten einen selbständigen Symbolwert hat, so daß die Gleichsetzung von

Schiff und Kirche herauskommt. Hier genügt nicht der an sich wertvolle Nachweis, daß das Judentum das Schiff als Bild für das Volk kennt. Die Anwendung des Bildes auf die Kirche müßte sich im N.T. selbst belegen lassen. Aber dieser Nachweis bleibt m.E. unsicher.

Ungünstig ist die Beobachtung, daß die Anwendung des Bildes an mehreren Stellen negativ gewendet ist: es betrifft die Unreifen, Zweifler oder Abgefallenen, nicht positiv die christliche Überzeugung oder Gemeinschaft. Das spricht für eine individuelle Deutung; so in Eph. 4, 14; 1. Tim. 1, 19; Hebr. 2, 1 (warum nicht auch 13, 9 heranziehen?), auch in Jud. 12. An letztgenannter Stelle ist wegen 2. Petr. 2, 13 die Übersetzung Schmutzflecken vorzuziehen; auch wäre beim Bilde einer Klippe im Wasser, die das Schiff zum Scheitern bringt, eine derartig knappe Ausführung des Bildes kaum denkbar. In Eph. 4, 14 braucht das Schiff in das Bild überhaupt nicht einbegriffen zu sein. Es genügt mit einem Vergleich mit den hin und her geworfenen Wogen, vgl. z.B. Jak. 1, 6 (eine Stelle, deren Erörterung nicht hätte fehlen dürfen) und Jes. 57, 20 LXX. Diese Ausführung des Bildes ist in der Abhandlung nicht erwogen, obwohl sie in der damaligen Literatur verbreitet ist. In dieser Richtung weist in Wirklichkeit auch Jud. 13.

Eine positive Anwendung des Bildes haben wir dagegen in Hebr. 6, 19, aber dafür ist der Anker hier ausdrücklich als der der Seele bezeichnet und das Bild also doch wohl individuell ausgerichtet. In Jak. 3, 4 wäre eine positive und zugleich kollektive Anwendung auf die Kirche denkbar, aber V. 6 scheint eine individuelle Auffassung von $\sigma\omega\mu\alpha$ und damit von dem Bilde auch hier als die nächstliegende zu empfehlen. Auch was die Gleichsetzung von Arche und Kirche in 1. Petr. 3, 20 betrifft, hat mich die Exegese des Verfassers nicht überzeugen können. Seine Behauptung (S. 142), die Symbolisierung der Kirche durch ein Schiff schein im 1. Jahrhundert lebendig gewesen zu sein, entbehrt somit m.E. der nötigen Basis. Tatsächlich hat er, soviel ich sehe, keinen Beleg dafür gebracht, der älter als aus dem 3. Jahrhundert ist.

Das Wort $\alpha\sigma\tau\omicron\chi\acute{\epsilon}\omega$ in 1. Tim. 1, 6; 6, 21; 2. Tim. 2, 18 impliziert m.E. kaum die Vorstellung von einer (See-)Reise, sondern bezeichnet allgemein die Verfehlung eines aufgestellten Ziels.

Obwohl ich also dem Verfasser in einem Hauptpunkte nicht zu folgen vermag, so ist damit nicht gesagt, daß nicht viel von der Untersuchung zu lernen ist. Der methodische Ansatz ist fruchtbar, nur sollte er mit etwas größerer Vorsicht gehandhabt werden. Die Sammlung und Analyse des vorchristlichen Materials ist wertvoll und lehrreich. Viele Einzelheiten der Exegese sind gelungen oder erwägenswert.

Sverre Aalen, Oslo

GUSTAV STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte*. = Das Neue Testament Deutsch, 5. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. 342 S. DM 14.80.

Vor allem aus zwei Gründen ist das Erscheinen des Kommentars von G. Stählin besonders zu begrüßen. Einmal steht das Doppelwerk des Lukas im Zentrum der heutigen theologischen Diskussion. Deshalb wurde ein neuer Kommentar zur Apostelgeschichte, der auch für Nichttheologen bestimmt ist, schon lange erwartet. Zum anderen stellt G. Stählins Kommentar in ge-

wisser Weise das konservative Gegenstück zu dem neuen großen, die Kenntnis des Urtextes voraussetzenden, Kommentar von E. Haenchen dar, der radikale Acta-Kritik übt¹. Bisher gab es auf deutschsprachigem Gebiet in diesem Sinne nur die Arbeit von B. Reicke, die aber nur die Kapitel 1 bis 8, 3 der Apg. kommentiert².

Nach G. Stählin muß es im Gegensatz zu E. Haenchen «nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Verfasser der Apg. zum Kreise des Paulus gehörte, obwohl er sich über manche Abschnitte des paulinischen Wirkens schlecht unterrichtet zeigt, obwohl er in manchem eine andere Schau der Dinge hatte und obwohl er, vielleicht darum, von den Briefen des Paulus keinen Gebrauch machte» (S. 3). Die Quellenverhältnisse hält G. Stählin für durchsichtiger als E. Haenchen, wenngleich er nicht «mit voller Sicherheit oder gar mit scharfer Abgrenzung Quellenstücke aus der Darstellung des Lukas heraustrennen» zu können meint (S. 7). In der Frage des Geschichtswertes der Aussagen der Apg. teilt G. Stählin nicht die «üblich gewordene... weithin allzu große Skepsis gegenüber den Angaben des Lukas» und wendet sich hierbei wohl – ohne direkt Namen zu nennen – gegen die Forschungsergebnisse von Ph. Vielhauer, H. Conzelmann und E. Haenchen. Allerdings kann man nach G. Stählins Ansicht nur «mit äußerster Vorsicht die Frage nach der Geschichtlichkeit des Einzelnen zu beantworten versuchen» (S. 8), sollte «diese Frage in den meisten Fällen in der Schwebe lassen» und muß mit «legendärer oder tendenziöser Ausspinnung rechnen». Überhaupt trifft G. Stählin seine Urteile in sehr vorsichtiger Weise und legt eine sorgfältige und eindringende Deutung vor, die auch Fragen der Textkritik, Redaktionsgeschichte, Kompositionstechnik und Theologie des Lukas behandelt. Dabei setzt er sich mit M. Dibelius und den kritischen Acta-Forschern auseinander auch dort, wo er nicht ausdrücklich Namen nennt. Immer wieder versucht G. Stählin aus seinem gründlichen Bibelwissen heraus nachzuweisen, daß das theologische Denken des Lukas im Alten Testament verwurzelt ist, wenn auch Sprache und Stil – insbesondere bei der Areopagrede – griechisch sind. Ferner ist Lukas für ihn kein Repräsentant des «Frühkatholizismus» – so vor allem E. Käsemann und E. Haenchen –, sondern Vertreter einer Theologie des «Christus allein», «durch Gnade allein», «durch Glauben allein» (Apg. 4, 12; 15, 11; 26, 18 u. a.; S. 185).

