

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

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

Rezensionen

HAROLD H. ROWLEY (ed.), *A Companion to the Bible*. 2., gänzlich neugestaltete Auflage. Edinburgh, T. & T. Clark, 1963. 628 S., 6 doppelseitige Karten. £ 1/15/-.

Die erste Auflage dieses wichtigen Handbuches erschien 1939 und wurde von T. W. Manson besorgt. Wegen des Krieges konnte es in den meisten nichtangelsächsischen Ländern kaum beachtet werden, obwohl es das evangelische Gegenteil zu manchem römisch-katholischen Werk (wie z. B. die *Initiation Biblique*, von A. Robert und A. Tricot) bildet. Es ist also zu begrüßen, daß diese Neuauflage erschienen ist, die gleichzeitig das Werk auf die Höhe der heutigen Forschung bringt und den inzwischen heimgegangenen Herausgeber durch einen anderen ersetzt, dessen Namen eine Garantie für hohe wissenschaftliche Qualität darstellt.

Natürlich sind die Arbeiten unterschiedlich und wegen ihrer gebotenen Kürze nicht immer leicht zu werten. Daß dabei manches zu kurz kommt, ist angesichts der Gattung auch nicht verwunderlich.

Wie gerne hätte man z. B. gesehen, daß E. Ullendorff: «Old Testament Languages» (S. 11–18), seinen Beitrag weit ausführlicher gestaltet hätte, fehlt es doch heute an Handbüchern, die den Anfänger und den Nichtspezialisten auf dem laufenden halten können, und ist sogar auch der Fachmann oft im *Mare magnum* der Unübersichtlichkeit verloren. Nun ist Ullendorff ja einer der Vertreter der These eines ursprünglichen semitischen Bi-Litterismus (S. 14 ff.), und hier gab es eine Möglichkeit, sie vor einem breiteren Publikum zu vertreten.

In einer anderen Hinsicht könnte man das Fehlen einer ausführlichen Behandlung der hermeneutischen Probleme um das Alte Testament, sowohl als der ganzen Diskussion um die «Entmythologisierung» des Neuen Testaments und der damit verbundenen Probleme (man beachte, daß R. Bultmann und O. Cullmann nur ganz selten genannt werden) bedauern, hätten gerade objektive, weil außerhalb eines gewissen auch philosophischen Vorverständnisses stehende Aufsätze, bestimmt zur Klärung der Lage beigetragen.

Als besonders wichtig erscheinen noch die Studien von H. H. Rowley über die alttestamentliche Literatur (S. 27–70), M. Black über spätjüdisches Schrifttum (S. 71–89), J. Muilenburg über Gattungsforschung im A.T. (S. 123–134), B. J. Roberts und N. Turner über Textforschung im A.T. und im N.T. (S. 144–162 und 163–182), von D. Baly über Geographie Palästinas (S. 185–204), der eine neue Einteilung der Gegend, nicht nach Nord-Süd, sondern nach West-Ost laufenden Linien versucht, C. J. Mullo Weir über Israels Nachbarn (S. 205–219), J. Gray über Archäologie (S. 246–280). P. R. Ackroyd über Geschichte Israels (S. 281–234), F. F. Bruce über das apostolische Zeitalter (S. 495–522) und N. H. Snaith über Gottesdienst im A.T. (S. 523–545). Beachtenswert ist ferner der sich im Anhang befindliche Prospekt von Zeitrechnung und Kalender, Chronologie, Gewichten, Maßen usw. von T. W. Manson, durch H. H. Rowley neubearbeitet (S. 570–580). Die dort

gebundene Chronologie ist um einige Jahre höher als die in Deutschland und in den USA übliche.

Abschließend kann man diesem Buch nur den verdienten Erfolg wünschen. Sollte es übersetzt werden, dann wird man die jetzt eher auf angelsächsische Literatur gerichtete Bibliographie in einigem ergänzen müssen.

J. Alberto Soggin, Rom

NORBERT LOHFINK, S. J., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn. 5–11.* = *Analecta Biblica*, 20. Romae, Pontific. Instituto Biblico, 1963. XXIV + 317 S.

Die Besprechung eines Werkes über einen Gegenstand, der einem durch eigenes Bemühen vertraut ist¹, gibt dem Rezensenten einen Begriff nicht nur vom Fluß der Forschung, sondern auch von der Begrenztheit jeder Problemstellung und der Beschränkung der Perspektiven. In einer breit angelegten Untersuchung der literarischen Einleitungsfragen zu Deut. 5–11 geht Lohfink nach einer wertvollen Einleitung, in welcher er insbesondere die «Hilfe der Vergangenheit» würdigt (die Arbeiten von de Wette, Wellhausen, Steuernagel, Klostermann, von Rad u. a. kommen ausgiebig zur Sprache), dem auffälligen Formelgebrauch des Deut. nach: Worte für «Gesetz» und Gesetzesbeobachtung, Verben des Verhältnisses zu Jahwe und anderen Göttern, Verben im «Segenshinweis», Vokabular des Dekaloganfangs, um nur das Wichtigste zu nennen. In einem weiteren Arbeitsgang werden die Redeformen des Deut. behandelt, unter welchen das erst seit kurzer Zeit faßbare Bundesformular (Baltzer u. a.) eine bedeutende Rolle spielt. In der guten Tradition des päpstlichen Bibelinstituts steht auch die kontinuierliche Textanalyse, die Ausführungen über den Numeruswechsel (der Verfasser redet von der Numerusmischung und konstatiert gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen dem Numerus und den verschiedenen Gattungen, «Erzählung» und «Paränese») und schließlich der Versuch einer inhaltlichen Bestimmung unter dem Titel «Der paränetische Vorgang».

Bei voller Anerkennung der Schau des Ganzen, der präzisen Kleinarbeit, der großen Zahl von guten Einzelbeobachtungen, der reichen Verwertung der zum Deut. besonders umfangreichen Literatur sind an den Verfasser und sein Werk einige Fragen zu richten, die über die literarische Problemstellung hinausführen: a) Hätten die Ergebnisse, die seinerzeit von Klostermann angeregt worden sind (er hat sie allerdings mehr hingeworfen als begründet), nicht besser fruchtbar gemacht werden können, nachdem sie doch die literarischen Einleitungsfragen in ein neues Licht gerückt haben? Der Verfasser wäre dann der Absicht des Deut. noch um einen Schritt näher gekommen. b) Ist die Bedeutung des Numeruswechsels wirklich vom «hörpsychologischen Hintergrund» (S. 247f.) her zu fassen (Steigerungserlebnis, Emphase usw.), oder löst sich das auffällige Problem nicht doch eher von der inhaltlichen statt von der psychologischen und literarischen Seite her, d. h. aber von dem dem Deut. eigenen Volksbegriff her (auf den zuerst von Rad hingewiesen hat)? Damit

¹ O. Bächli, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium*, = *Abh. z. Theol. des A. und N. T.*, 41, Zürich (1962).

hängt die letzte Frage zusammen: c) Wäre es nicht vom Text her angezeigt, statt vom Hörer-«Publikum» von der Gemeinde (qahal) oder von «Israel» (vgl. die betonte Anrede) zu reden, und wären nicht gerade dadurch der an sich sehr gute Ertrag der literarischen Untersuchung historisch und theologisch vertieft und für die weitere Forschung am Deut. noch bedeutsamer geworden, als das zu besprechende Werk ohnehin ist? – Für die Erfassung des Deut. ist eine weitere *Vorarbeit* geleistet worden, an der die künftige Forschung nicht schadlos wird vorbeigehen können.

Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau

WOLFGANG RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*. = Bonner Biblische Beiträge 18. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1963. XI + 411 S. DM 32.–.

Das Wort Traditionsgeschichte hat im Sprachgebrauch der heutigen alttestamentlichen Exegese einen wenigstens dreifachen Sinn. Es bezeichnet einmal die Untersuchung der religiösen, kultischen und literarischen Traditionen, die z. B. dazu beitragen, die Botschaft eines Propheten zu gestalten. Diese Methode kommt z. B. in Beyerlins Micha-Untersuchung oder in Kaisers «Der königliche Knecht» zur Verwendung. Daneben bezeichnet Traditionsgeschichte das Studium des allmählichen Wachsens der historischen Überlieferungen und der Einordnung derselben in größere Einheiten bis zur Entstehung der vorhandenen Erzählungsliteratur, so wie es z. B. Noth in seinen Überlieferungsgeschichtlichen Studien getan hat. Und drittens ist Traditionsgeschichte das Schlagwort der sog. Uppsala-Schule und wird als eine Methode definiert, die auf einmal auf die Analyse der Überlieferungseinheiten, auf das Verstehen der vorliegenden Komposition und auf die religionsgeschichtliche Analyse zielt; dabei sollen sowohl sprachliche und stilistische wie auch sachliche Kriterien zur Sprache kommen und die vorwiegend mündliche Art der Überlieferung berücksichtigt werden. Die Uppsala-Schule hat neulich ein konkretes Beispiel für die Anwendung ihrer traditionsgeschichtlichen Methode gezeitigt.¹ Auch das hier zur Besprechung vorliegende Buch gibt einen wertvollen Beitrag zur Klärung der traditionsgeschichtlichen Methodenfragen.

