

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

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 22.12.2024

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

bloßen Zuhörern auszeichnen: Charismatiker, Gründer, Reformer, Propheten, Seher, Magier, Wahrsager, Heilige, Priester, Religiöse.

Die Bedeutung von Wachs «Religionssoziologie» liegt meines Erachtens mehr im Bereich der systematischen Theologie als in dem der Soziologie. Sie stellt eine notwendige Ergänzung zur Kirchen- und Religionsgeschichte dar und dient der systematischen Zusammenschau religiöser Erscheinungen. In ihrem Arbeitsgang und in ihrem Ziel hat sie mit der oben besprochenen Richtungen der Religionssoziologie nicht viel mehr als den Namen gemeinsam.

Das Gebiet der Religionssoziologie ist in seinem gegenwärtigen Entwicklungsstadium ein noch unsicher umrissenes Feld von Forschungsarbeiten, die in engstem Zusammenhang stehen mit der allgemeinen Soziologie und der praktischen Theologie einerseits und mit der Religions- und Kirchengeschichte andererseits.

Madison, Wisc./USA.

Klara Cook-Vontobel.

## Rezensionen.

*Carl A. Keller, Das Wort OTH als «Offenbarungszeichen Gottes», eine philologisch-theologische Begriffsuntersuchung zum Alten Testament, Basel, Buchdruckerei E. Hoenen, 1946, 159 S.*

*Christoph Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, 168 S., Fr. 7.80.*

*Martin Schmidt, Prophet und Tempel, eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 276 S., Fr. 14.50.*

Von diesen drei at.lichen, der Basler Theol. Fakultät vorgelegten Dissertationen gilt diejenige von *C. Keller* (z. Z. Lehrer am Theol. Seminar Kannanmoolay bei Trivandrum, Travancore, Indien) der Behandlung des meist einfach mit «Zeichen» übersetzten Wortes אֹת. Die 79 at.lichen Belegstellen werden zunächst sorgfältig unter der fünffachen Frage nach den im Zusammenhang mit אֹת verwendeten Verben, nach dem Ur-

heber des **אֹת**, den Anlässen zum Gebrauch des Wortes, der Art der **אֹתוֹת** und nach Zweck und Folge derselben durchmustert. Eine kurze Ausführung gilt der Synonymik, in der vor allem **מוֹפֵת** heraustritt. Die Frage nach dem Urheber des **אֹת** führt in der Mehrzahl der Stellen auf Jahwe. So wagt der Verf. schon nach den ersten zehn Seiten den wichtigen Schluß, daß «unser Begriff von Hause aus ein religiöser Begriff ist, der aber im Lauf der Geschichte den ausschließlich religiösen Charakter etwas einbüßte» (14). Diese Sicht beherrscht alle folgenden Ausführungen. Auf der Grundlage der in der Analyse gewonnenen Ergebnisse unternimmt es dann die zweite Hälfte der Arbeit, die Geschichte des Begriffes **אֹת** nach ihren Hauptetappen zu zeichnen (Kainszeichen, das als «Offenbarungs-Schutz-Zeichen» gedeutet wird, prophetische Zeichen, ägyptische Zeichen, das «Zeichen» in der Priesterschrift). Ein Anhang trägt zusammen, was sich aus den verwandten semitischen Sprachen für die Deutung des Wortes erheben läßt.

Die Arbeit ist in ihrer sauberen Linienführung und der klaren (in der polemischen Auseinandersetzung vielleicht gelegentlich leicht schulmeisterlichen) Auseinandersetzung eine schöne Leistung, die in guter Weise in den Umkreis des behandelten Begriffes einführt. Sie vermag auch sichtbar zu machen, wie die allgemeine Bewegung des at.lichen Glaubens sich ins Verständnis des **אֹת**-Begriffes abschattet. So ist etwa im deuteronomischen Sprachgebrauch zu erkennen, wie das **אֹת** nicht mehr neben dem geoffenbarten Worte stehenbleibt, sondern das geoffenbarte Wort selber zum **אֹת** wird, das sich der Israelite «auf die Hand binden» soll (Dt. 6, 8; 11, 18). «Das Gotteswort ist zum ‚Wort Gottes‘ geworden» (35).

Ob es allerdings gelungen ist, die eigentliche These von der ursprünglichen Beheimatung des Wortes in der Orakelsprache zu erweisen, scheint mir fraglich. Ist der Verf. nicht etwas voreilig dem Gewicht der rein quantitativ wertenden Statistik erlegen? Es steht eben doch im AT eine kleinere Gruppe von Stellen, die sich nur mühsam der vom Verf. angenommenen Bedeutung «Orakelzeichen» unterordnen lassen. Die Ausführungen über das Kainszeichen behalten trotz aller Klugheit etwas Gequältes. Und ob nicht die Erwähnung der Feuerzeichen im 4. Lachisbrief, die in der vorliegenden Arbeit

nur kurz im Vorwort gestreift und dem späten, sekundär profan gewordenen Sprachgebrauch zugeordnet werden, auch die Lagerzeichen von Nu. 2 in ein etwas anderes Licht rückt? So möchte ich nach wie vor die Annahme vorziehen, daß אֱלֹהִים zunächst den profanen Begriff des «Zeichens», der sinnenfälligen Manifestation eines unsinnlichen Gehaltes zum Ausdruck bringt. Es ist dann allerdings für den Charakter der at.lichen Offenbarung charakteristisch, daß dieser Begriff, der auch im Zweistromland im religiösen Bereich etwas bedeutet, im AT eine überraschend reiche Geschichte erlebt, in der prophetischen, der deuteronomischen und der priesterlichen Rede an hervorragender Stelle Bedeutung und große Lebendigkeit gewinnt. Es würde sich lohnen, darüber nachzudenken, wieso dieser Begriff für den Ausdruck der biblischen Wahrheit unentbehrlich ist. Mit der im Zeichen leiblich sichtbaren und verbürgten Gegenwärtigkeit des nach seinem Wesen doch über alles Schaubare erhabenen Heiligen hat es offenbar schon der at.liche Glaube in ganz dringlicher Weise zu tun.

Ueber «die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des ATs» handelt *C. Barth* (z. Z. als theol. Lehrer in Bandjermasin, Indonesien). Er stellt sich zum Ziel, die eigenartige, in Klage- und Danklied hartnäckig wiederkehrende Redeweise, nach welcher der Beter aus Todesbedrohung schreit und der Dankende im Rückblick für die Errettung aus dem Tode dankt, zu erhellen. Sind diese Aussagen als uneigentliche, in der Erregung der Stunde übertreibende Bilder zu verstehen? Ist ihnen mit einer animistischen Theorie von der zeitweiligen Abwesenheit der Menschenseele im Totenreich ihr Geheimnis abzugewinnen? Oder hat man sie voll realistisch zu nehmen — was bedeutet in diesem Falle aber die Rede vom Tod?