Dem Kommentar kommt die Missionserfahrung und gründliche geographische Kenntnis der paulinischen Missionsgebiete des Verfassers zugute. Dem Band sind eine sechsfarbige Karte «Der östliche Mittelmeerraum zur Zeit des Apostels» (mit Provinzgrenzen, Römerstraßen und Paulusreisen, Format 32 × 48 cm) nach einem Entwurf von G. Stählin und E. Höhne, ein besonderes Namenverzeichnis zu dieser Faltkarte, sechs wichtige Stadtpläne und zwei Spezialkarten sowie ein von G. Holzkey bearbeitetes Namen- und Sachregister beigelegt. Die Angabe des Schrifttums zur Apostelgeschichte hätten wir uns ausführlicher gewünscht. Der dafür beanspruchte Raum wäre

¹ E. Haenchen, Die Apostelgeschichte neu übersetzt und erklärt (1956, 1959¹²).

² B. Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde (1957).

unerheblich gewesen im Blick auf den angewachsenen Umfang des Bandes von 343 Seiten gegen 161 der vorangegangenen Auflagen. Insbesondere vermischen wir die Angabe der anerkanntermaßen wertvollen Arbeit von E. Trocmé³. Wenn G. Stählin schon die Studie von Ph. Vielhauer anführt, die vor Jahren viel Aufsehen erregte⁴, so hätten auch die Antworten auf diesen Aufsatz hin interessiert, d. h. die Aufsätze von G. Harbsmeier einerseits und von W. Andersen und O. Bauernfeind andererseits⁵.

Im einzelnen ist zu den Ausführungen von G. Stählin noch folgendes zu bemerken. Das, was Lukas in seinem Himmelfahrtsbericht schildert, nennt G. Stählin «eine göttliche Gleichnishandlung für das unanschauliche Geschehen seiner (Jesu) Erhöhung zu Gott» (S. 18). Man vermißt eine grundsätzliche Definition des Begriffs «Gleichnishandlung», zumal dieser im Kommentar oftmals wiederkehrt (S. 32. 45. 64. 119. 138. 145. 152. 177. 187/9. 254. 274). Zwar werden die Gleichnishandlungen einmal «vorwegnehmende Vorzeichen der Auferstehung am Ende» (S. 145) genannt. Diese Definition bezieht sich aber an dieser Stelle nur auf «alle neutestamentlichen Totenerweckungen». Gleichnishandlung kann nach G. Stählin nicht nur eine sichtbare Tat – etwa ein Heilungswunder – sein, sondern auch das Gesicht des Petrus in Apg. 10 (S. 152). Wenn also G. Stählin nur einfach die Himmelfahrt eine Gleichnishandlung nennt, so wird damit noch nicht deutlich, ob sie eine bloße Legende oder ein wirkliches Geschehen in der Nähe Jerusalems ist. Diese Frage bleibt bei G. Stählin leider offen, wird aber von B. Reicke beantwortet, der «ein wirkliches Erlebnis» für möglich hält, das sich «eine zeitgebundene Form genommen hat»⁶. B. Reicke sagt ferner mit Recht: «Nimmt man aber überhaupt an, daß die Apostel ihren Meister nach dessen Tode gesehen haben, dann steht der Annahme nichts im Wege, daß sie auch so etwas wie das hier (im Himmelfahrtsbericht) Mitgeteilte gesehen haben...» Bei der Betonung des Geschehnischarakters geht es uns nicht darum, die Historizität des Himmelfahrtsgeschehens beweisen oder «sichern» oder das Geschehen rationalistisch erklären zu wollen. Wir haben vielmehr festzustellen, daß Auferstehung und Himmelfahrt nach lukanischem Zeugnis nicht bloße, gleichnishaft zum Ausdruck gebrachte Bewußtseins- bzw. Selbstverständnisänderungen der Zeugen, sondern echte Widerfahrnisse der Jünger bzw. Taten Gottes sind. Ohne den Geschehnischarakter ist die lukanische Darstellung nur eine geniale, von schriftstellerischer Kunst getragene Komposition, die auf bloßer Phantasie und Dichtung bzw. bloßem Wunschdenken des Lukas beruht. Analoges wäre zu den Wunderberichten und dem Pfingstbericht zu sagen.

Bei der Deutung der Abweichungen der drei lukanischen Berichte vom Bekehrungserlebnis des Paulus vor Damaskus (Kap. 9, 22 und 26) rückt auch G. Stählin von der früheren Mehrquellentheorie ab. Er führt die Ab-

³ E. Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'histoire* (1957).

⁴ Ph. Vielhauer, *Zum «Paulinismus» der Apg.*: *Ev. Theol.* 10 (1950–51), S. 1–15.

⁵ Haenchen (A. 1), S. 45 A. 4.

⁶ Reicke (A. 2), S. 18.

weichungen bzw. Widersprüche wie E. Haenchen auf die lukanische Komposition einer ursprünglichen Überlieferung in mehreren Variationen zurück. Es ist aber schwer einzusehen, daß Lukas bewußt ausgesprochene Widersprüche komponiert hat. Der Fortschritt der neueren Acta-Forschung wird darin gesehen, daß den Fragen der schriftstellerischen Komposition und der Theologie des Verfassers Vorrang vor den literarischen und historischen Fragen gegeben wird. Die Überbetonung der Bedeutung der Kompositionstechnik des Verfassers birgt aber die Gefahr in sich, daß der Geschehnischarakter mehr oder weniger verflüchtigt bzw. ausgehöhlt wird, indem dabei Einzelzüge der Berichte zu bloßen Fiktionen erklärt werden oder als der schriftstellerischen Phantasie des Verfassers entsprungen gelten. G. Stählin ist dieser Gefahr nicht in dem Maße wie E. Haenchen erlegen. E. Haenchen nimmt nicht an, daß die Gemeindeüberlieferung «die verzwickten korrespondierenden ὁράματα enthielt», sondern hält diese für «schriftstellerische Mittel» des Lukas⁷. G. Stählin dagegen glaubt nicht, daß Lukas «seine Geschichte auf Grund von biblischen Legenden oder außerbiblischen Sagen gestaltet» habe, sondern meint: «Jene ursprüngliche Überlieferung aber bildet den Kern in allen Wiedergaben des Lukas: die Lichterscheinung auf dem Wege und das in allen Berichten fast gleich wiedergegebene Gespräch zwischen dem himmlischen Herrn und Paulus...» (S. 310). Bei aller Kommentierung sollte die Theologie des Verfassers biblischer Schriften Vorrang vor allen anderen Fragen haben, wobei der Zeugnischarakter von den geschehenen Heilstaten Gottes gewahrt bleiben muß.

Helmut Wenz, Frankfurt

WILHELM SCHNEEMELCHER (Hrsg.), *Edgar Hennecke†, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., neubearb. Aufl. 1. Evangelien. 2. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1959–64. VIII + 377; X + 661 S. DM 19.60; 38.–

Edgar Hennecke (1865–1951), Pfarrer in Betheln, Hannover, schuf mit seinen Neutestamentlichen Apokryphen (1904, 2., erweiter. Aufl. 1924) und seinem Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen (1904) zwei literarische Monumente, die seinen Namen zu einem Appellativ gemacht haben.

Auf seinen Wunsch übernahm 1948 W. Schneemelcher, Professor für Kirchengeschichte in Bonn, die Redaktion einer dritten Auflage der Neutestamentlichen Apokryphen. Ihm zur Seite steht, wie seinerzeit Hennecke, eine Reihe von angesehenen Spezialisten als Übersetzer und Erklärer der Texte.