Der Verfasser hat eine eingehende Analyse der Kap. 3–9 des Richterbuches vorgenommen und sich dabei bemüht, nicht nur die bisher bekannten Methoden zu verschärfen, sondern auch neue und objektivere Kriterien zu finden.

Jeder Abschnitt wird zunächst literarkritisch analysiert, wobei sich ergibt, daß sich die Annahme zweier Quellenschriften nirgends empfiehlt. Dann folgt eine Gattungsanalyse unter Anwendung sprachlicher und stilistischer Kriterien, wobei besonders Satztypus, Tempusform und Wortfolge als Merkmale der Gattungen hervortreten. Die Gattungsbestimmung führt zur Aufstellung mehrerer neuen Gattungen: Erzählung, Bericht, Schilderung, erbauliche Betrachtung, konstruierte Erzählung usw. Diese werden auch im Hinblick auf ihre Zugehörigkeit entweder zum alten Gut der Tradition oder zu dem vom Verfasser oder Sammler gestalteten Stoff beurteilt. Aus dieser Analyse

¹ R. A. Carlson, *David the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel* (1964).

läßt sich dann der Verlauf der Überlieferung ablesen. Die ursprüngliche Erzählung ist z. B. mit einem Rahmen versehen oder mit anderem Stoff zusammengefügt worden, wodurch eine neue Deutung des Ereignisses zustande gekommen ist. Manchmal, wie in der Gideongeschichte, können mehrere Stufen des Traditionszuwachses abgelesen werden, von denen jede eine Umdeutung des alten Stoffes bedeutete. Formelhafte Wendungen und stehende Motive verraten den Bearbeiter und lassen seine besonderen Interessen hervorleuchten.

Aufgrund dieser Einzelanalyse meint der Verfasser feststellen zu können, daß die Stücke, die vom Urheber der Kap. 3–9 herrühren, als Hauptthema die Rettung Israels durch die von Jahwe berufenen Richter haben. Die Folgerung liegt nahe: die genannten Kapitel bildeten ursprünglich ein «Retterbuch», das vom Redaktor des deuteronomistischen Geschichtswerks aufgenommen wurde.

Methodisch ist das Buch vorbildlich. Der Verfasser hat keine Mühe gescheut, um sein Material aus allen Blickwinkeln zu beleuchten. Keiner Methode wird ausschließliche Bedeutung beigemessen. Exkurse über Formen und Motive kommen oft vor und fördern in vorzüglicher Weise die Untersuchung. Außerordentlich selten gibt der Gang der Beweisführung zu Fragen Anlaß, obwohl das subjektive Element natürlich nie ganz auszuschalten ist. Wenn der religionsgeschichtliche Gesichtspunkt etwas zu kurz kommt, so liegt das überwiegend am Stoff selber. A priori könnte man vielleicht fragen, ob die Gattungsbestimmung wirklich so fast mechanisch mit ausschließlich sprachlichen Kriterien getrieben werden kann, aber eine endgültige Entscheidung läßt sich hier nur auf Grund weiterer Anwendung der Methoden auf andere Texte fällen. Das Buch kann ohne Vorbehalt allen denen empfohlen werden, die die Neuorientierung der alttestamentlichen Wissenschaft kennenlernen wollen.

Helmer Ringgren, Åbo, Finnland

MENAHM HARAN, *Between Ri'shonôt (Former Prophecies) and Hadashôt (New Prophecies). A Literary-Historical Study in the Group of Prophecies Js. XL–LXVIII.* (Publ. of the Perry Foundation for Bibl. Res. in the Hebr. Univ. of Jerusalem.) Jerusalem, The Magnes Press, 1963. 110 S.

Die vielen bisherigen Untersuchungen zu Jes. 40–66 haben noch manchen Punkt unerklärt gelassen. Während man auf der einen Seite von einem Deutero- und einem Tritojesaja redet, wird auf der anderen die Einheit dieser Kapitel beibehalten. Einige behaupten ferner, sie seien in Babylon, andere sie seien in Palästina niedergeschrieben worden.

Unser Verfasser hat dem ganzen Problem eine neue Untersuchung gewidmet, erst in Vorlesungen an der Hebräischen Universität Jerusalem 1960 bis 1962, dann z. T. in einem am Bonner Kongreß für Alttestamentler gehaltenen Referat¹.

Die Untersuchung verläuft in zwei Richtungen: literarisch und historisch. In ersterer Hinsicht erscheint es dem Verfasser wichtig, Struktur und Raum der einzelnen Abschnitte festzulegen, ohne welche man zu keinem genauen

¹ Vgl. Vet. Test. Suppl. 9 (1963), S. 127–155.

Verständnis des Propheten gelangen kann; in letzterer Hinsicht, die Zeit der Abfassung der verschiedenen Orakel zu bestimmen.

«Ri'shonôt» sind die Weissagungen, die den Fall Babylons ankündigen, «Ḥadashôt» die von der Auferstehung des Volkes und seiner Rückkehr aus dem Exil.

Nach dem Verfasser darf die Einheitlichkeit von Kap. 40–66 als erwiesen gelten; die Orakel sind alle vor dem Anfang des Wiederaufbaues des Tempels (520) anzusetzen, erstrecken sich also über eine Periode von nicht mehr als 18 Jahren.

Kap. 40–48 geben die in Babel, die weiteren die in Jerusalem verfaßten Abschnitte wieder. Die Stiländerung erklärt sich aus der Übersiedlung von Babylon nach Jerusalem, welches der Prophet als die heilige Stadt ansieht, da sie an der Heiligkeit des Tempels teilhat. *Alfredo Ravenna, Rom*

ARVID S. KAPELRUD, *Et folk på hjemferd. «Trösteprofeten» – den annen Jesaja – og hans budskap*. Oslo, Universitetsforlaget, 1964. 102 S. N.kr. 14.50.

In verständnisvoller und leichtverständlicher Weise behandelt der norwegische Alttestamentler hier Deutero-Jesaja und seine Botschaft. Unter modernen Autoritäten wird besonders J. Mulenburg angeführt. Zu den Ergebnissen gehören folgende Thesen: Der zweite Jesaja schrieb über die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft, war aber selber mit Jerusalem und dem Tempelkult verbunden (S. 33. 35). Auf die Weggeführten passen alle Aussagen über den Gottesknecht (S. 89). Der typisch hebräische Wechsel zwischen Kollektiv und Individuum ist dabei zu beachten (S. 64 u.ö.). Der leidende Gottesknecht war für den Propheten das leidende, weggeführte Israel, auf das überlieferte Gedanken über König und Prophet bezogen wurden (S. 55. 65. 74). Zu den Königsvorstellungen trugen auch Erinnerungen an den im Exil lebenden Jojachin bei (S. 91). *Bo Reicke, Basel*

KORNELIS HEIKO MISKOTTE, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*. Aus dem Holländischen übersetzt von H. Stoevesandt. München, Chr. Kaiser Verlag, 1963. 496 S. DM 25.–.

Als dem Rezensenten von der Schriftleitung dieser «Wälzer» übergeben wurde, ergriff ihn ein gewisses Unbehagen, denn ihm schien das Buch viel zu groß und die Sprache gar nicht einfach. Mit der fortschreitenden Lektüre wich dieses Gefühl aber, um einem anderen, ähnlichen Platz zu machen: der Perplexität, ein derartig gutes und wichtiges Werk recht zu rezensieren. Es handelt sich um eines der erheblichsten Werke, die in den letzten Jahren über den Gegenstand erschienen sind.

Sein Zweck ist nicht, zur heutigen theologischen und hermeneutischen Diskussion über das Alte Testament einen Beitrag zu liefern, sondern durch die Wiedergewinnung seines wahren Sinnes Richtlinien für ein Gespräch mit dem modernen Menschen aufzuzeigen. Dieses Gespräch ist in Vergangenheit und Gegenwart wegen der Mißachtung oder Geringschätzung des Alten Testaments meistens unfruchtbar gewesen. Ohne das Alte Testament kann es kein Verständnis des Neuen und seiner Botschaft geben, weil letzteres

allein genommen, unbestimmt bleibt und über große Teile der Realität einfach schweigt. Es besitzt nämlich das A.T. auf vielen Gebieten einen «Überschuß» gegenüber dem Neuen (so lautet die Überschrift des Teiles II/3, S. 179–304), ohne den seine Botschaft einfach im Unbestimmten schweben bleibt. Darin liegt z. B. die grundsätzliche Schwäche der Theologie einer sonst so bewunderungswerten Person wie Simone Weil: sie konnte den Weg zum Christentum, dem sie doch so nahe stand (S. 96ff.), deswegen nicht wirklich finden, weil sie mit dem A.T. nichts anzufangen wußte. Dieser Fall dürfte für den Verfasser als paradigmatisch gelten.

