

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **9 (1953)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

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>

9. Wernle, Paul, Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert. Erster Band: Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer (Pietismus und vernünftige Orthodoxie), Tübingen 1923.

10. Hazard, Paul, La Crise de la Conscience Européenne (1680—1715), Bd. I—III, Paris 1935.

11. von Allmen, Jean-Jacques, L'Eglise et ses fonctions d'après Jean-Frédéric Ostervald. Le Problème de la théologie pratique du début du XVIIIe siècle. Cahiers théologiques de l'actualité protestante. Hors série 3, Neuchâtel 1947.

12. Staehelin, Ernst, Johann Ludwig Frey, Johannes Grynaeus und das Frey-Grynaeische Institut in Basel, Basel 1947.

13. Sykes, Norman, Daniel Ernst Jablonski and the Church of England. A study of an Essay towards Protestant Union, London 1950.

14. Blanke, Fritz, Zinzendorf und die Einheit der Kinder Gottes, Basel 1950.

Rezensionen.

Oskar Grether †, Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1951, 477 S., DM 12.50.

Wer sich mit Hebräischunterricht zu befassen hat, wird es freudig begrüßen, daß trotz dem Tode Oskar Grethers diese Grammatik doch noch erscheinen durfte. Das große Verdienst des Werkes besteht darin, daß der Verfasser die Grundgesetze des Hebräischen in guter Ausführlichkeit aufzeigt, aber zugleich in einer außergewöhnlichen methodischen Bemühung den Schwierigkeiten Rechnung trägt, die das Hebräische demjenigen bereitet, der es nicht aus Neigung, sondern als Pflichtfach wählen muß. Das ganze Werk weist diese doppelte Bemühung auf. In der Grammatik finden sich übersichtliche Unterteilungen der einzelnen Kapitel, klare und einfache Formulierung der Grundgesetze, vollständige Paradigmentabellen und eine sehr sorgfältig ausgebaute Syntax. Besonders hilfreich ist für den Anfänger die Verwendung derselben Wortbeispiele für die Erklärung verschiedener Gesetze. Beständig hat sich der Verfasser in jede nur mögliche Schwierigkeit beim Studenten hineinversetzt und sie erklärend aufgegriffen. Der reich ausgestattete Uebungsteil bietet ein umsichtig ausgewähltes Material an Einzelformen und Sätzen in Deutsch und Hebräisch. Mehr als sonst ist die Vielfalt der deutschen Uebersetzungsmöglichkeiten berücksichtigt. Ein dreifaches Vokabular, nach den Uebungsstücken, nach der grammatikalischen Eigenart und nach alphabetischer Ordnung zusammengestellt, verhilft dem Schüler ohne allzu große Mühe zu einem ansehnlichen Wortschatz. In der Grammatik weist Grether auch eigene Deutungen auf. So erklärt er das Schwa medium als ein infolge von Vokalelision entstandenes Schwa quiescens und geht auch in der Klassenordnung der Nomina gutbegründete neue Wege

Es mögen nun, ohne dem Wert des Buches irgendwie Abbruch zu tun, auch einige Fragen und Einwände erhoben werden. Ist es richtig, stets auf alle gleichlautenden Formen hinzuweisen, statt sie durch den Schüler her-

ausfinden zu lassen? Allzu reichliche Hinweise auf Schwierigkeiten und stets wieder neue Formulierungen derselben Tatsache können in der Anhäufung auch verwirren, wo saches Herbeiführen ebenso gute Dienste leistet. Beim Verbum dürften noch etwas reichlicher die regelmäßig vorkommenden Erscheinungen, auch wenn sie verschiedenen Ursachen entspringen, einführend zusammengestellt und so spätere Wiederholungen vermieden werden. Ebenso wird wohl von vielen die zum Unterricht berechnete Zeit als zu knapp erachtet werden. Bei einer Neuauflage müßten sodann verschiedene Druckfehler bereinigt werden. Zum Schluß sei noch auf Grethers «Erwägungen zum hebräischen Sprachunterricht» in der Bertholet-Festschrift (1951) hingewiesen. Dankbar sei auch jener gedacht, die nach dem Heimgang des Verfassers das Erscheinen dieses Werkes möglich machten.

Bern.

Dora Scheuner.

Théo Preiss, La Vie en Christ. Préface de Roger Mehl, Delachaux & Niestlé. Neuchâtel/Paris, 1951, 200 pages.

Wer die ausgewählten Aufsätze des im besten Mannesalter verstorbenen Neutestamentlers von Montpellier überblickt, die Themata aus der biblischen Theologie, exegetische Untersuchungen und Fragen der Kirche und der praktischen Theologie behandeln, der kommt zum Eindruck, daß mit Théo Preiss ein Mann frühzeitig abberufen worden ist, der sich eben anschickte, im eigentlichen Fachgebiet des Neuen Testaments, aber auch für seine französische reformierte Kirche aus dem ihm gegebenen Schatz «Altes und Neues hervorzuholen». Wenn, aufs Ganze gesehen, Preiss nur Fragmente hinterläßt, die uns höchstens ahnen lassen können, in welche Richtung er seinem theologischen Lebenswerk hätte entgegenschreiten wollen, wenn ihm dazu Zeit gegeben worden wäre, so durchwehen diese Fragmente doch eine Frische und Lebendigkeit, die von beginnender Altersverknöcherung weit entfernt ist. Wenn wir Preiss einen fröhlichen Theologen nennen dürfen, so ist diese seine Fröhlichkeit in seiner Demut begründet, die ihn angesichts des drohenden Todes weder einer reinen Wissenschaftlichkeit an und für sich noch einer kirchlichen Praxis an und für sich, sondern seiner Kirche mit seiner Theologie als bewußter Theologe dienen ließ.

Es ist hier nicht der Ort, die Aufsätze im einzelnen zu besprechen. Zwei davon sind in der ThZ 1947 («Aramäisches in Joh. 8, 30—36», S. 78—80) und 1948 («Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?», S. 81—101) erschienen. Seine Arbeit über den Philemonbrief als Zeugnis christozentrischer Ethik haben wir ThZ 1950, S. 225 kurz charakterisiert.

Wo liegt der Nerv seines ganzen theologischen Denkens? Wir glauben ihn im gegenwärtigen Geheimnis des Menschensohnes sehen zu müssen, wie es für Preiss Matth. 25, 31—46 bezeugt ist (p. 74—90): daß jeder in jedem Menschen, besonders in jedem leidenden Menschen den Menschensohn erkenne in dessen Inkognito. Damit hängt das zusammen, was Preiss in der Erklärung des johanneischen Denkens *mystique juridique* nennt: Vater und Sohn sind im Geist gegenwärtig und machen so Wohnung im Gläubigen (p. 60). Gerade die nicht auf die historischen Heilsdaten zu beschränkende,

sondern in der Zeit der Kirche sich entfaltende Herablassung des Christus ist, wenn wir recht sehen, der heimliche Motor im Denken und Leben von Preiss, der ihn besonders den Fragen von Taufe und Abendmahl nachgehen, aber auch die praktischen Anliegen seiner Kirche, sei es das Verhältnis von Kirche und Mission, sei es die Aufgabe der Kirche in seinem darniederliegenden Vaterland, sei es die Reform des Theologiestudiums, sei es die noch lange nicht gelöste Beziehung von Kunst, Evangelium und Schöpfung, bewegen und auf seine Weise beantworten läßt.

Preiss kommt deutlich, wie besonders der Aufsatz *La vision de l'histoire dans le Nouveau Testament* (p. 91—107) zeigt, theologisch von Cullmann her. Aber die kurz berührte Eigentümlichkeit seines theologischen Denkens verwehrt es uns doch, ihn einfach zu einem Cullmann-Schüler abzustempeln. Wir achten den fragmentarischen Charakter seines hinterlassenen Werkes so, daß wir ihn gerade nirgends einordnen und vielleicht damit erledigen, sondern seine Fragmente dem eigenen theologischen Weiterdenken fruchtbar machen möchten.

Eduard Schweizer, Geist und Gemeinde im Neuen Testament und heute,
Theologische Existenz heute, Neue Folge, Nr. 32, München, Chr. Kaiser Verlag, 1952, 50 S.

