Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 5 (1949)
Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen

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

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

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

Download PDF: 12.07.2025

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

ten würde. Ihr Wert hängt davon ab, daß man in ihnen Hinweise sieht auf das Zeugnis von der Gottesliebe am Kreuze, die in dem täglichen schlichten Wirken der Liebe in Gemeinde und Haus in die Navajodörfer Neu-Mexikos, die Reisfelder Chinas, die Kohlenbergwerke Belgiens, die Flüchtlingslager Holsteins und selbst in die Wüsten New Yorks und die Einöden von Genf getragen wird.

Princeton, N. J. *Otto A. Piper.*

Rezensionen.

Roger Mehl, La condition du philosophe chrétien (Série théologique de l'«Actualité protestante»), Neuchâtel, Paris, Verlag Delachaux et Niestlé S. A., 1947, 208 pages, Fr. 8.—.

In dieser «These» versucht der Straßburger Dozent zu einer Klärung zu kommen über das Verhältnis zwischen Philosophie und Glaube, oder genauer gesagt: über das Verhältnis zwischen den Wahrheitsformen, welche die philosophische Besinnung entdeckt, und denjenigen, welche der christliche Glaube als die alleinige Wahrheit verkündigt. Seit dem Aufkommen der dialektischen Theologie und der existentiellen Philosophie ist die von Mehl berührte Frage wieder in ein neues Stadium der Aktualität hineingetreten, und die Frage, ob es eigentlich nicht eine *christliche* Philosophie geben kann, bekommt gerade in einer Zeit, in der die Philosophie sich in der Impasse eines Nihilismus verlaufen hat, eine besondere Prägnanz. Nun liegt es nicht an dem, daß M. die Grundstrukturen einer christlichen Philosophie zu skizzieren versucht, im Gegenteil, er hütet sich davor! Nicht eine christliche Philosophie will er befürworten, sondern er will die Stellung des Christgläubigen verstehen lernen, wenn er Philosophie treibt. Eine Philosophie von christlicher Verantwortung aus ist noch etwas ganz anderes als eine Philosophie christlicher Systematik. Das christliche Bekenntnis soll nicht dazu herhalten, darauf christliche Philosophie aufzubauen: M. geht äußerst vorsichtig vor; er möchte die Eigenart des philosophischen Denkens einerseits nicht beeinträchtigen, andererseits aber auch nicht die Kontingenz der existentiellen Begegnung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus, die eben nie zu

einem philosophischen a priori dienen kann und worüber sich die Dogmatik systematisch ausspricht. Der christliche Philosoph unterscheidet sich nur dadurch von jedem anderen, daß er sich das Recht und die Freiheit vorbehält, seine Arbeit schließlich von einer nicht philosophischen, sondern dogmatischen Perspektive aus zu kritisieren. Er weiß um die Lage des Menschen zwischen Fall und Erlösung und sieht auch die menschliche Vernunft notwendig dadurch bedingt.

In 6 Abschnitten arbeitet M. die Problematik des christlichen Philosophen durch, nachdem er in einem kurzen einführenden Kapitel die ebengenannten Unterscheidungen zwischen christlicher Philosophie und christlichem Philosophen klargemacht hat.

Es handelt sich um einen Versuch, beide, Theologie und Philosophie, ihre Stellungen von der positiven Glaubensentscheidung in Jesus Christus aus beibehalten zu lassen. Nur kommt die Philosophie dauernd unter Glaubenskontrolle, ihre Voraussetzungen vom autonomen Denken her werden ihr weggenommen, es wird unvermeidlich sein, daß ihre Folgerungen nicht ständig zugleich Glaubensfolgerungen sein werden.

