

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **25 (1969)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.06.2024**

## **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.

## Rezensionen

W. A. M. BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1–8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie.* = *Studia Semitica Neerlandica*, 10. Assen, Van Gorcum, 1967. XVII & 350 p. Gld. 26.90.

Ce livre devra retenir l'attention non seulement des commentateurs des prophètes Aggée et Zacharie, mais aussi de ceux qui s'intéressent au problème de la transmission et de la rédaction finale des livres prophétiques. Le R.P. Beuken, dans une étude dont il faut admirer la solidité pour l'ensemble et la rigueur des analyses de détail, a tenté de situer ces deux œuvres par rapport à leurs rédacteurs derniers.

Après un chapitre d'introduction qui pose le problème de la transmission des œuvres prophétiques et donne un aperçu rapide de la façon dont les commentaires ont traité la question pour Aggée-Zacharie 1–8, quatre sections forment le corps du volume. Elles peuvent se diviser en deux parties. La première étude Aggée et Zacharie 1–8 dans leur structure actuelle, en mettant en relief le travail des rédacteurs tant pour le plan que pour les additions issues de leur main. La seconde reprend ces prophéties dans leur état antérieur à ces «retractations». Disons de suite que pour Beuken les prophéties d'Aggée et Zacharie 1–8 ont été prises en main par les cercles lévitiques héritiers du Deutéronome et créateurs de l'œuvre du Chroniqueur. C'est par l'analyse précise du caractère «lévitique» de certaines pièces qu'il peut isoler les éléments qu'il tient pour rédactionnels.

Dans le livre d'Aggée, ces éléments sont plutôt limités, formant avant tout le cadre des différentes sections, P. ex. pour 1, 1–15a, ce seraient les v. 1 et 2 ainsi que la notice historique des v. 12–14 où le vocabulaire et les préoccupations du Chroniqueur émergent le mieux. L'auteur reconnaît que plus d'une fois on en est réduit à des conjectures (p. 81) et que seules les considérations sur l'ensemble peuvent emporter l'adhésion. Chemin faisant, nous touchons aussi à l'exégèse proprement dite des différentes parties, anticipant sur celle qui sera donnée en seconde moitié du livre. Ainsi la fameuse thora de 2, 10–14 est interprétée selon la position de Rothstein: rejet des Samaritains. La possibilité d'une prédication à l'adresse du peuple lui-même n'est pas envisagée.

Pour Zacharie l'analyse peut porter sur un matériau plus important. Il s'agira avant tout des pièces qui encadrent les huit visions, alors que celles-ci ont été peu touchées par le travail rédactionnel. L'auteur étudie très attentivement ce qu'il appelle les «prédications lévitiques». Telles sont 1, 1–6 que les commentateurs traitent habituellement comme une introduction parénétique; puis l'évocation de l'histoire sainte en 7, 7–14, et la prédication de 8, 9–17.

Pour 1, 3–6 et 8, 10 un tableau comparatif établi avec 2 Ch. 30, 6–9 et 2 Ch. 15, 5–7 montre un contact évident avec le vocabulaire et les préoccupations théologiques, encore qu'il n'y ait pas parallélisme rigoureux. Bien sûr, pour maint contact ainsi établi – et l'auteur le reconnaît – on peut penser que Zacharie lui-même baignait dans une telle atmosphère et pouvait

utiliser le même langage. Mais le fait que ces indices littéraires apparaissent surtout dans les pièces extérieures aux visions, pièces dont le caractère secondaire a toujours été relevé, favorise l'hypothèse de Beuken.

La deuxième partie de l'ouvrage étudie les différentes pièces dans ce que l'auteur appelle la forme «pré-chroniste». Elle fourmille de remarques intéressantes relatives aux contacts littéraires et thématiques des deux prophètes par rapport aux auteurs antérieurs. Les visions de Zacharie sont traitées très généreusement (p. 230–316), surtout, bien entendu, la quatrième (véture de Josué et les oracles sur Zorobabel) et la cinquième (les deux oints). Il n'est pas possible d'entrer dans le détail: les exégètes de métier liront ces pages avec plaisir.

L'acribie de l'analyse donne par moments un caractère de lourdeur à l'ouvrage. On peut se demander, par exemple, si le v. 1, 6 exigeait à lui seul une démonstration de dix pages pour établir son caractère deutéronomiste et rédactionnel. Mais c'est la rançon de la qualité. Les termes sont étudiés avec rigueur, tant sur le plan grammatical que littéraire, la comparaison avec des passages analogues dans la littérature chroniste ou deutéronomiste est soignée. Ajoutons que l'auteur maîtrise bien les commentaires sur Aggée-Zacharie, ainsi que les nombreuses études afférant à son projet. En fin de volume, une table des termes hébreux spécialement étudiés rendra bien service.

*Théophane Chary, Strasbourg*

WOLFGANG RICHTER, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches.* = Stud. zum Alten und Neuen Testament, 15. München, Kösel-Verlag, 1966. 217 S. DM 38.—

In seiner klassischen Untersuchung über die Ursprünge des israelitischen Rechts postulierte Albrecht Alt 1934 eine spezifisch israelitische, vermutlich der kultischen Begehung des Laubhüttenfestes zuzuordnende apodiktische Rechtsformulierung, die sich deutlich von dem unterschied, was Israel mit den Rechtstraditionen des Vorderen Orients gemeinsam hatte. Seine Feststellungen haben auf der einen Seite nicht geringe Bedeutung für die Erörterung der letzten Jahre über das Bundesformular gehabt; auf der anderen Seite sind sie in der letzten Zeit ebenso nach der formalen wie inhaltlichen Seite neu diskutiert und z.T. in Frage gestellt worden. Es kann hier nur auf die umfassenden und gründlichen Überlegungen von Erhard Gerstenberger (Wesen und Herkunft des «Apodiktischen Rechts» 1965) hingewiesen werden, die den Begriff «Apodiktisches Recht» als solchen ablehnen und die so formulierten Vorschriften in den Bereich der Lebensordnungen des Sippenverbandes rücken. Dabei zieht er auch die weisheitlichen Mahnworte in den Kreis der Betrachtung ein.

Gerade von dieser Seite, der Weisheit aus, greift Richter in seiner ebenso sorgfältigen wie scharfsinnigen Untersuchung das Thema auf. Ihr Ziel ist, zu klären, welche formale Gruppe nach alttestamentlichem Selbstverständnis nicht zu Recht und Gesetz zählt, und wie sich Ethos im Alten Testament darstellen kann. Ihr Gegenstand in engerem Sinne ist darum das weisheit-

liche Mahn- und Warnwort, der Vetitiv<sup>1</sup> mit nachfolgender, im einzelnen verschieden formulierter Begründung. Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Sammlung Spr. 22, 17–24, 22 (III), deren Einheitlichkeit, Schichtung und Verhältnis zur Weisheit des Amen-em-ope eingehend erörtert wird, denn hier begegnet diese Form besonders häufig. Sie findet sich aber auch, wenngleich in verschiedener Dichte, in anderen Gattungen und Abschnitten, vor allem im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk; bisweilen in der Gottesrede, meistens aber im Gespräch zweier Partner, was die Herkunft der Form aus zwischenmenschlichem Sprachgebrauch erkennen läßt.

Im Unterschied dazu kommen die Prohibitive (eingeleitet durch לֹא) mit folgender Begründung (כִּי), vor allem in den Gesetzessammlungen vor. Die Begründung ist nachträgliche Erweiterung der ursprünglich selbständigen Prohibitive. Für diese Erweiterung hat deren Reihenbildung Bedeutung, denn sie stellt bereits in möglichst knapper Form gleichsam einen Kanon der Ausbildung dar, der durch Begründungen vertieft werden konnte. Solche Begründungen begegnen vornehmlich bei den Prohibitiven, die ein bestimmtes Gruppenethos ausdrücken; ihr Inhalt läßt an weisheitlich geprägte Schulen oder auch an Priesterkreise denken.

