Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 6

Buchbesprechung: Rezensionen

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

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

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

Download PDF: 16.07.2025

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

Rezensionen

Ernst Gaugler, *Die Johannesbriefe.* = Auslegung neutestamentlicher Schriften, 1. Zürich, EVZ-Verlag, 1964. VIII + 333 S. Fr. 19.50.

Ein Kommentar der Johannesbriefe sowie eine Kommentarserie, die mit diesen Briefen anfängt, ist ein Ereignis der neutestamentlichen Forschung. Ernst Gaugler war Professor der christkatholischen Fakultät in Bern; seine Arbeit ist von Henning Kampen bearbeitet worden und in einem evangelischen Verlag erschienen, was das Vorwort ökumenisch bedeutungsvoll nennt.

Gaugler vertritt in den Einleitungsfragen einen moderaten Standpunkt. Für den Verfasser der Johannesbriefe hält er den Jünger, der auch das Evangelium schrieb. Er erwähnt die «Wahrscheinlichkeit, daß wie hinter dem Evangelium so hinter den Briefen die Autorität des Lieblingsjüngers steht», und äußert die «Vermutung, daß hinter dem Evangelium die Augenzeugenschaft des Apostels Johannes stehe» (S. 35. 281). Er weist als unnötig jede Quellentheorie ab. Das gilt sowohl Bultmann, von dem er viel gelernt hat, als Windisch, dessen perfektionistischer Deutung er sich kräftig widersetzt.

Die Eigenart des johanneischen Schrifttums wird schön herausgearbeitet: meditativer Tiefsinn verbindet sich mit praktischem Realismus. Man fühlt darin die Kongenialität des Kommentators mit dem Kommentierten. Es gibt hier keine weltfremde Mystik, sondern feste Verankerung in Kirche und Geschichte. Die Gefahr der Gnosis wird hervorgehoben. Die von Johannes bekämpfte Lehre ist dem des Kerinth nahe verwandt, wie dieser von Irenäus beschrieben wird (S. 204. 262). Aber auch die moderne Gnosis wird beachtet: Hegel, Steiner u. a. (S. 209). Hinsichtlich des Perfektionismus kommt auch die moderne Pfingstbewegung zur Rede. Aktuelle Fragen der Seelsorge, Volkskirche, Sakramente, Beichte werden hier und da gestreift und machen den Kommentar in der Kirche praktisch verwendbar.

Gaugler scheint von der dialektischen Theologie viel gelernt zu haben. Der johanneische Dualismus sieht er nicht als metaphysisch-gnostisch an, sondern spricht von einem «Offenbarungsdualismus», der auch «ein sehr entschiedener Entscheidungsrealismus» sei. Offenbarung und Entscheidung sind also wie für Bultmann einander nahestehende Begriffe. Die Denkweise des Apostels soll existentiell sein, er schafft kein Lehrsystem. Sarx und Pneuma sollen nicht im griechischen Sinn als Teile menschlicher Natur, sondern als «Weisen des Seins» betrachtet werden (S. 202). Entscheidung wird jedoch bei Gaugler mehr positiv als bei Bultmann gesehen. Das Skandalon der urchristlichen Botschaft liegt in der geschichtlichen Erscheinung Jesu: «Es geht um das Geheimnis seiner göttlichen Herkunft» (S. 39). Wie soll man vermeiden, dies als einen verfügbaren Lehrsatz zu verstehen?

Leider sind viele Druckfehler stehengeblieben. Besonders gilt das für griechische Worte[1], doch auch für lateinische[2] und hebräische[3].

Erik Esking, Örebro (Schweden)

---

[1] τέκνια statt τεκνία (S. 83); ἀληδῶς statt ἀληθῶς (S. 107); ἔγρααψ statt ἔγραψα (S. 116); ναήρ statt ἀνήρ (S. 130); εἰδωλατρεία statt εἰδωλολατρεία (S.

STEPHEN BENKO, *The Meaning of Sanctorum Communio.* = Studies in Historical Theology, 3. London SCM Press, 1964. 152 S. s. 16/–.

O. Cullmann hat in «Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse» (1943) unter anderem gezeigt, wie die Entstehung des dritten Artikels des sogenannten Apostolikums und der mit ihm verwandten kirchlichen Bekenntnisse damit zusammenhängt, daß sich die Verwendung des Symbols im Lauf der Zeit mehr und mehr auf seine Rezitation anläßlich der Taufe einschränkte[1]: «Man fügte demnach der zweiteiligen Formel von 1. Kor. 8, 6 eine Erwähnung der Taufe bei. Das ἕν βάπτισμα von Eph. 4, 4 konnte aber nicht als dritter Artikel eines Symbols auf die gleiche Stufe mit Gott-Vater und Gott-Sohn gestellt werden; man ersetzte also durch die in der Taufe empfangene Gabe: das πνεῦμα.»

Auf diese These sich stützend hat der ungarische Theologe Stephen Benko, der heute als Dozent an der Conwell School of Theology in Philadelphia wirkt, in seiner Basler Dissertation von 1951 versucht, neues Licht auf die alte Streitfrage nach der Bedeutung des Ausdrucks «sanctorum communio» zu werfen. Ausgehend von der bekannten Entwicklung der altkirchlichen Lehre von der Buße (ursprünglich nur einmalige Buße bei der Taufe, mit Hermas zweite Buße möglich etc.), versucht Benko zu zeigen, daß der Ausdruck «sanctorum communio» aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich den Sinn von «Teilhabe an den Sakramenten» gehabt haben muß. Nachdem die Wendung nämlich im Jahr 378–379 bei Hieronymus zum erstenmal aufgetaucht ist, nimmt sie fortan in der Regel genau *die* Stelle im dritten Artikel ein: zwischen Kirche und Vergebung der Sünden, an der in älteren griechischen Bekenntnissen die Taufe gestanden hat. Der neue Ausdruck wäre demnach an die Stelle des alten getreten, als sich die Möglichkeit der Buße nicht mehr allein auf die Taufe beschränkte und der einzelne Christ sein Leben lang Vergebung der Sünden immer neu durch den Genuß des Abendmahls erlangen mußte.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Schritte der sehr gründlichen traditionsgeschichtlichen Untersuchung durch die gesamte patristische Literatur hindurch und darüber hinaus bis in die neueste Zeit hinein darzustellen. Benko zeigt, wie zwingend ein rein sakramentales Verständnis der Wendung auf Grund der ganzen dogmengeschichtlichen Situation am Anfang gestanden haben muß. In unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft des ersten Auftretens von «sanctorum communio» finden wir übrigens die Wortfügung «communio sacramentorum»: bei Augustin. Auch die lateinische Sprache selbst legt es nahe, communio eher im Sinn von Teilhabe als im Sinn von Gemeinschaft zu verstehen. An vielen patristischen Stellen wird das Wort

---

195); κεινή statt καινή (S. 220); εἴδολα statt εἴδωλα (S. 273); ἁγίζειν statt ἁγνίζειν (S. 276); γεννεηθείς und γεννεθείς statt γεννηθείς (S. 277); ἀγεπητέ statt ἀγαπητέ (S. 290).

[2] de statt se (S. 114); praeticus statt practicus (S. 191).

[3] חָדַע statt הָרַע (S. 122); חוֹלַלְתִּי statt חוֹלַלְתִּי (S. 160).

[1] O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, = Theologische Stud., 15 (1943; zit. nach der 2. Aufl., 1949), S. 38.

sanctum, bzw. ἅγιον, zudem ohne weiteren Zusatz als Bezeichnung der sakramentalen Elemente gebraucht.