Wegen der Vermehrung des Textstoffes fand sich Schneemelcher veranlaßt, in die Neuauflage nur solche Dokumente aufzunehmen, welche den im Neuen Testament vertretenen Literaturformen verwandt erscheinen: 1. evangelisch, 2. apostolisch, 3. apokalyptisch gestaltete Überlieferungen, die eben die kanonischen ersetzen oder ergänzen wollten (S. 6f.). Ganz streng wird das Programm nicht durchgeführt. Unter dem 2. Titel standen in der zweiten Auflage auch das Kerygma Petri und Stücke aus den Pseudo-Clementinen;

⁷ Haenchen (A. 1), S. 284.

diese werden in der dritten Auflage anders präsentiert, aber trotz der Verschiedenheit der Gattungen beibehalten. Zur 3. Gruppe wurden in der alten Auflage der Hymnus der Naassener und die Oden des Salomo gerechnet, welche in der neuen Auflage als Dichtungen einem Anhang zugewiesen werden. Andererseits hat Schneemelcher im Gegensatz zu Hennecke auf die Texte der angeblichen Aposteljünger Barnabas, Clemens, Ignatius, Polykarp und Hermas verzichtet, die in der Alten Kirche zum Teil kanonisches Ansehen hatten und aufgrund der Textsammlung von J. B. Cotelier (1672) als Apostolische Väter bezeichnet werden. Ebenso hat Schneemelcher die von Hennecke als ebenbürtige Überlieferungen mitaufgenommenen Papiasworte, Presbyterworte, die Apostellehre, den Diognetbrief, die Sextussprüche und anderes mehr ausgelassen, obwohl die Einleitungskapitel einige von diesen Texten anführen. Infolgedessen enthält die neue, überwiegend doch von protestantischen Forschern zustande gebrachte Ausgabe der Neutestamentlichen Apokryphen tatsächlich nicht mehr Apokryphen im Sinne von deutero-kanonischen oder ähnlich gestellten Büchern, so wie man im Protestantismus herkömmlich von Apokryphen des Alten Testaments spricht. Vielmehr geht es um ein altkirchliches Gegenstück zu dem, was im Katholizismus alttestamentliche Apokryphen, im Protestantismus aber jüdische Pseudepigraphen heißt. Das sei nicht aus Kritiklust, sondern als Erklärung bemerkt; die technische Notwendigkeit der genannten Begrenzung des Textstoffes ist evident.

Dafür sind über Hennecke hinaus 1. manche Texte neu aufgenommen, 2. manche Texte ausführlicher übersetzt und erklärt worden. Hierdurch ist die Seitenzahl des Gesamtwerks um mehr als 50 Prozent gewachsen. 1. Neu aufgenommen wurden vor allem neuentdeckte ägyptische Jesuslogien und gnostische Evangelien. Zu den letzteren beginnt wegen der koptischen Funde bei Nag Hamādi am Nil ein außerordentlich großes, hier von H. Ch. Puech eingehend dargestelltes Material hervortreten. 2. Ausführlicher übersetzt und erklärt wurden vor allem die fünf großen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts (Acta Joh., Petr., Paul., Andr. und Thom.). Weil die Apostelakten und Apokalypsen von Nag Hamādi meistens noch immer unveröffentlicht sind, konnte der neue Hennecke in diesem Bereich nicht mehr erweitert werden¹.

Monumental läßt sich auch die Neuaufgabe nennen. Herausgeber und Mitarbeiter haben mit Sorgfalt und Liebe ein Standardwerk ausgearbeitet, das jeder gebildete Theologe brauchen und schätzen wird. Der dargebotene Reichtum gnostischer Texte läßt aber das Bedürfnis nach einer ähnlichen, bequemen Sammlung von kirchlichen Texten aus den ersten Jahrhunderten hervortreten.

Bo Reicke, Basel

¹ Noch ohne Zugang zu den Nag Hamādi-Texten konnte F. Stegmüller 1950 nicht weniger als 157 neutestamentliche Apokryphen anführen: *Reperitorium biblicum medii aevi*, 1 (Madrid 1950), S. 103–250. Sein insgesamt fünfbindiges Inventar der antiken und mittelalterlichen Apokryphen und Kommentare verzeichnet Editionen, Anfänge und Ausklänge der Texte. Dieses großartige Hilfsmittel biblischer Literaturgeschichte sollte nicht übersehen werden.

Memar Marqah. The Teaching of Marqah. Ed. and transl. by John Macdonald. 1. The Text. XLII + 177 S. 2. The Translation. VI + 255 S. = Zeitschr. f. die alttest. Wiss., hrsg. v. G. Fohrer, Beih. 84. Berlin, A. Töpelmann, 1963. DM 68.–.

Nach samaritanischem Pentateuch und Targum ist Memar Marqah – «Die Lehre des Marcus», auch «Das Buch der Wunder» genannt – das wichtigste Werk samaritanischer Theologie. Entstanden wohl als Niederschlag von Verhandlungen im Lehrhaus während der Zeit vom 2. bis zum 4. nachchristl. Jahrhundert, ist dieses aggadische Sammelwerk seinerseits zur Grundlage späterer Theologie, Mystik und Liturgie dieser Sekte geworden, die mit ihrer Priesterschaft und Überlieferung von der Zeit der hebräischen Bibel bis zur Gegenwart reicht.

Memar Marqah ist eine Fundgrube für Orientalisten, denn an ihm läßt sich die Entwicklung des Aramäischen von Zentral- und Nordpalästina, wie es seinerzeit von Samaritanern gesprochen worden ist, eingehender als bisher erforschen. Er ist aber auch eine Schatzkammer, die Material bietet für geistesgeschichtliche Studien, reich an philosophischen, didaktischen und wissenschaftlichen, poetischen und kabbalistischen Traditionen. Vor allem für die vergleichende Religionswissenschaft ist der Memar bedeutsam, weil mit ihm die Assimilation des Christologischen und seine Anwendung auf die Mosegestalt durch den Samaritanismus faßbar wird. Besonders die Midraschim zu Ex. (in den Büchern I und II) und zu Deut. 34 (in Buch V) zeigen Mose als den von Gott berufenen Gesandten, als Propheten und Priester, als Retter der Guten und Richter der Bösen – als Erlöser Israels und Verderber Ägyptens –, der allenthalben mit Attributen bedacht wird, wie sie Jesus im Neuen Testament zukommen: Indem Gottes Einheit streng gewahrt wird, gilt Mose als sein Knecht und Offenbarer, als Gottes- und Menschensohn, dem seit Adam und für alle Zeiten keiner sonst gleicht, darum er auch, während Menschen und Mächte ihm huldigen, in einer Wolke vom Himmel fährt, um dort aufgenommen und verherrlicht zu werden.

J. Macdonald hat für die Weiterarbeit an einem der wichtigsten alt-samaritanischen Texte mit seiner vorbildlichen Ausgabe eine feste Grundlage geschaffen. Band I enthält den kritischen Text auf Grund des Vergleiches, der Ordnung und Wertung von neun Handschriften. Der Dafanitext in seiner ältesten Gestalt (D1) bildet die Grundlage, gelegentlich von den beiden Varianten D2 und D3 korrigiert; auch der andere Hauptstrom, der sog. Levitische Text (L), wurde, obwohl gegenüber D sekundär, da und dort eingearbeitet. Der nach Kahle benannte älteste Text (K), der teils beträchtlich von der übrigen Tradition abweicht, wurde – soweit nicht in die Anmerkungen aufgenommen – in Appendix I gesondert gebracht. Oft ist die arabische Übersetzung, wie sie fast alle Handschriften als Parallelkolumne haben, zur Verdeutlichung beigezogen. – Nach einer deutschen Einführung von Paul Kahle folgt in der Einleitung eine kurze Geschichte der Memar-Forschung, die Charakterisierung der verglichenen Handschriften und des Gebrauchs von Pentateuch und Targumliteratur durch Marqah. Band II bringt die erste vollständige und zuverlässige Übersetzung des Memar, im

Anhang Listen der aus Pentateuch und Targum zitierten Stellen und der griechischen Lehnwörter.