Nachdem sich der Verfasser in den vergangenen Jahren besonders den Fragen neutestamentlicher Gemeindeordnung zugewendet («Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten», 1946) und die drei Typen neutestamentlicher Gemeindebildung untersucht hat («Gemeinde nach dem Neuen Testament», 1949), geht er in vorliegendem Aufsatz nach seinen umfangreichen Untersuchungen über den Begriff des Pneuma im Neuen Testament, deren Ertrag der entsprechende Artikel im ThWBzNT vorlegen wird, der Zusammenhangsfrage von Geist und Gemeinde im Neuen Testament nach und versucht zugleich, zur Ordnung und Gestaltung der Gemeinde von heute nach einer Warnung vor Gnosis und Orthodoxie innerhalb der klar aufgestellten «neutestamentlichen Grenzpfähle» praktische Folgerungen aufzuzeigen.

Der neutestamentliche Tatbestand ergibt, daß wir dreierlei zu unterscheiden haben: die Gemeinde als das Gottesvolk der Endzeit, in der der Geist entweder als Zeichen für das erst noch Kommende (Mark., Matth.) oder als zusätzliche Gabe Gottes (Luk.) gesehen ist und sich die Gemeinde gegenüber Israel noch nicht als grundsätzlich neue Größe verstehen kann; die Gemeinde als der Leib Christi bei Paulus, in der der Geist für jeden Gläubigen heilsnotwendig ist und die Gemeinde sich in den mannigfaltigen Diensten aller Glieder darstellt; die johanneische Gemeinde als Bruderschaft in Christus, in der jedes einzelne Schoß am Weinstock vom Geist als der Kraft der Verkündigung von Christus lebt. Für den Gemeindebau von heute ist wesentlich, daß man über die Alternative Sohms (institutionelle Kirche — Glaubenskirche) hinauszukommen hat: wenn «die Ordnung der Gemeinde auf keinen Fall als nebensächlich angesehen werden kann» (S. 36/37), so muß bei aller Betonung der Realität des Heiligen Geistes und bei jeder heute vielleicht unumgänglichen Gruppenbildung in der Gemeinde

immer die Einheit der ganzen Gemeinde im Auge behalten werden. Schweizer sucht nach Möglichkeiten, wie der Dienst jedes einzelnen Gemeindegliedes für das Ganze der Gemeinde, insbesondere für den Gemeindegottesdienst fruchtbar gemacht werden kann.

Wir schließen dieser knappen Inhaltsangabe vier Fragen an:

1. Setzt Johannes bei jedem Glaubenden die Sündlosigkeit voraus (S. 31)? Wäre nicht deutlicher zu beachten und herauszustellen, daß im Unterschied zur habituellen Sündlosigkeit Jesu (1. Joh. 3, 5) beim Gläubigen verbal, d. h. im Blick auf seine künftigen Lebensentscheidungen vom Nichtsündigen gesprochen wird (2, 1)? Der beschreibende Stil des Johannes (3, 6. 9; 5, 18) darf nicht dazu verführen, die Wirklichkeit der verheißenen Sündlosigkeit zu einer behaupteten Sündlosigkeit des Gläubigen zu verfälschen, da ja gerade vor einer solchen behaupteten Sündlosigkeit Johannes deutlich warnt (1, 8).

2. Ist das menschliche Zeugnis ein notwendiges «Anfangsgeschehen, über das der Glaubende hinauswächst» (S. 32)? Gerade wer «das Zeugnis in sich selber hat» (1. Joh. 5, 10), sieht sich wohl dem in ihm sprechenden Geist unterworfen (5, 6), empfängt aber das «größere Zeugnis» Gottes immer wieder nur so, daß er das Zeugnis der Menschen (als Inspirierter) aufnimmt (5, 9). Jedes johanneische Wissen ist ein Wissen vom Hören her. Der Inspirierte ist nicht auf sich selbst geworfen.

3. Auch wenn kein «Interesse an einer Gliederung der Zeugen in wichtigere und weniger wichtige» (S. 31) bei Johannes festzustellen ist, so ist doch zu fragen, ob nicht im Akt menschlichen Zeugnisses der bezeugende Mensch gegenüber dem hörenden Menschen eine «Dienstwichtigkeit» gewinnt, die gerade 1. Joh. 1, 1—4 in der Zuwendung des Zeugen an seine Hörer deutlich wird.

4. Wenn der Verfasser im praktischen Teil postuliert, daß ein Kreis von verantwortlichen Gemeindegliedern die Predigt vorzubereiten habe, so könnte in der Tat auf diese Weise dem gefährlichen Individualismus des Predigers gewehrt sein. Es besteht aber dann sogleich wieder die Gefahr, daß der Prediger zum Sprachrohr der mannigfach geäußerten Gemeindegliedern wird und sein verantwortliches Eigenzeugnis nicht hell und deutlich klingt. Vielleicht wären gemeindliche Predignachbesprechungen den Predigtvorbereitungen doch noch vorzuziehen.

Glarus.

Werner Bieder.

Schriften zur Offenbarung Johannis.

1. Johannes Munck, Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse (1950). Det lærde Selskabs Skrifter. Publications de la Société des Sciences et Lettres d'Aarhus. Teologiske Skrifter. Série de Théologie 1. I kommission hos Rosenhilde og Bagger. København, 126 S.

Verf. vorliegender Studie bemüht sich um eine neue Auslegung und ein neues Verständnis von Apk. 11, 3—13. Es ist bekannt, daß dieses Kapi-

tel zu den schwierigsten in der an Rätseln reichen Offenbarung des Johannes gehört. Dementsprechend sind die beiden Zeugen, die in Apk. 11 erwähnt werden, im Laufe der Auslegungsgeschichte schon auf die aller verschiedensten Gestalten gedeutet worden. Verbreitet und bis in die neueste Zeit immer wieder vertreten ist die Deutung der beiden Zeugen auf das Zeugnisamt der Kirche. Die traditionsgeschichtliche Auslegung (Bousset) bezieht die beiden Zeugen auf Mose und Elia. Andere (wie Zahn) fassen die beiden Zeugen als zukünftige Gestalten auf; wieder andere, deren letzter Vertreter Kiddle ist, erklären, daß die beiden Zeugen Symbol für alle standhaften Christen seien. Doch hat jede dieser Auffassungen von den beiden Zeugen ihre Schwäche, so daß Verf. allen diesen Auslegungsversuchen gegenüber vorschlägt, in den beiden Zeugen die Apostel Petrus und Paulus zu sehen. Die These ist an sich nicht neu, wird hier aber zum ersten Male umfassend begründet. Wir hätten dann hier nach der Meinung des Verf. ein Stück urchristlicher Auffassung vom Apostolat vor uns: der Apostel hat eschatologische Berufung und heilsgeschichtliche Sendung.

Im Blick auf diese grundlegende These wird dann in einem zweiten Kapitel sehr umsichtig und sorgfältig, Vers für Vers, der Text ausgelegt. Dabei fällt auf, daß — auf Grund dieser These! — der Dienst der Zeugen auf die ganze Welt bezogen wird, ferner, daß die «große Stadt» in v. 8 nicht Jerusalem, sondern Rom ist. Das bedingt dann, daß v. 8 b gestrichen wird als spätere Glosse («wo ihr Herr gekreuzigt wurde»).

In einem dritten Kapitel untersucht Verf. den Zusammenhang der Verse mit Apk. 11, 1 f. und mit dem Ganzen der Apokalypse.

Die Voraussetzung, auf der die Auslegung aufgebaut wird, ist die, daß die beiden Apostel in Rom Märtyrer geworden sind. Ob das tatsächlich der Fall war, wird in einem vierten Kapitel untersucht. Hier wird eine reiche Literatur aus der alten Kirche herangezogen, aber auch die moderne Diskussion um dieses Problem wird dargelegt. Verf. gelangt in dieser Frage zu einem non liquet. Das gibt ihm aber weiter die Möglichkeit, in Apk. 11, 3—13 eine Tradition über das Ende der beiden Apostel zu sehen, die älter ist als die bisher bekannt gewordenen.

Mit der ganzen Frage ist dann die von Joachim Jeremias im ThW II, 930—943; IV, 852—878 vorgetragene These verknüpft, es sei in Apk. 11, 3—13 die Rede von einem leidenden Elia und Mose. Jeremias ist dabei abhängig von Bousset, der in seinem «Antichrist» den Nachweis zu führen suchte, daß unser Text eine vorchristliche jüdische Tradition verwerte. Auch in bezug auf diese Thesen führt Verf. seine Untersuchung sehr umsichtig und sorgfältig durch.

Um gleich bei dem zuletzt genannten Punkt anzuknüpfen: es scheint mir, daß es dem Verfasser völlig gelungen ist, den Nachweis zu führen, daß es niemals eine von Apk. 11 unabhängige Tradition über die beiden Zeugen gegeben hat. Boussets Werk, daß sich über 50 Jahre hat halten können, muß sich an diesem Punkt eine völlige Widerlegung gefallen lassen! Widerlegt ist auch die These von Joachim Jeremias, daß es im Judentum die Tradition von einem leidenden Elia oder Mose gegeben habe.