Schon bald nach seinem ersten Auftreten wurde aber «sanctorum communio» nicht mehr sakramental oder doch nicht ausschließlich sakramental verstanden. Bereits Nicetas von Remesiana deutet in seiner Explanatio Symboli, die zwischen 381 und 408 entstanden ist, «sanctorum communio» im Sinn von «congregatio sanctorum». Dieses personale Verständnis des Ausdrucks hat sich im weiteren Verlauf der Geschichte bei den Dogmatikern aller Konfessionen vollständig durchgesetzt. Dabei ist es allerdings immer strittig gewesen, wer im einzelnen unter den sancti zu verstehen sei: alle Christen, die verstorbenen Christen oder die Heiligen im Sinn der römisch-katholischen Kirche. Schon diese Unsicherheit ist aber wohl indirekt ein Hinweis darauf, daß die sakramentale Interpretation der personalen voranging.

In seinen Schlußfolgerungen meint Benko, eine Rückbesinnung auf das ursprünglich sakramentale Verständnis der Wendung könnte für unser heutiges ökumenisches Gespräch nützlich sein. Wenn man sehe, daß die alte Kirche das Abendmahl sogar in ihr Glaubensbekenntnis aufgenommen haben, dann sei das ein Ansporn, auch im heutigen interkonfessionellen Dialog die Bedeutung des Abendmahls vermehrt zu bedenken. – Hier erhebt sich nun aber eine kritische Frage: Zeigt nicht gerade die vorliegende Schrift einmal mehr, wie wenig verbindlich und hilfreich der Wortlaut des Apostolikums für uns heutige Christen sein kann? Jede Theologengeneration hat den Ausdruck «sanctorum communio» auf ihre Weise verstanden. Nützt es dann etwas, seine mutmaßliche älteste Bedeutung – die ja schließlich auch erst aus dem vierten Jahrhundert stammt – gegen spätere Interpretationen auszuspielen? Auch das Bestehen eines festgeprägten Symbols, dem man sogar apostolische Verfasserschaft zuschrieb, hat frühere Zeiten offenbar nicht daran gehindert, den Glauben der Kirche immer neu zu deuten und zu verstehen. Und auch unsere Aufgabe kann es demnach nicht sein, den Sinn der altkirchlichen Bekenntnisse in der Richtung auf eine «Theologia perennis» zu suchen. Gerade die *Geschichte* des Apostolikums und des Ausdrucks «sanctorum communio» im besonderen muß uns davor bewahren, seinen Wortlaut in einem *ungeschichtlichen* Sinn zu verewigen.

Zum Schluß sei noch der SCM Press in London dafür gedankt, daß diese anregende Dissertation – wenn auch mit dreizehnjähriger Verspätung – einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht worden ist. Die angelsächsische Literatur zum Thema ist dabei vermehrt berücksichtigt worden. David L. Scheidt hat das Buch aus dem Deutschen in ein gut lesbares Englisch übertragen. *Frank Jehle*, Grub, Kt. Appenzell A.-Rh.

HIERONYMUS, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV. Commentariorum in Danielem libri III «IV»*. Ed. cura et studio Francisci Glorie. = Corpus Christianorum, Series Latina, LXXV–LXXV A. xix + 1026 pp. Turnholti, Typographi Brepols, Editores Ponteficii, 1964.

These two items in the Latin series of the Corpus Christianorum conform to the pattern of earlier volumes and complete the editions of Jerome's

commentaries on the Major Prophets. They are easy to use and at the end of LXXV A are indexes to both volumes, of quotations from Scripture and from ancient authors as well as of unplaced quotations. The only puzzle is the asterisk that appears from time to time in the text and correspondingly in the apparatus.

The edition of Jerome's commentary on Ezekiel is based on five manuscripts of between A.D. 700 (M, Gottingensis) and the ninth century (G, Sangallensis), the ninth century commentary of Hrabanus Maurus, and the printed editions. Two manuscripts, M and O (Aurelianensis c A.D. 800) are fragments. It is suggested that ω, the archetype of all our manuscripts, may have been written at Rome at the end of the fifth century. A little later ψ, the archetype of our family, $K^{pt}MOP$, may have been copied from it in North Italy. The editor gives (pp. xiv–xvii) a reconstruction of several pages of ψ by way of example. The earlier editions seem to depend on manuscripts in the main independent of those used by Glorie. His edition provides a much more satisfactory textual basis for the detailed study of the commentary.

Jerome comments on the Vulgate Ezekiel but often quotes the Old Latin text as well e.g. xxiv. 1–14. He frequently cites the younger Greek versions also, either in the original or in Latin. As we have no complete manuscripts of the Old Latin Ezekiel Jerome's evidence is particularly important. He is also in principle one of the best witnesses to the Vulgate text.

For the content of his commentary Jerome drew on older commentators particularly Origen and on rabbinic sources.

For Jerome's commentary in three books on Daniel the following manuscripts have been used: G (Sangallensis A. D. s. viii ex), M (Monacensis s. viii–ix), F (Monacensis, s. viii–ix et xi), R (Monacensis s. viii–ix), A (Augustodunensis s. ix), S (Sangallensis s. viii–ix). S has been rarely cited. In addition to MRAF the following were used for the De Antichristi: W (Albiensis s. viii medius), X^1 (Landunensis s. ix), X^2 (Bruxellensis s. x, derived from X^1), Z (Oxoniensis s. xi).

The Greek text of Origen exists in two forms, the original LXX attested in very few witnesses and in Theodotion's version. Jerome's Latin text (the Vulgate) follows Theodotion in the main, but he often quotes a Latin version of the LXX and sometimes from the other younger Greek translations, Aquila and Symmachus. For Susanna and the Elders where he follows Origen Jerome continues to use Theodotion for the most part though he has one or two contacts with the LXX.

Jerome's commentary is even more valuable for his use of older sources, not merely Christian expositions such as those of Hippolytus and Origen but of pagan writers like Porphyry who himself quoted historians no longer extant.

These two works give us editions not merely of sources for the text of the Bible and the history of its interpretation but also of important documents in the history of Christian thought. We congratulate the editor and Corpus Christianorum on these two additions to the series.

George D. Kilpatrick, Oxford

AURELIUS AUGUSTINUS, *Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften.* 2. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1964. 549 S.

Von der in 7 Bänden zu erwartenden Würzburger Ausgabe der Schriften Augustins gegen die Pelagianer veranlaßt Bd. II als erste Probe des Gesamtwerks zu Freude und Hoffnung. Sie enthält: De perfectione iustitiae hominis; De gestis Pelagii; De gratia Christi et peccato originali. Die von A. Fingerle und B. Altaner besorgte Übersetzung verbindet Texttreue mit moderner Satzkunst, während dem synoptisch zu benutzenden lateinischen Text die kritische Wiener Edition im Corp. script. eccl. lat. zugrunde liegt. Der Mitherausgeber A. Zumkeller behandelt in einer sorgfältigen wissenschaftlichen Einführung die Geschichte der drei augustinischen Schriften und faßt sie erläuternd zusammen. A. Fingerle untersucht die sprachlichen Merkmale und wirft so ein Licht auf den Stilisten Augustin. Das Werk ist ein charakteristisches Zeugnis katholischer Bemühung um den Bischof von Hippo.

Klauspeter Blaser, Oberthal

RUDOLF PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, 1. Von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters. Zürich, Zwingli-Verlag, 1964. XXII + 573 S. Fr. 48.–.