Die zukünftige Aufgabe der Forschung sieht Macdonald zunächst in der Näherbestimmung des Samaritanismus, dann auch in der Erforschung der mannigfachen Querverbindungen zur qumranitischen, pharisäischen und frühchristlichen Literatur, ähnlich wie M. Gaster den Asatir, das andere bekannte samaritanische Aggadawerk mit den Pseudepigraphen, und wie J. Bowman und R. J. F. Trotter das Joh.-Ev. bzw. den Hebr.-Brief (die beide auffallende Verwandtschaft sowohl mit Samaritanischem als auch mit Qumranitischem zeigen) mit samaritanischen Traditionen verglichen haben. Weil Memar Marqah in einer Gemeinde entstand, die aufgeschlossen war für Einflüsse der Umwelt und die sich nicht durch einen «Zaun um die Weisung» abschloß, darum ist seine Kenntnis wichtig für die Rekonstruktion eines Bildes vom Palästina der frühchristlichen Zeit. Er hat seinen Platz, wenn auch nicht (wie Macdonald p. XLIII meint) vor der Qumranliteratur, so doch bald nach und dicht neben ihr. Reinhold Mayer, Tübingen

ADOLF JÜLICHER, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, nach den Handschriften herausgegeben*. Durchgesehen und zum Druck besorgt von W. Matzkow und K. Aland. 4. Johannes-Evangelium. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1963. X + 230 S. DM 180.—

This volume completes the edition of the Old Latin Gospels planned for *Itala*. For John the following manuscripts are used: *a* (3), *aur* (15), *b* (4), *c* (6), *d* (5), *e* (2), *f* (10), *ff*² (8), *j(z)* (22), *l* (11), *n* (16₃), *p* (20), *π* (18), *q* (13), *r*¹ (14), *ρ* (24), *v* (25), 23 and the Vulgate. The symbols not in brackets are those used in the fascicle and the numbers are those employed in the Beuron *Vetus Latina*.

There are two questions about this list.—First, does it give all the manuscripts we should expect? *Vetus Latina* I, *Verzeichnis der Sigel*, has in addition *δ* (27), *r*² (28), *gat* (30), 33, *μ* (35), *dimma* (43). The omission of *δ* is venial, and a collation of 33 (Paris, Bibliothèque Nationale fond lat. 10439) shows it to be Old Latin only in Jn. i–vi. Decision about *gat* is more difficult. Perhaps it could have been quoted where it differs from the Vulgate. More Irish manuscripts should perhaps be used. Certainly *μ* (The Book of Mulling) should be given. Otherwise we seem to have all the manuscripts available.—Secondly, what is the significance of the indications of the source for the text of each manuscript in the *Verzeichnis der Handschriften* (ixs)? The introduction (vs) gives more details about *a*, *j*, *r*¹ and it is to be hoped that Vogels' warnings about Gasquet's edition of *a* have been observed¹. For *e* we are referred to «C. Tischendorf, *Evangelium Palatinum*, Lipsiae 1847». In Matthew, Mark and Luke there is the additional remark «korrigiert nach Kollationen von Dom de Bruyne». This is not repeated in John. Is its absence there significant? For *p* we are referred to B. Bischoff in *Studi e Testi* cxxi. Bischoff's article is valuable but gives only small fragments of *p*. The

¹ H. Vogels, *Bibl. Zeitschr.* 15 (1921), pp. 301ff.

main part of Jn.xi. 14–44 in *p* is to be found in Wordsworth-Sanday-White, *Old Latin Biblical Texts II*.

How far is the punctuation that of the manuscripts? For example, according to Tischendorf the punctuation of *e* at Jn.vii. 37–38 is as follows: *si quis sitit veniat et bibit qui credit in me. Sicut scriptum est flumina etc. Itala* adds a comma after *sitit* and after *bibat*. We assume that these are editorial and question their wisdom in a passage when the punctuation is so disputed². Again at Jn.i 21 for *e* Tischendorf gives: *Quid ergo es tu. helias es.* (= τί οὖν σύ; Ηλίας εἶ); This becomes in *Itala*: *Quid ergo es? Tu Helias es?* *ff*² has according to Buchanan: *quid ergo tu helias es.* This becomes in *Itala*: *Quid ergo? Tu helia es?* It is very difficult sometimes to present the punctuation of manuscripts. It might be wise to be even more opposed to editorial punctuation especially where it goes against the evidence of the manuscript or is itself a matter for dispute.

In recent years I have often had to consult the Old Latin of the Gospels and know well how difficult it has been previously to collect its evidence for John in comparison with other Gospels where *Itala* was available. We now have this boon for John too. The printing and production continue to be excellent. We are given a collection of evidence which is invaluable not only for the text of John, but also for its interpretation and for the study of the Latin language. It deserves our gratitude and we must thank Prof. Aland for bringing Jülicher's enterprise to completion. We are extremely grateful to him and his band of workers for this excellent tool and look forward to the second edition of Mark with keenest expectation.

George D. Kilpatrick, Oxford

DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie*. Texte inédit d'après un papyrus de Toura.

Introduction, texte critique, traduction et notes de Louis Doutreleau, S.J. 1–3. = Sources chrétiennes 83–85. Paris, Les éditions du Cerf, 1962. 1208 S.

Mit seiner Veröffentlichung vermag L. Doutreleau als erster die Editionen der Didymiana aus dem Papyrusfund von 1941 (!) zu eröffnen, nachdem Schèrer bereits früher aus dem gleichen Funde die Origeniana (Römerbriefkommentar, Disput mit Heraklides und Genossen) hatte vorlegen können. Soweit ich persönlich informiert bin, werden die Herren Hagedorn und Koenen vom Kölner Institut für Papyrusforschung die nächsten sein, wobei ihr Codex wesentlich schlechter erhalten ist. Noch länger wird aus dem gleichen Grunde wohl die Veröffentlichung des von Gesché, Brüssel, und Nautin, Paris, vorbereiteten Psalmenkommentars und Genesiskommentars auf sich warten lassen. Der Sacharjakommentar war noch am besten erhalten. Zudem kam dem Herausgeber der Glücksumstand zu Hilfe, daß über das in Kairo lagernde Material hinaus jene Partien, die in den internationalen Handel gekommen waren, zur Verfügung gestellt wurden. Ungeachtet der noch vorhandenen Lakunen wird allgemein die Ausgabe von der Forschung begrüßt werden.

² See for example *The Journ. of Theol. Stud.* N. S. 11 (1960), pp. 340–342.

