

Miszellen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **1 (1945)**

Heft 4

PDF erstellt am: **06.08.2024**

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.

liche Maschine zu ölen, als sie durch ein anderes Räderwerk zu ergänzen oder zu ersetzen.

Abgesehen von diesem, der Verf. wird wohl sagen, richtungsbedingten Vorurteil, soll unser Dank in nichts geschmälert sein für das viele Gescheite und der konkreten Wirklichkeit Angemessene, auch für die frohe und freie Art der Darstellung. Es sind hier Dinge zur Sprache gebracht, die vor allem dem jungen Seelsorger unbedingt mußten gesagt werden, weil er die Wirklichkeit nun einmal nicht kennt, auch wenn er sich dies meist einzubilden pflegt. Und auch dem gewiegten Fachmann auf diesem Gebiete möchte es nichts schaden, wenn in seine Selbstgefälligkeit Köhlers Büchlein fliegt und durch etwa eingeschlagene Fenster die Luft einer halbvergessenen Wirklichkeit hereinströmt.

Neuallschwil b. Basel.

Julius Schweizer.

Miszellen.

Alttestamentliche Wortforschung.

Pelōni.

Wenn man auf hebräisch «der und der» sagen will, das heißt, wenn man einen Menschen bezeichnen will, dessen Namen man nicht nennen kann oder nicht nennen will, so sagt man *pelōni almōni*. Diese beiden Wörter kommen immer zusammen vor, während sich im Arabischen und Syrischen und, aus dem Arabischen entlehnt, sogar im Spanischen das erste der beiden Wörter auch allein in der Bedeutung «ein gewisser, der NN.» findet.

Ueber die Herkunft des Wortes sagen die Wörterbücher von *C. Siegfried* u. *B. Stade* (1893), von *König* (2. u. 3. Aufl. 1922) und von *Gesenius-Buhl* (15. Aufl. 1915) nichts, die von *Fürst* (3. Aufl. 1876) und von *Brown-Driver-Briggs* (1907) leiten es von einem unbelegten *pālōn* ab. *Fürst* freilich ist seiner Sache nicht sicher, denn auf der gleichen Seite leitet er unser Wort als Verkürzung aus *palmōni* ab. Dies ist freilich unmöglich, denn *palmōni* seinerseits ist nichts anderes als eine Verquick- oder Mischform aus *pelōni almōni*; *Brockelmann* gibt in seinem Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, 1. Bd., 1908, S. 294 f., eine ganze Reihe solcher sogenannter Kombinationen. Schon *Stade*, Lehrbuch der hebräischen Grammatik, 1879, S. 116, hat diese Erklärung gegeben.

Die Ableitung von *pelōni* aus unbelegtem *pālōn* hat schon der treffliche *Gesenius* in seinem Thesaurus, tomus 2, ed. altera, 1839, p. 1104, geboten, und sie ist ohne Zweifel richtig. *Pālōn*, sagt *Gesenius*, bedeute «di-

stinctio», offenbar im Sinne von Unterscheidung, Hervorhebung, und *pelōni* sei «distinctus, definitus, quem digitis quasi monstro, non nomino». Das ist doch nicht ganz richtig.

Das Zeitwort *pālā* nämlich, das aus *pāraj* entstanden ist, ist eine Nebenform von *pālā* mit Aläf als drittem Konsonanten, wie ja die Bildungen der sogenannten Lamäd-He und der Lamäd-Aläf oft nebeneinander laufen oder ineinander übergehen. Wie in *chāzōn* und *chāzūt* von *chāzā* aus ursprünglichem *chāzaj* der dritte Konsonant verschwunden («verhallt») ist, während er in *chāzjōn* und *chizzājōn* erhalten blieb, so ist er auch in *pālōn* verschwunden. Die Bildung ist durchsichtig. Was bedeutet sie?

Das Zeitwort *niflā* bedeutet: als anders, als ungemäß behandelt werden, daher: zu schwer sein Sach. 8, 6; Gen. 18, 14; Dt. 17, 8; Jer. 32, 17 und mehr. Dann bedeutet es ungewöhnlich, außerordentlich, wunderbar sein 2. Sam. 1, 26; Hi. 42, 3 und mehr. Daher ist das Partizip *nifla'oth* Unerhörtes Dan. 11, 36, Ungeheures Dan. 8, 24, Wunderbares, Wunder Ex. 3, 20 und oft.