Nous avons là le premier volume d'un ouvrage qui en comportera deux autres; le second traitera de la Réforme, de la Contreréforme et de l'orthodoxie; le troisième, des temps modernes jusqu'à nos jours. Le texte de ce premier volume est suivi d'illustrations, d'un registre des noms de lieux et d'un registre des noms de personnes, ce qui permet une consultation aisée.

L'auteur domine admirablement son vaste sujet. Il donne le détail précis, ne néglige pas l'anecdote; son sens critique toujours en éveil distingue nettement l'histoire de la légende ou de l'hagiographie.

L'histoire de l'Eglise en Suisse débute au IVe siècle. M. Pfister en convient: «Ihre Existenz (der Gemeinden) läßt sich für die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts vermuten, greifbar wird sie aber erst im 4. Jahrhundert» (p. 64). Mais il reprend à son compte les suppositions traditionnelles: des marchands-apôtres, des soldats-apôtres auraient, au IIe siècle, fondé quelques communautés. Mais il n'y avait plus de légion en Helvétie du milieu du Ier siècle au milieu du IIIe. Ces communautés, dit-il, devaient être organisées et avoir un évêque à leur tête. Peut-être; mais nous n'en savons rien. Le témoignage d'Irénée sur l'existence d'églises en Germanie est trop vague – et d'ailleurs contredit par Origène – pour établir la réalité d'un christianisme helvétique au IIe siècle. Le troisième siècle ne fournit guère que le souvenir de la légion thébaine, massacrée entre 286 et 302; mais ces martyrs étaient des soldats égyptiens. Vraiment l'histoire commence au IVe siècle, après l'édit de Constantin qui rend licite la religion chrétienne, et surtout après l'édit de Théodose qui interdit toute autre religion. Nos ancêtres, déjà, préféraient la prudence à la témérité.

Au reste, toute l'Helvétie nord-orientale retombe dans le paganisme lorsque les Alamans payens, après une guerre de 200 ans, étendirent leur domination jusqu'au cours supérieur du Rhin, de l'Aar jusqu'à Soleure et, de là jusqu'aux Vosges. S'ils laissèrent subsister quelques îlots chrétiens, la

masse de la population était païenne. Leur soumission aux Francs, en 538, permit aux influences chrétiennes de se faire jour, mais lentement. Le pape Grégoire Ier, vers 600, exhorte l'évêque de Milan à entreprendre leur conversion. Lors de l'arrivée de Fridolin, puis de Colomban et Gall, l'ensemble du pays est païen. Ce sont les Carolingiens qui ont fait prévaloir le christianisme en Helvétie orientale.

Au cours du moyen âge, les habitants de notre pays font preuve d'une certaine passivité. Ils ont infiniment plus reçu de l'Eglise qu'ils ne lui ont donné.

Les fondateurs des couvents de Romainmôtier et de Sæckingen étaient gaulois. Saint-Ursanne, Grandval, Bregenz, Saint-Gall sont des filiales de Luxeuil. Nos écoles n'ont pas brillé d'un vif éclat, à l'exception de celle de St-Gall qui fut, du IXe au XIe siècles, un centre intellectuel de premier ordre; et de l'université de Bâle, dont la fondation est due au Concile qui siégea là de 1431 à 1449. Nous avons pris part aux croisades. La première comptait parmi ses chevaliers le comte de Neuchâtel, l'évêque de Coire, un chanoine de la maison de Gruyères, un abbé de Schaffhouse qui devint archevêque de Césarée.

La Suisse médiévale compte peu de grands hommes. Deux figures, cependant, surgissent de la foule anonyme; l'une est celle du paysan Nicolas de Flue, dont la mémoire est encore vénérée dans tout notre pays; l'autre, haute en couleurs, mince en vertu, est celle du cardinal Matthieu Schiner, évêque de Sion.

L'histoire de notre passé catholique est d'un intérêt soutenu. Mais s'agit-il vraiment d'une histoire, c'est-à-dire d'une marche à partir des causes vers les effets? Peut-on écrire l'histoire d'une église nationale, alors que l'Eglise est un grand corps dont les membres n'ont de sens que reliés à l'ensemble? Ce que M. Pfister nous offre, c'est plutôt un diorama, une description de la vie ecclésiastique sous ses diverses formes, un rappel des événements, des figures marquantes et l'auteur ne manque pas d'indiquer sans cesse le rapport de nos circonstances locales à la vie de l'ensemble.

Il comble ainsi une lacune. L'histoire générale de l'Eglise en Suisse n'a guère été écrite, sinon, d'un point de vue très catholique, par Th. Schwegler, en 1935. Nous attendons, avec grande espérance, les deux volumes promis, où nous verrons la Suisse sortir de l'enfance.

Jean-Daniel Burger, Neuchâtel

Erich Kleineidam, *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521*, 1. 1392–1460. = Erfurter Theologische Studien, 14. Leipzig, St. Benno-Verlag Gmbh, 1964. XXV + 398 S. DM 24.50.

Die bedeutende, wissenschaftlich bisher noch nicht erforschte Vergangenheit der 1392 vorab auf Initiative des städtischen Rates hin eröffneten Universität Erfurt ist hier in einer mit sorgfältiger Akribie verfaßten, ungemein materialreichen Darstellung gewürdigt worden. Diese steht laut Vorwort «auf dem Standpunkt der damaligen Universität; denn nur so glaubt der Verfasser der Intention der damaligen Zeit gerecht zu werden, wenn er ihr ent-

sprechend und nicht gegen sie schreibt», dementsprechend schafft der Verfasser vor allem die quellenmäßige Grundlage für spätere Spezialstudien. Der erste Teil ist der Geschichte der Universität bis 1460 gewidmet, der zweite ihrer Struktur. Besondere Beachtung verdient die bedeutende Rolle der Erfurter Vertreter am Basler Konzil und der große Anteil von in Erfurt ausgebildeten Dozenten an den Anfängen der Universitäten von Rostock, Greifswald und namentlich Basel. *Andreas Staehelin*, Basel

JOSEPH GILL, *Le Concile de Florence.* = Bibliothèque de Théologie, IV, 6. Tournai, Desclée, 1964. XXV + 389 S.

Das Werk ist im Jahre 1959 von der Cambridge University Press in englischer Sprache herausgegeben worden, hat in der Gelehrtenwelt sofort Beachtung und gute Aufnahme gefunden und ist seiner Bedeutung wegen – da es vom letzten vorreformatorischen Konzil mit seinen lateinisch-byzantinischen Unionsverhandlungen erstmals eine Gesamtdarstellung unter ausgiebiger Benutzung von kritischen Quelleneditionen bietet – nun ins Französische übertragen worden. Diese Arbeit hat M. Jossua in ausgezeichneter Weise besorgt, indem er nicht allein den Sinn zuverlässig und getreu wiedergegeben, sondern sich auch eines sehr gut lesbaren, flüssigen Stils befleißigt hat. *Berthe Widmer*, Basel

KARL HEINZ BURMEISTER, *Briefe Sebastian Münsters, lateinisch und deutsch herausgegeben und übersetzt.* Frankfurt am Main, Inselverlag, 1964. Auch als Privatdruck der Firma C. H. Boehringer, Ingelheim am Rhein. 211 S. DM 75.–.

