Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 10 (1954)
Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

sie neu auf das Evangelium wirft. Sie trägt das Evangelium in seine Not hinein, die auch die ihre ist, und sieht sich von seiner und ihrer Not her neu an das Evangelium gewiesen. Sie belehrt ihn aus dem Evangelium über die Freiheit der Kinder Gottes und sieht sich durch seinen und ihren wirren Freiheitsgedanken gezwungen, sich aus dem Evangelium selber über die wahre Freiheit belehren zu lassen. So, innerhalb des großen Themas hat das kleine, die Auseinandersetzung mit der Moderne, seinen Ort und Sinn. *Innerhalb* der einen und eigentlichen theologischen Aufgabe, der Bemühung um das Evangelium, hat eine Geschichte des modernen Denkens, wie Hirsch sie schreibt, ihre bestimmte theologische Funktion. In sich selber besitzt Hirschs Werk kaum theologische Wahrheit; es besitzt sie so wenig wie die moderne Bildungsreligiosität, für die es das Wort führt: weit entfernt, deren Wirrnis zu heben, vermehrt es sie noch. Nein, auch ihm kommt nur insofern theologische Wahrheit zu, als es im Zusammenhang eines überlegenen Ganzen echter theologischer Erkenntnisse gelesen und verstanden wird. So aber erfüllt es jene Funktion in eindrucksvoller Weise. Und in diesem Sinn können wir nur dankbar sein, daß heute, in der Mitte des 20. Jahrhunderts, ein ganzes inhaltsschweres Anderthalbjahrhundert nach dem Tode Kants ein Mann unter uns lebt, der uns die klassische Epoche der Neuzeit, deren späte, armgewordene Erben wir sind, so mächtig vor Augen zu stellen weiß.

Benken (Baselland). *Eduard Buess.*

Rezensionen.

Karl Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer (Beiträge zur Historischen Theologie, hrsg. von G. Ebeling, 15), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1953, XIII, 302 S. Mit Beilage des hebräischen Textes.

Elliger beginnt mit einer von derjenigen Brownlees abweichenden Rekonstruktion der zerrissenen zweiten Kolumne (cap. I) und weiteren Vorschlägen zur Textherstellung (cap. II). In cap. III untersucht er ca. 20 Abweichungen der Textzitate vom MT mit dem Ergebnis, daß höchstens 7 davon die Exegese fördern; dieser dürftige Ertrag bestätige wohl im ganzen Alter und Zuverlässigkeit des masoretischen Konsonantentextes, dessen zahlreiche Verderbnisse aber meist älter sind und hier wiederkehren. Weiter behandelt er Schreibung, Schreibfehler, die Konsequenzen für die Text-

kritik und die vorausgesetzte Aussprache (cap. IV), Sprache und Stil (cap. V) sowie die Methode der Auslegung (cap. VI). In cap. VII gibt er Uebersetzung und Kommentar, in cap. VIII erörtert er den zeitgeschichtlichen Hintergrund (römische Zeit, d. h. 65 v. bis 70 n. Chr., und eher die erstere, vorchristliche Hälfte; der «Lehrer der Gerechtigkeit» ein nicht mehr bestimmbarer renitenter Priester), in cap. IX die Theologie, und anhangsweise noch ein paar neuere Arbeiten.

Diese sehr methodisch angelegte Arbeit bedeutet eine wesentliche Förderung der Forschung. Hervorzuheben sind namentlich die sorgfältigen Beobachtungen von cap. V und VI, die sich dann auch für die Exegese und die zeitgeschichtliche Ausdeutung als wertvoll erweisen, sowie die vorsichtigen Erörterungen von cap. VIII. Mit Recht hat E. auf Heranziehung der anderen Texte verzichtet, um diesen erst einmal ganz aus sich selber zu verstehen. Daß es damit nicht sein Bewenden haben kann, weiß er natürlich auch. Aber die zur Gewinnung eines Gesamtergebnisses und Feststellung des gegenseitigen Verhältnisses nötige Zusammenschau der Texte kann eben nutzbringend erst erfolgen, wenn auch die anderen ebenso gründlich und allseitig untersucht sind, was hoffentlich bald geschieht. Daß der Ertrag der Grabungen in Chirbet Qumran vom Frühling 1953 nicht mehr berücksichtigt werden konnte, stellt zwar den Ansatz der Deponierung ins 3. Jahrhundert n. Chr. (S. 237) in Frage, ändert aber am Wert des Buches nichts.

H. V. Morton, Auf den Spuren des Meisters. Ungekürzte Neuausgabe. Berlin, D. Reimer, 1953, 398 S., 31 Bildertafeln u. 4 Kartenskizzen.

K. E. Wilcken, Biblisches Erleben im Heiligen Land, 1. Bd., Lahr-Dinglingen, St. Johannis-Druckerei, 1953, 264 S., Titelbild u. 2 Karten.

Palästina hat in den vergangenen vier Jahrzehnten sein Aussehen so sehr verändert, daß kundige Schilderungen desselben in seinem früheren Zustand auch ohne wissenschaftliche Ansprüche ihren Wert haben. Und manchem Pfarrherrn dürfte es erwünscht sein zu wissen, was an solcher Literatur heute zur Verfügung steht. Auf zwei Bücher dieser Art sei darum kurz hingewiesen.

Bei *Morton* handelt es sich um die in manchem berichtigte Uebersetzung des bekannten englischen Werkes «In His Steps». Er hat Palästina in den zwanziger Jahren in seiner ganzen Ausdehnung und noch darüber hinaus bis nach Damaskus und Beirut im Norden und Petra im Süden bereist, gut beobachtet und weiß nun großzügig und interessant davon zu erzählen; und zwar nicht bloß von den biblischen Stätten, sondern auch von der abenteuerlichen Lady Hester Stanhope und vom Grab Saladins, aber auch von den schwarzen abessinischen Mönchen auf dem Dach der Helena-Kapelle. Oeftere Ausfälle gegen die bösen Bibelkritiker darf man nicht tragisch nehmen. Sonst ist er objektiv genug zuzugeben, daß von allen an den Kreuzzügen Beteiligten Saladin im Grunde seines Herzens der beste «Christ» gewesen sei.

Wilcken, der durch Dalman gut in die Palästinaforschung eingeführt worden, erzählt von seinen Wanderungen kreuz und quer durch ganz Ga-

liläa und das nördliche Transjordanien, die biblische Dekapolis, die er ganz allein durchgeführt hat, nur mit der Bibel und dem Josephus in der Tasche und mit einem kleinen Spaten, den er oft und mit Erfolg handhabte. Sein Buch ist wohl etwas weniger flott geschrieben als dasjenige Mortons; aber es ist gründlicher und er ist auch stärker an der vor- und nachbiblischen Landesgeschichte interessiert. Wer die kleine Mühe ihn zu lesen nicht scheut, kann viel davon haben.

Basel. *Walter Baumgartner.*

Zu der Rezension von Wilhelm Michaelis in ThZ 1954, S. 136—140, über **Ernst Percy, Die Botschaft Jesu,** eine traditionskritische und exegetische Untersuchung (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1, Bd. 49, Nr. 5), Lund, C. W. K. Gleerup, 1953.

Anläßlich meiner Ausführungen a. a. O. S. 219 f. über den Sinn des ἐντὸς ὑμῶν in Luk. 17, 21, wo ich u. a. hervorgehoben habe, daß ἐντὸς niemals den Sinn «innerhalb» verläßt, und ferner, daß ἐντὸς ὑμῶν in Luk. 17, 21 wegen des Zusammenhangs nur die Bedeutung «inwendig in euch» haben kann, fragt Michaelis S. 140: «Wer sagt P., daß die Bedeutung ‚innerhalb eures Kreises' sogleich individuell gemeint sein muß?» Wie ich S. 219 hervorgehoben habe, schließt ἐντὸς immer den Gegensatz zu etwas, was sich außerhalb einer gewissen Grenze befindet, ein; wie dieser Gegensatz aber in jedem besonderen Falle gedacht ist, geht dabei aus dem betreffenden Zusammenhang hervor. Hätte ἐντὸς ὑμῶν nun in Luk. 17, 21 die Bedeutung «innerhalb eures Kreises», dann müßte aus dem Zusammenhang hervorgehen, daß die Angeredeten ein klar abgegrenztes Gebiet darstellten und daß sie davor gewarnt würden, das Gottesreich außerhalb der Grenze dieses Gebietes, etwa in der Wüste (vgl. Matth. 24, 26), zu suchen. Weder das eine noch andere ist hier der Fall; statt dessen wird als der Gegensatz zu ἐντὸς ὑμῶν ein Kommen μετὰ παρατηρήσεως und ein Erscheinen von der Art, daß man würde sagen können: ἰδοὺ ὧδε ἢ· ἐκεῖ, angegeben; d. h. nach dem, was ich a. a. O. S. 217 f. ausgeführt habe; der Gegensatz zu ἐντὸς ὑμῶν ist hier das durch unsere Sinne Wahrnehmbare und in der Außenwelt Lokalisierbare. Als Gegensatz dazu kann aber, wie ich S. 220 hervorgehoben habe, ἐντὸς ὑμῶν nur «in eurem Inneren», «inwendig in euch» bedeuten.

Wenn Michaelis ferner geltend machen will, daß von der Frage in V. 17. 20a sowie den Futura in V. 20b. 21a aus «darüber entschieden sein sollte, daß im folgenden nicht ‚etwas Gegenwärtiges' gemeint sein kann», so brauche ich demgegenüber nur darauf hinzuweisen, daß sämtliche Formulierungen in den erwähnten Versabschnitten gerade die Meinung ausdrücken, die Jesus in Luk. 17, 20 f. abweist. Anderseits ist es aber richtig, daß es sich hier nicht unmittelbar um den Gegensatz «zukünftig—gegenwärtig» handelt, wohl aber um den zwischen etwas, was durch unsere Sinne beobachtet und in der Außenwelt lokalisiert werden kann, und etwas, was sich inwendig im Menschen befindet. Wenn das Gottesreich dabei als etwas Gegenwärtiges in Betracht kommt, ist dies erst eine Folge davon, daß es als etwas Innerliches gedacht ist.

Lund. *Ernst Percy.*

G. Schrenk, Studien zu Paulus, Herausgegeben zu Schrenks 75. Geburtstag (Abhandlungen zur Theologie des AT und NT Nr. 26), Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, 148 S.

Wir besitzen leider verhältnismäßig nur wenige Veröffentlichungen des Jubilars. Dies hängt zunächst einmal mit seiner Devise «Die besten Kräfte für meine Studenten» zusammen, die mit eine Grundlage war für den hohen Stand der Zürcher Fakultät in den letzten Jahrzehnten. Dann aber staunt jeder, der sich in die Aufsätze und Artikel Schrenks im Theologischen Wörterbuch hineinliest, welche Fülle von gründlichst verarbeitetem Material auf knappstem Raum geboten wird. Die Qualität ersetzt die Quantität.

Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen aus der Zeit von fast 20 Jahren führt an etliche Brennpunkte exegetischer und theologischer Entscheidungen. So wüßte ich keinen bessern Einblick in die jüdische Umwelt des Paulus als die Skizze «Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter» (aus Judaica 1945). Hier wird der Pharisäismus von seiner Kernfrage her geschaut, der völkischen und religiösen Erhaltung Israels gegenüber dem hellenistischen Synkretismus. Seine Träger, vom babylonischen Exulanten Hillel bis hin zum patriotischen Märtyrer Akiba, zeigen die Größe der Retter des alten Judentums, die groß bleibt, auch wenn sie ins Skurrile und Tragische abgleitet. Immer wieder versteht es Schrenk, kleine Charakterzüge in die großen Zusammenhänge zu stellen, so daß einem die Bedeutung der rabbinischen Herkunft des Apostels aufgeht, zugleich aber auch sichtbar wird, wie groß sein Schritt zum Evangelium hin gewesen ist.

Die Gedankengänge der drei Aufsätze zu den paulinischen Briefen sind den Hörern der Schrenkschen Vorlesungen zum Teil bekannt, rücken aber entscheidende Ausgangspunkte paulinischen Denkens ins helle Licht. So führt «Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrund seines Zeitalters» (Betheljahrbuch 1932) ein in das Neue, das Paulus der abendländischen Welt mit ihrem kreishaften griechischen Denken geschenkt hat: in die alttestamentliche Geschichtsbetrachtung, die aber ausgeweitet und vertieft ist durch den göttlichen Akt auf Golgatha. So wie Paulus als Gründer der weltweiten Erstlingsgemeinde des neuen Aeons in eine besondere geschichtliche Situation gestellt ist, so sieht er auch die ganze Menschheitsgeschichte in dieser neuen Perspektive. Von da her erhalten die Vergangenheit (Adam, Abraham, Mose), aber auch die Gegenwart und die Zukunft ihre neue Ordnung. — Im Beitrag für die E. F. K. Müller-Festschrift (1933) «Der Römerbrief als Missionsdokument» wird ein neuer Zugang für den oft als dogmatischer Leitfaden mißverstandenen Brief geöffnet. Von der Absicht des Paulus her, die römische Gemeinde in den Dienst der weltweiten Mission (Spanien!) zu stellen, wird Röm. 1—3 als Bußpredigt an die christliche Gemeinde verstanden, bekommt auch das qualvolle Rätsel der Verstockung Israels eine neue Sicht (9—11) und wird die Liebe innerhalb der Gemeinde (12 ff.) als Voraussetzung zum missionarischen Handeln nach außen grundlegend. — Die Studie zu dem durch das korinthische Zungenreden aufgeworfenen Problem «Geist und Enthusiasmus» (K. Heim-Festschrift 1934) führt zur Frage hin, was das wahre Wesen der Gemein-

schaft mit Gott ist. Im heidnischen Kult geht es um naturhaftes, vor allem sexuelles Einssein mit der Gottheit, wobei die menschliche Vernunft in der Ekstase dem göttlichen Geist zu weichen hat und die Vielfalt der seelischen Erscheinungen wichtig wird. Bei Paulus hingegen führt der Heilige Geist in Christus zum personhaften Untertansein vor Gott und zugleich zum Dienst an der Gemeinde.

Die jüngste und wichtigste Studie «Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert» (Th. Wurm-Festgabe 1948) zeigt Schrenk als Antipoden von M. Dibelius in der Interpretation der Areopagrede Apg. 17. Dibelius hatte 1938 dieses Kapitel als einen erratischen Block im NT erklärt, da es eine hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis und darum ein Programm für spätere christliche Predigt im Sinne der Anpassung an die natürliche Theologie darstelle. Schrenk sieht hier nun ein Programm in entgegengesetzter Richtung. Die Rede auf dem Areshügel ist als Missionspredigt zu verstehen, in welcher der Verkündiger zwar den Athenern ein Athener und den Stoikern ein Stoiker wird, aber nur um sie kompromißlos auf den eigenen Boden des Evangeliums herüberzuziehen. Es liegt ein Gegenstück etwa zum Johannesevangelium vor, wo gnostische Sprache geführt wird, um die Gnosis radikal zu überwinden. So wie in den anderen Apostelreden der Acta die Heilsgeschichte betont wird, so ist auch hier nicht (wie Dibelius meint) von dem durch rechtes Denken erkennbaren ruhenden Gott die Rede, sondern von dem tätigen Schöpfer, der alle Gaben austeilt. Darum geht es in V. 26. 27 nicht um die Einheit des Menschengeschlechtes im philosophischen und kosmopolitischen Sinne («πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων» = ganze Menschheit), sondern um die Zurückführung aller Einzelvölker auf den gemeinsamen Ursprung aus dem Einen (= Adam). Die von Dibelius aufgebrachte Deutung von «καιροί» auf «Jahreszeiten» wird abgelehnt, ebenso diejenige von «αἱ ὁροθεσίαι τῆς κατοικῆς» auf «begrenzte Zonen der Erde» zugunsten der althergebrachten auf «geschichtliche Epochen» für das erstere und «staatliche Grenzen» für das zweite. Gerade an diesen sorgfältigen exegetischen Entscheidungen liegt die Grenze zwischen philosophischer und heilsgeschichtlicher Interpretation des ganzen Zusammenhanges. Endlich werden die von Dibelius im Sinne des Panentheismus verstandenen Dichterzitate V. 28 als Ausdruck der alttestamentlich verstandenen Unentrinnbarkeit des Menschen vor Gott (Ps. 139) aufgefaßt. Vor allem aber ist der Schluß der Rede mit seinem Bußruf und Hinweis auf den Auferstandenen kein inadäquates Anhängsel, sondern der von Anfang an angesteuerte Zielpunkt der ganzen Predigt. Somit ist dieser Rede ein ganz anderer Sitz im Leben zugewiesen als bei Dibelius: Es handelt sich um ein Stück werbender Missionspredigt, welche durchgehend trotz ihrer entgegenkommenden Sprache ringendes Wort bleibt. Daß Paulus, anders als in seinen Gemeindebriefen, in seiner Heidenpredigt auch solche Methoden kannte und anwandte, zeigt nicht zuletzt der in seiner Art und Sprache besondere Kolosserbrief.

Gerade dieser letzte Aufsatz zeigt, wie Schrenk bei aller Unbestechlichkeit in der Einzelexegese nichts anderes sein will als ein aufmerksamer Hörer auf die Sache selbst, um die es im Neuen Testament geht.

Bethel. *Christian Maurer.*

Otto Glüer, Die Beichte und das Sakrament des Freispruchs (Kirche in dieser Zeit, Heft 9), Berlin, Evang. Verlagsanstalt, 1949, 51 S.

Max Thurian, La Confession (Collection Communauté de Taizé), Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1953, 181 S.

1. Das Problem der Beichte ist in den letzten Jahren in den protestantischen Kirchen wieder mehr besprochen worden. Es mehren sich die Versuche, die Frage von evangelischen Voraussetzungen her neu zu durchdenken. Bei vielen aufgeschlossenen Protestanten herrscht heute Einigkeit darüber, daß das Wort «Beichte» eines der ungelösten Probleme der protestantischen Kirchen bezeichnet. Die schreckhafte, abwehrende Bewegung gegenüber dem bloßen Wort «Beichte» beginnt also seltener zu werden. Und das ist sicher gut und erfreulich; denn das Wort Bismarcks, der Christ verzeihe sich die Sünde selbst und sei sich des ernsten Willens bewußt, sie zu überwinden, ist hier sicher nicht das Letzte, was zu sagen ist.[1] In den Gemeinden gilt ja allerdings die Beichte noch weitgehend als Hauptmerkmal der römischen Kirche, ihre Abschaffung als eines der großen Verdienste der Reformation, und es wird kaum einen Pfarrer geben, bei dem sich nicht Katholiken zur Konversion gemeldet haben, um der Beichte entgehen zu können.

2. Keine Einigkeit besteht darüber, wie die evangelische Beichte zu verstehen ist und in welcher Weise man sie wiedergewinnen kann. *Ed. Thurneysen* hat in seinem Seelsorgebuch (Zollikon 1946) dem Problem der Beichte ein eingehendes Kapitel gewidmet. Er betrachtet sie ganz vom Seelsorgegespräch her. Ein echtes Seelsorgegespräch kann für ihn gar nicht anders als zur Beichte führen; denn in allem geistlichen Sprechen muß es schließlich um Buße und Vergebung gehen. Darüber, wie dem Beichtenden die Vergebung zugesprochen werden kann, drückt sich Th. allerdings vorsichtig aus. Der Seelsorger soll seinen Bruder dahin führen, daß sich die Beichte «von Gott her» ereignet. Er selbst kann sich nur darum bemühen, in den Hintergrund zu treten. Er weist auf die Barmherzigkeit Gottes hin und betet mit dem Beichtenden gemeinsam um die Gnade Gottes. Diese Vorsicht gegenüber der Gültigkeit des seelsorgerlichen Wortes erklärt sich daraus, daß Th. eine scharfe Kritik am römisch-katholischen Beichtsakrament übt. Nach katholischer Lehre ist ja das Beichtgespräch als Ganzes ein Sakrament. Das reuige Geständnis und die ihm entsprechende Tat (contritio, confessio, satisfactio) sind die Materie, das Vergebungswort des Priesters ist die Form. Darin, daß der Priester das Wort der Vergebung ausspricht, liegt nach Th.s Kritik ein Uebergriff auf Gottes Majestät. Das Beichtgespräch ist seiner Meinung nach kein Sakrament, sondern es macht zum Sakramente frei. Das römische Beichtsakrament muß von protestantischer Seite sicher einer strengen Kritik unterzogen werden. Man fragt sich aber, ob sich Th. durch seine Kritik nicht zu einer zu großen Vorsicht hat drängen lassen. Die beiden Stellen Joh. 20, 23 und Matth. 18, 18, die (wie sie nun auch ausgelegt werden) auf

---

[1] Vgl. RGG² I, 865.

alle Fälle mit der Beichte etwas zu tun haben, kommen bei ihm überhaupt nicht vor; seine Betrachtung stützt sich ganz auf Jak. 5, 16, und man erhält im ganzen Kapitel den Eindruck, daß auf der Verkündigung der Gnade durch den Beichtiger weniger Gewicht liegt als darauf, daß zwei im Namen Christi zusammenkommen und miteinander beten. Es ist weniger der Zuspruch des Bruders als das gemeinsame Gebet, das die Gewißheit der Vergebung wiederherstellt.

Es fragt sich, ob die Ankündigung der Gnade nicht dennoch bestimmtere Form annehmen kann, als das bei Th. der Fall ist. Sein Buch ist durchzogen von einer tiefen Ehrfurcht vor dem Mitmenschen und vor allem von einer tiefen Ehrfurcht vor dem Wirken Gottes am Mitmenschen, und gerade das macht zu einem großen Teil die außerordentliche Schönheit seiner Darstellung aus. Aber die Notwendigkeit der Gemeinschaft und des gegenseitigen Dienstes, die Bedeutung des brüderlichen Zusammenlebens und die Erkenntnis, daß einer nicht allein Christ sein kann, sind dementsprechend weniger betont. Je mehr man aber der Gemeinschaft bedarf, um im Glauben fest zu bleiben, desto bestimmter und bedeutungsvoller wird auch in der Beichte der Gnadenzuspruch des Bruders werden. Wenn Th. ständig — und gerade bei der Beichte — die Souveränität Gottes heraushebt und ihr gegenüber die menschliche Verkündigung relativiert, so kommt es schließlich dahin, daß dem Einzelnen in seiner Beziehung zu Gott gegenüber der Gemeinschaft der Christen zuviel Spielraum gelassen wird: er braucht den Bruder nicht unbedingt.

Dazu ist auch das noch hinzuzufügen: es ist nicht eine Frage reiner Freiwilligkeit, ob einer beichten will oder nicht, wie unter Protestanten gerne gesagt wird. Man darf auf protestantischer Seite diese Behauptung nicht ständig von neuem mit theologischen Gründen untermauern. Die Freiwilligkeit wird nämlich durch die Tatsache eingeschränkt, daß wir der Gemeinde, dem Leibe Christi, angehören. Wir dürfen die Gemeinschaft nicht durch unsere Sünde stören, sondern wir sind schon um ihretwillen verpflichtet, die Spannung, die unsere Sünde verursacht, unter das vergebende Wort zu stellen; und das können wir nicht besser als durch das Bekenntnis vor dem Bruder.

3. Ueber die offenen oder nicht ganz befriedigend gelösten Fragen, die Th.s Darstellung zurückläßt, sucht *Otto Glüer* hinauszukommen. Ihm geht es in seinem Heft darum, die Beichte als «Sakrament des Freispruchs» wiederherzustellen. Durch einen Ueberblick über die Geschichte der Beichte innerhalb der lutherischen Kirche sucht er sich die historischen Grundlagen dazu zu verschaffen. In der lutherischen Kirche verschwand ja die Beichte nicht sofort in der Reformationszeit. Erst am Ende des 18. Jhdt. wurde die allgemeine gemeinsame Beichte in verschiedenen Landeskirchen offiziell eingeführt. Die lutherische Beichte war allerdings mancher Kritik vor allem der Pietisten ausgesetzt. Sie war nämlich zu ihrem Unheil mit dem Glaubensverhör vor dem Abendmahl verbunden. Das brachte es mit sich, daß sie immer äußerlicher gehandhabt wurde. Luther selbst hat bekanntlich geschwankt, ob die Beichte zu den Sakramenten zu rechnen sei; zuerst zählte er drei Sakramente, später nur noch zwei, während Melanch-

thon die Beichte wiederum zu den Sakramenten zählte.[2] Diese Unklarheit hat ihren Grund in verschiedenen Definitionen des Sakramentes überhaupt. Für Luther gehört zum Sakrament ein äußeres Zeichen; bei Melanchthon lautet die Definition aber: «ritus qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae.»[3] Diese Definition macht sich Glüer zu eigen. Die beiden Stellen Matth. 18 und Joh. 20 gelten ihm als Beweis, daß man die Beichte in diesem Sinn als Sakrament bezeichnen kann. Und um nicht ganz ohne Luthers Autorität auskommen zu müssen, hebt er hervor, wie nahe Luther sich, wenigstens an einigen Stellen der Schrift «De captivitate babylonica ecclesiae», bei Melanchthons Definition befinde.

Gl. widmet dann ein ganzes Kapitel der Frage, in welcher Weise die Beichte wieder eingeführt werden könne. Die erste Bedingung besteht darin, daß die Pfarrer einander wieder beichten lernen; die zweite, daß sie sich viel unbedingter, als es der Fall ist, an die Pflicht der Verschwiegenheit (auch gegenüber ihren Frauen) halten. Viele Menschen tragen nicht die Fragestellung mit sich, welche die Beichte voraussetzt: sie verstehen sich nicht in der Schuld vor Gott. Darum ist eine genaue und eingehende Belehrung der Gemeinde notwendig. Gl. geht so weit, den Kleinen Katechismus mit einem Stück über das Sakrament des Freispruchs zu ergänzen. Die regelmäßige Beichtübung soll sich nach Gl.s Meinung in liturgischer Form vollziehen. Beichtspiegel erleichtern die Beichte.

Der Gegensatz zwischen Gl. und Thurneysen ist offensichtlich. Bei Gl. ist die Notwendigkeit des Bruders hervorgehoben. Bei seiner ganzen Darlegung ist es immer wieder das, was er im Auge hat: «Eine ganz große Entdeckung sollen wir durch die Wiedergewinnung der Beichte machen dürfen: wir werden wieder erkennen, was für ein großes Geschenk der christliche Bruder ist» (S. 43). So wie er den Auftrag hat, das Abendmahl zu reichen, hat er auch den Auftrag, das Vergebungswort gültig auszusprechen. Gl. vertritt die Meinung, daß nur in der lutherischen Kirche die Voraussetzungen für die Beichte vorhanden seien. Die Reformierten seien durch ihren Begriff der Ehre Gottes daran gehindert, zuzugeben, daß ein Mensch die Sündenvergebung ausspreche. Sie sind eben noch immer nicht über den Widerspruch der Schriftgelehrten hinausgekommen, welche in ihrem Herzen von Jesus sagten: er lästert! wer kann Sünden vergeben denn Gott allein (Mark. 2, 7). Sobald aber die sakramentale Absolution fehlt, ist nach Gl.s Ansicht der Beichte das Herz genommen. Sie wird zur bloßen Aussprache.

4. Wenn Gl. seine Betrachtung ganz auf die lutherische Tradition gründet, so setzt sich *Max Thurian* in erster Linie mit Calvin auseinander. Calvin hat die Beichte eindeutig nicht zu den Sakramenten gerechnet, aber er war weit davon entfernt, sie zu mißachten. Th. führt folgende wichtige Stelle aus der Institutio an: les ministres sont ordonnés de Dieu comme

[2] Luther, Ein Sermon von dem Sakrament der Buße 1519, cap. 5, Clemen I/176; Die Katechismen (Bek.schr. S. 517 ff. und 725 ff.); Vom Anbeten des Sakramentes des heil. Leichnams Christi (Erlanger Ausg. 28, S. 418). Melanchthon, Apologie Art. XIII (Bek.schr. S. 292).

[3] Apologie Art. XIII.

témoins et quasi comme pleiges pour certifier les consciences de la rémission des péchés: tellement qu'il est dit qu'ils remettent les péchés et délient les âmes (Mat. 16, 19; 18, 18; Jn. 20, 23).[4] Th. deutet Calvin allerdings zu sehr nach seinem Wunsch, wenn er behauptet, daß an dieser Stelle die Beichte im Grunde als sakramentaler Akt verstanden sei; aber jedenfalls zeigt es sich, daß Gl.s Kritik an den Reformierten nicht ohne weiteres zutrifft. Auch bei ihnen hat die Beichte ihren Platz.[5]

Th. ist Mitglied der «communauté de Taizé». Dort wird die Beichte regelmäßig geübt. Sein Buch ist darum aus der Erfahrung heraus geschrieben. Es ist klar und eindringlich und beschäftigt sich nicht nur mit theoretischen Vorfragen, sondern sucht auch auf praktische Einzelheiten Antwort zu geben. Das zeigt sich z. B. nur schon daran, daß er am Schluß Vorschläge für einen Beichtspiegel und eine Beichtliturgie anfügt.

Th. zeigt zunächst, daß keiner mit seiner Sünde für sich allein steht. Er ist ein Glied der Gemeinde, und sie hat an seiner Sünde teil. Darum muß sie mit Wachsamkeit und Liebe um die Reinheit des Leibes Christi kämpfen. Sie muß Zucht üben: Sünder ausschließen und Reuigen vergeben. Nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinde ist das Vergebungswort gegeben: L'église, corps du Christ, qui signifie aujourd'hui l'humanité de Jésus agissant dans ce monde, conserve le pouvoir de l'absolution (p. 54). Die christliche Gemeinde ist ihrer Berufung und ihrem Wesen nach die Gemeinschaft der Heiligen; sie soll es auch in Wirklichkeit sein. Die Beichte hilft mit dazu, das Wesen der Gemeinde in der Wirklichkeit zu bewähren. Die Beichte ist nämlich nicht etwa bloß ein Gespräch, in dem Probleme ausgetauscht werden oder Rat gesucht und erteilt wird. In der Beichte prüft man sich selbst vor dem Angesicht Gottes, inwiefern man dem Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten ungehorsam gewesen ist; da tut man Buße und erhält das gültige Vergebungswort. Darum muß die Beichte auch deutlich von jeder Psychoanalyse getrennt werden. Th. legt in einem sehr ansprechenden Kapitel dar, wie durchaus verschieden die Fragestellungen hier und dort seien. In der Psychoanalyse geht es um die seelische Gesundheit des Menschen. In der Beichte besteht das Ziel aber darin, daß der Christ mit Gott wieder Frieden erhalte und dem Leibe Christi wieder eingegliedert werde, gegen den er sich mit seiner Sünde vergangen hat. Es gibt ein krankhaftes Sündigkeitsgefühl, das einer psychiatrischen Behandlung bedarf; Sündigkeitsgefühl und Sündenbewußtsein dürfen aber nicht verwechselt werden. Jeder Christ braucht die Beichte; denn jeder Christ weiß, daß er sündigt. Weil dieser Wesensunterschied zwischen Beichte und Psychoanalyse besteht, stellt Th. die Forderung auf, daß der

[4] Inst. chr. éd. 1560, III, IV, 12.

[5] Vgl. den Artikel von *W. Pfendsack,* Brauchen wir in unserer evangelischen Kirche die Beichte? Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 1945, 4—5. — Ueber die Bedeutung der Beichte bei den verschiedenen Reformatoren orientiert: *Erich Roth,* Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren, Gütersloh, Bertelsmann, 1952. Das Buch beschäftigt sich allerdings in erster Linie mit Luther und vergleicht die übrigen Reformatoren mit ihm.

Beichtiger nicht Psychiatrie treiben solle, daß aber der Psychiater auch nicht die Absolution erteilen dürfe.

Th. bezeichnet die Beichte selbstverständlich als Sakrament. Die beiden Stellen Matth. 18 und Joh. 20 scheinen ihm die biblische Begründung dafür zu geben. Die Absolution soll in erster Linie durch die Pfarrer ausgesprochen werden. Es können allerdings auch andere, falls sie die besondere Gabe dafür haben, die Beichte entgegennehmen, so wie ja auch jedes Glied der Gemeinde dazu berufen ist, zu taufen und das Abendmahl auszuteilen (p. 119)! Von Protestanten wird immer wieder Jak. 5, 16 als Beweis dafür angeführt, daß bei der Beichte das allgemeine Priestertum zu gelten habe, d. h. daß die Beichte nicht an das Amt gebunden sei. Demgegenüber macht Th. darauf aufmerksam, daß in den vorhergehenden Versen 14—15 beschrieben wird, wie die Aeltesten ans Krankenlager gerufen werden, wie der Kranke mit Oel gesalbt, wie für ihn gebetet wird und ihm die Sünden vergeben werden. Hier handelt also die Gemeinde durch ihre Aeltesten. Ganz genau so, meint Th., sei es auch bei der Beichte.

5. Th. sieht hier sicher eine tatsächliche Gefahr. Ein falsch verstandenes allgemeines Priestertum kann bedeuten, daß man der Gemeinde in ihrer Gesamtheit ausweichen will. Aber seine Auslegung ist doch fragwürdig: v. 16 ist mit v. 15 nicht so eng verbunden, wie er annimmt; v. 16 schließt mit dem Satz: viel vermag die Bitte des Gerechten in ihrer Wirkung. Dieser Gerechte ist aber nicht ohne weiteres mit dem Aeltesten gleichzusetzen! Das ist vielmehr der, welcher im Glauben bewährt ist. Selbstverständlich ist es nicht gleichgültig, vor wem man beichtet. Wenn es auch grundsätzlich jedes Christen Sache ist, die Beichte zu hören, so gibt es doch solche, die sich zu diesem Dienste besonders eignen und die dazu ein besonderes Charisma empfangen haben. Das sind nicht einfach die, welche gute psychologische Kenntnisse haben, sondern die, welche von der Gnade und der Vergebung ein tiefes Wissen haben und mit diesem Wissen ganz im Leben der Gemeinde stehen.

Wenn man die ganze Diskussion über die Beichte überblickt, so erhält man den Eindruck, daß sie zu stark von der Frage beherrscht wird, ob die Beichte ein Sakrament sei oder nicht. Auf der einen Seite läßt man sich zu allzu vorsichtigen Sätzen drängen aus Angst, daß die Beichte zum Sakrament werden könnte, und auf der andern Seite kommt man trotz aller Einschränkungen, die man machen mag, in die Nähe der römisch-katholischen Beichtauffassung und setzt sich, ohne es zu wollen, allerlei unnötigen Mißverständnissen aus. Es fragt sich aber, ob der Begriff des Sakramentes überhaupt geeignet ist, um das zu beschreiben, worum es bei der Beichte geht. Es ist kein biblischer Begriff, und es liegen in der Tradition so verschiedene Sakramentsauffassungen vor, daß allerseits eine gewisse Unklarheit darüber herrscht; man geht eben jeweils von verschiedenen Definitionen aus. Es kann sogar geschehen, daß sich in ein und derselben Betrachtung verschiedene Definitionen vermischen. Man bestimmt nämlich zunächst das Sakrament so allgemein, daß Taufe, Abendmahl und Beichte in der Bestimmung Platz haben, zieht aber nachher doch zwischen Abendmahl und Beichte Parallelen, als ob man die Definition Luthers übernom-

men hätte, daß nämlich zum Sakrament ein äußeres von Gott eingesetztes Zeichen notwendig sei. Gegen die Koordination von Taufe, Abendmahl und Beichte wird man aber immer wieder geltend machen können, daß die Privatbeichte, um deren Wiedergewinnung man sich jetzt bemüht, im Urchristentum nicht belegt ist, sondern erst in späteren Jahrhunderten auftaucht. Das weist uns doch darauf hin, daß sie nicht wie Taufe und Abendmahl eingesetzt worden ist, sondern sich der Kirche mit Notwendigkeit aus der Verkündigung und der Kirchenzucht, wie sie vom Herrn der Kirche aufgetragen worden sind, ergeben hat. Darum ist es sicher richtiger und fruchtbarer, auf der Linie Calvins weiterzudenken und die Absolution als Verkündigung der Sündenvergebung an den Einzelnen zu verstehen.[6] So wie die Verkündigung der Vergebung in der Predigt nicht einmalig ist, sondern immer wieder an die versammelte Gemeinde ergehen muß, so ist es auch für den Einzelnen nötig, sich vor dem Bruder im Worte Gottes zu prüfen und das befreiende Wort der Vergebung zu hören. Dieses Wort darf nicht bloß ein Gebet sein. Gerade wenn man es in der neueren Theologie wieder erkannt hat und mehr betont, daß die Predigt nicht ein Reden *über* die Heilige Schrift oder ein Vortrag über göttliche Dinge, sondern die gültige Ausrichtung des Wortes Gottes ist, darf auch das Vergebungswort in der Beichte mit derselben Vollmacht ausgerichtet werden. Es kann in der Beichte zwar nicht heißen «ego te absolvo», aber der Beichtiger braucht sich nicht darauf zu beschränken, zu sagen: «Gott sei dir gnädig», sondern er darf ankündigen: «Gott ist dir gnädig».

Die praktischen Probleme bleiben ungefähr dieselben, ob man nun die Beichte als Sakrament bezeichnet oder nicht. Der Hauptunterschied wird darin bestehen, daß die Beichte, wenn sie ganz von der Verkündigung her verstanden wird, mehr den Charakter einer Begegnung behält, und weniger zum Ritus werden, darum auch weniger in liturgische Formen gefaßt werden kann (obwohl diese nicht ausgeschlossen sind). Manche Hinweise, die Glüer und Thurian geben, gelten aber gleichermaßen. Hervorzuheben ist vor allem, daß die Pfarrer zu einer Beichtbruderschaft werden müssen; nur so kann die Notwendigkeit der Beichte der Gemeinde überzeugend dargetan werden. Des weitern muß die Pflicht der Verschwiegenheit unbedingt anerkannt werden. Wenn es grundsätzlich jedem Gemeindeglied zusteht, eine Beichte zu hören, muß es eine selbstverständliche Forderung sein, daß nicht nur der Pfarrer völlige Verschwiegenheit über das Beichtgespräch wahrt, sondern auch der Laie; auch vor Gericht müßte er die Aussage verweigern, obwohl die staatlichen Gesetze ja nur das Geheimnis des Pfarrers schützen.

Wenn jetzt die protestantischen Gemeinden der Erkenntnis im großen und ganzen noch ferne stehen, daß die Beichte notwendig ist, so werden sie ihr doch Schritt für Schritt näher kommen, wenn sie einsehen, daß nicht

[6] Das entspricht auch sicher am besten den beiden Stellen Joh. 20 und Matth. 18. Gerade Joh. 20 ist sicher in erster Linie an die Verkündigung in der Predigt gedacht. Als Einsetzung des Beichtsakramentes kann dieser Satz nicht bezeichnet werden! Wohl kann daraus die Möglichkeit der Beichte und des Freispruchs gefolgert werden.

jeweils ein Einzelner berufen wird, Christ zu sein, sondern daß die christliche Gemeinde der Leib Christi ist.

Herblingen. *Lukas Vischer.*

Notizen und Glossen.

Zeitschriftenschau. Schweiz. Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1954/7: Zur Frage der Ordination der Kirche (W. Bieder); Film und Bildband in biblischer Unterweisung (E. Jung); 8: Die christliche Hoffnung (R. Morgenthaler); Die Schweizerkirche in Argentinien (P. Wildi); 9: Das Reich Gottes im Menschen (E. Mettler); Christus in uns (W. Tanner); 10: Wir blättern im neuen Lexikon zum Alten Testament (H. Weidmann); Grundsätzliche Fragen der christlichen Kunst (G. Jacob); 11: Grundsätzliche Fragen der christlichen Kunst (Schluß); Evangelisches Gewissen und Kriegsmaterialexporte (W. Kobe). **Revue de Théologie et de Philosophie** 1954/1: Réflexions sur la démarche métaphysique (R. Schaerer); La crise de la théologie au temps de Descartes (H. Gouhier); Le P. de Lubac et le Mystère de l'Eglise (G. Widmer). **Verbum Caro** VII/27-28: L'Eglise indienne (J. Rossel); Le procédé de l'économe infidèle, décrit Luc 16: 5-7, est-il répréhensible ou louable? (G. Gander); Fidélité ou trahison (L. Zander). **Neue Wege** 1954/3—4: Religiöser Sozialismus in Israel (E. Simon); Das religiöse Problem in Israel (Schalom Ben-Chorin); Jüdische Gedanken über den Nationalismus (R. Weltsch); Kibbuzim (K. Loewy). **Reformatio** 1954/3: Das spanische Problem (P. Vogelsanger); Zur Frage des Religionsunterrichts am Gymnasium (R. Leuenberger); Ins Tagebuch hineingesprochen (E. Arnet); Hauptstücke unseres evangelischen Glaubens (H. M. Stückelberger); 4: Der Heilige Geist im Neuen Testament (E. Schweizer); Das spanische Problem (P. Vogelsanger); Emanuel Stickelberger (G. Thürer); Unser Ringen um Glück (H. van Oyen); Die «Schuldlosen» (H. Bänziger). **Schweiz. Theologische Umschau** 1954/2: Was dürfen wir hoffen? (F. Buri); Was ist Religionsphilosophie? (J. Amstutz). **Neue Zeitschrift f. Missionswissenschaft** 1954/1: Oriente e Occidente (Roncaglia); Der Stand der Schansi-Mission im Jahre 1798 (B. Willeke); Les Missions chez les Mongols aux temps modernes (J. van Hecken); Um Wesen und Eigenart der Missions-Katechese (J. Hofinger); Um die missionarische Schulung der Missionsschwestern (J. Beckmann).

Holland. Vigiliae christianae 1953/4: Note on an unknown gnostic codex (G. Quispel); L'enfant et les «sorts bibliques» (P. Courcelle); Statio (Chr. Mohrmann); 1954/1-2: Les écrits gnostiques du Codex Jung (H.-Ch. Puech u. G. Quispel); Die Begegnung mit dem Ungeheuer (E. Peterson); Minucius Felix Octavius 19, 9 (J. C. M. van Winden); The peregrinatio Egeriae and the Ascension (J. G. Davies). **Nederlands Theologisch Tijdschrift** 1954/2: Gods bondgenootschap (F. Kuiper); La mort du Christ et le rite du Zéon (L. H. Grondijs); Nieuwe Gunningiana (H. M. van Nes). **Vox Theologica** 1954/März: Schriftbeschouwing en Schriftgezag (N. H. Ridderbos); Schriftbeschouwing en Schriftgezag (G. J. Sirks). **Gereformeerd Theologisch Tijd-**