Das *qal* dieses Verbs, welches sich nicht belegt findet, bedeutet offenbar: anders sein. *Pelōni* ist der Andre. Und hier setzt eine beachtenswerte Entwicklung der Bedeutung ein. Auch hebräisch *nokri* heißt anders, fremd, und *nēkār* heißt die Fremde, das Ausland, *bān-nēkār* der Ausländer, *nākār*, *nōkār* Unvertrautheit, Unbehagen, Mißgeschick. Das Zeitwort dazu hat als *nif'al* zwei ganz verschiedene Bedeutungen: 1. sich als fremd geben, sich fremd stellen, sich verstellen und 2. sich als fremd behandeln lassen, sich genau ansehen lassen, erkannt werden. So kann also die Semantik desselben Wortes sich in zwei ganz verschiedenen Richtungen bewegen. Als *hif'il* bedeutet *hikkir* 1. (als unbekannt) untersuchen, durchsehen, 2. (als fremd ins Auge fassen) erkennen, 3. erkannt haben, kennen.

Von solchen semantischen Erwägungen aus wird man sagen, *pelōni* bedeute: ein Anderer, und zwar im Sinn von: der, um den man sich nicht genau bekümmert, ein Unbestimmter, ein Gewisser.

(Weitere Beiträge folgen.)

Zürich.

Ludwig Koehler.

Zum Altargesetz im Bundesbuch.

In dem zum Bundesbuch gehörenden Altargesetz Ex. 20, 24—26 findet sich in V. 24 die bekannte Bestimmung über den Ort der zu errichtenden Altäre: «An jedem Ort, wo ich meines Namens gedenken lassen werde, werde ich zu dir kommen und dich segnen.» Mit der Uebersetzung des Relativsatzes durch «wo ich meines Namens gedenken lassen werde» folgen wir dem masoretischen Text des AT *aschār azkīr āt schemī* und seiner Wiedergabe in der LXX οὗ ἐὰν ἐπινομήσω τὸ ὄνομα μου ἐκεῖ. Dies tun in verschiedenen Abwandlungen viele Exegeten, wie Dillmann (1880), Holzinger (1900 im Kommentar und 1922 bei Kautzsch I, 4. Aufl.), Baentsch (1903), Heinisch (1934), auch Luther («an welchem Ort ich meines Namens Gedächtnis stiften werde») und die Zürcher Bibel («an jeder Stätte, die ich für meine Anbetung bestimme»).

Andere Erklärer folgen demgegenüber der abweichenden Ueberlieferung in der Peschitto, wo statt der 1. Person *azkīr* vielmehr die 2. *tazkīr* gelesen ist; sie übersetzen dann entweder: «an jeder Stätte, wo du meinen Namen anrufst» (Greßmann 1921, ähnlich Eißfeldt, Einleitung in das AT, 1934, S. 248) oder «an jeder Stätte, wo du meinen Namen ausrufst» (Beer 1939). Wenn wirklich *tazkīr* das Ursprüngliche gewesen ist, so läßt sich das vorgeschlagene «anrufen» durch die Stelle Jes. 48, 1 rechtfertigen, während «ausrufen» eine für das Hiphil von *zākar* nicht nachzuweisende Bedeutung voraussetzt. Nach dem Vorkommen des Verbuns *zākar* im Syrischen bedeutet der Satz in der Peschitto wohl genau: «an jedem Ort, da du meinen Namen nennst bzw. erwähnst», wobei gewiß die Meinung ist, daß dies beim Opfer oder beim Gebet geschieht.

Ohne Zweifel gibt der von der syrischen Tradition geforderte Subjektswechsel (du nennst — ich komme und segne) einen guten Sinn. Auf die «actio» des opfernden und betenden Menschen folgt die «reactio» Gottes, der seinen Segen verheißt. Nach hebräischer Ueberlieferung stehen nebeneinander drei Tätigkeiten Gottes, deren Folge nicht notwendig ist; denn es scheint selbstverständlich zu sein, daß Gott segnend dahin kommt, wo er seinem Namen ein Gedächtnis stiften will. Dazu kommt, daß *hizkīr schēm* im Sinne von «anrufen Gottes durch den Menschen» viel konkreter und plastischer ist, als wenn es bedeutet, daß Gott seinem Namen ein Gedächtnis stiften wolle.

