

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **24 (1968)**

Heft 4

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

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

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

antwortung für die Arbeit und ernannte die Arbeitsgruppe zur kirchlichen Übersetzungskommission. Ihr gehören 15 Mitglieder unter der Leitung von Prof. Bič an, und zwar nicht nur aus den Reihen der Ev. Kirche der Böhmisches Brüder, sondern auch aus andern Denominationen, so daß die neue Übersetzung in ökumenischer Zusammenarbeit entsteht. Für das N. T. konstituierte sich eine ähnliche Gruppe unter Leitung des Neutestamentlers der Comenius-Fakultät, Prof. Souček.

Bedeutsam ist, daß die neue Übersetzung des A. T. mit einem Kommentar erscheint. Es ist dies überhaupt der erste eigenständige Kommentar in tschechischer Sprache. Er ist das Ergebnis intensiver, solider fachwissenschaftlicher Besinnung über dem Text, berücksichtigt die modernsten Ergebnisse exegetischer Forschung und entspricht allen Anforderungen theologisch-wissenschaftlicher Arbeit. Zugleich aber ist er auf die Bedürfnisse der Gemeinde eingestellt und hilft dem Leser zu einem Hören auf das Wort Gottes und seinen Anspruch auf den Menschen unserer Zeit. Die Übersetzung selbst darf als vorzüglich bezeichnet werden. Bei aller Treue gegenüber dem Original ist ein flüssiger, ungemein ansprechender, nicht nur gut lesbarer, sondern auch liturgisch bestens verwendbarer Text entstanden, dem es gelungen ist, die poetischen Abschnitte in gehobener, ausdrucksvoller Darstellung wiederzugeben.

In den Gemeinden hat das Werk einen überaus dankbaren und freudigen Widerhall gefunden. Die gesamte Auflage des ersten Bandes ist bereits vergriffen. Im Herbst soll der nächste Teilband herauskommen. Da auch die neutestamentliche Übersetzergruppe in Bälde einen ersten Teil herausbringen wird, darf in absehbarer Zeit mit dem Vorliegen der neuen Übersetzung für die gesamte Heilige Schrift gerechnet werden. Das Erscheinen der neuen Bibelübersetzung ist um so bedeutsamer, als in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit eine moderne Übersetzung der Schrift unerläßliche Voraussetzung ist.

Martin Hoffmann, Bisses, Hessen

Rezensionen

HANS WILDBERGER, *Jesaja*. Fasc. 2-3. = Biblischer Kommentar, Altes Testament, 10, 2-3. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1966, 1968. P. 81-160; 161-240.

Le commentaire sur *Essaïe*, dont le professeur H. Wildberger est responsable, continue à paraître sur un rythme régulier, ce dont nous nous félicitons. Nous avons déjà dit les mérites de cette explication à la fois soigneuse et bien informée.¹ Le fascicule 2 comprend l'examen des chapitres 2 à 4, et le fascicule 3, celui des chapitres 4 à 6. Conformément au genre du *Biblischer Kommentar*, les notes philologiques, historiques, culturelles et

¹ Theol. Zeitschr. 22 (1966), p. 444

théologiques abondent dans ces pages qui nous présentent ainsi en plus d'un commentaire une sorte de dictionnaire biblique, un *Biblich-historisches Handwörterbuch* en format réduit. Ces indications sont précieuses, mais l'ouvrage s'étend de façon quelque peu inquiétante: l'explication du chapitre 6 commence à la page 230!

Notons quelques particularités: H. Wildberger maintient l'ésaïcité de la péricope: Es. 2, 2 ss., malgré l'opinion contraire souvent exprimée dans des travaux récents. Il attache une importance notable à la tradition sapientiale (p. 126, 134, 187, 193, 218, etc.). Es. 2, 6 ss. parle d'*un* et non du jour de Yahvé. Dans Es. 5, 1-7, le prophète joue le rôle de «l'ami de l'époux» qui entonne le chant de la vigne. Es. 9, 7 ss. permet une rétrospective de l'histoire d'Israël d'un point de vue prophétique, etc. Nous nous réjouissons de lire la suite de ce commentaire, et spécialement les explications du professeur H. Wildberger sur les chapitres qui traitent de la vocation d'Esaié et de ses déclarations au temps de la guerre syro-éphraïmite.

Robert Martin-Achard, Genève

WILLEHAD PAUL ECKERT, NATHAN PETER LEVINSON und MARTIN STÖHR (Hrsg.), *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*. = Abhandl. zum christlich-jüdischen Dialog, hrsg. von Helmut Gollwitzer, 2. München, Chr. Kaiser Verlag, 1967. 213 S. DM 20.30.

Das Buch enthält eine Einführung von den Herausgebern und Beiträge von N. Lohfink, H.-W. Bartsch, E.-L. Ehrlich, O. Michel, D. Flusser, D. Georgi, P. Winter, G. Harder, J. Gnilka, F. Mußner, W. G. Kümmel, K. H. Schelkle, E. Gräßer, H. Gollwitzer, M. Stöhr.

«Antijudaismus im Neuen Testament? Dies war das Thema einer Studientagung für Exegeten, die vom 31. Mai bis zum 3. Juni 1966 in Arnoldshain im Taunus stattfand» (Einführung, S. 7). Das Ergebnis liegt im oben angezeigten Buch vor. Von der Bedeutung der Tage führte (nach dem Diskussionsbericht von M. Stöhr, S. 212f.) zum Schluß H. Gollwitzer u. a. aus: «Vermutlich zum ersten Mal in der Kirchengeschichte saßen jüdische, katholische und evangelische Theologen über dem Neuen Testament in einer Studientagung zusammen.»

Das Buch stellt ein hochaktuelles Problem heraus und läßt neue wichtige Gesichtspunkte zum Vorschein kommen. Die Beiträge sind selbstverständlich variierend und spiegeln verschiedene Temperamente wider. Mit behutsamen Überlegungen und entschärften Formulierungen wechseln programmatische Apodicta, kühne Stellungnahmen und grundsätzliche Anweisungen. Vielleicht könnte man erörtern, ob immer die zentralste Thematik im Vordergrund behalten wurde. Aber es wäre nicht angebracht, mehr zu verlangen als was die betreffenden Autoren selbst wegen Raumersparnis herauswählen wollten. Man liest die Referate immerhin mit größter Aufmerksamkeit. Indem ich das an sich lobwerte Unternehmen vorbehaltlos schätze, möchte ich das Ergebnis der Diskussion und des eigenen Nachsinnens über das Thema folgendermaßen zusammenfassen:

1) Wir sollten sagen können: Das jüdische Volk trägt nicht die Schuld an dem Kreuz Christi.

2) Der Antijudaismus muß christlicherseits mit allem Ernst bekämpft werden.

