

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

Heft 3

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>

müssen, das ihm die Geschichte verkündigt, die er malt, die Geschichte von dem Jesus Christus, in dem Gott selbst sich unser erbarmte. Man könnte das auch so sagen: Dieser Künstler *erschaut* seine Bilder, indem er *hört*, das Wort hört, das ihn als einen Hörenden sehend macht. Nicht daß der Maler oder irgendeiner Gott direkt und unmittelbar zu sehen bekäme; die Kunst von Willy Fries ist eine einzige Absage an den Wahn, Gott sichtbar machen zu können. Was er sieht und was wir dann mit ihm sehen, sind wohl menschliche Gestalten und Bilder; ihr Geheimnis ist aber, daß sie auf den Gott verweisen, dessen Hilfe uns in jenem einen Menschen begegnet, den die Schrift den Sohn Gottes nennt.

Entdeckung des Menschen? Suche nach dem wirklichen Menschen? Ein Weg hin zu dem Menschenbruder? Ja, dies alles, aber im Zeichen des Ecce homo, das auf Jesus Christus weist! *Sehet den Menschen* — das ist der Ruf dieser Bilder, und das ist der Dienst, den sie uns tun wollen.

Berlin-Schlachtensee.

Heinrich Vogel.

Rezensionen.

J. Coppens, Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments. Les Harmonies des deux Testaments, Supplément bibliographique. Bibliographie J. Coppens. Publications universitaires de Louvain, 1952, 99 Seiten.

Den Kern der Broschüre bildet eine Gastvorlesung, die der Löwener Alttestamentler und Religionsgeschichtler J. Coppens im Juli 1951 an den Universitäten Münster und Bonn hielt. Beigefügt sind eine (französische) Ergänzung zu einer früheren Bibliographie «touchant les divers sens des Saintes Ecritures et l'unité de la Révélation» sowie eine auch kleine und kleinste Artikel umfassende Bibliographie des 1896 geborenen Verfassers selbst und endlich ein (lateinisches) curriculum vitae.

Nach Coppens hat in Deutschland das protestantische Schriftstudium auch dasjenige der Katholiken gefördert, und für Frankreich wird der entsprechende Einfluß des großen katholischen Dichters Paul Claudel gerühmt. Unter den französischen Theologen hätten sich die Jesuiten Jean Daniélou und Henri de Lubac am erfolgreichsten um eine «erneute spirituelle Exegese des Alten Testaments» bemüht. In der Auseinandersetzung mit diesen und andern Bibeltheologen zieht er dann freilich Daniélou des Jansenismus. Auch zu Bultmann nimmt er irgendwie Stellung, ohne daß der Leser eine klare Abgrenzung erkennt. Der gewichtigste unter den einschlägigen Autoren, Wilhelm Vischer, wird aber leider völlig ignoriert. Coppens unter-

sucht das Verhältnis einerseits zwischen Weissagung und Typologie und andererseits zwischen «Literalsinn» und «Tiefensinn», welche letzteren der «Hagiograph» selber nicht erfaßt zu haben brauche. «Das kirchliche Magisterium entdeckt im Literalsinn einen Tiefensinn, welcher auf streng-kritischem Standpunkt nicht behauptet werden kann. Ein glänzendes Beispiel ist die theologisch-mariologische Deutung des Protoevangeliums.» «Nur das kirchliche Lehramt und der christliche Glaube kann einen Voll-sinn im Tiefensinn des Gottesworts entdecken.» Der unverkennbar römische Standpunkt des Verfassers hat im übrigen nicht verhindert, daß seinen Gedankengängen eine gewisse Unschärfe und Verschwommenheit anhaftet. Neben guten Bemerkungen im einzelnen, die auch den protestantischen Bibeltheologen anregen können, findet sich da und dort Füllsel, das die Klarheit der Linien stört.

Zollikon.

Hans Bruppacher.

Hans Frhr. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab. (S. B. Heidelberger Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1952, 4. Abh.), Heidelberg 1952, 52 S.

