

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Band:** 25 (1969)  
**Heft:** 5

**Buchbesprechung:** Rezensionen

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 19.11.2024

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

## Rezensionen

[HANS BARDTKE.] *Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft, Hans Bardtke zum 22.9.1966.* Hrsg. von Siegfried Wagner. Berlin, Ev. Haupt-Bibelgesellschaft, 1968. 258 S. DM 28.—.

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist eine nachträgliche Geburtstagsgabe für den hochverdienten Leipziger Theologen und Qumranforscher Hans Bardtke, der am 22.9.1966 sein 60. Lebensjahr vollendete. Einundzwanzig Gelehrte aus Ost und West, durchweg bekannt durch Publikationen über die Texte vom Toten Meer, haben sich an dieser Ehrung Bardtkes beteiligt; der Band enthält Beiträge von J. D. Amussin, O. Betz, J. Carmignac, J. Conrad, M. Delcor, G. R. Driver, O. Eißfeldt, W. Grundmann, S. Holm-Nielsen, J. Irmscher, A. S. Kapelrud, G. Molin, J. M. P. van der Ploeg, K. H. Rengstorf, H. Ringgren, S. Segert, H. Seidel, A. Strobel, S. Szyszman, S. Wagner und A. S. van der Woude. Leider ist es im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf sämtliche Einzeluntersuchungen näher einzugehen oder auch nur ihre Titel anzuführen.

Am bedeutsamsten erscheinen dem Rezensenten die im folgenden wenigstens in aller Kürze vorgestellten Beiträge, ohne daß jedoch den übrigen (zumeist im Umfang sehr viel bescheideneren) Studien ihr spezifischer Wert für die Qumranforschung bestritten werden sollte.

Otto Betz («Zungenreden und süßer Wein», S. 20–36) geht der eschatologischen Exegese von Jes. 28 in den Qumrantexten (1 QH 2, 18f.; 4, 17f.; 6, 24–36; CD 1, 14; 4, 19) und im Neuen Testament (1. Kor. 14; Joh. 16, 16–22; Apg. 2) nach; der qumranische Befund läßt erkennen, daß «für die Darstellung des ersten christlichen Pfingsten Stücke aus Jes. 28 und der Sinaitrade verwendet worden sind» (S. 35). — «Die Frage nach der Gottessohnschaft des Messias im Lichte von Qumran» untersucht Walter Grundmann (S. 86–111); neben mancherlei Entsprechungen zwischen vorchristlich-jüdischem und urchristlichem Messianismus zeichnet sich deutlich der grundlegende Unterschied ab: Das Judentum kennt keine Gottessohnschaft seines Messias (S. 104f.), wie sie die christliche Gemeinde von vornherein bekennt (S. 105–111). — «Erwägungen zur Frage des Landbesitzes des zweiten Tempels in Judäa und seiner Verwaltung» stellt Karl Heinrich Rengstorf an (S. 156–176). Zur Problematik der wirtschaftlichen Unterhaltung des jerusalemischen Tempelkultes und seiner Priester durch Staatsdomänen hat Rengstorf wertvolles Material gesammelt und einleuchtend kommentiert; die Frage, ob es sich bei den Ruinen von Qumran — statt um die Reste einer essenischen Klosteranlage — um einen ehemaligen Amtssitz der jerusalemischen Tempelgutsverwaltung (etwa unter Simon bar Kosiba) handeln könne, muß freilich weiterhin offenbleiben (S. 174–176). — Hans Seidel fragt nach dem «geistigen Ursprungsort der Erweckungsbewegung von Qumran» (S. 188–197) und eruiert mit aller hypothetischen Vorsicht eine Erweckung um oder kurz nach 200 v. Chr. unter der Priesterschaft mit nachfolgendem Auszug und Gründung einer Ansiedlung, zu deren Bewohnern

um 175 v. Chr. der Lehrer der Gerechtigkeit (Hodajot!) stößt (S. 196). – Ein besonders gewichtiger Beitrag ist derjenige August Strobels über «Machärus. Geschichte und Ende einer Festung im Lichte archäologisch-topographischer Beobachtungen» (S. 198–225). Die instruktiv bebilderte Studie läßt in mustergültiger Verbindung der literarischen Quellen mit den Beobachtungen des archäologisch-topographischen Befundes die erregende Endphase der Geschichte von Machärus lebendig werden; gleich der Schwesterfestung Masada war auch die Makkabäerburg Machärus (bei Chirbet el-Mukawer, Jordanien) von den römischen Belagerungstruppen mit einer steinernen Circumvallation umgeben worden, doch erfolgte die unerwartete Übergabe (vgl. Jos. Bell. Jud. 7, 190ff.) bereits vor der endgültigen Fertigstellung dieser Schanzarbeiten, von denen noch heute ungewöhnlich stattliche Reste erhalten sind. – Ein vorbildliches Beispiel solider exegetischer Arbeit ist der Aufsatz des Herausgebers, Siegfried Wagner, über «ידע» in den Lobliedern von Qumran» (wortstatistische, syntaktische, bedeutungsgeschichtliche und theologische Untersuchungen der Aussagen über Gottes auf den Menschen gerichtete Erkenntnisakte, S. 232–252). – Dagegen vermögen keineswegs alle Beispiele von Gematria zu überzeugen, die Godfrey R. Driver («The Number of the Beast», S. 75–81) in der Bibel Alten und Neuen Testaments sowie in der Damaskusschrift entdecken zu können glaubt; die Möglichkeit, für jedes hebräische Wort einen Zahlwert seiner Buchstaben anzugeben, scheint ungesicherten Spekulationen noch immer Tor und Tür zu öffnen.

Alles in allem ist ein literarisches Symposium entstanden, dessen gemeinsamen Nenner das Interesse am Judentum des zweiten Tempels darstellt; Qumranforscher, aber auch Alt- und Neutestamentler werden in Zukunft an dem gut ausgestatteten und preiswerten Buch nicht vorbeigehen können.

Otto Böcher, Mainz

OSWALD LORETZ, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*. Mit einem Beitrag von ERIK HORNING, Der Mensch als «Bild Gottes» in Ägypten. (Schriften des deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik.) München, Kösel Verlag, 1967. 174 S. – DERS., *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis*. = Stuttgarter Bibelstudien 32. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968. 152 S. DM 8.80.

Im ersten Band wird ein Kapitel der Geschichte der Exegese von Gen. 1, 26 gewidmet. Die dann vom Verfasser vorgeschlagene Definierung der Gottesebenbildlichkeit lautet (S. 63ff.): Der Mensch «allein unter den Lebewesen ist mit dem Schöpfer der Welt verwandt: das ist er seiner Gestalt und seinem Wesen nach». Der Text wird ursprünglich von einer *Göttere*ebenbildlichkeit geredet haben, jetzt ist er aber gänzlich auf den einzigen, handelnden Gott Israels bezogen. Der Anhang von E. Horning bietet einen guten Überblick über den Begriff in Ägypten, bei dem sich hauptsächlich Unterschiede herausstellen.

Der zweite Band untersucht die aus der Begegnung mit den modernen Naturwissenschaften entstehenden Probleme, dann die Exegese, die Augustin brachte und die heute noch nachwirkt. Der Hintergrund von Gen. 1–3 ist mythisch und der heutige Text ein Produkt der biblischen Umdeutung

dieses ursprünglichen Hintergrundes; der Vorgang ist aber nicht ohne weiteres durchsichtig. Am Beispiel von Gen. 6, 1ff. zeigt der Verfasser, daß es der israelitischen Interpretation nicht daran lag, den Mythos moralistisch oder vernunftsmäßig zu «reinigen», sondern seine Materialien im Glauben an Jahwe geschichtlich zu verstehen (S. 48). Dasselbe geschieht nun auch in Gen. 1 und 2–3. Es ergibt sich daraus ein natürlich ganz anderer Begriff der Wahrheit, als wir ihn heute unter dem Einfluß der modernen Geschichtswissenschaften darstellen (S. 103); ich hoffe ihn bald anderswo eingehender behandeln zu können. Eine *Creatio ex nihilo* (S. 79) gibt es im Texte nicht und wird erst in hellenistischer Zeit belegt, ja der Verfasser übersetzt Gen. 1, 1ff. ohne weitere Erklärungen (S. 55ff.): «Als zu Beginn Gott Himmel und Erde schuf... dann» usw. Auch die Möglichkeit eines Protoevangeliums in Gen. 3, 14f. (S. 133ff.) wird (endlich!) abgelehnt.