Da nun Vetitiven außerhalb der Spr Prohibitive innerhalb der Spr entsprechen können, ist es möglich die Vetitivform der Spr aus ihrer Isolierung zu befreien. Sie ist nicht allein aus der Sprachform des täglichen Lebens zu verstehen, sondern hat auch eine Wurzel, die in ihrem Verhältnis zu den Prohibitiven liegt. Auch diese sind keineswegs Gesetz oder gesetztes Recht, sondern eher Recht im Sinne eines Ordnungsdenkens, das sich einer herrschenden Gesellschaftsstruktur oder einzelnen Gruppen in dieser einfügt; für dann Ausdruck eines bestimmenden Ethos dieser sind sie. In einem letzten Kapitel werden die erkennbaren Verbindungen im einzelnen verfolgt, und ihr Fortleben in der Weisheitsliteratur dargestellt.

Dieser Versuch, einige Hauptlinien nachzuziehen, kann nur einen schwachen Eindruck von der Fülle der eingehenden Analysen und Überlegungen hinterlassen, die das Buch enthält. Es ist gewiß keine leichte Lektüre, sondern erfordert intensivste Einarbeitung, aber es lohnt sie auch mit vielen neuen Gesichtspunkten und Anregungen. Angesichts des geschlossenen Bildes, das hier entworfen wird, ist es schwer, einzelne Anmerkungen zu machen. Ich würde z.B. fragen, ob die Form nicht manchmal zu sehr auf Kosten des Inhalts betont wird; das אֶל-תִּירָא כִּי (z.B. Gen. 21, 17; 1. Sam. 23, 17; Ri. 6, 23; 2. Kön. 19, 6) scheint nicht ein Mahnwort im eigentlichen Sinne. Das יְהִיָּה יָרוּב רִיבָם in Spr. 22, 23; 23, 11 liegt auf einer anderen Ebene als Hos. 4, 1 (S. 55). Das sind natürlich Kleinigkeiten; sie scheinen mir aber mit einer tiefer reichenden Frage zusammenzuhängen. Auch wenn man zugesteht, daß es sich bei den Prohibitiven nicht um Rechtsformulie-

---

<sup>1</sup> Der Begriff Vetitiv (durch אֶל eingeleitet) ist aus W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik: An. Or. 33 (1952) § 81 hi entnommen (Richter, S.38 Anm. 101).



rungen handelt, so scheint das Urteil, es handele sich um den Niederschlag des Ethos einzelner (führender) Gruppen innerhalb einer gesellschaftlichen Struktur, ausgeprägt in weisheitlicher Schulung, nun doch zu eng gefaßt. Wenn der Verfasser auch deutlich den Unterschied zwischen Prohibitiv und Vetitiv betont, so fallen sie schließlich doch irgendwie zusammen.

Das bleiben Fragen am Rande, die den Kern der Darstellung nicht berührt, das Bild, das in großer Geschlossenheit und Ausführlichkeit von der Entwicklung einer Form und weisheitlichen Denkens überhaupt gezeichnet wird. Es ist dem Verfasser gelungen, die Weisheit aus zu isolierter Betrachtung zu lösen und in den breiten Strom israelitischen Lebens und Denkens einzustellen. Dafür schulden wir ihm Dank.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

ADOLF BÜCHLER, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*. [1928.] New impression. (Library of Biblical Studies, ed. by H. M. Orlinsky.) Prolegomenon by Frederick C. Grant. New York, Ktav Publishing House, 1967. xxxix + 461 S. \$ 12.50.

Dr. Adolf Büchler (1867–1939) wurde von seiner Mutter, einer armen Witwe, früh zum Rabbiner und Gelehrten bestimmt. Er erhielt eine ausgezeichnete talmudische und weltliche Ausbildung in Budapest, Breslau und Leipzig und lehrte in Wien, später in London. Seine mannigfaltigen Interessen lenkten ihn auf die verschiedensten Gebiete jüdischer Wissenschaft. Vor allem hat er die historische Bedeutsamkeit der rabbinischen Texte erwiesen und fruchtbar gemacht, während sie zuvor weithin zugunsten hellenistisch-römischer Quellen abgewertet worden sind (Wellhausen, Schürer). Büchlers Methoden entsprechen seinem bescheidenen Charakter, seiner leidenschaftlichen Hingabe an Forschung und Lehre. Er stellt nie Thesen auf, sondern prüft alle zur Frage erreichbaren Texte mit philologischer und historischer Genauigkeit. Schwierigkeiten umgeht er nicht, sondern stellt die Probleme in ihrer Differenziertheit und Kompliziertheit dar.

Die vorliegende Untersuchung über Sünde und Sühne bringt in jedem Kapitel die Entwicklung von der Bibel bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert mit zahlreichen Zitaten meist in vollem Wortlaut mit Parallelstellen und Textvarianten (viele rabbinische Texte in Hebräisch). Ein fühlbarer Mangel ist das Fehlen eines Registers, durch das dieses Buch zu einer Fundgrube für viele Fragen, etwa über Recht, Opfer oder Lehre, würde. Das 1. Kapitel erläutert die Pflicht jüdischer Menschen zum Gehorsam gegen den ihnen am Sinai auferlegten Bund Gottes, das Joch des Himmelreiches oder der Tora. Dieser Gehorsam ist gefordert, ob er sich unmittelbar auf Gott bezieht oder auf den Nächsten, ob das Gebot verstanden wird oder nicht. Das 2. Kapitel behandelt das Problem des Dienstes an Gott aus Furcht oder Liebe, das unter den Gelehrten des ersten nachchristlichen Jahrhunderts am Beispiel Hiobs diskutiert wurde. Leiden wurden als Läuterung verstanden; und selbst nach den Martyrien der Aufstände wurde hellenistische Ablehnung des Leidens nicht akzeptiert. Die Befleckung durch die Sünde (3. und 4. Kapitel) betrifft oft nicht nur den Einzelnen, sondern die Gemeinschaft. So ist

auch die Reinigung eine Angelegenheit der Gemeinde. Alle levitische Ent-sühnung ist aber nur ein Bild für die erstrebte sittliche Reinigung. Dem Opfer (Kapitel 5) muß stets die menschliche Wiedergutmachung vorausgehen. Doch auch die Sühne des Opfers ist nicht identisch mit Gottes Vergebung, die seiner freien Gnade vorbehalten bleibt.

Lehrreich ist auch das Prolegomenon von F. C. Grant (Neutestamentler am Union Theological Seminary, New York) zum vorliegenden Neudruck des bereits 1927 erschienenen Werkes. Grant setzt das von Böhler erarbeitete Material zur historischen Umwelt in Beziehung. Er zeigt die primitiven Vorstufen des jüdischen Sündenbewußtseins, dann vor allem die parallelen Vorstellungen in der griechischen Antike, in Qumran und im beginnenden Christentum. Dessen Zusammenhang mit der Bibel und seine gleichzeitige Entfernung vom Judentum wird ohne polemische Abwertung gezeigt. Die Quelle der christlichen Versöhnungslehre liegt nach Grant nicht bei dem gnostisierenden Paulus (der pharisäisch-exegetische Tradition nur schlecht fortführt), sondern in einem Milieu vorpaulinisch-apokalyptischer Eschatologie. Der Versuch, das Paradox des getöteten Messias zu verstehen, führt eher zu hellenistischen als zu jüdischen Gedanken: er wird für das Heil der Menschheit geopfert. Die Vorstellung einer Ursünde und einer einmaligen Sühne, die zugleich Vergebung ist, beinhaltet die Gefahr einer gebotslosen Gnosis. Nach biblischer Botschaft ist aber Sünde nicht allgemeine Sündhaftigkeit, sondern konkrete, individuell verantwortete Verfehlung. Darum ist auch nicht allgemeine Sühne gefordert, die mit dem Glaubensbekenntnis geleistet wäre, sondern konkrete Umkehr, Wiedergutmachung und gegenseitige Vergebung.

*Reinhold Mayer, Tübingen*

HANS-ALWIN WILCKE, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*. = Abhandl. z. Theol. des A. u. N. T., 51. Zürich, Zwingli Verlag, 1967. 199 S. Fr. 25.40.

A timely discussion of the messianic interim reign confronts us. This dissertation (Marburg, 1965) examines if there are roots of the fully elaborated teaching in Pauline theology. Chiliasm teaches a preliminary completion of the kingdom of God on earth through the intervention of the glorified Christ; it has often been met either with enthusiastic acclaim or by decided rejection. Not only the Johannine Apocalypse, but perhaps also the author of Barnabas and certainly Papias represent Christian chiliasm (p. 13).