Was der Herausgeber bereits in seinem Referat auf dem Oxforder Kongreß («Ce que l'on trouvera dans l'In Zachariam de Didyme l'Aveugle»), über den Inhalt und seine Bedeutung angekündigt hatte¹, bestätigt sich vollkommen. Vor allem fällt hier der Auslegungsgeschichte wie auch der Erforschung des Septuaginatextes neues Material zu. Auch im Hinblick auf die durch die Turafunde ausgelöste Forschungsdebatte um das literarische Erbe des alexandrinischen Kirchenvaters war diese Publikation ein dringendes Desideratum.

Bei seinem Erstbericht über den Turafund hatte Doutreleau noch geschrieben²: «Le codex VI (Zacharie) paraît complet. Il comprend vingt-six cahiers... et laisse quatre pages blanches à la fin quand le commentaire est terminé.» In der Introduction zu dieser Ausgabe, die zugleich sehr eingehend den Text analysiert und auch die durch ihn ausgelöste Problematik darstellt, wird hingegen festgestellt: «Il nous manque en outre 8 pages (Q. XIV p. 3-4, 13-14; Q. XVI, p. 1-2, 15-16)», was dann an den betreffenden Stellen der vorliegenden Ausgabe II, 678. 694. 730 auch festgehalten wird. Allerdings nur an drei Stellen. Bei Q. XVI, 15-16 = Doutreleau II, 757f., wo man ein Gleiches erwartet, stellt man überrascht fest, daß ein Text geboten wird, den der Editor sich kaum aus den Fingern gesogen haben wird. Die kleine Feststellung beleuchtet schlagartig, welche Geheimnisse diese Erstausgabe eines Didymuskodex aus Toura umwittern. Letztlich ist es auf die Tatsache, daß der Fund einst nicht genügend gesichert werden konnte und große Bestandteile in den Papyrushandel abwanderten und dort noch z.T. zurückgehalten werden, zurückzuführen, wenn man die verdienstvolle Arbeit grundsätzlich als eine «édition préliminaire» bezeichnen muß. *Carl Andresen, Göttingen*

B. A. GERRISH, *Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther*. Oxford, Clarendon Press, 1962. XII + 188 S. Sh. 30/-.

THOMAS M. McDONOUGH, O.P., *The Law and the Gospel in Luther. A Study of Martin Luther's Confessional Writings*. Oxford, University Press, 1963. X + 180 S. Sh. 30/-.

Diese beiden, in der selben Druckerei erstellten Bücher in einer gemeinsamen Besprechung zu würdigen, ist in gleicher Weise eine verlockende wie auch eine recht undankbare Aufgabe. Verlockend, weil sich beide stark berühren und offenkundig eine gemeinsame Aufgabe erfüllen sollen, nämlich in einer geistigen Umgebung, die bis heute dem eigentlichen Anliegen Luthers mehr oder weniger fremd gegenübersteht, dessen zentralen Gedanken zu vermitteln; undankbar ist ein Vergleich, weil sich die Feststellung nicht vermeiden läßt, daß die später erschienene Schrift aus katholischer Feder jene Sorgsamkeit in der Durchdringung der Probleme und ihrer Darstellung vermissen läßt, die die Arbeit von Gerrish kennzeichnet – man muß daher dessen gewärtig sein, daß ein solches Urteil als ein aus konfessioneller Voreingenommenheit erfließendes mißverstanden würde. Gerne wird freilich zugestanden, daß McDonough den schwereren und weiteren Anmarschweg hat,

¹ L. Doutreleau, *Studia patrist.* 3, = *Texte u. Unt.* 78 (1961), S. 13-195.

² Ders., *Rech. de sc. rel.* 43 (1955), S. 161-176.

dennoch muß obiges Urteil ausgesprochen werden, allerdings nicht ohne Hervorheben zweier wesentlicher Momente: erstens ist auch das Buch von McDonough voll besten Willens, Luther aus verlässlichen Quellen und unter Berücksichtigung seines zeitgeschichtlichen Hintergrundes zu begreifen, zweitens aber ist es fast eine Tragik zu nennen, daß er die Arbeit von Gerrish offenkundig nicht mehr einsehen konnte, denn es ist kaum zu bezweifeln, daß sie sonst in mancher Hinsicht hätte anders aussehen müssen. So etwa kann der Appendix I, «*Merit de condigno and de congruo*» (S. 156–162), vor der wesentlich eindringlicheren Darstellung bei Gerrish (S. 123–136) nicht bestehen, da Gerrish sehr genau nachweist, daß für Luthers Einsicht der Legalismus in der Fassung des Thomas nicht minder gefährlich und problematisch ist als in seiner nominalistischen Erscheinungsform.

Man wird überhaupt urteilen müssen, daß das Buch von McDonough unter den Zwängen einer bestimmten Absicht leidet. Der gute Wille, die dem katholischen Denken so fremdartige Gesetz-Evangelium-Relation bei Luther verständlich zu machen, verführt offenbar zu einer advokatorischen Argumentation: so wird der «*nominalistische Kontext*» (S. 162) über Gebühr strapaziert, und Luthers scharfe Ausfälle gegen die «*Möncherei*» und sein Lobpreis von Ehe und Familie werden psychologisierend auf seine eigene Eheschließung, ja auf einen traumatischen Vaterkomplex (S. 81, bes. Anm. 1) zurückgeführt. Schon eingangs finden wir die (bei Gerrish gründlich widerlegte) These vom «*unsystematischen*» Luther sowie eine Überschätzung seiner persönlichen «*Erfahrung*» (S. 10) als Erklärungsgrund seiner theologischen Anschauung stark in den Mittelpunkt gerückt, was z. B. auch zur Folge hat, daß McDonough sich bei einer Frühdatierung des Turmerlebnisses festlegt, ohne andere als die bisher üblichen Gründe beizubringen. Wichtiger ist freilich das beinahe völlige Vorbeigehen an der Relation des Gesetzes zur Schöpfungstheologie und zur Kategorie der Geschichte, die für Luther so charakteristisch ist und erst das Verständnis für seine Auffassung für den Gottesdienst in der Welt, für Beruf, Ehe und Familie aufschließt. Auch wenn man dem Verfasser zugesteht, daß ihn die Relation Gesetz-Evangelium in besonderer Weise interessieren mußte und er sie deshalb vorrangig zu behandeln hatte, so muß eben diese Vernachlässigung spürbar werden. Wie sehr dies der Fall ist, ergibt eine Beurteilung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium unmittelbar. Ein vordergründiges Einteilungsprinzip ordnet das «*Gesetz*» dem Dekalog und seiner Exegese im Großen Katechismus zu, während andererseits Credo, Vaterunser und die Sakramente unter dem Motto «*The Gospel Section*» (S. 91 ff.) zusammengefaßt werden. Das führt nicht nur zu einer ungenügenden Bewertung des zwar erwähnten Evangeliumgehaltes gerade in der Auslegung des Ersten Gebotes im Großen Katechismus und einem völligen Übersehen der dort so entscheidend zur Aussage kommenden Beziehung von «*Gott*» und «*Glaube*», sondern es erlaubt dann, die Relation Gesetz-Evangelium und die entsprechende von «*Gerechter*» und «*Sünder*» mit dem vagen Begriff eines «*Dualismus*» (z. B. S. 146) zu beschreiben, der ebenso stereotyp sich wiederholt wie die Exegese der Sünde als «*moral impotence*» oder «*moral depravity*», so daß dann von Luthers «*moral pessimism*» gesprochen werden kann (S. 26, 27 u. ö.). Damit hängt zusammen, daß zwar

