

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 28 (1972)
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: 02.04.2025

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

Rezensionen

BREVARD S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia, The Westminster Press, 1970. 255 pp. \$ 8.00.

Prof. Childs, who teaches Old Testament at Yale, has written a contemporary assessment of the state of the discipline of Biblical Theology, especially in its distinctively American form. He deftly traces out the remarkable rise of this study after World War II, both in Europe and America. The moral inadequacy of classic Liberalism became apparent, and Biblical Theology moved swiftly to redress, by means of appeal to the Bible, a severe theological imbalance. In America this movement is also to be seen against the background of the wrenching conflict between Fundamentalism and Modernism, and Biblical theologians made a conscious effort to bridge the gap between these two sides of American Protestantism. Among the restored insights of the 'Movement' were the unity of the Bible, God's self-disclosure in history and the culture of the Bible. However, unresolved problems began to unravel many of the gains: the continued problem of diversity within the Bible, how the Bible speaks to the modern world, etc.

Following his diagnosis of the rise of the movement in the 40's and 50's, and its subsequent decline in the 60's, Childs proposes a cure for the illness of the discipline. In my judgment he quite rightly says that its norm must be the canon of Scripture which forms the context for Biblical Theology. He even suggests that scholars will once again have to address the old question of the inspiration of Scripture (p. 103). If the science is to survive, it must not get lost in the exacting minutiae of philology, extra-Biblical history and comparative religion, important and necessary as such studies are. Moreover, a revived Biblical Theology must come to terms with the ethical issues of our generation. 'What we are suggesting is a process of disciplined theological reflection that takes its starting point from the ethical issue at stake along with all its ambiguities and social complexes and seeks to reflect on the issue in conjunction with the Bible which is seen in its canonical context' (p. 131). One of the most fruitful kinds of work of Biblical Theology will be to reread the theological writings and exegesis of the Fathers and the Reformers, who though they were precritical, nonetheless were theologians of genuine power and integrity.

The last part of the book is the least clear and therefore the least convincing. Prof. Childs sets up Ps. 8, Ex. 2, Prov. 7 and "The God of Israel and the Church" as examples for constructing Biblical Theology as he thinks it ought to be done. The potential weakness of the book is that it may promise more than Biblical Theology can produce. That is, even the most devout faith coupled with the most learned scholarship may fall short of developing firm answers to the ponderous and complex ethical problems facing our age. One hesitates either to agree or disagree that this can be done. The positive aspect of this essay is that it serves as yet one more piece of evidence that the announcement of the demise of Biblical Theology may be quite premature, for there is, despite its shortcomings, a great amount of vitality and strength yet to be found in it.

David H. Wallace, Covina, Calif.

F. LANGLAMET, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos. III–IV)*. = Cahiers de la Revue biblique, 11. Paris, Gabalda, 1969. 158 S. Fr. 56.–.

Die Schwierigkeiten einer Analyse von Jos. 3 + 4, um die sich die Forschung immer wieder bemüht hat, liegen darin, daß hier verschiedene Überlieferungen (Jordanübergang, Lade, Gilgal, Josua) eine komplexe Einheit bilden. Das hat seinen Grund darin, daß Israels Selbstverständnis von der Landnahme die verschiedenen für ihren weiteren Fortgang konstitutiven Elemente zusammengeschaute hat, weswegen auch die rein literarkritische Behandlung der Probleme angesichts der hinter ihnen stehenden historischen Fragen nicht befriedigen kann.

Das selbstverständliche Interesse, das man also der Untersuchung von Langlamet entgegenbringt, wird weder enttäuscht noch ermüdet. Es gelingt seiner sorgfältig abgewogenen, bedacht und vorsichtig, aber doch nüchtern und entschlossen urteilenden Darstellung, die schwierigen Probleme durchschaubar und verständlich zu machen. Das wird schon am methodischen Aufbau deutlich. Kap. 1 bietet eine kurze, aber einprägsame Übersicht über neuere Arbeiten, ihre Fragestellungen (Traditionsgeschichte, Kultgeschichte) und ihre Ergebnisse, die ebenso gewürdigt wie einer besonnenen Kritik unterzogen werden, der man weithin zustimmen kann. Besonders J. Dus (Zs. atl. Wiss. 1960) und E. Vogt (Bibl. 1965) weiß der Verfasser sich verpflichtet, obwohl er eigene Wege geht und zu neuen Ergebnissen kommt. In zwei Tabellen werden die Ergebnisse der literarkritisch arbeitenden klassischen Kommentare wie der unter neuen Fragestellungen stehenden jüngsten Arbeiten dargestellt und in Beziehung zueinander gesetzt. Die augenfälligen Übereinstimmungen bestätigen die Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit auch älterer Arbeiten. Kap. 2 bietet die Übersetzung mit textkritischen Anmerkungen, die – methodisch glücklich – die Ergebnisse der späteren Untersuchung vorwegnimmt und durch verschiedene Schrifttypen kennzeichnet. Kap. 3 klärt aufgrund eingehender Untersuchung der Rahmenformulierungen (formules cadres) die Tätigkeit der Redaktionen, wobei es um eine genaue Bestimmung des oft nicht profiliert genug gebrauchten Begriffes «deuteronomistisch» geht. An Dus anlehnd, aber über ihn hinausführend, unterscheidet der Verfasser zwischen dem deuteronomistischen Geschichtsschreiber (Dtr.), der sich auf einzelne Zusätze (3, 2–4. 7a β α \cdot \cdot ; 4, 12–14) beschränkt, ohne die Legende zu verändern, wie es die Umarbeitungen des älteren (!) deuteronomistischen Bearbeiters (dtr.) tun, bei dem man von einer «Schicht» sprechen kann, die, losgelöst von den harmonisierten und vervollständigten Texten, unlesbar bleibt. Zusammenhänge zwischen Jos. 1; 3–4; 12, 4–6; 22, 1–6; und Deut. 3, 12–13; 18, 20 sind unleugbar, führen aber nicht auf einen einheitlichen Verfasser, dies eine wohl richtige Wendung gegen die These Noths vom deuteronomistischen Geschichtswerk [vgl. vor allem auch S. 141]. Dabei sind die von dtr. bearbeiteten Traditionen überraschend deutlich erhalten.

Kap. 4 stellt aufgrund der vorhergehenden Untersuchungen 9 Komplexe fest: 1.) Ätiologie der Steine im Gilgal (4, 1–3. 8), die Josua noch nicht kennt (seine Nennung in v. 8 ist sekundär); 2.) die Sittim-Gilgalerzählung (3, 1. 5. 14a. 16; 4, 19b); 3.) ein Bericht über die Lade (3, 9–11. 13. 15a; 4, 7. 10b); 4.) eine Ätiologie der Jordansteine (4, 9); 5.) die Josuaversion (4, 4–5. 20);

6.) zwei «Katechesen» (4, 6–7. und 4, 21f.); 7) die dtr.-Redaktion; 8.) die Hinzufügungen von Dtr.; 9.) spätere Erweiterungen.

Die reichlichen liturgischen Ausdrücke und Traditionen in Jos. 3 + 4 beweisen die Existenz eines Festes in Gilgal, dessen liturgische Aktualisierung sich aber auf ein zikkarōn beschränkte, und das nicht als wirklicher Durchzug mit der Lade durch den Jordan gefeiert wurde.

Die Zustimmung zu dieser Arbeit hängt nicht von der Beurteilung einzelner Zuweisungen ab; wesentlich scheint mir, daß die hier angestellten Überlegungen geeignet scheinen, auch die Traditionen der Staatwerdung zu erhellen. Darum kann diese gediegene und sorgfältige Arbeit nur mit Dankbarkeit und Freude angezeigt werden.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

GÖTZ SCHMITT, *Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung.* = Beitr. zur Wiss. vom A. u. N.T., 91. Stuttgart, Kohlhammer, 1970. 174 S. DM 32.–.

Die Münsteraner Habilitationsschrift untersucht das Problem, das sich im Alten Testament aus der Forderung schonungsloser Eroberung und dem Verbot einer berît mit den Kanaanäern (Vernichtung der Kultorte und Verbot des Konnubiums) ergibt. Dagegen weiß das Verzeichnis nicht eroberter Städte (Jdc. 1, 27–35, Parallelen im Josuabuch), daß Israel anfangs oft zu schwach dafür war und erst im Laufe eines Metoikismus das Übergewicht bekam. Die Erklärung dieses berît-Verbot als relativ spätes theologisches Postulat ist zu pauschal und unbefriedigend.