3) Es gab Zeiten in der Geschichte der Kirche, wo man den Antijudaismus religiös und dogmatisch motivierte. Das kann historisch verstanden werden, ist aber damit nicht verteidigt. Die Lage ist jetzt völlig anders geworden. Der Grund des religiös und dogmatisch motivierten Antijudaismus besteht nicht mehr.

4) Welche Resultate auch die Exegese erreichen mag, müssen die obigen Thesen maßgebend für Predigt und Unterricht gelten.

5) Es steht fest, daß der christliche Antijudaismus schon urchristlich ist. Im Rahmen des neutestamentlichen Schrifttums ist eine antijüdische Tendenz durchaus spürbar, und zwar ist schon hier eine Steigerung dieser Tendenz zu belegen. Im Lichte der oben dargestellten Thesen muß das Schriftverständnis der Kirche in die Richtung bestimmt werden, daß der Antijudaismus des N. T. als *unevangelisch* aufgefaßt wird.

6) Das Judentum besteht an der Seite des Christentums seit zwei Jahrtausenden. Diese Existenz muß ohne Vorbehalt anerkannt werden.

7) Die jüdische Religion ist das teuerste Besitztum des alten Gottesvolkes. Das sollte christlicherseits richtig eingeschätzt werden.

8) Die Zeit der Religionspolemik ist auch vorbei. Statt dessen tritt jetzt das Religionsgespräch, ein verständnisvoller Dialog über die Grenzen, um einander besser kennenzulernen, um Mißverständnisse wegzuräumen und mit der Vielgestaltigkeit der Offenbarung vollauf zu rechnen.

9) Christlicherseits muß genau beobachtet werden, wie die Juden das N. T. lesen und verstehen. Dies kann uns die Augen öffnen für die eigentliche Problematik des jüdisch-christlichen Koexistenzverhältnisses. Das kann uns auch dazu verhelfen, die angemessenen Fragestellungen gegenüber den Texten aufzugreifen.

Die Schlußworte des Buches seien hier wiedergegeben: «Aufeinander hören und voneinander lernen könne man nur, wenn man die Geschichte ganz zur Kenntnis nehme, die harten Aussagen der Schrift und den Widerspruch zwischen Judentum und Christentum nicht einfach wegstreiche. Zur ‚Denkbuße‘ gerade der Christen gehöre die Anerkenntnis, daß Gott mit seinem jüdischen Volk nicht die Wege gehen müsse, die die christliche Dogmatik, damit unermessliche Schuld verursachend, ihm vorschreibe. Es geht nicht mehr an, in Abwesenheit über die Juden zu reden. Miteinander zu reden, miteinander auch exegetisch zu arbeiten, sei notwendig.»

Wir können uns über den Geist, der in diesen Worten spricht, nur freuen. Hätten wir nicht eine aus jüdischen und christlichen Gelehrten zusammengesetzte Arbeitsgemeinschaft nötig, die sich mit der jüdisch-christlichen Frage *durch die Zeiten* systematisch und allseitig beschäftigte, um der heutigen Generation die Ergebnisse zu vermitteln? Wäre nicht die Zeit dafür reif?

Gösta Lindeskog, Åbo

EDWIN D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*. Leiden, E. J. Brill, 1965. XIV & 130 p. Gld. 18.—

Mr. Freed's work arises out of a doctoral dissertation written for Prof. K. Stendahl at Harvard University. He limits himself to express quotations of the Old Testament eliminating allusive references from the scope of the work.

The author attempts to place each of the quotations in its proper setting in the Gospel. He examines the formulas of introduction, most of which are unique to the Gospel of John, and sets forth the individual or group who puts forth the words. There is no regularity of speakers from whose mouth the words proceed.

An attempt is made to trace the quotations to their source. On four cases the exact rendering of the LXX is noted; another shows only the addition of the first word. In one of these cases (2:17) the author feels the LXX rendering in B \times has been changed under Christian influence to correspond with the rendering of the Gospel of John. With the possible exception of 19:37 the Hebrew MT cannot be considered a basis for an Old Testament quotation in the gospel. Most would be in a class where it is impossible to tell whether the LXX or MT formed the background for the quotation.

The scope of the work carries the author beyond the Old Testament sources to comparison with Targums, the writings of Qumran, and the New Testament where the source is quoted. In many cases the Synoptics are closer to the word usage found in John than the Old Testament. Thus Freed would direct us to the Synoptics as the source of these Johannine quotations. The Gospel of John was composed by a school who had the completed form of the Synoptics before them. Thus the writers of John used ἡ γραφή to refer to the Synoptic gospels and considered them as Scripture on a level with the Old Testament. There is a valuable section dealing with the use of ἡ γραφή in the Patristic writings wherein the author shows the concept of scriptural authority for the New Testament carries back to First Clement.

The Gospel of John appears to have used the same method of quoting Scripture as is found in Matt. and Qumran: he combines two passages of Scripture (he may also conflate them), he may insert the Messiah into the text, and he adapts the particular quotations to his theological motives. There is a distinct difference with Qumran in that little or no evidence can be found for a list of *testimonia*.

The work is sound in its method of dealing with the texts as they relate to the Old Testament. However, we remain unconvinced that the authors of the Gospel of John had the texts of the Synoptics before them. Freed's line of reasoning in 7.42, for instance, leads the multitude to say: "Does not the Scripture (Matt. and Luke) say the Messiah must be born in Bethlehem?" We do not believe the author of John's Gospel would leave us with such an anachronism. If such should have been the case it seems unimportant to note from whose lips the words proceeded. However, such limitations detract little from the basic value of the comparison of the Johannine quotations of the Old Testament with other uses of the same text.

David W. Wead, Basel

OSCAR CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*. Herausgegeben von Karlfried Fröhlich. Tübingen, J. C. B. Mohr, Zürich, Zwingli Verlag, 1966. 723 S. DM 54.–, Fr. 58.–.

Der stattliche Band vereinigt 44 weit verstreute Zeitschriftenaufsätze und etliche bisher nicht veröffentlichte Vorträge aus fast vier Jahrzehnten. 25 Nummern wurden aus dem Französischen übertragen und liegen erstmals in deutscher Fassung vor. Das Ganze stellt eine Gabe zum 65. Geburtstag des Basler und Pariser Gelehrten dar.

Mehr als die großen grundlegenden Bücher zeigt dieser Sammelband die Vielseitigkeit des Neutestamentlers, Kirchenhistorikers und Ökumenikers. Das von K. Fröhlich, dem Schüler des Gefeierten, geschriebene Vorwort versucht eine Gruppierung der wichtigsten Arbeitsthemata Cullmanns, wie sie dann allerdings mit den 9 Buchteilen nicht ganz übereinstimmt. Vor allem sind zu nennen: die hermeneutischen Fragen, die Frage nach der historischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum der ersten Zeit, die Fragen um Eschatologie und Heilsgeschichte, das Gespräch mit Rom.

