

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **10 (1954)**

Heft 5

PDF erstellt am: **13.07.2024**

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>

d'agir ou de défendre en justice.⁴¹ En 380, il s'y ajoute une sanction pénale. Du point de vue civil, les communautés de *christiani catholici* seules pourront être considérées comme constituant des *ecclesiae*, des personnes de droit, les autres ne composant que des *conciliabula*. Pénalement, les non-catholiques seront justiciables d'abord de cette *vindicta divina* dont feront un usage superstitieux les actes publics et privés du haut moyen-âge ; et, en outre, de l'antique législation païenne *de majestate*, relative aux *coetus illiciti* et au *sacrilegium*.⁴² Deux mois plus tard, Gratien, alignant sa législation sur celle de Théodose, joindra à ces pénalités celle de la confiscation des biens possédés sans droit par ces *coetus* « soit dans les villes, soit dans les campagnes »⁴³, sanction qui est peut-être déjà impliquée dans l'abolition des sectes prononcée en 313.

Ainsi, l'exclusivisme religieux de l'empire chrétien paraît bien s'être manifesté légalement pour la première fois par l'emploi qu'a fait le législateur du mot αἰρεσις dans le rescrit licinio-constantinien de l'année 313.

Tunis.

Ch. Saumagne.

Rezensionen.

R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London, S.P.C.K. 1954, 214 S.

Gleich zu Anfang weist der Verfasser darauf hin, daß er bei der Behandlung seines Themas die lateinischen Uebersetzungen Rufins nur mit Vorsicht gebrauchen wolle. Und damit hat er sicher recht. Gerade das Problem der Tradition hat sich in der Zeit zwischen Origenes und Rufin so stark gewandelt, daß man hier und dort mit verschiedenen Ausdrucksweisen rechnen muß. Aehnliches gilt ja auch bei anderen Problemen; in der Asketik z. B. ist die Sprache Rufins stark vom Mönchtum her geprägt. Die Erkenntnis, daß die von Rufin übersetzten Schriften mit Zurückhaltung zu benutzen seien, ist an sich bei den Gelehrten längst Allgemeingut geworden; daß sie immer wieder ausgesprochen werden muß, hat seinen Grund wohl darin, daß trotzdem die Tendenz besteht, Origenes — ganz ähnlich wie es Rufin selbst auch getan hat — kirchlich zu interpretieren.

⁴¹ Ces sectes pouvaient s'organiser en *collegia-sodalicia* de droit commun, simplement soumises à la règle incluse dans l'édit de Galère : *ne quid contra disciplinam agant*, règle sans doute déduite du *SC. quo illicita collegia arcentur* cité par Marcien au *Dig.*, 47, 22, 1. Le proconsul d'Afrique Anulinus, en 314, la rappelle à un chrétien du parti de Majorin qui plaide contre une communauté catholique : l'empereur veut bien supporter ces sortes de chrétiens, mais c'est à la condition *ut disciplinam corrumpi nolent*. Voir la controverse H. Grégoire-Palanque, dans *Byzantion*, X, 1935, p. 607 suiv.

⁴² *C. Th.*, 16, 2, 25 = *C. Just.*, 9, 21, 3 (380) ; Sozomène, *H. E.*, 7, 14.

⁴³ Cf. Palanque, dans *Revue histor.*, CCVIII, 1931, pp. 87-90 ; formule comparable dans *H. E.*, X, 5, 16.