Im Anschluß an J. Pedersen sucht der Verf. die Antwort auf der Linie des realistischen Verständnisses zu geben. Der Nachweis dürfte ihm gelungen sein, daß wir die Aussagen von Leben und Tod viel realer zu verstehen haben, als es bisher meist üblich war. Der Verf. scheut die Mühe nicht, in sorgfältiger Linienführung den ganzen Umkreis der Vorstellungen von Leben und Tod zu umreißen. Der Ausblick weitet sich dabei weit über die bescheidene Ankündigung des Titels hin-

aus. Nicht nur das Klage- und Danklied, sondern das ganze at.liche Schrifttum wird auf sein Verständnis von Leben und Tod hin durchprüft. Es wird der Sprachgebrauch der Umwelt, vor allem derjenige des Akkadischen und von Ugarit, beigezogen und damit jede falsche Isolierung der at.lichen Rede-weise von der Redeweise der Umwelt und von den Vorprägungen des kanaanäischen Mutterbodens vermieden. Die Arbeit gewinnt durch die Fülle des Materials und ein gut ausgewogenes Urteil.

Leben ist nach at.lichem Verständnis nicht einfach identisch mit Existieren. Es gibt Existenz, die kein Leben ist. Leben ist Hineingeraten in eine bestimmte Sphäre. Mit Absicht unterstreicht der Verf. die Züge, die eine geradezu räumliche Vorstellung vom «Land des Lebens» zu enthalten scheinen. Seine Quelle hat das Leben in Gott. In scharfer Abgrenzung von seiner Umwelt weiß aber Israel von dem Gott, der nicht selber im Raum kreatürlicher Lebenskräfte west, sondern der allem Leben als der schlechthin überlegene Schöpferherr gegenübersteht. Auch der Tod hat sein Reich und seine Mächtigkeit. Im Blick auf den Herrn des Todes ist es aber bezeichnend, daß das AT weder die monistische Lösung, die Jahwe gleichgewichtig zum Herrn des Todes und Lebens machte, noch die dualistische Lösung vertritt. Das AT weiß, daß der Wille Jahwes, der Herr über Leben und Tod ist, auf das Leben hin gerichtet bleibt. Auf diesem Hintergrunde sind die Aussagen von der Todbedrohung wie von der Rettung vom Tode zu verstehen.

Wissen die Psalmen auch etwas von einer schließlichen Errettung des Frommen vom Tode im Sinne der Hineinführung in ein ewiges Leben? In einer knappen Uebersicht über die Aussagen von Ps. 16. 17. 27. 49 und 73 glaubt der Verf. zum Schlusse kommen zu müssen, daß solche Sprengung der jedem Menschen gesetzten Todesgrenze im Psalter noch an keiner Stelle zu erkennen sei. Soweit der Verf. dabei festhalten will, daß die Psalmen kein weltbildlich gefülltes Jenseits- oder gar Paradiesesbild bieten, wird er im Rechte sein. Wenn er aber meint, ganz ablehnen zu müssen, daß von der im Diesseits geschehenden Begegnung mit dem lebendigen Gott Jahwe her sich der Glaube an ein Geborgensein und «Herausgerissen-

werden» in der Stunde des irdischen Endes zu regen wagt, dann möchte ich ihm hier nicht für all die genannten Psalmen folgen. Ob sich hier nicht ganz verstohlen am Rande der sonst so sauber at.lichen Ausführungen ein aus der neuesten Dogmatik gewonnener Zeitbegriff störend dazwischenschiebt und die Erkenntnis der schlicht biblischen Aussage eines «Nachher» bei Gott hemmt?

Die Arbeit von *Martin Schmidt* (Pfarrer in Kilchberg, Baselland) verspricht über «Tempel und Prophet» zu handeln. Der Verf. stellt die Frage aber von Anfang an in den weiteren Raum der Frage nach der Auffassung von der Gottesnähe bei den Propheten. Dabei wird die räumliche Frage nach der Gottesnähe wohl nie aus dem Auge verloren, aber immer wieder überschichtet von der Frage nach der geschichtshaften Gottesnähe in Gericht und Heil. Diese Kreuzung der räumlichen mit der zeitlich-geschichtlichen Dimension gibt der Arbeit ihre innere Bewegung und läßt manche wertvolle Fragestellung aufbrechen. Das Schweben der Fragestellung ist aber auf der anderen Seite wohl auch die Gefahr der Arbeit, die stellenweise etwas Unscharfes und schwer Faßbares bekommt und der Gefahr, mit überhöhenden Kategorien zu deuten, kaum überall entgangen ist.

Bei dem in zeitlicher Anordnung gehaltenen Gang durch die Botschaft der verschiedenen Propheten wird etwa die Verkündigung Jesajas mit guten exegetischen Beobachtungen skizziert. Das Wissen um den majestätischen Plan des Heiligen Israels, der den Glauben ruhig harren läßt, steht hier im Mittelpunkt und unterscheidet Jesajas Wort von der stürmischeren Kunde des Amos vom persönlich nahenden Richter. Der Tempelberg ist Jesaja das Zeichen, an dem der Glaube, der um die gegenwärtige Verhülltheit Jahwes im Gericht, zu gleich aber um seine bevorstehende eschatologische Enthüllung weiß, Gottes gewiß wird. Das Jahr 701 bringt die aktuellste Zuspitzung dieser Botschaft, «den eigentlichst prophetischen Moment in der Prophetie des Jesaja: den Moment, da sich verborgene Gerichtsnähe und offenbare Heilsnähe Jahwes begegnen: Nähe Jahwes als aktuelle Entscheidungsfrage für das Volk» (54). Nach Jeremias Verkündigung dagegen kommt Jahwe nicht in einem äußeren, das Dunkel zerreißen-

den Sich-Enthüllen nahe, sondern in der richtenden Begegnung mit den Widerständen, die im menschlichen Herzen sitzen. So ist auch der Tempel nicht erstes Unterpfand der kommenden Gottesgegenwart, sondern Stätte der immer unheimlicher sich enthüllenden gottfernen Wesensart des Volkes und ebendarum Ort, der um der Wahrheit der Gottesnähe willen zerstört werden muß. Erst im erneuerten Gottesvolk kann er nach 31, 4—6. 12 Ort des Jubels und der Dankbarkeit werden, wie das Deuteronomium, dem der Verf. neben Jeremia eingehende Beachtung schenkt, meinte. In der Verkündigung des Ezechiel glaubt der Verf. vier Stufen erkennen zu können, die je durch eine mehr oder weniger deutlich auf den Tempel bezogene Vision eingeleitet sind. Die «Allmachtsoffenbarung» 1, 1—3, 15 zeigt dem Propheten in der Ferne des Exils Jahwes absolute Freiheit, die an keinen Tempel gebunden ist. Von ihr her ist in 4—7 das gerichtsreife Israel geschildert. Die zweite Vision (8 f.; 10, 2. 7. 18; 11, 22 f. 1—21. 24 f.) zeigt den Tempel als Ort der schärfsten gottesgeschichtlichen Krise. In ihrer Folge geschieht c. 12 ff. eine neuartige seelsorgerliche Zuwendung des Propheten zur Exulantengemeinde. Die dritte Vision ist in 3, 22—24; 4, 4—6. 8; 3, 26; 24, 26 f. zu lesen. Sie zeigt in der Lähmung des Propheten die Ausschaltung des menschlichen Werkzeugs. Der Meister beginnt nun selber zu handeln — das bestimmt die Verkündigung von c. 33—37. Die große Tempelvision am Schluß, in der der Verf. die Stücke 40, 1—37. 47—49; 41; 42, 15—43, 4 als ursprünglichen Bestand festhält, zeigt die durch Jahwe allein geschehende Wiederherstellung seiner Ehre. — In Deuterojesajas Verkündigung schließlich vereinigen sich in der Verkündigung vom Gottesknecht, den der Verf. vom Typ des messianischen Königs her versteht und auf Jojachin bezieht, die Gedankenlinien Jesajas, Jeremias und Ezechiels.