Die ersten 7 Aufsätze über die Grundsatzfragen biblischer Exegese zeigen Cullmann, von der liberalen Tradition des alten Straßburg herkommend, in seiner ganzen Offenheit gegenüber der Form- und Traditionsgeschichte. Doch zieht er einige klare Grenzlinien, indem er einerseits gegenüber einer rein historisch-kritischen Exegese an der Notwendigkeit der theologisch ausgerichteten Auslegung festhält (Aufsatz Nr. 3) und andererseits gegenüber pietistischen Verkürzungen der philologisch-kritischen Arbeit ihren gebührenden Platz zuweist (4). Die entscheidenden Abgrenzungen vollzog Cullmann 1954 gegen das Entmythologisierungsprogramm R. Bultmanns (5) und 1960 gegenüber der Leben-Jesu-Forschung der Bultmannschule (6). In beiden Aufsätzen deckt er bei aller Hochhaltung der historisch-kritischen Fragestellung die die Ergebnisse vorweg bestimmenden existentialphilosophischen Prämissen auf und lehnt sie ab. In Deutschland ist Cullmann oft vorgehalten worden, daß er sich den fortlaufenden Gesprächen nicht gestellt, sondern sich in seinen Büchern mit bloß summarischen Bemerkungen über die Andersdenkenden begnügt habe. Dieser Vorwurf hängt wohl nicht zuletzt damit zusammen, daß diese deutlich abgrenzenden Aufsätze mit einer einzigen Ausnahme (6) bisher nicht in deutscher Sprache erschienen sind. Dieser Tatbestand ist zu bedauern. Denn die klaren Abgrenzungen hätten in den vergangenen Jahren angesichts der wachsenden Existenztheologie für viele ein helfendes Wort darstellen können.

Die Aufsätze Nr. 14–18 versuchen, Licht in das rätselhafte Phänomen der sich um Stephanus gruppierenden sog. Hellenisten von Apg. 6–7 zu bringen. Unsere Kenntnis über diese aktive und für die Entwicklung der Urgemeinde so entscheidende Gruppe sind viel zu lückenhaft. Cullmann zieht hier die Linie zu esoterisch-jüdischen Gemeinschaften, vor allem zu den Qumran-Essenern. Auf der (wohl zu schmalen) Basis der Ablehnung des Tempelkultes stellt er eine Verbindung zu den Missionaren Samariens und dann über diese zum Verfasser des Johannesevangeliums her (vgl. z. B. die «anderen» von Joh. 4, 38, die als die besonders hervorgehobenen Samarien-

missionare verstanden werden). Auffallenderweise kommt E. Käsemann, ebenfalls im Zusammenhang mit den fragmentarischen Überlieferungen von Apg. 6–7, zu völlig entgegengesetzten und dann doch wieder ähnlichen Resultaten, wenn er die Hellenisten als enthusiastischen Flügel der Gemeinde bezeichnet und von da her eine doketistische Linie innerhalb des Johannes-evangeliums ableitet. *Les extrêmes se touchent!*

Die Stellungnahmen zu den Fragen der Eschatologie und der Heilsgeschichte sind als Hauptstücke der Cullmannschen Theologie aus seinen großen Werken bekannt. Die Aufsätze Nr. 19–28, die um solche Probleme kreisen, lassen aber noch deutlicher erkennen, daß die vertretene heilsgeschichtliche Linie nicht als geschlossenes System zu denken ist, sondern schlicht dazu dienen soll, die Gegenwart des in Tod und Auferstehung Jesu erschienenen Heiles zu präzisieren.

Im Gespräch der Konfessionen ist Cullmann vor allem durch seinen Vorschlag einer gegenseitigen evangelisch-katholischen Kollekte hervorgetreten (37). Sein Bericht über die erste Session des Vatikanischen Konzils (39) hat seine abschließende Ergänzung in einem Aufsatz gefunden, der leider nicht mehr in den vorliegenden Band aufgenommen werden konnte¹.

Ein letzter Bandteil bringt eine Reihe von Nekrologen über Fachkollegen (Preiß, Lohmeyer, K. L. Schmidt u. a.) und schließt mit einer wissenschaftlichen Autobiographie ab. *Christian Maurer, Bern*

LAGE PERNVEDEN, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas.* = *Studia theologica lundensia*, 27. Lund, C. W. K. Gleerup, 1966. 340 S. Kr. 40.–.

In dieser Dissertation beleuchtet der Verfasser in gründlicher und gepflegter Weise, wie Schöpfungsglaube, Christologie und Ekklesiologie bei Hermas eine organische Einheit bilden und wie der Kirchenbegriff eine durchgehende Hauptrolle spielt (S. 291). Für diesen Begriff charakteristisch ist die Überzeugung von einer Kontinuität (S. 299). Hermas ging von einer überwiegend mündlichen Überlieferung aus (S. 278), die apostolisch war, aber gleichzeitig auf jüdische Motivkreise zurückging: Weisheit, Apokalyptik, Qumran (S. 279).

Auf die vielen interessanten Einzelheiten kann diese Besprechung nicht eingehen. Die sachliche Analyse des historischen Materials ist verdienstvoll. Es ist auch wohlthuend, daß einem jene schematischen, über Hermas ausgesprochenen Verdikte erspart bleiben, welche entweder Angriffe auf den sogenannten Frühkatholizismus oder Apologien für die offizielle Kirchenlehre enthalten. *Bo Reicke, Basel*

¹ O. Cullmann, Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche: *Theol. Lit.-zeit.* 92 (1967), Sp. 1–22.

PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec de Gilles Quispel. = Sources chrétiennes, 24 bis. 2. Aufl. Paris, Ed. du Cerf, 1966. 116 S. Fr. 14.40.

Ptolemäus, ein in Italien wirkender Schüler des Gnostikers Valentin, um 180 n. Chr. gestorben, schrieb an eine christliche Dame über Moses und Christus. Quispel veröffentlichte schon 1949 seine erste Ausgabe des Briefs. Inzwischen sind durch Nag Hammadi-Funde valentinianische Texte hinzugekommen, veranlaßten aber bei der zweiten Auflage keine wesentliche Änderung. Das große Verdienst dieser Ausgabe ist der Rückgriff auf die ursprüngliche Textgestalt der Vatikan-Handschrift. Quispel gibt auch eine instruktive Einleitung und Übersetzung. *Bo Reicke*, Basel

ERICH DINKLER, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe*. = Wissenschaftl. Abhandl. der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 29. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1964. 137 S., 19 Tafeln. DM 20.80.