Die Darstellung gliedert sich in vier Kapitel. – Ein Vergleich von Ex. 23, 20–23 mit Deut. 7 in Kap. I ergibt, daß Ex. 23 keine deuteronomischen Züge zeigt, vielmehr Deut. 7 von ihm abhängt. Die Vertreibungsforderung ist ursprünglicher Bestand, das Kultstättengebot späterer Zusatz aus Deut. 7 (vgl. Jdc. 2, 1–5). Ebenso ist das berît-Verbot in Ex. 34, 12. 15 alte eigene Überlieferung; das Verbot wird auch in Jos. 9 vorausgesetzt. Das diesen Stellen gemeinsame berît-Verbot, der Sache nach ein Vertreibungsgebot (Verheißung in Ex. 21, 2; Deut. 11, 23–25; Jos. 3, 10), setzt eine Situation in der Geschichte Israels voraus, in der es sich, stark und hoffnungsvoll in seinem Gott, als künftiger Herr des Landes fühlen konnte. – In Kap. II wird – im Kontext mit v. 1–18 (v. 3 weiß von einer Landverteilung vor der Eroberung) –, vornehmlich Jdc. 1, 27–35, der Bericht über die Mißerfolge behandelt, der wohl auf schriftlichen Angaben beruht. Darin lassen sich zwei Epochen abgrenzen: «Israel konnte nicht»... «als es aber stark wurde». Letzteres ist nicht einfach nachträgliche Ergänzung, sondern steht im Kontext mit anderen Erweiterungen, die im einzelnen interpretiert werden. Sie lassen annehmen, daß die in vv. 27ff. genannten Städte schon in der Richterzeit erobert wurden (Deborahlied). Der archäologische Befund widerspräche dem nicht eindeutig. – Das «konnte nicht» führt nach Kap. III auf eine frühe Abfassungszeit, die der Endverfasser an dem Vertreibungsgebote maß. Dieses, schon von allen Pentateuchquellen vorausgesetzt, kann also keine spätere geschichtliche Theorie, etwa der Davids- oder Salomozeit, sein. Hinter Jdc. 1, 27ff. steht ein

System territorialer Ansprüche, wie es in Jos. 13–17 vorliegt; für diese könnte die Macht des Gottes Israels schon ausreichende Legitimation gewesen sein. Jos. 17, 14ff. (Verteilung der Landlose) ist durchaus als geschichtliche Tradition der Frühzeit anzusehen. Der Endverfasser von Jdc. 1, 27–35 mißt also die tatsächlichen Erfolge an einem zwar theoretischen, aber autoritativen Programm der Aufteilung des ganzen Landes; der Ort der Proklamation eines solchen Gebotes könnte ein Heiligtum, Gilgal oder Silo, wahrscheinlich letzteres gewesen sein, wenn es nicht überhaupt zwei Landverteilungsgeschichten gab. Das Vertreibungsgebot führt in eine Situation zwischen Landnahme und Philisterbedrohung, in der Israel sich den Kanaanäern unbedingt überlegen fühlen konnte. Für seine geschichtlichen Wirkungen kann im Norden auf den Fall von Hazor, sonst auf Jos. 12 hingewiesen werden. – In Kap. IV wird die Nachgeschichte des Vertreibungsgebotes durch Deut. 7; 20, 15–18 (theologische Begründungen), die deuteronomistische Landnahmegeschichte bis in die nachexilische Gemeinde (Esra) und das Judentum verfolgt.

Es ist eine große Konzeption der frühen Geschichte Israels, die hier vorgetragen ist. Nun sind literar- und überlieferungskritische Befunde vielfach mehrdeutig und bleiben kontrovers. Sie müssen demzufolge in einem größeren Kontext nicht nur als möglich (vgl. bes. S. 83: warum könnte nicht, sollte nicht, es wäre doch möglich), sondern als wahrscheinlich erwiesen werden. Da bleiben doch einige Fragen offen. Zu welcher Zeit vor David, oder auch schon vor Saul, kann die hier vorausgesetzte Situation eines so schlechthinnigen Überlegenheitsgefühls angenommen werden? Wie konnte David, der sich so sehr bemühte, an alte Überlieferung anzuknüpfen und sich durch ihre Wahrung zu legitimieren (Lade), sich in seiner Kanaanäerpolitik (Jerusalem) so leicht über ein autoritatives Gebot hinwegsetzen? Besteht nicht ein hohes Maß an Wahrscheinlichkeit dafür, daß – einmal ganz abgesehen von den allgemeinen geschichtlichen Gepflogenheiten – der Gedanke der Vertreibung von vornherein zu den Erwartungen, Hoffnungen und auch Verheißungen landsuchender Gruppen gehörten, weil sie unabdingbare Voraussetzung der Lebenssicherung zu sein schienen; vielleicht auch darum, weil sich mit solchen Verheißungen und Hoffnungen die Erwartung von etwas völlig Neuem verband? Eine solche Erwartung bedurfte, wo sie – auch schon mündlich – kodifiziert wurde, sicher einer theologischen Begründung.

Unausgesprochen steht ja wohl auch hinter diesen Ausführungen der Gedanke an die Amphiktyonie als schon früh machtpolitisch wirksames Element. Die Amphiktyonie ist sicher eine geniale Arbeitshypothese Alts, die aber nicht überlastet werden darf.

So bleiben doch manche Fragen offen; für mein Empfinden zu viele, als daß diese sicher scharfsinnigen und eingehenden Überlegungen in allem überzeugen könnten.

Hans-Joachim Stoebe, Basel

VALENTIN NIKIPROWETZKI, *La troisième Sibylle*. = Ecole pratique des hautes études, VI, 9. Paris, Mouton, 1970. XII + 386 S. Fr. 84.–.

Zu den jüdischen (oder auch christlichen) apokryphen Schriften, die unter einer heidnischen Maske für die Sache des wahren Gottesglaubens werben,

gehören auch die vierzehn Bücher der «Oracula Sibyllina». E. Schürer sagte von dieser Sammlung, sie sei «ein wüstes Chaos, dessen Sichtung und Ordnung auch der scharfsinnigsten Kritik wohl niemals ganz gelingen» werde. Entgegen diesem etwas deprimierenden Verdikt unternimmt V. Nikiprowetzki in einer umfangreichen Monographie den Versuch, das Material des 3. Buches der Oracula Sibyllina so zu verstehen, daß auch eine vernünftige Ordnung darin ersichtlich wird. Es ist ein außerordentlich gründlicher Versuch, bei dem sich der Verfasser derart mit der Schrift, resp. ihrem Autor oder seiner Sibylle, identifiziert, daß es oft schwerhält zu unterscheiden, wessen Meinung jetzt gerade dargeboten wird. Aber gerade so gelingt es ihm, zu einem Verständnis des gesamten Materials vorzudringen, einzelne Abschnitte in einen größeren Zusammenhang einzuordnen und so den ganzen Kontext weithin durchsichtig zu machen.

Das 3. Buch der Sibyllinen wird in der Regel als das älteste dieser Sammlung angesehen und wegen des verschiedentlich erwähnten «7. Königs von Ägypten aus hellenischem Geschlecht» in die zweite Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts verwiesen. Dem tritt Nikiprowetzki mit einigen guten Argumenten entgegen (S. 195–216) und datiert die Schrift ins Jahr 42 v. Chr., also nach dem Tode Cäsars (S. 217).

Über vier Kapitel hinweg befaßt sich der Verfasser mit der Person der Sibylle. Woher kommen diese «Sibyllen», woher diese eine im besonderen? Ist sie heidnischen Ursprungs? Wie heißt sie, welcher Art ist sie? Anhand der sibyllinischen Versionen der Erzählung vom Turm in Babel und dem nachfolgenden Kampf der Kroniden zeigt er die Schwachheit der Hypothese, nach der die 3. Sibylle von der Sammlung einer «babylonischen Sibylle» abzuleiten sei. Nein, wenn schon, dann ist sie eine hebräische Sibylle aus der Zeit Noahs! Aber eigentlich treffen solche völkische Unterscheidungen die Sache hier nicht. Die Sibylle ist – nach den Angaben der Schrift – mit Noah verwandt und gehört so der noch ungeteilten Menschheit aus der Zeit nach der großen Flut an. «Cette situation unique lui donne vocation d'exhorter au repentir l'humanité apostate dans son ensemble» (S. 37). Indem sich die Sibylle als Schwiegertochter des Noah ausgibt, erscheint die Schrift als ein Werk aus ältester Vergangenheit, in dem die Geschichte der Welt sehr wahrheitsgetreu vorausgesagt war (S. 53). So kann die Sibylle natürlich mit gutem Recht beanspruchen, alle Menschen zu dem einen, wahren Gott aufzurufen. Sie vertritt ja nicht einen jüdischen Partikularismus mit seiner Religion, sondern die Weisheit der geeinten Menschheit.