Die flüchtige Uebersicht vermag keinen vollen Eindruck von den manchen guten Einzelwahrnehmungen am Prophetenwort, die sich durchs Ganze hin verstreut finden, zu geben. Auch vermag die neuartige Fragestellung an mancher Stelle zum Weiterdenken anzuregen. Als Ganzes hinterläßt die Arbeit aber doch manche Fragen. Ob das Thema für eine Erstlingsarbeit nicht doch zu weit gefaßt ist? Handelt es sich doch

um nichts Geringeres als um einen Versuch des theologischen Verständnisses der gesamten Schriftprophetie, von dem her dann im besonderen die Tempelaussagen beleuchtet werden. Zu diesem Großversuch sind aber die Fundamente der Arbeit kaum schon zureichend gelegt. Die Bedenken gegen die neue Deutung des Ezechielbuches seien zurückgestellt, bis der vom Verf. versprochene Aufsatz, der die Einzelbegründung geben soll, vorliegt. Die im Anhang skizzierte Analyse Deuteronesajas müßte noch in gründlicherer Auseinandersetzung mit Mowinckel und Begrich erhärtet werden. Auch beim Jeremia-buch bleiben Fragen offen. Da und dort ist die Gefahr systematischer Vergewaltigung der Aussagen nicht ganz vermieden. Ob es nicht auch richtiger wäre, die verwendete theologische Begrifflichkeit etwas satter an den at.lichen Eigendruck anzulehnen? Es würde dadurch vieles klarer und für den Leser leichter zugänglich.

Zürich.

Walther Zimmerli.

*Rachel Wischnitzer, The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue, Chicago, The University of Chicago Press, 1948, XII, 135 S., 29 Tafeln, \$ 6,00.*

*Harald Riesenfeld, The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings, Uppsala, Universitets Årsskrift, 1948, 11, 40 S.*

Seit in der römisch-parthischen Grenzfestung Dura-Europos am Euphrat die Ruinen einer Synagoge ausgegraben wurden, deren Wände von unten bis oben mit biblischen Szenen bemalt sind, ist über die Deutung dieser Bilder viel geschrieben worden.<sup>1</sup> Zu dieser umfangreichen Diskussion gab besonders die Frage Veranlassung, welcher letzte Sinn den dargestellten biblischen Szenen und ihrer Anordnung innewohne. Erschien zunächst die Tatsache schon sehr erstaunlich, daß sich überhaupt in einer Synagoge eine so umfangreiche Darstellung biblischer Szenen fand, so hat die Untersuchung der spätjüdischen Quellenangaben zur Bilderfrage einwandfrei ergeben, daß in der Frage des Erlaubtseins bildlicher Darstellungen

<sup>1</sup> S. meinen Bericht über «Die älteste religiöse Kunst der Juden», *Judaica* 2, 1946, 1 ff.



menschlicher und tierischer Gestalten schon früh keineswegs eine einheitliche Auffassung bestand.<sup>2</sup> Dagegen konnte bisher nicht nur über die Deutung einer Reihe einzelner Darstellungen keine Einigung erzielt werden, sondern ganz besonders nicht über die Frage, ob den Bildern noch eine tiefere Bedeutung innewohne, ob insbesondere das auf den ersten Blick sehr willkürliche Nebeneinander der einzelnen Szenen einem sorgfältigen Plan entsprungen sei. Hatten sich die Verfasser der beiden grundlegenden Publikationen<sup>3</sup> in der Aufdeckung eines tieferen Sinnes noch sehr zurückgehalten, so hatte *A. Grabar*<sup>4</sup> dem ganzen Bilderkreis einen messianisch-eschatologischen Sinn zuschreiben wollen, und *H. Riesenfeld*<sup>5</sup> war ihm weitgehend gefolgt. Noch erheblich weiter ging *I. Sonne*<sup>6</sup>, der die Dreiheit von Gesetz, Propheten und Schriften und Gesetz, Priestertum und Königtum in dem Uebereinander der drei Bildreihen erkennen wollte, wobei sich ihm ergab, daß die messianischen Hoffnungen des 3. Jahrhunderts die Anordnung des ganzen Bilderzyklus beherrschen.

Auf diesem Hintergrund sind die beiden neuesten Arbeiten über die Synagogengemälde von Dura zu sehen. *R. Wischnitzer* hat es sich zur Aufgabe gestellt, durch eine *zusammenhängende* Deutung aller einzelnen Szenen den Nachweis zu führen, daß die Ausmalung der Synagoge Ausdruck einer einheitlichen Gesamtanschauung ist. Sie bietet außer guten Abbildungen eine umfassende Bibliographie der umfangreichen Literatur über die Synagogengemälde bis 1947<sup>7</sup>; leider setzt

<sup>2</sup> Vgl. dazu zuletzt *Rud. Meyer*, Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenistischen Judentums, *Judaica* 5, 1949, 1 ff.

<sup>3</sup> *C. H. Kraeling*, The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of Sixth Season of Work, 1936, 309 ff., und *Comte du Mesnil du Buisson*, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos . . . , 1939.

<sup>4</sup> *A. Grabar*, Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura, *Rev. de l'histoire des religions* 123, 1941, 143 ff.; 124, 1941, 5 ff.

<sup>5</sup> *H. Riesenfeld*, Jésus transfiguré, *Acta Seminarii Neotest. Upsal.* XVI, 1947, bes. 38 ff., 231 ff. S. dagegen meine Bemerkungen in den *Symbolae Bibl. Upsal.* 11, 1948, 49 ff.

<sup>6</sup> *I. Sonne*, The Paintings of the Dura Synagogue, *Hebrew Union College Annual* 20, 1947, 255—362.

<sup>7</sup> Hinzuzufügen wäre: *H. Lietzmann*, *Theol. Lit. Ztg.* 65, 1940, 113—117 und *Messerschmidt*, *Theol. Stud. u. Krit.* 1934/35, 241 ff.

sich aber die Verf. in ihren eigenen Erörterungen nur mit den eigentlichen Standardwerken auseinander, hat auch die weit hin neue Wege gehenden Arbeiten von Grabar und Sonne nicht mehr wirklich verwerten können, so daß man keinen umfassenden Ueberblick über die bisher vorgeschlagenen Deutungen erhält. Ihre eigene Deutung ist dagegen sehr sorgfältig begründet, so daß man das Buch mit Nutzen lesen wird, auch wenn man sich ihm schwerlich ganz wird anschliessen können. Die Verf. beginnt mit einer Schilderung der äußeren Umstände, unter denen die Gemälde entstanden sind: die Lage der Juden war im 3. Jahrhundert weniger gedrückt, so daß sie sich auch geneigter fühlten, sich dem künstlerischen Brauch ihrer Umwelt anzuschliessen; sie weist auch darauf hin, daß die Juden die messianische Hoffnung auf die Rückkehr ins heilige Land und auf die Wiederherstellung Jerusalems nicht aufgegeben hatten.