Nicht gelungen scheint mir dagegen der Nachweis, daß wir in den beiden Zeugen von Apk. 11 die Apostel Petrus und Paulus zu erblicken hätten. Die Beweisführung muß zu verschlungene Wege gehen, muß zu viele Kombinationen aufstellen und Hilfskonstruktionen heranziehen, als daß sie für überzeugend gelten könnte. Verdächtig ist hier schon die Streichung von Apk. 11, 8 b. Und wenn man schon die beiden Zeugen in dieser Weise zeitgeschichtlich deutet, dann sollte es auch möglich sein, das große Erdbeben mit seinen Folgen (v. 13) zeitgeschichtlich nachzuweisen; und dieser Nachweis steht aus. Mit dem Schicksal des Paulus läßt es sich schlechterdings nicht vereinbaren, wenn es Apk. 11, 5 heißt, es habe niemand die beiden Zeugen schädigen können, und daß ihre Gegner bei einem Versuch dazu umkommen.

Diese kritische Bemerkung soll aber nicht sagen, daß man aus dieser Studie nicht sehr vieles und Wichtiges lernen kann. Die Schrift wird ihren Wert für die Auslegung von Apk. 11 behalten. Nach wie vor aber scheint mir die zeitgeschichtliche Deutung von Apk. 11 ein ungelöstes Problem zu sein, so daß hier immer noch eine Aufgabe vor uns liegt.

2. Richard Gutzwiller, Herr der Herrscher. Christus in der Geheimen Offenbarung, Einsiedeln - Zürich - Köln, Benziger-Verlag, 1951, 254 S. sFr. 13.80.

Verf. läßt seinem Matthäus-Buch «Jesus der Messias» ein Werk über die Offenbarung Johannis folgen. Er versucht dabei wiederum, auch diese Schrift von ihrer Mitte in dem erhöhten Christus aus zu deuten. Man wird sagen können, daß dieser Standpunkt im ganzen sachgemäß und legitim ist: der erhöhte Christus ist tatsächlich in der Apk. der Herr und die Mitte der Geschichte und der Vollendung. Nun geht es Verf. nicht so sehr um die wissenschaftliche und historische Auslegung der Texte, er will das Buch vielmehr für die Gegenwart und Zukunft fruchtbar machen — ein Unternehmen, das heute besonders viele Freunde findet und in unserer Situation auch besonders aktuell ist. Erleichtert wird Verf. das Unternehmen auch dadurch, daß er in den joh. Schriften das «Gesetz der Durchsichtigkeit» zu finden glaubt: «Johannes schreibt jeweils von etwas Konkretem, Lebendigem, unmittelbar Wirklichem, das aber zugleich sichtbarer Ausdruck von etwas anderem, Hintergründigem ist» (S. 13). Weiter scheint Verf. eine Art Rekapitulationstheorie in der Auslegung der Apk. zu vertreten: der Seher stellt verschiedene Ereignisse von verschiedenen Seiten her dar; so wird dasselbe Ereignis mehrmals berichtet, indem sowohl sein himmlischer wie sein irdischer Aspekt dargestellt wird.

Vorausgeschickt ist der eigentlichen Auslegung eine Besinnung über den Aufbau und die formalen Elemente der Apk., wobei sich zeigt, daß Apk. ein literarisches Kunstwerk ist. Wichtig sind Verf. die Symbole und die Symbolik, ferner die «Bausteine», aus denen das Ganze zusammengesetzt ist.

Bei der — sehr knapp gehaltenen — Betrachtung der Sendschreiben fällt auf, wie viele interessante zeitgeschichtliche Bezüge aufgenommen sind, die das Bild der Gemeinden und die Worte des Christus lebendig machen.

So interessant, aktuell und in vielem klärend die hier vorgetragene Deutung der Apk. ist, ist doch zu fragen, ob man diesem Buche beikommt mit dem Satz, es gebe Theologie der Geschichte (S. 10; 33). Besonders dann ist diese Frage zu stellen, wenn es etwa zu Apk. 13 heißt: «Aber dahinter steht der Gedanke, daß jedesmal, wenn ein Staat seine Macht für den Kirchenkampf mißbraucht und aus irgendeinem Grunde besiegt wird und verschwindet, dann doch jedesmal eine andere Staatsmacht den gleichen Kampf wieder aufgreift» (S. 160). Ist das wirklich die Meinung des Textes? Ist da nicht vielmehr die Erfahrung von einigen Jahrhunderten Kirchengeschichte in den Text hineingelesen? Dieses Verständnis von Apk. 13 wird vor allem dann höchst fraglich, wenn Apk. 20 — wieder einmal! und wie lange noch? — kirchengeschichtlich gedeutet wird. Man wird vor allem in der Verkündigung heute nicht darum herumkommen, Apk. auch typisch auszulegen, aber man soll nicht sagen, daß diese Schrift ursprünglich typisch gemeint war, daß Johannes mit einer sich über Jahrhunderte hinziehenden Kirchengeschichte gerechnet habe. Verf. weiß sehr genau um die zeitgeschichtlichen Bezüge, auf die er auch immer wieder hinweist; aber eben deswegen wäre eine reinlichere Scheidung zwischen Zeitgeschichtlichem und aktualisierender Deutung wünschenswert. Daß Verf. katholischer Theologe ist, kommt immer wieder zum Vorschein — etwa in der Auslegung von Apk. 12, wo die Beziehung der Frau auf Maria als richtig, wenn auch als ungenügend bezeichnet wird; «denn das Gebären in Schmerzen widerspricht der einheitlichen Auffassung der Tradition»; oder im selben Kapitel, wo in allen Deutungsversuchen religionsgeschichtlicher und anderer Art ein Wahrheitsmoment anerkannt wird.

Getreu der Intention des Verf. wird nach jedem Abschnitt dessen Christologie zusammenfassend erörtert. Am Schluß des Buches wird dann die Christologie der ganzen Apk. noch dargestellt.

Man wird — auch als Theologe — aus diesem Buche viel lernen können, besonders auch dann, wenn man die Aufgabe hat, das letzte Buch der Bibel der Gemeinde von heute nahezubringen.

3. Paula Schlier, *Legende zur Apokalypse*, Freiburg i. Br., Herder Verlag, 1949, 534 S.

Was ist eine Legende? «Legende... ist seit Ende des 12. Jhdts. nachweisbar als Bezeichnung für die an den jeweiligen Gedenktagen zur Verlesung gekommenen Berichte über Leben und Taten der Heiligen... der Gattungsbegriff wird mehr und mehr ausgeweitet... schließlich wird vielfach irgendeine von der Phantasie um einen Helden gesponnene Erzählung kurzerhand L. genannt... Legende ist eine Erzählung, die ohne Rücksicht auf historisch treue Wiedergabe erbauliche Tendenzen verfolgt» (Rühle in RGG² III, Sp. 1523). Gerade der zuletzt zitierte Satz kennzeichnet ziemlich genau die Art des vorliegenden Buches: es ist eine dichterisch visionäre Schau der Apk. Es ist keine Auslegung im üblichen Sinne des Wortes, weder eine historische noch eine aktualisierende oder typische, obschon von allen diesen Momenten auch viel darin enthalten ist. Es sieht so aus, als

ob die Verf. auf ihre eigene Weise die Visionen des Johannes noch einmal geschaut habe und sie nun in dichterisch gehobener Sprache darstelle. Ob diese Visionen von Visionen echt sind oder nicht, entzieht sich der Beurteilung. Es fragt sich nur, ob durch diese Art der Auslegung das ohnehin schwierige Buch der Apk. nicht noch dunkler wird, oder ob es aufgehellert wird. Es fragt sich auch, ob die dichterische und sprachliche Kraft der Verf. immer ausreicht, um ihren Intentionen den sachgemäßen Ausdruck zu geben. Allzu viele schiefe Bilder und Bildklitterungen begegnen dem Leser auf Schritt und Tritt. Oft genug auch gleitet die Darstellung ab ins Geschmacklose. Die Sprache der katholischen Mystik ist ohnehin nicht jedermanns Ding, und je mehr sie erotisch gefärbt ist, desto mehr fragt man sich, ob sie in diesem Falle dem Gegenstande angemessen sei. Aber das mag damit zusammenhängen, daß der Rezensent zu solcher Art der Bibelbetrachtung überhaupt keinen Zugang hat.