Trotzdem wird man den syrischen Text ablehnen müssen, und zwar als eine Erleichterung des durch die LXX bestätigten masoretischen Textes. Es wird also darauf ankommen, immer tiefer in das Verständnis des hebräischen Wortlautes einzudringen. Ein kleiner Beitrag dazu möchte das Folgende sein.

Die zuvor genannten Uebersetzungen der Verbalform *azkīr* sind sprachlich korrekt, da dem Qal von *zākar* «gedenken» als Hiphil «gedenken machen», «in Erinnerung bringen» entspricht. Auch sachlich ist mit diesen Uebersetzungen auszukommen, wenn auch zuzugeben ist, daß sie blaß und wenig konkret sind. Da scheint mir nun, daß für Ex. 20, 24 die Stellen wichtig sind, an denen *hizkīr* nicht einfach «in Erinnerung bringen» bedeutet. Diese sind im Wörterbuch von Gesenius-Buhl, 17. Aufl. S. 198 unter Nr. 2 aufgeführt, und auf einige von ihnen hat neuerdings Begrich in der «Ztschr. f. d. at.liche Wissenschaft», NF 17, 1940/41, S. 12 Anm. 4 hingewiesen. An diesen Stellen bedeutet *hizkīr*:

1. nennen: Jahwe hat mich vom Mutterschoß berufen und vom Mutterschoß meinen Namen genannt (Jes. 49, 1); Ich nenne Rahab und Babel als meine Bekenner (Ps. 87, 4, so mit Kittel, Die Psalmen, 5. u. 6. Aufl. 1929, S. 289).

2. erwähnen (Der Obermundschenk spricht im Gefängnis zu Joseph): Du wirst meiner dem Pharao gegenüber Erwähnung tun (Gen. 40, 14); Und das Land Juda wird für Aegypten zum Schrecken werden. Jeder (aus Aegypten), vor dem man es (Juda) erwähnt, wird erschrecken (Jes. 19, 17); Als er (der Bote) die Lade Gottes erwähnte (1. Sam. 4, 18).

3. verkünden, melden: Jes. 63, 7; Ps. 71, 16; Ps. 77, 12, wo es vom Ver-

künden von Gottes Gnade bzw. seiner Gerechtigkeit steht. Für unsern Zusammenhang aufschlußreich sind die Stellen Jes. 26, 13; Jes. 12, 4 und Ps. 45, 18, da an ihnen *hizkîr schēm* vorkommt in der Bedeutung «den Namen (Gottes) kundtun». Besonders klar ist Ps. 45, 18: «Ich will deinen Namen kundmachen unter allen Geschlechtern, darum werden die Völker dich preisen immer und ewig.» Das Preisen der Völker soll hier die Folge der zuvor ergangenen Verkündigung sein.

In analoger Weise wird man nun *azkîr ât schemî* in Ex. 20, 24 verstehen müssen, nur daß nicht Menschen den Namen des Herrn kundmachen, sondern er selber dies tut. «An jedem Ort, wo ich meinen Namen kundmache (offenbare), werde ich zu dir kommen und dich segnen», so glauben wir übersetzen zu müssen. Der Satz spricht das aus, was die Geschichte des alten Israel durch «Heiligtumssagen», wie die von Gen. 28, 10 ff. bestätigt. In Bethel ist es wirklich Gott, der sich zuerst als Gott Abrahams und Isaaks kundgibt und der dann Jakob seinen Segen verheißt. Die Geschichte von Bethel illustriert deutlich, wie sinnvoll die in der syrischen Tradition beanstandete dreifache Tätigkeit Gottes im at.lichen Altargesetz zum Ausdruck kommt.