Die Schwierigkeit der Deutung der Wandbilder ist nun zu einem nicht geringen Teil durch den schlechten Erhaltungszustand der Fresken bedingt. Die vier Wände des Synagogenraums waren ursprünglich alle mit drei Friesen übereinander bemalt, die in der Mitte der Frontwand durch ein zentrales Bild über der ebenfalls bemalten Gesetzesnische unterbrochen waren; von der Frontwand fehlt nur ein kleines Stück, von den Seitenwänden ist nur ein Drittel, von der Rückwand fast nichts erhalten. Eine vorsichtige Deutung wird nun zweifellos von den am besten erhaltenen Szenen der Frontwand ausgehen; die Verf. schlägt aber einen andern Weg ein. Sie vermutet, daß die drei Friese von unten nach oben und beiderseits als auf die zentrale Gesetzesnische zulaufend zu lesen seien, benutzt dann aber diese nicht wirklich bewiesene Vermutung sofort als heuristisches Prinzip zur Feststellung des Sinnes der nicht sicher deutbaren Bilder und des Gesamtzusammenhangs der Darstellungen. Weil auf dem untersten Fries der linken Seite mehrere Elia-Darstellungen in chronologischer Reihenfolge begegnen, wird das fast völlig zerstörte «vorhergehende» Bild auf die Ernährung Elias durch die Raben gedeutet, obwohl nur Vögel mit langen roten Beinen und Schnäbeln sicher erkannt werden können, «for Elijah's ravens were certainly not of a common variety»! Die folgenden Szenen

(Elia mit der Witwe von Sarepta, das Opfer der Baalspriester und des Elia auf dem Karmel, die Auferweckung des Sohnes der Witwe) sind in der Bestimmung des Gegenstandes nicht umstritten. Aber die Verf. begnügt sich damit nicht, sondern sucht nun diesen Darstellungen einen messianischen Sinn zuzuschreiben. Auf Grund eines späten Midrasch wird der Sohn der Witwe mit dem erwarteten Messias ben Joseph, der in Babylon erscheinen sollte, gleichgesetzt; Elia wird gedeutet als der erwartete Erbauer der Einheit des Volkes (angedeutet durch den Altar aus 12 Steinen), weil die in der Darstellung des Baalopfers begegnende Figur des Hiel, der unter dem Altar versteckt das Opfer anzünden soll, aber von einer Schlange getötet wird, «the archetype of the evildoer» sei, dem Elia als Antityp gegenüberstehe; und die Auferweckung des Sohnes der Witwe wird als Hinweis auf die endzeitliche Auferweckung verstanden. Als Abschluß dieses linken unteren Frieses begegnet dann die eindrucksvolle Darstellung des Triumphes von Esther und Mardochai über Haman, wobei eine nicht sicher erklärte Gruppe von Nebenfiguren von der Verf. in einleuchtender Weise auf die Kämmerer des Königs gedeutet wird, die die Hinrichtung Hamans fordern. Nun zeigt sich freilich kein deutlicher Zusammenhang dieser Szene zu den «vorhergehenden» Elia-Szenen; die Verfasserin zieht aber einen späten Midrasch heran, in dem Elia mit dem vermuteten Kämmerer (Esth. 7, 9) identifiziert wird, und erschließt daraus, daß hier Elia als in verborgener Gestalt in Mesopotamien erscheinend dargestellt sein solle, um seine eschatologische Mission zu beginnen. Nun kann der Betrachter freilich an nichts bemerken, daß die Gestalt des Kämmerers (*wenn* die Deutung zutrifft) auf Elia hinweisen solle, und dieses Fehlen eines erkennbaren Hinweises gilt in gleicher Weise für die Identifizierung des Sohnes der Witwe mit dem Messias ben Joseph, für die Deutung Elias als Gegentyp zu dem Bösewicht Hiel, für den Hinweis der Auferweckung des Sohnes der Witwe auf die endzeitliche Totenerweckung. Gewiß wird man nicht a priori bestreiten können, daß die eschatologische Deutung dieser Totenerweckung den geistigen Vätern dieser bildlichen Darstellung vorgeschwebt haben *kann* (Sonne deutet hier ähnlich), aber in den andern genannten Fällen und ganz

besonders bei der Verknüpfung des Esther-Mardochai-Bildes mit Elia kann die Verf. nicht wahrscheinlich machen, daß die Betrachter der Gemälde auf deren eschatologischen Hintersinn kommen konnten oder gar mußten. Und es zeigt sich damit an diesem ausführlicher besprochenen Beispiel, daß die Voraussetzung, daß die Bilder zu solcher Annahme Veranlassung gäben oder gar dazu zwängen, durchaus nicht bewiesen ist. Und es finden sich so weiterhin neben überzeugenden Erklärungen von Einzelheiten immer wieder äußerst willkürliche, ja gelegentlich phantastische Deutungen (die eigentümliche Darstellung, die man bisher auf das Wasserwunder des Mose in der Wüste bezog, will die Verf. z. B. ohne jede Beweismöglichkeit auf die Austeilung des Gesetzes an die 12 Stämme durch Moses deuten). Doch kann auf das alles hier nicht weiter eingegangen werden.

Nur von einer Szene soll noch näher die Rede sein, weil an ihr die Problematik der Sinndeutung dieser Gemälde besonders deutlich zum Vorschein kommt. Die unterste Reihe der rechten Seitenwand wird von einem großen Fries eingenommen, dessen beide Bestandteile auffallenderweise nicht deutlich gegeneinander abgesetzt sind. Den größeren linken Teil nimmt eine Darstellung der Vision des Ezechiel von der Auferweckung der Totengebeine ein, die außer Leichen, Leichenteilen und Psyche-artigen Gestalten mehrere große Männerfiguren zeigt, denen mehrfach eine Hand Gottes aus dem Himmel beigeordnet ist, ferner einen gespaltenen Berg und schließlich eine Schar von 10 Männern; auf dem kleineren rechten Teil ist dargestellt, wie ein Mann, der an einem Heiligtum Schutz sucht, durch einen Bewaffneten von dort weggerissen und wie dieser Mann dann enthauptet wird. Was die Darstellung der Vision des Ezechiel anbetrifft, so hatte man sich mehr oder weniger darauf geeinigt, daß hier in fortlaufender Darstellung die Auferweckung der Toten *durch* den Propheten nach dem Verständnis der Haggada dargestellt sei, daß die wiederholte große Männergestalt also den Propheten meine, und daß die ganze Szene zugleich ein Hinweis auf die endzeitliche Totenauferweckung sein wolle; die benachbarte Hinrichtungsszene bezog man einleuchtend und ohne eine Beziehung herzustellen auf die Beseitigung des Joab durch Salomo unter Verletzung des Asylrechtes (1. Kön. 2, 28 ff.). *Sonne* behauptete nun, die Hinrichtung Joabs sei eine verkleidete Voraussage der für die Endzeit erwarteten Hinrichtung des Fürsten von Edom = Rom durch den Propheten Elia, der die durch die Ezechielvision angedeutete Totenauferstehung folgen solle. *Wischnitzer* dagegen sucht einen Zusammenhang der Joabszene mit der auf der Rückwand benachbarten Darstellung der Verschonung Sauls durch David und behauptet, Joabs Hinrichtung sei verstanden als Bestrafung für die Ermordung seiner Rivalen, während David danebenstehe als der, der