Bei der Besprechung der Bibliographie Münsters (1488–1552)[1] wurde die hervorragende Druckausführung erwähnt, in der jene Arbeit des gleichen Verfassers erschien. Für die Ausgabe des Briefwechsels ist im Blick auf Druck, Papier und Einband dies ebenfalls aufs höchste anzuerkennen. Dafür ist der Preis fast als gering zu bezeichnen. Die in der Kinderheimat Münsters ansässige Firma hat sich damit ein wirkliches Verdienst erworben. Es ist eine Freude, diese Sammlung der wenigen – von mehreren tausend nur – erhaltenen Briefe in die Hand zu nehmen.

Ein neunseitiges Vorwort gibt einen knappen, anschaulichen Bericht über das Leben des Mannes. Fast gegen seinen Willen auf einen theologischen Lehrstuhl in Basel berufen, schrieb Münster seinem Lehrer und Freunde Pellikan, Theologe in Zürich: «Ich möchte Deinen Rat hören, obwohl ich schon innerhalb von zwei Wochen mit der Vorlesung beginnen soll. Ich habe nicht ein theologisches Buch im Hause außer den hebräischen Kommentaren.» Diese waren jüdisch, d. h. häretisch! Weit mehr war Münster für die Erschließung der profanen, spätmittelalterlichen jüdischen Literatur und die Entwicklung der Geographie und Kartographie interessiert. Darauf weist auch die Wiedergabe eines Ausschnittes aus seiner 2. Karte des Rheinstromes wie die des Titelblattes der Erstausgabe seiner oft neugedruckten Kosmographie, um deren Ergänzung und Verbesserung es in vielen der Briefe

[1] Theol. Zeitschr. 21, 5 (1965), S. 458–460.

geht. Die 50 in lateinischem Urtext und guter deutscher Übersetzung vorgelegten Briefe sind ganz persönliche Schreiben Münsters an 25 verschiedene Empfänger aus den Jahren 1526–1550. Durch sie werden wir mit bisher unbekannten Einzelheiten aus seinem Leben bekannt.

Ungemein lebendig wird das Bild dieses hochbegabten, unendlich fleißigen, unermüdlich tätigen Mannes, der zugleich als ein Beispiel für die humanistischen Gelehrten seiner Zeit vor uns steht. Er bemühte sich um neue Instrumente für die richtige Aufnahme der Ortslagen auf den von ihm entworfenen Landkarten. Er war beglückt über gegossene Typen, die mehr Genauigkeit garantieren als Holzschnittblöcke der Landkarten. Es ist erstaunlich, mit wie vielen Gelehrten und Staatsmännern von Schweden bis Spanien er Fühlung suchte, um zuverlässige Angaben über die Geschichte der Länder, die Genealogie der Fürstenhäuser, seltene Tiere und Pflanzen zu bekommen. Er scheute keine Mühe um Bilder der Städte von Stockholm bis Algier, Kairo und Jerusalem. Aber wir erleben auch häusliche Sorgen mit bei der Heirat seiner Tochter Aretia, 16jährig, mit dem gleichalten «Barettlimacher», Teuerung, Pestzeiten. Bittgesuche armer Studenten leitete er weiter, es gab Enttäuschungen mit ausländischen «Tischgenossen», auch bei seinen Bemühungen um Zuschüsse für die «ungeheuren Kosten» seiner Bild- und Landkartendrucke.

Jedem der Briefe sind genaue Angaben über Fundorte und erwähnte Personen beigefügt, so daß sie auch ohne Kenntnis des von Burmeister herausgegebenen «biographischen Gesamtbildes» Münsters (1963) verständlich sind. Die Besprechung der «Bildnisse S. Münsters» durch Dr. Ernst Emmerling, Ingelheim (S. 195–197), wird durch eine ausgezeichnete Photographie des Gemäldes Münsters von Christoph Amberger und eines Holzschnittes von 1578 wie eines Faksimile des Briefes vom 4. Mai 1550 ergänzt. Es schließt sich ein Verzeichnis seiner Schriften wie der wichtigsten Veröffentlichungen über ihn an, ein Register der Briefempfänger, der genannten Städte usw. So kann diese Briefsammlung zu einer wertvollen Hilfe für die Erschließung der Geschichte seiner Zeit werden. *Georg Baring*, Osnabrück

JAN MILIČ LOCHMAN, *Duchovní odkaz obrození*. Prag, Verlag Kalich, 1964. 352 S.

Ende 1964 erschien in Prag ein neues Buch des Professors für systematische Theologie und Philosophie an der Prager Comenius-Fakultät, Dr. Jan Milič Lochman, unter dem Titel «Duchovní odkaz obrození» (Das geistliche Vermächtnis der Wiedergeburt). Die «Wiedergeburt», das Neuerwachen des tschechischen Volkes, das in seiner nationalen und geistigen Existenz durch die Gegenreformation aufs schwerste bedrängt worden war, ist eine der bedeutendsten Epochen der neueren tschechischen Geschichte. Den Anfängen dieser Zeit war bereits ein 1952 erschienenes Werk des gleichen Verfassers gewidmet: «Náboženské myšlení českého obrození» (Das religiöse Denken der tschechischen Wiedergeburt). Im vorliegenden Band befaßt sich der Verfasser mit vier großen Gestalten des geistigen Lebens jener Zeit in Böhmen und Mähren: Josef Dobrovský, Bernard Bolzano, Jan Kollár und Frantisek

Palacký. Das religiöse Denken jener Zeit entwickelte sich «im gemeinsamen Widerstand gegen den Geist der Gegenreformation mit ihrem pathetischen Supranaturalismus und mit ihrer militanten Intoleranz vor allem in zwei Richtungen: als Bewegung eines humanistisch und aufklärerisch gesinnten Reformkatholizismus, wie er sich vor allem in der reformfreudigen Gestalt des Josefinismus gerade in Böhmen und Mähren wirksam entwickelte, und in Versuchen der geistlich ungebrochenen Reste des früher evangelischen Volkes, die durch ihre vorbildliche Treue seit 1781 eine, wenn auch sehr beschränkte, Toleranz errungen hatten» (S. 329). Das Werk gibt auf 352 Seiten eine eingehende Analyse und Würdigung des Lebenswerkes der genannten vier Hauptvertreter der Wiedergeburt. Ein Resümee in deutscher Sprache am Schluß des Werkes gibt eine Übersicht der wichtigsten Ergebnisse für den deutschsprachigen Leser. Das Werk bedeutet eine ausgezeichnete Würdigung der Epoche der Wiedergeburt von evangelischem Standpunkt aus und schließt damit eine bisher vorhandene Lücke.

Martin Hoffmann, Bonn

H. G. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*. Assen, Van Gorcum & Comp., 1964. 158 S. fl. 19.75.

Das Anliegen des Verfassers, Spinozas Methodologie eine gesonderte Untersuchung zu widmen, ist voll berechtigt, da hier ein dringendes Desiderat vorliegt; das gilt um so mehr, als Spinozas Originalität zum großen Teil in seiner Methode liegt. Die historischen Wurzeln werden in Anmerkungen am Schluß der Untersuchung (leider ohne Verweis auf die Seite des fortlaufenden Textes; dieser bleibt aber so übersichtlich) erörtert, so daß Verzeichnungen durch ungenügende philosophiegeschichtliche Ortsbestimmung vermieden werden. Hubbeling berücksichtigt nicht nur die Ethik (geometrische Methode), sondern auch Spinozas andere Schriften wie seine philosophische und politische Lehre von Gott, seine Anthropologie und seine politische Philosophie (S. 3). Dadurch werden die Untersuchungen zwar schwieriger, aber auch fruchtbarer. Die Spannungen, die einerseits der Gegenstand, andererseits der Ansatz Spinozas bedingt, stellt der Verfasser unverkürzt heraus. Die Darstellung gewinnt so den Charakter einer lebendigen Diskussion mit dem Stoff und verdeutlicht individuelle Besonderheiten des Philosophen.