Kann sie dann aber noch Philosophie genannt werden?, so läßt sich wohl kurz und bündig die Frage formulieren, die sich nach der Lektüre des Buches von M. aufdrängt. Meiner Ansicht nach kann sie das nicht, und mir scheint, es sei dem Autor des zur Diskussion stehenden Buches nicht gelungen, das Gegenteil überzeugend darzutun. Dafür bleibt auch manches viel zu unklar und zu schattenhaft. Nicht klar wird, was für M. nun eigentlich Philosophie ist, welche Aufgabe sie nun genau hat. Vergebens sucht man da nach genauen und klaren Bestimmungen. Die verschiedenen Richtungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts scheinen alle mehr oder weniger in Betracht zu kommen: Erkenntnistheorie, Phänomenologie und Existentialismus, denn sie werden öfters als Zeugen im positiven Sinn herangeholt, nur abgeschlossene Systeme (Hegel, Marx z. B.) werden abgelehnt. Aber die so verschiedenen Denkschematismen setzen sehr verschiedene Ursprungskategorien voraus, und sie lassen sich gewiß nicht ohne weiteres unter die von M. für die Philosophie geforderte Suprematie

der Rationalität und Intelligibilität bringen. Es wird außerdem mit dieser letzten Forderung ein Wahrheitsbegriff postuliert, der wohl häufig unter der Relativierung durch den Sündenfall beleuchtet wird, der aber keineswegs dem biblischen Wahrheitsbegriff gegenüber klar umgrenzt wird, der rein im Mysterium Gottes, in der Irrationalität begründet wird. Wenn der «alte» Mensch philosophiert von dem rationalen Wahrheitsbegriff aus (eine Situation, die M. grundsätzlich beibehält), dann ist er gezwungen, ein Wahrheitsverständnis vorauszusetzen, das in keiner Hinsicht geklärt ist, wenn man es nur unter den beiden Perspektiven «Jugement et Promesse» faßt; er braucht da einen *Grund* für seine Behauptungen, eine Gewißheit, die ihm nun M. aber entzogen hat in zweierlei Sinn: a) rational, weil er nicht im Denken selber eine Basis suchen darf (er würde dann eben autonom denken, und das darf er nicht), aber b) auch christlich, denn von Jesus Christus aus, als Basis für sein Denken, darf er auch nicht denken, denn in diesem Falle würde sein Denken eben ein «ensemble de doctrines» auf dogmatischem Boden sein, also Theologie. Es scheint mir also der philosophische Wahrheitsbegriff, mit dem M. vom «alten» Menschen aus operieren will, durchaus in der Luft zu schweben. Im 2. Kapitel versucht M. die Identifizierung von Wahrheit und Objektivierung der Wissenschaft, bzw. Philosophie abzulehnen durch die Argumentation, daß die Wahrheit (= Heil) unendlich die Grenzen des Objektiven überschreitet. Die Totalität des Ganzen wird uns nur in Verheißung, eschatologisch, geschenkt, sie wird z. B. vom Thomismus vorweggenommen. Was aber unklar bleibt, ist die Grundlegung der Möglichkeit der Wahrheit dieser gebrochenen Objektivierung. Sie ist von der Sünde angetastet. *Ist* sie aber selber schon sündig? Wenn sie sich Rechenschaft des Daseins geben will (was man vielleicht im Sinne M.s als die allgemeinste Formulierung der Philosophie bezeichnen könnte), handelt sie dann darin schon von vornherein *in* der Sünde? Steht also alle Philosophie doch ohne weiteres unter dem Gericht? Wenn ja, dann kann sie auch nur von Jesus Christus her völlig erneuert werden, und es genügt nicht, sich zufriedenzugeben mit «Philosophieren des ‚alten' Menschen unter Kontrolle des Glaubens». Es werden von Grund auf alle