Beide Bändchen bieten eine Fülle neuen Materials und origineller Deutungen. Sie tragen zum Teil entscheidend zur Lösung der Problematik dieser Texte bei.

J. Alberto Soggin, Rom

C. K. BARRETT, *The First Epistle to the Corinthians*. (Black's New Testament Commentaries.) London, Adam & Charles Black, 1968. xii + 410 S. Sh. 45/–.

Der bekannte Neutestamentler der Universität Durham legt den zweiten von drei Bänden seiner Hand innerhalb des Black'schen Kommentarwerkes vor. Die Übersetzung steht im Mittelpunkt der Bemühungen. Jede Rubrik beginnt mit ihr und bringt sie im Fettdruck nochmals zwischen den Erläuterungen. An wichtigen Stellen wird die Textkritik erörtert. Exkurse fehlen. Wortanalysen bestehen in knappen Hinweisen. Gelegentlich referiert Barrett über die Annahme von Traditionsgut. Doch sein Urteil ist unsicher. Die Einsetzungsworte etwa sind nicht already in liturgical use at the celebration of the Lord's Supper, sondern the Lord's death was proclaimed (verse 26) (S. 264). Wo liegt der Unterschied? Die Erwägung verschiedener Übersetzungsmöglichkeiten im Stil älterer deutscher Kommentare dominiert. Auf Hypothesen will Barrett nicht ganz verzichten, wobei sich gute (S. 295: Propheten are local, not travelling, Christians) und unglückliche Thesen (S. 386: Annahme eines speziellen Kollektenbriefs an die Galater) die Waage halten. Jüdische und hellenistische Parallelen werden in gut gewählten Einzelbelegen mitgeteilt. Spärliche Literaturangaben verweisen auf neueste, gute Werke, neben der einheimischen ist die deutschsprachige Forschung berücksichtigt. So erreicht das Werk einen hohen Stand.

Paulus beantwortet (teilweise ironisch: S. 108f. und öfter) mit Hilfe des Briefs (Anfang 54 oder Ende 53) Anfragen aus Korinths Gemeinde. Er weilt in einer der Versammlungsstätten der Gemeinde von Ephesus (S. 396). Barrett legt die im ganzen überzeugenden Gründe für die Integrität des Briefs jeweils am Anfang der Rubriken kurz dar (S. 17; 118; 186f.; 200; 390): Sprünge sind Anzeichen, daß Paulus den Brief nicht in einem Zug diktiert hat. Nur in zwei Fällen denkt Barrett an Eingriffe: Bei 14, 34f. entscheidet er sich für die Annahme eines deuteropaulinischen Zusatzes (S. 332f.). Kap. 13, though written by Paul, was not written by him freshly

for the present occasion, but was inserted because he saw its relevance to the argument, and to the Corinthian situation (S. 297). Zweimal (S. 134; 261) nötigt die Wendung, Paulus habe gehört, Barrett zur Annahme mündlicher Information. Warum aber greift er sonst so stark auf eine schriftliche Anfrage aus Korinth zurück? περί-Überschriften könnte man analog der Didache-Rubriken als katechismusartige Rubrizierung deuten. Eine schriftliche Anfrage betreffs der Kollekte (S. 385) ist unwahrscheinlich. Auch die Schwierigkeiten einer Harmonisierung des Briefs mit der lukanischen Darstellung sind fast unbekannt. Bisweilen wird zu rasch aus dem Text auf Tatbestände in Korinth geschlossen (S. 204 gelegentliche Anwesenheit des Kefas dort). Obgleich man kritisches Eingehen auf Sachfragen nicht erwarten darf, allenfalls deren Nennung, bezeichnet Barrett die Irrtümer in Korinth als gnostisch. Da er mehrere gnostische Ansätze nebeneinander sieht, verzichtet er jedoch auf die Kennzeichnung der Gegner als «Gnostiker». Das Gespräch mit W. Schmithals wurde außerhalb dieses Kommentars geführt.

Korrigenda: that S. 163 Zeile 16 von oben. – of mine S. 208 Zeile 2 von unten.

Gottfried Schille, Borsdorf b. Leipzig

PETER STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium*. 1. Vorgeschichte = Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T., 95. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. 313 S. DM 28.-/32.-

Nicht nur das Verhältnis der nachösterlichen Verkündigung zur Verkündigung des historischen Jesus, sondern auch das Verhältnis zwischen den verschiedenen Entwicklungsphasen der Glaubensbotschaft in den spätern Gemeinden fordert immer wieder eine, der jeweiligen Forschungssituation entsprechende, neue Bestimmung. Die hermeneutische Fragestellung und der Siegeszug der traditionsgeschichtlichen Interpretation lassen heute eine Neubearbeitung gerade der grundlegenden Phänomene des Neuen Testaments erwarten. Griff unter andern 1965 E. Jünger das alte Jesus/Paulus-Problem wieder auf, so beschäftigt sich nun P. Stuhlmacher mit der Geschichte des Nomens und des Verbums «Evangelium». Dabei versteht er die vorgelegten Studien als Vorarbeit zu einer geplanten Darstellung der paulinischen Verkündigung. Nicht nur durch das ebenfalls 1965 erschienene Buch über Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, sondern auch in einigen Aufsätzen hat sich der Autor über das dazu nötige Rüstzeug ausgewiesen. Eine klar strukturierte und umfassende begriffs- und traditionsgeschichtliche Bestandesaufnahme füllt die Mitte des Buches (S. 108–207) und orientiert in der Manier eines ausführlichen Artikels im Theologischen Wörterbuch von Kittel über die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Der Verfasser entfaltet dabei eine in einem Aufsatz von J. W. Bowman über den Begriff des Evangeliums (in der Manson-Gedenkschrift Manchester 1959) vertretene These und hofft den traditionsgeschichtlichen Nachweis für die Existenz des bis heute vermißten theologisch verwendeten Ausdrucks besorah als Entsprechung zum hellenistischen euangelion zu leisten. Dadurch distanziert er sich von einer inhaltlichen Verbindung zum 4. Eklog Vergils und zur Kalenderinschrift von Priene. Für ihn liegt «Evangelium» bereits als eine inhaltlich

durchgebildete Terminologie vor, bevor der Kaiserkult für die Gemeinden zum Problem wurde. Diese Ausführungen bestechen durch eine schöne Geschlossenheit, aber auch durch die Präzision und den großen Umfang des zitierten Textmaterials. Dieser begriffsgeschichtlichen Analyse werden zwei gedrängte Kapitel vorangestellt: Ein Abriß über die Forschungsgeschichte zum Begriff Evangelium. Er beginnt mit F. Chr. Baur und zollt besonders auch Ad. von Harnack eine sorgfältig differenzierende Würdigung. Die zweite Studie erfaßt das Problem des paulinischen Evangeliums mit Hilfe einer exegetischen Erfassung von Gal. 1–2. Es ist ihr durchaus zuzustimmen, wenn deutlich gemacht wird, daß Paulus die Antithetik von Gesetz und Evangelium, wie ja auch die Lehre von der Glaubensrechtfertigung, vorgefunden hat. Bei der Formulierung einer These zum paulinischen Verständnis des Evangeliums erinnert man sich an das erwähnte Buch über die Gerechtigkeit. S. 82 lautet die These: «Evangelium ist die apokalyptische Prolepse des die Welt meinenden Heiles und Rechtes Gottes ins Wort und (in) die unscheinbare Verhülltheit einer apostolischen Botschaft hinein.» Im vierten Abschnitt des Buches (S. 267–289) widmet sich der Verfasser der Erhebung des vorpaulinischen, christlichen Sprachgebrauches. Dieser Versuch, die auf Grund der Galaterbrief-Exegese gewagte Definition des paulinischen Verständnisses traditionsgeschichtlich und d. h. theologiegeschichtlich in eine gewisse Kontinuität hineinzustellen, ist interessant und hält die These durch. Trotz aller gewalteten Umsicht und Vorsicht bleibt aber doch zu fragen, wie weit man der Darbietung folgen darf. Gerade bei der mit J. Jeremias gewagten Bestimmung von Apk. 14, 6 als vorpaulinisch und als ältester urchristlicher Gebrauch erscheint die traditionsgeschichtliche Linie doch sehr dünn. Eine entsprechende Einordnung von Matth. 11, 2ff. par. bleibt durch die nicht zu übersehende Problematik der großen Unbekannten Q und dann vor allem auch durch die eilige Zuordnung zu einem sogenannten urchristlichen Prophetenspruch recht fraglich. In wesentlichen Teilen muß doch mit einer hellenistischen Rezension der Redequelle gerechnet werden, und eine Berufung auf Käsemanns eben nur skizzierten Sitz im Leben einer apokalyptischen und enthusiastischen Prophetie dispensiert uns nicht von der Frage, was die Prophetie in den hellenistischen Gemeinden zu leisten imstande gewesen sein könnte. Auch der herangezogene Topos vom erwarteten, endzeitlichen Propheten bedarf noch weiterer Erwägung. Warum fehlt die Aufnahme von Deut. 18, und warum könnte nicht gerade die Reflexion über den «Gekommenen» doch mindestens auch in der Gemeinde zu Antiochia möglich gewesen sein? Aber das sind nur einige Fragen am Rande. Wie dem auch sei, die vorliegenden Untersuchungen verdienen hohe Anerkennung und lassen uns gespannt auf die versprochene Darlegung der paulinischen Konzeption warten.