In einem ersten Teil wird der heutige Mensch behandelt, an den sich die Botschaft wendet. Der Verfasser nennt ihn nach Alfred Weber «den vierten Menschen», der mit dem «mündigen Menschen» von D. Bonhoeffer manches gemeinsam hat (S. 86ff.). Seine Welt wird dadurch charakterisiert, daß in ihr «die Götter schweigen», nicht weil sie im Sterben lägen oder schon tot wären (darum kümmert sich das A.T. nicht; S. 16ff.): sie sind nämlich durchaus lebensfähig und können (wenn auch mit einem neuen Antlitz) zurückkehren. Aber sie reden nicht, ja sie haben nie wirklich geredet, denn sie sind doch eine Projektion des menschlichen Geistes. Mit der Geburt Israels wurde dies zum ersten Male erkannt (oder: Israel wurde geboren, als dies zum ersten Male erkannt wurde). In diesem Sinn gibt es einen wahren Atheismus und Nihilismus (S. 23ff.), die einfach von dieser Feststellung ausgehen und die nötigen Folgen ziehen. Dies alles gilt aber auch für das Christentum, wo es zur «Religion» geworden ist, und für seinen Gott, wo er zu «einem Gotte» wurde (S. 69ff., 73ff.). Wenn es aber einen wahren Nihilismus gibt, so gibt es auch einen falschen: der trägt zwar der genannten Tatsache Rechenschaft, bedauert sie aber (S. 28ff.).

Die heutigen Menschen haben nicht viel Zeit und sind wenig Konzentrationsfähig (S. 107ff.). «Was sie packen soll, muß sie überwältigen, und soll das geschehen, dann muß der Täter, der Sprecher, der Interpret selbst als ein Überwältigter unter ihnen stehen und gehen.»

Als erstes macht sich der Verfasser daran, verschiedene überlieferte Schemata über das A.T. abzubauen. Darunter empfindet er als das verhängnisvollste, daß das A.T. eben das *alte* Testament ist. Dadurch kann man es automatisch entwerten, ohne zu beachten, daß ja beide Testamente relativ der Zeit der Offenbarung gegenüber stehen: das Alte als Erwartung, das Neue als Erinnerung (S. 119f.); aber ein und dasselbe sind doch ihr Gegenstand: der Bund, der Name Gottes, seine Anthropomorphismen usw. Diese Einheit beider Testamente dient negativ zur Abgrenzung gegen das Heidentum, das Griechentum usw. (S. 139f.), aber auch positiv zur Exegese (S. 150ff.): die christologische «*Deutung*», die nicht im «Sinne frommer Umdeutung» verstanden werden darf, «ist für den christlichen Glauben einfach *geboten*». Dabei soll sich die Exegese durch die normale, für jeden Text gültige Hermeneutik führen lassen, gerade wenn wir an die Menschlichkeit von Gottes Wort glauben. Der Fehler der liberalen Exegese liegt gerade darin, daß sie «speziell» war und die biblischen Autoren nicht zu Worte kommen ließ.

Auch jede natürliche Theologie wird auf diese Art abgelehnt, weil sie nicht im Wort der Schrift erhalten ist (S. 160ff.). Und es wird gezeigt, daß was der

Atheist eigentlich fast immer ablehnt, gerade diese natürliche Theologie ist, da er einen Gott als «Grund und Garanten» «einer sittlichen Weltordnung» nicht anzunehmen vermag, und zwar mit Recht! Denn «was der Wille JHWHs ist, muß man hören», wo doch alles: Gesetz, Gnade, Gemeinschaft, Kultus usw., durch das Wort bedingt wird.

Eine rückinterpretierende Eintragung des N.T.s in das Alte wird auch scharf abgelehnt (S. 168ff.): das Gegenteil trifft zu, das A.T. füllt Christus mit Gehalt, Sinn und Absicht. Das hat nichts mit Lehre zu schaffen, wie dies noch bis vor kurzem behauptet worden ist, denn im A.T. begegnet uns der Name, dessen Zusammentreffen mit Geschehen das Ereignis oder die Begegnung herbeiführt. Dieser Name ist aber gerade universal, indem er exklusiv ist; er wird verkannt, verworfen, doch ist er und bleibt er der Herr. Sein Geheimnis «ist gerade in dem Sich-*Hineinbinden* des göttlich-Freien und -Erhabenen» (S. 175).

Dem N.T. gegenüber hat das Alte ein Defizit (S. 176ff.): Vielheit der Dinge, die einen Überblick erschwert; Vielheit der Formen, die eine Absicht nicht klar aufdeckt; die Betonung der Macht Gottes, die seine Liebe oft überschattet; niemanden, der sich «das Wort» nennen kann. Aber es gibt auch einen beträchtlichen, in vielem größeren Überschuß: das Primitive; die Verkündigung von Ursprung und Ewigkeit, Himmel und Erde, Jahwes Taten; das Erzählen (und hier scheint der Verfasser, S. 200, obwohl nicht ausdrücklich, mit von Rads Begriff einer Theologie des A.T.s übereinzustimmen); die offene Zukunft; die Gottesnamen; die negativen Mächte, die Götter; die Thora, das Gebot, das Ethos, die soziale Gerechtigkeit, Gottes Vergangenheit und Gegenwärtigkeit; den Eros, die Politik (politisch haben sich jene Kirchen besser zu halten gewußt, bei denen das A.T. wirklich galt, S. 334); die Erwartung, der Prophetismus... usw.

So erhält die Geschichte die Bezeichnung einer «Geschichte des prophetisch-apostolischen Wortes» (S. 305ff.). Hier gehört auch die Auseinandersetzung mit dem Judentum hinein (S. 311ff.), wobei die Kirche meistens weder Verständnis für die an sie gerichteten Fragen, noch Liebe gezeigt hat (vgl. bes. S. 317ff.).

Nach dem Verfasser bleibt der Kirche nur das übrig, was er «einen Gang in die Fremde» nennt (S. 320ff.). Religion, Menschenworte usw. sind heute in der industriellen Gesellschaft entwertet, auch die Liebe erstirbt; also muß für die Predigt und die Mission eine neue Weisung gefunden werden. Nur das gesprochene Wort hat heute noch die Fähigkeit, Gemeinschaft zu bilden (S. 337ff.), Literatur dagegen nicht. Man wird also das geschriebene Wort für die Gegenwart übersetzen müssen. In ihm steckt jene objektive Gewalt, aus welcher sogar der Widerspruch gegen die Kirche erwachsen kann. Aber dies ist nur dann möglich, wo das A.T. für voll genommen wird.

Der dritte und letzte Teil zeigt an einer Reihe von Textauslegungen, wie die vorgeschlagene Anwendung praktisch vor sich gehen soll.

Es gibt nur ganz vereinzelte Stellen, in denen der Rezensent dem Verfasser nicht zu folgen vermag, doch es lohnt sich nicht, sie aufzuzählen. Die ganze alttestamentliche Hermeneutik sollte von diesen klaren, immer mit Humor und doch auch wieder mit tiefem Ernst vorgetragenen Argumenten

befruchtet werden. Nicht nur in der gegenwärtigen Diskussion oder angesichts des Gespräches mit Nicht- oder Andersgläubigen, sondern für den Pfarrer, den Religionslehrer, den interessierten Laien in ihrem täglichen Leben und Amt, sollte dieses Buch zum Handbuch werden, als eines der allerbesten Produkte der dialektischen Theologie auf diesen so umstrittenen Gebieten.

J. Alberto Soggin, Rom

JOHANN MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*. 1. Übersetzung. 2. Anmerkungen. München und Basel, Ernst Reinhardt, 1960. 190, 232 S. Fr. 26.—

Dr. J. Maier wurde als Assistent an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, auf den Vorschlag von Prof. K. Schubert, mit einer Verdeutschung der Qumrantexte beauftragt. Er bietet im ersten Band dieses Werks eine Übersetzung aller Texte der Höhlen 1 und 4 von Qumran, die bis 1960 veröffentlicht waren, und dazu eine Übersetzung der mit der Ordensregel verwandten Damaskusschrift. Im zweiten Band stehen Erklärungen zu Sprachfragen und Hinweise auf die Literatur.

Die ausgezeichnete Übertragung ermöglicht allen Theologen und Historikern, sich einen persönlichen Begriff der berühmten Texte zu bilden. Maier übersetzt sauber und genau, ohne daß es unnatürlich klingt; er findet geschickt die Mitte zwischen Originaltreue und Normalsprache. Jeder aktive Qumranforscher kennt die vielen unsicheren Punkte, die von Maier auch gar nicht geleugnet werden. Die einleitende Übersicht ist allerdings zu allgemein, die beigegeführten Anmerkungen sind umgekehrt zu speziell abgefaßt, um einem weiteren Leserkreis aufschlußreich zu erscheinen. Hat aber der Nichtspezialist auch einen allgemeinen Fundbericht zur Hand, wird ihm die Übersetzung ein sehr wertvolles Instrument sein; und der Sachkundige findet im Anmerkungs- teil ein sehr gediegenes Material. Dankbar ist man auch für die nützlichen Register der Ausdrücke und Bibelstellen.