Aus dem sehr ausführlichen Kapitel über die Theologie der Schrift interessiert uns vor allem die Untersuchung über das Geschichtsverständnis der 3. Sibylle. Wenn Nikiprowetzki dabei feststellt, daß Geschichte in den Oracula Sibyllina wenig mit dem gemeinsam hat, was man heute darunter versteht (S. 88), sagt er etwas fast Selbstverständliches. Aber man ist froh um diese Einschränkung. Macht sie doch zugleich darauf aufmerksam, daß die Art, wie wir Geschichte zu verstehen pflegen, nicht die einzige mögliche Art des Geschichtsverständnisses ist. Die Geschichte hat in der 3. Sibylle eine andere *Funktion* als nur den zeitlichen und räumlichen Rahmen für den Roman des heiligen Volkes zu geben. Sie dient zur Illustration paränetischer Themen. Sie

ist «deshalb eher zugleich Geschichtsgnosis und Geschichtsphilosophie als Geschichte im eigentlichen Sinn» (S. 88). Natürlich stellt sich da sogleich die Frage nach der Herkunft dieser Geschichtsschau. Ist sie griechisch bestimmt, oder biblisch? Folgt die Sibylle der Zyklus-Theorie Hesiods oder verwirft sie diese? Nikiprowetzki zeigt, daß die zyklische Theorie wohl hier und dort anklingt, daß sie aber reduziert ist auf unbestimmte Hinweise. Anliegen der Sibylle ist vielmehr die Lehre von der Einteilung der Äonen in zehn Generationen (wie etwa auch bei Philo). Darüber hinaus warnt der Verfasser mit Recht davor, aus gewissen Ähnlichkeiten in den Aussagen vorschnell auf direkte Abhängigkeiten zu schließen.

Es liegt in der Natur der Sache, wenn Nikiprowetzki von daher auch dem Problem des Synkretismus in der vorliegenden Schrift einen ausführlichen Abschnitt widmet. Die eigentliche Frage ist nach ihm, wie es dem Autor der Schrift gelang, mit der griechischen Tradition eine religiöse und eschatologische Lehre zu verbinden, die dem Hellenismus vollständig fremd, dem Judentum aber eigen war (S. 189). Die jüdische Sibylle ist nicht entstanden auf dem «plan de la contamination naïve et théologique d'un syncrétisme véritable», sondern vielmehr auf dem «qui va de la curiosité intellectuelle dont témoignent les spéculations concernant les Géants ou la Tour de Babel à l'allégorie telle que la pratique Philon» (S. 194). Ganz in Philos Nähe sieht er sie auch entstanden: im jüdischen Alexandrien, in der Umgebung von Aristobulos, oder sogar durch ihn selber (den Nikiprowetzki mit andern etwas später datiert als man früher angenommen hat). Nikiprowetzki erkennt vor allem auch Verbindungen zu den Therapeuten. Jedenfalls aber hält er die Schrift für ein «œuvre nettement et entièrement juive qui est liée à la Bible aussi étroitement que n'importe lequel des pseudépigraphs palestiniens» (S. 194).

Hans-Walter Huppenbauer, Brugg, Kt. Aargau

KLAUS BERGER, *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede.* = Zs. ntl. Wiss. Beiheft 39. Berlin, de Gruyter, 1970. XII + 182 S. DM 42.-.

Nach Streichung der uneigentlichen Formeln finden sich im synoptischen Textbestand 115 λέγω ὑμῖν-Einleitungen zu Sätzen oder Satzteilen, die mit einer Ausnahme alle in den Mund Jesu gelegt sind. Sie erscheinen in 28 verschiedenen Formen, darunter, nach Abzug der Parallelen, 38mal mit Amen verbunden. Aber nur 20mal führt die Amen-Formel ein isolierbares Einzellogion ein. Wenn R. Morgenthaler in seiner Statistischen Synopse (Zürich 1971) an die 480 eigentliche Logien zählt, dann zeigt schon das quantitative Verhältnis von 1:24 die relative Relevanz des Problembereiches. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der sogenannten neuen Frage nach dem historischen Jesus hat sich in den letzten Jahren die Forschung – erwähnenswert sind u. a. Aufsätze von J. Jeremias, H. Schürmann und J. C. O'Neill – dafür interessiert. Schon P. Billerbeck hatte ja behauptet, daß sich in der einführenden Amen-Formel ein einzigartiger und ausschließlich auf Jesus zurückgehender Sprachgebrauch erhalten hat.

Auf Grund von zwei Belegen für die Verwendung von Amen am Satz-

anfang aus dem freilich christlich überarbeiteten und textkritisch nicht hinterfragten Testamentum Abrahæ und auf Grund einer breit angelegten und sorgfältig differenzierenden Vergleichs der grammatischen und stilistischen Strukturen der mit *vai*, *ἀμήν* und *ἦ* oder *εἰ μὴν* verbundenen Sätze oder Satzteile im spätjüdischen, griechischen Schrifttum der Apokalyptik und auch der prophetischen Schriften der LXX mit dem neutestamentlichen, besonders dem synoptischen Phänomen gelingt Dr. K. Berger der Nachweis eines sprachgeschichtlichen Prozesses, dem nicht nur die vorangehende Amen-Formel, sondern auch die strukturelle Musterung der damit eingeleiteten Aussprüche zugeordnet werden müssen. Die bis anhin behauptete Beschränkung der Amen-Formel auf den Sprachgebrauch Jesu wird dadurch relativiert.

Erstmals wird in einer überraschenden Fülle das Textmaterial nicht nur aus dem griechischsprachigen, sondern auch aus dem syrischen und koptischen Bereich der Apokalyptik und der Gnostik zusammengetragen und im Verlaufe der Untersuchung berücksichtigt. Dieser Leistung gebührt volle Anerkennung. Daraus ergibt sich das «hellenistische Judentum auf apokalyptischer Traditionsbasis» als «der eigentliche Heimatbereich der Amen-Worte und der damit verbundenen Vorstellung». In Übereinstimmung mit dem apokalyptischen Hintergrund unterscheidet der Verfasser zwischen «geschichtlichen» oder heilsgeschichtlichen und paränetischen Sätzen. Ersteren teilt er die formelverbundenen Sätze in der Passionserzählung zu und jene, welche Aussagen im Zusammenhang mit der Naherwartung enthalten. Zur zweiten Gruppe zählt er die konditionalen Relativsätze. Schon wegen der Vermengung von formalen und materialen Kriterien ist diese Zuteilung nicht sehr glücklich und wird dem Tatbestand nicht gerecht. So ist es wohl nicht möglich, die Ermahnungen aus dem Felde der Naherwartung herauszuhalten. Die Grundthese der Untersuchung aber lautet: «Die Amen-Einleitung nimmt formgeschichtlich die Stelle von Schwureinleitungen in apokalyptischer Rede ein.» Darum wäre der ursprüngliche Sitz im Leben dort zu suchen, wo der apokalyptische Lehrer oder Seher «seine Aussage der Kontingenz bloß menschlicher Rede dadurch enthebt, daß er sie durch seinen Schwur zur Aussage eines Zeugen macht» (S. 31). In der Konsequenz dieser These erscheint denn auch Jesus sowohl im synoptischen wie im johanneischen Traditionsstrom als ein apokalyptischer Visionär und die Amen-Einleitung als eine Art Legitimationsformel. Hier wird eine weiterhelfende Kritik denn auch grundsätzlich und im einzelnen zurückfragen müssen. Es fällt zum Beispiel auf, daß sich lediglich in Mark. 8,11 *εἰ* erhalten hat. Es bleibt doch auch fraglich, wie weit *vai* am Anfang eines Satzes oder Satzteilens mit *ἀμήν* im affirmativen Sinne alterniert und nicht vielmehr seine assertorische, ja geradezu responsorische Funktion beibehält. Dazu wird man innerhalb der vom Verfasser gehandhabten Terminologie und Methodik im Blick auf die jüngste Infragestellung der Formgeschichte durch die Linguistik genau zusehen müssen, wie weit religionsgeschichtliche und durch grammatische Strukturanalogien und analoge Motive die Erhebung eines traditionsgeschichtlichen Duktus überhaupt erlauben.