Der Verfasser hat die Absicht, das Verhältnis des Origenes zur Heiligen Schrift einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Die vorliegende Arbeit soll nur eine Vorarbeit dazu sein. Er geht so vor, daß er Clemens von Alexandrien und Origenes miteinander vergleicht. Ganz allgemein läßt sich sagen, daß sich Origenes viel ausschließlicher als Clemens an die Bibel als Quelle der Glaubensaussagen gehalten hat. Beide reden davon, daß ihnen eine besondere Ueberlieferung zur Verfügung stehe; sie reden aber verschieden davon. Clemens sagt uns, daß er über ein Wissen verfüge, das Jesus ausschließlich den Aposteln anvertraut habe und das durch eine Kette von Lehrern bis zu ihm weiter überliefert worden sei. Er nennt diese Ueberlieferung $\gamma\omega\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$; aber er kann für sie auch den Ausdruck $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ gebrauchen. Denn wenn sie auch nicht jedem Christen zugänglich ist, so ist es doch die Kirche, die sie den Vollkommenen zu verleihen vermag. Sie ist unabhängig von der Schrift und wird neben ihr überliefert. Wir wissen selbstverständlich, daß diese besondere Tradition nicht tatsächlich auf die Apostel zurückgeht. In Wirklichkeit besteht sie aus Spekulationen, die Clemens selbst gemacht hat, aus den Lehrmeinungen seiner Lehrer und aus der überlieferten kirchlichen Deutung der Tradition in Lehre und Predigt (71). Clemens selbst hat aber wohl wirklich geglaubt, dieses Wissen durch seine Lehrer von Barnabas und durch ihn von den Aposteln erhalten zu haben (72).

Bei Origenes stammt alles besondere Wissen aus der Schrift. Der vernunftbegabte Christ entnimmt der Schrift eine Reihe von geheimen Lehren, die dem Unwissenden verborgen sind (87). Die besondere Tradition ist also *mit* der Schrift und nicht durch eine besondere Ueberlieferungskette auf ihn gekommen. Im Gegensatz zu Clemens hält Origenes sein besonderes Wissen, seine $\gamma\omega\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, nicht für identisch mit dem $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$. Der $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu$ ist für ihn auch nicht etwa die Schrift selbst; er ist vielmehr der Glaube, den die Kirche von jeher gepredigt hat und noch jetzt predigt. Daß Origenes Schrifttheologe gewesen ist, zeigt sich an der Tatsache, daß er wohl den Rat geben kann, über den $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu$ hinauszugehen, nie aber, die Schrift zu verlassen. Dasselbe gilt von den Glaubensbekenntnissen. Origenes spricht von ihnen. Er betrachtet sie als Abkürzungen des $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu$; sie sind der Schrift genau so untergeordnet wie der $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu$.

Der Verfasser zeigt sodann, daß der Inhalt der «geheimen Tradition» sowohl bei Clemens als bei Origenes im Wesentlichen übereinstimmt mit der kirchlichen theologischen Ueberlieferung, wie wir sie in den Grundzügen etwa bei Irenaeus *adv. haeres.* I, 4 finden; allerdings ist sie durch Schulmeinungen und eigene Gedanken stark modifiziert. Aber welcher Unterschied zwischen Irenaeus und den Alexandrinern! Bei Irenaeus gilt diese theologische Ueberlieferung als irrelevant für den Glauben. Clemens und Origenes tragen sie ihren Hörern als geheime Tradition vor, die sie — der eine so, der andere so — von Christus empfangen haben wollen.

Einen festen Kanon kennt Origenes so wenig wie Clemens. Origenes unterzieht die Authentizität der biblischen Bücher einer viel eingehenderen Prüfung als Clemens, wie ihn ja überhaupt größere Wissenschaftlichkeit auszeichnet. Er prüft die Schriften, die in Frage kommen, auf ihr

Alter und ihren inneren Wert. Aber eine offizielle geschlossene Liste der biblischen Bücher ist nicht sein Ausgangspunkt gewesen. Einige Sätze, wo von «*canonizatae scripturae*» die Rede ist, gehören Rufin und nicht Origenes an. — Zahlreiche Stellen zeigen, daß Origenes auch jüdisches Wissen zur Interpretation der Schrift herangezogen hat. Auch darin zeigt sich wieder die Wissenschaftlichkeit, mit der er der Schrift gegenübersteht. — So unbestimmt Clemens in seiner Beurteilung der heidnischen Philosophie ist, hat er ihr jedenfalls weiten Raum gewährt. Bei Origenes ist es klar, daß sie grundsätzlich nichts zum offenbarten Glauben hinzuzufügen hat. Die Wahrheiten, die sich bei den Philosophen finden, gelten ihm als bereits im Alten Testament bekannt.