A careful examination of the Johannine text is followed by an analysis of Jewish apocalyptic thought. Wilcke suggests that the later teaching of the interim reign is a compromise: 1) of the earthly-national hope for the messianic king and 2) the universal-transcendent eschatology. This hope originates in the last two decades of the first Christian century – after the catastrophe of 70 A.D. (pp. 48, 47).

Justin believed in the appearance of the millennium in Jerusalem, but this did not mean he would not recognize true faith in those who could not share his view. Irenaeus, Tertullian and Hippolytus were chiliasts. But the teaching was resisted wherever Greek philosophy was influential in the

Church. Clement of Alexandria and Origen overcame the influence of chiliasm; in the Western world it remained much longer. The early Augustine was filled with this thought and only changed when he read Ticonius. He then held the church's interpretation of the Johannine Apocalypse where the kingdom is considered to be the time-span between Christ's first appearance on earth and his return. This understanding was generally held into the Middle Ages and has traces in the Roman Catholic church even today. Wilcke sees here the "entscheidenden Vorgang der Ent-eschatologisierung" (p. 14).

Tracing chiliasm throughout the history of the Church he notes that in the 19th century the millennial hope was important for Reformed scholars (Auberlen, Beck, Menken) as well as for Lutherans (Blumhardt, Frank, Hofmann, Löhe) (p. 15). Today, chiliastic thought is generally found among biblical lay-groups and in some of the younger churches in Africa, Asia, South America and Indonesia. However, today's theology is mostly sceptical towards chiliasm; P. Althaus is perhaps the clearest opponent.

Like his teacher W. G. Kümmel, Wilcke sees his task as the elimination of the view that there will be an interregnum (Rev. 20) between the Parousia and the end of the world. This view is in no way comparable or related to the central message of the N. T. and stands not only in isolation, but also in opposition to the apocalyptic account of Jesus (Lk. 17, 21). It is simply a very lonely mythological concept in the N. T. which needs to be critically eliminated.

In the midst of the 19th century scholars representing the interim period were no longer supporting their views solely with the Johannine text, but began to find similar expressions in Paul. According to Wilcke's investigations W. Georgii was one of the first to use Pauline references (I. Cor. 15, 20ff., I. Thess. 4, 13ff.) to strengthen his teaching (p. 17f.). Even men like Pfeleiderer, Grimm, de Wette, Teichmann, R. Stähelin, Kabisch, and Schmiedel followed this approach at the turn of the century (p. 18).

In the twentieth century there was little change. Representatives were Wernle, Bousset, Holtzmann, Hadorn, J. Weiss and the most outspoken A. Schweitzer. Also P. Althaus was willing to see I. Cor. 15 in reference to the messianic interim (p. 18). Wilcke outlines those texts which have at times been used as representative: I. Thess. 4, 13–18, II. Thess. 1, 5–12, Phil. 3, 10–14, I. Cor. 15, 20ff. (pp. 51–55). The most frequently used text (I. Cor. 15, 20–28) receives special attention; I. Thess. 4, 13–18 is examined as well (pp. 56–147). The exegetical insights presented in the discussion of I. Cor. 15: 22 (original sin) (p. 67f.) and B. Weiss' suggestion to connect v. 23a to v. 22 (p. 83) in the  $\tau\acute{\alpha}\rho\mu\alpha$  interpretation was especially worthwhile (p. 76f.).

Wilcke concludes that for Paul the deciding soteriological factor has already occurred in God's Christ-event. While all people have the possibility to be saved from the wrath of God, for those who believe in Christ the eschatological salvation is a sure hope. While the powers of the eschaton are already present, the final completion is still futuristic and will be fully realized when the Lord reveals himself again. The event will come after all

powers have been subjected and the reign has been returned to the Father. Paul's eschatology is directed towards the coming βασιλεία τοῦ θεοῦ and the σύν-Χριστῷ-being is made possible in the resurrection and change. In Pauline eschatology there remains no room for the earthly-messianic reign, but this aeon is without interim stage and will at the end of this world go at once into the eternal reign of God. Then the Christians will be forever with their Lord.

However, the chiliastic concept is post-Pauline and falsifies the apostle's theology in that it interprets εἶναι σύν Χριστῷ as purely a preliminary state of salvation (p. 156). «Die apokalyptische Bildersprache der paulinischen Eschatologie ist nicht um ihrer selbst willen gewählt, sondern ist der damaligen Zeit angepaßtes sprachliches Mittel, um zum Ausdruck zu bringen, daß Gottes schon zugesprochene und die Rechtfertigung schenkende δικαιοσύνη bei der Parusie, der Auferstehung, der Verwandlung und schließlich im εἶναι σύν Χριστῷ ihre endgültige Vollendung am Ende der Zeiten finden wird» (p. 157). Were we to limit the salvation (which belongs to the Christians already now) to the present only, then Paul would proclaim to us his futuristic-eschatological thoughts as he did at Corinth.

*Manfred Kwiran, Basel*

PATRICK V. DIAS, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*. Mit einem Vorwort von W. A. Visser 't Hooft. = Ökumenische Forschungen, hrsg. von H. Küng und J. Ratzinger, 1, 2. Freiburg i.B., Herder, 1968. 408 S. DM 38.-.

Unter sorgfältiger Beachtung des neutestamentlichen Materials wird ein irenisches ökumenisches Programm entfaltet. Indem der Verfasser nicht in erster Linie vom Amt, sondern vielmehr vom Dienst sprechen möchte, hat für ihn die Vielfalt kirchlicher Strukturen in einer pluralistischen Welt existentielle Berechtigung.

Dias neigt vom Horizont Tübingens aus dazu, E. Käsemann die ganze protestantische und H. Küng die ganze katholische Forschung vertreten zu lassen. Mit seiner klaren, warmen Diktion bringt er überall Harmonie zustande. Die historischen Probleme werden berührt, ohne näher verfolgt zu werden. Auf der Synthese liegt alles Gewicht, und die Zusammenstellung der elementaren Tatsachen ist gewiß sehr lehrreich.

*Bo Reicke, Basel*

RUDOLF STRAUSS, *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins*. Zürich, EVZ-Verlag, 1967. X + 125 S. Fr. 12.80.

Es handelt sich um eine Basler Dissertation vom Jahre 1960. Der Verfasser nennt seine Arbeit den Versuch, «einen Querschnitt durch die Theologie Augustins zu geben unter dem Gesichtspunkt des neuen Menschen» (S. 1). Er führt dieses Vorhaben in sieben Kapiteln durch. Die drei ersten Kapitel («Der neue Mensch in theologisch-philosophischer Sicht», «Die Gotteslehre Augustins im Blick auf den neuen Menschen» und «Augustins Anschauungen

über Seele und Leib») bieten einen Einblick in die philosophische, anthropologische und theologische Gedankenwelt des Kirchenvaters. In den folgenden vier Kapiteln («Die Begründung des neuen Menschen», «Die Möglichkeit des neuen Menschen», «Die Gewißheit des neuen Menschen» und «Die Wirklichkeit des neuen Menschen») entfaltet der Verfasser die Hauptgedanken Augustins zum Thema des neuen Menschen. So erscheint Augustins Theologie als «theozentrische Existenz-Theologie» (S. 112), die aus der Egozentrik menschlichen Daseins zur Theozentrik eines neuen Lebens vor Gott führt. Der Verfasser stützt sich bei seiner Darstellung ganz auf die Werke Augustins; er unterläßt bewußt eine Auseinandersetzung mit der gelehrten Literatur über die augustinische Theologie. Das gibt einerseits seiner Abhandlung eine außerordentliche Dichte, gestaltet aber andererseits ihre Lektüre etwas mühsam. Zwischenüberschriften im Text (nicht nur im Inhaltsverzeichnis) und vermehrte Zitate aus den Werken Augustins wären für den Leser hilfreich. Im ganzen wird man urteilen können, daß dem Verfasser gelungen ist, was er sich vorgenommen hat: eine Einführung in die Theologie Augustins zu geben, die Freude an seinem theologischen Denken weckt und das Verständnis des Kirchenvaters fördert. *Martin Künzi, Bleienbach, Kt. Bern*

LOUIS VILLETTE, *Foi et sacrement. De Saint Thomas à Karl Barth*. Paris, Bloud & Gay, 1964. 400 S. Fr.b. 380.—

Dem Verfasser, dem wir diese Studie verdanken – eine solche mit demselben Titel für die Epoche vom Neuen Testament bis Augustinus war dieser vorausgegangen – ist Anerkennung und Achtung für sein Werk nicht zu verweigern. Er hat sich große Mühe gegeben, die Entwicklung der Relation von «Glaube» und «Sakrament» in ihren wichtigsten Zügen zu erkennen. Seiner Darstellung gelingen nicht selten prägnante Formulierungen und Bilder, an denen man sich orientieren kann, und zwar gerade auf dem Felde der ihm in vieler Hinsicht doch so fremden reformatorischen Theologie. So etwa der Nachweis, wie Luther und Melanchthon die traditionellen Begrifflichkeiten der scholastischen Sakramentslehre positiv aufnehmen und doch wieder charakteristisch umgießen (S. 98), oder die scharfsinnige und in theologische Tiefen führende Konfrontation von Luthers und Calvins theologischem Grundansatz (S. 172), wie überhaupt das Kapitel «Calvin» (S. 157 bis 205) in vieler Hinsicht beeindruckt. Hier wie an vielen anderen Stellen merkt man den ehrlichen Willen zum ökumenischen Dialog, in dessen Dienst der Autor seine Arbeit gestellt sehen möchte (S. 385).