Apollinaris, in der Tradition der erste Bischof von Ravenna, erhielt unter Justinian eine Gedächtniskirche in der Hafenstadt Classe, 5 km südöstlich von Ravenna. Das berühmte Apsismosaik stellt den Heiligen als Adoranten dar. Über ihm sieht man ein von Mose und Elia umgebenes Kreuz und drei Schafe, welche offenbar die bei der Verklärung anwesenden Apostel vertreten.

In seinem schön bebilderten und sehr kenntnisreichen Buch will Dinkler über A. Grabar und C. O. Nordström hinaus und im Anschluß an F. J. Dölger und E. Peterson zu einem theologisch organischen Verständnis des Mosaiks gelangen. – 1. Die hinter dem Bildkomplex liegende Tradition (2. Petr. 1, 16–18 u. a.) setzt eine Einheit der geschichtlichen Verklärung Jesu und der kommenden Parusie Christi voraus (S. 100). – 2. Apollinaris dient nicht als Zentralfigur (S. 23f.), sondern als Intercessor (S. 103). – 3. Zuschauer und Darstellung sind hier im Verhältnis zueinander nicht Subjekt und Objekt, sondern Objekt und Subjekt. Denn im Symbol des Kreuzes ergeht ein Ruf an die Gemeinde: Bereite dich vor auf den Tag des Secundus Adventus!, wobei um die Fürbitte des Heiligen zu beten ist (S. 117).

Bo Reicke, Basel

EKKEHARD MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. *Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*. = Forsch. z. Kirchen- u. Dogm.-Gesch., 16. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. 215 S. DM 28.–.

Die Aussage, Gott sei unendlich, werden auch heute die meisten gefühlsmäßig als richtig empfinden. Mühlenberg zeigt nun zunächst geschichtlich, wie Plato in der Auseinandersetzung mit Parmenides an dieser Vorstellung Kritik geübt hat: das Unendliche ist ungestaltet; ungestaltet und damit unendlich ist aber die Materie, der das Göttliche als gestaltendes Prinzip gegenübersteht. Als das Grenzen Setzende ist es selbst begrenzt – bei Plotin

erscheint das Unbegrenzte geradezu als das absolut Böse. Aristoteles lehnt die Unbegrenztheit des Urgrundes ab, weil dies zu einem «regressus in infinitum» führen und damit eine Erkenntnis der letzten Ursache ausschließen würde. – Gregor führt die Unendlichkeit Gottes gegen Origenes wieder ein, um zu einem wahrhaft transzendenten, d. h. auch das Denken übersteigenden Gott zu kommen. Erkenntnis Gottes gibt es nur in der Bewegung des Denkens; sobald dieses zur Ruhe kommt, kann es nur die absolute Gottferne feststellen. Damit werden aber zwei landläufige Einordnungen Gregors fraglich: die in den Platonismus und die in die Mystik. Mystiker im abendländisch-mittelalterlichen Sinn ist Gregor gewiß nicht. Einmal geht es ihm immer um ein denkendes Ergreifen Gottes, weiter schließt er eine «unio mystica» durch seine Gottesauffassung per definitionem aus (dies selbst für das Leben nach dem Tode) – vergleichbar bleibt die Intensität des Suchens, ausgerichtet auf ein jenseitiges, dem Verstand nicht faßbares Ziel. Platonisch ist hingegen die ganze Art seines Philosophierens, auch wenn er in einer Einzelfrage von seinem Meister abweicht. Zudem frage ich mich, ob Gregor seine Ansätze so klar und konsequent durchgedacht hat, wie dies sein Interpret im Blick auf die gesamte Problemgeschichte tut. Gehandelt haben Gregor und seine Zeitgenossen jedenfalls nicht immer danach, sondern in ihren Symbolen fröhlich weiter an Gott herumdefiniert. Immerhin kann man die Rückkehr Gregors zu einem unendlichen Gott, was logisch einen Verlust bedeutet, im Zusammenhang damit sehen, daß die Orthodoxie logisch viel weniger befriedigenden, ja absurden Formeln den Vorzug vor den rational einsichtigeren eines Arius oder Apollinaris gegeben und damit einen Rest der Ungreifbarkeit Gottes für die spätere Kirche gerettet hat.

Christoph Jungck, Basel

CHARLES CUTLER TORREY, *The Jewish Foundation of Islam*. [1933.] New impression. Introduction by Franz Rosenthal. New York, Ktav Publishing House, 1967. xxix + 164 S. \$ 6.95.

Der amerikanische Nöldeke-Schüler C. C. Torrey (1863–1956) richtete mit diesen Vorlesungen die Aufmerksamkeit auf das vorislamische Judentum in Arabien. Rosenthal fühlt sich veranlaßt, philologische und theologische Herleitungsthesen des Verfassers zu kritisieren.

Bo Reicke, Basel

GUIDO KISCH, *Enea Silvio Piccolomini und die Jurisprudenz*. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1967. 123 S. Fr. 20.–.

Der Basler Rechtshistoriker kann in der vorliegenden Untersuchung Ergebnisse erweitern, die aus Anlaß des Enea-Kongresses vom Jahre 1965 entstanden sind und die seine Studien über «Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit» (1960) und jetzt über «Melanchthons Rechts- und Soziallehre» (1967) für den Bereich der spätmittelalterlichen Rechtsgeschichte in fruchtbarer Weise ergänzen.

Enea Silvio Piccolomini, als Papst Pius II. (1458–1464) in die Geschichte

eingegangen («Aeneam recite, Pium recipite») und nicht zuletzt in Basel durch seinen Anteil an der Universitätsgründung und zudem sein herrliches Lobgedicht auf Basel in stets freundlicher Erinnerung behalten, ist im Blick auf sein Verhältnis zur Jurisprudenz in der Literatur zwiespältig beurteilt worden, wie Guido Kisch in seinem Überblick über den Forschungsstand zeigen kann (S. 15 ff.).

Guido Kisch korrigiert einen Großteil der bisherigen Fehltritte durch eine eingehende Schilderung der Rechtskenntnisse Eneas, die sich dieser während seines Studienganges bereits erworben (S. 26 ff.) und durch engen Umgang mit juristischen Freunden noch erweitert hat (S. 33 ff.). Einer Analyse der Reden Eneas über Recht und Gerechtigkeit (S. 41 ff.) läßt Guido Kisch vor allem eine Untersuchung der Kritik Eneas an der Jurisprudenz und den Juristen folgen. Berühmt ist ja in diesem Zusammenhang die Auslassung Eneas, die sich in seiner Biographie des Juristen Ludovicus Pontanus findet und die in lateinischer Sprache lautet: «Magnum huius nomen propter peritiam iuris utriusque fuit; nam scientia haec memoria magis quam ingenio constat, ex quo fit, ut stultus etiam possit esse iuris peritus» (S. 78). Guido Kisch vermutet an dieser Stelle einen späteren, nicht auf Enea zurückgehenden Einschub (S. 80) und stellt insgesamt Eneas Invektiven gegen die Jurisprudenz mit zahlreichen Argumenten in den Zusammenhang des Kampfes des Eneas für die Anerkennung der artes liberales und der studia humanitatis.