Abschließend sei noch die Frage aufgeworfen, wie die unter 1—3 genannten Sonderbedeutungen sich zur Hauptbedeutung von *hizkîr* «in Erinnerung bringen» verhalten. Begrich hat a. a. O. die Vermutung ausgesprochen, daß es sich bei 1—3 um eine sekundäre Ableitung vom Substantiv *zēkār* «das Gedenken», «der Name» handle, eigentlich also «den Namen kundtun». Dies ist möglich; doch möchten wir ernstlich erwägen, ob nicht die Sonderbedeutungen einfach aus der Hauptbedeutung abgeleitet werden können. Jedes «in Erinnerung bringen» ist ja zugleich ein «erwähnen», allerdings von etwas von früher her Bekanntem. Wie leicht konnte die Beziehung auf das Bekannte wegbleiben, so daß *hizkîr* «erwähnen» überhaupt bedeutete. Es wäre das eine Entwicklung, wie sie für das lateinische *commemorare* bezeugt ist, das ebenfalls «in Erinnerung bringen» und «erwähnen», «darlegen» heißt.

Basel.

Johann Jakob Stamm.

Die Wiedersehenshoffnung im Neuen Testament.

In Seminarübungen über die Thessalonicherbriefe sind wir darauf aufmerksam geworden, wie 1. Thess. 4, 13—18 Paulus wohl versichert, daß die entschlafenen Gemeindeglieder gegenüber den bis zur Parusie übrigen bleibenden keineswegs benachteiligt seien und beide in gleicher Weise auf das πάντοτε σὺν κυρίῳ εἶναι hoffen dürfen, wie aber eine Hoffnung auf ein Sein σὺν ἀλλήλοις unausgesprochen bleibt. Das ist darum auffallend, weil die Beunruhigung der Gemeinde, die Entschlafenen könnten am Heil verkürzt sein, auch die Frage in sich schloß: «Werden wir sie, wenn der Herr kommt, wiedersehen?» Doch das berührt der Apostel gar nicht; für ihn und seine Leser liegt das Pathos der Hoffnung allein bei der bleibenden Vereinigung mit dem Herrn.

Aehnlich spricht Paulus Phil. 1, 23 einzig von seinem Verlangen nach dem σὺν Χριστῷ εἶναι. Zu Christus kommen oder bei den Brüdern bleiben,

das ist die Alternative, die ihn beschäftigt. Wie nahe hätte da der Gedanke gelegen: «Wenn ich euch auch jetzt genommen werde, so werden wir doch zuletzt beim Herrn wieder zusammentreffen!» Doch er spricht nur davon, daß er sozusagen vom Rand des Grabes wieder zu ihnen kommen könnte, aber nicht von einer Wiedervereinigung jenseits des Grabes. 2. Kor. 5, 1 ff., wo er vorher die enge Solidarität zwischen sich und der Gemeinde betont hat — sein Sterben bedeutet ihr Leben —, ist bloß vom Daheimsein beim Herrn, aber nicht von einem Beieinandersein die Rede. Auch 1. Kor. 15, 52 wird das Verhältnis der Auferweckten und der Verwandten zueinander gar nicht berührt. Spielt in Kol. 1, 12 der Gedanke des Wiedersehens mit, wenn Paulus die Kolosser zum Dank auffordert gegenüber dem Vater, τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς (var.: ἡμᾶς) εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί? Da der Artikel nicht wiederholt ist, läßt sich nicht sicher sagen, ob ἐν τῷ φωτί zu κλήρος oder zu ἅγιοι gehört. M. Dibelius möchte hier die Heiligen nicht anders als sonst bei Paulus verstehen und es zu κλήρος ziehen: Anteil an der göttlichen Lichtwelt, der den jetzt noch auf Erden weilenden Christen bestimmt ist. Doch scheint es mir besser, κλήρος τῶν ἁγίων als Einheit zu fassen und dahin zu verstehen, daß sowohl der κλήρος als die ἅγιοι sich jetzt schon droben im Licht befinden, d. h. daß an die bei Gott weilenden Heiligen, die Frommen der Vorzeit gedacht ist. Das legt die Parallele Eph. 1, 18 nahe; auch wenn dort ein Epigone des Paulus sprechen sollte, so hat er jedenfalls die Stelle vom Erbteil der Heiligen im Licht auf seine Weise variiert und im oben gegebenen Sinne verstanden. Dasselbe gilt Act. 20, 32. Doch auch abgesehen von diesen Parallelen scheint mir der Zusammenhang dafür zu sprechen, daß Paulus sagen will: die Heiligen droben freuen sich jetzt schon des Anteils, zu dem denen auf Erden erst eine ἰκανότης zugesprochen wird. Aber daß dieses Erbteil auch in der Gemeinschaft der jetzt lebenden Heiligen untereinander bestehe, wird nicht ausgesprochen.