Die knappe, gehaltvolle Abhandlung reiht sich im Hinblick auf Methode wie Ergebnisse nicht nur als ein weiterer Beitrag zu der viel erörterten Frage an die früheren an, sondern dürfte alle künftigen Untersuchungen der Auferstehungsberichte entscheidend beeinflussen; ja sie bietet darüber hinaus in gewissem Sinne geradezu eine wirklich weiterführende Lösung des hermeneutischen Problems.

Ohne auf den vor der formgeschichtlichen Betrachtungsweise liegenden Standort einfach zurückzufallen, vielmehr deren wertvolle Erkenntnisse aufnehmend, stellt v. C. kühn die Frage nach dem «geschichtlichen Kern» dessen, was die Ueberlieferung bezeugt. Daß es sich dabei nicht einfach um eine Rückkehr zum rationalistisch-psychologisierenden Historismus handelt, dürfte etwa ein Vergleich mit E. Hirschs «Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube» (1940) verdeutlichen, wenn auch die vorliegende Arbeit nach des Verf. eigenem Urteil dessen historischen Ergebnissen «nahekommt». Im Gegensatz zu E. Hirsch macht v. C. da, wo die Quellen es gebieten, vor den von ihm festgestellten historischen Tatsachen halt, ohne zu deren urchristlicher *Deutung* Stellung zu nehmen und sie durch eine moderne zu ersetzen.

Welches sind nun diese historischen Tatsachen? Einerseits die Feststellung des leeren Grabes durch die Frauen, und zwar am dritten Tag. Andererseits die Erscheinungen, die die Jünger erst später und nur in Galiläa gesehen haben, nachdem sie auf das Zeugnis der Frauen hin Jerusalem verlassen hatten. Zu diesem Ergebnis gelangt v. C. nach Ausscheidung zweier Behauptungen der Evangelientradition: der Lokalisierung von Erscheinungen Jesu in Jerusalem (Luk./Joh.) und der Datierung der ersten Erscheinungen auf den dritten Tag. Die Ablehnung des chronologischen Ansatzes folgt für v. C. übrigens aus seiner Ablehnung jerusalemitischer Erscheinungen: für den Weg von Jerusalem nach Galiläa wäre der Zeitraum zu kurz.

Folglich könne sich die Angabe des sicher zuverlässigen Berichts 1. Kor. 15, 4 über die Auferstehung «am dritten Tage» nicht auf die Erscheinungen beziehen. Wir hätten somit in 1. Kor. 15, 4 also doch eine — gewöhnlich als fehlend bezeichnete — Anspielung auf das leere Grab, die nach v. C. übrigens auch schon in der allgemeinen paulinischen Vorstellung von der Auferstehung als einer realen Verwandlung impliziert sei. — Die Jünger wären nach den entscheidenden Ereignissen nicht sofort, wie meistens angenommen wird, nach Galiläa geflohen, sondern hätten sich zunächst in Jerusalem versteckt. Erst auf die Kunde vom Auffinden des leeren Grabes durch die Frauen hätten sie sich unter Anführung des Petrus nach Galiläa begeben in der Hoffnung, dort Jesus zu treffen, und dort seien die entscheidenden in 1. Kor. 15 in chronologischer Reihenfolge aufgezählten Erscheinungen erfolgt.