Luthers Rechtfertigungslehre als eigentlicher Hintergrund der Lehre von Gesetz und Evangelium genannt wird, daß ihr aber eine wirkliche Aufmerksamkeit nicht geschenkt wird, so daß das eigentümliche Fundament von deren Dialektik im Dunklen bleibt. Bzw., die Dialektik muß deshalb vor einem theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen «background» begrifflich gemacht werden, erscheint aber zugleich als schriftwidriges Willkür-Dogma (S. 168), das einseitig in das Ganze der Theologie hineingetragen wird. Zwar erscheint, wie bei anderen katholischen Theologen, so auch bei McDonough die «despair-faith experience» unter dem Worte Gottes im Sinne eines «biblical existentialist account of sin and grace» (S. 89) als ein begreifbares und nicht ganz unberechtigtes Modell der Gott-Menschbeziehung; es verlangt aber deutlich gemäß dieser Darstellung nach einer Ergänzung durch die «perfect harmony» der theologischen Gedanken des Heiligen Thomas (S. 162, vgl. 173). Es nimmt nicht wunder, daß in dieser Sicht die Sakramentslehre Luthers als ein Fremdkörper innerhalb seines eigenen Denkens erscheint (S. 123). Das ließe sich freilich auch aus dem raschen Durchmarsch durch die Schmalkaldischen Artikel (S. 130–145) erklären, der offensichtlich nur angetreten wird, um auch in dieser zweiten Bekenntnisschrift aus Luthers Hand das einseitige Modell von despair-faith, bzw Law-Gospel nachzuweisen, ohne darauf zu achten, was gerade zum Verhältnis von Rechtfertigung und Sakrament hier zu lernen wäre. Nimmt man dazu, daß trotz eindringlicher Beschäftigung mit dem Gesetz die eigentümliche Usus-Lehre desselben nicht aufgegriffen wird, oder daß das, durch die Forschung längst als einseitige Überspitzung erkannte, Lutherbild von Rudolf Thiel (S. 95, Anm. 1) beschworen wird, dann registriert man im Ganzen doch etwas bekümmert, daß es dieser fleißigen und in vieler Hinsicht doch schönen Arbeit kaum gelingen wird, den wirklichen Luther ihren Lesern zu vermitteln.

Nun, Gerrish geht seinerseits gerade darauf aus, bestimmte voreingekommene Lutherbilder zu zerstören: er fragt nach Luthers «Irrationalismus» (S. 3) und kommt dankenswerter Weise zu einer Auffassung, die der Wirklichkeit nicht nur des Reformators, sondern auch der Wirksamkeit seiner Reformation tatsächlich gerecht zu werden vermag. Dabei verharmlost er keineswegs die oft brutal-einseitige Beschimpfung der Ratio durch Luther, aber er fragt immer danach, was hinter diesen leidenschaftlichen Ausbrüchen steckt, und deckt in sorgsamer Abhebung von den unerwartet positiven Aussagen des Reformators über die Bedeutung der Ratio im Bereich der «zivilen Gerechtigkeit» (regnum rationis; S. 26) die theologischen Hintergründe und nicht bloß den zeitgeschichtlichen «background» auf. Ohne Gewalttätigkeiten erkennt er die Bedeutsamkeit der Zwei-Reiche-Lehre Luthers gerade auch für das Vernunft- und Erkenntnisproblem, und arbeitet dabei nicht nur (klarer als McDonough) die Rolle der Rechtfertigungslehre für die Relation Gesetz-Evangelium heraus, sondern er erkennt in Luthers Toben wider die «Hure» Vernunft dessen mit erstaunlicher systematischer Kraft durchgehaltene Abwehr jeglicher soteriologischer Funktion des menschlichen Denkens. Indem Gerrish seine Erkenntnisse vor allem am Großen Galaterkommentar, dessen diffizile historisch-philologischen Probleme er nüchtern in Rechnung stellt, überprüft, gelingt ihm eine eindringende Darstellung von

Luthers Kampf für die freie Gnade im Evangelium gegen den eigentlichen Erzfeind des «Legalismus», der sich der Ratio als seiner sublimsten Waffe zu bedienen weiß. Der Höhepunkt der Darstellung liegt in den Abschnitten «Reason and Law» und «Reason and Religion» (S. 84–113), oder in der Interpretation von Luthers Rede vom «White Devil» (S. 114ff.).

Es leuchtet dann sofort ein, wie Luthers positive Würdigung der Ratio im ganz allgemeinen Weltgebrauch eben nicht im Widerspruch zu seinem Kampf gegen die Ratio als «falsa religio» steht, sondern wie diese positiv-negative Einschätzung der Ratio parallel geht zu seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Im Schlußteil «Reason and Scholarship» zeichnet Gerrish die Würdigung der Vernunft durch Luther nach und auch ihre Rolle im Bereich der Wissenschaft, nicht zuletzt auch für das Studium der Schrift und damit auch für die Theologie (S. 142ff.). Man bedauert freilich, daß dieser letzte Abschnitt nur die großen Linien abschreitet und die neuere, etwa von Ebeling inaugurierte, Problematik der «Hermeneutik» und der «Geschichtlichkeit» bei Luther noch nicht aufnimmt. Hier würde diese schöne und dankenswerte Arbeit noch nach einer entscheidenden Weiterführung rufen. Wie dringlich und verheißungsvoll eine solche Weiterführung wäre, erhellt nicht zuletzt der Umstand, daß unser Autor trotz einer anderen Quellenauswahl und verschiedenen angesetzter Blickpunkte weitgehende Übereinstimmung mit einer, ihm erst nach Fertigstellung seines eigenen Manuskriptes zugänglichen wertvollen Studie von Bernhard Lohse feststellen konnte¹. Die Arbeit von Gerrish ist zweifellos ein wirklicher Gewinn für die Lutherforschung; sie dürfte darüber hinaus geeignet sein, die ökumenische Bedeutsamkeit der Theologie Luthers auch im angelsächsischen Raume zur Kenntnis wie zur Geltung zu bringen

Wilhelm Dantine, Wien

HELENE WERTHEMANN, *Studien zu den Adventsliedern des 16. und 17. Jahrhunderts.* = Basler Studien zur hist. und syst. Theologie, 4. Zürich, EVZ-Verlag, 1963. 190 S., ill. Fr. 15.—.

Die Hymnologie gleicht einem Sternplatz, an dem Wege von verschiedenen Seiten zusammentreffen. Die Verfasserin hat sich mit Fleiß und Findigkeit überall orientiert, wo für das Adventslied etwas zu lernen ist: sie hat biblische und deutsche Wörterbücher aufgeschlagen (Kittel, Bauer; Grimm, Trübner); die neutestamentliche Forschung (besonders Cullmann) über die einschlägigen Begriffe und Schriftstellen befragt; primäre und sekundäre, klassische und moderne Literatur zu Liturgie- und Kirchenliedgeschichte studiert (das Literaturverzeichnis umfaßt zusammen über 150 Titel); sich auch bei Schroeder und Klepper Rats erholt und gelegentlich Seitenblicke auf die bildende Kunst (Ikonen, Gesangbuchschnuck) und auf die Figuralmusik (Schütz und J. S. Bach) geworfen.