Trotzdem läßt sich im ganzen bei der Lektüre ein Gefühl des Unbefriedigtseins schwer unterdrücken, und zwar betrifft dies eigentümlicherweise weniger die oftmals harten und einseitig-ungerechten Urteile über das protestantische Sakramentsverständnis als vielmehr die Weise des Verfassers, die Entwicklung im katholischen Raum zu beleuchten. Zwar sind auch im Blick auf die reformatorische Theologie insofern ernsthafte Bedenken zu erheben, als z. T. wesentliche Aspekte derselben einfach übergangen werden. So sei an ein Beispiel erinnert, das wir gerade zu Recht im allgemeinen gelobt

haben: bei Calvin wird zwar durchaus treffend die wesentliche Bedeutung seiner Lehre vom Heiligen Geist für die Bestimmung von Sakrament und Glaube herausgestellt, hingegen bleibt ganz im Dunkeln, daß eben diese spezifische Geist-Lehre Calvins nur die eine Seite seiner Christologie ist und sich keineswegs nur von einem «metaphysischen» Transzendenzgedanken herleitet (S. 168ff.), sondern aus der soteriologisch-eschatologischen, und eben darum auch pneumatologischen Funktion des erhöhten Christus stammt, der die Welt regiert und zugleich das Haupt der Kirche ist. Nicht weniger muß moniert werden, daß die Bedeutung der Christologie in der Darstellung der Rechtfertigungslehre und der Sakramentsauffassung Luthers ganz einfach zu kurz kommt.

Diese fundamentalen Verzeichnungen und Unterlassungen in der Darstellung der protestantischen Theologie sind zwar bedauerlich, ordnen sich aber leicht dem bisherigen kontroverstheologischen Schema aus katholischer Sicht ein, womit man freilich auch wird feststellen müssen, daß auch diese Arbeit keinen wirklichen Fortschritt in der historischen Analyse bietet, die für einen echten ökumenischen Dialog eine fruchtbringende Voraussetzung bedeuten könnte. Hingegen bedrückt besonders die Darstellung der katholischen Entwicklung. Es ist nicht nur ernsthaft zu fragen, ob man in wenigen Seiten (S. 72–79) Bonaventuras volle Übereinstimmung in dieser Sache mit einem so breit ausgelegten Thomas (S. 13–72) nachweisen kann, sondern es muß befremden, wenn die skotistische und occamistische Scholastik mit ihrer ungeheuren Auswirkung für die vorreformatorische Epoche – sie führte dazu, daß ein Mann wie Luther gar nicht in die Lage kam, Thomas ausgiebig und gründlich zu studieren, da dieser eben kaum mehr gelehrt und gelesen wurde – gerade nur am Rande gestreift, jedenfalls nicht wirklich dargestellt wird, um mit diesem Mittel den Reformatoren den Vorwurf zu machen, sie hätten sich eine Karikatur von der geltenden Kirchenlehre zu recht gemacht und in sinnloser Weise gegen eine solche polemisiert (S. 93. 143ff. u. ö.). Daß das doch keineswegs bloß historische, sondern für die Kirchengeschichte essentielle Problem, wieso die vorreformatorische Kirche generell und faktisch nicht so gelehrt hat, wie nach der Darstellung Villettes eben Thomas gelehrt habe, einfach zu übergehen, läßt sich wirklich nicht mit dem Vorwurf abtun, die Gegner hätten sich mutwillig einen Popanz konstruiert, um gegen diesen polemisieren zu können. Ein ähnliches Spiel wiederholt sich in der Darstellung des Tridentinums und der folgenden Epoche (S. 206–249. 252–282): die besondere Eigenart der faktischen Kirchenlehre und Sakramentsfrömmigkeit dieser Zeit wird kaum beachtet; die neueren katholischen Forschungen zur Frage von dem Schicksal des Tridentinums innerhalb der katholischen Kirche (Geißelmann u. a.) werden überhaupt nicht erörtert, hingegen Cano, Bellarmin und Suarez als Vertreter des wahren Thomas zu erweisen versucht.

Der wahre Thomas aber habe nach Villette so über die Relation von Glaube und Sakrament gelehrt, daß das «opus operatum» in jeder nötigen Weise das «opus operans» freistelle und so die «fides» als unerläßlich angesehen würde. Das Sakrament sei als «opus dei» (S. 92) zu verstehen, und die reformatorische Auffassung, die katholische Sakramentslehre habe daraus



ein «opus hominis» gemacht, sei ein mehr oder weniger absichtliches, eben karikierendes Mißverständnis. Man glaubt unserem Autor gerne die beigebrachten Beweise und sieht Thomas in einem neuen Lichte, das künftig beherzigt werden muß. Man muß aber doch auch sofort weiterfragen, warum Villette nicht weiter ausholt, um abzuklären, welche Rolle nun im opus dei des Sakramentes, das doch gerade auch Luther und Calvin als solches anerkennen, das Menschenwerk des Rituals, die Handhabung des Sakramentes usw. gespielt hat. Das alles bleibt unerörtert, d. h. aber, Villette geht auf die Frage nicht ein, wieso es kommen konnte, daß den Reformatoren faktisch eine Ritualisierung und ein Sakramentalismus begegnete, die Luther hell-sichtig in den Rahmen der soteriologischen Problematik der «Werkerei» gestellt sah. M. a. W. die eigentlich schwierigen Kernfragen werden vom Verfasser ausgeklammert.

Fragt man nach der Leitlinie dieser Arbeit, dann stößt man auf eine durchgehende Negierung des reformatorischen «sola fide», während zugleich die unbedingte Notwendigkeit der «fides» als solcher ausdrücklich zugestanden wird. Die Fides ist aber – unser Verfasser hält dies für eine der wichtigsten Entdeckungen des heiligen Thomas (S. 46; 56ff. bes. 61; 65. 68. 69. 71) – schon durch den «Glauben der Kirche» zur Stelle, so daß der Glaube des Einzelnen zwar wünschenswert, aber nicht mehr nötig ist, um die Wirksamkeit des Sakramentes zu sichern. Nach Villettes Meinung «konstituiert» die Mittlerrolle der Kirche und ihres Glaubens den «Angelpunkt der theologischen Explikation» (S. 72) betreffs des Verhältnisses von Glaube und Sakrament. Kennzeichnenderweise wird in den reichlichen Verweisen auf dieses Problem niemals der Institutionscharakter der Kirche, das Amtspriestertum und die Ritualgesetzlichkeit in ihrer grundsätzlichen Problematik reflektiert. Wie sich der «Glaube der Kirche» eben als «fides» erweist, wird prinzipiell niemals bedacht. Sollte dieses ganze Werk bewußt oder unbewußt jenem Trend ausgeliefert sein, der sich gegenwärtig im Katholizismus bemerkbar macht, nämlich «Sakrament» und «Kirche» in einer ganz neuen und gegenüber bisher intensiveren Beziehung zu sehen?

Dem in vieler Hinsicht aufschlußreichen Werk werden viele aufmerksame Leser gewünscht.

Wilhelm Dantine, Wien

WILHELM HAMMER, *Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte*. 1 (1519–1799). = Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 35. Gütersloh, Gerd Mohn, 1967. 885 S. DM 140.– (Mitglieder 125.–).