Zwei Umläufe werden ausgeführt: im 1. Teil werden Spinozas Werke unter dem Gesichtspunkt der Methode, im 2. Teil wird Spinozas Methode unter dem Gesichtspunkt der großen Themen des Gesamtwerks erörtert. Dabei berücksichtigt der 1. Teil nicht nur *Äußerungen* Spinozas selbst zur Methode, sondern auch deren *Anwendung*. Zwei Anhänge über Gottesbeweise und Prinzipien der politischen Philosophie runden die Untersuchung ab. – Die Untersuchung setzt ein mit der Ablehnung des Empirismus durch Spinoza (§ 1). Damit wird einerseits an die historischen Zusammenhänge angeknüpft (Polemik Spinozas gegen die englischen Empiristen). Andererseits wird hiermit eine entscheidende Grenzbestimmung für die Methode Spinozas vollzogen, denn zum einen ist die Ablehnung des reinen Empirismus unter dem

Aspekt der wahren Erkenntnis für Spinoza von Bedeutung, zum anderen hat die Empirie großen Anteil an den Spannungen in Spinozas Methodologie, und schließlich ist die Art der Einbeziehung des Ausgegrenzten für Spinoza charakteristisch. – Es folgt die Darstellung der 3 Erkenntnisarten (1. notiones univerales, die Meinung oder Vorstellung hervorrufen, 2. notiones communes, die dem Geist und den anderen Körpern gemeinsam sind und auf der Ebene von Vernunft und Erkenntnis stehen, 3. intuitives Wissen, das von der adäquaten Idee zur adäquaten Erkenntnis fortschreitet). Von der 3. Erkenntnisart geht die Erörterung der Grundorientierung der Methode Spinozas aus: «Gott als Prinzip der Erkenntnis» (§ 3) ist Ausgangs- und Endpunkt aller Erkenntnis. Es folgt die Erörterung der nach der Meinung des Verfassers (S. 81) bedeutendsten Spannung, nämlich der Spannung zwischen deduktiver Methode und nominalistischem Verständnis (S. 20ff.). Einerseits will Spinoza alles aus der Erkenntnis der ersten Ursache deduzieren bis zur Aufgabe des freien Willens, andererseits behält er aber die essentia particularis eines jeden Dinges in nominalistischem Sinne bei (essentia und Ding als unzertrennbare Einheit, keine selbständigen universalia). Hubbeling versucht, diese Spannung von Spinozas extensiv-quantitativem Denken her zu mildern. Die widersprüchliche Aussage, Gott *ist*, und Gott ist *nicht* die essentia des Menschen, wäre danach so zu verstehen: Gott ist «the great ordo», und die Einzeldinge offenbaren («reveal») diesen ordo; «die essentia jedes Dinges hat ein bestimmtes Quantum an potentia cogitandi et existendi» (S. 23); die essentia particularis ist «eine bestimmte einzelne Verwirklichung des Seins» (S. 57). Als unendliche Substanz kann Gott nicht die essentia des Menschen sein, wohl aber als endliche Modifikation. Der Verfasser untersucht noch andere Spannungen (Zusammenfassung am Schluß, S. 82ff.): mathematische Methode und Teleologie als argumentatio ad hominem (S. 46), das Denken als nichtschöpferischer notwendiger Prozeß und als Zugang zur wahren Erkenntnis. Die Struktur des Denkens Spinozas charakterisiert der Verfasser als unpersönliche, nichtschöpferische «neutrum-structure» (im Gegensatz zur personalen dynamisch-schöpferischen «ego-structure», S. 84f.). Auf dieser Linie liegt die Interpretation Gottes als immanente Kausalität ohne teleologischen Gesichtspunkt (S. 25), der quantitative Charakter der cogitatio und Gottes (unendliche Zahl von Attributen, S. 44f.). Die Eigenart der Methode Spinozas zeigt sich immer wieder in der Konsequenz der Durchführung des Verständnisses von Kausalität (logisch, nicht zeitlich) und vom Parallelismus der cogitatio und extensio. – Daß Spinoza in anthropologischen Zusammenhängen auf psychologische und sogar teleologische Argumente zurückgreift, begründet der Verfasser mit der Offenheit Spinozas für die anthropologische Problematik, der gegenüber er die Erkenntnis («reason») allein nicht für mächtig genug hält (S. 39, kritisch S. 75). Jedoch führt Spinoza auch die Überwindung der affectus nach der Methode des equilibrium in qualitativem Sinne durch (Ausgleich des Mehr und Weniger der affectus). Die zu abstrakte Argumentation in historischen Fragen kritisiert der Verfasser S. 124. Diese Kritik muß sicher auch auf die anthropologischen Zusammenhänge der Philosophie Spinozas, namentlich wenn es um die Willensfreiheit geht, ausgedehnt werden.

Die in Aufbau und Zitationsweise klare Arbeit bietet eine Fülle von Anregungen und führt die Spinoza-Forschung in einer wichtigen Frage weiter[1].

Alfred Rupp, Saarbrücken

BENGT HALLGREN, *Kyrkotuktsfrågan. En systematisk studie av kyrkotukten i svensk frikyrklighet och hos Martin Luther.* Stockholm, Sv. Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1963. 282 S. Skr. 23.–.

Der Verfasser konfrontiert die Lösung des Kirchenzuchtproblems innerhalb der freikirchlichen Bewegungen in Schweden während des 19. Jahrhunderts mit den wenigen expliziten Ausführungen, die sich bei Martin Luther zu dieser Frage finden. Die Arbeit kann darum eine «systematische» genannt werden, weil sie die theologischen Aspekte der Kirchenzucht nicht isoliert für sich betrachtet, sondern sie in den Gesamtzusammenhang einer bestimmten Theologie einordnet.

Er faßt dabei innerhalb des Rahmens der «freikirchlichen» Bewegungen in Schweden vor allem den sog. «Svenska Missionsförbundet» (gegründet 1878) ins Auge, dessen beide führende Theologen, P. P. Waldenström und E. J. Ekman, in breiter Darstellung berücksichtigt werden. Daneben wird das freikirchliche Kirchenzucht-Verständnis an seiner Ausformung bei schwedischen Baptisten und Methodisten untersucht.

Als wesentliche Elemente der freikirchlichen Kirchenzucht-Auffassung werden herausgearbeitet: 1. eine biblizistisch-gesetzliche Interpretation des locus classicus, Matth. 18; 2. starke Anklänge an die reformierte Tradition; 3. ein individualistischer Kirchenbegriff; 4. ein gesetzliches Heiligkeits- und Heiligungsverständnis, das Grenzen ziehen möchte, die zu ziehen uns untersagt ist. Im ganzen zeigt die Studie einen deutlich konfessionalistischen Akzent, der zwar einerseits klare Konturen ergibt, andererseits aber schwerwiegende Anfragen an die eigene Position zu schnell übergeht.

Gotthold Müller, Tübingen

FRIEDRICH SCHMID, *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie des Wortes Gottes.* München, Chr. Kaiser Verlag, 1964. 200 S. Fr. 15.85.