Diese Darstellung des ganzen Ablaufs der Ereignisse löst eine Reihe exegetischer Schwierigkeiten und enthält verschiedene sehr wertvolle Einzelbeobachtungen und Korrekturen früherer Auslegungen. Wir haben gesehen, der Ausgangspunkt ist die Bestreitung jerusalemitischer Erscheinungen. Im Hinblick auf ihre Wichtigkeit in der ganzen Beweiskette scheint sie mir allerdings mit dem auf S. 12 Gesagten nicht hinreichend begründet. Von der allgemeinen Erwartung entscheidender Ereignisse in Galiläa aus müssen ja die Berichte über Erscheinungen in Jerusalem als «*traditio difficilior*» angesehen werden, was trotz der lukanischen Tendenz eher gegen ihren spätern Ursprung sprechen könnte. Die Unmöglichkeit, die Erscheinung vor 500 Brüdern räumlich in Jerusalem unterzubringen, beweist auf jeden Fall nichts für alle andern Erscheinungen. Daß Lukas die Erscheinung vor Petrus deshalb nicht erzähle, weil sie in Galiläa stattgefunden habe, ist doch nicht unbedingt überzeugend, da ja Matthäus, der solche Hemmungen nicht zu haben brauchte, überhaupt nichts darüber berichtet, während Lukas sie immerhin erwähnt. *Muß* überhaupt die Frage in Form einer Alternative Galiläa oder Jerusalem gestellt werden? Es ist noch kein Rückfall in die mit Recht berüchtigten apologetischen Harmonisierungsversuche, wenn wir hier doch wenigstens die Frage aufwerfen, ob die Lösung nicht in der Tatsache zu suchen sein könnte, daß die Jünger in diesen Tagen nicht alle beisammen waren. Von Petrus wissen wir sicher, daß er seit der Festnahme Jesu seine eigenen Wege ging. Könnte nicht eine Erinnerung daran in der Unterscheidung vorhanden sein, die Mk. 16, 7 macht: «saget es seinen Jüngern und dem Petrus». Ich möchte mit diesen Fragen nur zeigen, daß die Möglichkeit jerusalemitischer Erscheinungen nicht allzu schnell abgewiesen werden darf.

Besonders wertvoll ist der Hinweis auf die jüdischen Legenden über das Verstecken des Leichnams Jesu durch den Gärtner. V. C. erklärt durch sie die Erwähnung des Schweigens der Frauen Mk. 16, 8: die Jünger sollen aus apologetischen Gründen zur Widerlegung jener Verleumdungen überhaupt nicht mit dem leeren Grab in Verbindung gebracht werden.

Im Zusammenhang mit diesen «natürlichen» Erklärungen des leeren Grabes hätte wohl die Arbeit G. Baldenspergers «*Le tombeau vide*» (1935) verdient, untersucht zu werden.

Andererseits entspricht es, wie schon erwähnt, dem prinzipiellen Standpunkt des Verfassers, wenn er die historisch feststellbare Tatsache des leeren Grabes und deren Deutung trennt: jene mag außerhalb des Glaubens durch allerhand weder beweisbare noch zu widerlegende Hypothesen rein immanent erklärt werden; im Neuen Testament selber erhält sie eine glaubensmäßige Deutung, die als solche auch nicht historisch bewiesen, allerdings von hier aus auch nicht bestritten werden kann. Hier liegt ein wichtiger hermeneutischer Ansatz vor, der die formgeschichtliche Betrachtungsweise zu Recht bestehen läßt, aber trotzdem auf die Möglichkeit der Feststellung eines historischen Kerns nicht verzichtet. Die urchristliche Deutung umfaßt geschichtlich Feststellbares und geschichtlich nicht Feststellbares. Sie verbindet gerade beides zu *einem* Geschehen. Die Diskussion über die «Entmythologisierung» könnte von hier aus in neue Bahnen gelenkt werden.

Basel.

Oscar Cullmann.

Robert M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1952, 293 Seiten, f. 16.—

Wie ist die Frage des Wunders in der Antike bewertet worden? Hat wirklich — wie oft behauptet wird — der antike Mensch an Wundern keinen Zweifel gehegt, sondern ungewöhnliche Ereignisse als Eingriffe der Gottheit hingenommen und geglaubt, ihrer übermächtigen Kraft würde nichts unmöglich sein? Oder haben auch die Alten Grenzen gesehen, die durch die Gesetze der Natur dem Handeln der Götter gegeben waren? Auf diese Fragen muß eine Antwort gefunden werden, wenn wir verstehen wollen, von welchen Voraussetzungen aus die Menschen der Antike die biblischen Wundergeschichten beurteilen konnten, um zustimmend oder ablehnend zu ihnen Stellung zu nehmen.