Einige Beispiele mögen das Gesagte verdeutlichen: «Und seine Stimme dröhnte wie eine Posaune, die in ein offenes Grab bläst...» (S. 71). «Es war die edelste Geburt der heiligen Mutter Kirche, gezeugt im Schoße einer Schwesterstadt von Ephesus» (S. 87). «Meine Kinder, ich sehe in meinem Geiste den Samen schwarzhäutiger, gelber, roter und weißer Menschen, die noch nie den Namen des Herrn gehört hatten...» (S. 94). «... und ich sah die Adlerflügel der großen Henne, die ihren Kindern nachjagen möchte...» (S. 126). «Das Lamm glich einer sehr großen Glucke, die ihre Kindlein immer dicht um sich geschart und in ihrem Rücken hat, sie mit ihren Flügeln deckend» (S. 131). «Und ich ersah in dem Büchlein, das in seinem Herzblute wohnt wie die Taube an den Wasserbächen, das Bild unserer hehren und heiligen Mutter: der Kirche, dieser Liebesfrucht des Freundes unseres Seelenschoßes, des heiligen Geistes. Wie schön und lieblich war sie, die Liebeszunge voller Wonne, da sie brausend und rauschend herniederstieg in der Wolke!» (S. 291).

Thun-Steffisburg.

Hans Bietenhard.

Arthur Vööbus, Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church, 68 S., Stockholm 1951.

Arthur Vööbus, Die Spuren eines älteren äthiopischen Evangelientextes im Lichte der literarischen Monumente, 40 S., Stockholm 1951.

Die beiden Hefte bilden die ersten Nummern einer neuen Reihe von theologischen Abhandlungen, den «*Papers of the Estonian Theological Society in Exile*». Der Leiter der Reihe ist Dekan Jak. Aunver in Upsala. Der Verfasser der Hefte, Arthur Vööbus, war selbst früher Dozent an der Universität Tartu, nun lebt er im Exil als Professor am lutherischen theologischen Seminar in Chicago. Im Vorwort zum ersten Heft beschreibt er die furchtbaren Vorgänge während und nach der Besetzung des Baltikums durch die Armee der Sowjetunion (1940). Er zählt all die Theologen auf, die damals umgebracht worden sind. Mit Zorn und Bitterkeit redet er von den Christen anderer Länder, die «es vorgezogen haben, mit den Mördern zu fraternisieren, als auf das schwere Los der Märtyrer zu sehen». Es besteht

sicher aller Anlaß, sich die Tatsachen, die Vööbus mitteilt, wieder in Erinnerung zu rufen; viel zu rasch sind sie vergessen worden. Auch wird es niemand etwa für richtig halten, daß ein Forscher im Exil die wissenschaftliche Tätigkeit mit einem bloßen «heri diximus» wieder aufnimmt. Man fragt sich nur, ob die christliche Kirche in dieser Weise darüber reden darf. Ist denn wirklich alles gesagt, wenn man das Schreckliche jener Ereignisse hervorhebt und von Kulturfeindlichkeit, Barbarei und Verbrechen redet? —

Das Problem der ersten Abhandlung ist bereits im Titel gestellt. Vööbus erinnert an die bekannte Tatsache, daß die altsyrische Kirche einen ausgesprochen asketischen Charakter gehabt habe. Es ist kein Zufall, daß in Syrien der Marcionismus besonders erfolgreich gewesen ist. Der Asketismus Tatians erweist sich unter anderm auch daran, daß er den Bibeltext oft im Sinne des asketischen Denkens gestaltet hat. Dank der asketischen Tradition fand der Manichäismus in Syrien so bereitwillige Aufnahme. Die Virginität vor allem spielte eine große Rolle. Nach den syrischen Thomasakten wurde die Taufe nicht ohne ein Enthaltensamkeitsversprechen vollzogen. Ähnliches geht aus andern Dokumenten der ersten Jahrhunderte hervor. Hinter der Hochschätzung der Virginität liegt dieselbe Auffassung, die auch im Aegypterevangelium zum Ausdruck kommt: daß nämlich das Himmelreich nicht kommen kann, «solange Weiber gebären». Die Jungfräulichkeit der Christen hat also eschatologische Bedeutung. Es stellt sich nun die Frage: wie lange blieb diese «archaische Auffassung» der Virginität in Kraft? Meistens wird gesagt, daß noch für Afrahat die Virginität Voraussetzung für die Taufe gewesen sei. Vööbus bestreitet dies. Eine derartige Forderung paßt nicht zu dem übrigen, das wir über die damalige persische Kirche wissen, und Afrahat selbst rechnet an zahlreichen Stellen damit, daß auch Getaufte verheiratet sind. Einzig in der 7. Homilie heißt es: «Wer sein Herz an die Ehe gehängt hat, den laßt heiraten vor der Taufe, damit er nicht in Anfechtung kommt und getötet wird.» Diese Stelle versteht Vööbus aber als Zitat aus einer Liturgie. Die alte Forderung war im 4. Jhd. zwar nicht mehr gültig; der einzige Unterschied zwischen Enthaltensamen und Verheirateten bestand darin, daß die Enthaltensamen zuerst getauft wurden. Der Text der Liturgie ist aber unverändert geblieben, oder um das wenigste zu sagen: die alte Form ist noch nicht aus dem Gedächtnis verschwunden.

In der zweiten Untersuchung vertritt Vööbus die Meinung, daß es einen älteren äthiopischen Evangelientext gegeben habe als den uns vorliegenden. Die Uebersetzung ging nicht, wie bisher immer angenommen wurde, vom griechischen, sondern vom altsyrischen Text aus. Da die Uebersetzer syrische Mönche gewesen sind, ist es zum vornherein unwahrscheinlich, daß sie einen andern als den hoch in Ehren gehaltenen syrischen Text als Vorlage benützt hätten. Nicht einmal bei Uebersetzungen aus dem Griechischen ins Syrische wurden die Bibelzitate aus dem griechischen Text übernommen, sondern immer aus dem syrischen eingefügt. Die ältere äthiopische Uebersetzung wurde allerdings später überarbeitet und ist uns in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr erhalten. Vööbus macht aber darauf aufmerksam, daß einige Bibelzitate in der äthiopischen Mönchsliteratur des 14. und 15. Jahr-

hundreds dem syrischen Text merkwürdig nahestehen. Der alte Text hat sich in diesen Klöstern offenbar lange Zeit erhalten.

Die Forschung von Prof. Vööbus füllt eine Lücke in der patristischen Wissenschaft aus. Die syrischen Dokumente sind noch viel zu wenig untersucht, und es läßt sich von daher noch manches Neue für die Geschichte der alten Kirche erwarten. Vööbus hat auch in andern Arbeiten bereits wertvolle Hinweise gegeben. Vor allem sei hier sein Aufsatz «The origin of monasticism in Mesopotamia» erwähnt (Church history, Jahrg. 20, Nr. 4, Chicago 1951). Er vertritt darin die Ansicht, daß das Mönchtum in Mesopotamien nicht von Aegypten abhängig sei, sondern selbständig und von eigenen Voraussetzungen her entstanden sei. Auch andere Aufsätze wären zu nennen.¹ Nach den Ergebnissen, die Prof. Vööbus bisher mitgeteilt hat, verfolgt man jedenfalls seine Arbeit mit großer Erwartung.

Karl Hörmann, Leben in Christus, Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den apostolischen Vätern, Wien, Verlag Herold, 1952, 348 S.

Der katholische Gelehrte Karl Hörmann stellt zu Beginn seines Buches fest, wie weit die ethischen Auffassungen der Gegenwart auseinandergefallen sind, und fährt dann fort: «Die Gegenwart kann nur gesund, wenn sie zum Einklang mit Gott zurückkehrt.» Die Unwirksamkeit der christlichen Moral sieht er darin, daß es ihr an einer «hinreißenden Idee» fehle: sie verliere sich in «Kleinkram». Besonders verheerend habe sich die Trennung von Glaubens- und Sittenlehre ausgewirkt. Dadurch ist die Ethik von ihrem eigentlichen Hintergrunde abgelöst worden. Die getrennten Gebiete müssen darum wieder in einem großen Gedanken vereinigt werden. Der Verfasser will zu dieser Aufgabe einen Beitrag leisten und unternimmt es darum, die «Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den apostolischen Vätern» darzustellen. Er verspricht sich, daß in den Anfängen der Kirche die gesuchte Einheit am besten und am deutlichsten zu finden sei. — Man folgt der Absicht Hörmanns nicht ungerne, es fragt sich allerdings, ob er bei ihrer Durchführung den apostolischen Vätern gerecht wird. Er verzichtet darauf, die historische Umgebung der einzelnen Schriften darzulegen und die Dokumente von daher lebendig zu machen. Er schlägt einen andern Weg ein; er läßt die einzelnen Väter je in einem Kapitel auf bestimmte Fragen Antwort geben: Welches ist die Norm der Sittlichkeit? Wie ist sie im Dogma begründet? Ist die sittliche Norm heteronom oder innerlich? Man erfährt dabei wohl interessante Dinge; dadurch, daß die Texte unter einem bestimmten Gesichtspunkt zusammengestellt werden, werden zweifellos Uebereinstimmungen, Verschiedenheiten und Eigenarten der einzelnen Väter deutlich, die sonst nicht ohne weiteres sichtbar sind. Aber auf das Ganze gesehen, ertragen die Dokumente eine solche Behandlung nicht. Sie sind zu sehr aus einer Situation heraus geschrieben, als daß man ganz darauf verzichten könnte, auf die äußeren Umstände einzugehen. Der Gesichtspunkt der Darstellung sollte eben aus diesen Schriften selbst herausgewonnen werden. Es fragt sich schließlich auch, ob man überhaupt