seinen Rivalen schon (aber warum wird dann die Verletzung des Asylrechts vom Maler so stark betont?). Und die Ezechielvision deutet sie völlig neu: die zentrale Figur eines Mannes soll David darstellen, zu dessen beiden Seiten Israel und Juda als von David-Messias Auferweckte dargestellt werden (aber die angebliche Davidgestalt ist in keiner Weise als David und damit als Hinweis auf den Messias gekennzeichnet, sowenig wie die Gestalten zur Linken irgendeinen Hinweis auf die Juda-Stämme verraten). Schließlich hat *H. Riesenfeld* das Ezechielgemälde in einem größeren Zusammenhang zu deuten unternommen. Er stellt die Vision Ezechiels vom künftigen Blühen des Volkes unter dem Bild einer Wiederbelebung der Totengebeine (Ez. 37) auf den Hintergrund der Annahme, daß die Vorstellung einer Wiederbelebung der Toten im Volke Israel im Zusammenhang mit der Feier des Neujahrsfestes schon alt gewesen sei, und fügt den Beweisen, daß man die Ez. 37 geschilderte Wiederbelebung der Totengebeine als Typus der endzeitlichen Totenerweckung verstanden habe, auch das Dura-Gemälde ein. Er macht bei der Besprechung des Gemäldes die wichtige Beobachtung, daß der gespaltene Berg in der Mitte des Bildes als Oelberg gekennzeichnet ist, bei dem man die Auferstehung der Toten aus aller Welt erwartete. Und R. hat außerdem darauf verwiesen, daß die geflügelten Psyche-artigen Gestalten, die sich um die liegenden Leichname bemühen, offensichtlich die spätjüdische Vorstellung verkörpern, daß sich bei der Auferstehung Leib und Seele wieder vereinigen.<sup>8</sup> Diese beiden überzeugenden Beobachtungen beweisen von neuem, daß die Darstellung der Vision des Ezechiel als Hinweis auf die endzeitliche Totenaufweckung gestaltet ist. Und auch darin dürfte R. recht haben, daß die mehrfach in dieser Darstellung begegnende Hand Gottes ein Hinweis sein soll auf Jahwes wunderbares Eingreifen, und daß Matth. 27, 51—53 eine ganz ähnlich vorgestellte Vorausnahme der endzeitlichen Auferstehung beschreiben wolle. Weniger wahrscheinlich ist dagegen die Annahme, daß nur zwei der größeren Männergestalten den Propheten selber darstellten, die vier andern dagegen Auferweckte. Es ergibt sich jedenfalls ganz deutlich, daß auch hier die Deutung von Wischnitzer methodisch die Grenze weit überschreitet, die einer besonnenen Deutung gesteckt ist; denn von einer im engeren Sinne «messianischen» Ausdeutung der Ezechielvision verrät die bildliche Darstellung gar nichts.

Es muß darum abschließend zu der zusammenhängenden Deutung von Wischnitzer gesagt werden, daß die Frage durchaus durchgeprüft werden kann, ob der Nebeneinanderstellung der Szenen in der Synagoge von Dura ein einheitlicher Plan zugrunde liegt, und ob sich ein besonderer Symbolgehalt einzelner Szenen erkennen läßt. Aber es muß methodisch gefordert werden, daß solche Ueberlegungen von den Einzelzügen

<sup>8</sup> Dieselbe Beobachtung hat gleichzeitig völlig unabhängig gemacht *R. Meyer*, *Theol. Lit. Ztg.* 74, 1949, 29 ff. (bes. 35 ff.).

oder Auffälligkeiten der Darstellung selbst ausgehen müssen, nicht aber von einer vorgefaßten Meinung, es *müsse* ein Zusammenhang oder ein besonderer Sinn aufgedeckt werden können. Denn damit verfällt man der vielfältigen Möglichkeit der haggadischen Deutungen der rabbinischen oder hellenistisch-jüdischen Exegese und kann dann leicht so völlig verschiedene Deutungsfolgen vorlegen wie jetzt Sonne und Wischnitzer. So kann die Arbeit von Wischnitzer zwar neue Gesichtspunkte für das Verständnis der Bilder bieten, aber als ganze nicht überzeugen. Doch dürfte auch diese Arbeit von neuem deutlich gemacht haben, daß die Synagoge von Dura uns über den Glauben der Juden zur Zeit des beginnenden Christentums wertvolle Aufschlüsse verschafft.

Zürich.

Werner Georg Kümmel.

Marcel Simon, *Verus Israel*, Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135—425) (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome), Paris, E. De Boccard, 1948, 476 S., ffr. 950.—

Marcel Simon, o. Prof. f. Religionsgesch. a. d. Universität Straßburg, dz. Dekan der dortigen Faculté des Lettres, ist all jenen, die sich für die jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten interessieren, wohlbekannt. Manche Früchte seiner Vorarbeiten zu diesem Werke erschienen in Artikelform in der Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1937 ff. Verwiesen sei insbesondere auf das Musterbeispiel einer erschöpfenden Untersuchung auf engstem Raum, das er in seinem Aufsatz über «La polémique anti-juive de S. Jean-Chrysostome» (in: Mélanges Cumont, Brüssel 1936) geboten hat.

Die Bewertung der jüdischen Geschichte in den ersten Jahrhunderten der bürgerlichen Zeitrechnung unterlag bisher dem grundlegenden Irrtum, daß das Judentum seit 135 nur mehr «Inzucht» betrieben hätte, sich gegen die Außenwelt mißtrauisch abgeschlossen hätte und nur mehr auf die Bewahrung des Ueberbrachten bedacht gewesen wäre. Hier hat nun die Untersuchung von M. Simon die traditionelle Sicht vollkommen umgestoßen. Wenn seine Arbeit, was die Zeit bis

135 anbetrifft, die vorhandenen Geschichtswerke in wertvollster Weise ergänzt und berichtigt, so bedarf es für die Zeit seit 135 angesichts der von ihm gebrachten Erkenntnisse fast einer neuen Redaktion der jüdischen Geschichte. Er zeigt uns ein Judentum, das auf seine Missionsbestrebungen durchaus nicht verzichtet hat, das vielmehr dem Christentum oft genug die zu werbenden heidnischen Massen streitig macht. Wir sehen nunmehr das Judentum nicht nur als theologisches Problem für die Kirchenväter, sondern als ernste Konkurrenten in der Mission. Die theologische Argumentation ist somit von den praktischen Gegebenheiten abhängig, sie ist nicht zeitlos, sie bewegt sich nicht außerhalb des Raums, sie paßt sich vielmehr den von der jüdischen Konkurrenz erzwungenen Bedingungen an. Ist nun das theologische Konzept der Kirche bezüglich der Juden durch die gegebene Lage bedingt, so hat andererseits die Dogmatik die Aufgabe, auf die Gestaltung der Bedingungen einzuwirken. So werden auf Betreiben der Kirche die gesetzlichen Bedingungen geschaffen, die den theologischen Anforderungen entsprechen: wenn die Entsetzung des Judentums durch das Christentum für die Vergangenheit nicht ohne weiters zu beweisen war, so soll diese Entsetzung jedenfalls für die Zukunft erzwungen werden.