Die anregende und lesenswerte Veröffentlichung wird durch die im Anhang beigegebenen Originalauszüge von einschlägigen Äußerungen Eneas (S. 109–120) und nicht zuletzt durch ein dienliches Personenregister bereichert.

Ernst-Wilhelm Kohls, Marburg

JOHN COSIN, *A Collection of Private Devotions* (1627). Ed. by P. G. Stanwood, with the Assistance of Daniel O'Connor. Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1967. LV + 371 S. Sh.75/-.

John Cosins *Private Devotions* (Erstausgabe: 1627) hat auf die Revisionen des Book of Common Prayer einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt und bis in die neuere Zeit in verschiedener Weise nachgewirkt. Der Verfasser (1595–1672), aus der geistigen Atmosphäre von Gonville and Caius College in Cambridge hervorgegangen, war als Sekretär und Bibliothekar bei Bischof John Overall in Lichfield und später bei Bischof Neill in Durham tätig. Durch diesen kam er im Durham House in London in engen Kontakt mit dem Kreis um William Laud, Francis White, Richard Montague. Als eine Kontroversschrift des letzteren auf heftigste Opposition bei den Puritanern stieß, setzte sich Cosin für das arminianische Gedankengut Montagues ein und zog sich dadurch die lebenslängliche Gegnerschaft der Puritaner zu. Als 1627 seine eigenen «*Private Devotions*» erschienen, setzten sofort heftige Angriffe der Gegenseite ein, die den Versuch einer Rekatholisierung witterte. Die Auflösung des Parlamentes und der Schutz der Krone ermöglichte es Cosin als Master von Petershouse und als Vizekanzler der Universität Cambridge, seine liturgischen und kirchenpolitischen Theorien in Theorie

und Praxis weiteren Kreisen nahezubringen. Die Ereignisse des Jahres 1640 führten zu neuen Angriffen. Das Lange Parlament entthronte Cosin all seiner Ämter und zwang ihn zur Flucht nach Frankreich, wo er bis zur Restauration als Seelsorger der Emigrantengemeinde wirkte. Nach seiner Rückkehr nach England nahm er seine Tätigkeit in Cambridge wieder auf, bis er im Jahr 1660 zum Bischof von Durham gewählt wurde. Als einer der hervorragendsten Überlebenden der Laudschen Epoche war er dazu berufen, einen entscheidenden Einfluß auf die Weiterentwicklung des liturgischen Lebens seiner Kirche auszuüben.

Besonderes Gewicht kommen dabei seinen «Private Devotions» zu. Sie reißen sich ein in die Gattung der «Primer» (Primarium). Da im Laufe des Mittelalters die Horae diurnae des Breviers immer ausschließlicher Sache des Klerus wurden, suchte die Volksfrömmigkeit einen Ersatz in den Lesungen und Gebeten des Primers, eine Praxis, die sich bereits in der karolingischen Zeit anbahnte. Diesen Andachtsbüchern waren gewisse Stoffe gemeinsam, so die Horae Beatissimae Virginis Mariae, die Trilogie des Verbum abbreviatum mit Erklärungen, Gebete für die Tagzeiten und für besondere Anlässe, Sündenbekenntnisse, meist auch eine Tafel zur Findung des Ostertermins und ein Kalender der Heiligtage. Das Primarium, teils in Latein, teils in der Volkssprache abgefaßt, gestattete dem Benützer, den lateinisch gelesenen Offizien einigermaßen zu folgen, doch entwickelte sich der Primer immer mehr zum privaten Andachtsbuch für Laien, das sich besonders in den turbulenten Jahren des sechzehnten Jahrhunderts einer weiten Verbreitung erfreute. Das Erscheinen des Book of Common Prayer machte seiner Rolle im Gottesdienst endgültig ein Ende. Dazu kam eine Veränderung im Geschmack der Leser, die nicht mehr liturgische Hilfen erwarteten, sondern Wegleitung in den Nöten und Versuchungen des Alltages.

Cosins Primer, der an der traditionellen Gestalt festhielt, stand inmitten der Flut volkstümlicher Andachtsbücher als vollkommener Ausdruck der kirchenpolitischen und liturgischen Haltung des Laudschen Kreises mit seinem Ringen um einen reformierten Katholizismus bei aller Ablehnung jeglicher «Popery», mit seiner Hochschätzung der Kirchenväter und der altkirchlichen Konzilien, mit seinem Festhalten an den Formulierungen des Common Prayer Book, auch mit seiner Hochhaltung des Sakramentes, der Realpräsenz in der Eucharistie. Dazu kommt die persönliche Frömmigkeit Cosins: sein froher Glaube an Gottes Güte, und seine tiefe Ergriffenheit beim Betrachten der Passion. Immer wieder staunt man über seine Belesenheit, über seine ausgedehnten biblischen und patristischen Kenntnisse, vor allem aber über seine brillanten stilistischen Fähigkeiten. Hier bricht doch wohl «Caius» in Cambridge durch. Trotz puritanischer Angriffe erlebten die «Private Devotions» noch 1719 eine zwölfte Auflage. Dann allerdings wurde es still um sie, bis das Wiederaufleben des Anglikanismus im vergangenen Jahrhundert weitere Auflagen folgen ließ. In zahlreichen ähnlichen Schriften kam es zur Übernahme von Gebeten und andern Stücken, so daß dieser wichtige Zeuge der liturgischen Tradition der anglikanischen Kirche über seinen historischen Wert hinaus auch heute noch einen gewissen praktischen Einfluß aufweist.

Es ist ein großes Verdienst der Herausgeber, durch die heutige Ausgabe, der achtzehnten in der Reihe, den Zugang zu Cosins Werk erleichtert zu haben. Die vorliegende Ausgabe hält sich mit geringen Änderungen an die Erstausgabe von 1627 in der Bodleian Library, wobei versucht wurde, nach Möglichkeit das ursprüngliche Gesicht des Buches zu erhalten. Alle acht Editionen aus Cosins Lebzeiten wurden collationiert und wichtige Varianten in Anmerkungen festgehalten. Die wichtigsten Textabweichungen von 1664 und 1672 sind im Appendix festgehalten; sorgfältige Notizen geben Einsicht in Geschichte und Standort des Buches und seines Autors sowie in die reichhaltige von den Bearbeitern benützte Literatur. Den Herausgebern wissen wir Dank für ihre umsichtige Arbeit, die uns auf dem Kontinent dieses wichtige Werk zugänglich macht, und für ihre ausgezeichnete Einleitung, die das Verständnis desselben aufs beste ermöglicht.