Mit besserm Recht wird die Nähe der Amen-Formel zur Botenformel in der LXX, besonders zu Ezechiel, betont. Der Einfluß der LXX auf die sprachliche Gestaltung auch der synoptischen Tradition kann kaum hoch genug ein-

geschätzt werden. Hier ist zu bedenken, daß diese formbildende Kraft im hellenistischen Sprachbereich die frühchristliche Literatur nicht über die Apokalyptik des griechischen Judentums, sondern über den griechischen synagogalen Gottesdienst erreicht haben dürfte und daß der Schritt von dieser Synagoge in das Leben und in den Kultus der griechischen Christenheit historisch und sachlich ein viel direkterer gewesen sein muß. In diesem Zusammenhang würde dann auch das dynamische und aktuelle Moment, das der Verfasser mit deutlichem Unwillen von seiner Darlegung fernhält, die nötige Beachtung finden können. Es bleibt das nicht geringe Verdienst von W. Zimmerli, gerade in Verbindung mit seiner eindringenden Ezechiel-Forschung auf die sachliche Nähe der Botenformel zur sogenannten Wortereignisformel und zum sogenannten Erweiswort hinzuweisen. Dabei tritt bedeutungsvoll der prophetische als ein zentral gottesdienstlicher Vorgang zutage. Darüber hat die spätjüdische Apokalyptik aber wenig zu sagen. Darum wird man sich auch durch die interessante Herausarbeitung der sprachlichen Analogien zu den λέγω-Formeln und besonders zu den Amen-Verbindungen im neutestamentlichen Bereich nicht abhalten lassen, dem Entstehungs- und Funktionsort innerhalb der noch wenig erhellten hellenistischen jüden- und heidenchristlichen Mischgemeinden nachzugehen. Aber auch abgesehen von dieser Bestimmung des historischen Sitzes im Leben der frühen Gemeinden, stellt sich, wie ich in meinem eigenen Amen-Buch (Zürich 1969) anzuregen versuchte, das neutestamentliche Problem der Amen-Formel als ein Problem der traditions-geschichtlichen und redaktionstheologischen Erfassung der Evangelien selber. Den hervorragenden und mit einem exakten Instrumentarium erarbeiteten Beitrag von K. Berger wird dabei eine weiterführende Erforschung der Amen-Stellen dankbar berücksichtigen müssen.

Victor Hasler, Bern & Solothurn

VICTOR HASLER, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte «Wahrlich ich sage euch»*. Zürich & Stuttgart, Gotthelf-Verlag, 1969. 207 S. Fr. 22.-/29.-.

As the title indicates, the author is concerned with the sayings of Jesus in the gospels which are introduced by the formula ἀμήν λέγω ὑμῖν and parallel expressions. He begins with a brief introduction (pp. 9–24), in which the various formulae are isolated and grouped together according to their related features. The body of the work is divided into two parts. Part one (pp. 27–115) offers an analysis of the various logia in Mark, “Q”, “M”, and “L”. (A brief appendix treats the double-“amen” formula of the Fourth Gospel.) Part two (pp. 119–187) contains a study of the significance of the formulae in the theology of the evangelists and in the gospel tradition, as well as Hasler’s suggestions concerning the origin of the ἀμήν-formula.

The author’s thesis is that the formula – despite J. Jeremias et al. – originated in the context of the worship of the Gentile Christian churches. The ἀμήν λέγω ὑμῖν was used in prophecies to give authority to the word of the exalted Lord to his people. This conclusion is based on the author’s understanding of the role of prophecy in the Gentile churches, and especially the significance of ἀμήν in the letters of Paul and in the Apocalypse.

The most valuable part of the monograph is the first part, where the basic data are isolated and organized. Here the author has done a valuable service for the New Testament scholar. The second part of his study is more questionable. The author shows a tendency to assume a knowledge of the evangelists' theologies which appears to be quite independent of any attempt at exegesis. Like many of the more recent attempts to study the gospels in the light of Redaktionsgeschichte, Hasler gives the impression that he knows much more about what was in the mind of the evangelists when they wrote than is possible on the basis of a sound, critical methodology. His arguments for the origin of the ἀμήν-sayings in the worship of the Gentile Christian communities are interesting, but unconvincing.

The author manifests only a slight acquaintance with other than German language literature.

Ward Gasque, Vancouver, Canada

MARTIN KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23. Geschichte seiner Auslegung.* = Beitr. zur Gesch. der bibl. Exegese, 9. Tübingen, J. B. C. Mohr, 1970. 201 S. DM 36.-/42.-.

Das im Anschluß an Reimarus von den Vertretern der «konsequenten Eschatologie» als Kronzeuge für den «Irrtum» Jesu in seiner Nah- (wenn nicht Nächst-) Erwartung angerufene Logion Matth. 10, 23 wird vom Verfasser mit größter Gewissenhaftigkeit und Belesenheit in seiner Auslegungsgeschichte, seit Tertullian und Origenes bis auf den heutigen Tag, befolgt. Völlig unbekannt Namen tauchen da aus dem Nebel der Frühzeit und des Mittelalters, neben allen bekannten, auf. Die heutigen Exegeten sind auf deutsch-, französisch- und englischsprachigem Gebiet zahlreich anzutreffen (es wären höchstens noch einige holländische und skandinavische Exegeten, evtl. auch spanische und italienische anzuführen gewesen). Gute Zitate sorgen dafür, daß wir auch den Stil und die exegetische Eigenart der einzelnen Theologen einigermaßen erkennen können; willkommene Zusammenfassungen sorgen bei jeder Epoche wie am Schluß dafür, daß sich jeweils ein Gesamtbild ergibt, wobei der trockene Tabellen- und Statistikenon glücklich vermieden wurde. Wir erfahren, daß erst ca. nach einem Jahrhundert die Matth.-Stelle in den Kommentaren auftaucht (wobei Künzi das allererste Schweigen besser auslegt als M. Werner, S. 181) und schon bald verschiedene Deutungen erfährt. Ganz allmählich verschiebt sich der Schwerpunkt von der ersten zur zweiten Vershälfte. Grosso modo sei gesagt, daß man der nicht eingetroffenen Verheißung Jesu (Parusie vor dem Abschluß der Evangelisation in den «Städten Israels») ausweicht: entweder wird die 2. Vershälfte extensiv gedeutet: alle, auch in der Diaspora, von Juden bewohnten Ortschaften, oder gar die nachfolgende Ausdehnung auf die Heidenwelt, oder das «Kommen» des Herrn wird vorgelagert: entweder so, daß Jesus zu seinen Jüngern kommt, bevor sie mit ihrer Aufgabe fertig sind (also vor der Passion) oder so, daß mit seinem «Kommen» seine Auferstehung bzw. die Geistausgießung zu Pfingsten oder gar sein Gerichtskommen im Jahr 70 verstanden werden, evtl. als Vorboten seiner endgültigen Parusie. Dies abgesehen von aller über die (erlaubte oder befohlene) Flucht bei Verfolgungen (in der 1. Vershälfte)

angestellten Kasuistik. Dieses Buch gibt in einzigartiger Weise Gelegenheit, einen Einblick in die reiche Entfaltung der exegetischen Möglichkeiten zu gewinnen. Erst in der Neuzeit werden dann Fragen der Echtheit, der evtl. Kombination von verschiedenen Jesusworten, von Gemeindebildung usw. eingehend erörtert.

Soweit hat der Verfasser die gestellte Aufgabe ausgezeichnet erfüllt. Er geht darüber hinaus mit den «Grundlinien eines Lösungsversuchs», S. 180-182. Es wäre bedauerlich gewesen, wenn er nur andere hätte zu Worte kommen lassen. Nur hätte er weniger bescheiden sein und seine Stellungnahme besser begründen sollen; von der Voraussetzung ausgehend, daß das Logion auf Jesus selbst zurückgeht, weil alle andern Vorschläge zu wenig beweiskräftig sind (?), deutet er das «Kommen» des «Menschensohns» auf Ostern und auf Pfingsten, was nicht ohne weiteres einleuchtet. In der Linie des Matthäusevangeliums scheint die Parusie viel eher gemeint und beispielsweise Kümmels Auffassung (S. 136ff.) viel stichhaltiger zu sein, der ein zeitbedingtes Sichirren Jesu im sekundären Datumsbereich nicht ausschließt. Man wäre vor allem – «l'appétit vient en mangeant»! – Künzi dafür dankbar gewesen, wenn er Matth. 10, 23 mit andern ähnlichen Aussagen, z. B. denen des Kommens des Menschensohns «auf den Wolken», Matth. 26: 64 usw. – um von andern ähnlichen Verheißungsworten des N.T. nicht zu reden – in Beziehung gebracht hätte, anstatt dieses Logion, wenn auch noch so geflissentlich, isoliert zu betrachten. Darf man eine Fortsetzung in dieser Richtung erwarten?

Charles Brütsch †, La Tour-de-Peilz

B. BOTTE, B. BOBRINSKOY e. a., *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, 1-2. = Lex Orandi, 46-47. Paris, Les Editions du Cerf, 1970. 218; 298 p.