*Victor Hasler, Solothurn*

ULRICH LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus.* = Beitr. z. Ev. Theol., 49. München, Chr. Kaiser, 1968. 426 S. Fr. 49.70.

Eine Untersuchung des paulinischen Geschichtsverständnisses hat Interesse sowohl für die systematische und hermeneutische Geschichtspröblemantik wie für die biblische Exegese, die immer wieder mit der eigentümlichen

Weise des Apostels, die Geschichte zu interpretieren und auszunutzen, Schwierigkeiten hat. Die exegetische Verlegenheit ist besonders groß gegenüber Röm. 9–11. Thema und Funktion dieses Abschnitts innerhalb des Briefes sind nicht einleuchtend; zugleich aber haben wir hier das wichtigste Material für eine Analyse der paulinischen Gedanken über der vergangenen und zukünftigen Geschichte. In der vorliegenden Abhandlung ist Röm. 9–11 der selbstverständliche Haupttext. Man kann sie als eine umfassende exegetische Studie zu diesen Kapiteln und ebensogut als eine erschöpfende Ideenanalyse betrachten.

Da die Geschichte für Paulus fast vollständig mit den historischen Berichten der Schrift identisch ist, wird es nötig, die ganze Frage, wie Paulus das Alte Testament interpretiert und anwendet, aufzunehmen, darunter auch seine paradoxe Stellung zum Gesetz.

Der erste und größte Teil beschäftigt sich mit dem Thema «Vergangenheit und Gegenwart», der letzte Teil mit «Zukunft und Gegenwart». Schon diese Formulierungen deuten ein wichtiges Charakteristikum an: Paulus hat weder ein historisches Interesse an der Vergangenheit noch ein apokalyptisches an der Zukunft; er beschäftigt sich mit Vergangenheit und Zukunft um der Gegenwart willen, um das Heilsgeschehen in Christus zu verstehen und zu entfalten. Was die Vergangenheit betrifft, geschieht dies in zweifacher Weise, was durch die Überschriften zweier großer Unterabteilungen markiert wird: «Die gegenwärtige Vergangenheit: Das Gotteswort des Alten Testaments» und «Die abgetane Vergangenheit: Gesetz und Geschichte». – Gott, der in Christus sein eschatologisches Heil verwirklicht hat, spricht aus der Schrift direkt zur christlichen Gegenwart durch Gotteswort und Gottestat der israelitischen Geschichte. In Christus wird der wahre Sinn der göttlichen Rede erst verständlich, in ihm wird sie auch ein Gotteswort für die Heiden. Auf der anderen Seite setzt Christus einen Punkt für die Geschichte und ruft eine Trennung zwischen früher und jetzt hervor. Die vergangene Geschichte ist abgetan, sie ist die Zeit Adams, des Gesetzes, der Sünde, des Alten Bundes, die nun vorbei ist. Dies kann man nicht rein chronologisch auffassen, denn obwohl Tod und Auferstehung Christi an einem bestimmten Zeitpunkt eingetroffen sind, leben alle diejenigen, die noch außerhalb Christus sind, stets in der alten Zeit. Besonders original ist Paulus in seiner Bestimmung der Funktion des göttlichen Gesetzes. Dem Gesetz wird keine positive Stellung in der Heilsgeschichte (ein unpaulinischer Begriff!) zugeteilt. Es ist nicht so, daß das Gesetz als ein vorläufiger, unvollkommener Heilsweg nun abgelöst wird; es ist niemals Heilsweg gewesen. Sein einziger, göttlicher Sinn ist der negative: jede Möglichkeit einer eigenen Gerechtigkeit auszuschliessen, damit jeder Mensch nur aus Gnaden gerettet werden kann.

Für die paulinische Eschatologie ist charakteristisch, daß Paulus alle Zukunftsaussagen energisch mit dem Christusgeschehen verbindet. Unklare Erwartungen und unbestimmte Vorstellungen werden dadurch zu einer festen Hoffnung verwandelt. Die Zukunft ist Gottes Zukunft, die folgerichtige Vollendung des in Christus vollbrachten Heilswerks. Der paulinischen Zukunftsgewißheit entspricht eine höchst realistische Einstellung gegenüber der unerlösten Gegenwart, die doch durch die mitten in Leid und Schwäche

lebendige Hoffnung positiv qualifiziert wird. Der theozentrische Charakter des paulinischen Geschichtsdenkens kommt in den eschatologischen Aussagen besonders stark zum Ausdruck. Sie münden folgerichtig in eine Lobpreisung Gottes, seiner Weisheit, Gerechtigkeit und Güte aus.

In jeder Hinsicht hat Ulrich Luz ein großes Buch geschrieben. Er imponiert durch seine Gelehrtheit, seine Gründlichkeit und seinen Scharfsinn. Er weiß, wie groß die Gefahr einer Überinterpretation ist, wenn man zum Apostel mit einer ihm fremden Fragestellung kommt. Die Exegese wirkt aber sehr umsichtsvoll und vertrauenswert. Sehr energisch folgt er seinem Grundsatz, daß man sich nicht mit einer Analyse der Vorstellungen begnügen kann, sondern immer nach ihrer Funktion im theologischen Denken des Paulus fragen muß. Es gibt eine Fülle von exegetischen Observationen und kritischen Bemerkungen in den Exkursen und den zahllosen Anmerkungen. Man wird mit dem Buch nicht schnell fertig. Ich weiß, daß ich es in den nächsten Jahren immer nahe bei der Hand haben werde.

Ragnar Leivestad, Oslo

GABRIEL BIEL, *Canonis misse expositio*, 4. Ed. Heiko A. Oberman et William J. Courtenay cooperante Daniel E. Zerfoss. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 34. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1967. XII + 246 S. DM 50.-.

Die in diesem Band enthaltenen 10 letzten Lektionen (80–89) von Biels Meßauslegung bilden innerhalb der 4bändigen Edition<sup>1</sup> eine Einheit mit dem Stoff des 3. Bandes. Die Auslegung des 3. Hauptteiles der Messe, der Communio, die dort begonnen worden ist, wird hier zu Ende geführt.

Wie in den früheren Partien seines Werkes hat Biel auch hier in die Ausdeutung der Gebetstexte und der Rubriken einige mehr oder weniger umfangreiche scholastische Erörterungen eingeschoben. Der ausführlichste Einschub erstreckt sich über die Lektionen 84–88 und behandelt 6 Fragen: 1. (lect. 84 A-H) was man von den eucharistischen Elementen und vom sakramentalen Leib und Blut Christi nach deren Genuß zu denken hat; 2. (lect. 84 J-U) wie die römische Kirche die Laienkommunion unter beiderlei Gestalt beurteilt; 3. (lect. 85–86) welche Wirkung und Frucht sowohl der sakramentale als auch der rein spirituale Eucharistiegenuß haben; 4. (lect. 87 A-H) welche Strafe den unwürdig Kommunizierenden trifft; 5. (lect. 87 J-X, nicht U-X, wie S. 77 A. 5 angegeben) welchen Wert ein häufigerer Eucharistiegenuß für den im Gnadenstand Befindlichen hat; 6. (lect. 88 A-L) wie die verschiedenen Hauptarten der vielfältig möglichen priesterlichen Unterlassungen beim Meßdienst zu bewerten sind.