Julius Schweizer, Interlaken

TERRENCE N. TICE, *Schleiermacher Bibliography. With Brief Introduction, Annotations, and Index*. Princeton, N.J., Princeton Theological Seminary, 1966. 168 S. \$2.50.

Die gründliche Liste umfaßt 1928 Titel und erwähnt Werke von Schleiermacher 1791–1833 sowie Studien über ihn 1800–1964. Tice hat damit ein unentbehrliches Hilfsmittel der Schleiermacher-Studien geschaffen.

Bo Reicke, Basel

BERNHARD CASPER, *Das dialogische Denken*. Freiburg i. Br., Herder, 1967, 394 S.

Diese katholisch-theologische Habilitationsschrift bezeichnet sich im Untertitel als «Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers». Der erste Teil der Abhandlung expliziert jedoch das «vordialogische Werk» des jüngeren Martin Buber.

Für das Denken des jungen Buber wird, etwas summarisch, eine durch Dilthey modifizierte «kantische Grundanlage» nachgewiesen (S. 62f.). Casper hebt, überraschend für viele Leser Bubers, hervor, daß der jüngere Buber die «Religiosität» als «All-Einsamkeit» und «Selbstverwirklichung» interpretiert und dabei die «Religiosität» der «Religion» überordnet, die «immer schon ein soziales Gebilde zum Inhalt» hat (S. 34). Noch 1911 hielt Buber dafür, daß die «absolute Verwirklichung der Religiosität» die mitmenschliche Gemeinschaft negieren muß (S. 59). Nach Casper gilt für das ganze Frühwerk Bubers die These «von der, formulieren wir es vorsichtig, Nähe von Volkstum und Göttlichem» (S. 49). Diese These gilt freilich auch noch für den älteren Buber, nur daß sie hier die dem Volk *Israel spezifische* Geschichte auslegt¹. Die bemerkenswerte Spannung zwischen der mystisch-idealistischen und soziologisch-geschichtlichen Komponente in Bubers Religionsphilosophie hätte von Casper wohl deutlicher expliziert und kommentiert werden dürfen.

¹ M. Buber, *Der Jude und sein Judentum* (1963), S. 547.

Den größten Abschnitt widmet der Verfasser dem naturwissenschaftlich, historisch und philosophisch geschulten jüdischen Denker Franz Rosenzweig. Er rühmt Rosenzweigs scharfen Blick für das Wesen und die Motive des abendländischen Denkens, das aus Angst vor dem Tode und vor der Endlichkeit des menschlichen Seins die Zeitlichkeit aus dem Erkennen zu eliminieren trachtete (S. 91). Da Rosenzweig das Ernstnehmen der Zeit mit dem «Bedürfen des anderen» identifiziert, kann er allerdings nicht als Vorläufer Martin Heideggers betrachtet werden. Diese bedeutsame, Casper an sich nicht unbekanntes (S. 355) Differenz zu Heidegger wird jedoch in der vorliegenden Monographie nicht relevant. Diesem Sachverhalt entspricht auch, daß der Verfasser die Distanzierung Bubers von Heidegger nicht bedenkt.

Die *Sprach*auffassung Ferdinand Ebners wird mit Hamanns Gedanken vom zugleich göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache verbunden (S. 203). Die geschichtlichen Zusammenhänge erfahren, wie auch die sachlichen und spezifischen Positionen des Ebnerschen Denkens, eine lehrreiche und spannende Darlegung. Für die heutige theologisch-anthropologische Frage, ob und inwiefern Gott (bloß) im Mitmenschen begegne, erweist sich Ebners Satz von Belang: «Wir bedürfen einander, aber wir sind für einander nicht der letzte Grund, daß wir sind» (S. 231). Bei Ebner besteht freilich die Gefahr – Casper gibt hier der Kritik Bubers wenigstens teilweise recht –, daß sich das menschliche Du im ewigen Du auflöst (S. 262f.). Casper entfaltet die Anthropologie des reiferen *Buber* unter ihrem Hauptsatz «Im Anfang ist die Beziehung». Das «Zwischen der Begegnung» hat die ontologische Priorität vor den einander begegnenden Menschen (S. 286). Freilich bedauert dann Casper, daß das «Ereignis der Begegnung» von Buber doch immer wieder «intentional» beschrieben wird, daß, m. a. W., das «Ich» des Grundwortes «Ich-Du» in den Vordergrund tritt (S. 296f.; vgl. auch S. 260). Beachtenswert und einleuchtend ist die, wenn auch mehr nur angedeutete, Kritik Caspers am Zurücktreten des *eschatologischen* Horizontes, sei es beim Ebnerschen Verständnis der Liebe (S. 246), sei es beim Buberschen Verständnis der Ich-Du-Beziehung. Dieses Zurücktreten hat bei Buber den Modus der Verwirklichung der Zukunft in den jeweiligen Begegnungen; der Augenblick des Ich-Du-Verhältnisses ist das «messianische Ereignis» (S. 345). Daß Buber hinsichtlich seines Verständnisses von *Geschichte* durchaus keine sich realisierende Eschatologie vertritt (s. Judentum, S. 756), bedenkt Casper freilich nicht. Die Erhellung der Zusammenhänge zwischen Dialog und Messianismus einerseits und Geschichte und Messianismus andererseits wäre aber von großer Wichtigkeit.

Casper hält dafür, daß das «dialogische Denken» das wissenschaftlich-objektivierende Denken der europäischen Neuzeit als Teilwahrheit zu umfassen und zu seiner Wahrheit zu bringen vermag (S. 354). Die Nähe und Differenz dieser These zur Unterscheidung zwischen Denken aus Verantwortung vor Gott und Verantwortung (bloß) vor sich selbst, wie sie der protestantische Theologe F. Gogarten in der Beleuchtung der verschiedenen Denkweisen der Neuzeit vornimmt², müßte einmal bedacht werden.

² F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (1956), S. 233.

Trotz des Exkurses über Judentum und Christentum bei Buber vermißt man eine eingehende Reflexion darauf, warum zwei der drei bahnbrechenden dialogischen Denker Juden waren. Die fehlende Distanzierung des dialogischen Denkens vom Heideggerschen Seinsdenken wurde kritisch vermerkt. Die von Casper erteilten Antworten und gestellten Fragen sind in der spannenden Darstellungsweise seines Buches geeignet, bedeutsame geschichtliche und systematische Sachverhalte des Sprach- und Seinsverständnisses in der heutigen Theologie zu erhellen. *Ulrich Hedinger, Basel*

POUL HENNING JØRGENSEN, *Die Bedeutung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses für die Theologie. Der Theo-onto-logische Konflikt mit der Existenzphilosophie.* = Theol. Forschung, 46. Hamburg-Bergstedt, H. Reich Ev. Verlag, 1967. 461 S. DM 28.-.