Die Vorstellung, daß das Heil die jetzt lebende Heilsgemeinde mit den Frommen der Vorzeit zusammenführe, ist geläufig und liegt in dem Logion Matth. 8, 11 (= Luk. 13, 28 f.) vor: Menschen von allen vier Winden her werden mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen, und der arme Lazarus wird in Abrahams Schoß getragen (Luk. 16, 22); auch Mark. 12, 26 f. liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Patriarchen bei Gott leben. So wird die Gemeinschaft mit den Patriarchen als wesentlicher Teil des Lebens in der vollendeten Welt gedacht; das Essen und Trinken mit ihnen ist Symbol der persönlichen Gemeinschaft; die drei Patriarchen werden Repräsentanten der Frommen der Vorzeit überhaupt sein. Aber von den irdischen Zeitgenossen, die man dort wiederfinde, hören wir kein Wort; das Wiedersehen scheint kein wesentlicher Zug im Zukunftsbild zu sein.

Um so wichtiger ist die Hoffnung auf die Wiedervereinigung der Jünger mit dem Meister selbst. Er selbst spricht beim Abschied von einem erneuten Trinken vom Gewächs des Weinstocks im Reiche Gottes (Mark. 14, 25); ein «mit euch» ist nicht ausgesprochen, aber sicher der Sinn des Verheißungswortes; Luk. 22, 16 ist es ein vollendetes Passah, Luk. 22, 30

ein Essen an seinem Tische in *seinem* Reich. Im Gericht ergeht der Ruf: «Kommet her!» oder «Weichet von mir!», und das bittere Los der Verworfenen besteht darin, daß sie von ihm nicht als die Seinen anerkannt werden (Matth. 7, 22; 25, 41; Luk. 13, 27). Auch in den Parabeln von den zehn Jungfrauen, den wachenden Knechten, den anvertrauten Talenten und dem Gastmahl dürfte die Teilnahme am Festmahl mehr als nur ein Bild, nämlich Symbol der Gemeinschaft im vollendeten Reich, Hinweis auf das messianische Mahl sein. Im Mittelpunkt steht hier überall die Gemeinschaft mit dem Herrn, der eben für die Jünger, im Unterschied zur Erwartung der Juden, kein Unbekannter ist, sondern der Meister, mit dem sie gegessen und getrunken haben und im Lande umhergezogen sind. In der zweiten und dritten Generation ist es dann die Vereinigung mit dem, den sie lieben, ohne ihn gesehen zu haben (1. Petr. 1, 8).

Aber auch hier bleibt der Gedanke an die Wiedervereinigung miteinander unausgesprochen. Im Gegenteil wird zum Bewußtsein gebracht, daß eine Spaltung unter den nächsten Angehörigen dem Kommen des Reiches vorausgeht (Matth. 10, 34 ff. par.). Der Tag des Menschensohnes wird solche auseinanderreißen, die auf einem Bette geschlafen oder auf einer Mühle gemahlen haben (Luk. 17, 34 f.). Die Antwort auf die Sadduzäerfrage lehnt die Vorstellung einer zur Permanenz fortgesetzten irdischen Gemütlichkeit ab. Das ist zwar nicht die Negation jeder persönlichen Gemeinschaft im neuen Leben; aber mit der Bezeichnung «wie die Engel im Himmel» wird sie auf eine höhere Stufe emporgehoben. «Ihr verkennt», will Jesus den Sadduzäern sagen, «daß die Hoffnung auf ein höheres Leben geht.» Ebenso sind auch die Worte 2. Kor. 5, 16 zu verstehen; sie werden unzulässig gepreßt, wenn sie so gedeutet werden, als ob Paulus, wenn das *γινώσκειν κατὰ σάρκα* auch Menschen gegenüber abgetan ist, jede Fortdauer persönlicher Beziehungen aus dem Erdenleben ablehne; aber er kann sie sich im neuen Aeon nur als auf eine höhere Stufe gehoben gedacht haben, als eine Gemeinschaft, in der Fleisch und Blut keine Rolle mehr spielen.