Deutlich erkennbar ist bei diesem Band, daß der ausgelegte Meßtext im ältesten Druck (Reutlingen 1488) eigentümliche Abweichungen aufweist gegenüber den späteren Drucken der Expositio. Das läßt mich vermuten, daß hinter dem Meßtext des Reutlinger Druckes das Mainzer Missale steht; und das könnte eine Bestätigung dafür sein, daß Biel den Grundstock seiner Meßauslegung aus Mainz nach Württemberg mitgebracht hatte, und zwar

<sup>1</sup> Vgl. die Besprechungen von Bd. 1–3 in *Theol. Zeitschr.* 22 (1966), S. 373–375, und 23 (1967), S. 295–297.



nach seinem eigenen Zeugnis (Bd. 1 S. 2 Prologus 5ff.; Bd. 4 S. 184 lect. 89 P 15ff.) als eine vor dem Mainzer Klerus vom Magister Eggeling Becker aus Braunschweig vorgetragene Auslegung. Der Herausgeber des 2. Druckes, Wendelin Steinbach, hat den Meßttext dann offenbar dem in Südwestdeutschland üblichen angeglichen.

Aufpassen muß man am Schluß auf S. 185ff. (lect. 89 P 43ff.), weil hier ohne sehr deutliche Kennzeichnung nacheinander die Druckvermerke von all den drei alten Drucken, die der Ausgabe zugrunde liegen, abgedruckt sind.

Abgeschlossen wird die Ausgabe mit einem Personen- und einem Bibelstellenregister. Das Personenregister ist um so hilfreicher, als die Zitate nach den einzelnen Werken der Autoren aufgeschlüsselt sind. Ein genaues Sachregister wird im Tübinger Institut für Spätmittelalter und Reformation vorbereitet.

Die schnell angefertigte Edition stellt der Forschung die dreifache Aufgabe, sich des revisionsbedürftigen Textes anzunehmen, der Frage nach den von Biel benutzten Quellen im Rahmen der Zitate und darüber hinaus nachzugehen, das Werk theologiegeschichtlich zu würdigen.

*Reinhard Schwarz, Tübingen*

KJELL OVE NILSSON, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie.* = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 17. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. 458 S. DM 48.-

Wir haben hier eine wichtige und erfreuliche Bereicherung der Lutherforschung vor uns. Das gilt hinsichtlich der Form – die Übersetzung von Christiane Sjöberg-Boehncke (unter teilweiser Mitarbeit von Hans C. Deppe) vermittelt eine flüssige Lektüre, was angesichts des ungeheuer reichen Materials besonders dankbar zu erwähnen ist – als auch hinsichtlich des Inhalts. Der Verfasser unternimmt den weithin geglückten Versuch, Luthers Theologie mit ihren vielfältigen Aspekten, die so viele Widersprüche zu enthalten scheinen, von einem zentralen Problem aus so zu durchdringen, daß ihre innere Einheit deutlich und kraftvoll in Erscheinung tritt. Dadurch leistet er in dieser Spezialmonographie mehr als so manche, auch gute, Gesamtdarstellung (vgl. z. B. des Autors vorsichtige Kritik an Althaus, S. 37, Anm. 8). Es werden fast alle wesentlichen Grundprobleme der Theologie Luthers behandelt, was zusammen mit dem reichen Zitatensmaterial und dem aufmerksamen Dialog mit der zeitgenössischen Lutherforschung den großen Umfang bedingt; zugleich aber gewährleistet die straffe Gedankenführung der Darstellung einen klaren Einblick in die Grundprobleme.

Das Buch gliedert sich in drei Kapitel: Die Schöpfung und die Werke, Das Werk Jesu Christi, und Die Kirche und die Werke, wobei sofort auffällt, daß in der Christologie der Begriff des Werkes im Singular, im Schöpfungskapitel aber wie im Ekklesiologischen bewußt (S. 261) im Plural steht. Damit hängt zusammen, daß der Verfasser zwischen der «göttlichen Inkarnation» als einem einmaligen Handeln Gottes, das «ohne Gegenstück ist», und dem sonstigen «inkarnatorischen» Handeln Gottes deutlich unterscheidet (ebd.), obwohl er offenbar durch die Begrifflichkeit des «Inkarnatorischen» keine

Trennung von Schöpfung und Geistwirken gegenüber dem Christuswerk zugestehen, sondern gerade die Einheit im göttlichen Heilsgeschehen hervorheben möchte, wie sie gerade für das theologische Denken Luthers charakteristisch sei. Als Frucht dieser Einsicht entsteht ein Bild von Luthers Theologie, in dem die sonst so gerne nachgewiesenen Dissonanzen zwischen Natur und Geschichte, Schöpfung und Erlösung, Glaube und Werke, den beiden Reichen und Regimenten, Willensfreiheit und Unfreiheit, dem verborgenen und offenbaren Gott, Gesetz und Evangelium und zwischen Alleinwirksamkeit Gottes und dem verantwortlichen Handeln des Menschen durch die Gewißheit des Christusglaubens zu einer Einheit zusammengeschmolzen werden, die spannungsreich genug gezeichnet ist, um der kämpferischen Aktivität des Menschen breiten Raum zu lassen.

Nilsson gelingt dieses Bild durch seine Hauptthese von der umfassenden, alles theologische Denken umgreifenden und durchdringenden Bedeutung der «*Communicatio idiomatum*», die nicht nur an ihrem eigentlichen «Sitz» in der Christologie (S. 227ff.), sondern nach ihrem Sinn und ihrer Intention immer und überall als vorausgesetzt oder gar ausgesprochen nachgewiesen wird (z. B. S. 29ff., 171ff., 190, 204, 303ff., 345ff., 413ff.). Man könnte vielleicht sagen, hier wird diese aus der Zwei-Naturen-Lehre stammende Begrifflichkeit von ihrem naturalistisch-substantialistischen Odium befreit, vergeschichtlicht und aktualisiert, ohne ihre Fundierung im Christusgeschehen zu verlieren. Mit dieser, für viele vermutlich zunächst erstaunlichen oder gar befremdlichen, These kommt der Autor zu seiner Formel von einem «simul von Göttlichem und Menschlichem», das als «Gnade und Zorn» (Kap. I), als «Rechtfertigung und Sünde» (Kap. II) und als «Gesetz und Evangelium» (Kap. III), also in Schöpfung, Heilswerk und Kirche als die eigentümliche Grundstruktur des theologischen Denkansatzes bei Luther auftritt. – Mir will scheinen, als brächte Nilsson damit in gewisser Weise die gemeinsame Ernte skandinavischer und deutscher Lutherforschung in eine ebenfalls spannungsreiche Gemeinsamkeit ein.

Ein besonderes Licht fällt hier auf den Menschen als Cooperator Gottes in der Schöpfung auf Grund seines Mandates für sein «*Dominium*» (S. 79ff.). Es ist das besondere Anliegen des Verfassers, Luther von dem vielfachen Vorwurf eines gebrochenen Verhältnisses zur Ethik überhaupt, insbesondere zur Sozialethik, loszuprechen, wie in der «Einleitung» (S. 7–34) deutlich wird. Daher nimmt der «Schluß» unter dem Stichwort «Die inkarnatorische Ethik» (S. 413–433) dieses Thema nochmals besonders auf und versucht eine zusammenfassende Beantwortung. Man darf sicherlich sagen, daß es gut gelungen ist, den ethischen Ansatz bei Luther prinzipiell nachzuweisen, so besonders in dem Abschnitt «Der Christ gestorben und auferstanden mit Christus – ein Ineinander von göttlicher und menschlicher Aktivität» (S. 424ff.), wo betont von der «*communicatio idiomatum* im Leben des Christen» (S. 426) gesprochen wird.

Warum aber werden gerade diese Ausführungen zuvor schon (S. 424) unter den Vorbehalt gestellt, es müsse nun «diesen individualistischen, inkarnatorischen Zügen» nachgegangen werden? Es ist zu befürchten, daß auch dieser Darstellung die Verteidigung des Reformators gegenüber dem

Vorwurf eines sozialetischen Vakuums nicht abgenommen werden wird. Ob das wirklich an Luther selbst liegt? Das wäre eine ernste Frage, mit der man dieses schöne Buch doch wieder etwas enttäuscht aus der Hand legt. Wohl wird im Zuge der Gesamtdarstellung sehr viel Material zu Luthers politischem Denken und Handeln aufgeführt, aber es bedürfte noch einer neuen, vertieften Auslegung, um auch dieses Problem zur Gänze unter das Licht des dargestellten inkarnatorischen Ansatzes zu rücken und es konkret zu verdeutlichen. Sollten dem Verfasser nicht doch wieder eigene individualistische Denkansätze einen Strich durch die eigene Absicht gemacht haben? Schon im ersten Schöpfungskapitel fällt auf, daß hier zwar grundsätzlich das großartige Luther-Wort «Homo constitutus est dominus rerum» (S. 80) zitiert und ausgelegt wird, der Mensch aber immer als Einzelner oder als Typus aufscheint, aber kaum auf das geblickt wird, was auch für Luther eben dies für den Menschen als Sozialwesen bedeutet. Ähnlich tritt etwa im Kirchenkapitel die Gemeinde auffällig zurück. – Diese kritische Anfrage schmälert nicht den Dank für das Buch, sondern stellt nur das Problem neu, ob sich nicht gerade vom Gedanken des inkarnatorischen «Simul» aus auch und gerade bei Luther die geschichtliche Verantwortung für eine politische Ethik nachweisen ließe.