Ces deux volumes, fort bien présentés, constituent le recueil des divers exposées de la Semaine Liturgique de l'Institut orthodoxe de Saint-Serge à Paris, en 1965. Il n'est pas possible d'analyser ici ces vingt savantes conférences, toutes intéressantes. Contentons-nous de souligner celles qui sont susceptibles d'intéresser non seulement les érudits de la science liturgique, mais tout théologien. L'étude de C. Vogel sur «Le repas sacré au poisson» jette une lumière nouvelle sur les récits du Nouveau Testament où la manducation du poisson joue un rôle, ainsi ceux du miracle des pains ou ceux des apparitions pascales (Luc 24 et Jean 21): le poisson serait, dans la tradition juive, un symbole messianique et eschatologique; on ouvrait le sabbat, le vendredi soir, par un repas rituel dont l'aliment essentiel était le poisson. Le fameux anagramme *ichthys* est de beaucoup postérieur et n'a rien à voir avec cet usage juif et paléochrétien. W. Rordorf réexamine le problème des textes liturgiques de la Didaché, pour conclure à leur origine judaïque. Les prières des chap. 9 et 10 ne seraient pas proprement eucharistiques, mais auraient encadré les repas communautaires ou agapes. Cependant, le prière du chap. 10, de par son contenu, est une amorce de la préface ou anaphore eucharistique. La communication du P. Fiala sur le genre littéraire de l'ancien canon romain de la messe prend tout son intérêt lorsqu' on la rapproche de l'étude du profes-

seur luthérien Th. Suess sur l'aspect sacrificiel de la cène dans la tradition luthérienne. Le P. Dalmais, dont la compétence est bien connue, nous donne une bonne esquisse des grands thèmes théologiques des anaphores des Eglises d'Orient, tandis que le professeur Bobrinskoy, de l'Institut St-Serge, présente une étude très fouillée de la théologie trinitaire et de l'ecclésiologie de la liturgie byzantine de St-Basile, en référence aux écrits théologiques de ce Père de l'Eglise. Ajoutons que les liturgies syrienne, égyptienne (Alexandrie) et arménienne, ainsi que la liturgie nestorienne d'Addaï et Mari font chacune l'objet d'une étude et que le P. Ligier analyse longuement les caractères particuliers de la grande louange et action de grâces (avant le Sanctus) dans l'ensemble des liturgies orientales, ainsi que ceux de l'anamnèse (après les paroles d'institution). En fin de volume, un épilogue salue la promulgation, survenue en 1968, de trois formulaires eucharistiques de rechange dans l'Eglise romaine, ce qui met fin au règne exclusif du vieux canon fixé jadis par Grégoire le Grand. C'est ainsi que l'Eglise catholique d'Occident se rapproche maintenant de l'Eglise orientale qui a toujours connu la pluralité des formulaires eucharistiques.

Richard Paquier, La Tour-de-Peilz, Canton de Vaud

PETER SCHWANZ, *Imago Dei als christologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien.* = Arb. z. Kirchengesch. u. Religionswiss., 2. Halle (Saale), M. Niemeyer, 1970. 248 S., DM 46.-.

Le thème de l'Image est central dans l'anthropologie patristique. Aussi les monographies se multiplient-elles pour en cerner les composantes et les variations chez les Pères. Parmi ces études, la thèse de Peter Schwanz se détache, à la fois parce qu'elle explore les racines pauliniennes et johanniques de l'*Imago Dei* et qu'elle en cherche les origines dans la gnose. L'auteur analyse ensuite l'histoire de l'Eikon plus particulièrement chez Irénée et chez Clément d'Alexandrie, qui pour lui en est le théologien le plus qualifié.

Nous nous contenterons de trois remarques :

1. L'auteur à maintes reprises parle de « thèse catholique », en se référant à des ouvrages protestants. On s'attendrait dans un travail de cette rigueur à entendre les témoins eux-mêmes à la barre.

2. L'origine gnostique du thème paulinien de l'*eikōn*, thèse à peine renouvelée d'une période révolue, n'est nullement convaincante. Jacques Dupont en a fait justice dans « Gnosis ». Il est surprenant que cet ouvrage fondamental n'est ni cité ni discuté, dans les références. Dans les notes nous n'avons trouvé qu'une seule référence à un ouvrage français.

3. Pour ce qui est de l'*homoïōsis* et de l'*eikōn* chez Irénée, la distinction s'appuie d'abord à une exégèse de Philon, à qui le gnosticisme et plus tard Origène l'emprunteront. L'opposition d'Irénée au gnosticisme ne tient pas à sa théologie de la récapitulation mais au réalisme de son anthropologie axée sur le corps, atomisé par la gnose valentinienne, comme les travaux d'A. Orbe l'ont bien montré.

Adalbert Hamman, Besançon

JOSÉ P. MARTIN, *El espíritu santo en los origenes del cristianismo*. Zürich, Pas-Verlag, 1971. 370 p. 8000 liras.

Depuis les travaux de J. Lebreton, peu d'études d'ensemble ont paru sur la Trinité ou le Saint-Esprit. L'étude de José P. Martin vient à la fois combler une lacune et fournir une analyse vigoureuse sur un point théologique, centre de convergence œcuménique: l'Esprit Saint, depuis Clément de Rome jusqu'à Justin, martyr, en passant par Ignace d'Antioche et la II Clem.

Une analyse méticuleuse de la notion de Pneuma, dans les textes essentiels est menée avec beaucoup de sagacité. Elle permet de situer la théologie de l'Esprit dans un contexte d'Eglise où fleurissent les charismes, où l'Esprit lui-même apparaît comme le charisme souverain, le don messianique (p. 321).

Chemin faisant, l'auteur étudie la pneumatologie qui s'élabore dans ses rapports avec l'angéologie, la théologie de la récapitulation (chez Justin), la sotériologie et finalement, *last but not least*, la doctrine trinitaire qui se cherche et s'élabore. Contribution de valeur dont il faut savoir gré.

Adalbert Hamman, Besançon

GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum*. 1. Prologus et distinctio 1. Ed. Gedeon Gál & Stephanus Brown. 2. Distinctiones 2-3. Ed. Stephanus Brown & Gedeon Gál. = Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica, Opera theologica, 1-2. St. Bonaventure, N.Y., Institutum Franciscanum Universitatis S. Bonaventurae, 1967-70. 43* + 536; 35* + 599 S.

Nach Thomas von Aquino (seit 1882) und Johannes Duns Scotus (seit 1950) hat nun auch der Meister der «via moderna» eine allmählich wachsende kritische Monumentalausgabe bekommen. Er mußte hier aber noch manchen anderen Scholastikern den Vortritt lassen, so (um nur solche des 13. und 14. Jahrhunderts zu nennen) seinen Ordensgenossen Alexander von Hales (*Summa Halensis* seit 1924, ausschließlich ihm zugehörige Werke seit 1951) und Bonaventura (1882-1902), aber auch Albertus Magnus (seit 1951), Meister Eckhart (seit 1936), Raimundus Lullus (seit 1959). Noch erstaunlicher scheint, daß Ockhams Hauptwerk seit 1495 (mit photomechanischem Nachdruck 1962) überhaupt nie mehr gedruckt worden ist. Oder vielleicht doch nicht so erstaunlich, bedenkt man die Vorurteile oder allzu einseitigen Interessen, unter denen bis in die jüngste Zeit die Erforschung Ockhams und seiner Richtung gelitten hat. Der Antrieb zu einer neuen Gesamtausgabe konnte nur von einer energischen Belebung der Ockhamforschung überhaupt kommen; und für diese hat niemand so entscheidend gewirkt wie der Mann, den man auch den Vater dieser Ausgabe nennen darf: Philotheus Böhner¹. Er war von

¹ Die Herausgeber zitieren meistens nach Ph. Böhner, *Collected Articles on Ockham*, ed. by E. Buytaert, = Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 12 (1958), ohne die ursprünglichen Erscheinungsorte anzugeben. Einige Male halten sie es umgekehrt, und einmal nur habe ich beide Angaben gefunden. Das geht weiter als der Bd. 1, S. 41* ausgesprochene

1940 bis zu seinem vorzeitigen Tod 1955 Leiter des franziskanischen Institutes im Staate New York, das die Ausgabe trägt. (Den schönen und gediegenen Druck besorgt das Collegium S. Bonaventurae zu Quaracchi bei Florenz, dem wir so manche Edition verdanken.) Böhner hat, worauf die jetzigen Herausgeber uns immer wieder aufmerksam machen, grundlegende editorische Vorarbeit geleistet.

Die kirchenpolitischen Schriften Ockhams (gegen Papst Johannes XXII. und Nachfolger) werden in diese Ausgabe nicht aufgenommen. Sie erscheinen seit 1940 bei der Manchester University Press². Unter den (manchmal so genannten) «unpolemischen Schriften» Ockhams macht der Sentenzenkommentar als sein wichtigstes Werk füglich den Anfang. Dem ersten Buch sollen vier Bände gewidmet sein. Daß der zweite von ihnen nur bis zur dritten der insgesamt 48 *distinctiones* gelangt ist, kommt daher, daß der Prolog (12 *quaestiones*) und die ersten drei *distinctiones* (6, 11, 10 *quaestiones*) in sich schon eine ganze theologische Prinzipienlehre (Theologie als Wissenschaft?, ihr Verhältnis zu Metaphysik und Ethik) und Fundamentaltheologie (Erkennbarkeit des Seins des einen und dreieinen Gottes, dabei auch die «nominalistische», besser «terministische» Lösung des Problems der Allgemeinbegriffe) enthalten, während die vielen Einzelfragen der in den übrigen *distinctiones* folgenden Gottes- und Trinitätslehre eher in geraffter und auswählender Weise behandelt werden.