Heißt das, daß es mit der biblischen Begründung der Wiedersehenshoffnung schlecht bestellt sei? Es gilt für eine gewisse sentimentale Färbung derselben, aber nicht für jede Hoffnung auf Fortdauer oder besser gesagt Vollendung persönlicher Gemeinschaft. Worauf kann und soll sie sich gründen? Das Wort an den Schächer ist eine zu schmale, kritisch zu wenig gesicherte Basis, um die Last des Beweises zu tragen, und die Seligpreisung der Leidtragenden sagt nichts davon, daß der verheißene Trost das Wiederfinden derer sei, um die sie trauern. Aber darauf dürfen wir achten, wie es Jesu eigenes Anliegen und seine feste Hoffnung ist, daß die durch sein Lebenswerk begründete Gemeinschaft mit den Jüngern seinen Tod und die damit verbundene Katastrophe überdaure. Nicht erst in den johanneischen Abschiedsreden ist das zum beherrschenden Gedanken erhoben. Schon in den Abschiedsworten bei Lukas verheißt Jesus den Getreuen, die mit ihm ausgehalten haben, das Essen und Trinken an seinem Tisch, d. h. persönliche Gemeinschaft in seinem Reich; seine Fürbitte wird er dem Sichtungsversuch Satans siegreich entgegenstellen, so daß

die Gemeinschaft nicht zerbricht (Luk. 22, 28—32). Auch das Abendmahl will die Jünger so an ihn binden, daß das Band durch die kommenden Ereignisse nicht zerrissen wird; es soll für den kommenden Aeon geknüpft sein. *Er* hat den Willen zu dauernder Gemeinschaft. Dasselbe gilt wieder für die Apostel. Es ist für Paulus ein wichtiger Gedanke, daß er im Gericht mit seinen Gemeinden zusammen vor den Herrn hintreten und auf sie als seinen Ruhmeskranz hinweisen darf (1. Thess. 2, 19; Phil. 2, 16; 4, 1). Das *συνβασιλεύειν* mit seinen Korinthern zusammen ist sein Wunsch (1. Kor. 4, 8). Er weiß, daß der Sohn Gottes am Ziel nicht allein stehen wird, sondern als der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29). Und so wäre auch für Paulus, wie Röm. 9—11 zeigen, das Heil unvollständig, wenn er seine Brüder, die *συγγενεῖς κατὰ σάρκα*, davon definitiv ausgeschlossen wüßte.

Ist die Liebesgemeinschaft Kennzeichen derer, die auf das Reich warten, ist der Leib Christi trotz der Verschiedenheit seiner Glieder und ihrer Funktionen ein einheitlicher Organismus und ist diese Gemeinschaft durch den gemeinsamen Besitz des Geistes als Angeld des künftigen Lebens hergestellt, so ist damit auch in aller Klarheit gegeben, daß das erhoffte ewige Leben nicht eine Auflösung, sondern eine Erfüllung der persönlichen Gemeinschaft sein wird. Aber begründet ist diese Hoffnung nicht in einem menschlichen Wiedersehenswunsch, sondern in einem von Gottes Seite her bestehenden, in Christus erschienenen Heilswillen. Darum richtet sie sich auch nicht nur auf eine Fortsetzung äußerlicher und zufälliger menschlicher Beziehungen, sondern auf die Vertiefung und Vollendung durch das gemeinsame Verhältnis zum Herrn und durch das gemeinsame Ziel seines Reiches begründeter und zusammengehaltener Gemeinschaft. So verstanden ist Wiedersehen durchaus ein Stück christlicher Hoffnung.

Basel.

Rudolf Liechtenhan.

Amt und Aemter im Neuen Testament.

Wenn in diesem Heft oben auf S. 242 gesagt ist: «Der Universitätsnotbau des Genfer Reformators ist... sorgsam mit dem Neuen Testament verbunden und mit dem seiner Urgemeinde, aus welcher vier Hauptämter herausgestellt werden», so empfiehlt sich die Ueberprüfung einer solchen Behauptung. Zu diesem Zwecke beziehe ich mich in freier und gedrängter Wiedergabe auf meinen Aufsatz «Le ministère et les ministères dans l'Eglise du Nouveau Testament (les données bibliques et celles de la tradition)» in der «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» 1937, S. 314—336.