Die Komplexität der Aufgabe ließ sich nur schwer in den Rahmen eines Buches gliedern. Der leitende Gedanke im Plane von M. Simon war, die beiden Religionen und ihre Vertreter in ihren Gegensätzen sowie in ihren Berührungspunkten zu zeigen. Ein großzügig entworfener einleitender Teil weist den religiösen und politischen Rahmen auf (S. 19—162). Die Tempelzerstörung und die Folgen des mißglückten Aufstandes Bar Kochbas beseitigen die religiöse Vorzugsstellung des palästinensischen Judentums. Das Judentum der Zerstreuung, das schon lange vor 70 und 135 bedeutende Gemeinden im Mittelmeerraum darstellte, ist im Zeitpunkt dieser Katastrophen stark genug, um das Weiterleben der Nation außerhalb ihres territorialen Zentrums zu gewährleisten. Das aufkeimende Christentum findet das Judentum der Diaspora als missionstreibende Kraft vor. Der Konflikt, der nunmehr zwischen Judentum und Christentum einsetzt, ist sehr bald nicht mehr der zweier Richtungen *innerhalb* des Judentums, sondern der zweier Religionen. Die Haltung der Urkirche gegenüber dem Judentum ist in großem Masse durch den Gnostizismus bestimmt. Dieser stellt eine der bedeutendsten Entwicklungserscheinungen im Prozeß der Ablösung der Kirche vom Judentum dar. Der «Irrtum» der Gnostiker bestand gerade darin, daß sie den Lehren des Paulus die letzte Konsequenz

geben wollten. Die rechtliche Stellung der Juden im römischen Reiche war ursprünglich weitaus besser als die der Christen. Die römische Verwaltung begrüßt selbst den jüdischen Proselytismus, soweit er sich auf Kosten der christlichen Werbeversuche durchsetzt.

Mit dem zweiten Abschnitt, dem «Konflikt der Orthodoxien» (S. 165 bis 274), gelangt M. Simon an den Hauptteil seines Werkes. Die aufschlußreichste Dokumentierung über die antijüdische Polemik der Kirche finden wir in den alten Streitschriften, deren Beweisführung jeweils die gleiche ist: es wird ständig von den Schriftzeugnissen ausgegangen, die in allegorischer Weise ausgedeutet werden. Diese exegetische Methode ist übrigens jüdischen Ursprungs. Die hauptsächlichen Argumente finden sich in den meisten Schriften dieser Art wieder: die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden; die Aufhebung des jüdischen Gesetzes; die christologischen Beweise. Religiöse Dispute zwischen Vertretern der beiden Religionen haben gewiß des öfteren stattgefunden. Mangels einer Ueberlieferung jüdischer Streitschriften sind die jüdischen Argumente in diesem Disput in der talmudischen und midraschischen Literatur zu suchen. Nach einer erschöpfenden Untersuchung über die *Minim*, die M. Simon mit den Christen identifiziert, erfahren wir die wesentlichen jüdischen Antworten auf die christlichen Polemiken. Der kirchliche Antisemitismus setzt in gewissem Maße den Judenhaß der heidnischen Welt fort. Er ist schon in den neutestamentlichen Schriften, insbesondere im vierten Evangelium begründet, findet jedoch seine volle Entfaltung im 4. Jahrhundert.

Dem oben angeführten Plane entsprechend handelt der dritte Teil von den Berührungspunkten zwischen Judentum und Christentum (S. 277 bis 431). Dieser Teil des Werkes scheint uns der sonst so überzeugend erzielten Einheit zu ermangeln und eher in einer Aneinanderreihung von mehreren unabhängig geführten Einzeluntersuchungen zu bestehen. Der Verf. zeigt uns die Entwicklung des Judenchristentums; dieses hat bisweilen inneren christlichen Ursprung; eine Art von «judaisierendem Atavismus» wird schon durch den ständigen Gebrauch des Alten Testaments in der Kirche gefördert. Dazu kommt der Judaisierungs-Prozeß von außen, der in der fortgesetzten Anziehungskraft des Judentums auf manche christliche Gläubige begründet ist. Der lange Fortbestand des Judenchristentums ist ein Beweis für den jüdischen missionarischen Eifer. Der jüdische Proselytismus, wenn man auch keine zahlenmäßigen Beweise seiner Erfolge anführen kann, hat jedenfalls lange über die Katastrophen von 70 und 135 hinaus nachgelebt. Abgesehen von den Judenchristen, die bald genug als Häretiker betrachtet werden, gibt es in der Kirche selbst bedeutende Gruppen, die sich dem Judentum nähern, insbesondere in der Wahl des Festkalenders und in den Speisebeobachtungen. Besonders häufig sind die Berührungspunkte, aber auch der gegenseitige Kampf zwischen Juden und Christen, im Bereiche von Aberglauben und Zauber.

Von all diesen Umständen ist die Haltung der Kirche den Juden gegenüber bestimmt. Sie muß der jüdischen Missionstätigkeit entgegentreten, aber auch der Anziehungskraft der jüdischen Beobachtungen. Dementsprechend



muß sie schließlich auch ihre Stellung gegenüber dem Alten Testament, dieser ewigen Quelle für «Judaizantes» abstimmen. Sie muß ihren in Zwiespalt befindlichen Gläubigen erklären, wieso sie, die das neue Israel darstellt, den Erbenspruch auf die Bibel beibehält, ohne darum sich den Beobachtungen zu unterziehen, die den Namen Israel bezeugen und die in der Bibel enthalten sind.

Das gesamte derzeit erreichbare dokumentarische Material ist in all seinem Reichtum von M. Simon herangezogen worden, der hiebei mit aller kritischen Schärfe die Beweiskraft jedes Dokuments untersucht. Das außerordentlich reiche bibliographische Register (S. 450—459: ca. 250 Abhandlungen) darf nicht die irrtümliche Meinung entstehen lassen, als hätte der Verfasser die bloße Mühe der kritischen Synthese gehabt; wenn es auch nicht an Vorarbeiten mangelte, benötigten doch zahlreiche bedeutende Einzelfragen einer kompletten originellen Erforschung, der sich M. Simon in vortrefflicher Weise zu unterziehen wußte. Das Ergebnis lohnt jedenfalls die Mühe: mit «Verus Israel» hat die moderne Geschichtsforschung das gewiß auf weite Sicht hinaus gültige Urteil zum Fragenbereich der jüdisch-christlichen Beziehungen gegeben.

Wenn wir nunmehr einige Vorbehalte in Einzelfragen erheben, so soll dies nicht eine Kritik darstellen, sondern eher bezeugen, mit welchem Interesse wir dieses Werk gelesen haben. Unterschätzt nicht der Verf. (S. 55 ff.) in ungerechtfertigter Weise den Widerhall der Katastrophen von 70 und 135 unter den Juden der Diaspora? Wir haben nicht den Eindruck, daß die Juden immer und überall loyale römische Bürger blieben und an dem Geschehe ihres eigenen Volkes keinen Anteil nahmen. Man denke nur an die Kampfliteratur der Pseudo-Sybillen usw., deren Bedeutung Harald Fuchs in seinem «Geistiger Widerstand gegen Rom» so fein zu deuten verstanden hat.