Der amerikanische Gelehrte R. M. Grant hat die eben bezeichnete Aufgabe mit ungewöhnlicher Sorgfalt in Angriff genommen und aus der gesamten griechisch-römischen Literatur eine Fülle von Material zusammengetragen. Der Rahmen der Untersuchung ist weit gespannt, von Homer bis zum Ausgang der Antike. Ein Zeitraum von mehr als tausend Jahren wird überschaut, um dadurch das Bild, das wir für die Zeit des Urchristentums gewinnen möchten, um so deutlicher herausheben zu können. Es ergibt sich, daß keineswegs eine einhellige Antwort auf die Frage nach der Bewertung des Wunders in der Antike gefunden werden kann, sondern daß die Antworten ebenso mannigfaltig und unterschiedlich sind, wie sie es heute sein würden, wenn man Umfrage über die Stellungnahme zum Wunder hielte.

Ueber den Gang der Untersuchung kann hier nicht eingehend referiert, sondern nur einiges in Kürze angedeutet werden. Die gewaltige Stoffmenge ist in zwei Hauptteile aufgegliedert worden, deren erster «Science» und deren zweiter «Christianity» überschrieben ist. In 17 Unterabschnitten werden einzelne Fragenkreise wie Nature, Laws of Nature, Omnipotence, Creation u. a. behandelt, um zuletzt mit einem kurzen Schlußkapitel «Theology and Science» den Ertrag der Untersuchung zusammenzufassen.

In der Antike gab es keine experimentierende Naturwissenschaft. Daher waren die Auffassungen über die Natur, ihre Gesetze und die Möglichkeiten des Wunders von philosophischen Erwägungen bestimmt. Der Ansicht, nach der die Götter durchaus die Macht haben, jedes Wunder zu tun, steht die Ueberzeugung anderer entgegen, die auch die Götter den Gesetzen der Natur unterworfen denken. Magie und Aberglaube auf der einen Seite — Kritik der Philosophen an den Mythen auf der anderen. Nicht erst in christlicher Zeit brach der Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Glaube auf, sondern schon das alte Athen führte einen langen und erbitterten Kampf gegen die Philosophen, die die Göttergeschichten kritisch zu erklären und ein wissenschaftliches Verständnis der Naturvorgänge zu entwickeln suchten. Zu Ende des hellenistischen Zeitalters ist man am wenigsten dem Aber- und Wunderglauben geneigt gewesen. Doch später gewannen Magier, Zauberer und Wundertäter ständig an Einfluß — zumal die Philosophenschulen der Pythagoreer und Neuplatoniker dem Wunderglauben wieder Eingang verschafften. Im Ausgang der Antike kam schließlich die Naturwissenschaft gänzlich zum Erliegen.

Die Christen übernahmen das Alte Testament und glaubten mit diesem an die Allmacht Gottes. Er hatte die Welt geschaffen und lenkt nun den Lauf der Natur. Als aber die christliche Botschaft in die Welt hinausgetragen wurde, ergab sich die Notwendigkeit, sich mit dem griechisch-römischen Denken auseinanderzusetzen. Die Apologeten suchten die biblischen Wunder zu rechtfertigen oder sogar zu beweisen. Sie erwähnten das Beispiel des Phoenix, um daran zu zeigen, daß schon in der Natur eine Auferstehung aus dem Tode sich ereignet, und erinnerten an die Salzsäule am Toten Meer, die noch von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhass herrühren sollte. Andere christliche Theologen, wie z. B. Tertullian, wiesen solche Stützen ihrer Predigt zurück und bedienten sich vom Skeptizismus übernommener Argumente. Ende des vierten Jahrhunderts ist das christliche Interesse an der Naturwissenschaft ganz erloschen. Doch nicht die Christen sind schuld an diesem Untergang, sondern die Ansätze zu naturwissenschaftlichem Denken mußten verkümmern, weil man das Experiment noch nicht kannte (S. 120 f.).