Das zusammenfassende Wort für «Amt» im NT ist *διακονία* oder *χάρισμα*. Beide von Haus aus profanen Worte erhalten ihren biblisch-christlichen Sinn erst durch das Attribut Gott, der damit, seinem Wesen entsprechend, das beherrschende logische Subjekt wird. Aus 1. Kor. 12 wird klar, daß alle dort aufgezählten Amtsfunktionen Gnadengaben sind. Dasselbe ergibt sich aus Röm. 12, 6 ff., wo eine große Fülle dieser Funktionen mit der

Ueberschrift *χαρίσματα* versehen ist. 1. Petr. 4, 10 ist verbotenus der Zusammenhang von *χάρισμα* und *διακονεῖν* hergestellt. Die Antwort auf die Gnade Gottes ist das Dienen, der Dienst aller Christen im allgemeinen und der Gemeindebeauftragten im besonderen. Wo an «Diakonie» und «Diakonat» im üblichen Sinne nicht gedacht werden kann, wird von der *διακονία* stark betont gesprochen. 2. Kor. 5, 18 ff. ist die magna charta einer Theologie und Christologie des Amtes, wenn dort der «Dienst der Versöhnung» als das Amt des Predigers hingestellt wird. Die Kirche als der Leib Christi hat das Amt als den Dienst Christi darzustellen. In der lateinischen Kirchensprache heißt dieses Amt das *ministerium*. Der ordinierte Geistliche ist der *verbi divini minister*.

Der Kultus- und Priesterdienst im Alten Bund heißt vornehmlich *λειτουργία* und eignet im Neuen Bund nur Jesus Christus selbst, was das Hauptanliegen des Hebräerbriefes ist. Allerdings lebt sprachlich das Wort «Priester» als Ableitung des Wortes *πρεσβύτερος* weiter, nicht aber sachlich. Denn «Priester» ist sachlich dasselbe wie *ιερεύς*. Im Gegensatz zum Priester steht der «Laie». Das Wort *λαϊκός* taucht im christlichen Schrifttum zum erstenmal 1. Klem. 40, 5 auf, steht dort im Gegensatz zu den at.lichen Tempelbeamten, läßt aber den Gegensatz zwischen dem Gläubigen qua Priester und dem Gläubigen qua Laie anklingen.

In dieses Gesamtbild vom Amt fügen sich die nt.lichen Angaben über die einzelnen Aemter ein. Was die Zahl der Amtsträger betrifft, so ergeben sich aus den paulinischen Aussagen einschließlich der Pastoralbriefe diese Folgerungen: 1. Soweit Titelbezeichnungen vorliegen, handelt es sich immer um den Plural. Der Singular «Bischof» 1. Tim. 3, 2 und Tit. 1, 7 kann generell gebraucht sein. 2. Die verschiedenen Aemterlisten lassen nicht deutlich erkennen, ob und inwieweit dauernde Amtstitel vorliegen oder nur Hinweise auf eine bestimmte christliche Betätigung, wie sie in der einen Gemeinde lebendig ist und in einer anderen nicht. Jedenfalls handelt es sich nicht in allen Fällen um die Bezeichnung eines Amtes, wie es für jede Gemeinde unerlässlich ist. 3. Soweit man bestimmte Funktionen als feste Aemter herausstellen kann, ist es eine nicht lösbare Frage, welche Anzahl von solchen Aemtern in der Verfassung der Urgemeinde angenommen werden muß. Wenn Calvin und seine Nachfolger glaubten, kraft göttlicher Autorität der Bibel nicht nur den Inhalt, sondern auch die Anzahl der Aemter für alle Zeit festlegen zu können, so scheidet die Verbindlichkeit einer solchen Auswertung der Bibel schon an der Unverbindlichkeit der nt.lichen Aemterlisten, soweit es sich da um bestimmte Abgrenzung des Inhalts und der Anzahl der Aemter handeln soll. (In Calvins *Institutio* IV, 3, §§ 4—8, c. 11 gibt es drei *ministeria*: *verbi* [pastores], *disciplinae* [presbyteri sive seniores], *caritatis* [diaconi], alle unter dem pastor als dem *praeses presbyterii*. In Calvins *Ordonnances ecclésiastiques* 1541 gibt es vier Aemter: *pasteurs*, *docteurs*, *anciens*, *diacres*.) 4. Zur Frage eines wirklichen Amtstitels ist zu erwägen, ob und inwieweit bei manchen Bezeichnungen etwa nur eine bildhafte Redeweise vorliegt. Das gilt gerade für den nicht sonderlich oft vorkommenden Ausdruck *ποιμένες* (Hirten), so daß nun gerade die reformiert-