Kategorien biblisch durchdacht werden müssen, es wird nicht genügen, nur eine Glaubensexistentielle Haltung den Problemen gegenüber einzunehmen, es werden die Probleme selber vom Glauben aus neu gefaßt und gelöst werden müssen, mit andern Worten: es wird doch im Glauben eine «commune mesure» zwischen Menschenwort (= philosophisch-wissenschaftliches Wort) und Gottes Wort angenommen werden müssen. Die Stellung des Christenphilosophen wird dann unbedingt zu einer christlichen Philosophie oder Theologie führen, wobei die Grenzen sich völlig verwischen. Beide Folgerungen lehnt M. aber ab: die von der «commune mesure» zwischen verbum hominis und verbum Dei, und die christliche Philosophie. Ich bin allerdings mit M. der Ansicht, daß die Philosophie auf diese Weise ihrer Eigenart völlig verlustig geht, fürchte aber, daß auch bei seinen Lösungen das gleiche der Fall sein muß. Es bleibt da nur der Weg übrig, die philosophische Besinnung ganz in ihrer Eigenwertigkeit stehen zu lassen als Versuch des Menschen, aus seiner In-der-Welt-Befindlichkeit heraus sich Rechenschaft von Welt und Leben zu geben, ohne daß man da von vornherein die Sünde als eine Qualität des menschlichen Seins als solches in der Form eines Minus-Zeichens allem philosophischen Trachten vorangehen läßt. Sünde kann nur vom Glauben aus als eine Wirklichkeit verstanden werden und nicht als Prädikat des Seins. Nur von der endlichen *Relativität* des Menschseins aus ist es zu verstehen, daß der Mensch noch «unberührt» vom Offenbarungswort sich die Frage nach den Grundlagen seines Daseins und seiner Kultur stellt. In dieser Sphäre des «unwissenden» Suchens hat Philosophie ihre Aufgabe und ihren Sinn, bildet sie sich ihren eigenen, geschichtlich immer wieder wechselnden Wahrheitsbegriff. Vom Glauben aus versteht der Christ die Notwendigkeit, daß der nicht vom Glauben erfaßte Mensch so und nicht anders philosophieren muß; es ist ihm ein Phänomen des weltlichen Seins, nicht sündiges Phänomen, sondern *endliches* Phänomen. Selber kann er diesen Weg aber nun nicht mehr gehen; er weiß sich jetzt auf einen ganz anderen Weg gestellt, von wo er die Situation des Weltlichen eben ganz anders zu beurteilen hat. Insofern er sich da systematisch zu fassen versucht, denkt er eben theologisch und nicht philosophisch! Für

den Glauben ist also die Philosophie als solche «abgetan»; er hat sich nur *pastoral*, in der Gemeinschaft der In-der-Welt-Befindlichkeit mit ihr zu befassen. Es scheint uns in diesem Punkte von M. eine Art Ehrenrettung der Philosophie dem Glauben gegenüber vorgenommen zu werden, die der Glaube von seinem Wahrheitserfassen aus eben nicht anders als pastoral, aber nicht prinzipiell vollziehen kann.

Bei dieser kurzen Auseinandersetzung müssen wir es jetzt belassen. Für die Diskussion bietet uns M. reichliches Material, und ich möchte das Buch, das von großer Belesenheit der philosophischen und theologischen Literatur zeugt, gerne empfehlen für Seminarstudien der systematischen Theologie. Es führt in die Problematik des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie hinein auf eine Weise, die äußerst fördernd sein dürfte für die Selbstbetätigung der Studenten.

Basel. *Hendrik van Oyen.*

Efraim Briem, Kommunismus und Religion in der Sowjetunion, ein Ideenkampf, Uebersetzung aus dem Schwedischen von *Edzard Schaper,* Basel, Verlag Friedrich Reinhardt AG., o. J. [1948], 434 S., geb. Fr. 18.50.

Es handelt sich bei dem vorliegenden Buche um die Uebersetzung eines schwedischen Werkes aus der Feder des seitdem verstorbenen Professors für theologische Enzyklopädie an der Universität Lund. Hauptthema ist eine eingehende Darstellung des Kampfes des sowjetischen Kommunismus gegen die Religion und im besonderen gegen die russisch-orthodoxe Kirche. Um jenen in seinen Motiven und auch in seinem konkreten Verlaufe besser verständlich zu machen, bietet uns Briem in zwei größeren Abschnitten eine Skizze der Entwicklung des Kommunismus und der russisch-orthodoxen Kirche.

Diese einleitende Darstellung gibt zu einer Reihe kritischer Bemerkungen Anlaß. In der Betrachtung größerer Zusammenhänge fehlt jede, die Gesamtheit der geschichtlichen Entwicklung überblickende Perspektive. Wir lesen den erstaunlichen Satz, im Jahre 1848 sei das Kommunistische Manifest im Zusammenhang mit dem Zusammentreten der «ersten Internationalen» herausgegeben worden. Die Darstellung der Entwicklung von Karl Marx ist sehr primitiv, noch hausbackener das,

was man über Hegels Dialektik und deren Einfluß auf Marx zu hören bekommt. Verwunderlich ist die Behauptung, die materialistische Geschichtsauffassung komme «zuerst» in dem Kommunistischen Manifeste zum Ausdruck. Daß Marx jene im Rahmen einer breiten philosophischen Grundlegung in seinen bedeutsamen Frühschriften bereits ausführlich entwickelt hat, ist dem Verfasser offenbar völlig unbekannt geblieben. Ueber die wahren Grundlagen der materialistischen Geschichtsauffassung und ihren engen Zusammenhang mit Hegels Spekulation hört man außer einigen mehr als nur vulgärmarxistischen Gemeinplätzen nichts. Die für die Religionstheorie Marxens so wichtige Ideologienlehre wird reduziert auf die simple Behauptung, die Religion sei «ein Produkt des ökonomischen und sozialen Milieus». Daß sich Marxens Beurteilung der Religion von der rein abstrakten und im Grunde aufklärerischen Kritik Feuerbachs grundsätzlich unterscheidet, ist dem Verf. offensichtlich nie bewußt geworden.

Treffend und nicht ohne bittere Ironie wird die ausgesprochen arbeiterfeindliche Haltung der Päpste, aber auch der protestantischen Kirche charakterisiert und ihre Mitschuld für die Religionsfeindlichkeit des Proletariates offen zugegeben. Aber nicht nur über die wirtschaftlichen, sondern auch über die theologischen Gründe (man denke nur an die totale Verbürgerlichung der Theologie des 19. Jahrhunderts) dieses Versagens der Kirchen macht sich der Verfasser wenig Gedanken. Darum steht er auch der durchaus beachtenswerten Verbindung, die Marx im «Kapital» zwischen der kapitalistischen Form der Wirtschaft (durch einseitige Bewertung der Produktion als einer Ware) und der vor allem im liberalen und pietistischen Protestantismus zur Herrschaft gelangten privatisierten Frömmigkeit mit ihrem «Kultus des abstrakten Menschen» herstellt, völlig hilflos gegenüber. Völlig irreführend ist z. B. Bakunins Verhältnis zu Marx geschildert. Ausführlich werden Lenins und Bucharins Auffassungen von der Religion behandelt.

Leider ist auch die Darstellung der russischen Kirche und ihrer Entwicklung voll von Verzeichnungen.

Völlig willkürlich wird die Entstehung der Eigenart der östlichen Kirche auf die Gnosis zurückgeführt. Die grundlegende Bedeutung von Athanasius wird keines Wortes gewürdigt. Die Lehre vom Sündenfall des Johannes Damascenus wird ganz einseitig origenistisch oder neuplatonisch als ein Herabsinken des Menschen «in die tödliche Materie» interpretiert. Ueber die orthodoxe Kirchenlehre werden einige unzusammenhängende Sätze vorgetragen. Die Auferstehung und die Ueberwindung des Todes wird mit der antiken Unsterblichkeitslehre gleichgesetzt, die zentrale Be-

deutung des Auferstehungsglaubens nicht genügend gewürdigt. Mit Johannes Damascenus schloß für den Verfasser nicht nur «die eigentliche Entwicklung der Lehre in der orthodoxen Kirche ab», sondern hörte auch alles theologische Denken auf. Von der reichen Entfaltung der byzantinischen Theologie und Mystik (Symeon der Neue Theologe, Gregorios Palamas usw.), die doch gerade für die russische Theologie so wichtig geworden ist, hören wir kein Wort.

«Eine eigentliche theologische Forschungsarbeit ist [auch] innerhalb der russischen Kirche niemals vorgekommen.» Diese Behauptung beweist, daß der Verfasser nicht die geringste Ahnung von der reichen, vielseitigen Entfaltung der kirchlichen Wissenschaften auf allen Gebieten, innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche besessen hat. Briem behauptet völlig zu Unrecht, die russische Theologie stehe heute noch auf dem Boden der hochtraditionalistischen Schuldogmatik Makarijs aus der Mitte des 19. Jahrhunderts und betrachte die ganze abendländische theologische Forschung ausgesprochen mißbilligend. Ueber die große Bedeutung des Starzentums für das geistliche Leben des russischen Volkes erfahren wir ganz Ungenügendes.

Wie oberflächlich diese Betrachtungen zusammengefügt worden sind, beweist unter vielem anderem die Behauptung, Solowjew habe in seinem Buche «Geistige Grundlagen des Lebens» eine Vision verflochten, die die Ankunft des Antichrists auf Erden schildert. In Wirklichkeit finden wir jene in seinem letzten Werke «Drei Gespräche». Unrichtig ist die Behauptung, die russische Kirche (nicht nur Johannes von Kronstadt) betrachte den Priester als den einzigen wahren Vermittler zwischen Gott und Menschen (S. 131). Gerade die Ablehnung dieser klerikalen Auffassung einer exklusiven Bedeutung des Priestertums im Gedanken der «Sobornost'», der das allgemeine Priestertum mitenthält, ist ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen der orthodoxen und der römischen Kirche.

In dem Abschnitt «Die russische Kirche vor der Revolution» beginnt der Verfasser unvermittelt mit einer von Irrtümern und Ungenauigkeiten wimmelnden Schilderung der Entwicklung der russischen Kirche seit der Einführung des Christentums.

Schon der Anfang ist zum mindesten sehr problematisch. Hier wird den in Rußland eingedrungenen «Wikingern» das Verdienst zugeschrieben, nicht nur das «Reich» gegründet zu haben, sondern «so gut wie unmittelbar die christliche Beeinflussung» begonnen zu haben. Wir bewegen uns dann weiterhin in einem Nebel von Halbwahrheiten und offensichtlichen Irrtümern. Erstaunt wird wohl jeder Leser folgendes feststellen: «Wie Latein die Gottesdienst- und Kultussprache Westeuropas wurde, so wurde es das Griechische in Rußland» (S. 143); nicht weniger erstaunlich ist die Notiz, eine Großzahl der bekannten Schriftsteller in Rußland bis zum Ende des 17. Jahrhunderts sei «aus dem (sic!) griechischen Kloster Athos hervorgegangen». Der Verfasser stellte sich also «den» Athos offenbar als ein, und zudem ein griechisches Kloster vor. Daß es auf dem «Berge» Athos seit frühester Zeit nicht nur eine große Anzahl griechischer, sondern auch russischer, serbischer usw. Klöster gegeben hat, ist ihm völlig unbekannt geblieben.

Was soll das heißen, daß mit der Einführung eines eigenen russischen Patriarchates «das letzte Band zwischen Rußland und Konstantinopel» abriß? Was über die Altgläubigen und den «Raskol» gesagt wird, ist völlig ungenügend; falsch ist die Behauptung, die russische Kirche sei vor Peter dem Großen «vollkommen selbständig gegenüber dem Staate gewesen». Besser als die zu negative Beurteilung des echt russischen «Doppelcharakters» Peters ist die Kritik an «der Willkür und dem Despotismus» der sonst immer wieder hochgepriesenen Katharina II. Treffend ist auch die Charakterisierung des «tragischen» Verlaufs der Geschichte der russischen Kirche während des 19. Jahrhunderts, ihres totalen Versagens gegenüber der sozialen Problematik und ihrer sturen Unterstützung der krassesten Reaktion bis hin zu den blutigen Ereignissen im Januar 1905. Unverständlicherweise wird die Bedeutung der Slawophilen völlig ignoriert. Wertvoll ist die ausführliche Darstellung der Vorbereitung und des tragischen Verlaufs der allrussischen Kirchensynode (so wäre doch besser zu sagen für Sobor als «Kirchenversammlung») während der großen russischen Revolution 1917.

Eingehend und viel zuverlässiger wird schließlich im dritten Hauptabschnitt («Der Kampf»), der faktisch allein des Druckes wert ist, die ganze Auseinandersetzung zwischen orthodoxer Kirche und bolschewistischem Staate bis zum Sommer 1945 dargestellt. Dies geschieht unter Einfügung einer ganzen Reihe wichtiger kirchlicher Dokumente und Berichte von Augenzeugen. In seiner Darstellung befleißigt sich der Verf. der größten Objektivität; er läßt auch überall durchblikken, wie stark der offene Kampf zwischen orthodoxer Kirche und Bolschewismus auf *beiden* Seiten von wesentlich politischen Motiven bestimmt war. Er mußte darum auch von da

an um so mehr abflauen, je geringer der faktische Zusammenhang zwischen der Kirche und den bisher herrschenden Mächten und Klassen geworden ist.

Ausführlich werden die gesetzlichen Maßnahmen zu einer radikalen Trennung von Staat und Kirche und Schule und Kirche besprochen, ebenso die Zeit der «Verfolgung und Hungersnot», die doch eigentlich das totale «geistige» Versagen des an den Kirchenschätzen hängenden Patriarchen offenbarte.

Der dem Verfasser leider abgehende Sinn für die innere Dialektik des Bolschewismus, die den geschichtlichen Prozeß der russischen Revolution und ihren Uebergang zu einem nachrevolutionären Zeitalter bestimmt hat, sowie das Fehlen einer klaren Perspektive und aller tieferen Ueberlegungen über die Bedeutung der Diktatur des Proletariates lassen ihn immer wieder hilflos werden gegenüber der faktischen Dynamik des Geschehens in ihren inneren Zusammenhängen, der auch die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in all ihren einzelnen Etappen unterworfen war.

Interessant ist die Darstellung des Hochkommens und schnellen Niedergangs der «Lebendigen Kirche», erfreulich die scharfe Distanz gegenüber all den Greuelmärchen über die letzte Lebenszeit und den Tod des Patriarchen Tichon, dem es noch gelungen ist, einen relativen Frieden mit der Regierung zustande zu bringen. Eingehend wird der Feldzug der «Gottlosen» geschildert. Es folgt ein Bericht über das Nachlassen des Druckes auf die Kirche von seiten der Regierung, über die Zeit der großen Säuberung 1937—1939 bis zum Schlußabschnitt «Die neue Lage», in dem die vor dem Kriege schon (seit 1936) eingeleitete, während des Krieges dann vollzogene radikale Wendung im Verhältnis des Staates zu den Kirchen in der Richtung auf ein erträgliches gegenseitiges Verhältnis geschildert wird. Die Ereignisse werden bis zum Februar 1945 verfolgt. Dabei werden die wesentlichen Geschehnisse gut herausgearbeitet. Der Verf. gelangt zu folgenden optimistischen Schlüssen:

«Daß die russische Kirche die Erlaubnis erhalten hatte, Lehranstalten für ihre Priester zu eröffnen, zeigt zur Genüge die neue Einstellung von seiten des Sowjetregimes gegenüber der Kirche. Denn damit hatte man die Existenzberechtigung

der Kirche endgültig anerkannt und ihr die Möglichkeit gegeben, ihre Arbeit zu verrichten.»

S. 334 ist von der wichtigen Rolle der Priesterschaft für die Verbreitung «der Kunst des Lesens in Rußland *nach* der Kiewer Periode» nach dem Zeugnis der kommunistischen Presse die Rede. Gemeint ist die Verbreitung der Bildung *während* der Kiewer Periode. Eine höchst sonderbare Vorstellung von den politischen Ansichten Stalins bezeugt die Behauptung einer angeblichen «Abkehr» desselben «vom trotzkistischen Kommunismus». Was der Verf. über die innere Entwicklung des russischen Kommunismus (z. B. die Rückkehr zu einer gewissen Anerkennung der geschichtlichen Tradition) sagt, ist alles recht oberflächlich.

Der Darstellung des seit der Herausgabe des Buches verstorbenen Verfassers ist ein anonymes *Nachwort* von * * * angehängt, das wohl als Leitartikel irgendeiner Tageszeitung niemanden überraschen würde, das aber in keiner Weise in dieses Buch gehört. Es ist doch wohl selten, daß einem Werke, das sich trotz allen offensichtlichen Mängeln der Objektivität befleißigt, nach dem Tode des wehrlos gewordenen lutherischen Verfassers ein derartiges im Fahrwasser der ultramontanen Politik schwimmendes Nachwort beigefügt wird. Dieses verfolgt den einzigen Zweck, das wieder umzudrehen, was der Verfasser angestrebt hatte, nämlich eine vorurteilslose Beurteilung der Kirchenpolitik der Sowjetunion; und all das geschieht unter dem Vorwurf an den Verf., er sei eben der Vertreter einer «liberalen protestantischen Theologie», die z. B. für «das Martyrium der Lüge» des stellvertretenden Patriarchen Sergeij «wenig Sensorium» habe.

Sämtliche antibolschewistischen Schlagwörter, angefangen mit der von Goebbels ständig berufenen Verteidigung «Europas» gegen den Osten bis hin zu den letzten päpstlichen Enzykliken werden angeführt, zusammen mit offensichtlich falschen Behauptungen (Marschall Tito «läßt den Erzbischof» [sic! Stepinac?] hinrichten»; «daß Kirchengebäude nicht neu erstellt oder alte, zeitweilig anderen Benützungszwecken zugeführte, nicht wieder instand gesetzt und kirchlichen Zwekken übergeben werden», usw.). Solche Journalistik wird nicht besser, wenn sie sich in apokalyptischen Tiefsinn kleidet:

«Wohl nur in eschatologischer Sicht öffnet sich hier ein Zugang zum Begreifen», heißt es da. Die rein politische, theologisch getarnte Haltung dieses Anonymus ist jedenfalls ohne jede Apokalyptik durchschaubar.

Basel. *Fritz Lieb.*

Miszellen.

Alttestamentliche Wortforschung.

Ḥarābōt Wutausbrüche.

Ps. 59, 8 steht: «Schwerter sind an (in, auf) ihren Lippen.» Wenigstens wird, sofern man nicht die Schwerter mit «Schmähungen» (ḥarāfōt) durch Konjektur ersetzt, allgemein so übersetzt, und man muß so übersetzen, wenn man das Wort, wie es alle tun, von ḥäräb Schwert ableitet.

Aber muß man es davon ableiten? Hier steckt der Fehler, den man bisher begangen, weil das Wort an andern Stellen freilich eindeutig und ohne Zweifel Schwerter bedeutet. Aber es gibt ein arabisches Verbum ḥaraba, welches «er gerät in Zorn, in Wut» bedeutet, und deshalb wird man Ps. 59, 8 mit «Wutausbrüche» *outbursts of rage* übersetzen: «Wutausbrüche sind auf ihren Lippen». So ist alles in Ordnung.

(Weitere Beiträge folgen.)

Zürich. *Ludwig Koehler.*

Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Luk. 15, 11—32.

Mit der in der ThZ 1948, 6, S. 469—471 veröffentlichten Analyse ist *Eduard Schweizer* methodisch ohne Frage auf dem richtigen Wege; die Synoptikerforschung muß die sprachlich-stilistische Analyse noch viel energischer betreiben, will sie die grundlegend wichtige Aufgabe erfüllen: die ipsissima vox Jesu wiederzugewinnen. Dazu ist namentlich die Feststellung der Semitismen, insbesondere der Aramaismen, wichtig.

So wertvoll Schweizers Analyse ist, so scheint er mir doch einen Fehlschluß zu ziehen, den das Folgende berichtigen will. Er findet nämlich, daß sich die stark semitisierenden Verse auf die Anfangsverse (Teile von V. 12. 13b. 15. 16) beschränken; alles Weitere habe Luk. völlig frei gestaltet; möglicherweise war ursprünglich nur geschildert, wie der mißratene Sohn völlig verkam. Diese Argumentation scheitert aber daran, daß das *ganze* Gleichnis mit Semitismen durchsetzt ist.

V. 12. 14. 16. 20. 21. 22. 25. 27b: Wortfolge Verbum/Subjekt. Semitisch ist nicht die Wortfolge an sich, sondern lediglich ihre Häufigkeit (vgl. hierzu J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien[2], 1911, 10; E. Norden, Agnostos Theos, 1913, 365: «neben dem Satzparallelismus... der sicherste Semitismus im N.T.»; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1946, 33 f.).