Bo Reicke, Basel

MARCEL SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'empire romain, 135–425*. 2. Aufl. Paris, E. de Boccard, 1964. 519 S.

Es ist zu begrüßen, daß der Straßburger Religionshistoriker seine magistrale Doktorarbeit von 1948 der gelehrten Welt wieder zugänglich gemacht hat. Man bekommt hier eine gediegene Übersicht der Verhältnisse zwischen Juden und Christen zur Zeit der Apologeten und Kirchenväter. Die neue Auflage hat einen unveränderten Inhalt, wurde aber mit einem Anhang versehen (S. 477–518), wo neue Darstellungen und Gesichtspunkte diskutiert werden. Es handelt sich um Qumrantexte, Synagogenkunst, Proselytenwesen, Antisemitismus, Politik der Römer, den Ausdruck «*minim*» und das Judenchristentum.

Bo Reicke, Basel

[HERMANN L. STRACK und] PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6. Verzeichnis der Schriftgelehrten. Geographisches Register. Hrsg. von Joachim Jeremias in Verbindung mit Kurt Adolph. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1961. VIII + 198 S., 3 Tabellen. DM 25.—

Dem vierbändigen Sammelwerk Billerbecks (1922–28) fügten Professor

Jeremias und Vikar Adolph 1956 als Band 5 ein Verzeichnis der angeführten Textstellen bei¹. Sie ergänzten dieses 1961 im obenerwähnten Band 6 durch Register der Rabbiner und Ortsnamen. Damit stehen nützliche Übersichten des großen Materials zur Verfügung. Besonders dankbar ist man für die drei Tabellen, welche die Lehrer-Schüler-Verhältnisse bei den Tannaiten (ca. 20 v.–200 n. Chr.), den palästinischen Amoräern (200–400 n. Chr.) und den babylonischen Amoräern (200–500 n. Chr.) graphisch darstellen.

Es ist unter anderem von Interesse zu sehen, mit welcher Frequenz die Schriftgelehrten bei Billerbeck jeweils vorkommen. Statistisch überlegen ist der Amoräer Johanan der Schmied, der von ca. 195 bis 279 n. Chr. lebte und in Tiberias den Grund zum jerusalemischen Talmud legte. Nach der Meinung der Studenten drückte sich die Gelehrsamkeit dieses Professors auch durch seine körperlichen Reize aus. Ein silberner Becher, mit roten Rosen geschmückt und zwischen Sonne und Schatten stehend, könne nur ein wenig von der Anmut dieses Lehrers ausstrahlen (Talm. b. Bab. mes. 84a).

Der heute meistzitierte Kenner der jüdischen Weisen ist eben Pfarrer Billerbeck. Obwohl er im Schatten des Professor Strack stehen wollte, hat er allein dem Kommentar jenen Reichtum verliehen, der für die moderne Erforschung des Judentums und Urchristentums eine solche Lichtquelle bildet. Der neue Ergänzungsband läßt den Kommentar noch mehr Glanz ausstrahlen.

Bo Reicke, Basel

Klassiker des Protestantismus, hrsg. von Christel Matthias Schröder. Bremen, Carl Schünemann Verlag.

4. HEINOLD FAST, *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*. XXXV + 432 S. DM 17.80.

5. WINFRIED ZELLER, *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*. LXVI + 426 S. DM 17.80.

Der Verlag Carl Schünemann hat als Band 266–272 seiner «Sammlung Dieterich» eine Reihe «Klassiker des Protestantismus» angekündigt, die, wenn wir die Voranzeige nicht mißverstehen, eine Art von auszugsweisem Überblick über die Geschichte protestantischen Glaubens und Lebens zu werden verspricht. Solche Summarien liegen nicht nur verlegerisch, sondern auch rein geistig im Zuge unserer Zeit, die die mühsame Längsschnittarbeit unserer Vorfahren gerade auch auf dem Gebiet des Historischen durch einen Reader's-Digest-Querschnitt ersetzt, um auf diese Weise in möglichst kurzer Frist einen möglichst breiten Zusammenhang zu überschauen. Es liegt auf der Hand, daß dieser Weg Vorteile und Gefahren in sich birgt. Positiv wirkt er sich darin aus, daß der Leser vom bloßen Meinen und Urteilen auf Grund von Hörensagen weg und zu den primären Quellen geführt wird, an denen er sich ein fundiertes und wohlbegründetes Wissen bilden kann, das ihn zu selbständiger Stellungnahme und Meinungsäußerung befähigt. Die Grenzen dieses Verfahrens liegen darin, daß es zu leicht auf Einzelnes abhebt und nicht genügend deutlich werden läßt, daß alle geschichtlichen Erscheinungen nach

¹ Rez. in Theol. Zeitschr. 12 (1956), S. 656.

vorne und hinten mit der Gesamtgeschichte verknüpft sind und nur aus deren Kenntnis heraus richtig verstanden und gedeutet werden können.

Heinold Fast hat mit Band 4 sicher eine der schwierigsten Aufgaben der ganzen Reihe übernommen. Denn die Männer, deren Glaubenszeugnisse er dem Leser nahebringen will, sind durch die Reformatoren in ein schlechtes Licht gerückt worden und haben bis heute daran zu tragen. Das geschichtliche und sachliche Vorurteil lastet auf ihnen. Es waren angelsächsische Gelehrte, die in viel mühsamer Kleinarbeit die von den sog. Schwärmern hinterlassenen Quellen sammelten, sichteteten und für eine Interpretation ihres Werdens und Wollens, so wie sie selbst es verstanden, auswerteten.¹

Damit ist ein erster wichtiger Schritt in Richtung auf eine seit langem anstehende wissenschaftlich einwandfreie und theologisch unvoreingenommene Deutung jener Richtungen getan, die wir bisher im wesentlichen aus der teilweise sehr einseitigen und vielfach höchst unsachlichen Kritik ihrer Gegner kennen.

Fast ist sich der Tatsache durchaus bewußt, daß sein Einteilungsschema Täufer-Spiritualisten-Schwärmer-Antitrinitarier kein allseitig evidentes und sachgerechtes ist. Das liegt im Wesen der zu beschreibenden und aus ihren Schriften zum Sprechen zu bringenden religiösen Gestalten des frühen 16. Jahrhunderts. Die Lektüre des Bandes macht vor allem anderen das eine deutlich, daß unsere kirchengeschichtliche Forschung sich bisher allzu einseitig auf die großen Hauptgestalten der Reformationszeit konzentriert hat, ohne zu sehen, daß vor, neben und nach Luther, Zwingli und Calvin Neuaufbrüche geschahen, die in all ihrer partiellen oder auch totalen Fragwürdigkeit mit zu dem Gesamtgeschehen der Reformation gehören. Vollends deutlich wird dieser Tatbestand dort, wo die geschichtlichen Zeugnisse den unwiderlegbaren Beweis dafür erbringen, daß sog. Schwärmer den Reformatoren Schwächen und Inkonsequenzen nachwiesen (etwa in der Tauf-, Kirchen- und Toleranzfrage), an deren Folgen wir bis heute tragen und die in unseren Tagen nicht selten eine Lösung im Sinne der sog. Schwärmer erfahren haben oder sicher noch erfahren werden. Nicht zuletzt dieser Umstand macht die Lektüre des Bandes IV zu einem lehrreichen, klärenden und weiterführenden Studium eines Kapitels der Kirchengeschichte, das zu durchdringen und zu verstehen die Forschung gerade erst begonnen hat.

Der Marburger Kirchengeschichtler Winfried Zeller liefert in Band 5 eine überaus interessante Geschichte der Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts. Diesen Zeitraum sieht man üblicherweise unter dem Aspekt der mächtigen Ausläufer der altprotestantischen Theologie oder – in seiner Spätphase – des aufkommenden Pietismus. Bei dieser Schau entgeht einem die Tatsache, daß die Zeit zwischen 1580 und 1650 eine Epoche intensivsten geistlichen und kirchlichen Lebens war, was man nicht zuletzt am Spiegel der kirchlichen Dichtung, Musik und Andachtsliteratur ablesen kann. Winfried Zeller als überragender Kenner dieser Literatur wählt aus dem großen Reichtum an

¹ Vor allem G. H. Williams, der in seinen beiden Werken *Spiritual and Anabaptist Writers* (1957) und *The Radical Reformation* (1962) den bisher größten Beitrag leistete.

charakteristischen Schriften mit sicherer Hand diejenigen aus, die das Wesen der Frömmigkeit ihrer Zeit und Umgebung am besten verdeutlichen. Schon die Voranstellung des Stephan Prätorius (1536–1603) zeigt die Treffsicherheit der Auswahl. Prätorius, der in kaum einem kirchengeschichtlichen Werk erscheint, muß als einer der wirksamsten Vertreter evangelischer Frömmigkeit zwischen Luther und Spener angesehen werden. Seine mehr als 75 hinterlassenen Schriften (deren Edition eine lohnende Aufgabe wäre) legen ein beredtes Zeugnis dafür ab, wieviel lebendiger reformatorischer Glaube als Nachwirkung Luthers auch in den Jahrzehnten härtester und uns Heutige sicher mit Recht unwürdig anmutender theologischer und konfessioneller Streitigkeiten lebendig gewesen ist. Zeller spannt den Bogen sehr weit, so daß er auch Männer wie Valentin Weigel, Johannes Kepler, Jakob Böhme und Johann Amos Comenius umschließt. Der oekumenische Akzent des Bandes tritt in der Übernahme von Texten aus Cromwell, Fox, Penn und Bunyan zutage, die in den großen Rahmen der Frömmigkeitsgeschichte des 17. Jahrhunderts eingeordnet werden. Zeller gibt seiner Darstellung eine Biographie und kurze Bibliographie einer jeden der herangezogenen Gestalten bei und fügt ein Literaturverzeichnis an, das dem Leser die vertiefende Weiterarbeit ermöglichen und erleichtern soll.