calvinistische Vorliebe für diese Bezeichnung biblisch nicht begründet werden kann. (Jedenfalls ist eher «Bischof» ein Amtstitel im NT gewesen als «Hirte».) 5. Um so deutlicher sind gewisse Ueberschneidungen einzelner Aemter bzw. Funktionen. Wir können da und dort nicht feststellen, ob eine einzelne Betätigung zu diesem oder jenem Amt zu ziehen ist. 6. Schließlich darf nicht vergessen werden, daß einmal gewisse Aemter, wie etwa die des Bischofs und des Presbyters, identisch sein können und daß ferner dieselbe Person mit mehreren Aemtern ausgestattet sein kann.

Diese nicht zu leugnende Mehrdeutigkeit, Vielgestaltigkeit, ja Verworrenheit der ntlichen Aemter-Lehre und -Praxis könnte dahin verstanden werden, daß wir hier leider keine klaren Quellen mehr zur Verfügung hätten, während in Wirklichkeit die Abgrenzung der einzelnen Aemter in ihrer Zählung und Verinhaltlichung klar gewesen wäre. Es ist aber die Ungeklärtheit des Sprachgebrauchs nicht etwa das Zeichen einer so oder so hinzunehmenden sachlichen Ungeklärtheit, die wir dann im Sinne einer scharfen Trennung zwischen Poimenik, Keryktik, Didaktik, Kybernetik usw. von uns aus zu klären hätten, sondern das notwendige Zeichen dafür, daß von dem allein maßgebenden Christus als dem logischen Subjekt mannigfache Prädikate ausgesagt werden können und müssen. Christus selbst ist der Lehrer. Das Hirten-Leiter-Amt Christi ist identisch mit dem Prediger-Lehrer-Amt Christi. Christus selbst ist der Hirte oder Erzhirte (1. Petr. 5, 4). Es widerspricht der durchgängigen christologischen Zuspitzung, auf die alles ankommt, die einzelnen Aemter scharf voneinander zu trennen.

Im Bezirk Christi und seiner Kirche als des Leibes Christi dürfen konstitutive Zusammenhänge nicht aufgelöst werden. Das gilt besonders für den Zusammenhang von Wort und Tat und dann auch für den von Lehre und Leitung. So geläufig uns die Trennung von Reden und Handeln ist, so wenig gilt sie für die Kirche des NT. Act. 6 lesen wir, daß die Urapostel den Dienst am Worte, also das Predigen für sich in Anspruch nahmen, während sie für die hellenistischen Judenchristen Männer aussonderten, deren Aufgabe das «zu Tische Dienen», also der Diakonat sein sollte. Es ist bezeichnend, daß diese Scheidung aber dann nicht reinlich durchgeführt wurde: die besonders ausgezeichneten Inhaber des Diakonats, wie Stephanus und Philippus, waren große Missionare und Lehrer. Das kann und darf schon deshalb nicht anders sein, weil bei Christus selbst Wort und Tat miteinander verbunden, ineinandergefügt sind. Dasselbe gilt für den Zusammenhang von Lehre und Leitung.

Was in Christus *eines* ist, das ist bei uns Menschen getrennt, vereinzelt als Gnadengabe geschenkt und als Dienst auferlegt. Aber von der christologischen Einheit her haben wir zu bedenken, daß die verschiedenen Aemter der Kirche wohl unterschieden, aber nicht geschieden werden dürfen. Es gibt nur ein einziges umfassendes Amt mit verschiedenen Aemtern, von denen keines dem anderen gegenüber einen sachlichen Vorrang hat.

Riehen-Basel.

Karl Ludwig Schmidt.