Das Werk, dessen erster Band hier vorliegt, enthält eine Melanchthonbibliographie, die für die Jahre 1519 bis 1799 nicht weniger als 1502 Nummern vorlegt. Nun ist zu beachten, daß die einzelnen Ausgaben der Schriften Melanchthons und die ältesten Editionen seiner Werke in dem Buch nicht enthalten sind. Es umfaßt, generell betrachtet, die Sekundärliteratur: die römisch-katholischen Streitschriften, die ganz oder teilweise gegen Melanchthon gerichtet sind, die zahlreichen Veröffentlichungen protestantischerseits, die sich ausdrücklich auf ihn berufen oder ihn bekämpfen



(Flacius u. a.), die Gedenkreden nach seinem Tod usw. Jeder Titel ist genau registriert, der Buchinhalt wird angegeben, der Anlaß genannt und der Fundort verzeichnet. Kein nennenswertes Detail fehlt; eine bemerkenswerte Kleinarbeit ist hier geleistet. Zugleich greift das Werk in die Primärliteratur über. Nicht nur werden die zeitgenössischen Schriften (1519–1560) aufgeführt, den ganzen Band durchziehen Angaben über Abdrucke von Briefen, Gedichten und Gutachten Melanchthons, die teilweise in den Melanchthonausgaben fehlen und also auch in der Forschung unbekannt geblieben sind. Der Band wird zur wichtigen Fundgrube für den Forscher, die allerdings erst ein genaues Register voll zugänglich machen wird. Es fällt auf, daß Johann Timanns «Farrago» (1555) fehlt, die viele Melanchthoniana enthält. Nachdem zum 400. Todestag Melanchthons ein «vorläufiges Verzeichnis der Melanchthon-Drucke des 16. Jahrhunderts» erschien (O. Beutenmüller, Halle 1960), das die Jahre 1510–1524 umfaßt, ist durch W. Hammers Buch das Erscheinen eines vollständigen Verzeichnisses nun dringend geworden. Es würde den vorliegenden ersten Band ergänzen. Gespannt sein kann man jetzt schon auf den zweiten Band dieses für den Melanchthonforscher unentbehrlichen Werkes.

Wilhelm H. Neuser, Telgte b. Münster

PETER FRAENKEL und MARTIN GRESCHAT, *Zwanzig Jahre Melanchthonstudium. Sechs Literaturberichte (1945–1965)*. = *Travaux d'humanisme et renaissance*, 93. Genève, Librairie Droz, 1967. xii + 214 S.

Die vorliegende Melanchthonbibliographie umfaßt die Neuerscheinungen der Jahre 1945 bis 1965. Der erste Bericht ist in dem Sammelband «Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages» (1961) abgedruckt worden, er erschien zusammen mit den nächsten vier in den Jahren 1960 bis 1967 in der Zeitschrift *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, der sechste Bericht ist neu angefügt. Es handelt sich also um eine Zusammenfassung in einer Neuausgabe. Sie kann nur begrüßt werden, denn durch sie wird dem Chaos gewehrt, das im Blick auf die Quellen, insbesondere bei den Melanchthonbriefen, zu beklagen ist; die verstreute neuerschienene Sekundärliteratur wird gesammelt. Den Titeln sind jeweils kurze Inhaltsangaben beigegeben, die bei den entlegenen und fremdsprachigen Veröffentlichungen besonders ausführlich sind. Auf Wertungen ist durchweg verzichtet, und auch die Urteile über die Forschungslage sind wohlthuend zurückhaltend. Dem Forscher bietet die Lektüre eine Fülle neuer Erkenntnisse, die er sonst kaum gewinnen kann. Gelegentlich sind Lücken in der Berichterstattung festzustellen, so etwa wenn die Daten der neuentdeckten vier Melanchthonbriefe an Heinrich Ham(me) fehlen (S. 86). Der Gebrauch des Buches wird leider durch das Fehlen ausführlicher Register begrenzt. Es sind nur ein Verfasserverzeichnis und ein chronologisches Register der erwähnten Melanchthonschriften etc. beigegeben. Ein Namens- und Stichwortverzeichnis wäre notwendig. Das Buch vermittelt einen guten Eindruck von dem erstaunlichen Aufschwung, den die Melanchthonforschung seit Kriegsende genommen hat.

Wilhelm H. Neuser, Telgte b. Münster

ERNST STAEHELIN, *Die Korrespondenz des Basler Professors Jakob Christoph Beck (1711–1785)*. = Studien z. Geschichte der Wissenschaften in Basel, 18. Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1968, 401 S. Fr. 32.–.

J. C. Beck war neben seinen Professuren für Geschichte und dann (ab 1744) für Theologie Erster Bibliothekar der Universitätsbibliothek. Das hatte eine rege Korrespondenz zur Folge, die über den Rahmen der Theologie weit hinausging. Prof. Staehelin hat die Briefe von und an Beck, die in vollem Wortlaut acht dicke Bände füllen würden, im Auszug wiedergegeben und damit der Forschung wertvolles Material dargeboten, zumal Alles durch Register und Kurzbiographien erschlossen ist. Für die Geschichte der Schweiz ist der Briefwechsel mit den verschiedenen Gliedern der Familien Bodmer, Breitinger, Bernoulli, Lavater, Lichtenhan, Merian, Stichelberger, Thurneysen, Wettstein u. a. ertragreich. Auch für die deutsche Wissenschaftsgeschichte ergeben sich z. T. neue Perspektiven durch die Korrespondenz mit den Theologen Pfaff, Döderlein, Ernesti, Mosheim, Walch (Jena und Göttingen), Wytttenbach (Bern und Marburg).

Beck steht auch mit den Heidelberger Professoren Brünings, Büttinghausen, Hottinger und Joh. Jakob Wundt in Verbindung. Sind es mit den Straßburgern Schoepflin und Grandidier historische Fragen, die behandelt werden, so geht es im Briefwechsel mit Froereisen vor allem um Person und Lehre des Grafen Zinzendorf, den Froereisen fanatisch bekämpft. Unter diesem Einfluß werden verschiedenen schweizerischen Kandidaten die Zulassungsurkunden zum geistlichen Amt widerrufen.

Für die Geschichte und Kirchengeschichte Badens ergeben sich auch wertvolle Aufschlüsse. Steht doch Beck mit der Residenz der Baden-Durlachischen Markgrafen in Basel in besten Beziehungen. Die Räte Drollinger, Herbst, der Leibarzt Eichrodt sind Beck persönlich bekannt. Lukas Gysendörfer, ein Basler, Pfarrer der reformierten Gemeinde in Karlsruhe (1723–1738), berichtet ihm laufend über alle Vorfälle am Karlsruher Hof; manche «Strafversetzung» Baden-Durlachischer Pfarrer wird so plausibel. Beck hat mit seiner Familie öfters Badekuren in Badenweiler und Langensteinbach unternommen, so kennt er die Zusammenhänge auch aus eigener Anschauung. Die Speziale Wenkebach (Lörrach) und Louis (Emmendingen) wenden sich mit Bücherwünschen an Beck. Prof. Tittel-Karlsruhe, der Promotor Johann Peter Hebels, ist mit einer schwungvollen lateinischen Epistola vertreten; er sollte wohl Mitglied einer Basler literarischen Gesellschaft werden. Beim Rektor Malsch (1675–1742) bedankt sich Beck für die Übersendung zweier Programme (Nr. 97). Fürstabt Gerbert von St. Blasien hatte die Basler Bibliothek aufgesucht, um liturgiegeschichtliche Forschungen zu treiben, und die Folge ist ein Briefwechsel. Auch mit Andreas Lamey aus Münster im Elsaß, einem Schüler Schoepflins und Herausgeber von dessen «*Alsatia diplomatica*», später Bibliothekar der kurpfälzischen Bibliothek in Mannheim und Sekretär der kurpfälzischen Akademie, ergibt sich ein solcher. Dieser Lamey ist der Stammvater der badischen Pfarrer- und Beamtenfamilie, die sogar einen Staatsminister hervorbrachte.