Fr. Schmids Barth-Studie unterscheidet sich von anderen dadurch, daß hier «nicht nur nach der Lehre, nicht nur nach den Denkformen» gefragt wird (S. 13). Vielmehr wird hier versucht, «die Barthsche Theologie nicht zu abstrahieren von der konkreten Intention, die sie zu dieser oder jener Aussage veranlaßte» (S. 12). «Die konkrete Verantwortung, in der diese Theologie von Anfang an steht, aus der heraus sie erwachsen ist, ist die Situation der Predigt» (S. 14). Indem Schmid dies, im Unterschied etwa zu H. U. v. Balthasar, realisiert, vermag er einmal vieles Dogmatische besser zu verstehen und zu würdigen, sodann die Voraussetzungen für das interkonfessionelle Gespräch neu zu klären; es ist z. B. wenig damit gewonnen, das «sola gratia» für sich zu nehmen und Übereinstimmung festzustellen, wenn

---

[1] Zur Bibliographie wäre zu ergänzen: A. S. Oko, The Spinoza Bibliography (1964), mit einigen tausend Titeln.

man sich der «Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit, Funktion und Aufgabe theologischen Redens überhaupt» nicht gestellt hat (S. 13, Anm.). Vor allem und im Ganzen ist der Verfasser bemüht, darzutun, wie K. Barths theologische Arbeit von den Anfängen durch die Periode des Übergangs bis hin zur Kirchlichen Dogmatik und Einführung in die evangelische Theologie, in Folgerichtigkeit, *als* theologische Arbeit hermeneutische und ontologische Arbeit gewesen ist, so daß die heutigen Sachwalter von Ontologie und Hermeneutik mit ihrer Neigung, K. Barth als unfruchtbaren Neuorthodoxen anzusehen, Anlaß haben, seiner Theologie, unter besonderer Berücksichtigung der Intention und sodann des Denkweges von den kritischen Anfängen bis zur Entfaltung der Dogmatik, ernste Beachtung zuzuwenden.

Die mit diesem Buch aus der Umgebung H. Diems angebotene Hilfe ist in bezug auf K. Barths Theologie kompetent (auch durchaus nicht unkritisch). Mit seinem «Rekurs auf die gemeinsamen Anfänge und dem Nachweis der sich aus diesen... ergebenden Konsequenzen» (S. 198f.), in seiner ruhig-verbindlichen, dabei klar-kritischen Sicht des seit dem Ende von «Zwischen den Zeiten» getrennten Lagers verdient es der Autor, verbindende Impulse zu vermitteln. *Jürgen Fangmeier*, Basel

Keiji Ogawa, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan.* = Begegnung, 8. Basel, Friedrich Reinhardt, 1965. XVI + 120 S.

Keiji Ogawa ist Professor für christliche Religion an einer Privatuniversität für Frauen in Tokio. Nach der Ausbildung in seiner Heimat hat er bis 1963 einige Jahre an der theologischen Fakultät der Universität Basel studiert und daselbst doktoriert.

Die Seiten 1–23 seiner Schrift enthalten einen kurzen geschichtlichen Überblick über die christliche Mission und die Entstehung der evangelischen Kirchen in Japan sowie über die theologischen Gegenwartsprobleme. Zu den Hauptaufgaben gehört das Streben nach eigenständigem theologischem Denken.

Auf den Seiten 24–120 referiert Keiji Ogawa über das bedeutendste Unternehmen dieser Art, nämlich über die «Theologie vom Schmerze Gottes» des Japaners Kazo Kitamori (geb. 1916). Der Schmerz Gottes ist «das gespannte Zusammensein seines Zornes und seiner Liebe» (S. 35). «Die Liebe Gottes will seinen Zorn überwinden und durchbrechen. Diese Tatsache ist nichts anderes als der Schmerz Gottes» (S. 34). Dieser Begriff wurde durch die Beschäftigung mit Luthers «deus absconditus» sowie mit den Aussagen Jer. 31, 20 und Jes. 63, 15 gewonnen. Die exegetische Begründung stammt aber aus dem N.T., wie denn der Schmerz Gottes «sozusagen der tiefste Hintergrund des historischen Jesus» ist (S. 64). Kazo Kitamori versteht alle andern theologischen loci vom Schmerze Gottes her. Keiji Ogawa setzt eines seiner Fragezeichen zu dem damit verbundenen Denkschematismus, mit dem auch die europäischen und amerikanischen Theologien gemessen werden.

Die «Theologie vom Schmerze Gottes» widerspiegelt japanische Eigenständigkeit im theologischen Denken und in der Auseinandersetzung mit der einheimischen geistigen Situation. Darin liegt u. a. ihr Wert für die 600000 japanischen Christen. Kazo Kitamori hat in seinem theologischen Denken

sowohl den Synkretismus, wie ihn neuestens W. A. Visser 't Hooft, «Kein anderer Name» (1965), klar als unevangelisch dargelegt hat, wie auch die bloße Repristination evangelischer und amerikanischer Theologien vermieden. Damit wird er, wie auch Keiji Ogawa, der seinerseits «die Offenheit für das Wort Gottes» (S. 118) betont, zu einem echten theologischen Gesprächspartner. Darin liegt der ökumenische Wert dieser Schrift, um dessentwillen Prof. Heinrich Ott, der auch das Vorwort geschrieben hat, das Buch erfreulicherweise in die Schriftenreihe «Begegnung» aufgenommen hat.

Oswald Eggenberger, Mönchaltorf, Kt. Zürich

Y. M.-J. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique.* = Unam Sanctam, 1. Neuauflage des 1937 erschienenen Buches. Paris, Editions du Cerf, 1964. XIX + 403 S. – Ders., *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme.* = Unam Sanctam, 50. Paris, Editions du Cerf, 1964. LXIV + 576 S. – Ders., *La Foi et la Théologie. Théologie dogmatique.* = Le Mystère Chrétien, 1. Tournai, Desclée & Co., 1962. XVI + 281 S.

Der französische Dominikaner Congar gilt als einer der bedeutendsten Vertreter eines katholischen Ökumenismus. Dieser Begriff dürfte von ihm selbst geprägt sein, nachdem die heute viel gebrauchte Formel von den «getrennten Brüdern» schon von Leo XIII. stammt. Die Beiträge des Sammelbandes Chrétiens désunis sind im Jahre 1936 entstanden aus Anlaß der Gebetsoktav für die christliche Einheit; die Beiträge des Bandes Chrétiens en Dialogue sind die Frucht dreier Jahrzehnte ökumenischer Bemühungen.

Congar geht so vor, daß er zunächst nach dem theologischen Sinn der kirchlichen Sondergruppen und deren Lehren fragt, sodann eine Lehre von der Einheit und Katholizität der Kirche entwirft und die Lehren von der Kirche außerhalb der katholischen Kirche analysiert und kritisiert. Hier fällt sein Hauptaugenmerk auf die «liberale Kirchenideologie» von Stockholm, dann auf die Lehre von der Kirche im Anglo-Katholizismus und der Orthodoxie. Schließlich wird eine Antwort auf die Frage gesucht, was unter den gegebenen Verhältnissen zur Einigung der Kirchen getan werden kann und wie ein Programm eines katholischen Ökumenismus aussehen müßte.