Die vorliegende Kopenhagener Habilitationsschrift hat sich eine schwierige Doppel-Aufgabe gestellt: sie versucht einerseits nachzuweisen, daß die verbreitete Rede von der Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas, wie sie auch in die Theologie eingedrungen ist, eine Fiktion darstellt, andererseits, daß gerade die Theologie mit diesem Schema per definitionem zu leben hat.

Um dieses Vorhaben durchzuführen, läßt sich der Verfasser zuerst vom späten Heidegger (bes. 2. Band des Nietzsche-Buches) durch die «Naturgeschichte» des Subjekt-Objekt-Denkens als aktionales menschliches Vorstellungs-Erkennen führen, welches – seit Platon – das wirkliche Sein, die Existenz verfehlt. Gegen die Herrschaft dieses Denkens protestieren nun die Existenzphilosophen, unter denen Jørgensen erstaunlicherweise zunächst neben Grisebach und Marcel auch Ebner, Buber und Heim abhandelt. Seine Auffassung wird aber erklärlich durch den Erweis, daß für alle Genannten – je verschieden – das Subjekt-Objekt-Schema eine Seins-Inkompetenz ausdrückt, die allein von der am begehrenden Du werdenden geschichtlichen Existenz aufgehoben wird. Ähnlich charakterisiert der Verfasser auch die Existenztheologen Bultmann, Gogarten, Ebeling und Fuchs, für die Glaube und geschichtliche Existenz zusammenfallen und die Begegnung – wenn auch verschieden, aber doch grundsätzlich – worthaft gedacht ist.

Aber nun bleibt die entscheidende Frage, ob dieser Protest zum Ziel gelangt, ob also das personal-worthafte Denken das Subjekt-Objekt-Schema wirklich hinter sich zu lassen vermag. Jørgensen antwortet mit einem Nein. Er beruft sich dazu noch einmal auf Heidegger: auch das Personale, das Ich-Du, die Begegnung ist vorgestelltes Denken, ist gesteigerte Metaphysik der Subjektivität. Das erweist der erkenntnistheoretische Dualismus der Existenzphilosophen und -theologen, die auf mannigfache Weise eigentliche und uneigentliche Wirklichkeit unterscheiden. Die Affinität des Existenzdenkens zum Idealismus, den es zu bekämpfen auszog, ist offenkundig.

Ist damit nicht zugleich die Affinität zur Mystik gegeben? Birgt die Existenzphilosophie und -theologie letztlich die einzige Möglichkeit wirklicher Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas, die Subjekt gleich Objekt

setzende Identität? Jørgensen glaubt, dies erweisen zu können: primär an dem Mystik und Existenzdenken gemeinsamen, den Schöpfungsgedanken verachtenden Zug; zum andern daran, daß Heidegger selbst notwendig in einer emanatistischen und pantheistischen «Topologie des Seyns» endet und Theologen, die den späten Heidegger fruchtbar machen (H. Ott), ihm darin, *mutatis mutandis*, folgen; weiter an dem mystischen Unterton der im ersten Teil genannten Ich-Du-Philosophen, von denen nur Marcel dies offen zugibt, und daß sowohl Jaspers als Tillich, die nicht eigentlich zu den Existenzdenkern gerechnet werden können, durch die «Kombination» von Subjekt-Objekt-Schema und Identitätsdenken letztlich in der Nähe der Mystik landen; ferner, daß Meister Eckart sich strukturell und inhaltlich als Vorspiel der Existenzphilosophie ausweist und daß die genannten Existenztheologen Verwandtschaft zu ihm zeigen; endlich daran, daß auch Schleiermacher in diese Ahnenreihe gehört, daß alle Existenztheologen ein gebrochenes Verhältnis zum Alten Testament – dem Hauptwächter gegen die Mystik – besitzen, und daß die existenziale Interpretation der Mystik den Weg ebnet. Kurz: die Existenzphilosophie und -theologie zeigen bei ihrem Versuch einer Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens, daß sie ontologisch der Identität und noetisch der Mystik zufallen.

Nun erweist aber sowohl die Struktur der auch von den «Überwindern» gebrauchten Sprache als auch die moderne Physik, die oft zum Kronzeugen für die «Überwindung» angerufen wird, daß das menschliche Denken und damit Sein dem Subjekt-Objekt-Verhältnis in Wahrheit nicht entkommt. Jørgensen läßt sich von hier aus den Wink geben für das, was er die rechte «Plazierung» dieses Verhältnisses nennt. Er erhellt ein theo-ontologisch ursprüngliches «subjekt-objekt-verhältnis» (NB: kleingeschrieben), das in jedem Subjekt-Objekt-Erkennen – und sei es minimal – anwesend ist, dessen Hypostasierung gleichermaßen hindert wie den Verlust des Gegenübers, und so Anthropozentrismus und mystisches Gefälle gerade im existenziellen Denken und Reden verbietet.

Eine Fülle von Material sucht den Gang der Darlegung und diese These zu stützen. Ihr Recht, das wie alles Recht auf einer gewissen – vom Verfasser selber zugegebenen – Einseitigkeit der Betrachtung beruht, scheint unbestreitbar. Doch bleiben eine Reihe von Fragen offen. Neben solchen der Interpretation (vor allem bei den Personalisten oder Tillich) steht im Mittelpunkt wohl diese: Wenn es theologisch legitim ist, von einem (ontologischen) «subjekt-objekt-verhältnis» zu sprechen, das im theologischen (und allgemeinen) Subjekt-Objekt-Denken relevant wird, aber um seines ontologischen Ursprungs willen weder hypostasiert noch zurückgelassen werden darf, hat dann nicht umgekehrt die einzig mögliche logische Überwindung des Subjekt-Objekt-Erkennens, also die Gleichsetzung, ebenfalls ein theo-ontologisches Recht? Unseres Erachtens ist dieser Schluß unausweichlich. Schon darum, weil die biblische Offenbarung sich ontologisch (sic!) nicht eindimensional ausspricht. Das hätte Jørgensen erkennen können, wenn er – mehr als er es tat – nicht nur auf die Schöpfungslehre, sondern auf die Christologie oder gar auf die Eschatologie geschaut hätte. Vielleicht hätte es ihn auch weitergeführt, wenn er die hermeneutische Frage gestellt hätte,

die das klein- und großgeschriebene Verhältnispaar birgt. Doch ist es unzweifelhaft ein Verdienst dieses dänischen Theologen und seines (leider teilweise unscharf übersetzten und mit einem Übermaß an Satzfehlern gespickten) Werkes, auf die Sackgassen des Existenzdenkens aufmerksam gemacht zu haben. Wenn die Zeichen nicht trügen, setzt der Verfasser eine große Tradition fort. Gert Hummel, Saarbrücken

GERHARD SAUTER, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*. Zürich und Stuttgart, Zwingli Verlag, 1965. 374 S.