Das erste Buch des Sentenzenkommentars wurde schon 1483 zu Straßburg gedruckt, und in der Lyoner Ausgabe aller vier Bücher von 1495 (s. o.) wurde diese erste Ausgabe des ersten Buches nur nachgedruckt, die ihrerseits hauptsächlich auf einer Gießener Handschrift (Cod. 773 der Universitätsbibliothek) beruht; und diese Handschrift gehörte einst Gabriel Biel (der sie vielleicht schrieb, als er in Köln studierte). Sie wurde dann auch ihm als Verfasser zugeschrieben, bis 1957 F. Stegmüller diesen Irrtum aufdeckte. Die Herausgeber erfuhren das aber erst 1969³ und haben im 2. Band darüber berichtet (S. 8*–13*). Ihre Editionsgrundsätze mußten sie deswegen nicht ändern. Indirekt sind die Lesarten dieser Handschrift schon im 1. Band berücksichtigt (insofern nämlich der ihr meistens folgende Lyoner Druck durchgehend verglichen wird). Sie vertritt aber weder die beste noch die zweitbeste Textüberlieferung. Die erstere liegt in vier von insgesamt 17 erhaltenen Handschriften (dazu noch zwei mit gekürzten Rezensionen) vor.

Verzicht auf bibliographische Überflüssigkeiten! Eine brauchbare, d. h. jeweils alle Erscheinungsorte verzeichnende Zusammenstellung der einschlägigen Artikel Böhners gibt H. Junghans, Ockham im Lichte der neueren Forschung, = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 21 (1968), S. 347f.

² *Guillelmi de Ockham opera politica*, 1, accuravit J. G. Sikes (1940); 2–3, accuraverunt R. F. Bennett & H. S. Offler (1963, 1956), bisher 3 Bde.

³ Durch die Rezension ihres 1. Bandes von W. J. Courtenay, *Archiv für Reformationgeschichte* 60 (1969), S. 263–265. F. Stegmüllers Hinweis findet sich in *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für M. Schmaus* (1957), S. 316.

Erst auf solcher Grundlage wurde es möglich, den Text des ersten Buches in seiner literarischen Eigenart und nach seiner Stellung im Werk Ockhams zu erkennen. Obwohl es Zeugnisse für «reportationes», d. h. Hörernachschriften der betr. Vorlesungen Ockhams, auch zum ersten Buch gibt, liegen in den bekannten Handschriften solche nicht vor, sondern wir haben es mit Ockhams «ordinatio», d. h. seiner eigenen schriftlichen Ausarbeitung seines Kommentars zum ersten Buch der lombardischen Sentenzen (samt Prolog) zu tun, wie einige Handschriften auch ausdrücklich vermerken. Ockhams Kommentierung des zweiten, dritten und vierten Buches der Sentenzen ist hingegen nur in Reportationen bekannt. Wird man über diese erst in späteren Bänden Genaueres erfahren, so scheint sich vom ersten Band an zu bestätigen, daß Ockhams *Ordinatio* bei weitem nicht eine so komplizierte Geschichte aufzuweisen hat wie etwa die des Duns Scotus. Nach Ph. Böhner und den Herausgebern sollte man da nicht mehr von verschiedenen «Redaktionen» reden (wie man das in Analogie zu manchen anderen Sentenzenkommentaren vermutungsweise gerne tat), sondern nur von einer «*redactio incompleta*» (durchgehend nur in einer Florentiner Handschrift bewahrt), die spätestens 1319 (zum größten Teil wohl schon Juli 1318) vollendet wurde, in der Raum für spätere Ergänzungen ausgespart blieb, und der «*redactio completa*», die allmählich durch solche Ergänzungen (keine nachweislich nach 1324, als Ockham von Oxford nach Avignon zitiert wurde, entstanden) zustandekam. Diese «*additiones*», von den Herausgebern durch ein besonderes Zeichen im Text kenntlich gemacht, sind z. T. von großem sachlichen Gewicht. Sie sind zahlreicher (s. die Liste Bd. 2, S. 18*) als von Ockham vorgenommene Textänderungen, die in verschiedenen Handschriften vermerkt worden sind («*notae criticae*», s. Bd. 1, S. 31*–33*; für Bd. 2 fehlt ein entsprechendes erklärendes Verzeichnis).

Bei Duns Scotus ist der Weg, der durch die verschiedenen Stadien des Originalmanuskriptes zu den (viel zahlreicheren) noch vorhandenen Handschriften führt, viel komplizierter. So wundert man sich über die längeren Einleitungen (besonders zum ersten Band) der Scotus-Ausgabe nicht. Zudem entlasten die Ockham-Herausgeber sich zuweilen dadurch, daß sie auf ausführlichere Darlegungen bei Ph. Böhner⁴ verweisen. Damit ist aber der Unterschied, der in dieser Hinsicht zwischen beiden Ausgaben besteht, nicht ganz erklärt. Die Scotus-Herausgeber bemühen sich, dem Leser die Überlieferungsvorgänge, wie sie sie sehen, möglichst plastisch vor Augen zu stellen, wobei sie Wiederholungen nicht scheuen. Wie anders es da die Ockham-Herausgeber halten, sieht man z. B. aus ihrer Beschreibung und Beurteilung der Handschriften (Bd. 1, S. 11*–23*), wo manche Angabe, die in letzterem Teil verwendet wird, offenbar deswegen im ersteren Teil nicht erscheint, obwohl dort ihr eigentlicher Platz wäre. Nach vielem Hin- und Herschauen ist es mir noch immer nicht klar, was sich nach dem Urteil der Herausgeber über das Verhältnis der einzelnen Handschriften zum Autograph sagen läßt. Unklarheiten würden hier weniger verwirren, wenn sie deutlich festgestellt würden. Aber vielleicht soll der Benutzer der Ausgabe sich mit der Zeit sein

⁴ S. o. Anm. 1.

eigenes Bild machen. Man kann den Herausgebern jedenfalls nicht vorwerfen, daß sie dem Leser eine bestimmte Sicht aufdrängen wollen.

Leider erscheinen die Randbuchstaben, mit denen die Lyoner Ausgabe die (oft ja sehr langen) quaestiones unterteilt, in der neuen Ausgabe nicht. Da diese Buchstaben in der Ockham-Literatur bisher unentbehrlich waren, hätte man die Kontinuität wahren sollen. Dazu hat man noch – anders als die Scotus-Ausgabe – auf jegliche neue Numerierung der Abschnitte verzichtet, sondern nur – wie diese – die quaestiones durch Teilüberschriften gegliedert. Solche Gliederung erleichtert das Verstehen. Was aber das Zitieren betrifft, so muß man künftighin die Zahl der quaestio mit einer Band- und Seitenzahl, gegebenfalls noch einer Zeilenzahl, statt mit einem einzigen Buchstaben, wie in der alten Ausgabe, ergänzen.

Trotz der kleinen Fragezeichen am Rand freut man sich nicht nur darüber, daß Ockham endlich eine moderne Ausgabe erhält, sondern auch darüber, wie diese Ausgabe ihn uns zuverlässiger und klarer vor Augen stellt, mit einem Variantenapparat, der geradezu einladend wirkt, mit einem Verweisapparat, der auch die Bezugnahmen innerhalb der Ordinatio aufhellt, mit drei Indices (Manuskripte, zitierte Autoren, «doctrina»).

Martin Anton Schmidt, Basel

GERHARD BELLINGER, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren.* = Konfessionskundl. und kontroverstheol. Stud. 27. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1970. 312 S. Fr. 27.10.