Der Vergleich zwischen dem antiken heidnischen Antisemitismus und dem der Kirche (S. 239 ff.) hätte u. E. mit größerer Schärfe durchgeführt werden müssen. Nachdem M. Simon mit voller Berechtigung den antiken Antisemitismus eher als eine Erscheinung des allgemeinen Fremdenhasses denn als spezifischen Judenhaß gedeutet hatte (S. 240), konnte er nur mehr schwerlich behaupten, daß der Antisemitismus der Kirche den der antiken Welt fortsetzte (S. 246). Die gelegentliche Uebereinstimmung dieser beiden Phänomene ist also wahrscheinlich rein äußerlich. Solche gelegentliche Uebereinstimmung hingegen begegnet häufiger, als der Verfasser es aufzeigt (S. 248). So übernehmen tatsächlich die Kirchenschriftsteller den alten heidnischen Vorwurf der Sabbatbeobachtung (vgl. Tertull., Adv. Iud. 4; Consult. Zacch. et Apoll. 2, 7), sowie jenen Vorwurf von der jüdischen Aus-

gelassenheit am Sabbat (vgl. Ambrosiaster, In Col. 2, 16 f.; Augustin., Serm. 9, 33; In Io. tract. 3, 19; De cons. evang. 2, 77, 151; In psalm. 32, 2, 1, 6; 91, 2).

S. 189 wären betreffs der christlichen Entgegnungen auf jüdische Angriffe gegen die Person Jesu neben Origenes noch zu nennen: Justin, Dial. 108; Acta Pionii 13; Tertull., De spect. 30; Commod., Carm. apol. 387 f. 440. 777 f.; Lactanz, Div. inst. 4, 15; Augustin., De cons. evang. 1, 14, 22; In Io. tract. 35, 8; Serm. 44, 3, 17. — Leichte chronologische Grenzüberschreitungen bestehen in der Verwendung von Zeugnissen des Caesarius v. Arelate (S. 423), Maximus v. Turin (S. 255 Anm. 2), Sokrates und Acta Siluestri (S. 425 u. Anm. 2). — S. 374/5, 382/3, 422 usw. sollte statt Konzil von Laodicaea, Pseudo-Konzil stehen. — S. 392 u. Anm. 2 wäre unter den Belegstellen für «iudaizare» angewandt auf Heiden auch auf das Buch Esther 8, 17 zu verweisen (Mithyahadim).

Was den Ausblick auf die Zeit nach 430 anbetrifft, da müssen wir die These selbst von «Verus Israels» anfechten. M. Simon zögert, den jüdischen Proselytismus über diese Zeit hinaus dauern zu lassen (s. insbes. S. 335, 350 f. und 438 ff.). Wenn er mit voller Berechtigung auf die Gründe hinweist, welche die jüdische Mission unter den Heiden beeinträchtigen, so darf nicht vergessen werden, daß mit der fortschreitenden Evangelisierung die jüdischen Missionsbestrebungen einfach ihre Richtung geändert haben: von nun ab sind die Christen selbst das bevorzugte Objekt des jüdischen Proselytismus. Um auf die markantesten Beispiele zu verweisen: man denke nur an die Aufsehen und Aergernis erregende Bekehrung zum Judentum des Hofkaplans Bodo im 9. Jahrhundert, an jene des Kaplans Vezelin am Anfang des 11. Jahrhunderts. Das Ende des jüdischen Proselytismus ist u. E. jedenfalls nicht um 430 anzusetzen, sondern vermutlich erst am Ende des 11. Jahrhunderts, mit dem Beginne der Kreuzzüge.

Paris.

Bernhard Blumenkranz.

*Fritz Buri, Kreuz und Ring, die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches «Zarathustra», Bern, Verlag Paul Haupt, 1947, 121 S., Fr. 7.70.*

Buri will uns in seiner Studie die «wirkliche Erfüllung der reformatorischen Verheißung» (S. 91) bringen, indem er den jungen Luther einerseits mit Nietzsches Zarathustra und beide andererseits mit der heutigen Existentialphilosophie in Einklang zu bringen sucht.

Diese Zusammenschau Buris behauptet eine erste Ähnlichkeit zwischen dem übermenschlichen Ziel des Mönchslebens und dem mönchischen Weg des Uebermenschen im Zarathustra (S. 38); zweitens liege die Verwandtschaft darin, daß beide auf dem eingeschlagenen Heilswege in gleicher Weise

scheitern, drittens habe dies Scheitern bei beiden die nämliche Ursache, und schließlich fänden beide Verzweifelten die gleiche Erlösung.

Dies führt Buri wie folgt aus :

Luther setzt sich das übermenschliche Ziel des Mönchslebens, scheitert aber an diesem «Vergegenständlichungsversuch» der katholischen Kirche, die das endzeitliche Reich Gottes durch mönchische Vollkommenheit ersetzen will. Sein Eintritt ins Kloster bringt Luther in Konflikt mit seinem Vater, dem Vertreter der diesseitsgerichteten Lebensauffassung des emporstrebenden Bürgertums, und diese beiden entgegengesetzten Bindungen zerreißen den jungen Luther innerlich.

Buri übernimmt damit Martin Werners psychoanalytische Deutung der Seelennöte des jungen Mönches, die aber m. E. dem kritischen Vergleich mit Luthers Erleben nicht standhält. Denn Luthers Anfechtungen wären (wie bei vielen andern Mönchen) sicher auch aufgetreten, wenn der Vater den Klostereintritt gebilligt hätte; sind sie doch darin begründet, daß der katholische Bußweg dem Menschen eigentlich den Münchhausen-Auftrag gibt, sich selbst aus dem Sumpf zu ziehen. Hätten Werner und Buri recht damit, daß Luther nur am Ungehorsam gegen seinen Vater gelitten habe, so müßte das Ende dieser Spannung auch das Aufhören der Anfechtungen zur Folge haben, was bei Luther aber in doppelter Weise nicht zutrifft: erstens bringt ihm nicht die Versöhnung mit dem Vater Hilfe, sondern die Erkenntnis von Gottes Heilstat in Jesus Christus, und zweitens hören die Anfechtungen mit Klosteraustritt und Versöhnung mit dem Vater nicht auf, bleiben vielmehr eine spannungsvolle Begleiterscheinung des Glaubens bis zum Tode, da der Christ in dieser Zeit wohl gerechtesprochen, aber noch nicht völlig befreit ist. Bei Luther ist eben noch eine andere Dimension im Spiele, als sie Werner und Buri sehen wollen: er leidet nicht nur am Verhältnis zum irdischen, sondern zum himmlischen Vater. Statt dessen läßt Buri nur die diesseitige Komponente des Konfliktes gelten, macht diesen damit zu einer Psychose, die dann auch diesseitig gelöst werden soll. Warum soll aber ein Mensch nicht auch darunter leiden können, die rechte Stellung vor Gott zu finden? Gibt es denn für Buri nur die Möglichkeit, über das

sich vor uns öffnende nihil zu erschrecken, oder sich damit «realistisch» abzufinden; gibt es nicht auch den aus dem Jenseits her mit seinem Wort den Menschen richtenden oder helfenden Vater?