Die beiden Bände bilden eine gute Werbung für die ganze Reihe und gehören nicht nur in die Bibliothek des Fachtheologen und Pfarrers, sondern eignen sich auch vorzüglich als kirchengeschichtliches Quellen- und Arbeitsmaterial und lassen sich allen denen in die Hand legen, die sich für Geschichte und Kirchengeschichte interessieren. *Gotthold Müller, Tübingen*

FRIEDRICH DELEKAT, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1963. 388 S. DM 34.–.

In allen Seminarübungen über Kant, die ich bislang gehalten habe, empfand ich schmerzlich das Fehlen eines geeigneten Handbuchs, das dem Studierenden die wissenschaftliche Einarbeitung in den schweren Stoff erleichtert. Durch Friedrich Delekats neues Werk wird diese Lücke geschlossen. Es führt auf historischem Weg zu allen wesentlichen Problemen der Kantschen Philosophie, es erhellt die Vorgeschichte, verweist umfassend auf die ältere und neuere Sekundärliteratur, und verdeutlicht, was ich für besonders aufschlußreich halte, auch viele der bei Kant ungelöst gebliebenen Probleme: dadurch hilft es voreilige Antworten zu verhüten, die heutzutage manchmal unter Berufung auf die Autorität des Königsberger Denkers angeboten werden. Die Klarheit der Diktion in Verbindung mit der vorbildlichen wissenschaftlichen Exaktheit macht das Buch zu einem Standardwerk unsrer Zeit sowohl für den Anfänger wie für den Kundigen.

Delekat setzt ein mit der kritischen Phase des Kantschen Denkens, er hält sich im Gang der Darstellung an die Chronologie der Werke und erfaßt das Ganze, völlig im Kantschen Sinn, zugleich unter systematischem Aspekt. Im ersten Teil wird die «*Philosophia speculativa*» dargestellt in historisch-kritischer Analyse der Kritik der reinen Vernunft. Dieser erste Hauptteil nimmt über die Hälfte des ganzen Buches ein. Der zweite Hauptteil ist der «*Philosophia practica*» zugeordnet, hier werden die späteren Schriften be-

handelt: der gute Wille, die ethische Norm, *Dominium und Imperium*, und schließlich Religion sind die systematischen Stichworte. Die Kritik der Urteilskraft ist nicht gesondert behandelt, ihre Probleme werden von Delekat bei den andern Schriften miterörtert, die Lehre vom Schönen wurde ausgeklammert. Davon abgesehen ist die Chronologie durchgehalten und, soweit es der Rahmen erlaubt, Vollständigkeit erreicht.

Eingehend werden bei allen Einzelfragen die zeitgenössischen Lehrbücher untersucht und zitiert, mit denen Kant sich auseinandersetzt, auch ohne es immer ausdrücklich zu erwähnen, besonders Wolf und Baumgarten. Sehr aufschlußreich ist die Erörterung des Gegensatzes zwischen Newton und Leibniz, der für Kants Raum- und Zeitlehre und damit für den Gesamtansatz der Kritik der reinen Vernunft von entscheidender Bedeutung war. Mit gebührendem Akzent wird die starke Bindung Kants an die Mathematik und die Physik betont; das hat übrigens schon der erste Kritiker der Kritik der reinen Vernunft beanstandet, Johann Georg Hamann (dessen «Metakritik» ich leider bei Delekat nicht erwähnt finde). An zahlreichen Stellen wird Kants Lehre in die philosophische Gesamttradition seit Platon, Aristoteles und Augustin eingeordnet und Zusammenhang wie Gegensatz recht erhellend zur Darstellung gebracht. Delekats Werk erweist sich darin als ein Lehrbuch mit weiten Ausblicken in die Geistesgeschichte. Dabei läßt sich natürlich keine Vollständigkeit erwarten. Aber an einem Punkt hätte ich mir etwas mehr Ausführlichkeit gewünscht: es ist das Verhältnis, in Zusammenhang und Gegensatz, des Kantschen Denkens zu dem von David Hume.

Einen Schwerpunkt bildet, am Ende der Gesamtdarstellung, Kants Religionslehre. Theologen, die sich mit Kant beschäftigen, erhalten hier reichen Aufschluß. Philosophen aber auch! Es sei hier ausdrücklich betont: trotz allen «Streits der Fakultäten» wird das Buch des Theologen Delekat auch für den Philosophen von hoher Bedeutung sein. Es ist ein Werk über Kant und nicht über «Kants Theologie». In sachlich richtig ausgewogenem Verhältnis kommen die theologischen Fragen zur Sprache. Man darf gewiß nicht vorschnell Kant als lutherischen Protestanten vereinnahmen. Aber man kann Delekat nur zustimmen, wenn er, in aller Behutsamkeit, Kants Kritik an den Gottesbeweisen in Beziehung setzt zu Luthers Lehre vom *Deus absconditus* (S. 219).

Delekats Kantbuch wird künftig dem Theologen wie dem Philosophen gleich unentbehrlich sein.

Ulrich Mann, Saarbrücken

HERMANN HAERING, *Theodor Haering 1848–1929. Christ und systematischer Theologe. Ein Lebens- und Zeitbild.* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1963. 528 S.

Wie einst O. Ritschl seinem großen Vater, so widmet in diesem Werk ein Sohn dem vor 35 Jahren verstorbenen Vater ein Buch der Erinnerung. Aber Haerings Monographie ist alles andere als ein Produkt bloßer Kirchengeschichtsschreibung. Es hat seine tiefsten Wurzeln in einem überall auf und zwischen den Zeilen zutage tretenden Protest gegen die Geschichtsfeindlich-

keit der dialektischen Theologie, die nach dem ersten Weltkrieg eine ganze Theologengeneration in erster Linie zur Verachtung des Gewesenen erzog. Gegen diese Verachtung wendet sich der leidenschaftliche Protest des Verfassers, der als Historiker in der dialektischen Theologie eine große Gefahr für das Denken und die Wahrheit sieht.

Das umfangreiche Werk bietet einen höchst interessanten Ausschnitt aus der Theologiegeschichte der Zeit zwischen dem Siebziger Krieg und den ersten Jahren nach dem Weltkrieg von 1914–1918. Theodor Haering, einer der führenden Köpfe des Rechts-Ritschlianismus, wird in seinem Werden und Wachsen aus und auf schwäbischem Boden gezeichnet. Die theologische und kirchliche Problematik der Zeit seines Pfarrerseins (1862–1886) ersteht in lebendig-plastischer Schilderung vor den Augen des Lesers. Überall geht es dem Autor implizit und explizit darum zu zeigen, daß auch im 19. Jahrhundert lebendige und vorwärtsdrängende Gestalten und Fragen am Werke waren. Haerings akademische Lehrtätigkeit in Zürich, Göttingen und Tübingen (1886–1918) erhält mit all ihrer äußeren und inneren Bewegung eine eingehende Darstellung, die ihn als im besten Sinne des Wortes «fortschrittlichen» und «existentiellen» Theologen zeigt.

Eine ausführliche «Herausstellung von Hauptgesichtspunkten» umreißt das gesamte systematisch-theologische Schaffen Haerings, verzahnt es mit den Problemstellungen, die sich aus dem Erbe Luthers, Kants, Schleiermachers und Ritschls ergaben, und macht Haerings Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Schule deutlich. Auch der durch nicht wenige Schriften ausgewiesene Exeget Haering wird eingehend gewürdigt.

Zwei ebenfalls wichtige Kapitel gelten dem Prediger Haering und seiner «Stellung zu Staat und Vaterland».

Das abschließende Kapitel «Rückblick und Vorblick» deutet Haering als einen auf der Höhe seiner Zeit stehenden Theologen und der Sache des Evangeliums hingeebenen Christen, von dem der Historiker nur mit Hochachtung reden darf.