Entscheidend ist für uns, die wir außerhalb des römischen Katholizismus stehen, die Art, wie Congar die Reformation versteht. Luther wird als tief religiöser Mensch verstanden, dessen Anliegen die Lösung der Frage nach dem gnädigen Gott war; er machte die Sünde groß, um die Gnade um so mächtiger werden zu lassen. Kritisch sieht Congar die Überbetonung des Glaubens gegenüber der Realität: die Lehre des Luthertums verkenne radikal die Wirklichkeit des Corpus mysticum, das seit Pfingsten existent ist. Daraus ergibt sich ein ekklesiologischer Spiritualismus und eine Geringschätzung aller kultischen und institutionellen Formen der Kirche. Dieser Spiritualismus soll von Luther her auch noch auf den Weltkirchenkonferenzen von Stockholm und Lausanne nachgewirkt haben. Wir sollen es hier mit einer neuen Spielart des Nominalismus zu tun haben.

Luther als homo religiosus verstehen – reicht das wirklich zu, um der Reformation in der Tiefe gerecht zu werden? Und kann man die theologische

Fragwürdigkeit von Stockholm so einfach der Reformation zur Last legen? Luther Spiritualismus vorwerfen heißt aus ihm einen Schwärmer machen und ganz wesentliche Seiten an ihm außer acht lassen. Noch in seiner letzten Vorlesung über die Genesis ruft der alte Luther aus: Ecclesia soll mein Schloß, mein Burg, mein Kammer sein! Ist das der Stil eines ekklesiologisch «unterentwickelten» Theologen? Wie kann er vom Sakrament der Taufe und des Abendmahls so hoch denken, wenn die kultischen Formen der Kirche für ihn so gar nichts bedeuten? Congar hat sich noch nicht auf den eigentlich springenden Punkt in der Auseinandersetzung mit Luther eingelassen: die auf einem neuen Verständnis von Wort Gottes und Glaube beruhende, dem statisch-substantialen Denken des Mittelalters entgegengesetzte personale und dynamische Weise, Evangelium und Kirche zu verstehen. Von daher wird der von Congar vorgetragene Versuch eines katholischen Ökumenismus fragwürdig, denn im Grunde läuft er doch auf einen Anschluß der «getrennten Brüder» an Rom hinaus, zwar unter noblen Bedingungen, aber keineswegs so, daß Rom selbst sich als ecclesia semper reformanda verstehen würde. Daher vermißt man in allen Ausführungen dieser Bände den Ton der Bußfertigkeit und die Bereitschaft, den römischen Institutionalismus von der Bibel her in Frage zu stellen. Eine sublime Selbstgerechtigkeit einer Kirche, die im Besitz der Fülle Christi ist, während die draußen nur aus Teilwahrheiten leben, durchzieht diese Bücher und macht sie für den Nicht-Katholiken schwer annehmbar. Man kann den Protestantismus nicht dadurch gewinnen, daß man ihm sagt, er habe durch das Prinzip des sola gratia dem Schöpfergott die Ehre genommen; schließlich war Luther kein Manichäer, der von der Schöpfungsgnade nichts wußte. Der Gegensatz liegt an anderer Stelle: in der verschiedenen Wertigkeit, die der Geschichte im Katholizismus und im Protestantismus zugeschrieben wird. Der Katholizismus versteht sich als Fortsetzung der Inkarnation, und dadurch gewinnt jeder spätere Moment der Kirchengeschichte das Gewicht letzter Bedeutsamkeit und Verbindlichkeit, während im Protestantismus der Ursprung der Geschichte, Jesus Christus, als schöpferischer Moment aller christlichen Geschichtlichkeit jede Erscheinung der Kirchengeschichte kritisch richtet und in Frage stellt, sofern sie ein Eigengewicht erlangen will. Könnte sich der Katholizismus diese kritische Sicht der Geschichte der Kirche und die Radikalität der Rückbeziehung auf den Ursprung zu eigen machen, wäre der Weg frei zu einem sinnvollen Gespräch zwischen den Konfessionen.

Heinz-Horst Schrey, Heidelberg

Erwin R. Frey (Hrsg.), *Schuld – Verantwortung – Strafe im Lichte der Theologie, Jurisprudenz, Soziologie, Medizin und Philosophie.* 14 Vorlesungen an der Universität Zürich 1962/63. Zürich, Schultheß & Co. AG., 1964. XXXI + 323 S.

Der Herausgeber dieser Untersuchungen meist schweizerischer Fachgelehrter zu jenem großen Thema geht aus von der je mehr empfundenen Fragwürdigkeit des «Marburger Programms», 1882, von Franz v. Liszt (Der Zweckgedanke im Strafrecht), obwohl dieses die Idee der klassischen «Vergeltungsstrafe» bei den Kulturvölkern weithin außer Kurs gesetzt hat. –

Nein! Der Verbrecher ist als wesentlich «schuldfähig» anzusehen, wenn auch (wie der Positivismus argumentiert) das soziale Milieu, natürliche Triebe, soundso viele Erbfaktoren, ganz zu schweigen von etwaigen seelisch-geistigen Defekten, die Menschen auf kriminelle Abwege drängen. Also hat die Bestrafung des Verbrechers nicht eigentlich den Zweck, ihn zu erziehen, zu bessern, zu heilen und zu sichern, sondern sie ist und bleibt prinzipiell Sühne und ist von der Gesellschaft dementsprechend einzuschätzen, wie sich denn auch das allgemeine Rechtsgefühl über glimpfliche Bestrafung etwa von Sexualverbrechern (mit Rücksicht auf deren perverse Triebe) oder Straßenverkehrssündern (mit Rücksicht auf deren Trunkenheit oder jugendlichen Übermut) entrüstet. Verbrechen sind eben straffällige Störungen des sozialen Gleichgewichtes: Strafe (eine Vokabel, die keine Sprache entbehren kann) erstrebt und bewirkt die Wiederherstellung der Rechtsordnung und ist «nicht zuletzt auch die Versöhnung des Täters mit sich selbst und Gott». So lautet nicht nur die Meinung der beiden in diesem Sammelbande zu Wort kommenden Theologen (A. Rich, Zürich, K. Rahner, München), sondern es bekennen sich zu diesem «humanen» Menschenbild auch die Juristen (Keller, Zürich, Lange, Köln), der Philosoph (H. Barth, Zürich), der Psychologe (Keller, Zürich), der Soziologe (Bickel, Zürich), die Kulturhistoriker (Bindschedler, Genf, Staiger, Zürich), der Anthropologe (Hadorn, Zürich) und die Psychiater (Bleuler, Zürich, Ehrhardt, Marburg). Der von der Theologie sehr beeindruckte Kriminologe (Frey, Zürich) wagt darüber hinaus noch die Folgerung: Gott erließ das 1. Gebot (Gen. 2, 16–17), «um dem von ihm geschaffenen Menschen Gelegenheit zu geben, gerade durch Übertretung dieses Gebotes sein Menschsein zu beweisen... Gott ist darum nicht nur der Ursprung, die Ur-Sache aller Schuld, sondern er trägt mit der Verantwortung für den Uranfang auch die Verantwortung für das Ende aller Schuld – durch die Vergebung... auch in den Fällen, wo menschliche Schuld so schwer ist, daß sie durch irdische Strafe nicht gesühnt werden kann» (S. 306). Frey unterläßt es allerdings, diesen (von Schiller-Hegel angeregten) Gedanken christologisch und soteriologisch näher zu umschreiben.