¹ Eine kleine Arbeit ist auch in der Theolog. Zeitschrift 1951/1 erschienen: «Neuentdecktes Textmaterial zur Vetus Syra».

die apostolischen Väter ohne weiteres als geschlossene Gruppe betrachten und behandeln darf. Franz Overbeck hat sicher mit Recht davor gewarnt: Eine historische Gruppe im strengen Sinne sind sie überhaupt nicht, sondern ein abstraktes Gebilde moderner Zeit. Denn nicht so steht es, als ob die unter der Gruppe der apostolischen Väter begriffenen Schriften von vornherein als die Schriften der Schüler der Apostel zusammengestanden hätten oder auch nur in alter Zeit zu einem geschlossenen Kreis zusammengetreten wären . . . es sind die Reste der ältesten christlichen Literatur, welche die moderne Theologie nur als *disjecta membra*, aber im traditionellen Ansehen von Schriften der Schüler der Apostel getroffen und nun für ihre Zwecke unter diese Rubrik eingeordnet hat. (Ueber die Anfänge der patristischen Literatur, *Hist. Zeitschr.* N. F. Bd. 12, p. 439, 1882.)

Basel.

Lukas Vischer.

Henry Strohl, *La pensée de la Réforme* (Manuels et précis de Théologie, vol. XXXII). Neuchâtel / Paris, Delachaux et Niestlé S. A., 1951, 264 S., br. Fr. 7.80, geb. Fr. 10.90.

Das vorliegende Handbuch verdient neben W. Köhlers 2. Bd. seiner Dogmengeschichte, das Zeitalter der Reformation umfassend¹, auch im deutschsprachigen Gebiet alle Beachtung. Es bietet den reichen Ertrag langjähriger Beschäftigung des Verfassers mit dem reformatorischen Schrifttum. Strohl, Doyen honoraire der prot. theol. Fakultät der Universität Straßburg, hat sich durch seine vielseitigen Untersuchungen auf dem Gebiet der Kirchen-, besonders der Reformationsgeschichte einen Namen gemacht.² Er ist Vertreter bester Straßburger Tradition. Straßburg war in der 1. Hälfte des 16. Jh. Mittlerin zwischen lutherischem und reformiertem Denken; Bucer suchte zwischen Luther und Zwingli, Wittenberg und Zürich die Differenzen auszugleichen, Calvin war in liturgischen Fragen mit von Straßburg bestimmt, ja «les principes de Bucer n'ont acquis une résonance mondiale que par l'intermédiaire de Calvin», und Capito beeinflusste die Berner Kirche in starkem Maße (Berner Synodus von 1532).

Man kann «*La pensée de la Réforme*» eine Synopse reformatorischen Denkens nennen, da Strohl daran liegt, die großen gemeinsamen Linien aufzuzeigen. «Nous avons cru possible et utile de tenter la synthèse des affirmations essentielles de la Réforme dans son ensemble.»

Zur Begründung schreibt er S. 261: «En examinant ce que les grands esprits ont dit sur les différents loci, on ne peut qu'être frappé par la parenté de leurs conceptions, qui concordent dans une large mesure quant au fond, et se résument souvent dans des formules presque identiques.» Die innere Einheit des reformatorischen Zeugnisses aufzuzeigen ist dem Verf. ökumenische Aufgabe: «A un moment où la chrétienté recherche les bases d'une entente, où le protestantisme redemande des lumières à ses pères spirituels, la constatation de l'unité de leur témoignage pourrait

¹ Aus dem Nachlaß veröffentlicht, Zürich 1951, 523 S.

² Ich verweise z. B. auf «*Le Protestantisme en Alsace*», Strasbourg 1950, 508 S.

constituer une étape dans la réalisation de la prière du Christ que tous soient un.»

Diese innere Einheit hat ihren Grund darin, daß die Reformatoren nichts anderes wollten als «reproduire, avec une fidélité aussi parfaite que possible, et dans une plénitude aussi complète que possible, les données et les effets de la Révélation».

Das Buch ist in 10 Kapitel gegliedert: la diversité de la forme du message; l'expérience du Dieu vivant; la foi; la prière, principal exercice de la foi; l'objet excitatif et le critère de la foi, le principe scripturaire; la justification par la foi; l'objet de la foi; l'Eglise, création de la foi et créatrice de foi; les moyens de grâce; l'Etat. Die Lehre von der Person Christi findet keine zusammenhängende Behandlung, hingegen das Werk Christi im 7. Kapitel. Wertvoll wäre ein besonderes Kapitel über die reformatorische Eschatologie gewesen, der sich z. B. W. Köhler im genannten Buch in § 21 zuwendet. Zitate aus den «œuvres maîtresses» unterbauen die Ausführungen des Autors. Luther und Calvin erfahren entsprechend dem Umfang ihrer Werke die ausgedehnteste Würdigung, Melanchthon, Zwingli, Oekolampad und Bucer folgen, Capito und Bullinger treten zurück. Die Nebenströmungen der Reformation (Täuferum, Spiritualismus, Sozinianismus) werden nur gestreift. Die beigegebenen Anmerkungen enthalten die Fundorte der Zitate und Hinweise auf Literatur. Es hätte aber dem Charakter des vorliegenden Werkes als Handbuch entsprochen, wenn als Hilfsmittel für weiteres Studium eine «bibliographie sommaire» am Schlusse die maßgebende Literatur übersichtlich zusammengefaßt hätte!

Die überlegene Sachkenntnis Strohl's zeigt sich nun darin, daß er nicht der Gefahr erliegt, die verschiedenen Typen reformatorischen Glaubens und Denkens zu harmonisieren, Differenzen und Gegensätze stillschweigend zu übergehen oder durch Umdeutung aus der Welt zu schaffen. Sie werden wohl beachtet, aber nicht überwertet. Das zeigt sich sehr schön beim Abschnitt über das Abendmahl, S. 229 ff., der in knappen Zügen in das geschichtliche Werden der Positionen bei Luther, Zwingli und Calvin einführt. Luthers Anliegen bestand letztlich darin, «que l'on admit, dans tout service divin, une présence, une action, une initiative de Dieu». Zwingli aber verstand das Abendmahl nicht rein symbolisch, «la Cène était pour lui un acte de la bienveillance divine à notre égard (gnädiger Handel Gottes mit uns)». Strohl zeigt, wie sie sich hätten verstehen können, wenn sie nicht zu sehr an bestimmte Formulierungen gebunden gewesen wären. Er spricht daher S. 237 von einem «désaccord, plus apparent que réel».

Der Straßburger Forscher bietet hier weniger neue Forschungen und Gesichtspunkte als vielmehr einen Einblick in den heutigen Stand des Verständnisses reformatorischen Denkens. Deshalb verzichte ich auf eine Rekapitulation der einzelnen Kapitel. Doch dürfte die Charakterisierung der verschiedenen besprochenen Reformatoren von Interesse sein, wie sie S. 9 ff. gegeben wird. Strohl setzt mit dem Satze ein: «*Luther* avait une âme lyrique.» Sein Wort sei «toujours le témoignage des vibrations que la Parole et l'action de d'Esprit ont provoquées dans son âme». Sein Hauptinteresse, «c'est le salut de l'âme individuelle». Dessen Freund *Melanchthon*, durch die

erste Auflage der Loci von 1521 bekannt geworden, war der Mann der «formules iréniques», stärker als Luther der Tradition verpflichtet. Von anderer Art war wieder *Zwingli*. Als «homme de raison» pflegte er «oui ou non avec une égale précision» zu sagen. Er war nicht Individualist, denn «plus encore que du salut individuel, il fut préoccupé des répercussions de l'Évangile dans la société, de l'établissement du règne de Dieu dans la Cité, la Confédération helvétique, le monde».