So ausgerüstet, untersucht sie die Adventslieder des 16. und 17. Jahrhunderts vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der theologischen Aussage. Aufregende neue Entdeckungen haben sich nicht ergeben. Aber was man schon

¹ B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers* (1958).

seit einiger Zeit weiß, daß das auf evangelischem Boden gewachsene Kirchenlied letztlich versifiziertes Schriftwort ist, daß es aus dem Bedarf für Gottesdienst und Schule heraus und in weitgehender Anlehnung an die gottesdienstlichen Ordnungen, vor allem die Perikopen, entstanden ist, daß sich in seiner Diktion bis in Kleinigkeiten hinein der Wandel der Theologie und der Frömmigkeit spiegelt, das wird hier an gut gewählten Beispielen überzeugend aufgewiesen. Man bedauert eigentlich, daß die Verfasserin ihre Arbeit nicht bis zur Gegenwart ausgedehnt, sondern sich mit gelegentlichen Ausblicken ins 19. und 20. Jahrhundert begnügt hat. Wertende Aussagen hat sie, gewiß absichtlich, vermieden. Die Arbeit ist, neben anderem, eine wertvolle Grundlage für eine kritische Hymnologie, die doch wohl im Zuge der derzeitigen dogmatischen Besinnung einmal anheben wird; wertvoll deshalb, weil sie einem allzu unbekümmerten Infragestellen des altevangelischen Liedguts Einiges zu bedenken gibt. Walter Kiefner, Tübingen

ANDRÉ MALET, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*. Genf, Labor et Fides, 1963. 403 S.

Deutsche und englische Bücher über Bultmann gibt es schon eine ganze Menge¹. Auch im französischen Sprachgebiet ist Bultmann bereits bekannt durch zwei größere Arbeiten katholischer Autoren² und durch die sehr gute Darstellung des Waldensers G. Miegge³. Keines dieser Bücher wird erwähnt in der Dissertation A. Malets (Sorbonne, Faculté des Lettres); überhaupt wird weder eine Bibliographie geboten noch versucht, Bultmann in die Geschichte der protestantischen Theologie einzureihen, noch ihn, abgesehen von begeisterter Zustimmung, kritisch zu werten. Trotzdem wird die gut aufgebaute Arbeit im französischen Sprachgebiet Beachtung finden, zumal ihr ein des Lobes voller Brief Bultmanns vorangestellt ist.

Das Buch macht einen zwiespältigen Eindruck.

Der grundsätzliche, philosophisch-theologische Teil ist eindeutig seine Stärke. Malet hat Bultmanns Hermeneutik sicher richtig erfaßt. Er entwickelt sie zuerst anhand der Bultmannschen «Kategorien» (z.B. Durchbrechung des Subjekt-Objekt-Schemas, Mythos, Geschichte – Historie), dann – im dritten Teil des Buches – formuliert er ihre Tragweite noch einmal abschließend, indem er ihre Beziehungspunkte zur Philosophie Heideggers aufzeigt und die Divergenzen zwischen Bultmann und Jaspers einerseits, zwischen Bultmann und Barth andererseits ins rechte Licht zu rücken versucht. Er steht natürlich auch hier ganz auf Bultmanns Seite und macht sich die Sache auf folgende Weise, was Barth angeht, ein bißchen leicht: er richtet

¹ Siehe den Forschungsbericht G. Bornkamms, Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion: Theol. Rundschau N. F. 29 (1963), S. 33–141.

² L. Malevez, Le message chrétien et le mythe. La Théologie de Rudolf Bultmann (1954); R. Marlé, R. Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament (1956; deutsch 1960).

³ G. Miegge, L'évangile et le mythe dans la pensée de R. Bultmann (1958; ital. 1956, engl. 1960).

einfach alle kritischen Fragen, die Barth an Bultmann stellen zu müssen meint, an Barth selber zurück und erweckt so den Anschein, Bultmann denke konsequenter «barthianisch» als Barth selber.

Weniger befriedigend ist der historisch-exegetische Teil, wo Bultmanns Hermeneutik «ins Werk gesetzt» wird. Sicher sind auch hier die großen Linien der Exegese Bultmanns und dessen Entmythologisierungsprogramm richtig wiedergegeben, aber man spürt deutlich, daß Malet auf diesen Gebieten weniger zu Hause ist. Er läßt sich nur von Bultmann führen. Das ist aber gefährlich. Bultmann darf es sich erlauben, aus großer Sachkenntnis heraus auch in kurzen Aufsätzen über weite Gebiete in allgemeiner Form zu sprechen. Malet sollte es sich aber nicht gestatten, die Linien der in diesen Aufsätzen entwickelten Ideen «auszuziehen», indem er sie noch durch einige Bibelzitate oder Dichterworte «ergänzt». Mit der Exegese ist Malet offensichtlich nicht vertraut. Die kritischen Ergebnisse Bultmanns sind ihm sakrosankt und werden daher diskussionslos, aber nicht etwa neutral referierend, sondern restlos zustimmend wiedergegeben. Über alttestamentliche Religion, Spätjudentum, Urchristentum, Gnosis usw. scheint Malet eher schablonenhafte Vorstellungen zu haben; außer der Bibel wird denn auch nur äußerst selten eine Quellschrift als Beleg angeführt.

Geradezu enttäuschend aber ist die Arbeit Malets, wo er glaubt, ausfällig werden zu müssen (hier verläßt er entschieden auch die Bahnen seines Meisters, der sich im Gegenteil in seiner sachlichen Polemik immer durch vornehme Ritterlichkeit auszeichnet). O. Cullmann z.B. wird bei Malet zum Hauptvertreter der «Exégèse conservatrice». Was Malet sich hier auf 6 Seiten seines Buches an Ignoranz und Arroganz zugleich – ich finde dafür wirklich kein anderes Wort – leistet, übersteigt jedes erträgliche Maß. Wir wissen, daß Bultmann – von der Exegese her – Jesus ein messianisches Selbstbewußtsein abspricht und daß Cullmann – ebenfalls von der Exegese her – mit vielen andern die gegenteilige Meinung vertritt. Das ist eine durchaus wissenschaftliche Divergenz, die entgegen der Behauptung Malets mit dem theologisch-dogmatischen Standpunkt überhaupt nichts zu tun hat. Wir wissen ferner, daß Bultmann als Historiker (im Gefolge Boussets) der hellenistischen Gemeinde einen großen Einfluß auf die Ausgestaltung der frühchristlichen Theologie einräumt. Cullmann seinerseits nimmt einen geringeren Einfluß des *außerpalästinensischen* Hellenismus auf die Entstehung der neutestamentlichen Theologie an, betont aber (übrigens in vollem Einverständnis mit Bultmann, nur über ihn noch hinausgehend) den Einfluß hellenistisch-synkretistischer Strömungen schon auf den Zweig des Judentums, der als die Wiege des Christentums anzusehen ist. In völliger Unkenntnis der diesbezüglichen Arbeiten Cullmanns über die Pseudoklementinen, das Johannes-evangelium und das «esoterische Judentum», die durch die Qumran-Funde bestätigt worden sind, erlaubt sich Malet die von da aus geradezu grotesk wirkende Behauptung, Cullmann schalte den Hellenismus aus apologetischen Gründen aus. Wie kommt Malet überhaupt dazu, sich zu Unrecht mit dem Schild Bultmanns deckend, echt inquisitorisch zu dekretieren, Cullmanns Auffassungen seien aus einer Angst heraus geboren, der neutestamentliche Glaube könnte einer zu großen Kritik zum Opfer fallen?