Auch Zarathustra versucht das eschatologische Heilsziel, «den großen Mittag», zu verwirklichen. Er will das Heil herbeiziehen und vergegenständlichen durch die Züchtung des Uebermenschen auf Grund der Darwinschen Entwicklungslehre (S.86) — ein undurchführbarer Versuch gleich Luthers Mönchsstreben, der keine Erfüllung, sondern nur Verzweiflung bringen kann.

Beide Verzweifelten finden dann die gleiche Erlösung, indem sie sich nicht mehr wehren gegen ihr schreckliches Schicksal, sondern ja sagen zum göttlichen Verdammungsurteil und zum ihnen drohenden Verhängnis (S. 95).

Bei Luther wird dieser Vorgang gesehen in seiner dem Tauler nachgesprochenen Bereitschaft, wenn Gott es wolle, zur Hölle zu fahren, d. h. also in der sog. resignatio ad infernum pro Dei voluntate. Buri schildert diese resignatio als das eigentlich zugrunde liegende entscheidende religiöse Erlebnis des Reformators: Damit, daß Luther sich bereit erklärt, sich in die Verdammnis zu schicken, ist deren Schrecklichkeit überwunden und kommt er wieder «auf die Beine». Er sucht keine falschen Auswege mehr aus der Grenzsituation, sondern anerkennt sie und gewinnt damit die echte und rechte Bezogenheit zur Transzendenz. Erlösung ist das Sichfügen in das durch Kreuz und Ring bezeichnete Sinnlose, worin diese Zeichen zugleich zu Siegeszeichen werden (S. 9). Das gilt nicht nur für Luther und Zarathustra, sondern auch wir Heutige sollen darin eine Antwort auf unsere letzten Fragen finden: Im Zeichen von Kreuz und Ring (d. h. in der Hinnahme der Verdammung und der ewigen Wiederkehr) offenbart sich ein ewiges Schicksal des Menschen und seine bleibende Lösung (S. 13). Durch das erlösende Ja-sagen zum Verhängnis wird einem wirkliches und wahrhaftiges Heil zuteil (S. 17). Das Kreuz wird von einem Sinnbild der Verzweiflung zu einem Symbol der Erlösung (S. 104).

Zwei Fragen stellen sich uns hier: Erstens, findet Luther wirklich auf diesem Wege Erlösung, und zweitens, ist das

auch für uns die bleibende Lösung, der wahre christliche Heilsweg? In der Mystik mag der Gedanke der *resignatio ad infernum* wohl ungefähr in dieser Art scholastischer Mathematik zu finden sein, in der minus mal minus wieder plus, d. h. Zustimmung zum Verderben wieder Heil ergeben soll. Luther aber preist nicht den Verzicht aufs Heil als Erlösung an. Dieser *Saltomortale* ist ihm fremd. Dies zeigt sich sogar in der von Buri zitierten Hauptstelle aus den Scholien zu Röm. 8, 28. (Buri zitiert wenig und, wie sich hier zeigt, nicht unanfechtbar.) An der zitierten Stelle wird die *resignatio* nur als ein *Zeichen* der Erwählung gewertet, aber nicht als das Heil selbst. Da nur der Erwählte, der sich gerettet weiß, dem göttlichen Verdammungsurteil über die Sünde zustimmen kann, mag der Gläubige auch in diesem seine Erwählung (und gerade nicht Verdammung!) erkennen. Diesen Sinn der *resignatio* bei Luther verdreht Buri und empfiehlt sozusagen dem Ertrinkenden das Wasserschlucken als Heil! Unverdreht gelesen paßt die Stelle auch zur Rechtfertigungslehre, während Buri einen großen Widerspruch zu letzterer feststellen will, die er mit Zarathustras Worten nur ein «Leier-Lied» der «kirchlichen Dogmatik» nennt, das Luther erst nachträglich entwickelt habe, um seine eigentlich früher ganz anders geartete Rechtfertigungslehre «schriftgemäßer» zu gestalten (S. 120). Buri bleibt allerdings den Beweis schuldig für diese ungeheure Behauptung, Luther habe zuerst etwas erlebt, was nicht mit der Schrift übereinstimmte, habe dann aber unglücklicherweise versucht, sein echtes Erleben mit der Schrift in Uebereinstimmung zu bringen — und es damit zu einem wertlosen «Leier-Lied» verderbt.

In unsere Zeit übertragen heißt diese Theorie Buris, daß auch wir unsere entscheidenden religiösen Erlebnisse ohne die Bibel in den menschlichen Grenzsituationen finden und deshalb auch nicht in den Fehler verfallen sollten, diese nachträglich mit der Bibel in Uebereinstimmung bringen zu wollen. Auch wir können besser ohne sie wieder «auf die Beine kommen», wie der burschikose Ausdruck bei Buri lautet.

Es wird klar: Buri weiß mit dem Rechtfertigungsglauben nichts anzufangen und versucht ihn deswegen auch bei Luther wegzudeuten. Eine seltsame Prokrustes-Theologie: Was

nicht ins eigene Bett paßt, wird abgeschnitten. Oder der zu kleine Gast wird so lange gestreckt, bis er die rechte Länge hat! Diese Behandlung wird dem Zarathustra zuteil.

Auch Zarathustra findet nach Buri die Erlösung durch einen gleichen Saltomortale. Er weicht dem Ekel über die ewige Wiederkehr auch des Kleinsten nicht mehr aus, sondern beugt sich darunter mit seinem ungeheuren und unbegrenzten Ja- und Amen-Sagen, das hinter Luthers Ja zum göttlichen Verdammungsurteil fürwahr nicht zurückstehe. Beide finden das Heil auf dem gleichen Wege, indem sie sich als zur Hölle verdammt anerkennen! Trotz der leidenschaftlichen Widersprüche Nietzsches gegen das Christentum ist auch bei ihm der «große Löser» niemand anderes als Christus (S. 111). Contre cœur sozusagen wird also dem Zarathustra Christus zugesprochen. Buri kann das tun, da er eigentlich nur einen «Christusbegriff» kennt, der ursprünglich etwas gemeint hat, was dann freilich durch das kirchliche Dogma bis ins Gegenteil verdunkelt worden ist (S. 112), so daß der «Erlösungsmythos» heute einer neuen Deutung bedarf! Buri nennt dies das «Interpretationsproblem» (m. E. verdient es eher die Bezeichnung problematische Interpretation!): Nietzsche verstehe unter Glauben in positivem Sinne: Schöpferischsein aus dem Eigenen heraus, Mythen und Symbole aus seiner Existenz heraus deuten. Und Buri handhabt diese Deutung nun im Sinne einer Umdeutung von Luthers Glauben, die freilich sehr unexistentiell sich am Schreibtisch in historischen Verzeichnungen betätigt. Daß dies Verfahren geeignet sein soll, uns erst die «wirkliche Erfüllung der reformatorischen Verheißung» zu bringen und «zu einer schicksalhaften Wendung in der Geschichte des abendländischen Geistes zu werden» (S. 121) — an welcher Wende jedenfalls Buri ohne unangebrachte Bescheidenheit sich selbst als Wegweiser sieht —, leuchtet wohl nicht jedermann ein.

*Chur.*

*Paul Bühler.*