Der Leser, der sich durch die in diesem Buch zusammengetragene Materialfülle hindurchfindet, wird reich belohnt werden. Er muß die umfassende Verwertung der Quellen durch den Verfasser ebenso bewundern wie seine glänzende Kenntnis der Sekundärliteratur. Auch entlegene Autoren und an wenig bekannten Stellen veröffentlichte Aufsätze moderner Gelehrter sind herangezogen worden, um in nüchterner und sachlicher Darstellung ein ungemein aufschlußreiches Bild zu zeichnen. Da uns eine umfassende Studie dieser Art bisher fehlte, wird eine fühlbar empfundene Lücke in der Forschung geschlossen und eine erstklassige Materialsammlung vorgelegt. Wir werden dem Verfasser darin zustimmen, daß die biblischen Wunder ihrer äußeren Erscheinung nach nicht prinzipiell von den Wundern, von denen die Umwelt berichtete, unterschieden sind. «The contexts are different; the phenomena are somewhat similar» (S. 173).

Es wird richtig hervorgehoben, daß im Urchristentum die Erwartung

des baldigen Weltendes ein naturwissenschaftliches Interesse, das nur bei Lukas in geringen Ansätzen auftaucht (S. 92 f.), kaum aufkommen ließ. Die hebräisch-alttestamentliche Wurzel des neutestamentlichen Glaubens an die Allmacht Gottes und die von ihm gewirkte Herbeiführung der Heilszeit wird mehrfach betont. Doch hätte man gern gesehen, daß diese Linien deutlicher herausgearbeitet worden wären. Gegenüber der Fülle des aus der griechisch-römischen Antike beigebrachten Materials treten die aus dem jüdischen Bereich angeführten Beispiele stark zurück. Hier hätten gerade die Arbeiten von Fiebig (zitiert auf S. 171), Schlatter und Billerbeck manchen Anhaltspunkt bieten können. Denn ehe man aufzeigen kann, wie sich das Urchristentum mit der griechisch-römischen Antike in der Wunderfrage auseinandersetzt, müßte untersucht werden, wie die palästinische Urgemeinde über die Wunder gedacht hat. Das Neue Testament weist zwei nebeneinander herlaufende Linien auf — die Wundertaten als Hinweis auf den Anbruch der messianischen Zeit der Erfüllung (Matth. 11, 5 f.) auf der einen Seite, auf der anderen aber die Ablehnung eines beweisenden Zeichens (S. 166 f.). Wenn diese Spannung beachtet wird, müßte es gelingen, die Eigenart der Wunder des Neuen Testaments gegenüber dem Verständnis der Wunder in der Umwelt schärfer zu erfassen.

Die Untersuchung aber ebnet die Unterschiede stark ein. Daher muß der abschließende Abschnitt über «Theology and Science» (S. 264—270) mit einem blassen und sehr zurückhaltend formulierten Ergebnis enden. Man meint eine gewisse Ratlosigkeit des Verfassers zu spüren, wenn nach der theologischen Relevanz seiner so sorgsam geführten Untersuchung gefragt wird. Kann man wirklich mit der allegorischen Auslegung des Origenes sympathisieren und das Problem mit einer solchen Antwort lösen: «The inner meaning of miracle is more significant than miracle itself» (S. 156)? Oder genügt ein Satz wie dieser: «The miracles themselves we should regard as the more or less spontaneous expressions of faith» (S. 267)? Diese Fragen erheben sich am Ende der Lektüre dieses Buches, das man mit reichem Gewinn und Dank aus der Hand legt. Ungern stellt der Leser fest, daß er schon an das Ende gelangt ist. Denn gerade über die zuletzt angedeuteten Fragen träte er gern in ein Gespräch mit dem Verfasser ein.

Mainz.

Eduard Lohse.

Miszellen.

Papyrus Fuad 203 und die Septuaginta.

Unter dem Titel «Fragment d'une prière contre les esprits impurs?»¹ veröffentlicht und erläutert P. Pierre Benoit, O. P., Jerusalem, die erhaltenen 19 Zeilen der Mittelspalte eines Papyrusblatts, geschrieben in einer

¹ Revue Biblique, 58, 1951, 549—565.