Wilhelm Dantine, Wien

HANS ULRICH WINTSCH, *Religiosität und Bildung. Der anthropologische und bildungsphilosophische Ansatz in Schleiermachers Reden über die Religion.* = Zürcher Beiträge zur Pädagogik, 6. Zürich, Juris Verlag, 1967. 185 S. Fr. 24.–.

Friedrich Schleiermachers «überragende Leistung auf dem Gebiet der pädagogischen Theorie ist von der heutigen pädagogischen Forschung weithin erkannt, wird aber im ganzen von der pädagogischen Welt noch viel zu wenig beachtet und ausgeschöpft»<sup>1</sup>. Insofern kann nicht warm genug begrüßt werden, daß der Pädagoge Hans Ulrich Wintsch in seiner Zürcher Dissertation Schleiermachers Reden über die Religion im Hinblick auf ihre anthropologische und bildungsphilosophische Relevanz neu überprüft hat. Seine Mühe hat sich gelohnt. Erweist sich doch, daß Schleiermachers Pädagogik heute aktueller denn je ist. Der große Berliner Theologe und Philosoph sah den Menschen nicht nur unter dem heute immer mehr überhandnehmenden Gesichtswinkel seiner «efficiency». Man vergesse oft, schrieb Schleiermacher z. B. in seinen im Jahr 1808 erschienenen «Gelegentlichen Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn», «daß das Lernen an und für sich, wie es auch sei, nicht der Zweck der Universität ist, sondern das Erkennen; daß dort nicht das Gedächtnis angefüllt, auch nicht bloß der Verstand soll bereichert werden, sondern daß ein ganz neues Leben, daß ein höherer, der wahrhaft wissenschaftliche Geist soll erregt werden...» (bei Wintsch S. 132). Solche Gedanken, welche bei der Gründung der Berliner Universität im Jahr 1810 auch weitgehend verwirklicht worden sind, verdienen gerade im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Diskussion über die Reform unserer

<sup>1</sup> Albert Reble, *Geschichte der Pädagogik*, 7. Aufl. (1964), S. 194.

Hochschulen eine erneute Beachtung. Als Vorkämpfer einer freien Menschlichkeit war Schleiermacher ein echter Vertreter der Goethe-Zeit. Wenn Wintsch diese Komponente von Schleiermachers Wesen und Denken herausarbeitet, wird niemand bestreiten, daß er Wichtiges, in unserer Zeit vor allem von der theologischen Schleiermacherforschung wohl allzustark Vernachlässigtes an Schleiermacher gesehen hat.

In dieser neusten Studie über Schleiermacher kommt jedoch *ein Grundproblem der Schleiermacherinterpretation* deutlich zum Ausdruck. Vor allem die Reden über die Religion waren eigentlich seit ihrem Erscheinen im Jahr 1799 beinahe ununterbrochen umstritten. Man erinnert sich, daß damals etwa Schleiermachers Vorgesetzter, Hofprediger F. S. G. Sack, zutiefst über das unverhüllte Heidentum, dem er in den Reden über die Religion zu begegnen glaubte, entsetzt war. Als wohl der erste Kritiker warf er Schleiermacher Unehrlichkeit vor und empfahl ihm, wenn es ihm mit den in den Reden vorgetragenen Ansichten tatsächlich ernst sei, lieber überhaupt von seiner Predigtstätigkeit in der evangelischen Kirche zu lassen. Es ist bekannt, wie entrüstet Schleiermacher sich gegen diese Vorwürfe gewehrt hat<sup>2</sup>. Umgekehrt führt Wintsch selbst in seinem Buch den Bericht Friedrich Schlegels über Goethes Reaktion auf die Reden über die Religion an: «Goethe hat sich mein prächtiges Exemplar (sc. der Reden) geben lassen, und konnte nach dem ersten begierigen Lesen von zwei oder drei Reden gegen Wilhelm die Bildung und die Vielseitigkeit dieser Erscheinung nicht genug rühmen. Je nachlässiger indessen der Stil und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung» (bei Wintsch S. 31, 47). Goethe waren Schleiermachers Reden also zu christlich! In unserem Jahrhundert wurde die Position des Hofpredigers F. S. G. Sack in erster Linie von Emil Brunner wissenschaftlich ausgebaut<sup>3</sup>, während die Meinung, Schleiermacher habe auch die Reden als christlicher Theologe geschrieben, wo immer er philosophisch rede, spreche er uneigentlich und apologetisch, ihren kompromißlosesten Vertreter in Paul Seifert gefunden hat, der unter dem Einfluß Karl Barths steht<sup>4</sup>.

Wintsch hält sich zwar nach seiner eigenen Aussage nicht für kompetent, «die in der Geschichte der Schleiermacher-Interpretation gleichsam periodisch wiederkehrende Frage, ob es sich bei dieser Theologie nicht eher um religiöse Anthropologie handle, hier neu aufzuwerfen» (S. 12). Er weiß auch, «daß der Wortschatz Schleiermachers in der Tat die Klippe bildet, die vor allem dem Verstehen der Reden immer wieder zum Verhängnis wird» (S. 31). Dennoch entscheidet er sich für eine konsequent nicht-theologische Schleiermacher-

---

<sup>2</sup> Jetzt bequem nachzulesen in: Schleiermacher-Auswahl, herausgegeben von Heinz Bolli. Siebenstern-Taschenbuch (1968), S. 268–273.

<sup>3</sup> Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers (1. Aufl. 1924).

<sup>4</sup> Paul Seifert, Die Theologie des jungen Schleiermacher (1960).

interpretation. «Denn die Reden über die Religion sind *kein theo-logicum*, sondern ein *anthropo-logicum*» (S. 5). Daß Schleiermacher «als Theologe in die Geistesgeschichte eingegangen ist, haftet ihm (sc. dem Buch, den Reden über die Religion) bis in die Gegenwart an und stellt für es eine Hypothek dar, die erst mühsam und gegen mannigfache Widerstände allmählich eingelöst werden muß» (S. 5). Schleiermachers wissenschaftliche Zuneigung, behauptet Wintsch, habe bis zum Ende seines Lebens vornehmlich der Philosophie gehört. Er habe seine theologischen Kollegien gleichsam nur von Amtes wegen gehalten, wobei seine eigentliche Begeisterung der Philosophie, Psychologie, Ästhetik und Pädagogik gegolten habe (alles S. 5). «Das eigentliche Anliegen des Redners über die Religion ist weder ein theologisches noch ein religionsphilosophisches oder religionspsychologisches, sondern ein fundamentalanthropologisches, wobei er allerdings bei seinen Betrachtungen vornehmlich die auf höherer Stufe reflektierte, geistige Existenz des Menschen im Auge hat» (S. 7f.). Daß Schleiermacher sein Leben lang auch ein begeisterter und begeisternder Prediger gewesen ist, beeindruckt Wintsch offenbar gar nicht.

Wintsch hat sich wohl allzusehr auf Emil Brunner verlassen, dessen im Rahmen der dialektischen Theologie aus begreiflichen Gründen negatives Urteil über Schleiermacher er weitgehend übernommen und einfach ins Positive gewandt hat. Brunners Darstellung, schreibt Wintsch selbst, verdiene «vom nichttheologischen geisteswissenschaftlichen Standpunkt aus größte Anerkennung, weil er damit Schleiermacher für die religionsphänomenologische Forschung freigibt». «Sein unbestreitbarer Vorzug gegenüber fast allen bis heute geschriebenen Schleiermacher-Arbeiten besteht darin, daß mit ihm das Feld frei gegeben wird für ein nichttheologisches Verständnis der Schleiermacherschen Religiosität, wie diese insbesondere in den Reden entwickelt wird» (beide Zitate S. 119). Auf diesem Fundament erarbeitet Wintsch ein rein nicht-theologisches Schleiermacherbild, wobei er offenbar übersehen hat, daß Brunners berühmtes Schleiermacher-Buch eine Kampfschrift und nicht eine im historischen Sinn zuverlässige Schleiermacher-Interpretation darstellt. Im Gegensatz zu Brunner (und mit ihm Wintsch!) und Seifert dürfte die weitgehend immer noch ungelöste Hauptaufgabe der Schleiermacher-Forschung darin bestehen, daß man *beide* Komponenten von Schleiermachers Wesen und Denken, die theologische und die philosophische, nebeneinander stehen läßt und seine Lebensleistung von dieser nicht auflösbaren Spannung her zu verstehen sucht. Denn das war wohl das beispielhafte Verdienst Schleiermachers, daß er als Theologe immer auch philosophisch, als Philosoph umgekehrt aber immer auch theologisch gedacht hat, daß er – in seiner eigenen Sprache ausgedrückt – zwischen diesen beiden Polen seines Denkens «oszilliert» hat. Eine Schleiermacher-Interpretation, die eine jener beiden Komponenten zugunsten der andern wegretouchiert, wird nie zu einem wirklich adäquaten Schleiermacherverständnis vordringen. Und auch die Pädagogik Schleiermachers wird man nicht völlig verstehen können, wenn man vergißt, daß Schleiermacher immer *auch* als Theologe gedacht hat.