Schon während der ersten Sitzungsperiode des Trienter Konzils erörterte man die Herstellung einer Zusammenfassung der Glaubenslehre, um den Studierenden einen leichteren Zugang zur Heiligen Schrift zu vermitteln. Für Kinder und Laien war ein Katechismus geplant. Während des Konzils konnte jedoch ein solcher Katechismus nicht vollendet werden, so daß die Fertigstellung dem Papst übertragen wurde. Im Oktober 1566 erschien dann in Rom der «Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V iussu editus». Die Hauptarbeit leisteten die drei Dominikaner Leonardo Marini (Erzbischof von Lanciano), Egidio Foscarari (Bischof von Modena), Francisco Toreiro sowie Muzius Calini (Erzbischof von Zara, später Bischof von Terni). Der Catechismus Romanus sollte den Pfarrern bei der Unterweisung des Volkes dienen. Wie der Verfasser detailliert zeigt, finden sich in der Themenwahl selbstverständlich Anklänge an die katholischen Vorgänger (z. B. Canisius) sowie die reformatorischen «Haupt-Katechismen», zu denen die beiden Katechismen Luthers, der Genfer Katechismus von 1542 und der Heidelberger Katechismus gerechnet werden. Nirgends jedoch geht der Catechismus Romanus wörtlich auf die reformatorischen Katechismen ein, obwohl seine Verfasser als Konzilsteilnehmer zweifellos Schriften der Reformatoren kannten. Im Gegensatz zur älteren katechetischen Literatur wird eine unmittelbare Gegenüberstellung von katholischer und reformatorischer Lehre vermieden; daraus erklärt sich auch, daß kontroverse Themen wie Ablass oder Wallfahrtswesen gar nicht berücksichtigt werden müssen. Der Katechismus beschränkt sich auf die Darbietung der vier katechetischen Grundfor-

meln: Apostolikum, Sakramente, Gebote, Vaterunser. Weil das Tridentinum einzelne Lehren der Reformatoren bloß verwarf, ohne die katholische Lehre positiv darzustellen, mußte dies der Römische Katechismus nachholen, um die Glaubenslehre wirklich umfassend zu beschreiben. Bellinger legt in zwei kurzen Abschnitten die Entstehung des Katechismus und dessen formale Grundsätze dar, worauf er sich im Hauptteil der Arbeit der Anthropologie, Eschatologie, Ekklesiologie, der Sakraments-, Gebots- und Gebetslehre des Katechismus zuwendet. Die sehr breit angelegte Darstellung führt in detaillierter Weise einmal die Aussagen des Catechismus Romanus vor und stellt ihnen Beispiele aus den genannten reformatorischen Katechismen gegenüber. Dieser Vergleich lehrt, daß sich die Stoffdarbietung nicht von kontrovers-theologischen oder polemischen Gesichtspunkten leiten läßt, sondern überall den kerygmatischen Zweck in den Mittelpunkt rückt. Man kann sich fragen, ob dieser Verzicht einer der Gründe für die relativ geringe Verbreitung des Katechismus gewesen ist.

Ulrich Gäbler, Zürich

PAUL TILLICH, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie, 2.* = Gesammelte Werke, 8. Hrsg. von Renate Albrecht. Stuttgart, Ev. Verlagswerk, 1970. 368 S. DM 30.50.

Die attraktive Tillich-Ausgabe ist mit einem Band von Aufsätzen, veröffentlicht zwischen den Jahren 1927 und 1961, bereichert worden. Viele der Äußerungen lagen zunächst in englischer Sprache vor und wurden ins Deutsche übersetzt. Superrevisor war dabei Prof. Ratschow, der mit einem Stab von Mitarbeitern die Ausgabe versorgt hat. Der Band öffnet mit einem Bekenntnis des Dankes und der Erleichterung darüber, daß der Verfasser nach seiner Verbannung aus Deutschland in die amerikanische Gedankenwelt hineinversetzt und vom provinzierischen Vorurteil, daß nur in Deutschland Theologie «gemacht» wurde, erlöst werden konnte. «Überwindung des Provinzialismus in der Theologie» heißt dieses Bekenntnis, und es bildet eine vorzügliche Einführung in den Gesamtband, denn nun wird man sofort orientiert über die Fragen, die Tillich, befreit aus der deutschen Engführung, durch den «american way of theological life» erst richtig kennengelernt und sich zu eigen gemacht hat. Nur mit Stichworten angedeutet, handelt es sich um neue Einsichten in das «social gospel», die Ökumene, den Existentialismus und die Tiefenpsychologie. Nur die beiden letzteren dominieren diesen Band ganz ausgesprochen. Man hat fast den Eindruck, man müsse ihn von hinten nach vorne lesen, denn was in den letzten Paragraphen über die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus und über das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie (S. 305–335) gesagt wird, bedingt zusehends die vorhergehenden Ausführungen über den Glauben, dessen Symbolik (Jung!) und grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Essentialen und dem Existentialen. «Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins von etwas, das uns unmittelbar angeht.» Der jeweilige Inhalt des Glaubens ist zwar für den Gläubigen selbst von großer Bedeutung, für die Begriffsbestimmung des Glaubens sei dieser Inhalt jedoch unerheblich. Denn der Mensch befinde sich zwischen dem Unendlichen (dem «Sein») und dem Endlichen, und der Glaube, welcher er auch sei, ist der Mut («Mut zum

Sein»), gegen die Mächte des «Nichtseins» zu kämpfen und sich in seiner Menschlichkeit zu behaupten. Offenbarung erschließt sich dem erkennenden Bewußtsein aus dem Unbedingtverborgenen, um an sich verborgen zu bleiben, die eigene Transzendenz zu behaupten und dennoch sich im Inhalt des Glaubens mitzuteilen. «Wenn das Unbedingt-Verborgene offenbar wird, so kann es offenbar werden nur als das, was im Offenbarwerden verborgen bleibt. Inhalt der Offenbarung kann nur etwas sein, was die Verborgenheitsqualität nicht aufhebt, sondern gerade sie offenbar macht» (S. 42). Mit diesen Thesen ist eine grundsätzliche Durchdringung von Glaube und Vernunft, von Erkennen und Bekennen, Philosophie und Theologie gegeben: der Offenbarungsinhalt des christlichen Bekenntnisses wird jetzt unweigerlich in den Strom einer relativistisch orientierten und universalistisch umfassenden Religionsphilosophie aufgesogen. Den Einfluß des amerikanischen Denkens erwähnt, wie anfangs gesagt, Tillich mit großer Dankbarkeit, aber auch das Umgekehrte gilt: die amerikanische Theologie (van Buren, Hamilton, Altizer, u. a.) haben ihrerseits Tillich vieles zu verdanken. – Bedauerlich ist, daß das Herausgeberteam die Verwechslung des Nicolai Hartmann (1882–1950) mit Eduard von Hartmann (1842–1906) nicht gesehen hat: auf S. 307 wollte der Satz «Es sind ferner in diesem Zusammenhang Schopenhauers irrationaler Wille, Nicolai Hartmanns Philosophie des Unbewußten sowie schließlich auch Nietzsches Analysen zu erwähnen» statt Nicolai Hartmann den Philosophen des Unbewußten Eduard von Hartmann nennen und diesen als philosophischen Partner Schopenhauers bezeichnen.

Hendrik van Oyen, Basel

ULRICH DUCHROW, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft, hrsg. von G. Picht, H. Dombois, H. E. Tödt, 25. Stuttgart, E. Klett, 1970. XIV + 647 S. DM 38.50.

Das außerordentliche Maß an Problembewußtsein und an historischer Kenntnis, von dem dieses Buch zeugt, läßt eine kurze Besprechung eigentlich gar nicht zu. Die vier Kapitel (*Paulus* auf dem Hintergrund Platons, der Apokalyptik und des hellenistischen Judentums; die Entwicklung der Lehre von den zwei civitates bei *Augustin*; die zwei Gewalten im *Mittelalter*; *Luther*) sind, jedes für sich, eine historisch und systematisch gleichermaßen ausgearbeitete Monographie. Nur die leitende Fragestellung des Ganzen und einige besonders interessante Gesichtspunkte können hier angezeigt werden.

Das Werk wird vom Verfasser bloß als Teil eines viel umfangreicheren Forschungsprogramms bezeichnet, das nicht anders als im Team durchgeführt werden könnte. Gewisse Voraussetzungen dafür waren schon im Rahmen der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg gegeben, wo der Verfasser mehrere Jahre tätig war, ehe er einer Berufung zum Direktor der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf folgte. Ein erster, in dem Buch nur ganz kurz skizzierter Teil müßte die Gegenwartslage der Theologie und ihres in Gegensätze auseinandertretenden Verständnisses von Gott, Mensch und Welt erfassen, der zweite Teil, der uns hier *teilweise* aus-

geführt vorliegt, müßte die vollständige traditionsgeschichtliche Analyse der heute wirksamen Einstellungen zum Problem «Christenheit und Weltverantwortung» bringen, und in einem dritten Teil wäre die durch Teil I und II hermeneutisch vorbereitete theologische Bestimmung von Weltverantwortung heute vorzunehmen. Dazu gibt das Schlußwort einige nützliche Hinweise, ohne freilich den historischen Zusammenhang vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart und den systematischen Teil ersetzen zu können.