Fasziniert vom Problem der Zukunft, das ja in der gegenwärtigen Theologie und Philosophie eine erstaunliche Dominanz entwickelt, begibt sich Gerhard Sauter in ein hartes, intellektuell anspruchsvolles, kritisches Gespräch mit der gegenwärtigen Theologie und Philosophie. Mag der Anstoß zum Nachdenken über die Zukunft stark von der Philosophie her (Bloch!) bestimmt sein, Sauters Unternehmen ist im Spannungsfeld der biblischen Thematik von Eschatologie, Hoffnung und Verheißung sachlich motiviert genug.

Die theologische Standortbestimmung findet statt in der Analyse der mannigfachen Konsequenzen der Eschatologie, und zwar unter Aufnahme des Gesichtspunktes eines «paneschatologischen Traumes» (S. 84), worunter K. Barth die Deutung der Eschatologie als Transzendenz zuungunsten der Hoffnung als christlicher Zukunftserwartung versteht. Diese Analyse führt von der konsequenten Eschatologie über Althaus zur Eschatologie der Krisis der Zeit bei Barth.

Im Abschnitt «Entfaltung» beginnen die eigenen Intentionen Sauters Konturen anzunehmen, mehr versteckt, aphoristisch, weniger explizit, aber deshalb auch nicht aufdringlich und doch eindringlich; und zwar stets orientiert am Thema Verheißung. Die Welt befindet sich «in statu promissionis». «Ihr Noch-nicht-Sein intendiert – als Verheißung und nicht als apophantische Intention ihrer selbst! – ein *Sein*» (S. 160f.). Hoffnung braucht «Eingedenken», «dieses Eingedenken zielt jedoch auf Wahrheit in statu promissionis, nicht auf Analogizität von Situationen» (S. 212). «Gottes Treue ist vollzogene Wahrheit in statu promissionis» (a. a. O.). Jesus selbst verifiziert die Verheißung, macht sie wahr, läßt sie «wirklich werden im proleptischen Vorschein ihrer Erfüllung» (S. 258). Und so heißt es eben auf den letzten Seiten: «Das Noch-Nicht ist Ausdruck des Handelns Gottes selbst in seiner Offenbarung, die Verheißung und nicht Enthüllung (Apokalypsis) ist» (S. 367). Deutlich wird so die starke, aber differenzierte, im Gespräch mit biblisch-zentralen Begriffen erarbeitete, wenn auch nicht deutlich christologisch begründete Betonung des Noch-Nicht, wohl als ausgesprochener und nicht ausgesprochener Gegensatz zu manchem theologischen Entwurf der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit, aber auch als Parole gegen die «Weltlogik» der Philosophie, «die ohne Spannungsbogen von Verheißung zur Erfüllung auskommen kann, weil alles schon potentiell eingetragen ist» (S. 354).

Ohne Zweifel ein erstaunliches Buch, Zeugnis intellektuellen Könnens und theologischen Scharfsinns. Das mehr Andeutende als bestimmt Formulierte macht die Lektüre schwerer noch als die anspruchsvolle und sorgfältig gewählte, präzise Begrifflichkeit. Jedenfalls wird eine klare Tendenz in Sauters Buch ersichtlich, die übrigens nicht unumstritten bleiben wird. Man mag sie besonders auch in der Konfrontation mit K. Barth erkennen, etwa dort, wo er von dem «systematisch überlasteten Gewicht der Christologie» (S. 257) spricht und betont, daß Jesus Christus sich selbst «ganz in die Verheißungsgeschichte stellt» (S. 258). Hans Ruh, Bern

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 80, 2 (1968): M. Machovec, Evangelism and Missionary Activity from a Marxist Viewpoint (116–121); J. Masson, S. J., Mission, Missions, Evangelism (131–137); W. J. Hollenweger, Evangelism and Brazilian Pentecostals (163–170). *Evangelisches Missions-Magazin* 112, 1 (1968): W. J. Hollenweger, Amt und Struktur der Gemeinde (7–16); F. Raaflaub, Situation des Pfarrerstandes in Afrika (17–30). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 15, 1 (1968): 15, 1 (1968): H. Stirnimann, Barths Tauf-Fragment (3–28); P. Eicher, Immanenz oder Transzendenz? Gespräch mit K. Rahner (29–62); Margot Schmidt, Regio dissimilitudinis (63–108); J.-J. von Allmen, Zum Gespräch über die bekenntnisverschiedenen Ehen (128–136). *Judaica* 24, 1 (1968): K. Hruby, Der Messianismus im christlichen Denken (1–26); A. M. Goldberg, Schöpfung und Geschichte. Der Midrasch von den Dingen, die vor der Welt erschaffen wurden (27–44); H. Schmid, Erwägungen zur Gestalt Josuas in Überlieferung und Geschichte (44–57). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 124, 13 (1968): C. Brüttsch, Siehe, ich mache alles neu (194–197); H. Weidmann, Martin Luther und seine Heidelberger Thesen (197–201). *Reformatio* 17, 5 (1968): R. Leuenberger, Stellen uns die Herztransplantationen vor ein theologisches Problem? (301–309). *Revue de théologie et de philosophie* 16, 3 (1968): F. Bovon, Le Christ, la foi et la sagesse dans l'épître aux Hébreux (129–144); G. Widmer, Intelligibilité et incompréhensibilité de Dieu (145–162); R. Kasser, Les deux Apocalypses de Jacques (163–186). *Verbum caro* 85 (1968): G. Siegwalt, Sacerdoce ministériel et ministère pastoral (16–35); J. Bosc, L'eucharistie dans les églises de la réforme (36–47); B.-D. Dupuy, Doctrine et pratique de l'eucharistie dans l'Eglise catholique contemporaine (48–63). 86: Ph. Reymond, Vers une traduction française œcuménique de la Bible (52–65). *Zwingliana* 12, 9 (1968): F. Ganz-Weidmann, Jakob Ganz, II (624–664); E. Zsindely, Heinrich Bullingers Berufungen im Jahr 1531 (668–676).

BELGIEN. *Ephemerides theologicae lovanienses* 44, 1 (1968): R. Le Déaut, Les études targumiques (5–34); M. Dahood, Ugaritic and the Old Testament