Auch bei Origenes findet sich die Ueberzeugung, daß unabhängig von der Bibel eine Reihe von Aussagen über die kirchliche Ordnung und den christlichen Gottesdienst überliefert worden seien. Aber abgesehen davon, daß diese Aussagen nicht von großer Wichtigkeit sind, ist Origenes auch hier geneigt, sich eher an die Autorität der Schrift als der Tradition zu halten.

Die sorgfältige Untersuchung Hansons führt also zu dem Ergebnis, daß Origenes durch einen «unbedingten Biblizismus» (Harnack) ausgezeichnet ist. Die Schrift ist überall die letzte Quelle seiner Aussagen. Von gewissen Gelehrten ist schon gesagt worden, daß er durch diesen Biblizismus habe verbergen wollen, daß er mit der kirchlichen Ueberlieferung nicht im Einklang gestanden habe (de Faye). Hanson macht demgegenüber mit Recht darauf aufmerksam, daß die Zuwendung zur Schrift sich mit dem wachsenden Abstand zu den Aposteln unumgänglich ergeben müssen. Seiner Meinung nach sieht man bei Origenes das Endstadium einer notwendigen Entwicklung: die Schrift wird der Tradition übergeordnet.

Herblingen (Kt. Schaffhausen).

Lukas Vischer.

Emil Brunner, Das Mißverständnis der Kirche, Zürich, Zwingli-Verlag, 1951, 154 S.

Wilhelm Stolz, Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit, Apologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Kirche im Lichte der thomistischen Theologie (Studia Friburgensia, Neue Folge, Heft 6), Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1953, XXX und 190 S.

Seitdem R. Sohm die These aufgestellt hat, daß die Kirche ihrem Wesen nach unvereinbar sei mit einer Rechtsanstalt, ist der Protest gegen den kirchlichen Institutionalismus nie mehr ganz zur Ruhe gekommen. Auch die vorliegende Schrift Emil Brunners erweist sich zunächst als eine energische Erneuerung dieses Protestes. Das «Mißverständnis» der Kirche (d. h. dessen, was wir als Kirche bezeichnen) bestehe darin, daß unsere körperhaftlich organisierten Kirchen mit der Ekklesia des Neuen Testaments gleichgesetzt werden, wo doch zwischen beiden ein tiefgehender Widerspruch besteht. Die Ekklesia im neutestamentlichen Sinn nämlich ist nicht

Institution, sondern pneumatische «Bruderschaft» oder «Persongemeinschaft». Demgegenüber sind die Kirchen etwas ganz anderes: «Das greifbare Merkmal dieser Andersheit ist die rechtliche Organisation. Alle Kirchen sind Rechtsgebilde, Institutionen im Rechtssinne. Die Grundthese Rudolph Sohms, das Wesen der Kirche (er meint der Ekklesia) stehe zum Wesen des Rechts im Widerspruch, ist unwiderlegbar, ob nun dieses Recht wie in den katholischen Kirchen heiliges, sakrales Recht, oder aber wie in den Kirchen der Reformation weltliches, profanes Recht sei, ob es wie in den Kirchengründungen der Reformatoren selbst öffentliches oder wie in den Freikirchen und Gemeinschaften privates, Vereinsrecht sei. In dieser Rechtsnatur der Kirchen kommt ihr Charakter als Institutionen am massivsten zum Vorschein — und gerade dieser ist es, der sie von der Ekklesia des Neuen Testaments unterscheidet und unüberbrückbar trennt» (S. 122). Brunner ist also durchaus nicht der Meinung, daß sich die bestehenden Kirchen zu Recht als geschichtliche Entfaltung der urchristlichen Ekklesia verstehen dürften, es sei vielmehr im Lauf der Geschichte eine eigentliche Transformation erfolgt: die Kirchen entwickelten sich aus Elementen, die ursprünglich nicht oder nur peripher mit der Ekklesia verbunden waren. Sie sind menschliche, «gemachte» Gebilde, die zwar noch als Schalen und Gefäße der lebendigen Christusgemeinschaft dienen können, aber nie mit ihr identisch sind. Brunner erwähnt namentlich zwei Wurzeln der «Kirchwerdung»: Erstens das Sakrament, nämlich die Umwandlung des Herrenmahls (das ursprünglich ein Gemeinschaftsmahl der Christusgemeinde war) in die Eucharistie, und das priesterliche Amt, das im Zusammenhang mit der Bildung des Sakramentes entstand. Das Sakrament forderte den Priester, der es spendete, und das Aufkommen des Priestertums wiederum verstärkte den Sakramentalismus.

Am vollkommensten hat sich die Wandlung zum Institutionalismus in der römischen Kirche durchgesetzt. «Die ganze Geschichte der römischen Kirche ist die Geschichte von der fortschreitenden und bis zur letzten Konsequenz folgerichtigen und vollkommenen Institutionalisierung, genauer der Verrechtlichung der Kirche. Die römische Kirche versteht sich selbst — seit dem Vaticanum und dem Codex iuris canonici von 1918 kann darüber kein Zweifel mehr bestehen — im Sinn des sakramentalen Kirchenrechts. Im Vaticanum und im Codex iuris canonici wird alles, was die Kirche ist, hat und gibt, dem Kirchenrecht untergeordnet; auch das Aufstellen von Dogmen ist ein Teil der päpstlichen potestas iurisdictionis. Darin aber hat die Bewegung, die schon am Ende des ersten Jahrhunderts begann, ihr letztes Ziel erreicht: Die Ersetzung der Persongemeinschaft durch die rechtliche Institution» (S. 19).

Soweit folgt Brunner dem Proteste Sohms. Und was er auf dieser Linie an neuen, originellen Einsichten und Durchblicken anführt, ist einprägsam und gewichtig und sollte zu heilsamer Besinnung Anlaß geben. Aber mit dem Aufweis des Mißverständnisses der Kirche ist nicht alles getan. Es muß auch gezeigt werden, was die wahre Ekklesia ist, und wie ihre Verwirklichung möglich sei. In dieser Sache weicht Brunner von Sohm, der einen einseitig spiritualistischen Kirchenbegriff vertreten hatte, merklich

ab. Er betont, im Anschluß an die neuesten neutestamentlichen Forschungen zum Kirchenbegriff (K. L. Schmidt, O. Cullmann, Ed. Schweizer u. a.), die «gottesdienstliche Existenz der Ekklesia», er verkennt nicht die Bedeutung der Mahlfeier für die Urgemeinde, er sieht auch die grundlegende Bedeutung des Apostolats. Von einer schwärmerischen oder spiritualistischen Auffassung der Ekklesia kann bei ihm nicht die Rede sein. Gleichwohl scheinen mir seine Bemühungen, das Wesen der Ekklesia begrifflich wiederzugeben, noch zu unbefriedigend und zu wenig konkret. Er definiert die Ekklesia insbesondere als Personengemeinschaft. «Die Ekklesia des Neuen Testaments ist Personengemeinschaft und nichts anderes» (S. 84). Aber auch, wenn man diesen Begriff in der gefüllten Bedeutung versteht, die er etwa von der Du-Ich Philosophie Bubers und Ebners her haben kann, so genügt er doch kaum; denn es wird nicht ersichtlich, wie diese Gemeinschaft in ihren (auch Brunner nicht verborgenen) Diensten und Aufgaben sich bewähren soll, ohne eben doch institutionell zu werden. Die Ekklesia hat nicht nur gewisse regelmäßige Dienste, wie Predigt, Unterricht, Gottesdienst, sondern sie steht auch immer wieder vor neuen konkreten Aufgaben, wie sie z. B. den kirchlichen Hilfswerken bei Kriegsende gestellt waren. Es wird aber nicht sichtbar, wie im konkreten Fall eine solche Aufgabe im Rahmen einer reinen Personengemeinschaft gelöst werden könnte. Das Problem der Kirchenordnung bleibt bestehen.

So ist zusammenfassend zu sagen, daß Brunner uns zwar eindrucklich zeigt, was die Ekklesia nicht ist. Aber in der Frage nach dem, was sie ist und im konkreten Fall des kirchlichen Dienstes sein soll — also in der Frage nach der rechten Kirchenordnung —, bleibt er uns noch etwas schuldig. Als Protest gegen das «Mißverständnis der Kirche», d. h. gegen den kirchlichen Institutionalismus hat sein vorliegendes Buch Gewicht; aber man wünschte doch, darüber hinaus von ihm noch ein Wort zur konkreten Gestaltung und Ordnung der Kirche zu vernehmen.

Emil Brunners Lehre von der Kirche (also nicht nur die vorgenannte Schrift Brunners, sondern dessen Kirchenlehre, wie sie aus seinem Gesamtwerk zu eruieren ist) wird vom thomistischen Standpunkt aus kritisch beleuchtet durch W. Stolz in der Studie «Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit». Der Verf. weist sich aus über eine umfassende Kenntnis der Werke Brunners, und es fehlt nicht an einzelnen scharfsichtigen Beobachtungen. Aber im ganzen scheint mir seine Darstellung den Auffassungen Brunners nicht gerecht zu werden. Wichtige Aspekte von dessen Kirchenbegriff — wie z. B. der eschatologische — werden ganz übersehen. Bei der Zitierung einzelner Sätze wird zu wenig auf den Zusammenhang geachtet, in dem sie stehen, so daß Fehlinterpretationen nicht selten sind. So gebe es für Brunner «nur eine Kirche von Gerechten und Heiligen — ... Das ist aber eine Irrlehre, die seit den ersten christlichen Jahrhunderten ... immer wieder aufgetaucht ist, und die den wahren Charakter der Kirche als Heilsgemeinschaft für alle Menschen, Gerechte wie Sünder, leugnet» (S. 19). Zutreffender ist die Feststellung, daß bei Brunner «die Struktur und Organisation des Leibes Christi nicht ontisch-hierarchisch, sondern lediglich ethisch-peumatisch und charismatisch aufgefaßt» sei

(S. 39), nur dürfte diese Auffassung des Leibes Christi biblischer sein als die ihre aristotelische und neuplatonische Herkunft nicht verleugnende von Stolz. Richtig ist auch, daß Brunner nicht das thomistische Natur-Gnade-Verständnis hat, insofern der Mensch für ihn durch die Sünde nicht die Uebernatur, sondern gerade seine gottgegebene Natur verloren habe, was bedeutet, daß die Erlösung in Christus zugleich Wiederherstellung der ursprünglichen, schöpfungsmäßigen Gottesbeziehung ist und nicht Verleihung einer neuen, entitativ und operativen Gottförmigkeit. Wenn Stolz diese Auffassung von seiner thomistischen Lehre aus kritisiert, so müßte er doch wissen, daß Brunner gerade in diesem Punkt an eine Tradition anknüpft, welche bei den Kirchenvätern und im Augustinismus des Frühmittelalters die herrschende war. — Gut sind die Bemerkungen über die Problematik, welche das personale Verständnis des Glaubens für die Dogmatik, sofern sie eine objektive Glaubenserkenntnis voraussetzt, zur Folge hat.

Die Studie von Stolz möchte in ihrer Weise ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch sein, und der gute Wille zu einem solchen Gespräch soll dankbar und freudig anerkannt sein, auch wo man, wie in diesem Fall, schmerzlich feststellt, wie groß die Schwierigkeiten noch sind, sich gegenseitig nur zu verstehen.

Guttannen (Kt. Bern).

Felix Flückiger.

Hans Hofmann, Die Theologie Reinhold Niebuhrs im Licht seiner Lehre von der Sünde (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 4), Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, 245 S.

Diese Zürcher Dissertation eines jungen Basler Theologen ist nicht nur eines der vielen Zeichen für die zunehmende Beachtung, die nun auch auf dem europäischen Kontinent dem wohl geistesmächtigsten amerikanischen Theologen der Gegenwart geschenkt wird. Sie ist ihrerseits geeignet, zu einem vertieften Verständnis der originalen Bedeutung beizutragen, die Reinhold Niebuhrs Werk in unserer und für unsere Zeit zukommt.

Die vorliegende, außerordentlich gewissenhaft geführte Untersuchung macht, zunächst einmal negativ gesprochen, zweierlei deutlich. Einmal wird hier der Beweis erbracht, daß die amerikanische Theologie nicht mehr länger als oberflächlicher «social gospel»-Liberalismus oder als engherziger Fundamentalismus abgetan werden kann. Wohl spielen diese beiden Richtungen im kirchlichen Lehrbetrieb Amerikas immer noch eine wichtige Rolle. Die theologische Erneuerung und Vertiefung, die sich in Niebuhrs Werk widerspiegelt und durch dieses entscheidende Impulse empfangen hat, führte aber doch zur Bildung eines neuen Kraftzentrums des christlichen Denkens und Handelns. Hofmanns Arbeit zeigt dabei, daß diese Erneuerung nicht bloß ein Echo oder ein Ableger des theologischen Umbruchs ist, der sich während der zwanziger und dreißiger Jahre in Europa vollzog. Zwar wird klar und richtig der starke und vielfache Einfluß aufgewiesen, den Karl Barths und Emil Brunners Schaffen auf Niebuhr ausübten. Hofmann legt aber, m. E. mit vollem Recht, besonderes Gewicht auf die Originalität, mit der der amerikanische Theologe diese kontinentalen Einflüsse ver-

arbeitet und für eine eigene, selbständig weiterführende Synthese auswertet. Er wirkt damit den Mißverständnissen entgegen, die mit der irreführenden Bezeichnung «Neuorthodoxie» für diese erneuerte amerikanische Theologie zusammenhängen. Niebuhr liegt nichts ferner, als einer theologischen Repristinatio das Wort zu reden.

Hofmann geht in seiner Analyse streng chronologisch vor. Diese Methode drängt sich darum auf, weil sich in Niebuhrs christlicher Gesamtschau seit den Anfängen seines schriftstellerischen Wirkens während seiner Detroitter Pfarrzeit bis in die jüngsten Jahre seiner New Yorker Lehrtätigkeit ein starker Wandel vollzog. Es ist ein ganz unorthodoxer Weg, der hier rückblickend nochmals abgeschritten wird: wohl in einem gewissen Sinn der Weg von einer liberalen Religionsphilosophie zur biblischen Theologie, aber eigentlich in erster Linie der Weg von einer religiös gerichteten Soziologie zu einer soziologisch gerichteten Theologie. Eine Hauptleistung des Verfassers besteht darin, die Motive dieses Wandels klar herausgearbeitet zu haben. Er nimmt den richtigen Faden auf, wenn er den ersten Ansatzpunkt Niebuhrs in der Erkenntnis sieht, daß im Zeitalter des kapitalistischen Industrialismus die vorherrschende religiöse Soziologie völlig irrelevant und die herkömmliche liberale Anthropologie hoffnungslos inadäquat war. Von dieser kritischen Bewertung aus versuchte Niebuhr zunächst, die «Religion» soziologisch und anthropologisch zu reinterpretieren und zu den Gegebenheiten unserer menschlichen und kulturellen Situation in konkrete Beziehung zu setzen. In der geistigen Auseinandersetzung mit den politischen und wirtschaftlichen Mächten der Gegenwart, aber auch in der praktischen Arbeit als politisch aktiver Gemeindepfarrer und Dozent entdeckte er auf der Suche nach einem tragenden Grund seiner sozusagen intuitiv gefundenen Einsichten die Propheten des Alten Testaments und das Prophetische der Christusbotschaft, was ihm ermöglichte, den Kern dessen herauszuarbeiten, was er nun «prophetic religion» nannte. Von hier aus ging dann Niebuhr schrittweise den Weg weiter zu einer wohlbegründeten Theologie des biblischen Realismus.

Bei Hofmann ist diese Entwicklungslinie sehr schön herausgearbeitet, wobei die Verwendung des Begriffs «religion» als Indiz über den Stand dieser Entwicklung gut beobachtet wird. Für die vergleichende Analyse der sich folgenden Phasen stand der Verfasser dabei vor der Wahl, seine Untersuchung in einen ersten referierenden und einen zweiten konfrontierenden Abschnitt aufzuteilen, oder der chronologischen Analyse einen laufenden Kommentar beizugeben. Da die zweite Methode vorgezogen worden ist, ist der systematische Ueberblick in den einzelnen Lehrpunkten nicht eben leicht zu gewinnen. Auf der andern Seite hatte dieses Vorgehen den Vorteil, daß die genetischen Beziehungen in klarem Zusammenhang dargestellt werden konnten. An einer oder zwei Stellen muß vielleicht ein Fragezeichen angebracht werden. Dem Rezensenten ist es fraglich, ob der Verfasser mit Recht die eigentlich entscheidende Wende in Niebuhrs Schaffen in die Jahre 1934/35, also zwischen «Reflections on the End of an Era» und «An Interpretation of Christian Ethics» verlegt und die 1939/40 als Gifford Lectures vorgetragene und unter dem Titel «Nature and Destiny of Man»

erschienene Anthropologie lediglich als Entfaltung des bereits damals Erkannten und Erarbeiteten interpretiert. Mir will scheinen, hier liege eine allerdings nicht allzu sehr ins Gewicht fallende Prolepsis vor. An und für sich wäre es wohl richtiger, in den Gifford Lectures einen zweiten, ebenso bedeutenden Wendepunkt zu sehen, indem erst in diesem Werk die intensive Beschäftigung mit Kierkegaard und vor allem mit Augustin (der wohl der wichtigste unter Niebuhrs geistigen Vätern ist) maßgebend in Erscheinung tritt. Der zweite Punkt betrifft die Christologie. Hofmann tut sicher gut, wenn er, trotzdem Niebuhr seine Christologie bisher nie systematisch entfaltet hat, im Christus pro nobis et in nobis einen der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis der Niebuhrschen Theologie seit «Beyond Tragedy» (1938) sieht. Dadurch gelingt ihm in eindrücklicher Weise die Erschließung der Niebuhrschen Geschichtsauffassung. Fraglich bleibt dabei, ob der Verfasser die Linien nicht allzu konsequent im Sinne der ihm von Basel und Zürich her geläufigen, umfassenden christologischen Gedankenführung ausgezogen hat, m. a. W., ob er nicht da und dort explizit zu machen versucht, was Reinhold Niebuhr auch implicite nicht so zu sagen vermeint. Zwar ist Niebuhr in der christozentrischen Ausrichtung seines Denkens weiter vorgestoßen als die meisten amerikanischen Theologen, aber bei ihm in dieser Hinsicht die gleiche Konsequenz finden zu wollen, die die neuere Theologie auf dem Kontinent kennzeichnet, wäre wohl nicht ganz richtig.