Philosophiegeschichtlich ist interessant die Korrespondenz mit Johann

Jakob Brucker (1696–1770), Lateinschulrektor in Kaufbeuren und (ab 1744) Pfarrer in Augsburg, dem Verfasser einer vielbändigen Geschichte der Philosophie, nach der auch Goethe studiert hat. Ferner ist sehr bezeichnend Becks Ringen mit dem Wolffianismus, den Nr. 65, 78, 90. 377 widerspiegeln. Von dem aus Basel stammenden Mediziner Johann Heinrich Respinger (1709–1782) hat sich Beck am 27. August 1738 aus Marburg Genaueres über Wolffs Lehrweise berichten lassen.

Weltweite Beziehungen bestehen mit Pennsylvanien, das reformierte Prediger bekommen soll, und mit Ungarn, zumal in Basel eine ungarische Bibelübersetzung gedruckt worden ist. Zahlreiche Ungarn hatten in Basel Theologie studiert und die Übersetzung betreut.

Einige Druckfehler sind stehegeblieben, so S. 16 (es statt eo); S. 55 (Probst); S. 245 (Schlacht bei St. Jakob an der Birs 1744 statt 1444); S. 261 (Stickelberguer, sonst Stickelberger); S. 399 (Nonnenweiher, sonst Nonnenweier (die heutige Schreibweise); sie sind aber nicht sinnstörend.

Die sorgfältige Arbeit, Zeugnis eines stupenden Gelehrtenfleißes, ist geeignet, die Lebensarbeit dieses Theologen Beck in neuem Licht zu sehen, zumal die 3. Aufl. von *Die Rel. in Gesch. u. Geg.* ihn nicht einmal dem Namen nach erwähnt und die 3. Aufl. der *Realencyklopädie* nur zu berichten wußte, daß er eine Konkordanz herausgegeben hatte und daß er die natürliche Religion über die geoffenbarte gestellt habe<sup>1</sup>.

*Wilhelm August Schulze, Mannheim*

JÜRGEN HENKYS, *Bibelarbeit. Der Umgang mit der Heiligen Schrift in den evangelischen Jugendverbänden nach dem Ersten Weltkrieg.* Hamburg, Furche-Verlag, 1966. 261 S.

Es handelt sich bei dieser Greifswalder Dissertation keineswegs nur um eine sachlich gründliche und methodisch saubere Spezialstudie für einen engen Interessentenkreis, wie man aus dem Untertitel vermuten könnte. Vielmehr verdichtet sich die Darstellung eines kirchengeschichtlichen Phänomens zu einer grundsätzlichen theologischen Frage von großem Gewicht.

Kurz nach dem Ersten Weltkrieg wurde für evangelische Jugendkreise die Bibel in neuer Weise Mittelpunkt, indem sich junge Menschen in Gruppen in sie einarbeiteten und sich so ihrem Anspruch stellten. Beginnend im Evangelischen Verband für die weibliche Jugend, hat die «Bibelarbeit» in weiten Kreisen evangelischer Jugend (wie CVJM, DCSV, BK und MBK, BDJ) Eingang gefunden, um dann zum «Geschenk der Jugend an die ganze Kirche» zu werden (S. 217, nach O. Hammelsbeck). Sowohl die Evangelischen Studentengemeinden als auch Akademien und Kirchentag sind Abkömmlinge dieser Bewegung (S. 181f.).

Der Verfasser stellt zunächst in lehrreicher Weise die Vorgeschichte der evangelischen Jugendkreise und ihres Verhältnisses zur Bibel dar. Sodann befragt er das Aufkommen der «Bibelarbeit» auf seine Zusammenhänge mit

<sup>1</sup> *Realencyklopädie*, 10 (1901), S. 701, Z. 36; 21 (1908), S. 463, Z. 56f.

zeitgenössischen kulturkritischen Strömungen wie der Arbeitsschulbewegung (wichtig besonders H. Gaudig), der deutschen Jugendbewegung (welcher hier trotz ihrer «Wortferne» einige Bedeutung zukommt), der reformatorischen Selbstbesinnung der Theologie (K. Holl und der Luther-Renaissance; der «dialektischen Theologie»); den Erben des Biblizismus wie M. Kähler und A. Schlatter. Wichtig ist das Urteil: «Zu einer eigentlichen Breitenwirkung unter den Bibellesern hat der durch Luther-Renaissance und dialektische Theologie bestimmte theologische Klimawechsel... dort geführt, wo er zugleich das Erbe des neueren Biblizismus, vornehmlich des durch M. Kähler... vertretenen, lebendig werden ließ» S. 213f.).

Das Ziel des Autors ist ein fundamental theologisches und aktuell kirchliches. Seine Studie versteht sich als Vorarbeit für eine «Theorie der Bibelarbeit», die uns die Praktische Theologie dringend schuldet (S. 209). Hierzu zeigt der Verf. wichtige Ansätze auf: bei M. Kähler, der seine Theologie bewußt in den Dienst der bibellesenden Laien stellte; in der Theologie der «charismatischen Gemeinde» bei den Exegeten E. Schweizer, E. Käsemann und G. Eichholz, bei K. Barth (besonders Kirchl. Dogm. IV, 3) und R. Bohren; auch in O. Hammelsbecks Unterrichts-Verständnis u. a. m. Gehört der gemeinschaftliche Umgang mit der Bibel zu den Grundformen des evangelischen Lebens? (S. 218). Diese Frage resultiert aus der fruchtbaren Entdeckung der Bibelarbeit durch die evangelische Jugend vor 50 Jahren wie durch die Krise der Bibelarbeit heute. Die scharfe Herausarbeitung der Frage ist ebenso ein Verdienst des Verfassers wie die Andeutung theologischer Antwort. Wie verhält sich die gemeinschaftliche Bibelarbeit der «Laien» theologisch und praktisch zur Verkündigung des Wortes Gottes, wie zum Erfordernis kritisch-exegetischer Bibelwissenschaft? Leider kann diesen Fragen – Fragen im Horizont derjenigen nach der Korrelation von Hermeneutik und Ekklesiologie (vgl. S. 223) – hier nicht weiter nachgegangen werden.

Zum Schluß aber noch zwei spezielle Bemerkungen: 1. Die Befragung K. Barths speziell von den zeitgenössischen Jugendkreisen und deren Bibelarbeit her führt zu wichtigen Ergänzungen zum Thema «Karl Barth und die Pädagogik», das ich in meiner Dissertation abgehandelt habe<sup>1</sup>. – 2. Der Autor weist mit diesem Buch der Praktischen Theologie nicht nur einen Fragenkreis, sondern eigentlich eine neue Disziplin zu. Auch er bestätigt damit R. Bohrens Worte von den «immer neuen Anforderungen», die an die Praktische Theologie gestellt werden, und von dem «katastrophalen Personalmangel» in diesem Fach, dem zum Schaden von Theologie und Kirche «Differenzierung in den Lehrstühlen weithin fehlt»<sup>2</sup>.

*Jürgen Fangmeier, Wuppertal*

---

<sup>1</sup> J. Fangmeier, *Erziehung in Zeugenschaft. Karl Barth und die Pädagogik* (1964).

<sup>2</sup> R. Bohren, *Zukunftsperspektiven der Praktischen Theologie: Wort und Gemeinde. Ed. Thurneysen zum 80. Geburtstag* (1968), S. 404.

FELIX FLÜCKIGER, *Existenz und Glaube. Kritische Betrachtungen zur existenzialen Interpretation*. Wuppertal, R. Brockhaus, 1966. 108 S. DM 7.80.