Frank Jehle, Grub, Kt. Appenzell A.-Rh.

CARL GUSTAV JUNG, *Mysterium Conjunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie.* = Gesammelte Werke, 14, 1–2. Zürich/Stuttgart, Rascher Verlag, 1968. 324 u. 497 S. Fr. 82.–.

Mit diesem Doppelband stehen nunmehr 8 von 18 Bänden der Gesammelten Werke C. G. Jungs zur Verfügung. «Mysterium Conjunctionis» erschien 1955/56 und gilt als Hauptwerk des späteren C. G. Jung. Das Thema des Zusammenhangs zwischen Psychologie und Alchemie hatte den Autor bereits seit Jahrzehnten beschäftigt, so daß sich «Mysterium Conjunctionis» als die reife Frucht eines Forscherlebens darstellt.

Das Thema der Alchemie war im wesentlichen ein psychisches. Damit hat die Alchemie nicht nur der modernen Tiefenpsychologie vorgearbeitet, sondern sie stellt nach Jungs Erkenntnis als Gesamtprozeß den Individuationsweg in seiner Fülle dar, während er im Individuum stets nur als kleines Fragment zu Entfaltung und Anschauung gelangen kann. So findet und entfaltet C. G. Jung im Gesamtphänomen der Alchemie die Summe seiner Psychologie. Studium und Deutung der Alchemie sind dabei nicht nur für Psychopathologie und -therapie sowie Religionspsychologie von wesentlichem Belang; indem sich Jung hier an der Wiege von Tiefenpsychologie und moderner Naturwissenschaft befindet, ergeben sich ihm auch Einblicke in Zusammenhänge zwischen Psyche und Materie, mit denen Jung seiner Zeit vorausgeeilt sein dürfte.

Die Herausgeber haben wiederum der Erarbeitung dieses Werkes wie dem Eindringen in C. G. Jungs Gesamtwerk förderliche großzügige Editionsarbeit geleistet.

Jürgen Fangmeier, Wuppertal

RUDOLF J. EHRLICH, *Rom – Widersacher oder Partner? Zur Frage der Einheit der Kirchen.* (Titel des englischen Originals.: «Rome – Opponent or Partner?») Übers. von H. Locher. Zürich, Zwingli-Verlag, 1967. 276 S. Fr. 25.60.

Ehrlich geht von der Beobachtung aus, daß der Klimawechsel zwischen der evangelischen und der katholischen Theologie schon in den zwanziger Jahren einsetzte: «Die Theologie Karl Barths hat als 'völlig konsequente Gestalt' der Reformation die Kirche von Rom von neuem angesprochen und herausgefordert und ihre Theologie und Lehre in Frage gestellt» (S. 17). Zu welchen Resultaten haben die konfessionellen Auseinandersetzungen seither geführt? Das untersucht Ehrlich anhand der Positionen von Louis Bouyer und Hans Küng. Der Konvertit Bouyer ist überzeugt, daß er seinen evangelischen Glauben nicht preisgegeben, sondern in der Kirche Roms voll zur Entfaltung gebracht hat. Ehrlich sucht aber an den Äußerungen Bouyers über die Rechtfertigungslehre Luthers und Calvins nachzuweisen, daß bei diesem Katholiken der alte Gegensatz im Verständnis der Gnade Gottes unverändert zum Vorschein kommt. Bei Küng gibt Ehrlich zwar zu, daß hier stärker biblisch gedacht wird. Doch er behauptet, daß Küng Wortlaut und Absicht des Tridentinums falsch interpretiere und sich der «Advokaten-technik» (S. 178) bediene. Mit der Lehre von der «Gratia creata» werde die

Tat Gottes in Christus nicht ernst genug genommen. Nach katholischer Auffassung rette Christus den Menschen nicht, sondern befähige ihn nur zu seiner Rettung. Zwischen Rom und den Reformatoren ständen nicht nur terminologische Mißverständnisse und verschiedene Nuancierungen, und die Formel «sola fide» bedeute bei katholischen Autoren etwas völlig anderes als bei den Reformatoren und bei Karl Barth. Ehrlich findet diesen Sachverhalt auch in andern Lehrpunkten bestätigt: in der Christologie, in der Lehre von der Kirche und vom Papsttum. «Die römische Kirche ist nicht «creatura verbi», sondern sie macht das Wort zur «creatura ecclesiae» (S. 262). In den Konzilstexten stellt Ehrlich Ansätze einer katholischen Neubesinnung fest, aber seine Enttäuschung darüber, daß sich auch dort im Grunde nichts geändert hat, bestimmt sein Urteil völlig.

Es ist gewiß sinnvoll, vor den Illusionen zu warnen, die sich bei ökumenischen Bestrebungen gern einstellen. Jedoch ist das Buch ein Musterbeispiel dafür, daß der Dialog zwischen den Konfessionen nicht vorwärts geht, wenn der eine Partner überzeugt ist, die Wahrheit des Evangeliums so vollkommen zu besitzen, daß er nicht bereit ist, seine eigene Position wenigstens ein Stück weit in Frage stellen zu lassen. *Walter Neidhart, Basel*

LORENZ KARDINAL JAEGER, *Das Konzilsdekret «Über den Ökumenismus». Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Anhang: Übersicht über die Verhandlungen.* = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Stud., 13. 2. erw. Aufl., Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1968. 389 S. DM 24.-.

Das verdienstvolle Werk des Paderborner Erzbischofs über das Ökumenismus-Dekret liegt nunmehr in zweiter Auflage in einem Umfang vor, der sich um mehr als das Doppelte vermehrt hat. Die Anlage des Buches und auf weite Strecken hin auch der Text sind sich gleichgeblieben. Letzterer ist im Ersten Teil (Entstehungsgeschichte) und im Zweiten (Kommentar) an einigen Stellen um neue Belege, vor allem nichtrömischer Herkunft, erweitert, jedoch ohne sachliche Ausweitung; die deutsche Übersetzung des Dekretes ist nunmehr die letzte, amtlich beglaubigte, der Deutschen Bischofskonferenz. Völlig neu ist an dieser Auflage ein Dritter Teil: «Die innere Einheit des Dekretes „De Oecumenismo“ mit der Dogmatischen Konstitution „De Ecclesia“» (S. 210–240) und ein Anhang «Übersicht über die Verhandlungen „De Oecumenismi“» (S. 271–389).

Der «Anhang» bereichert das Buch ungemein, bietet er doch «eine vielfach wörtliche Wiedergabe aller Voten der Konzilsväter zum Schema...» (Vorwort, S. 9), so daß der Leser in die Lage versetzt wird, das große geistige Ringen bei der Erarbeitung des Dekretes zu verfolgen. Wenn aus diesen Voten auch schon einiges bekannt geworden ist, so bedeutet doch diese vollständige, sachlich und chronologisch geordnete Zusammenstellung eine neue Möglichkeit für den Leser, sich ein eigenes Bild von dem Vorgang der Geburt eines solchen maßgeblichen Kirchenwortes zu machen. Engagement und Befürchtung, Motive wie Reaktionen werden in den Worten der Sprecher sichtbar, und so erhalten wir einen ausgezeichneten Einblick in die inneren

Vorgänge jenes konziliaren Ereignisses, dem man in mancher Hinsicht einen gewissen Vorrang einräumen muß. Dem Autor ist für diesen Anhang in besonderer Weise zu danken.