An zwei Punkten bedarf das im übrigen von großem Einfühlungsvermögen zeugende Zwinglibild Strohls der Korrektur: 1. war Zwingli entgegen der S. 12 vertretenen Auffassung Schüler der Scholastik, was sich vor allem oft in seiner Terminologie bemerkbar macht; 2. zeigten die Forschungen von Blanke, Farner, Rich, Pfister und Locher, daß man den Zürcher unrichtig deutet, wenn von einer «alliance» zwischen Humanismus und Christentum gesprochen wird. Die Theologie Zwinglis ist nicht humanistisch (siehe Christologie, Seligkeit erwählter Heiden!).

Oekolampad, mit Zwingli eng befreundet, sah als erstes Ziel ebenfalls «la réalisation» du règne de Dieu dans la société», erkannte aber klarer den spezifischen Auftrag der Kirche im Unterschied zum Staat. «Il fut ainsi le premier véritable ecclésiologue parmi les Réformateurs»; der Verf. nennt ihn im Hinblick auf die exegetischen Leistungen «le plus grand exégète de la première période de la Réforme en Suisse» (S. 74). Bucer stand, ähnlich wie Zwingli (nach Strohl), zunächst unter humanistischem Einfluß, um dann von Luther bestimmt zu werden. Er zeichnet sich durch die Offenheit seines Geistes aus, nicht schöpferisch hervortretend, eignet ihm «un talent remarquable de décanter les idées d'autrui, et de faire un alliage de ce qu'il a cru devoir en retenir». Andererseits ist «son sens pratique, son âme pastorale, sa préoccupation de cultiver la vie chrétienne des individus et de la collectivité, de réaliser une société chrétienne» zu rühmen. *Calvin* endlich, weit entfernt davon, als Mann der zweiten Generation Epigone zu sein, gab der reformatorischen Bewegung «un nouvel élan». Als sein eigener Melanchthon schuf er eine Dogmatik in der Institutio «absolument conforme à son exégèse et à son expérience personnelle». In formaler Hinsicht durch französische Klarheit ausgezeichnet, suchte er in dogmatischen Fragen nicht die Harmonisierung, «il affectionnait de tracer une via media entre deux solutions extrêmes». An Beispielen erläutert Strohl Calvins Methode, sie ist die dialektische, «qu'il faut toujours avoir présente à l'esprit pour ne pas risquer de déformer la pensée de Calvin». Gerade die Schüler des Genfers beachteten sie nicht.

Es wäre nun verlockend, diese vorläufige Typisierung an Hand der einzelnen loci nachzuprüfen. Ich begnüge mich indessen mit einem kurzen Hinweis auf die Kapitel 3 und 6, Glauben und Rechtfertigung betreffend. Luther erfaßte den Menschen in seiner Ganzheit, war also nicht Vorläufer der These, daß sich christliches Leben nur auf die Innerlichkeit beziehe, während sich der Christ in den äußern Dingen dem Staat und den Erfordernissen und der Eigengesetzlichkeit des wirtschaftlichen Lebens unterzuordnen habe. Melanchthon deformierte das genuin Luthersche Glaubensverständnis in der Richtung auf die Orthodoxie hin (Glaube = Fürwahr-

halten). Bucer hingegen legte allen Nachdruck auf den «effet sanctifiant de la foi», damit mit Luther, Zwingli und Calvin übereinstimmend. Desgleichen Oekolampad, der ebenso mit allem Nachdruck lehrte, «que la foi justifie et qu'elle sanctifie».

Zürich.

Rudolf Pfister.

Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik, 2 Bde., Gütersloh, C. Bertelsmann, 1947 (2. Auflage 1949), 322 u. 541 Seiten, DM 27.—.

Paul Althaus, Grundriß der Dogmatik, I. Teil, Gütersloh, C. Bertelsmann, 3. Auflage 1947, 110 Seiten, DM. 5.—.

Die vorliegende Dogmatik will uns eine Darstellung der christlichen Wahrheit aus dem Selbstverständnis eines betont konfessionellen Lutheriums geben. Es handelt sich dabei um jenen speziellen Typus lutherischer Frömmigkeit, wie er sich in Deutschland unter dem Einfluß der spätdenkezeitlichen Philosophie etwa im Zeitalter Bismarcks herausgebildet hat und sich, trotz den Erschütterungen zweier Weltkriege, seither offenbar erstaunlich lebenskräftig erhalten konnte.

Im Anschluß an bekannte Vorbilder jenes Zeitalters gibt uns A. ein geschlossenes «System» der christlichen Lehre. Das hat den großen Vorteil, daß sein Werk übersichtlich und klar und daher als Lehrbuch in formaler Hinsicht vorzüglich geeignet ist. Die Stärke des Verf. liegt überhaupt in seiner Meisterschaft, die Dinge leicht faßlich, einfach und wohlgeordnet vorzubringen. Bisweilen hat man sogar den Eindruck, daß es der formalen Kunst des Dogmatikers nur allzu leicht gelingt, Gegensätze auszugleichen oder gar direkte Widersprüche als bloße «Spannungen» erträglich zu machen: so insbesondere in seinen Ausführungen über Rechtfertigung und Heiligung. Einerseits wird betont, daß das Heil unabhängig vom sittlichen Stande ist und daß einer sich durch das Fehlen der Werke nicht hindern lassen darf an seiner Heilsgewißheit, andererseits vernehmen wir das genaue Gegenteil, nämlich daß ein Heilsstand, der sich nicht im Gehorsam auswirke, Einbildung sei und daß man sich durch das Fehlen der Werke an der Heilsgewißheit doch hindern und beunruhigen lassen solle (II, S. 462 ff.)! Mit dem bloßen Hinweis auf den «praktischen» Charakter der Theologie, die eben in verschiedenen Situationen auch ungleich reden müsse (gegen den Moralismus anders als gegen den Libertinismus), lassen sich solche unvereinbaren Aussagen nicht entschuldigen. Sie verraten einen tiefgehenden Widerspruch, der m. E. auf die Lehre von Gesetz und Evangelium zurückgeht. Eine Buchbesprechung wird indessen nicht der Ort sein, wo solche Hintergründe näher erhellt werden können.

Dem erwähnten lutherischen Typus entspricht auch der dogmatische Ansatz: «Die Theologie muß also als Anthropologie einsetzen. Mit dieser Stellung der Aufgabe bekennen wir uns für die Lehre von der Selbstbezeugung Gottes grundsätzlich zu dem theologischen Ansatz Schleiermachers» (I, S. 77). Das religiöse Selbstbewußtsein ist primär Quell der Offenbarung. Deshalb handelt die Dogmatik zuerst von der Selbstbezeugung