Bezeichnend für Flückigers Studie ist seine These im Vorwort (S. 5): bei Bultmann spiele die Philosophie nicht mehr die Rolle einer ancilla theologiae, sondern werde zum Maßstab für das Reden von Gott und das Verstehen der Bibel überhaupt. Diese Eingangsthese wird in vier großen «Attacken» untermauert: 1. «Existenziale Interpretation», 2. «Mythos und Prophetie», 3. «Probleme der Hermeneutik und 4. des Weltbilds». In doppelter Hinsicht wird Bultmanns theologiegeschichtliche Stellung charakterisiert: Der Ansatz seiner Theologie ist bestimmt durch zwei Grundaxiome Heideggerscher Ontologie: die radikale Jenseitigkeit und Trennung des «Seins» vom Welthaften erschließt den Gottesbegriff, und Existenz als einziger Berührungspunkt zwischen «Sein» und «Seiendem» rückt so ins Zentrum der theologischen Besinnung. Flückiger sieht in der Entweltlichung Gottes bei Bultmann einen für das Deutschland von 1945 willkommenen Gegenschlag gegen die verhängnisvolle «Blut- und Bodentheologie» des Dritten Reichs und zugleich eine Möglichkeit, der Vergangenheit auszuweichen (S. 71). Hier wäre vielleicht an Flückiger die kritische Gegenfrage nach der Stellung Bultmanns innerhalb der dialektischen Theologie und der Bekennenden Kirche als seiner eigentlichen Ausgangsposition zu stellen. Zu zeigen, daß sich Bultmanns Neuansatz jedoch im Reden von Existenz und ihrem Verständnis sowie einem konstruierten Gottesbegriff schließlich verfängt und totläuft, ist Ziel dieser Studie. Bultmanns Thesen, die dem vermeintlich wissenschaftlichen Denken des modernen Menschen entgegenkommen wollen, werden von Flückiger als Unterstellungen entlarvt, sowohl was Bultmanns Bild von der eigentlichen Intention der Bibel als auch, was sein Bild vom modernen Menschen betrifft und von der ganzen Breite der Schrift, der Sicht der praktischen Theologie und einem unvoreingenommenen wissenschaftlichen Denken her zudem als unwissenschaftlich widerlegt.

1. Die ontologischen Voraussetzungen der existenzialen Interpretation, ihre Bestimmungen über das Sein in seiner grundsätzlichen ontologischen Differenz, über das Selbstverständnis der Existenz als Ort der Gottesoffenbarung sowie ihr präsentisch-existenzialistischer Zeitbegriff vergewaltigen nach Flückiger biblische Rede von Gott (S. 45). – 2. Bultmanns Alternative «mythologisch oder wissenschaftlich» wird nach Flückiger der spezifischen Intention biblischer Rede nicht gerecht, die ja Bildhaftes und Historisches verschmilzt und eher als prophetische Predigt erfaßt werden kann, die von erlebter Geschichte zeugt. Zudem sei Bultmanns Mythosbegriff unangebracht, weil er das Mißverständnis hervorrufe, als projiziere die Bibel lediglich Diesseitiges ins Übernatürliche (S. 76). – 3. Gegen Bultmanns Hermeneutik, die mythisch-bildhaftes Denken durch abstrakt-wissenschaftliches ersetzen will, wendet Flückiger ein, daß ja beide Denkformen sich in der Geschichte wie auch schon in der Bibel nie abgelöst hätten, sondern noch heute befruchtend nebeneinanderstünden. Auch sei Glaube nicht abhängig oder garantiert durch eine bestimmte Denkform der interpretierenden Verkündigung oder durch Hermeneutik aufweisbar. Die abstrakt-existenzial-

theologische Aussageform erschwere ganz im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Intention das Verstehen, weil sie von den Prämissen eines unbiblischen philosophischen Gottesbegriffs herkomme, der den biblischen verdrängt hat, und die Texte unter der Brille einer philosophischen Ontologie auf ein schon vorher feststehendes Selbstverständnis hin befragt (S. 80ff.). – 4. Bultmanns Polemik gegen ein vermeintliches geschlossenes Drei-Stockwerk-Denken der Bibel stellt Flückiger die Tatsache entgegen, daß die Bibel von der Erfahrung einer dynamischen Weltwirklichkeit ausgeht, die durch Gottes Schöpferwillen lebt und vergeht. «Mythische» Spuren sind bereits vom Monotheismus her inhaltlich neu gefüllt.

Es kommt Flückigers Studie zugut, daß er sowohl Heidegger als Bultmann gut kennt, und man kann deshalb aus seiner Arbeit fundierte Kenntnis erwerben. Seine Ablehnung Bultmanns ist aber doch durch gewisse Vereinfachungen erkauft. So dürfte man nicht sagen, daß nach Bultmann alle Aussagen eliminiert werden müssen, die das göttliche Handeln als kosmisches Geschehen verstehen oder die vom «Eingreifen Gottes» in das Weltgeschehen sprechen (S. 30). In Bultmanns vieldiskutiertem Aufsatz «Neues Testament und Mythologie» z. B. geht es Bultmann ja gerade darum, das Handeln Gottes in Jesus Christus festzuhalten. Eine Vereinfachung dürfte auch der Satz bringen: «Die Ontologie Bultmanns erschließt das Wesen Gottes aus dem Wesen des Menschen» (S. 81), denn auch Bultmann will ja Offenbarungstheologe sein und kommt aus der dialektischen Theologie. Zu fragen wäre auch, ob Flückiger in seinem hermeneutischen Zirkel seinerseits einer subjektivistischen Verkürzung erliegt, wenn er nicht das Wort, sondern die persönliche Glaubensüberzeugung des Predigers zum Ausgangspunkt der Predigt macht (S. 79ff.).

*Christa Heyd*, Bischofszell, Kt. Thurgau

KLAUS-DIETER NÖRENBERG, *Analogia imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1966. 232 S. DM 19.80.

Der archimedische Punkt im Denksystem Paul Tillichs ist der Symbolbegriff. Diesen visiert Klaus-Dieter Nörenberg in einer gründlichen Untersuchung an, wobei es ihm gelingt, die entscheidenden Linien im philosophischen und theologischen Denken Tillichs nachzuziehen. Die Arbeit stellt die gekürzte Fassung einer Dissertation dar, die 1964 in Hamburg vorgelegt wurde, und gliedert sich in drei Hauptteile.

1. Zunächst erfolgt eine allgemeine Begriffsbestimmung des terminus technicus Symbol. Dabei geht der Verfasser kurz auf die Geschichte des Symbolischen in Psychologie, Ästhetik und Philosophie ein sowie auf das Denken der alttestamentlichen Gemeinde, der alten wie der reformatorischen Kirche, dargestellt an ihren führenden Vertretern. Mit einem Blick auf die Neuzeit wird dieser Abschnitt beschlossen. – 2. Im zweiten und umfangreichsten Teil wird erarbeitet, welche Bedeutung der Symbolbegriff bei Tillich hat und was dieser auf Grund seiner Bedeutung zu leisten vermag. Nörenberg setzt dabei gleichsam Stein auf Stein, ohne eine Stufe zu überspringen, was dem Kenner Tillichs manchmal langatmig vorkommen mag.



Doch erweist der Verfasser gerade dadurch seine Redlichkeit. Was seine Darlegungen besonders wertvoll erscheinen lassen, sind ständige Hinweise oder ein Verweilen bei den Großen unserer Philosophie- und Theologiegeschichte. Ob griechische Philosophen, Kirchenväter, Reformatoren wie Vorreformatoren, Philosophen und Theologen des 19. und des 20. Jahrhunderts – es wird ständig auf sie Bezug genommen und das Gemeinsame mit Tillich oder das Unterschiedliche herausgestellt. So ist z.B. der konzentriert dargebotene Vergleich zwischen der Analogiekonzeption Tillichs mit der des Thomas (S. 170ff.) für den Leser ein hervorragender «Leckerbissen». – 3. Nörenberg betont im Vorwort, daß die nähere Beschäftigung mit Tillich aus einer großen Faszination erwuchs. Der Faszinierte wird jedoch auch zum Kritiker. Seine kritischen Gedanken führt er im letzten Hauptteil an, der die Höhepunkte der Abhandlung bringt (vorher kommt Kritik vereinzelt z.B. auf den S. 130, 141, 147 u.a. zum Durchbruch). Kurz vor der Eröffnung dieses entscheidenden Abschnitts wird festgehalten: «Die als Symbolhaftigkeit verstandene Analogiekonzeption der *analogia imaginis* ist also weder historisch unzuverlässig gebraucht, noch allgemein dem Analogiedenken des Katholizismus entgegengesetzt, sondern erweitert den Gedanken der *analogia entis* bei Thomas um den Gedanken der Bildanalogie, der im Grunde schon bei Augustin und Bonaventura begegnet und dort den platonischen Urbild-Abbild-Gedanken ewiterführt. Die Fundierung des Symbolischen als der *analogia imaginis* auf dem Glauben und der Korrelationsmethode auf dem ‚theologischen Zirkel‘ wehrt bei Tillich die Gefahr einer thomistisch-neuthomistischen natürlichen Theologie ab» (S. 180).