Seine eigenen Gedanken zum gesamten Problembereich zeigen sich indessen in dem neuen Dritten Teil, in welchem er sich um den Nachweis der Einheit von Dekret und Konstitution bemüht. Bedeutsamer als der weithin gelungene Nachweis ist es, daß wir dabei eine Jaegersche Interpretation der Kirchenkonstitution und damit in nuce seine eigene Ekklesiologie erhalten, die deutlich zeigt, wo seine Interessen liegen. Wir sehen diesen katholischen Vorkämpfer für den Ökumenismusgedanken bedacht auf den Spannungscharakter der irdischverfaßten Kirche im Blick auf ihre eschatologische Vollendung und darum auch als Verfechter der «Pilgerkirche» und darum auch als Gegner eines ekklesiologischen «Monophysitismus» im Sinne jener beliebten Rede von der Kirche als dem «fortlebenden» Christus, welcher er deutlich entgegentritt (S. 211). Hier gründet auch sein Interesse an der pneumatologischen und damit auch an der trinitarischen Dimension der Kirche (S. 212–213). Von daher interpretiert er die in der dogmatischen Konstitution in Erscheinung tretende Analogie von Kirche und Sakrament und orientiert sich dabei an dessen Zeichencharakter (S. 215–216). Er sieht darin eine gute Möglichkeit, die Differenz zwischen Zeichen und Sache zu betonen, reflektiert aber nun gar nicht über die Kehrseite dieser Sakramentsekklesiologie und beachtet nicht die unerhörte Aufwertung, die dadurch dem Menschlich-Geschichtlichen in der Kirche widerfährt. Dazu paßt gut eine unkomplizierte Bejahung der «*communio hierarchica*» (S. 224), die ihm zugleich eine besondere Nähe zur östlichen Orthodoxie zu betonen erlaubt (S. 225. 236–237). Von dem während der «*De-ecclesia*»-Debatte in der Konzilsaula vertretenen Verständnis der hierarchischen Ämter als einer funktionalen Ordnung, das sich immerhin in den Artikeln 31–33 der dogmatischen Konstitution deutlich niedergeschlagen hat, ist bei Jaeger nichts zu spüren, zu fest ist er vom Wesensunterschied zwischen Hierarchen und Laien trotz seiner Betonung der gegenseitigen Zuordnung überzeugt (S. 227). Dies spiegelt sich auch in der Bejahung der Aufwertung wider, die der Bischofsweihe zuteil wurde (S. 224ff.), und ebenso in dem nahezu völligen Übersehen des Priesteramtes; jedenfalls werden die gerade hier vorliegenden ökumenischen Probleme nicht reflektiert.

So läßt sich auch des Autors Unterstützung der Theorie von den «*ekklesialen Elementen*» verstehen (S. 222), wenn er diese auch weniger statisch als dynamisch verstanden wissen möchte (S. 240.) Dem entspricht auch, daß Jaeger die Unterscheidung von einer *communio perfecta* und *imperfecta* als ein taugliches Instrument für die Bestimmung der ökumenischen Relation zwischen den Kirchen hält; die vage und eher zaghafte Andeutung von einer *communio imperfecta* von noch als «*peccatores*» (!) anzusprechenden Katholiken (S. 221) dürfte doch noch etwas zu wenig sein, um einen ernsthaften ökumenischen ekklesiologischen Dialog zu begründen. Das Bild rundet sich, wenn wir zur Einbettung der Mariologie in die Ekklesiologie nur volle Töne der Zustimmung hören (S. 234ff.). Die eigentliche ekklesiologische Problematik dieses Vorganges, die sowohl dogmengeschichtlich als auch praktisch-



ökumenisch sehr vieldeutige Aspekte zeigt, wird nach keiner Seite hin weiter bedacht.

Die zweite Auflage bestätigt den Eindruck der ersten: ein in vieler Hinsicht dankenswertes Buch, das aber trotz seiner wertvollen Anreicherung doch noch mehr am Ausgangspunkt der ökumenischen Realität siedelt, weil der dahinterstehende dynamische gute Wille durch beachtliche «ekklisiale» Selbstverständlichkeiten noch gehemmt scheint. *Wilhelm Dantine, Wien*

HANS WALDENFELS, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie.* = Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. v. H. Fries, 3. München, Max Hueber Verlag, 1969. X + 328 S. DM 29,80.

Waldenfels setzt bei seiner Darstellung des theologiegeschichtlichen Hintergrundes des Vaticanum II mit der Theologie der katholischen Handbücher der Fundamentalthologie ein und stellt fest, daß dort das Thema Offenbarung kaum aufgegriffen wurde; ebenso fehlt eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsverständnis evangelischer Theologen. Durch die Trennung des Offenbarungstraktates vom Glaubenstraktat entstand in der Manualientheologie weithin der Eindruck, als handle es sich bei Offenbarung um eine sachhafte Mitteilung und als sei das personale Moment übersehen. Theologiegeschichtlich geht der Verfasser auf die Tübinger Schule (J. S. Drey, J. A. Möhler) mit ihrer Gegenüberstellung von Vernunft und Geschichte zurück. In der französischsprachigen Theologie der Gegenwart (Chenu, de Lubac, Daniélou, Congar u. a.) ist der Sinn für das Geschichtliche, die Rückgewinnung der Christozentrik und die Ganzheitlichkeit des Offenbarungsvorgangs bezeichnend. Für die deutsche katholische Theologie ist der Einfluß der Ich-Du-Philosophie (Buber, Ebner u. a.) wie das Gespräch mit der evangelischen Theologie wichtig. Den Beitrag der letzteren sieht Waldenfels vor allem in der Betonung der Christozentrik, der Trinität (Barth), des Anrede- und Vollzugscharakters der Offenbarung (Bultmann) und in der Frage nach dem «Verstehen» der Offenbarung (J. M. Robinson, Fuchs, Ebeling). Mit der Christozentrik von H. Fries ist am Vorabend von Vaticanum II der Punkt erreicht, von dem dieses ausgeht.

Bei der Analyse der Sprachform des Offenbarungskapitels ergibt sich, daß im Vaticanum II die scholastische Sprache zugunsten der biblischen verlassen ist. In der heilsgeschichtlichen Konzeption der «*Oeconomia revelationis*» wirkt sich nicht zuletzt auch die Vorarbeit der evangelischen Theologie (Cullmann) aus. Das Offenbarungskapitel steht insofern in engem Zusammenhang mit der neuesten Theologie, als es eine christozentrische Offenbarungstheologie vertritt, die aber im Sinne von Joh. 14, 9 (wer mich sieht, der sieht den Vater) auch theozentrisch ist. Dazu gehört weiter der geschichtliche Charakter der Offenbarung und ihr Verständnis nicht als Sachmitteilung, sondern als personale Selbstmitteilung, die responsorischen Charakter hat, d. h. auf Anruf und Antwort angelegt ist.

Das Buch von Waldenfels ist nicht umsonst in einer Reihe «Beiträge zur ökumenischen Theologie» erschienen. Es genügt tatsächlich diesem Anspruch schon allein durch die Tatsache, daß die Bemühungen der gesamten gegen-

wärtigen Theologie in Sachen Offenbarung zusammenschaut und die weitgehenden Gemeinsamkeiten evangelischer und katholischer Theologie rückhaltlos zugegeben und dargestellt werden.

*Heinz-Horst Schrey*, Heidelberg

JAN WILLEBRANDS u. a., *Ökumenisches Direktorium*, 1. Einführung von Bischof Jan Willebrands, Erläuterungen von Eduard Stakemeier. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 8. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1967. 140 S.

Um die Postulate des Konzilsdekretes über den Ökumenismus zu verwirklichen, erließ das Sekretariat für die Einheit der Christen ein «Direktorium» (in unserem Sprachgebrauch: verbindliche Richtlinien). Die vorliegende Schrift enthält den offiziellen lateinischen Text und die deutsche Übersetzung. Die Richtlinien sehen die Bildung von ökumenischen Kommissionen auf verschiedenen Ebenen vor, äußern sich über die Gültigkeit von Taufen, die in nicht-katholischen Kirchen gespendet wurden (es wird abgelehnt, alle Konvertiten unterschiedslos einer Konditionaltaufe zu unterziehen), sie zeigen, wie die Annäherung an die getrennten Brüder durch geistliche Mittel (ins Kirchenjahr eingeordnete Gebetsveranstaltungen) zu fördern ist und stellen Regeln für die «communicatio in spiritualibus et in sacris» mit Orthodoxen und Evangelischen auf (die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie und die Mitwirkung eines Evangelischen als Lektor oder Prediger bei der katholischen Messe wird wegen des Fehlens des Weihesakramentes abgelehnt). Der Kommentar von E. Stakemeier nimmt Stellung zur Enttäuschung, die das Direktorium bei der ökumenischen Avant-garde ausgelöst hat, und warnt vor der illusionären Ungeduld, welche die noch vorhandenen konfessionellen Unterschiede nicht ernst genug nimmt.