Malet ist ein Bewunderer Bultmanns. Das ist sein gutes Recht. Aber diese Art Bewunderung schießt über das Ziel hinaus und leistet Bultmann jedenfalls keinen guten Dienst. Man fragt sich nach der Lektüre dieses Buches, ob es nicht ratsamer wäre, anstatt kritiklose Studien über Bultmann in französischer Sprache lieber französische Übersetzungen weiterer Arbeiten Bultmanns herauszugeben und so dem Leser ein objektives Urteil zu ermöglichen. Studien «über», mögen sie noch so kongenial sein, können nie die ipsissima vox ersetzen. Sie schaffen ihrerseits einen «Mythus». *Willy Rordorf, Genf*

C. B. OFFNER, H. VAN STRAELEN, *Modern Japanese Religions. With Special Emphasis upon their Doctrines of Healing*. Leiden, E. J. Brill, 1963. 296 S.

Das anzuzeigende Buch ist das gemeinsame Werk eines Protestanten und eines Römisch-Katholiken. Mit Recht wird zu Beginn betont, Kenntnisnahme von diesen mindestens 15% der japanischen Bevölkerung erfassenden neuen religiösen Bewegungen sei für ein Verständnis des heutigen Japan wesentlich. In der Einleitung, Kap. I, kommen die verschiedenen Schwierigkeiten zur Sprache, die sich einem Verstehen der neuen Religionen in den Weg stellen: u.a. Mangel an adäquatem, autoritativem Quellenmaterial; Lehre und Zeremoniell noch wenig kristallisiert oder standardisiert. Die Verfasser geben guten Einblick in die Andersartigkeit östlicher Denkart. Kap. II behandelt gemeinsame Charakteristika der neuen Religionen, u.a. Heilen von Krankheit als *raison d'être* und Hauptattraktion gewisser Bewegungen. In Kap. III–V gelangen von den rund 125 als «neue Religionen» klassierten Bewegungen die 5 mit einer die Millionengrenze übersteigenden Mitgliederzahl zur Besprechung: Tenrikyō, Seichō no Ie, Sōka Gakkai, Reiyūkai Kyōdan, Risshō Kōseikai, sowie die sich dieser Grenze rasch nähernde PL Kyōdan-Bewegung, von solchen mit geringerer Anhängerzahl die Omoto-Religion, weil sie den Anstoß zur Geburt weiterer wichtiger Bewegungen gegeben hat, sowie die auf Krankenheilungen gleichsam spezialisierte Sekai Kyūseikyō-Bewegung. Es folgt ab S. 111 der eigentliche Hauptteil des Buches: Kap. VI Metaphysical Basis, Kap. VII Concept of Deity. Westliche Begriffe wie Monotheismus, Polytheismus, Pantheismus usw. sind dem japanischen Denken nicht angemessen (S. 143). Kap. VIII–X behandeln nacheinander Cause of Sickness, Cure of Sickness, Healing Methods. Primäre Ursache von Krankheit liegt nicht im Physischen, sondern in tiefern Schichten des Menschen. Heilmethoden sind: Belehrung, Meditation, Gebet, Gottesdienst, Heil-Rituale, Körperliche Arbeit, Wallfahrt zum Hauptquartier der Religion u. a. m. Aufschlußreich ist Kap. XI The Effectiveness of the NR. Unter den geheilten Krankheiten figurieren im allgemeinen Neurosen, Magenstörungen, Hoher Blutdruck, Asthma, Hautkrankheiten u. ä. (S. 246). Im Schlußfolgerungen bietenden Kap. XII werden vom christlichen Standpunkt aus die neuen Religionen hinsichtlich ihrer Stärken und Schwächen gewertet. Das Buch schließt mit einem Glossar japanischer Begriffe, Bibliographie und Index. Mit zahlreichen Schwarz-weiß-Fotos versehen, bietet es ein reichhaltiges Panorama der modernen religiösen Bewegungen Japans. Man ist den beiden Verfassern für die Fülle an wertvollem Material, einschließlich zahlreicher Quellenzitate, dankbar.

Hinsichtlich der Art der Beurteilung der modernen japanischen Religionen haben sich mir indes verschiedentlich Fragezeichen aufgedrängt. Ist es z. B. richtig zu sagen, in den neuen Religionen sei die Lehre hinsichtlich spiritueller Natur und Bedürfnisse des Menschen «usually so secondary that man's basic needs are considered to be physical and the solution to such needs becomes the ultimate salvation for which man seeks» und «these religions remain, on the whole, in a Diesseits circle and in that circle they turn round and round» (S. 272)? Die Perspektive des Buches von W. Kohler, *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen in Japan* (1962), scheint mir jedenfalls sachgemäßer. Kann man so einfach sagen, japanische Religionen seien «primarily man-centered» (S. 195), Krankenheilung geschehe «by individual effort rather than any perceptible reliance upon the divine» (S. 196) oder «the primary power at work... is human rather than divine» (S. 237)? Solche Antithesen scheinen mir dem Sachverhalt, weil die japanischen Denkvoraussetzungen (man denke etwa an den Kami-Begriff) nicht genügend berücksichtigend, nicht gerecht zu werden. Noch eine Kleinigkeit: S. 37, Anm. 18; S. 102, Anm. 16; S. 109, Anm. 26; S. 204, Anm. 10, vermißt man bei der zitierten Literatur die Autorenangaben.

Fritz Dumermuth, Kyoto

PETER L. BERGER, *Kirche ohne Auftrag*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1962. 196 S.

Dr. Hans Bolewski hat das aufrüttelnd geschriebene Buch des amerikanischen Soziologen Peter Berger «The Noise of Solemn Assemblies» ins Deutsche übertragen und in seinem hilfreichen Vorwort die Dringlichkeit der Auseinandersetzung mit den aufgeworfenen Fragen auch in den europäischen Kirchen mit Recht betont. Berger durchleuchtet die soziologischen Strukturen der protestantischen Kirchen Amerikas und sucht ihre paradoxe Situation verständlich zu machen: dem ungeheuer reich entfalteten religiösen Leben, das «anscheinend von hoher funktionaler Bedeutung ist», entspricht ein überraschend geringer Einfluß auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens, weil der Dienst der Kirchen sich weitgehend erschöpft in einer feierlichen Bestätigung des allgemeinen Lebensgefühls, in der Integration der Kirchen in ein durch kulturelle, soziale, politische und psychologische Ansprüche geformtes Wertesystem.

Die Diagnose wird im wesentlichen wohl richtig sein. Leider aber sucht Berger (wie so viele heute) die Hilfe in den «übergemeindlichen Laieninstituten». Gegen solche neuen Formen der Begegnung ist gewiß nichts zu sagen, aber dem eigentlichen Problem wird mit dieser Lösung nicht standgehalten. Die letzte Not (nicht nur der amerikanischen Kirchen) liegt in der Schwäche der Verkündigung, die nicht mehr wagt, sich bedingungslos «dem Text» und damit dem lebendigen Wort anzuvertrauen. *Mathias Rissi, Richmond, Virg.*

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 16, 3 (1964): W. A. Visser 't Hooft, Missions as the Test of Faith (249–257); M. M. Thomas, The World in which we Preach Christ (258–265); A. H. van den Heuvel, The Honest to God