Gottes in der menschlichen Existenz, in Natur und Geschichte. Es ist dann nicht ganz verständlich, warum A. diesen Ansatz doch nicht durchgehend beibehält, sondern sich bald wieder auf die Schrift und bald wieder streng auf die Offenbarung Gottes in Christus beruft. Aber offensichtlich fällt dieses Schwanken bei A. gar nicht so sehr ins Gewicht, weil alle diese Ansätze für ihn letztlich doch auf einen einzigen zurückgehen: auf den Begriff des Geistes. In diesem Begriff ist das bestimmende Zentrum der hier vorliegenden dogmatischen Gesamtanschauung zu erkennen. Alles, was «Geist» ist oder was sich als «geisthaft» erweist, gilt letztlich als eine Gestalt der Selbstbezeugung Gottes und führt zurück auf den einen, identischen Ursprung. Deswegen ist schon die menschliche Existenz in ihrem Selbstbewußtsein Offenbarung: «Kein waches und tiefes Selbstbewußtsein, das nicht unmittelbar Bewußtsein Gottes würde. Keine Selbsterkenntnis, die nicht notwendig sofort Erkenntnis Gottes würde. Wer seiner selbst inne wird, der wird eben damit zugleich Gottes inne» (I, S. 76). Offenbarung Gottes ist ebenso in der Natur: «Die Natur weist auf Gott durch das Geisthafte in ihr. Das finden wir vor allem in der Ordnung, die sie durchwaltet.» Die Naturgesetze können von unserem Geist begriffen werden, wenn auch ihre letzte Tiefe und Feinheit uns verborgen ist. «So ist der Geist in der Natur offenbar und verborgen zugleich. Beides miteinander weist hin auf den unserem Geist verwandten und doch übermenschlichen Geist. In der Zugänglichkeit der Natur für unsern Geist, in ihrer Rationalität bezeugt sich der Geist in ihr als dem unsern verwandt; in ihrer Undurchsichtigkeit erweist er seine übermenschliche Tiefe und Fülle, die höher ist denn alle Vernunft» (I, S. 101). Die Einsicht in die Zweckmäßigkeit und Organisation der Naturvorgänge beweise uns, daß der schöpferische Geist in der Natur Gedanke und Wille sei. «Der Geist aber, der sich in der sinnvollen Ordnung der Welt bezeugt, ist der Schöpfer selber, nicht nur, wie man oft gegen den teleologischen Gottesbeweis eingewendet hat, der Ordner der Welt» (I, S. 105). Vor allem aber betont A. die Offenbarung Gottes in der Geschichte. Gott bezeugt sich in den Ordnungen. Gott ruft aber auch in besonderen geschichtlichen Stunden zum Außerordentlichen auf. «Ein Volk kann in Entscheidungszeiten seiner Geschichte den Ruf zu eigenem Leben, zum Ringen um seine Freiheit, zu einem besonderen Auftrag vernehmen . . .» (I, S. 86). Kritische Fragen werden durch rhetorische Fragen übertönt: «Wer anders als Gott selbst ist gegenwärtig, wo der Mensch, wo ein Volk sich beschenkt und gebunden weiß in einem? Wer anders kann es sein als der Herr der Geschichte selbst, der Leben anvertraut und ebendamit zugleich Einsatz fordert bis zur Hingabe des eigenen Lebens für das Anvertraute — so erfährt es die Frau, die Mutter wird; so der Mann, der sich mit seines Volkes Leben begabt und für es zu stehen gefordert weiß. Wer ist es, wenn nicht Gott, der in dem Rufe einer geschichtlichen Stunde mit dem schwersten Ernste über mich kommt, nämlich dem Rufe, zum Letzten bereit zu sein, und in dem Gehorsam gegen den Ruf zugleich die Freude der Lebenserfüllung schenkt?» (I, S. 87). Allerdings wird diese Erfüllung nicht immer gegeben. Die Geschichte fordert oft höchsten Einsatz, aber sie versagt die Frucht. «Geschichtswille, der uns das Handeln

aufgibt, der auf unsere Tat wartet, nimmt sie in ein Geschehen auf, das kein Mensch im voraus planen und überschauen kann. Er fordert unsern Einsatz und macht aus ihm doch, was er will» (I, S. 88). Wie im Ruf der Stunde, so spüren wir aber gerade auch in dieser Unverfügbarkeit des Ausgangs den Herrn der Geschichte in dem Miteinander von Offenbarsein und Verborgensein seines Willens. «Er stellt in klarer Strenge Aufgaben, an die alles zu setzen ist, und gibt doch keine Gewähr des Gelingens. Der Mensch bekommt geschichtliche Verantwortung aufgelegt in ganzer Schwere und kann die Geschichte doch nicht machen. Er ist auf den Segen dessen, der die Geschichte waltet, angewiesen; er erfährt, daß der Herr der Geschichte den Segen zu geben und zu versagen frei ist» (I, S. 88 f.). In der Geschichte gibt es göttliche Gerichte, aber «zum Gericht kommt die Erneuerung, das Wunder der Wendung hoffnungsloser Lage. Die Wende geschieht allermeist durch die Tat *eines* Mannes. Die Zeit ruft nach ihm und kann ihn doch nicht hervorbringen. Er ist notwendig und doch nicht verfügbar, sondern wird geschenkt von dem Herrn der Geschichte» (I, S. 90). In seinem «Grundriß» (der die Gedanken der Dogmatik in knapper Zusammenfassung enthält) erwähnt A. an dieser Stelle sogar die berühmten «Wundermänner» Luthers, die, wie man sich erinnert, in den dreißiger Jahren in Deutschland sehr oft beschworen worden sind (Grundriß, S. 24).

Von einer solchen Geschichtsmetaphysik her muß A. jegliches Sensorium abgehen für das, was die Bibel *διάκρισις πνευμάτων*, Scheidung der Geister, nennt. Wenn alles, was sich als geisthaft enthüllt, schon Offenbarung und Ruf Gottes ist, kann es allerdings widergöttlichen Geist nicht mehr geben. Dann ist wirklich der «Ruf der Stunde» immer schon Gottes Ruf, und dann kann es auch kein anderes Gebot mehr geben, als nur kräftig mit dem Strom der Zeit zu schwimmen, ist doch das Gesetz der Geschichte selbstredend schon das Gesetz und die Ordnung Gottes! Nur ist zu sagen, daß für die Bibel gerade da der tiefste Gegensatz aufbricht, wo es für A. nur die letztliche Identität des Geisthaften zu geben scheint. Für das biblische Denken steht nicht zur Frage, ob eine Bewegung «geisthaft» sei, sondern *was für ein Geist* es ist, der sich in ihr kundgibt (vgl. z. B. die Perikope Luk. 11, 14—26). Es gibt auch widergöttlichen Geist. Biblisches Denken kann daher die Geschichtsmächte nicht einfach mit dem «Willen Gottes» gleichsetzen, sondern sieht sich immer wieder genötigt, die Geister zu prüfen.

Die Geschichtsmetaphysik, die hier als Uoffenbarung bezeichnet ist, wird zur Grundlage des dogmatischen Systems. Ihre Konsequenzen treten gleichermaßen hervor in der Gotteslehre wie in der Anthropologie. So schließe z. B. die *Imago Dei* ein doppeltes Geistwirken Gottes ein. Dem Werk des Geistes in der Erlösung gehe schon ein schöpfungsmäßiges Geistwirken voran. «Die Lehre vom Geiste Gottes und seinem Wirken ist über die Grenze in der überlieferten Dogmatik hinaus zu erweitern. Nicht erst im dritten, sondern schon im ersten Artikel ist vom Geiste Gottes zu reden; nicht erst bei der Erlösung des Menschen, sondern schon bei seinem schöpfungsmäßigen Sein. Die überlieferte Lehre vom Geistwirken Gottes ist soteriologisch verengt . . . Das Erlösungswirken des Geistes Jesu knüpft an

das schöpfungsmäßige Wirken des Geistes im Menschen an, nimmt es auf, führt es aus dem Widerspruch der Sünde und gegen ihn zum Ziele» (II, S. 101 f.). In den Ausführungen über Gott als den Herrn der Geschichte wird, unter völliger Absehung vom biblischen Kyrios-Begriff, der Gedanke der Gottesherrschaft aus der Geschichtswirklichkeit abgeleitet und deshalb nicht heilsgeschichtlich, sondern metaphysisch verstanden. Nicht anders auch die Prädestinationslehre, die in einer geschichtsphilosophischen Betrachtung über den Sinn des Schicksals mündet. Es ließe sich, in einem weiteren Rahmen, leicht nachweisen, wie sich diese Grundlage auch in den andern Lehrstücken sehr stark auswirkt, bis hinein in die Christologie, die bei aller Betonung des Gegensatzes von Sünde und Erlösung doch als Erfüllung der Uroffenbarung aufgefaßt ist (vgl. insb. I, S. 55).