Die Vergangenheitsfeindlichkeit der frühen dialektischen Theologie hat dazu geführt, daß ein einst so führender Systematiker wie Theodor Haering heute kaum noch innerhalb der jüngeren und jüngsten Theologengeneration bekannt ist. Man muß es darum dem Verfasser danken, daß er aus teilweisem Miterleben und aus gründlicher Kenntnis der Zusammenhänge dieses Buch geschrieben hat, das dem Leser Achtung vor dem Gewesenen abnötigt, auch dann, wenn er sich nicht damit identifiziert.

Die subjektive Leidenschaftlichkeit und teilweise recht scharfe Polemik, mit der das Werk geschrieben ist, können den bewegenden und lehrreichen Gesamteindruck, den es bei angespannter Lektüre hinterläßt, nicht erheblich vermindern. Unsere Zeit braucht neben theologischen Fanfarenstößen und riesenhaften Summen auch solche Bücher, die Ehrfurcht wecken vor denen, die vor uns gedacht und in allen ihren Zeitbedingtheiten als Christen verantwortlich Theologie getrieben haben.

Gotthold Müller, Tübingen

WOLFHART PANNENBERG (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*. In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff hrsg. = *Kerygma und Dogma*, Beiheft 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. 131 S. – Zweite Auflage mit einem Nachwort des Herausgebers, 1963 (S. 132–140).

Der erste Beitrag, von W. Pannenberg (S. 7–20), skizziert die Problemlage: Das Verständnis von «Offenbarung» in der neueren und gegenwärtigen Geschichte der Theologie. Der zweite Beitrag, «Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel» von R. Rendtorff (S. 21–41), sucht das Offenbarungsverständnis in Israel durch Quellenstudium näher zu begreifen. U. Wilckens schreibt über «Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums» (S. 42–90). S. 91–114 bietet der Herausgeber W. Pannenberg sieben «dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung». In einem fünften Beitrag (S. 115–131) bezieht Trutz Rendtorff den gewonnenen Offenbarungsbegriff auf das Kirchenproblem.

Die zweite Auflage 1963 des Heftes enthält S. 132–148 ein Nachwort des Herausgebers, in dem er sich mit den verschiedenen, zum Teil außergewöhnlich heftigen Angriffen gegen den Entwurf auseinandersetzt. Der Grundgedanke gelangt so zu neuen Formulierungen, die die Absicht weiterhin klären, insbesondere in bezug auf die speziell als «anstößig» empfundene Proklamation der universalen Einsichtigkeit der historischen Offenbarung, d. h. aber in bezug auf die Lokalisierung der Hermeneutik in der neuen Konzeption.

Mit diesem Entwurf wird einerseits die Überwindung der «Theologie des Wortes» und der «Kerygmatheologie», andererseits ein neuer Weg in die Zukunft der Theologiegeschichte gesucht. Der Vorstoß geschieht auf breiter Front; kennzeichnend dafür ist die Zusammenarbeit der Exegeten und Systematiker. Das Grundsätzliche des Unternehmens ist ferner daran erkennbar, daß, wie U. Wilckens konstatiert, die Aufgabe ihm eine neutestamentliche Theologie in nuce abforderte (diese wird zugleich in überlieferungsgeschichtlicher Anordnung geboten, nach dem Vorgang Gerhard von Rads für das A.T.). Das Grundsätzliche zeigt sich in den Thesen Pannenburgs, die von dem neu gefundenen Ausgangspunkt aus mehr oder weniger alle Gebiete der Dogmatik in ein neues Licht stellen. Insofern bietet das Heft interessanteste Lektüre über zahlreiche Begriffe. Die Konzeption stellt nichts Geringeres dar als ein umfassendes Programm zur Revolution der gegenwärtigen Theologie: die Vorrangstellung der Historie, der Apokalyptik und des lukanischen Werkes, die Historizität der Wundertaten Jesu, sein Messiasbewußtsein, die Kontinuität der urchristlichen Christologie, die positive Beurteilung der Aufnahme der griechischen Gottesfrage in der Alten Kirche einerseits, des konstantinischen Zeitalters andererseits, – das sind nur wenige Züge an dieser grundsätzlichen Provokation der herrschenden Meinung. Man muß das Buch durcharbeiten (als Seminarsgrundlage ist es denkbar geeignet). Es bringt die Theologiegeschichte wieder in Fluß.

R. Bohren kann im Blick auf die in der existentialen Interpretation einlaufende Enthistorisierung sagen: «Pannenburgs Rede von der , Sprache der

Tatsachen‘ wirkt hier zunächst befreiend.»¹ Dem ist zuzustimmen. Noch abgesehen von der Ungewißheit der historischen Verursachung des Christentums überhaupt zeigt sich bei der Vernachlässigung der geschichtlichen Aspekte eine Tendenz, den Inhalt des Glaubens als eine zeitlose Heilslehre zu fassen, für die es dann gleichgültig wird, ob sie als Theologie oder als atheistischer Humanismus gefaßt wird. Der Begriff der Offenbarung kann hier nur noch unspezifisch gebraucht sein.

Einem solchen zeitlosen soteriologischen System gegenüber wird sich immer die Frage nach seiner Autorisierung stellen. Wenn keine historische Veranlassung, warum dann gerade diese Religion und nicht der Mithraskult?

Der christliche Theologe muß ein Interesse haben an der Frage nach dem historischen Gehalt der christlichen Verkündigung. Sie erhebt sich aktuell aus der Feuerbach-Marx'schen Kritik der christlichen Religion. Die notwendig anthropomorphen Identitätssätze eines zeitlosen Systems werden immer der Umkehrung nach der Methode Feuerbachs ausgesetzt sein: «Theologie ist in Wahrheit Anthropologie.» An der Geschichte dagegen ist nichts «umzukehren». Es bestätigt sich andererseits aus der Geschichte der marxistischen Religionskritik, daß die Destruktion um so ratloser wird, je mehr sie sich der Frage nach der geschichtlichen Person Jesu nähert (vgl. H. G. Koch, Abschaffung Gottes?). In der Tat setzt schon Feuerbachs «Wesen des Christentums», das die Methode begründet, voraus, daß historisch nichts mehr zu diskutieren ist. Er überbietet D. F. Strauß nur, indem er von dessen Ergebnissen in der Mythologisierung der evangelischen Geschichte ausgeht.

Dies nur ein vorläufiges, äußeres, wengleich nicht unbedeutendes Kriterium für die Wichtigkeit des vorliegenden Entwurfs. Daß derselbe von so verschiedenen Seiten angegriffen worden ist, hat seinen Grund darin, daß nicht nur die Verfechter einer reinen Worttheologie, sondern auch diejenigen, die sich in den letzten 30 Jahren unter dem Druck dieser Theologie zu einer Trennung von Historie und Bedeutung oder zu dem Refugium eines rein übernatürlichen, metaphysischen Begriffs von Heilsgeschichte entschlossen (man denke etwa an J. Schniewinds Satz in den Abendmahlsverhandlungen: «Was am Gründonnerstag passiert ist, geht uns hier nichts an»²), von dem vorliegenden Programm ins Unrecht gesetzt werden. Die vorgetragene Forderung eines universalgeschichtlichen Denkens muß jedenfalls zum Anlaß werden, die Räume der Theologie zu lüften.

Die inzwischen gegen das Programm gerichteten Angriffe zeigen, daß man sich mit ihm auseinandersetzt. Als Systematiker hatte Pannenberg die undankbare Aufgabe, in wenigen Thesen die weitreichenden Konsequenzen für das Gesamte der Theologie zu umreißen. Dabei mußten Fragen offen bleiben. Wenn der Beitrag des Alttestamentlers Rendtorff inzwischen durch Zimmerli eine gewisse Korrektur erfahren hat, da er das Übergewicht der geschichtlichen Selbsterweise Jahwes über das Medium des Wortes zu rasch und zu

¹ R. Bohren, *Ev. Theol.* 22 (1962), S. 81.

² Zitiert bei G. Bornkamm, *Ev. Theol.* 22 (1962), S. 2.

radikal darstellte, wenn sich auch für Pannenberg die Notwendigkeit zeigte, gegenüber dem Mißverständnis, er trete für die glaubenbegründende Wirkung reiner historischer Fakten ein, ausführlicher zu zeigen, was zu verstehen ist unter der von ihm von Anfang an herangezogenen «neuen Hinsicht» auf die Ereignisse und unter ihrem «überlieferungsgeschichtlichen Kontext», so ist doch zugleich erwiesen, daß Einseitigkeiten, wie sie eine die herrschenden starren Denkschemata sprengende Energie hervorbringt, von dem Programm in Abzug gebracht werden können. Pannenberg hat sich bereits angeschickt, die offenstehenden Fragen nach der Rolle der «anderen Seite», der bleibenden Aufgabe und Gestalt der Hermeneutik, näher zu beantworten.³

Der vorliegende Entwurf steht und fällt naturgemäß mit seiner neutestamentlichen Fundierung, und hier liegt, so will es scheinen, geradezu seine Stärke. Der Beitrag von U. Wilckens hinterläßt einen tiefen Eindruck. Gewisse Kleinigkeiten darf man wiederum sicher in Abzug bringen, so etwa die offenbar um der (auffallenden) Symmetrie des Aufbaus willen besonders herausgestellte Betonung des Fehlens einer futurischen⁴ Eschatologie bei Johannes; die Lektüre des Evangeliums führt trotz 11, 25 nicht zu diesem Ergebnis.