Das Buch verschweigt gewiß nicht, daß die Krise des Strafrechts (Zweckstrafe oder Vergeltungsstrafe?) erst seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges akut und deutlich geworden ist, stellt aber mit Nachdruck fest, daß der Totalrevisionsentwurf zum deutschen Strafgesetzbuch, 1962, Psychopathie, Neurose und Perversionen nur als Strafmilderungsgründe und nicht als Exkulpation in Betracht zieht; daß die UdSSR längst nicht mehr die Abschaffung der Strafen zugunsten eines Systems medizinischer und pädagogischer Maßnahmen betreiben (wie zwischen 1922 und 1926); daß auch in Italien (z. B. Nuvolone, Bologna), Belgien und Schweden die neue Strafgesetzgebung sich ausdrücklich zu den Begriffen Schuld und Strafe bekennt und wohl bloß noch Costarica in seinem Gesetz über «soziale Verteidigung» von 1953 den Begriff des Crimen nicht mehr gebraucht. Denn auch die sich so «positivistisch» gebärdende Strafrechtswissenschaft der USA (insbesondere Kaliforniens) besinne sich (mit Hall u. a.) wieder auf die Verantwortlichkeit und sittliche Gesinnung als Urwesensbegriffe vom integralen Menschen und lasse die «bedingten Reflexe» (Pawlow) nur mehr sehr bedingt gelten.

Für den theologischen Ethiker bedeuten diese 14 Vorlesungen eine willkommene Bereicherung seiner durch die Bibel bestimmten Auffassung von Gerechtigkeit, menschlicher Freiheit und letzter Verantwortung. Er stellt mit stiller Genugtuung fest, daß *seine* Disziplin wieder das Aufmerken der modernen Wissenschaftler wachruft. *Erwin E. Schneider*, Wien

PAUL SCHÜTZ, *Die Kunst des Bibellesens. Verlust und Wiedergewinnung des biblischen Maßstabes.* = Stundenbuch, 38. Hamburg, Furche-Verlag, 1964. 106 S. Fr. 3.–.

Der Herausgeber schreibt: «Die Stundenbücher wollen sowohl der Daseinsorientierung wie der Besinnung, Meditation und geistlichen Übung dienen. In solchem wechselweisen Zusammenwirken möchten sie dem Menschen von heute dabei helfen, Christ zu sein in einer gewandelten Welt.» Bündigkeit und gute Lesbarkeit im Verein mit qualifizierter Orientierung lassen auch den theologischen Lehrer und Pfarrer, sei es zur eigenen Orientierung und Besinnung, sei es als Grundlage zur Weitergabe (z. B. im Gymnasium, der Volkshochschule, in Gemeindekreisen) gern nach Büchern dieser Reihe greifen.

«Die Kunst des Bibellesens» ist eine überwiegend erfreuliche, jedenfalls lesenswerte theologische Grundlegung der Ernstnahme der Bibel heute. In scharfer Kritik an der Art und Weise moderner Bibelkritik will P. Schütz theologisch verantwortlich zur Sprache bringen, daß Gott durch die Bibel spricht. Der Autor wird gut tun, sich im *Zentrum* dieser Gedankengänge streng behaften zu lassen. *Jürgen Fangmeier*, Basel

W. A. VISSER 'T HOOFT, *Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?* Aus dem Englischen (SCM Press, London) übertragen von A. Boyens. Basel, Basileia Verlag, 1965. 134 S. Fr. 9.80.

Nach L. Newbigin und H. Kraemer legt hier der Generalsekretär des Ökumenischen Rates eine Arbeit über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den synkretistischen Tendenzen unserer Zeit vor[1]. – Synkretismus behauptet, «daß es in der Geschichte überhaupt keine einmalige Offenbarung gibt, sondern nur viele verschiedene Wege, um zur göttlichen Wirklichkeit zu gelangen...» (S. 13). Der Verfasser zeigt in einem geschichtlichen Teil «vier große geschichtliche Wellen» auf (S. 14ff.) und stellt in Kürze die heutigen Formen des Synkretismus dar. Sodann untersucht er die Stellung des N.T. zum Synkretismus: Das N.T. steht im Kampf mit dem Synkretismus als seinem stärksten Gegner (nicht «Wegbereiter» – der sog. biblische Synkretismus ist kein Synkretismus). Exemplarisch ist etwa die Auseinandersetzung mit Simon Magus (Act. 8, 9–24; S. 57ff.). Bezüglich Jesu Christi urteilt der Verfasser, es sei auch für den Religions- und Geschichtsforscher eigentlich nur möglich, ihn abzulehnen, aber «nicht im Ernst möglich, ihn als einen der vielen Propheten oder Religionsstifter zu be-

[1] L. Newbigin, A Faith for This One World?, deutsch Eine Welt – ein Glaube? (1963); H. Kraemer, World Cultures and World Religions (1960).

greifen» (S. 121). Paulus und Johannes haben bewiesen, daß Synkretismus nicht unvermeidlich ist, wiewohl die menschliche Seele mehr «naturaliter syncretistica» als «naturaliter christiana» ist (S. 87). Der Synkretismus ist auf seine Art exklusiv (S. 94), dabei zutiefst heil-los. Ihm stellt Vissert 't Hooft den christozentrischen Universalismus gegenüber. Man bedenke: *Adam* ist die einzige Person, mit der Paulus Jesus vergleicht (Röm. 5, 12–19; S. 101). Der *Perspektive der Menschheit* hat sich die Kirche (endlich!) zu stellen. Aber: «Je ernster die christliche Kirche ihre Mitte nimmt, um so universaler wird sie» (S. 119). – Von seinem festen biblischen Grund und seinem weltweiten Horizont stellt sich der Verfasser auch der Frage der praktischen Konsequenzen (S. 118ff.; z. B.: Zusammenarbeit mit Religionen an gemeinsamen Aufgaben?).

Eine bündige und doch umfassende, solide und dabei gut lesbare Darstellung, lehrreich und gewissenschärfend; theologisch hart und klar und gerade so *weit*. Der Theologe darf diese Arbeit sowohl zur eigenen Orientierung und Weiterbesinnung als auch als Grundlage für Laienschulung im wesentlichen sehr begrüßen. *Jürgen Fangmeier*, Basel

Notizen und Glossen

Zeitschriftenschau

Schweiz. *The Ecumenical Review* 173 (1965): R. Shaull & M. W. Warren, The Christian World Mission in a Technological Era (205–223); W. A. Visser't Hooft, Dietrich Bonhoeffer, 1945–1965 (224–231); P. E. Persson, The Two Ways. Reflections on the Problem of the Ministry (232–240); M. Boegner, John R. Mott (251–256). *Evangelisches Missions-Magazin* 109, 3 (1965): S. J. Samartha, Einer Christologie in Indien entgegen (136–151); W. A. Visser't Hooft, Die Notwendigkeit der Mission (152–160); E. Kellerhals, Joseph Josenhans und die Basler Mission von heute (161–173). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 11, 1–4 (1964): B. Hagemann, Die Einheit des konstanten Seienden bei Nicolai Hartmann (3–68); M. Thiel, Thomistischer Humanismus (69–88); F.-M. Schmölz, Verfassungstheorie bei Thomas von Aquin und moderne Politik (149–164); A. Walz, Weltanschauliche Grundkonzeption des Neosozialismus (165–289); K. F. O'Shea, Communicatio spiritus, 2. Cor. 13, 13 (308–330); A Fries, Zur Mariologie bei M. J. Scheeben (331–363); L. Drewniak, Divinus als marianisches Attribut (364–389). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 55, 2 (1965): W. Küppers, Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche (68–101); O. Oeyen, Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien, I (102–120). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 121, 13 (1965): J. Erbes, Martin Bucers Concordienbestrebungen und die heutige Lage der Ökumene (196–201). 14: