Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **7 (1951)**

Heft 2

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

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

http://www.e-periodica.ch

Rezensionen.

Gustav Mensching, Gut und Böse im Glauben der Völker, Zweite, völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart, Ehrenfried Klotz Verlag, 1950, VIII u. 132 S., DM. 5.80.

Dem Vorwort zu der hier vorliegenden zweiten Auflage entnimmt man, daß eine solche bereits wenige Monate nach Erscheinen der ersten (1941) nötig gewesen wäre, daß sie aber «begreiflicherweise» vom Propagandaministerium nicht zugelassen wurde. Dies letztere mag schon aus dem heraus verständlich werden, was der Verfasser als die ursprüngliche Absicht seines Buches kennzeichnet, «die Unabhängigkeit von Gut und Böse gegenüber völkischen Bedürfnissen von der Religionsgeschichte her zu erweisen» (VII). Dieser Erweis gründet sich auf die Tatsache, «daß die Religionen der Welt in vielen zentralen Fragen des ethischen Handelns und der Gesinnung völlig einig sind» (VIII). Dabei definiert M. Religion als «Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen» (S. 23), während er unter reinem Ethos «das Handeln nach an sich gültigen Normen für Gesinnung und Verhalten» verstanden wissen möchte (S. 24). Das führt ihn dazu, im Gegensatz zu Willy Hellpach, der in seiner Uebersicht über die Religionspsychologie (1939) ethisches Handeln für «einen integrierenden Bestandteil der Religion» hält, zwischen Religion und Ethik zunächst einen entschiedenen Trennungsstrich zu ziehen. «Zum Wesen der Religion», erklärt M. (S. 24), «gehört das Ethos ohne Frage nicht», wie denn auch in den Frühformen der Religion ein Ethos «nicht bekannt» (S. 23) und kultische Lenkung des Handelns «keine ethische» sei (S. 16), so daß erst «in einem bestimmten Reifestadium im einzelnen ethische Werterkenntnis lebendig» werde (S. 17). Diese Trennung halte ich im Prinzip für richtig; nur wäre ich in ihrer Durchführung etwas zurückhaltender als M., und zwar aus dem Empfinden heraus, er bleibe der Anerkennung einer gewissen, schon in der Natur des Ethischen gelegenen elementaren Einwirkung auf menschliches Tun und Lassen im Grunde doch vielleicht etwas schuldig. Und dazu dürfte ihn meines Erachtens verleitet haben, daß er durch Voranstellung «grundsätzlicher Vorfragen» (S. 7

bis 31) vor der historischen Darstellung dessen, was Gut und Böse in den einzelnen Religionen ist (S. 31—123; diese Uebersicht nur mit einem kurzen Résumé «Vergleich und Unterscheidung» von 7 Seiten abschließend), sich von vornherein ein rigoroses a priori geschaffen hat, an dem mehr Berücksichtigung zweier von ihm gerade nicht in den Kreis besonderer Betrachtung miteinbezogener Religionen vielleicht noch eine gewisse Korrektur anzubringen hätte: ich meine die römische und die germanische Religion. In der Beurteilung dieser letzteren geht er so weit, S. 124 zu sagen: «Die Ethik der Germanen, die es natürlich gibt, hat keine Beziehung zur Religion und zu ihren Göttern.» Aber ohne hier auf die Bedeutung des wichtigen Begriffes des fulltrui in der germanischen Religion eingehen zu wollen, lese ich in M.s eigener «Allgemeiner Religionsgeschichte» (1949, S. 91) z. B. die Worte, daß «Treue, Güte und Gerechtigkeit (germanische Hauptwerte) in der Gestalt Thors vorzugsweise anzutreffen seien», und mit vollem Recht unterläßt er es im selben Werk auch nicht, S. 80 die bekannte Hypostasierung gewisser abstrakter ethischer Begriffe innerhalb der römischen Religion namhaft zu machen. Um so ferner liegt mir der Gedanke, mit dem Gesagten meiner Anerkennung des verdienstvollen vorliegenden Buches Eintrag tun zu wollen, und was seine Neuauflage noch auszeichnet, ist neben ihrer Erweiterung durch Einbeziehung verschiedener Religionen ihre Vertiefung durch völlige Neubearbeitung des Textes der ersten Auflage.

Basel. *Alfred Bertholet.*

Kurt Galling in Verbindung mit *Elmar Edel* und *Eugen L. Rapp, Textbuch zur Geschichte Israels,* Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1950, IV u. 90 S., 4 Karten, DM. 8.40.

Dieses Textbuch, zu dem Edel die Bearbeitung der ägyptischen und Rapp die der babylonisch-assyrischen Texte beisteuerte, deckt sich ungefähr in der Hälfte seines Bestandes mit den heute wohl kaum mehr aufzutreibenden «Altorientalischen Texten zum AT» (AOT) von Hugo Greßmann (2. Aufl. 1926). Es unterscheidet sich aber nicht bloß durch stärkere Beschränkung auf die politische Geschichte mit größerer Berücksichtigung der Quellen für die nachexilische Zeit (Josephus,

2. Makk. und Polybius). Es bietet auch eine ganze Reihe wichtiger, dort noch nicht vorhandener Texte: einen Brief aus Ugarit, vier Ostraka aus Samarien, sechs aus Lakisch, die Chronik Gadd, die neubabylonischen Hoflisten mit dem Namen des gefangenen Königs Jojachin, das Schmähgedicht auf Naboned, endlich hebräische, aramäische und griechische Inschriften aus nt.licher Zeit. So ist das Buch auch für den Besitzer der AOT unentbehrlich. Seine Reichhaltigkeit (58 Texte aus den zwei Jahrtausenden) und die praktische Anordnung (die hebräischen und griechischen Texte im Urtext, die andern in zuverlässiger Uebersetzung, dazu viele sachliche Anmerkungen), die beigegebenen Karten (Palästina und seine Umwelt mit den modernen Namen) und der billige Preis machen es auch vorzüglich geeignet für Studierende und zum Gebrauch in Uebungen, wofür es bisher ja überhaupt kein solches Hilfsmittel gab.

Einer künftigen Neuauflage mögen die folgenden Bemerkungen und Berichtigungen dienen. Warum wird nur ausnahmsweise und nicht durchgängig auf AOT verwiesen, wo jene Uebersetzungen doch soviel neuer und besser sind als die regelmäßig erwähnten aus der «Keilinschriftlichen Bibliothek»? Auch sonst dürfte oft etwas mehr Literatur angegeben sein, z. B. zu Mesa D. Sidersky, La stèle de Mésa (1920), zu den samaritanischen Ostraka D. Diringer, Iscrizioni Antico-Ebraiche (1934), zum Feldzug des Sanherib D. D. Luckenbill, The Annals of Sennacherib (1924), J. Lewy, O.L.Z. (Or. Lit.-Ztg.) 31, 1928, 150 ff. und W. Rudolph, Pal.-Jahrb. 25, 1929, 59 ff., zur Chronik Gadd J. Lewy, Mitt. d. Vorderas.-Ag. Ges. 29, 2, 1925, 68 ff. und Landsberger-Bauer, Ztschr. f. Ass. 37, 1927, 84 ff. Von Torczyners Lakischtexten ist 1940 eine zweite (hebräische) Ausgabe erschienen, und Albright hat seine Bemerkungen dazu im B.A.S.O.R. 81 (1941) fortgesetzt. Von älteren Inschriften vermisse ich die des Zkr von Hamat und des Klmw von Sendschirli, zu Sanherib Herodot II 141 und zur Makkabäerzeit 1. Makk. 1, 41—64.

Zum Sanheribtext: II 40 statt der griechischen Namensform Ekdippa, die die aramäische Aussprache wiedergibt, besser die assyrische Akzibi, die ja auch der hebräischen genau entspricht; II 52 statt Puduel besser Bodel, s. J. Friedrich, Phönizisch-Punische Grammatik (1951) § 63 a, 80 a; II 56 ist *adi irbittišu* nicht wiedergegeben; II 72 greift die Uebersetzung «es war ein Vergehen, daß er ihn gefangensetzte», wenig glücklich die ältere Lesung *esiršu* auf, richtig Ungnad und Ebeling «wegen des Frevels, den sie begangen hatten» (*epušu*); II 80 f.gehören die Anmerkungen e) und f) schon zum ersten Vorkommen jener Namen in Z. 73 f.; die schwierige Stelle III 15 f. läßt sich namentlich dank H. Waschow, 4000 Jahre Kampf um die Mauer (1938), genauer fassen: *ina šukbus arammē* «durch Anlage (eig. Gangbarmachung) von Bohlenbahnen», *kal*(oder *lab*)*bannāte*, mit *nabalkattu* «Uebersteigen»

wechselnd, sind Leitern, *pilšu* Minen oder Stollen und *niksu* Brecheisen; III 31 sind die Urbi jedenfalls nicht «Heerbann», sondern ein nach I 37 neben Aramäern und Chaldäern auch in babylonischen Städten vorkommendes (arabisches?) Bevölkerungselement; III 33 «und Vernichtung trat ein» ist unmöglich, schon wegen des vorangehenden *-ma* muß der Passus noch zum Relativsatz gehören, gleichgültig ob man dann *iršū batlāti,* «sie meuterten» (Delitzsch) oder «wurden demobilisiert» (J. Lewy), liest oder mit Ungnad und Ebeling «*iršū tillāti*» «als Hilfstruppen bekommen hatten». — Und zur Chronik Gadd: teils mit Lewy und teils mit Landsberger-Bauer übersetze man Z. 3 «sammelten sich die assyrischen Truppen in Q.», Z. 11 «erreichten ... nicht und zogen sich zurück», Z. 20 f. statt «eingeschlossen waren» «besetzt hielten», Z. 68 «die Garnison, die der König ... hineingelegt hatte»; in Z. 49 ist der Name des Königs nur ergänzt. — Störende Druckfehler: S. III Z. 19 lies Belubur (s. S. 35), S. 29f Procksch.

Karl Zimmermann, Jeremia, Zürich, Beer & Cie, 1949, 211 S., Fr. 11.80.

Jeremia ist derjenige unter den Propheten des AT, den wir nach seinem äußeren und inneren Leben am besten kennen. Drum ist es kein Zufall, daß man gerade an ihm das Problem des Propheten zu entwickeln sucht, wie es Elias Auerbach, Der Prophet (1920), H. W. Hertzberg, Prophet und Gott (1923), John Skinner, Prophecy and Religion (²1926), L. Koehler, Gotteserfahrung und Gotteserlebnis (1934) getan haben. Aber ebenso fühlen sich die Dichter von diesem Stoff angezogen: Stefan Zweig mit seinem Jeremia-Drama (1917) und Franz Werfel mit dem Roman «Höre, mein Volk» (1937), die freilich beide nicht recht befriedigen. Wenn Zweig die Assyrer und Chaldäer verwechselt, so denkt man daran, welch sorgfältige geschichtliche Studien ein Schiller seinen Dichtungen vorangehen ließ; und Zweig dichtet eine tragische Liebesgeschichte dazu, wie wenn die Ueberlieferung selber nicht schon des Tragischen genug böte. Werfel hat das Wesentliche am Propheten besser gesehen, und seine Zeichnung ist nicht übel. Aber die beim Roman unentbehrliche Detailschilderung läßt uns bitter empfinden, wie ungenügend immer noch unsere Kenntnis des hebräischen Alltags ist, und in den frei dazu erfundenen Partien, einem ersten Aufenthalt in Aegypten, der ihn mit den Osirismysterien in Verbindung bringt, und in der auch hier nicht fehlenden Liebesgeschichte hat er kaum eine glückliche Hand gehabt. So gut gemeint solche Versuche sind, so kehrt man von ihnen doch gern zu den Quellen mit all ihrer Un-

sicherheit und Lückenhaftigkeit zurück. Und dann freut man sich um so mehr über ein Buch wie das vorliegende, das sich damit begnügt, in seiner ersten Hälfte einfach das Leben Jeremias im Rahmen des Zeitgeschehens nachzuerzählen, so wie es sich aus der wissenschaftlichen Arbeit am Buch und aus der heutigen Kenntnis der Zeitgeschichte ergibt — wo Lücken bleiben oder wo der Quellenbefund keine sichere Entscheidung zuläßt, wird dies offen zugestanden —, um dann in der zweiten Hälfte in einer Auswahl von Texten, alles Liedern, die in schöner, leicht rhythmisierter Uebersetzung, aber ohne Schwulst und Wortgeklingel auch den Dichter Jeremia zeigen, den Propheten selber zu uns reden zu lassen. Der Verf. hat sich in der Hauptsache an Duhms klassischem Kommentar orientiert, aber auch andere Literatur benützt; die Willkür der Duhmschen Textbehandlung ist durch Beiziehung der Zürcherbibel wesentlich gemildert. Man kann bedauern, daß er nicht den neuesten Kommentar von W. Rudolph (1947) und andere Spezialliteratur berücksichtigte, und mag auch sonst öfter anderer Meinung sein, eine andere Textrekonstruktion vorziehen oder in einer Echtheitsfrage anders urteilen: wir sind ja in beidem im allgemeinen zurückhaltender geworden. Aber gerade das Jeremiabuch ist nach der textlichen wie der literarischen Seite so schwierig, daß keine Uebersetzung und keine Gesamtdarstellung je alle ganz befriedigen könnte. Darum besagen solche Ausstellungen hier im Grunde auch nicht so viel, vermögen jedenfalls den Dank für das Gebotene nicht zu schmälern. Der Zugang zu den Prophetenbüchern ist auch für den gebildeten Laien so schwierig, und die guten Einführungen sind so rar, daß man ein Buch wie dieses, aus gutem Verständnis und warmem Empfinden heraus geschrieben, um so lebhafter begrüßt und empfiehlt.

Jozef Coppens, A. van Hoonacker, De compositione litteraria et de origine Mosaica Hexateuchi disquitio historico-critica (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, XI 11), Brussel, Paleis der Academiën, 1949, 101 S. u. 2 Tafeln.

Albin van Hoonacker (1857—1933) war einer der großen Vertreter der katholischen Bibelwissenschaft um 1900, be-

kannt namentlich durch einen Kommentar zu den Kleinen Propheten (1908) sowie dadurch, daß er, entgegen der traditionellen Reihenfolge im chronistischen Geschichtswerk, Nehemia vor Esra wirken ließ, was seitdem nun auch in der protestantischen Forschung vielfach vertreten wird. Zum zentralen Pentateuchproblem hat er, gleich anderen führenden katholischen Alttestamentlern jener Zeit und offenbar auch aus demselben Grund — weil die katholische Kirche seit 1905 gegen alles, was irgendwie nach Modernismus aussah, so scharf vorging —, nie im ganzen Stellung genommen, obwohl er sich eingehend damit beschäftigt hatte, so daß man nie genau wußte, wie er dazu stand. Nun hat Coppens, sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Löwen, diese Lücke aus van Hoonackers wissenschaftlichem Nachlaß ausfüllen können: aus einem zwar nicht ganz abgeschlossenen und auch nicht unversehrt erhaltenen lateinischen Manuskript, das er in Ordnung brachte und, wo nötig, aus anderen Stücken des Nachlasses ergänzte und abrundete. Dem so redigierten Text gibt Coppens noch acht Seiten Einleitung bei, Indices und die Photos von einer Seite des Manuskripts und einer Seite der zur Ergänzung benützten französischen Vorlesung.

A. van H. beginnt mit der Prüfung der Stellen, wo Mose etwas schreibt oder zu schreiben geheißen wird, und stellt fest, daß sie nicht auf den Pentateuch gehen. Ebensowenig bezeugen andere Stellen des AT oder NT oder solche der Kirchenväter wirklich mosaische Abfassung desselben, ja manche schließen sie geradezu aus. Weiter stellt er die Zugehörigkeit des Buches Josua zum Pentateuch fest, die ihn zum Hexateuch macht, und ebenso die Existenz der bekannten vier Quellenschriften und innerhalb derselben wieder allerhand «subdocumenta». Vereinigt wurden sie in verschiedenen Redaktionen, die auch den Wortlaut oft veränderten. Mose selber war an keiner beteiligt, doch sind mosaische Dokumente in allen Quellenschriften ganz oder teilweise benützt. «Unde non tam de origine mosaica Hexateuchi neque eius documentorum quam de investigandis partibus mosaicis in eis inclusis sollicitus esse debet exegeta» (S. 85). Aber die einhellige Tradition über Moses gesetzgeberische Tätigkeit und die Gewohnheit, auch jüngere Gesetze ihm zuzuschreiben, setzen seine ge-

schichtliche Rolle als Gesetzgeber und Gesetzschreiber voraus, so daß er schließlich doch «auctor substantiae Hexateuchi quoad rem et quoad scripturam vocari posset».

Das alles ist für uns ja nicht neu, und nach den heutigen Fragestellungen wird man mancherlei vermissen, die gebotene Lösung auch nicht für ausreichend betrachten. Aber die Abhandlung ist um 1900 geschrieben, und es ist ein katholischer Forscher, der diese Beobachtungen macht und seine Schlüsse daraus zieht. So wird sie aufschlußreich für die Stellung bester katholischer Forschung jener Zeit zur Pentateuchkritik: v. H. schließt sich damit der «Vierquellentheorie» an mit einer Entschiedenheit, wie es im katholischen Lager nicht oft der Fall, weicht anderseits in der Reihenfolge der Quellenschriften — P älter als D! — und im mosaischen Anteil an denselben ab. Aber auch so geht sein Standpunkt über die von der päpstlichen Bibelkommission 1906 der Pentateuchkritik gemachten Zugeständnisse (s. J. Goettsberger, Einleitung in das AT 1928, S. 115 f.) um einiges hinaus. Aber wichtiger ist zu sehen, wie dieser Gelehrte, der in starker Bindung an die Tradition aufgewachsen und geschult war, dem Zweifelsucht und Freude an der Negation sicher völlig fern lagen und der auch wissen mußte, was für ihn persönlich auf dem Spiel stand, in unbestechlichem Wahrheitssinne sich dem Gewicht seiner Beobachtungen und Schlüsse nicht entziehen konnte: das zeigt einmal mehr die Berechtigung und Notwendigkeit dieser kritischen Arbeit, über die auch heute wieder manche glauben sich hinwegsetzen zu können. Darum Ehre seinem Andenken und Dank an J. Coppens für seine entsagungsvolle Arbeit!

Basel. *Walter Baumgartner.*

David Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet, eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, 12), Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950, XVII und 290 S., DM. 25.60.

Wer zu einem Bibelabschnitt die Stimmen der Väter hören will, der muß oft genug sich einige Brocken in alten und neuen Kommentaren und Monographien zusammensuchen. Ueberaus spärlich sind die Arbeiten, die sich die Geschichte der Aus-

legung zur Aufgabe setzen. Eine dieser seltenen Arbeiten haben wir in dem vorliegenden Werke vor uns. Ihr erster Teil diente dem Verf. als Habilitationsschrift an der Universität Zürich. Gen. 22, dessen Auslegung im Laufe der Jahrhunderte Verf. nachging, ist nicht ein Text, der selber Theologie hervorbringt, wohl aber kommt an ihm vorhandene Theologie zum Vorschein. Vorbereitet wird die christliche Auslegung des Textes durch die jüdische Exegese, der Verf. sorgfältig nachgeht. Bei den Rabbinen wird die Versuchung Abrahams zur uneigentlichen Versuchung, die Probe zur reinen Demonstration. Willkürlich werden Gedanken in den Text eingetragen, weil sowohl Gott verherrlicht und die Ehre des Menschen herausgestellt werden sollen. Daß der Lohngedanke dabei nicht fehlt, ist klar. In unklarer Weise wird gelegentlich Isaaks Fesselung mit der Verschuldung Israels verbunden. Bei Philos allegorischer Deutung wird Abraham zum Typus des stoischen religiösen Helden. Näher bei der Absicht des biblischen Textes steht Josephus, der dann auch auf die christliche Exegese stärker gewirkt hat als Philo. Allerdings redet Josephus im Zusammenhang von Gen. 22 nicht vom Glauben. Damit hängt zusammen, daß wohl kräftig von Gottes Tun die Rede ist, daß aber ebenso kräftig Abrahams und Isaaks religiöse Leistung hervorgehoben werden.

Die christlichen Quellen setzen mit einigen Fragmenten aus dem Werke des Melito von Sardes ein: Typologie und Allegorese beherrschen hier das Feld der Exegese. Gen. 22 wird im Lichte der Passionsgeschichte und von Jes. 53 gelesen. Schon hier kommt aber das Unbefriedigende der Typologie kraß zum Vorschein: sie schwächt das geschichtlich Einmalige ab, ja die Geschichte geht überhaupt verloren. Spätere Ausleger wie Origenes und Chrysostomus haben die typologische Methode noch verfeinert. Bei allen Mängeln hatte die Typologie das Verdienst, das AT für die christliche Kirche gerettet zu haben. — Die größte Leistung als Ausleger von Gen. 22 in der alten Kirche vollbrachte Origenes. Er nimmt den Wortsinn und die Geschichte ganz ernst, aber er allegorisiert auch und sieht im geschichtlichen Ereignis die Darstellung einer übergeschichtlichen Wahrheit. Er legt damit ein geschichtsauflösendes Element in die Deutung hinein, gewinnt dafür aber

eine starke Bewegung in seiner Exegese. Den Nachfahren des Origenes fehlte die Kraft, diese Spannungen beisammenzuhalten. Doch heißt es schließlich auch bei Origenes: Abraham hat geglaubt, *und* er hat geopfert. In Abraham ringen, nach Origenes, die natürliche Liebe und die Gottesliebe miteinander. Weiter zeigt sich bei Origenes eine große Gefahr der Allegorese: sie lähmt die geistige Kraft der Ausleger und überantwortet sie willenlos den Einfällen ihrer Phantasie. Origenes gegenüber steht Augustin, für den die Versuchung Abrahams eine Prüfung des Gehorsams ist, die er aus dem Glauben heraus besteht. Augustin hebt das heilsgeschichtliche Moment stärker hervor als Origenes. Auch versteht Augustin — wieder anders als Origenes — Gen. 22 ausschließlich von Hebr. 11, 17 ff. her, wobei auch Jak. 1, 13 berücksichtigt ist. Merkwürdigerweise hat sich die einheitliche Konzeption Augustins nicht durchgesetzt, wohl aber die zwiespältige Deutung des Origenes; denn Isaaks Opferung wurde aufgefaßt als Paradigma für die Vollkommenheit, welche die schwereren Gebote erfüllt. In der Folge entwickelte die altkirchliche Exegese drei Typen der Auslegung: die Versuchung als Glaubensprüfung und als Kampf zwischen Fleisch und Geist (Theodoret, Cyrill); die Versuchung als Glaubensprobe (Ephräm, Gregor von Nazianz); die Versuchung als Kampf zwischen Fleisch und Geist («Lob Abrahams», Zeno von Verona). Mit Ausnahme des Prokop bezeichnen alle Ausleger das Handeln Gottes als unechte Versuchung. Abgesehen von der Beziehung auf Jesus Christus haben die alten Väter nichts beigetragen zur Deutung von Gen. 22, was nicht schon bei den Juden vorhanden gewesen wäre.

Die mittelalterliche Auslegung beschränkt sich darauf, das überkommene Auslegungsgut zu bewahren und weiterzugeben. Eine Ausnahme macht hier nur Rupert von Deutz, der eine selbständige und originale allegorische Auslegung bietet, die infolge ihrer heilsgeschichtlichen Schau weit über ihre Vorgänger und Nachfolger hinausragt. Immerhin hat die mittelalterliche Exegese die Erkenntnis vorbereitet — wenn nicht sogar selbst hervorgebracht —, daß der in Gen. 22 handelnde Gott derselbe ist, wie «der seines eigenen Sohnes nicht hat verschont». Die späteren Ausleger des Mittelalters vermochten

durch die Kruste des vierfachen Schriftsinnes zum Texte selbst vorzustoßen und machten das Feld bereit für Ausleger, die dem Abraham kongenial waren.

Ein grundlegend neues Verhältnis zur Auslegungsarbeit müßte sich darin kundtun, daß das geschichtliche Verständnis mit lebensvoller Anwendung organisch verbunden wird. Gemessen daran ist z. B. Zwinglis Auslegung nichts Neues, sondern eine Revision älterer Auffassungen. Dagegen kommt bei Luther und Calvin der Gesichtspunkt entscheidend zur Geltung, es habe sich bei Abrahams Versuchung um eine Glaubensprüfung gehandelt. Dabei arbeiten die Reformatoren noch durchaus mit dem alten Begriffsmaterial, sind aber fähig, damit neue Erkenntnisse auszudrücken und die Begriffe selbst neu zu füllen. So bedeutet auch hier die Reformation ein Neuwerden des Alten. Radikal verschwindet die seit den Rabbinen und Origenes grassierende Bewunderung der menschlichen Leistung Abrahams. Nur Luther und Calvin treten auf die Frage ein, wie Gott die Zusage seiner Huld, durch die er den Glauben begründet hat, durch sein eigenes Fordern und Handeln wieder in Frage stelle. Nach Luther liegt das Problem nicht im Inhalt der göttlichen Forderung, sondern darin, was die Forderung für die Gottesbeziehung bedeutet. Von hier aus wird dann die Frage des Menschenopfers eine nebensächliche, die nur noch als Frage von seiten des Unglaubens gestellt werden kann. Abrahams Glaube wird in seiner Gewißheit verankert; Verheißungsglaube und wortbezogener Gehorsam sind bei Abraham geeinigt. Eine Frage wie die des spätmittelalterlichen Pseudo-Thomas, ob Gott das Opfer eines Unschuldigen fordern dürfe (!), kann hier gar nicht mehr aufkommen. Im Blick darauf ist es dann verständlich — wenn auch in Anbetracht des Gewichtes der Tradition überraschend —, daß Typologie und Allegorese von den Reformatoren stillschweigend preisgegeben werden. Die Beziehung zur Christusoffenbarung wird dadurch hergestellt, daß der versuchte Abraham als Christ dargestellt wird.

Die Auslegungen der Humanisten zeichnen sich nicht durch Originalität aus: man achtete mehr auf das Sprachlich-Historische und zog vermehrt außerchristliche Auslegungen bei. Die Orthodoxie fiel oft wieder zurück in das vorreformatori-

sche Fahrwasser. Doch zeichnete sich schon im ausgehenden 16. Jahrh. die Gefahr ab, daß die Auslegung auseinanderbricht in eine unhistorisch-theologische und in eine untheologisch-historische Richtung. Das wird zeichenhaft deutlich bei Sozzini, bei dem diese beiden Dinge noch miteinander verbunden sind.

Auf einen Schlag ist dann die Aufklärung da, welche das AT als ein literarisches Dokument behandelt, das literarkritischer und realkritischer Untersuchung zugänglich ist. Ebenso plötzlich sind neue Fragestellungen da: ist Gen. 22 Geschichte oder Mythos oder Sage? Der alte Dogmatismus ist gebrochen, dafür kommt ein neuer: «Die wissenschaftliche Konzeption, die man von der Entfaltung der religiösen und theologischen Erkenntnis gewonnen hat, legt sich leicht wie ein Schleier über die einzelnen Dokumente ...» (S. 255). Vor allem ist auffällig, wie die Bestreitung der Geschichtlichkeit von Gen. 22 mit einem Schlage plötzlich dasteht, und zwar in dem Augenblick, als der Offenbarungscharakter des AT preisgegeben wurde. Dazu hat aber nicht eine grundsätzliche und ernsthafte Besinnung geführt — die Ungeschichtlichkeit ist nicht «wissenschaftlich nachgewiesen», sondern bloß behauptet worden. Nun gelten allerdings oft die Behauptungen der Kritiker vielen neben und nach ihnen als Nachweise! Im Grunde genommen steht auch hinter diesen neuen und kühnen Antworten die gleiche Frage, die schon die Scholastiker im geheimen geplagt hatte: darf Gott so etwas tun, d. h. die Opferung Isaaks fordern?! Der Scholastiker bejaht diese Frage, der Moderne dekretiert, Gott habe es ja gar nicht getan. Vor allem Gunkel kam dann dazu, zu erklären, in Gen. 22 sei nicht Geschichte, sondern Sage berichtet. Dabei bleibt die Frage offen, was denn die alten Erzähler mit dieser Sage verkündigen wollten — und eben diese Frage muß die heutige Forschung zu beantworten suchen. Weiter: wenn Gen. 22 z. B. dartun wollte, daß Gott keine Menschenopfer begehre, kommt dann diese Botschaft aus der prophetischen Predigt in Israel, oder bereitet das Kapitel diese Predigt vor? Allerdings darf über dieser Frage nicht übersehen werden — was in der Exegese oft der Fall war —, daß in Gen. 22 das Motiv der Glaubensprüfung ganz unzweifelhaft ein Hauptmotiv ist.

Im Schlußabschnitt des letzten Kapitels faßt Verf. dann die einzelnen Fragen zusammen, die durch die kritische, historische und religionsgeschichtliche Forschung gestellt worden sind, und macht sie fruchtbar für weitere Ueberlegungen und Forschungen am Text. Ein Blick auf die offenbarungsgeschichtliche Auslegung schließt dann ab.

Es ist in dieser Rezension nicht möglich gewesen, den ganzen Reichtum und Gedankengehalt der Arbeit von Lerch vorzuführen. Eine immense Stoffülle, deren Bewältigung allein eine Unsumme von Fleiß und Ausdauer erfordert hat, ist nicht nur kompiliert, sondern durchgearbeitet und kraftvoll systematisch geordnet und durchdacht worden. Das Buch ist nicht nur zu einem Nachschlagewerk für die Geschichte der Auslegung von Gen. 22 geworden, sondern weithin zu einer grundsätzlichen Besinnung über die Methoden der Exegese in alter und neuer Zeit. Es zeigt sich auch — und das wird nicht nur für Gen. 22 gelten —, daß wir noch lange nicht am Ende der exegetischen Arbeit stehen; es besteht kein Grund, festzustellen, wir hätten es mit den seit dem 18. Jahrh. üblichen Methoden herrlich weit gebracht. Wenn aber die Arbeit weitergeht, dann werden wir uns vor Illusionen hüten müssen: es ist etwas vom Eindrücklichsten, an Hand der Arbeit Lerchs festzustellen, wie wenig wirklich neue und originale Gedanken im Laufe der Zeit aufgetaucht sind. Weitaus das meiste ist Umwandlung von schon Dagewesenem. Ob vielleicht dieser Ueberblick über die gesamte Forschung die kommenden Ausleger vor Wiederholungen bewahren kann und ihnen eine Hilfe ist, in wirkliches Neuland vorzustoßen? Wenn das geschehen könnte, ohne daß dabei wirkliche Erkenntnisse der Vergangenheit verlorengingen, dann wäre das wohl der schönste Lohn, den sich Lerch für seine musterhafte Arbeit wünschen dürfte.

Bern. *Hans Bietenhard.*

Walbert Bühlmann [O.F.M.Cap.], Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, dargestellt am Swahili und andern Bantusprachen (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft), Schöneck-Beckenried, 418 S., Fr. 21.—.

Als Nr. 1 der Supplementa der NZMW erscheint diese Doktordissertation von Pater Walbert Bühlmann, der inzwischen

erstmals aufs Missionsfeld nach Ostafrika ausgereist ist. Das mehr als 400 Seiten starke Buch verdient auch protestantischerseits und besonders in der Mission gründliche Beachtung. Für den evangelischen Missionar verbindet sich mit der aufrichtigen Hochachtung beim Lesen dieses Werkes so etwas wie Bedauern, daß die katholische Mission uns zuvorgekommen ist in dieser gründlichen, systematischen Behandlung dieses für die evangelische Mission zentral wichtigen Problems. Gibt doch der Verf. offen zu, daß sich in der protestantischen Missionsliteratur mehr Material über dieses Thema der Bibelübersetzung auf dem Missionsfeld finde als in der katholischen. Mit ungeheurem Fleiß hat der Verfasser das Material in einer erstaunlichen Fülle aus katholischen und protestantischen Quellen zusammengetragen, wobei ihm in der protestantischen Literatur kaum ein Artikel der NAMZ oder des EMM, ja nicht einmal ein kleiner unscheinbarer Traktat entgangen ist. Der Quellennachweis umfaßt allein 15 Seiten in Kleindruck. Auf Grund dieses umfassenden Materials über Bibelübersetzungen auf dem Gebiet der Bantusprachen ist der Verf. in einer einzigartigen Weise in den Stand gesetzt, sachkundig zu den hier vorliegenden Problemen zu sprechen.

In einem ersten Teil, der etwa ein Viertel des Buches ausmacht, behandelt der Verf. unter der Ueberschrift «Richtlinien» einige grundlegende allgemeine Fragen, mit denen jeder Bibelübersetzer sich auseinandersetzen muß. Vor allem ist es die Frage: Fremdwort oder Erbwort. Für die Uebersetzung derjenigen Begriffe, für die in der Eingeborenensprache noch kein Wort vorhanden ist, bestehen drei Möglichkeiten: 1. Die Bildung eines neuen Wortes in der Stammessprache aus vorhandenen Wortstämmen. 2. Der Gebrauch eines Lehnwortes aus der afrikanischen Verkehrssprache (Swahili als weitest verbreitete lingua franca oder Arabisch). Im Swahili sind wohl fast alle benötigten Abstracta und auch theologischen Begriffe vorhanden als arabische Lehnwörter, die aber natürlich inhaltlich vom Islam her geprägt sind, wiewohl sie sprachlich mit dem Hebräischen vielfach identisch sind. 3. Ein Fremdwort aus einer europäischen Sprache (Kolonialsprache, Lateinisch oder Griechisch). Für jeden Bibelübersetzer liegt hier ein schweres Dilemma vor. In dem Bestreben, dem

Afrikaner das Bibelwort in seiner Muttersprache nahezubringen, gleitet er von der sprachlichen Akkommodation unversehens in die religiöse hinein. Andererseits macht ihn die Verantwortung für die Reinhaltung der Botschaft eher geneigt zur Verwendung von europäischen Fremdwörtern, wodurch die christliche Botschaft wiederum leicht zu einem fremdländischen Gedankengut wird. Der Verf. nimmt in dieser Frage eine sehr nüchterne Stellung ein. Bei aller Wertschätzung des Erbwortes distanziert er sich von einer allzu radikalen Ausmerzung jeglichen sprachlichen Fremdgutes. (Zur Bestätigung dieser Haltung kann evangelischerseits auf folgendes Beispiel hingewiesen werden: Wenn Dr. Röhl, der Uebersetzer der neueren Swahilibibel, bekennt, keinen befriedigenden Ausdruck für «Rechtfertigung» gefunden zu haben, so liegt der Grund hauptsächlich darin, daß er durch seine grundsätzliche Vermeidung jedes arabischen Ausdrucks sich die Möglichkeit verbaut hat, hiefür einen juristischen Ausdruck zu gebrauchen. Denn die juristischen Fachausdrücke sind im Swahili arabisch.)

In einem zweiten, etwa 300 Seiten umfassenden Teil des Buches folgt dann der «Tatbestand». Hier werden die einzelnen Begriffe in den verschiedenen Uebersetzungen untersucht in einem dreifachen Verfahren: Zunächst wird historisch und aktenmäßig festgestellt, was für Ausdrücke bei der Uebersetzung gebraucht werden. Dann werden diese Wörter linguistisch-ethnologisch untersucht, um die darin enthaltene Substanz festzustellen. Endlich wird an Hand der missionsmethodischen Ergebnisse geprüft, ob der betreffende Ausdruck sich bewährt hat.

Zum besseren Verständnis der hier auftauchenden linguistischen Fragen gibt der Verfasser eine anschauliche Darstellung von zwei für die Uebersetzung sehr wichtigen charakteristischen Merkmalen der Bantusprachen: Die Klasseneinteilung der Hauptwörter durch Präfixe und die Modifikation der Zeitwörter durch Suffixe. Diese beiden Eigenarten der Bantusprachen geben diesen Sprachen im Unterschied von den Sudansprachen eine oft erstaunliche Ausdrucksfähigkeit.

Die in diesem praktischen Teil behandelten Begriffe sind gruppiert nach der Ordnung des Katechismus: 1. Gott (der

eine, der dreieinige, Eigenschaften); 2. Schöpfung und Sündenfall; 3. Christus und seine Kirche; 4. Das christliche Leben (Pflichten, Gnadenmittel, Sakramente); 5. Die letzten Dinge. Für unser Empfinden kommt bei dieser Anordnung die in sich geschlossene und für die Bibelübersetzung wichtige Begriffsgruppe «Sühne, Versöhnung, Erlösung, Rettung, Heil» zu kurz. Dieser Hauptteil des Buches bringt nun eine ungeheure Fülle höchst interessanter Beispiele für das ernste Ringen katholischer und evangelischer Bibelübersetzer, das Wort Gottes den Eingeborenen in ihrer Sprache nahezubringen. Man erlebt hier nach zwei Seiten hin Ueberraschungen: Vor allem wird der Leser tief beeindruckt von der Schwierigkeit der zu behandelnden Probleme, für deren Bearbeitung eine weitausgreifende Forschungsarbeit auf linguistischem, ethnologischem, religionsgeschichtlichem, theologischem und missionsmethodologischem Gebiet nötig ist. So weist der Verf. auf Grund einer tiefschürfenden Untersuchung (sprachlich, ethnologisch und religionsgeschichtlich) nach, daß der in katholischen und protestantischen Uebersetzungen gebrauchte und heute ganz allgemein übliche Gottesname Mungu keine sehr glückliche Wahl ist, da der Ursprung dieses Wortes die Vorstellung vom Ahnherr ist und nicht der Hochgott, der in den Vorstellungen dieser Völker eine Rolle spielt, aber unter einem andern, in der Anfangszeit der Mission noch nicht bekannten Namen. Zum andern ist man überrascht von der wundervollen Fähigkeit dieser sogenannten primitiven Sprachen, geistige Begriffe, die der Sprache fehlen, treffend wiederzugeben.

Daß der Verf. gelegentlich seine katholische Auffassung in deutlichen Gegensatz zur protestantischen stellt, darf uns nicht überraschen. Hier liegen tatsächlich stellenweise tiefgehende Verschiedenheiten der Auffassung vor. Es muß aber unumwunden zugegeben werden, daß der Verf. das ganze Material aus katholischen und evangelischen Quellen einer sachlichen objektiven Prüfung unterzieht und sich gelegentlich auch nicht scheut, über eine aus protestantischer Quelle stammende Lösung oder einen «Fund» auf diesem Gebiet seine rückhaltlose Freude auszusprechen.

Was man auch bei weitgehender dankbarer Zustimmung zu der grundsätzlichen Linie des Buches vermissen mag, ist

eine allerdings auch bei protestantischen Bibelübersetzern anzutreffende Selbstverständlichkeit über den Sinn und Gehalt des zu übersetzenden Begriffs. Der katholische Uebersetzer kann dabei wohl von einer festen dogmatischen Basis ausgehen, über die es keine Diskussion gibt. Für den protestantischen Bibelübersetzer sollte aber der Uebersetzung in die fremde Sprache vorausgehen eine gründliche sprachliche und theologische Untersuchung des Begriffs in seiner meist nicht einheitlichen Bedeutung im Sprachgebrauch der Bibel (z. B. «glauben» bei Abraham, bei den Propheten, in den Synoptikern, bei Johannes, Paulus), woraus sich die verschiedenen in dem einen Begriff enthaltenen Momente ergeben, die für die Uebersetzung zu beachten sind. Wichtig ist für uns dann auch die Septuaginta als erste Uebersetzung des Bibelwortes in eine heidnische Sprache. Hier finden sich wertvolle Fingerzeige z. B. für die Verwendung heidnischer kultischer Ausdrücke für biblische Begriffe.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß das Buch so viel äußerst wertvolles Material über das Problem der Bibelübersetzung enthält, daß es jedem Missionar, der mit solchen Arbeiten sich zu befassen hat, aufs dringendste zum Studium empfohlen werden kann. Sehr zu wünschen wäre aber auch, daß einmal von evangelischer Seite solch eine Arbeit aus einer ebenso umfassenden Kenntnis der Probleme und der Literatur heraus in Angriff genommen werden möchte.

Basel. *Hans Huppenbauer.*

Liturgie für die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Aargau, Erster Band: Predigtgottesdienst, Abendgottesdienst und Bibelstunde, Kinderlehre, 261 Seiten, Zweiter Band: Sakramente, Kirchliche Handlungen, 222 Seiten, Aarau, Verlag H. R. Sauerländer & Co., 1950, in Halbleder: Fr. 30.—, in Leder gebunden: Fr. 52.—.

Mit ganz großer Freude liest man sich hinein in die neue Aargauer Liturgie. Es scheint doch noch etwas Rechtes geschehen zu wollen in unseren etwas merkwürdigen reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz! Wer hätte das geahnt vor einem guten Vierteljahrhundert, als in der Kirche

St-Jean in Lausanne, von Bersier und der Eglise de la Rue de l'Etoile her beeinflußt, Pfarrer Amiguet beargwöhnt und bespöttelt den Versuch wagte, auf das ökumenische liturgische Gut zurückzugreifen, und als er es unternahm, seinen oft recht ablehnenden und mit Vorurteilen aller Art beladenen Studenten zu sagen, was es mit einer rechten Liturgie auf sich habe. Dann kam der zweite Weltkrieg und mit ihm ein ungeahnter Umbruch, und für manche das große Erleben, auf dem Boden der Oekumene in andersgearteten Gottesdiensten den christlichen Bruder zu finden und in fremdartiger Liturgie mit ihm zusammen Gott zu loben und zu preisen. Und nun beginnt dieses ganze Geschehen unter uns sichtbare Gestalt anzunehmen: im Jahre 1941 war es die neue Waadtländer Liturgie, 1945 die ausgezeichnete Genfer Liturgie, die es wagten, neue Wege zu gehen, und mit Wehmut sah man sich in die Rolle des Zuschauers gedrängt, dessen Blicke immer wieder hinübergingen zu dem Neuwerden «au delà de la Sarine».

Es mutet fast wie eine Tat göttlicher Providenz an, daß gerade in diesen entscheidenden Jahren der Vorrat an Kirchenbüchern in mehreren Kirchen der deutschen Schweiz zur Neige ging und die Frage nach einer neuen Liturgie sich mit unübersehbarer Notwendigkeit zu stellen begann. Doch war niemand für eine Neugestaltung auf liturgischem Gebiete wirklich vorbereitet, zum mindesten nicht so gründlich wie die Genfer Brüder. Das hat sich übel gerächt, z. B. an der einstigen Basler Liturgiekommission, die bezeichnenderweise an einem Begräbnisformular ihr unrühmliches Ende gefunden hat. Heute feiert sie selige Urständ; möge ihr ein besseres Los beschieden sein.

Besser ist der Baselbieter Kirche der lange erwogene und mit echt Landschäftler Vorsicht und Umsicht doch endlich gewagte Wurf gelungen — ein erster Versuch, der nicht ohne Echo blieb, und über den hinaus die Aargauer Kirche einen kräftigen Schritt getan hat.

Der erste Band des Aargauer Kirchenbuches bietet zunächst vier ausgeführte Gottesdienstordnungen, von denen die erste und die letzte den einer calvinischen Tradition eigenen Stücken Raum gewährt, die beiden mittleren in einfacherer Form doch

wenigstens der Schriftlektion den ihr zukommenden Platz sichern. In solcher Weise wird Klarheit geschaffen über die Intentionen des neuen Kirchenbuches und zugleich eine gewisse Freiheit gewährt, ohne welche man in der Aargauer Kirche nicht wohl zu leben vermöchte. Eine gute Auswahl wichtiger liturgischer Stücke steht dem Pfarrer zur Verfügung und bannt die Gefahr der Starrheit und der Eintönigkeit.

Die saubere Herausstellung der einzelnen liturgischen Stücke, die den älteren Liturgien unseres Landes fremd ist, hat den Vorteil, daß nun auch aufgeräumt werden kann mit jenen überlangen Gebeten, in denen bei näherem Zusehen eben doch jene Stücke in verstümmelter und sinnloser Form zusammengepreßt vorhanden waren. An ihre Stelle tritt eine gute Auslese von Gebeten, die keineswegs nur aus dem engeren Gebiete der reformierten Kirchen stammen. Auslesen sind ja immer ein fraglich Ding, vielleicht hätten andere ihre Wahl anders getroffen. Auf jeden Fall wollen wir dankbar sein, daß hier eine gründliche Befreiung von jenen imposanten, nach den Gesetzen barocker Architektur aufgebauten und dem Menschen von heute so unerträglichen Gebilden gewagt wurde.

Vielleicht täte man in Zukunft gut, sich mit der Frage nach Gestalt und Inhalt einer reformierten Kollekte eingehender zu befassen. Es wäre nicht von Schaden, wenn der konzise Aufbau, den wir der römischen Liturgik verdanken, zu Ehren käme — manches gute Beispiel davon findet sich ja auch in der Aargauer Ordnung. Auch auf den Inhalt dieses Detempore-Gebetes wäre sorgfältiger zu achten, hat doch eine von der normalen Perikopenordnung losgelöste Praxis hier mit besonderen Nöten zu ringen. Wir könnten uns denken, daß das eine oder andere Anfangsgebet für die sonntägliche Kinderlehre mit Nutzen auch im Gottesdienst der Erwachsenen Verwendung finden könnte.

Daß auch der Kinderlehre eine sehr einfache liturgische Form gegeben ist, dürfte bestimmt ein Fortschritt sein gegenüber der allgemeinen Formlosigkeit, die bisher auf diesem Gebiete geherrscht hat. Erfreulich auch, daß eine Reihe von Gebeten vorgesehen sind für Abendgottesdienst und Bibelstunde. Hier allerdings müßte weiter gearbeitet werden: Wennschon im Gottesdienst einem ordnungsgemäßen Antworten der Ge-

meinde auf erfolgte Verkündigung Raum gewährt wird, so sollte dies in viel größerem Maße auch in einem Morgen- oder Abendgottesdienst der Fall sein. Wie wäre es, wenn die responsorialen Stücke auf Seite 101 sq. als bescheidener Anfang dafür eingesetzt würden? An einer wirklichen Ordnung des Lesens, Hörens, Betens und Singens der Gemeinde an Wochentagen mangelt es unseren Kirchen, die sich darin am allerwenigsten auf einen Zwingli berufen dürften. Es wäre in dieser Hinsicht gewiß nützlich für unsere Kirchen, sich z. B. mit dem 1949 bei Delachaux & Niestlé erschienenen «Office Divin de chaque jour» und dem, was Paquier, Bardet, Schütz und Thurian dazu zu sagen haben, zu befassen. Hoffentlich kommt es eines Tages dazu, daß in aller Selbstverständlichkeit unsere Liturgien einen derartigen dritten Teil aufweisen. Doch wollen wir froh und dankbar sein, daß es gelungen ist, den sonntäglichen Gottesdienst für Erwachsene und für Kinder aufzulockern und dem Lautwerden einer Antwort der Gemeinde neue Möglichkeiten zu schaffen.

Dies gerade gilt durchaus auch für den zweiten, für Sakramente und kirchliche Handlungen bestimmten Band. Am meisten macht sich das Neue bemerkbar im Ringen um eine rechte Form der Abendmahlsspendung. Elf Formulare lassen Auswahl zu, wenn auch zu hoffen ist, daß in den einzelnen Gemeinden sich jeweils nur eines derselben zu ständigem Gebrauch durchsetzen werde. Ständiger Wechsel verwirrt und lenkt vom Geschehen ab. Schön ist der Versuch, Zwinglis «Action oder Brauch des Nachtmahls» wieder aufleben zu lassen, aber gerade in dieser Ordnung müßte sehr auf die responsoriale Form geachtet werden, die bei Zwingli in sorgfältig abgewogener Weise zu ihrem Rechte kommt. Mit noch größerer Freude hört man die «Grande Tradition» anklingen im fünften Formular, mit der Anamnese auch der Auferstehung und der Himmelfahrt, und einer Geistepiklese mit darauffolgendem Unservater als Abendmahlsgebet.

Die Taufformulare verraten das Bestreben, so zu reden, wie es unseren heutigen Gemeinden verständlich ist. Daran muß allerdings weitergearbeitet werden, denn eine einleuchtende Form ist noch nicht gefunden. Konfirmandenprüfung und Konfirmationsliturgien bringen wohl eindringlicher zum Aus-

druck, um was es bei einer reformierten Konfirmation geht, doch wäre auch hier zu fragen, ob nicht an Butzers Sakrament des «Handauflegens» etwas ist, das auch uns Reformierten zu denken geben sollte. Die Frage dürfte auf dem Boden der Oekumene in absehbarer Zeit akut werden.

Eine besondere Crux bilden die Trauformulare, die auf die bereits geschehene und zu Recht bestehende zivile Trauung Rücksicht zu nehmen haben. Es scheint in dieser Hinsicht noch an Klarheit zu mangeln, denn die aus dem Gebiete des römischen Rechtes stammende Consensleistung ist in all den vorliegenden Formularen noch vorhanden. Wäre es nicht besser, ehrlich zu sein und aus der «kirchlichen Trauung» ganz einfach einen Gottesdienst für Neuvermählte zu machen? Es sei an das entsprechende Formular des «Book of Common Order» der schottischen Kirche erinnert. Nur steht dann zu befürchten, daß die Traugesellschaft um ein ihr liebes Schauspiel kommt.

Auch dort, wo sich das neue Kirchenbuch mit Ordination und Installation zu befassen hat, werden Dinge laut, die bis heute selten in unseren Kirchen gesagt wurden. Es wird geredet von Amt und Aemtern, ja es klingt gar eine Successio apostolica des Predigtamtes an. Zu begrüßen ist es, daß Formulare zur Amtseinsetzung von Kirchenpflegern, Diakonen und Gemeindeschwestern angeboten werden; sie füllen eine empfindliche Lücke aus.

Von den Begräbnisliturgien, die neben der gewohnten Kasuistik eine Reihe guter Gebete aufweisen und kräftige Trostworte, sei als besonders wohltuend hervorgehoben, daß in ihnen endlich mit der «unsterblichen Seele» aufgeräumt wurde. Gut reformiert ist, daß im Glauben an die Gnade Gottes auch die Fürbitten für die Gestorbenen gründlich dahingefallen sind — oder sollten sie nicht doch auch ihr Recht unter uns haben?

Dem aargauischen Kirchenrat sind wir zu herzlichem Dank verpflichtet für das schöne Kirchenbuch. Es ist zu hoffen, daß es sich auch in den Kirchen anderer Kantone ein Heimatrecht erwirbt. Vor allem aber berechtigt sein Erscheinen zu der Erwartung, daß mit neuem Eifer weitergearbeitet werde an den

liturgischen Fragen, die offen geblieben sind, bis auch sie zu einer der Eigenart unserer Kirchen entsprechenden Lösung gelangen.

Neuallschwil/Baselland. *Julius Schweizer.*

Miszellen.

Zu Haggai 1, 9.

Diese Stelle lautet in der Zürcher Uebersetzung: «Ihr zähltet auf viel, und es ward zu wenigem, und wenn ihr das heimbrachtet, so blies ich es an.» Was soll das heißen? Was hat dieses Anblasen der eingeheimsten Feldfrüchte durch Gott zu bedeuten? Das ist dem Texte, wenn man ihn so deutet, nicht zu entnehmen. Die Lutherbibel hilft sich daher mit der freien, sprachlich aber nicht zu rechtfertigenden und sachlich schwer vorstellbaren Uebersetzung: «Und ob ihr's schon heimbringt, so zerstäube ich's doch.» Und in der «Heiligen Schrift des AT» (1910[3] ed. *E. Kautzsch,* ebenso 1923[4] ed. *A. Bertholet*) setzt *K. Marti* zur Stelle die Anmerkung: «d. h. verursachte durch den Zauber des Anblasens noch ein geheimnisvolles Schwinden der wenigen eingeheimsten Vorräte. Es war kein Segen darin.» Das ist eine sachlich sinnvolle Vermutung, zu der aber das hier mit ‚anblasen' übersetzte hebräische Wort (nafach) nicht die geringste Berechtigung gibt. Welches ist der Sinn dieser dunklen Stelle?

Die Schwierigkeiten lösen sich leicht und der Text wird einfach und klar verständlich, wenn wir an unserer Stelle zwei Wörter anders deuten. Der oben mit «ihr brachtet heim» wiedergegebene Ausdruck lautet im hebräischen Text: wahᵃbē'thäm habbajit. ‚Habbajit' *kann* heißen ‚nach Hause, heim', aber es muß nicht. Das Wort kann auch einfach bedeuten ‚zum Hause', wobei ein bestimmtes, schon genanntes oder allgemein bekanntes gemeint sein muß. Beachtet man nun, daß von den 11 Stellen, an denen das Wort bajit bei Haggai vorkommt, 8 dasselbe sicher auf den Tempel beziehen und daß im unserer Stelle unmittelbar vorhergehenden Vers 8 der bloße Ausdruck ‚habbajit' sicher den Tempel meint, so liegt es nahe, auch in Vers 9 a an den Tempel zu denken. Dazu paßt vortrefflich, daß das Hif'îl hēbî' auch an andern Stellen im Sinne von ‚Opfer darbringen' vorkommt (so Mal. 1, 13 und Num. 15, 25). Das Verb nafach kommt im AT 12mal vor und hat neben den konkreten Bedeutungen ‚blasen, anhauchen, (die Seele) aushauchen, (Feuer) anfachen, seufzen' auch den Sinn von ‚verachten' (vgl. unsern Ausdruck ‚auf etwas pfeifen'), so Mal. 1, 13. Diese Bedeutung gibt auch an unserer Stelle einen guten Sinn. Ich übersetze also: «Ihr hofftet auf viel, doch siehe (es gab nur) wenig, und brachtet ihr (davon) zum Tempel, so pfiff ich darauf.» D. h. Ich gebe euch Mißernte und verschmähe die Opfer, die ihr mir davon darbringt — weil ihr mein Haus noch nicht wieder aufgebaut habt. Das ist wohl der Sinn der Stelle.

Nun gilt es nur noch einen allfälligen Einwand gegen diese Uebersetzung zu widerlegen. Es könnte gesagt werden: der Tempel liegt ja in