Wenn der Verfasser die heutige Situation der Theologie geprägt sieht von der Polarisierung zwischen Theologien (und Frömmigkeitstypen), die sich auf das Gottesverhältnis des Individuums konzentrieren, und solchen, die die Herrschaft Christi mit dem revolutionären Weltgeschehen identifizieren möchten, so gibt er damit zugleich seine Absicht zu erkennen, über diese unglücklichen Gegensätze durch eindringende, zugleich systematische und historische Analysen hinauszukommen. Die Zwei-Reiche-Lehre wird dabei als Orientierungspunkt gewählt, jedoch so, daß die mannigfach damit verquickten anderen Problemlinien ebenfalls zu ihrem Recht kommen, so z. B. der Gegensatz zwischen innerem und äußerem Menschen, der von Röm. 7 über den jungen Augustin bis zum jungen Luther auf die Problemerkfassung entscheidend eingewirkt hat. Auch weist der Verfasser überzeugend nach, daß die behandelten Entwürfe nur angemessen beurteilt werden können, wenn beachtet wird, wie sich verschiedene Gegensatzpaare übereinander und ineinander schieben, vor allem die positive oder negative Gottesbeziehung der Individuen einerseits und andererseits die vielgestaltigen Formen der Zuordnung Gottes zu den Institutionen und Strukturen der Welt. Selbstverständlich wird immer wieder auf die wechselvolle Auslegungsgeschichte von Röm. 13 Bezug genommen. Mehrfach betont der Verfasser aber, daß eine direkte Konfrontation der biblischen Aussagen mit Gegenwartsproblemen methodisch eigentlich unmöglich ist und «nur durch Zufall zu verantwortbaren Ergebnissen führen kann» (S. 10f.). Es gilt vielmehr, die gesamtgeschichtlichen Voraussetzungen der Gegenwart in ihren so oft gewandelten Bindungen an die zeitbedingten Aufgaben und in Konfrontation mit dem Christuszeugnis, auf das man sich je und je berief, zu prüfen. Erst so sind die Voraussetzungen für ein fundiertes theologisches Gegenwurtsurteil geschaffen.

Eine der entscheidenden und immer wieder auftauchenden Fragen des Verfassers kann etwa so umschrieben werden: Auf welche Weise wurde die Verantwortung der Christen für die Welt jeweils so bestimmt, daß die Substanz des Glaubens und die Welthaftigkeit des Handelns zugleich streng aufeinander bezogen und doch klar unterschieden blieben? Einen Höhepunkt stellt in dieser Hinsicht natürlich Luthers Unterscheidung *und* Verbindung der *coram deo*-*coram mundo*-Relation des Menschen dar, und es zeigt sich, daß die Befreiung zum verantwortlichen Tun in der Welt gerade dank der Befreiung von jedem vor Gott geltenden Werk möglich wird. Ähnliches gilt für Paulus und Augustin, während im Mittelalter die Einheit des *corpus Christianum* einerseits und die Säkularisationstendenzen andererseits keine theologische Bewältigung zustande kommen ließen, die für die Gegenwart im gleichen Maße fruchtbar werden könnte.

Immer wieder wird auch nach der eschatologischen Beziehung der zwei

Bereiche gefragt, wobei als eine «Scharnierstelle» der Untersuchung (S. 106) die Feststellung bezeichnet wird, daß das proprium des Paulus gegenüber des griechischen und hellenistisch-jüdischen Rede vom inneren Menschen, die er ja aufnimmt, in der christologisch-eschatologischen Interpretation der ἔσω ἄνθρωπος liege, der nun nicht einfach als der bessere Teil des zeitlos gedachten Menschen erscheint, sondern als Bezugspunkt für die Verkündigung der totalen Verfallenheit und der totalen Befreiung auf Hoffnung hin. Eine ähnliche «Eschatologisierung» ist auch bei Augustin und Luther festzustellen, wobei vor allem bei Augustin das bis in die späte Phase spürbare Festhalten an Elementen griechischer Ontologie bedenkliche Folgen für seine eigene Stellung zur Verfolgung der Heiden und Schismatiker zeigte.

Ebenfalls von größtem Interesse sind die in allen Abschnitten auftretenden Fragen nach der Begründung des irdischen Friedens und nach dem Zusammenhang von Vernunft, Liebe und Frieden. Vor allem im Kapitel über Paulus und über Luther tritt in erstaunlichem Maße die Bejahung der allgemein rational einsichtigen Weltverantwortung und ihre enge Verknüpfung mit der Liebe hervor (vgl. Röm. 12, 2 und Phil. 1, 9). Dadurch erst ergibt sich die Möglichkeit einer positiv-kritischen Bezugnahme auf die nichtchristliche Weltauslegung und -gestaltung ohne das fatale Auseinanderklaffen der individual- und gesinnungsethisch verstandenen Bergpredigt und der Eigengesetzlichkeit weltlicher Ordnungen. Besonders dankenswert ist es, daß der Verfasser bei Luther Elemente politischer Ethik herausarbeitet, die bei der üblichen Beurteilung aus den Bauernkriegsschriften und auf Grund seiner Bejahung des landesherrlichen Kirchenregiments übersehen zu werden pflegen. Wie sehr aber auch Luther in die Nähe heutiger «Friedensstrategie» rückt – nie wird die historische Distanz übersprungen, und so endet das Buch u. a. mit einer sehr wohlüberlegten Kritik an Luther, d. h. mit Hinweisen darauf, wo und inwiefern «Luthers Problembewußtsein schon im Horizont seiner Zeit schwach entwickelt war» (S. 581).

Duchrows Buch ist an vielen Stellen ein weiterführender Beitrag zur *historischen* Forschung, überall ein gewichtiger Beitrag zur *systematischen* Fragestellung und damit ein Votum in der heutigen Diskussion, das vor allem seitens der Sozialethik keinesfalls übergangen werden darf, sofern diese unsere Herkunft im Blick auf unsere Zukunft zu beachten gewillt ist.

Alfred Schindler, Heidelberg

PETER EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz.* = Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freib. Zeitschr. für Philos. u. Theol., 1. Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1970. XXIV + 429 S. Fr. 40.–.

In dieser nicht leicht zugänglichen Arbeit (die Sprache ist sehr gedrängt; Wichtiges bleibt eher oft implizit, obwohl es doch gesagt werden will) hat der Verfasser entscheidende Fragen moderner philosophischer Anthropologie an Hand des Werkes von Karl Rahner gestellt und ausführlich, tiefgründig und kritisch bedacht.

Im Anschluß an Thomas von Aquin, Maréchal und Heidegger kommt

Rahner zu einer «onto-logischen Anthropologie», deren Originalität darin besteht, daß «sie die aposteriorischen Daten der anthropologischen Wissenschaften durch den transzendentalen Rückgang vom ontologischen Wesen des Menschen her begreift, so daß gerade damit die Vielzahl anthropologischer Fakten aus ihrem einheitlichen Grund philosophisch begriffen werden kann» (S. 4). So ist Rahners Philosophie «zweifach anthropologisch gewendet: sie ist anthropologisch, insofern am Seinsverständnis des Menschen selber abgelesen wird, was Sein und Werden ontologisch besagt; sie ist anthropologisch aber auch darin, daß in ihr mehr und mehr das spezifisch Menschliche, nämlich das freie Verhalten zu allem Vorgegebenen in den Blick kommt» (S. 412f.). Bei aller Anerkennung dieser Leistung kritisiert aber Eicher, daß Rahner die Heideggersche Wende nicht mitvollzogen habe. So bleibe «Rahner in seinem Denken vom subjektiven Bewußtseinsvollzuge aus verhaftet» (S. 415). Daher käme die «eigentliche kosmologische und naturale Wirklichkeit nicht mehr... in den Blick», auch nicht die Verankerung des Menschen in der «biologischen Lebenswelt und sein Verhaftetsein im geschichtlich-politischen Daseinsraum» (S. 415).

Die Arbeit bleibt bewußt auf philosophische Gedankengänge beschränkt. Theologische Implikationen klingen nur gelegentlich an, die theologische Auseinandersetzung kommt überhaupt nicht zur Sprache. Wie Rahner der große progressive Theologe wurde, der er ist, wird überhaupt nicht sichtbar. Dabei sagt der Verfasser selbst, daß «die philosophische Anthropologie... in seinem eigenen Werke mehr und mehr zur inneren Voraussetzung seiner Theologie» wurde (S. 6). Die Eingrenzung auf die philosophische Überlegung mag durchaus begründet sein, aber muß es nicht dann zu Verzeichnungen kommen? Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß Rahner in seinem dem Buch vorangestellten Brief so distanziert reagiert und so viel von der Gefahr einer sich ins Unkonkrete verflüchtigenden Philosophie redet.

Johannes Dantine, Wien

Notizen und Glossen

ZEITSCHRIFTENSCHAU

SCHWEIZ. *The Ecumenical Review* 24, 2 (1972): G. F. Moede (ed.): Ecumenical Exercise: The Church of the Lord (Aladura); Assemblies of Brethren; The African Brotherhood Church (119–59); J. A. Newton, The Ecumenical Wesley (160–75); P. Abrecht, The Future as a “Religious” Problem (176–89). *Judaica* 28, 1 (1972): J. Jocz, God’s ‘Poor’ People (7–29). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 128, 9–10 (1972): G. Blocher, Menschenmeinung oder Gotteswort, I–II (130–34; 146–49); D. Hoch, Clinical Pastoral Training in Amerika (149–53). 11–12: O. Bächli, Martin Noths «Aufsätze» im Rahmen seines Gesamtwerkes, I–II (162–64; 179–81). *Neue Zeitschrift für Missions-*