Von den wichtigen Fragezeichen, die Nörenberg setzt, seien nur genannt das «Problem von Ontologie und Personalismus» (S. 185) – «hier ist die Hauptschwierigkeit die neutrische Bestimmung der neuen Wirklichkeit» (S. 197). Eine Folge davon ist nach der sicherlich richtigen Meinung des Verfassers die Blässe des Gebets bei Tillich (S. 209). Auch die Trinitätslehre wird dadurch problematisch (S. 197). Ferner sei hingewiesen auf das Problem des nicht unbedingt anerkannten Zusammenhangs zwischen der historischen Faktizität Jesu von Nazareth und der Verkündigung der Jünger, worauf schon Karl Barth 1923 zu sprechen kam. Besonders deutlich wirkt sich diese Schwierigkeit, wie Nörenberg aufzeigt, bei der Behandlung der Auferstehung aus (S. 197 u. S. 203ff.). Den Vorwurf der Zeit- und Geschichtslosigkeit der Selbstmächtigkeit des Symbols (S. 218) würde ich nicht erheben. – Nörenberg läßt bei seiner Kritik öfter anklingen, daß Tillich Schwächen seiner Konzeption selbst erkannt habe, aber er ist für ihn «ein Gefangener seines eigenen Systems» (S. 220). Große Anerkennung und – wo erforderlich – Ablehnung stoßen z.B. in folgenden Sätzen hart aufeinander: Die «doppelte Verankerung des Symbols ‚Gott‘ und der ganzen Theologie Tillichs im Existentiellen und im Ontologischen ist eine nicht hoch genug einzuschätzende Leistung Tillichs, die seinem theologischen Denken eine größere Breite und Leistungsfähigkeit gibt als etwa der Theologie Schleiermachers oder Bultmanns» (S. 225). Aber: «Tillich denkt auf Grund seiner Korrelationsmethode zu stark vom Menschen aus und zu wenig im Sinne der biblischen Offenbarung, die von Gott ausgeht» (S. 187). – Der letzte Satz des Buches «Gott



aber ist größer und reicher, als es die Methode der Korrelation ausdrücken kann» gilt doch wohl für alle menschlichen Versuche, etwas von Gottes Wirken auszusagen. Gewiß aber – und das ist das Verdienst Nörenbergs mit dieser seiner Abhandlung über die Beschäftigung mit Tillich hinaus – werden seine Leser darin bestärkt, gegenüber einem theologischen System, das sich auf nur einer Analogie gründet, nicht ohne Vorbehalte zu bleiben.

Folkert Müller, Bremen

VITTORE SUBILIA, *La nuova cattolicità del Cattolicesimo. Una valutazione protestante del Concilio Vaticano Secondo.* = Nuovi studi teologici, 1. Torino, editrice Claudiana, 1967. 310 S. L. 2200.–.

Der Titel dieses Werkes vom Systematiker und Dekan der Waldenser-Fakultät in Rom läßt zunächst vermuten, es handle sich vornehmlich um eine Darstellung und Beurteilung der durch das Vaticanum II offenbar gewordenen Wandlungen innerhalb des römischen Katholizismus. Allerdings wird die ganze Konzilsarbeit und ihr Ertrag dem Leser in prachtvoller, dem romanischen Geiste eigener Klarheit dargelegt, analysiert, gedeutet und gewertet. Aber das geschieht nun, und darin erkennen wir auch das Anliegen Subilias und die große Bedeutung seines Werkes, in einer Konfrontation, die den Leser zugleich grundlegend mit dem reformatorischen Glaubensgut selbst vertraut macht. Es geht Subilia nicht nur darum, die kleine evangelische Minderheit Italiens ihres Glaubens neu froh und bewußt zu machen und gegen einen schwärmerischen Ökumenismus zu impfen, sondern eine Grundlage zu schaffen für einen fruchtbaren Dialog mit den katholischen Italienern, gebildeten Laien und Klerikern, denen der Zugang zum Verständnis evangelischen Denkens bisher rein sprachlich wenig möglich war. Diese Grundlage hat Subilia in einer umfassenden Dokumentation protestantischer Theologie von der Reformation bis zur Gegenwart nunmehr gelegt. Darüber hinaus wird auch der deutschsprachige Theologe bei einiger Kenntnis der italienischen Sprache einen wertvollen Einblick in das Konzil gewinnen und sich davon überzeugen können, daß auch die neue Katholizität Roms noch immer römisch ist.

Philipp Alder, Ziefen, Kt. Baselland

WALTER NEIDHART, *Psychologie des Religionsunterrichts.* 2. überarb. und erw. Aufl. Zürich & Stuttgart, Zwingli Verlag, 1967. 288 S. DM 19.80.

In einer Situation, da Begriffe wie «Psychologisierung» und «Pädagogisierung» leider immer noch in der Theologie naiv abwertend gebraucht werden, andererseits aber die unmittelbar praktische Anwendung hermeneutischer Erkenntnisse ständig mißlingt, weil das theologische Bewußtsein mit historisch-exegetischen Erkenntnissen viel, mit empirischem Tatsachenwissen aber kaum belastet ist, verdienen Bücher, die hier Abhilfe verschaffen, besondere Aufmerksamkeit. Schon in der 1. Auflage hat sich Neidhart darum verdient gemacht, dem Religionslehrer die ihn und sein Fach betreffenden Konsequenzen der Pädagogischen Psychologie darzu-

stellen und an praxisnahen Beispielen zu verdeutlichen, also den Blick für Realitäten wie Gefühlsklima, Motivation, Phantasie, Gedächtnis usw. zu öffnen. Wenn Neidharts Bemühungen, den Schüler in seiner Lernwirklichkeit zu verstehen (etwa am Problem der konnotativen Bedeutung), oder seine Gedanken über die gruppenspezifischen Kräfte im Unterricht von der religionspädagogischen Forschung stärker beachtet und fortgeführt worden wären, hätte man sich vielleicht manch steriles Thema ersparen können.

In der 2. Auflage hat der Verfasser nicht nur neu erschienene Literatur (leider mehr theologische als psychologische) eingearbeitet und den Text gestrafft, sondern auch seine sachliche Position mit Umstellungen präzisiert und mit neuen Einsichten ergänzt. Mit viel Verständnis für die volkswirtschaftlichen Schwierigkeiten und großem Einfühlungsvermögen in die mannigfachen Konfliktsituationen des Religionsunterrichts sucht Neidhart nach Lösungen, die sich theologisch verantworten und psychologisch praktizieren lassen. M. E. ist der Autor mit seinem wissenschaftsmethodischen Denken bereits weiter als die Mißverständnisse, die er terminologisch mitunter provoziert. Was er von den Funktionen der latenten Kirche sagt (Freiheit, Offenheit usw.), der er den Religionsunterricht zuordnet, gilt doch als Korrektiv für die manifeste, wenn diese nicht überhaupt ein defizienter Modus von Kirche sein soll. Schließlich scheint mir auch die unfruchtbare Alternative Lehre *oder* Verkündigung (S. 85) bei Neidhart immanent überwunden, weil in ihr eine dogmatische und eine empirische Frage problemblind kollidieren, was sich meist nur terminologisch, aber kaum psychologisch oder didaktisch auswirkt. Neidharts Buch zählt auch in der 2. Auflage zu den religionspädagogischen Standardwerken, die nicht zu kennen einem Religionslehrer als grobe Fahrlässigkeit angerechnet werden muß.

Hans-Dieter Bastian, Bonn

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 20, 4 (1968): D. T. Niles, K. D. Kaunda, B. Ward, J. Baldwin, Lord Caradon, T. A. Gill, O. F. Nolde, R. R. K. A. Gardiner, M. M. Thomas, A. Dumas, P. Jones: Addresses at the Assembly of the World Council of Churches, Uppsala 1968. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 15, 2 (1968): K. Barth, Kirche in Erneuerung (161–170); H. U. von Balthasar, Einigung in Christus (171–189); A. M. Haas, Zur Frage der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart (190–261); T. Schaller, Die Meister-Eckhart-Forschung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart (262–316). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 58, 3 (1968): A. E. Rüthy, Das Leben aus der Zukunft in der Sicht des A. T. (133–154); K. Stalder, Das Leben aus der Zukunft in der Sicht des N. T. (155–181); U. Küry, Das Leben aus der Zukunft in systematischer Sicht (182–206). *Judaica* 23, 3 (1968): H. Schmid, Prophet und König im Alten Testament (152–166). *Kirchenblatt*