Die ganz ausgezeichnete Darstellung U. Wilckens mag auch die Maßstäbe abgeben für die innerhalb des Entwurfs bei seiner Extension notwendig werdenden Korrekturen. Wilckens beschreibt z.B. die eminente Bedeutung des Pneuma bei Paulus, selbst angesichts der Betonung der Vergangenheit und der Zukunft des Heilsgeschehens. Dieses Beieinander darf man gewiß auch für Lukas geltend machen, der den Hl. Geist zudem nicht als soteriologisches Moment, sondern als Motiv und Gabe der Mission, als Ausrüstung für die Geschichte der Verkündigung, kennzeichnet. Das neutestamentliche Referat räumt jedenfalls der *Lehre vom Heiligen Geist*, die in der theologischen Gegenwart (und man hat den Eindruck, auch noch in dem Beitrag von T. Rendtorff) keine konstitutive Bedeutung besitzt, bereits eine Stelle ein. Hier ist eine Entfaltung wünschenswert und möglich.

Mit dem neutestamentlichen Referat sind auch die Kriterien für die *Christologie* geboten. Hier existieren möglicherweise innerhalb der systematischen Konzeption noch unausgeglichene Partien. Inwieweit ist nicht doch die Sohn-Gottes-Christologie bei Markus und Johannes (S. 105) notwendiges Element in der Botschaft des Christusgeschehens? Auf die Aufgabe einer Erarbeitung der christologischen Titel im N.T. kommt Pannenberg nur kurz zu sprechen (S. 93). Liegt nicht im Geschick Jesu eine Überbietung der bisherigen Selbsterweise Gottes in der Geschichte Israel, insofern er sich vorher durch Handeln einem Objekt *gegenüber* erkennen ließ? Inwieweit liegt nicht auch in dem Handeln Jesu als Subjekt bereits ein Handeln Gottes: Selbstoffenbarung Gottes im Tun *und* im Geschick Jesu? Hier müßte möglicherweise die Formel von der «indirekten Mitteilung» bei Pannenberg modifiziert werden. Diese gültige Entwicklung liegt ja schon angedeutet in seinem Satze, daß «im Kerygma» von Jesus Christus ein von Gott selbst «*zunächst* verschiedener Inhalt» gemeint sei. Das Kerygma geht über diese Verschiedenheit

³ W. Pannenberg, *Zeitschr. f. Theol. u. Ki.* 60 (1963), S. 90–121.

hinaus. Es ist bemerkenswert, daß auch das Referat über das neutestamentliche Offenbarungsverständnis die Rede von einer «indirekten Mitteilung» nirgends zu begründen scheint. In diesem Zusammenhang argumentiert Pannenberg mehr alttestamentlich, und sein Bild vom «Geschick Jesu» führt so möglicherweise an einen Ebionismus heran. Die Frage ist nicht ohne Bedeutung; das zeigt die Konsequenz für den Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie, wie ihn der Beitrag von T. Rendtorff darstellen will. Faßt man nun die Machttaten Jahves schon (mit Recht) als Erweise seines *Wesens* (S. 29f.) und gelangt so im A.T. fast schon zu mehr als einer «indirekten Mitteilung», so besteht andererseits die Gefahr, im N.T. weniger als eine direkte zu finden. (Zu fragen wäre auch, ob nicht der «Selbstoffenbarung» besser ein «vermittelt» zuzuordnen wäre als das stoßende, wenig prägnante «indirekt».) Die Frage bleibt also, inwieweit nicht doch, nachdem bereits im A.T. ähnliche Züge heraustreten (kabod, S. 44), bei Jesus von einer Unmittelbarkeit der Offenbarung, von einer Anwesenheit Gottes, zu reden ist, eine Frage die sich aus der christologischen Überlieferung der Kirche erhebt, in die der «Sohn Gottes» normativ eingegangen ist.

Dies alles sind Fragen der Ausgestaltung des Programms. Ist einmal das Objekt wieder erkannt, so können die Fragen der subjektiven Aneignung: «Augen zu sehen», Entscheidung, Glauben, Teilhabe am Geschick Jesu, die Fragen der Christologie, des Dritten Artikels, der Verteilung der Gewichte auf Selbstevidenz und Hermeneutik, und die Frage der faktischen Korruption der «natürlichen» Erkenntnisfähigkeit gelöst werden.

Das Programm ist schon deshalb verdienstlich, weil es an einer großen Zahl von Stellen eine Alternative zu bereits sichtbar werdenden Aporien der bisherigen Denkwelt in der Theologie freikämpft; im Rückgang auf die Frage nach der Geschichte ist es gar nicht zu umgehen. Man wünscht gern, daß es gelingen möge, das Unternehmen durchzuführen, nicht zuletzt auch, weil dadurch der Kirche in ihrer Krise wieder die Möglichkeit eines Geschichts- und *Zeitbewußtseins* angeboten wird, ohne das ihre Existenz schon verloren ist.⁴

Klaus Bockmühl, Basel

RUDOLF BOHREN, *Predigt und Gemeinde. Beiträge zur praktischen Theologie.* Zürich-Stuttgart, Zwingli Verlag, 1963. 243 S. Fr. 18.50.

Bis auf einen waren die zehn Beiträge, die R. Bohren hier vorlegt, bereits in Zeitschriften erschienen. Ihre Sammlung ist aber zu begrüßen, hat man darin m.E. einen sehr beachtlichen Versuch, eine resolut a-katholische, ja anti-katholische praktische Theologie plausibel zu machen. Der Verfasser schließt sich hinsichtlich der Lehre von der Kirche, vom Verhältnis zwischen Dienstträger und Laien, vom Gottesdienst resolut ab gegen alles, was ökumenisch zur rechten Seite der heutigen reformierten Kirche steht, und zwar nicht so sehr aus Reflexion als aus Reflex.

Was dabei herauskommt, ist von größtem Interesse. Der Geist scheint seine Christusgebundenheit zu verlieren, um nicht so sehr Erneuerer als Neuerer zu werden. Daß es auch eine *παράδοσις* gibt, scheint vergessen. Der

⁴ Corrigenda: p. 67 identifiziert, p. 73 jetzt, p. 109 griechischen.

Apostolat geht so total auf im einmaligen Zeugendienst der Apostel, daß es scheinbar nach ihrem Tode keinen Dienst mehr gibt, durch welchen der Geist Christi die Gemeinde (Kirche darf man anscheinend das Volk Gottes nicht mehr nennen!) in Einheit, Kontinuität und Loyalität bewahrt und führt, und daß es möglich wird (wie etwa im letzten Aufsatz), sogar von der Leitung der neutestamentlichen Gemeinde zu sprechen, ohne den Apostolat als Element dieser Leitung zu unterstreichen. Des Pfarrers Hauptfunktion ist, vorerst Theologe, d.h. Techniker zu sein, wobei er selbstverständlich der Gemeinde nicht *gegenüber* treten darf, als wäre er derjenige, in dem und durch den Gott sein Volk aufsucht, wobei er auch die Sakramentsverwaltung z.B. ruhig anderen Gemeindegliedern überlassen darf. Daß er ordiniert ist (zu was wohl?), scheint vergessen: die Ordination scheint übrigens nicht mehr als eine zeitbeschränkte Ordnungsregel zu sein, die es erlaubt, für eine bestimmte Periode Gemeindegliedern – auch Unvorbereiteten – den Predigt-dienst anzuvertrauen. Über die Gemeinde, wie sie ist, ist ein Wehgeschrei anzustimmen; daß aber *vor* allem sicher nötigen Weinen um diese Gemeinde gedankt sein soll, kommt kaum zu Gehör. Der Welt gegenüber scheint die Kirche keine Grenze zu haben, als ob es keine Taufe gäbe. Die Leute, die sich zum Gottesdienst versammeln, sollen nicht als Christen angesprochen werden, sondern als Unmündige, denen man keine feste Speise vorsetzen darf. (Wahrscheinlich deshalb sind sie auch als Katechumenen zu behandeln, d.h. als solche, die kein Anrecht darauf haben, zum Tisch des Herrn geladen zu werden – somit kann das Problem des Abendmahles ganz an den Rand geschupft werden.) Das Gegenteil wird zwar auch behauptet, aber ohne die leiseste Anspielung auf das Abendmahl. Die traditionsgegebene Struktur der Kirche (z.B. die Presbyterien) wird kurioserweise in ihrem Dasein nicht in Frage gestellt, sie wird auf ihre Legitimität und Legitimation hin nicht untersucht, sie soll nur ausgenützt oder besser geistlich erneuert werden. Daß *der Geist* vom neutestamentlichen Zeugnis her diese Struktur als solche in Frage stellen könnte, daß er da nicht mitmachen wollen könnte, solange diese Struktur nicht einer eingehenden kritischen, d.h. exegetischen, historischen und dogmatischen Prüfung ausgesetzt worden ist, wird nicht erahnt, als ob die Struktur der Kirche nicht den Auftrag hätte, die Natur der Kirche zu dokumentieren und zu beschützen, als ob sie nur zum Schema dieses Äons gehörte. 1. Kor. 12 soll endlich in der Gemeinde zu seinem Rechte kommen, um in der Lehre und der Praxis der Dienste den verfaulten katholischen Priesterbegriff (der leider sehr bald in der reformierten Kirche des XVI. Jahrhunderts wieder die Oberhand bekommen haben sollte – aber kennt der Verfasser eine reformierte Ämterlehre des XVI. Jahrhunderts, die nicht institutionell und «klerikal» wäre?) abzulösen. Daß aber 1. Kor. 12 ein Kapitel ist, in dem Paulus mit pastoraler Behutsamkeit sich hinbewegt auf 1. Kor. 13 hin, scheint unbeachtet geblieben zu sein. Bis vielleicht auf den schönen Beitrag über «Die Hauskirche J. Ch. Blumhardts», von woher das übrige Buch in Frage gestellt werden könnte, haben wir es also mit einer sehr beachtenswerten Demonstration dessen zu tun, was aus der reformierten praktischen Theologie wird, wenn sie ihr rechtes Auge verliert und nur links-äugig wird.