Die biblische Begründung für seinen Begriff der Uroffenbarung findet A. in Röm. 1, 18—20, welches nach der Zählung der Register die in dieser Dogmatik am meisten zitierte Bibelstelle ist. Nun ist sicher zuzugeben, daß in Röm. 1, 20 von einem Urwort Gottes die Rede ist. Aber wenn diese Stelle, wie bei A., aus dem Textzusammenhang herausgelöst und isoliert betrachtet wird, besagt sie etwas ganz anderes, als was sie im Römerbrief sagt. So wenig z. B. der johanneische Satz «Das Licht scheint in die Finsternis» recht verstanden ist, wenn man die Fortsetzung nicht beachtet: «Aber die Finsternis hat's nicht begriffen», so wenig ist die ganz analoge Aussage Röm. 1, 18—20 recht verstanden, wenn man aus ihr nur die Legitimation einer natürlichen Gotteserkenntnis ableitet, aber übersieht, daß Paulus im Zusammenhang des ganzen Abschnittes Röm. 1, 18 ff. doch deutlich zeigt, wie diese Gotteserkenntnis durch die menschliche Sünde in ihr Gegenteil verkehrt ist — ganz abgesehen davon, daß aus der rein formalen Anknüpfung an Röm. 1, 20 ja noch keineswegs ersichtlich wird, warum es ausgerechnet diese besondere, von A. vertretene Geschichtsphilosophie sein soll, welche Paulus an der betreffenden Stelle mit der «Uroffenbarung» meint. — Ich sehe den Schwerpunkt des Abschnittes Röm. 1, 18 ff. in dem dreimal wiederholten $\Delta\iota\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \dots$ (Röm. 1, 24; 1, 26; 1, 28), denn das Thema des Abschnittes ist unbestreitbar die Offenbarung der göttlichen $\delta\omicron\rho\gamma\acute{\eta}$ (Röm. 1, 18), des Zornwirkens Gottes. Von Gottes Handeln ist schon im Blick auf den Sünder, nicht nachher bloß im Blick auf die Geretteten die Rede. Die dreimalige nachdrückliche Erwähnung der Preisgabe des Menschen durch Gott zeigt, daß es durchaus nicht nur mehr vom Belieben des Menschen abhängt, ob und wie die ursprüngliche Beziehung zu Gott in seiner «Uroffenbarung» hergestellt wird, denn der Abfall in die Sünde ist nicht nur Tat des Menschen, sondern zugleich Zorngericht Gottes, das der Mensch von sich aus nicht rückgängig machen kann. Es ist auch nicht so, wie A. von seinem Begriff des Geistes her in diesem Zusammenhang meint lehren zu können: «Die Vernunft aber, der $\nu\omicron\varsigma$ bleibt Vernunft» (I, S. 47). Nach Röm. 1, 28 hat Gott die Menschen $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\omicron\kappa\iota\mu\omicron\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu$ dahingegeben. Erst die Erneuerung des $\nu\omicron\varsigma$ durch den Geist Gottes stellt das Vermögen wahrer Gotteserkenntnis wieder her (Röm. 12, 2). — Diese Ueberlegungen machen es mir unmöglich, in Röm. 1, 20 die biblische Begründung für die von A. vertretene Lehre von der Uroffenbarung zu finden.

Das geschichtsphilosophische Denken hebt die Offenbarungsgeschichte im biblischen Sinn auf. Das wird gerade bei A. besonders deutlich. Die von Abraham zu Christus, von Christus zur endzeitlichen Gemeinde des Auferstandenen führende Geschichte des Volkes Gottes wird in ihrer Besonderheit nicht gesehen. Auch der für die biblische Botschaft zentrale Bundesgedanke erhält daher in A.s Dogmatik keine Bedeutung. Das Alte Testament gilt als Zeugnis der Uroffenbarung. In ihm kommt also nur zum Ausdruck, was jeder Mensch aus Geschichte und Existenz vernehmen kann. Bloß insofern ist dem Alten Testament eine besondere Stellung einzuräumen, als darin die Uroffenbarung entgegen der heidnischen Entstellung besonders rein hervortrete. Das Evangelium ist demnach nicht speziell auf das Alte Testament, sondern auf die Uroffenbarung zu beziehen. A. verwahrt sich sogar nachdrücklich dagegen, daß dem Messias-Titel Jesu besonderes Gewicht beigelegt wird. Dieser Titel ist eine jüdische Vorstellung, die für uns Heidenchristen keine besondere Bedeutung habe. Deshalb kann die Theologie «den Christustitel nicht in den Vordergrund rücken als den für unser Bekenntnis zu Jesus maßgebenden. Die heute verbreitete Manier, für 'Jesus' zu sagen 'der Christus', ist sowohl sprachlich wie theologisch unerfreulich und künstlich» (II, S. 211).

Weil A. der besonderen Stellung Israels nicht gerecht zu werden vermag, erhalten auch seine Ausführungen über die Kirche etwas Unwirklich-Abstraktes, obschon er gerade in diesem Lehrstück stärker als sonst bemüht ist, auf das Neue Testament einzugehen. Er möchte durchaus auch sagen, daß die Kirche Gemeinde ist: Aber wie kann das glaubwürdig begründet werden, wenn sie nicht mehr die messianische Gemeinde des Alten Bundes darstellt? Das allgemeine Priestertum, von dem her A. den Gemeindegedanken begründen will, kann ja durchaus auch individualistisch und schwärmerisch verstanden werden. Es bleiben letztlich doch das «Amt» und die von A. besonders betonten Sakramente die einzige Wirklichkeit der Kirche. Wie wenig Realität dem Gemeindegedanken zukommt, verriet dann vor allem auch die Eschatologie. Diese wird dargestellt unter den beiden Aspekten der «persönlichen Vollendung» und der «Weltvollendung» (wie es für diese Dogmatik überhaupt nur eine Beziehung Gottes einerseits zur Einzelpersönlichkeit, andererseits zur Menschheit zu geben scheint), wogegen für das Neue Testament gerade das gegenwärtig-zukünftige Verhältnis von Christus und Gemeinde im Zentrum des eschatologischen Denkens steht.

Alle die aufgezeigten Abweichungen von der biblischen Botschaft sind, wie deutlich sein dürfte, im System begründet. Sie beeinträchtigen also dessen Geschlossenheit nicht, sondern sind vielmehr der Preis, den der Verf. für diese Geschlossenheit zu zahlen bereit war. Es ist daher fraglich, ob er, auf dem Standpunkt seines Systems verbleibend, eine biblische Kritik an seinen Ausführungen überhaupt wird gelten lassen. Deshalb möge es hier bei der Feststellung sein Bewenden haben, daß jedenfalls zwischen dem Zeugnis des Alten und Neuen Testaments einerseits und diesem System andererseits sehr tiefgehende Widersprüche bestehen. Ob einer dieses System gleichwohl annehmen kann, dürfte sich letztlich daran entscheiden,

wie er sich grundsätzlich zur Methode der spekulativen Dogmatik einstellt. Es ist nicht zu bestreiten, daß diese Methode seit Hegel und dem deutschen Idealismus in Deutschland zahlreiche und berühmte Vertreter gefunden hat, also daß A. sich bei seinem Unternehmen auf eine große Tradition unzweifelhaft berufen kann. Immerhin wäre dann zu fragen, ob seine Philosophie, die eben doch in einer schon ziemlich weit zurückliegenden Zeit ihr Gepräge erhalten hat, heute noch weiten Kreisen verständlich ist. ob also nicht z. B. Rudolf Bultmanns existenzphilosophische Interpretation des Neuen Testaments die unserer Zeit angemessene und verständliche Weiterführung seines Anliegens ist? Meinerseits muß ich bekennen, daß mich die Lektüre des vorliegenden Werkes in meinen Bedenken gegen jede philosophische Interpretation der biblischen Botschaft nur bestärkt hat.

Guttannen/Kt. Bern.

Felix Flückiger.

Miszelle.

Das hebräische Nominalpräfix *mi-*.

Mehr und mehr setzt sich, namentlich dank den Arbeiten von Paul Kahle und seinen Schülern, die Erkenntnis durch, daß die sprachgeschichtliche Betrachtung des Hebräischen aus der ausschließlichen Bindung an den Masoretischen Text, wie sie zunächst ja unvermeidlich war, gelöst werden muß. Neben der ihm zugrunde liegenden tiberiensischen Ueberlieferung gilt es auch das übrige heute zur Verfügung stehende Material mit heranzuziehen, vor allem die Reste der babylonischen oder orientalischen und die der palästinischen Textüberlieferung, sowie die griechischen und lateinischen Umschriften hebräischer Wörter und Namen. Hier überall haben sich oft abweichende und mindestens in vielen Fällen deutlich ältere Formen erhalten, die einen Vorstoß in den Bereich einer «vormasoretischen Grammatik», genauer einer Grammatik eines vormasoretischen Hebräisch, ermöglichen, vgl. Kahle, Das Problem der Grammatik des Hebräischen (Indogerman. Forschungen 45, 1927, 395—410). Ein Einzelproblem dieser Art, das sich mir bei der Arbeit am Biblischaramäischen Wörterbuch aufdrängte, das aber von Kahle bereits 1902 gesehen wurde, das Verhältnis des hebräischen Nominalpräfixes *mi-* zum Präfix *ma-*, soll im folgenden vorgelegt werden. Für die babylonische Ueberlieferung verweise ich auf Kahle, Der masoretische Text des AT nach der Ueberlieferung der babylonischen Juden (MT), 1902, S. 69 f., Masoreten des Ostens (MdO), 1913, S. 197 f., und für die Umschriften auf C. Siegfried, Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus, ZAW IV, 1884, S. 34 ff., spez. S. 49—52, A. Sperber, Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations, Hebrew Union College Annual XII—XIII, 1937—38, S. 103 ff., spez. S. 234—240, und E. Brønno, Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus, Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes XXVIII, 1943, S. 172—181. Die palästinische Ueberlieferung geht hier überall mit der tib. zusammen (Leander, ZAW 54, 1936, 92) und braucht darum nicht berücksichtigt zu werden.