*Walter Neidhart*, Basel

GOTTFRIED KRETZSCHMAR, *Volkskirche im Umbruch. Kirchliche Lebensäußerungen in drei Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens. Eine praktisch-theologische Arbeit auf kirchgemeindesoziologischer Grundlage*. Berlin, Union Verlag, 1967. 198 S.

Diese Leipziger Habilitationsschrift ist die erste gründliche Studie empirischer Kirchensoziologie aus der DDR. Kretzschmar untersucht durch Auswertung von Statistiken und durch Befragungen drei typische Gemeinden, in einer Universitätsstadt, einer Kleinstadt und in einem Dorf, auf den Grad ihrer kirchlichen Aktivität. Dabei ergeben sich nuancierte Bilder der Unterschiede zwischen einer beinahe noch intakten volkskirchlichen Frömmigkeit im Dorf (Erzgebirge) und starker Schrumpfung des kirchlichen Lebens in der Industriestadt. Kretzschmar weist nach, daß die sogenannte Entkirchlichung ein komplizierter Prozeß ist, der bereits vor 1800 eingesetzt hat und durch verschiedene Faktoren bedingt ist.

Wohl kann man überall einen Rückgang im Gottesdienstbesuch feststellen, aber nicht in einer geradlinigen Entwicklung, und in einigen Gebieten sind gegenläufige Tendenzen wirksam, wenn z. B. die Eigenart eines Pfarrers den Bedürfnissen und Erwartungen einer Gemeinde besonders gut entspricht.

Auch die Kirchnaustrittsbewegung geht nicht nur auf das Konto des kommunistischen Staates. In einer der untersuchten Gemeinden blühte das kirchliche Leben nach 1945 durch die Zuwanderung vieler Flüchtlinge aus dem Osten mit starken kirchlichen Traditionen auf. Ein großer Teil der damals Eingewanderten ist inzwischen gestorben. Andere sind nach dem Westen gezogen. Ihre Kinder sind inzwischen herangewachsen und haben sich der ortsüblichen Unkirchlichkeit angepaßt. Dieser Vorgang darf nicht dem Regime zur Last gelegt werden.

Auffällig ist ferner, daß die Zahl der Amtshandlungen rückläufig ist, aber nicht bei den Beerdigungen. Ihre Zahl ist in den drei Gemeinden konstant geblieben. Der Verfasser erklärt das damit, daß mehr ältere Menschen sterben, die noch in einer festen volksgemeinschaftlichen Lebensordnung aufgewachsen sind und darum weder durch die N. S.-Ideologie noch durch die atheistische Propaganda stark beeinflußt wurden. Sterben jedoch jüngere Menschen, so ist der Prozentsatz der ohne kirchliches Geleit bestatteten Personen bedeutend höher.

Kretzschmars Arbeit bietet höchst interessantes Material, das auch dazu dienen kann, die kirchlichen Verhältnisse im Westen besser zu deuten. Eine umfassende Säkularisierungstheorie, wie sie die Religionssoziologen heute entwerfen, versucht er freilich nicht. Darum bewegen sich die Folgerungen, die er aus den Befunden zieht, im Rahmen der konventionellen kirchlichen Arbeit.

Walter Neidhart, Basel

ADOLPH LEINWEBER, *Gibt es ein Naturrecht?* = Hamburger Rechtsstudien, 53. Hamburg, Cram & de Gruyter, 1965. XVI + 216 S.

Auf grund verschiedener Untersuchungsmethoden kommt Leinweber zu dem Schluß, daß es einen Beweis für ein System überpositiver rechtsverbindlicher Normen nicht gibt. Die Ontologen des Rechts werden abgewiesen wie auch jene, die dem Naturrecht eine Basis in der Naturgesetzlichkeit (Biologie oder Soziologie) verschaffen wollen, denn die Wissenschaft hat ihren Gegenstand nicht in Werten an sich, sondern im Menschen, für den Recht im Unterschied zum animalischen Bereich charakteristisch ist, der zwar seiner Umwelt nicht entgehen kann, aber auch nicht darin aufgeht.

Plädiert Leinweber dafür, daß der Ausdruck Naturrecht verschwindet, und lehnt er die Existenz eines Naturrechts als transzendenter Rechtsordnung ab, so will er die Sache keineswegs ablehnen. Es geht in Wahrheit um Sittlichkeit, die im Naturrecht zu uns spricht. So lautet die eigentliche Polarität nicht «Naturrecht und positives Recht», sondern «Sittlichkeit und Recht». Die Sittlichkeit gehört wesensmäßig einem anderen Bereich als das Recht an; sie entspringt nach Leinweber dem Bereich des Gefühls, des Irrationalen. Kommt aus dem Herzen des Menschen der sittliche Impuls, so ist vermutbar, daß Gott mittelbar auf die Rechtsbildung einwirkt. Die Psychologie nötigt nämlich zu der Feststellung, daß hinter den Phänomenen des Massenseelischen «jenseitige Kräfte» am Werk sein können. Die Religionspsychologie liefert Material dafür, daß transzendente Kräfte den seelisch-passiven Menschen überkommen können, was durch das Gesetz der Komplementarität unterstützt wird. Das ist zwar – das wird hervorgehoben –

nicht wissenschaftlich zu beweisen, aber auch nicht nur zu glauben. Hier liegt die Zone des Vermutbaren, die zwischen Glauben und Wissen liegt.

Das ist, verkürzt, die These, die Leinweber in seinem Buch vertritt, das man mit Gewinn liest und das von der Theologie zur Kenntnis genommen zu werden verdient. Es mag die Frage gestellt werden, ob Leinweber wirklich dem Bereich des Glaubens entronnen ist, wenn er behauptet, transzendente Kräfte vermutbar machen zu können. Warum die Theologie das Naturrecht aufgenommen hat, bleibt leider unberücksichtigt. Bedauern wird man, daß über die Beziehung von Sittlichkeit und Recht, auf die es dem Verfasser schließlich ankommt, nur wenig gesagt wird, weil sich dadurch naturgemäß Fragen einstellen müssen. Andererseits dient das einer Auseinandersetzung, die Leinweber mit seinem Beitrag anzuregen unternommen hat.

Siegfried Meurer, Wuppertal

## Notizen und Glossen

### ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 21, 3 (1969): Sa. Agourides, Salvation According to the Orthodox Tradition (190–203); J. Rossel, From a Theology of Crisis to a Theology of Revolution? (204–215); A. R. Booth, Imperialism, Economic Development, and the Christian World Mission (216–225); W. Müller Römheld, The International Labour Office and the Early Years of the Ecumenical Movement (245–257). *Evangelisches Missions-Magazin* 113, 2 (1969): H. J. Stoebe, Der aaronitische Segen, 4. Mos. 6, 22–27 (24–26) (50–53); H. Bürkle, Der Glaube im Dialog mit den nichtchristlichen Religionen (54–68); K. Blaser, Fragen der christlichen und kirchlichen Existenz im heutigen Südafrika (69–79). *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16, 1 (1969): H. Schmidinger, Konstantin und die «Konstantinische Ära» (3–21); T. Schaller, Zur Eckhart-Deutung der letzten 30 Jahre (22–39); J. Kohlmeier, Vita est actus primus. Ein Beitrag zur Erhellung der Geschichte der Philosophie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (40–91); D. Pereboom, Heidegger-Bibliographie 1917–1955 (100–161). *Internationale kirchliche Zeitschrift* 59, 2 (1969): B. Spuler, Die orthodoxen Kirchen LIX (65–88); U. Küry, Zum gegenwärtigen Stand der orthodox-alkatholischen Beziehungen (89–99). *Judaica* 24 (1969): H. Schmid, Gesetz und Gnade im Alten Testament (3–29); K. Hruby, Gesetz und Gnade in der rabbinischen Überlieferung (30–63); J. Maier, «Gesetz» und «Gnade» im Wandel des Gesetzesverständnisses der nachtalmudischen Zeit (64–76). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 125, 12 (1969): D. Hoch, Zur Auseinandersetzung zwischen Theologie und Tiefenpsychologie, I (180–183); 13: A. Mettler, Zur Überwindung des konstantinischen Erbes (194–199); D. Hoch, II (200–203). 15–16: G. Locher, Zwingli und Erasmus (225–228; 242–246). *Neue Zeit-*