Es wird hier klar, daß der eigentliche Grund, warum die reformierte praktische Theologie (und nicht nur die praktische Theologie) gegenwärtig so konfus und widerspruchsvoll ist, das unerledigte Problem des Verhältnisses zwischen Christologie und Pneumatologie in ekklesiologischen Fragen ist: Bedingt das christische (institutionelle?) Moment das pneumatische (ereignishafte?), oder ist das pneumatische vom christischen entbunden, um traditionslos immer Neues, Ereignishaftes zu unternehmen, das sich dann zwar irgendwie institutionell verankert, aber somit auch kompromittiert, so daß es automatisch durch neue Ereignisse in Frage gestellt und dann ersetzt oder zum mindesten in seiner theologischen Bedeutsamkeit und Relevanz verharmlost und degradiert wird? Geht es um die Reihenfolge «Institution und Ereignis» (und somit um eine streng begrenzte Zahl messianischer Institutionen, die durch den freien Geist immer wieder erneuert werden) oder um die Reihenfolge «Ereignis und Institution» (und somit um eine nie aufhörende Folge von Institutionen, die die Ereignisse aufzufangen haben, die aber durch dieses Auffangen schon innerlich gerichtet sind, weil sie von Natur aus nicht in der Lage zu sein scheinen, aufgefangene Ereignisse als ihre *προσφορά* und nicht als ihren *ὑπαγµός* zu behandeln)?

Nach der Lektüre dieses Buches bedauert man es um so mehr, daß R. Bohren nach rechts so blind bleiben will, denn mit Eifer und Hoffnung, zuweilen auch mit großer Kraft, verlangt er für das kirchliche Leben, was ihm heute in der Tat am meisten nottut: eine *epikletische Grundhaltung*, ohne die die Kirche nur dumm werden kann, und eine totale Bereitschaft, *eschatologische Gemeinde* zu sein, Pilgerin zu sein zwischen dem von der Welt noch so verhaßten oder verkannten Ostertag und der Parusie, aber auch und gerade deshalb im Verborgenen Trägerin zu sein der kommenden Welt. Ist diese Berufung aber gerade nicht stark genug, um die Bedenken zur Rechten zu beschwichtigen?

Das Buch hat drei Teile. Im ersten behandelt der Verfasser homiletische Probleme («Das Wort und die Kraft», 1952, S. 13–38; «Heilsgeschichte und Predigt», 1958, S. 39–46; «Die Gestalt der Predigt», 1954, S. 47–69; «Bemerkungen zu Karl Barths Predigtweise an Hand seiner Predigten aus den Jahren 1954–1959», 1962, S. 71–83; «Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese», 1962, S. 85–117). Im zweiten Teil beantwortet er die Frage «Seelsorge – Trost der Seele oder Ruf zum Reich?» (1957, S. 119–147). Im letzten Teil geht es um pastoral-theologische («Die Hauskirche J. Ch. Blumhardts», 1961, S. 149–171) und ekklesiologische Fragen («Das Pfarramt in der Sicht des Theologiestudenten», 1959, S. 173–181; «Unsere Gemeinden – Gemeinde Jesu Christi?», 1960, S. 183–206; «Die Leitung der Gemeinde», 1961, S. 207–228).

Von diesen zehn Aufsätzen ist zweifellos «Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese» der weitaus wichtigste. «Woher kommt es, daß die Alttestamentler mit Hilfe der typologischen Methode offenbar mit Lust und Liebe predigen und ihre Predigten gerne veröffentlichen, indessen die Neutestamentler mit ihrer existentialen Interpretation zum mindesten sehr zurückhaltend sind, mit ihren Predigten das Licht einer weiten Öffentlichkeit zu suchen?» (S. 88). Auf diese Frage möchte der Aufsatz eine Antwort geben,

und der Verfasser meint mit Recht, daß auf diese Frage von der praktischen Theologie her eine Antwort gegeben werden muß: «Wurzelt die Predigt in der Exegese, dann ist es Aufgabe der Praktischen Theologie, die Exegese selber in Frage zu stellen, wenn der Vollzug der Predigt notorisch nicht gelingen will» (S. 88). Bohrens Antwort behandelt vier Aspekte der Frage: das Dilemma zwischen Text und Predigt («Nachdem er den Text historisch-kritisch beerdigt hat, soll er ihn existentiell wieder auferwecken. Kein Wunder, wenn der Prediger hier verzweifelt und in vielen Fällen entweder das Predigen oder die Methode läßt», S. 93); die Tendenz zur Verabsolutierung der Geschichte (unter Vernachlässigung einer trinitarischen, d.h. auch einer pneumatologischen, d.h. auch einer apokalyptischen Theologie); die Tendenz zur Abstrahierung von der Geschichte durch die existentielle Interpretation (wo es doch für jede wahre Predigt konstitutiv ist, in betender Haltung «Wiederholung, Zitat, Rezitativ, Erzählung und darin auch einmal – historischer Bericht zu sein», S. 104); und die Weltfremdheit der Predigt als Folge exegetischer Methode (verliert man ja mit der Entgegenständlichung der Geschichte die Gegenständlichkeit der Welt). Es wird sehr aufschlußreich sein zu verfolgen, wie die interpellierten Exegeten und Theologen (R. Bultmann, E. Käsemann, G. Ebeling, E. Fuchs, W. Marxsen) auf diesen Aufsatz reagieren werden. Mir scheint, daß R. Bohren damit zu sehr Wesentlichem vorgestoßen ist, und es ist nicht übertrieben zu behaupten, daß er mit dieser Arbeit nicht nur anregend, sondern auch fördernd in die Debatte eingetreten ist. Eine Frage stellt sich aber: woher kommt es eigentlich, daß die alttestamentliche Exegese so predigtfreudig, die neutestamentliche aber so predigtscheu sich verhalten? Woher kommt es, daß besonders die neutestamentliche Exegese den Eindruck nicht verwehren kann, sie weiche aus? Ich frage mich – und Bohrens Buch hat mir sehr geholfen, diese Frage zu präzisieren – ob es nicht daher kommt, daß die alttestamentliche Exegese sich immer mehr, trotz so sehr verschiedener Technik und Methodik, in innerer geistiger Kontinuität mit der patristischen Exegese versteht, daß die neutestamentliche Exegese aber das Bekenntnis einer solchen Kontinuität nicht riskieren will, sonst müßte sie ja zugeben, daß der «Katholizismus», den sie je länger je mehr im Neuen Testament aufdeckt, effektiv zum Neuen Testament gehört. Wäre es aber nicht viel ergiebiger, gescheiter und schließlich auch ehrlicher, diesen «Katholizismus» zu bejahen, um von dieser Bejahung aus den so anders gewordenen *römischen* Katholizismus und den terrorisierten Protestantismus frisch, fröhlich und frei vom Worte her zu interpellieren? So daß die neutestamentliche protestantische Exegese endlich nicht nur durch sehr vereinzelte Vertreter mithelfen und mithoffen würde, die Kirche auf ihre Einheit hin zu reformieren und zu erbauen? Aber da auch R. Bohren vor der vermeintlichen Kongruenz zwischen Katholizismus und traditionellem Romanismus zurückschreckt und nach links die Flucht ergreift, konnte er den deutschen Neutestamentlern nicht die Hauptfrage stellen, die ihnen von der praktischen Theologie her zu stellen ist.

Jean Jacques von Allmen, Neuchâtel