Wesentlicher als diese Einzelprobleme ist der sehr schön geführte Nachweis der innern Perspektive, in die Niebuhr sein Schaffen gestellt hat und die Hofmann abschließend mit diesen Worten umschreibt: «Wollte man die Bedeutung Reinhold Niebuhrs und seines umfangreichen Werkes in wenigen Worten zusammenfassen, so ergäbe sich, daß es darin liegt, daß Niebuhr in analytischem Vorgehen die Wirklichkeit des modernen Menschen untersucht und von da aus auf die Notwendigkeit einer neuen theologischen Ausrichtung stößt... Daraus ergibt sich ihm eine neue Sicht der Sünde, der Offenbarung, des Glaubens und der Geschichte. Das Einzigartige der Theologie Niebuhrs aber liegt darin, daß er niemals die Existenz des Einzelnen allein überdenkt, sondern diesen immer in seinem notwendigen und unvermeidlichen, aber durch Gottes Urordnung sinnvollen und durch seine Einordnung des Menschen wieder fruchtbaren Verhältnis zu seinem Mitmenschen sieht» (S. 231). Allerdings läßt sich fragen, ob die anschließende Gegenüberstellung der Niebuhrschen und der kontinental-europäischen Theologie unter den Stichworten «analytisch» und «synthetisch» glücklich ist. Würde es die Sache nicht besser treffen, wenn für die letztgenannte, die biblische Offenbarung als Ausgangspunkt nehmende Lehrweise die Bezeichnung «kerygmatisch» verwendet würde und auch für die Theologie Niebuhrs ein noch prägnanterer Ausdruck gefunden werden könnte? Diese darf doch wohl ohne Bedenken als «pragmatisch» bezeichnet werden, und zwar darum, weil dieser Begriff beides deutlich macht: die direkte Bezogenheit auf die Gegebenheiten des Menschen in dieser Zeit und Welt, die nun eben auch gerade Niebuhrs Theologie als eine unverwechselbar amerikanische Leistung kennzeichnet; und die Bezogenheit auf die pragmata Gottes, die hinter und über diesen Gegebenheiten stehen und die Reinhold Niebuhr

durch seine Auseinandersetzung mit der biblischen Botschaft so ernst zu nehmen gezwungen wurde, daß er heute als Pragmatiker im besten Sinne des Wortes, nämlich als «Pragmatiker der Christusbotschaft» dasteht.

Zürich.

Hans Heinrich Brunner.

Miszelle.

Πλεονεξία, -έκτης, -εκτείν.

Achtmal begegnet im epistolischen Teil des NT die Kombination von Unzucht mit «Geiz», d. h. bei richtigem Verständnis auch nur der Luther-sprache¹ mit Habgier: 1. Kor. 5, 10 f.; 6, 9 f.; Eph. 4, 19; 5, 3, 5; Kol. 3, 5; 1. Thess. 4, 6; 2. Petr. 2, 14. Fällt diese Wiederkehr einer doch seltsamen Kombination nicht auf? Menge versucht Eph. 4, 19 eine Verschmelzung zu schwerlich in der Sache möglicher Einheit. Im Nebeneinander des Disparaten muß auch die Abflachung durch jedesmalige Schlußstellung des Minderen auffallen, zumal 2. Petr. 2, 14. Warum ferner soll Habgier «auch nicht mit Namen genannt werden» — Eph. 5, 3 —? Das gesamte Rätsel löst sich sofort, und zugleich auch verschwindet die *crux interpretum* von Generationen der Perikopenpredigt, warum mitten im einheitlichen Gedankengefüge von 1. Thess. 4, 3—8 der scheinbar ganz heterogene V. 6 eingesprengt ist: überall wird die Aussage einheitlich und gar plastisch, sobald man nicht mehr *avaritia rerum* voraussetzt, sondern eine prägnante Bezeichnung sexueller Gier à la Don Juan erkennt — so euphemistisch, wie wir «Unsauberkeit» u. ä. gebrauchen.

Fünf der oben genannten Stellen brauchen auf dem beschränkten Raum nicht erst mit dieser Substitution vorgeführt zu werden, dagegen 1. Kor. 5, 10 f., wo es fraglich wird, ob allein die Sphäre der Sexualausschreitungen gemeint ist. Der Anlaß V. 9 und der Schluß V. 13 sprechen dafür. Kol. 3, 5 erinnert, bei *εἰδωλόατρης* die sehr große Artemis eben der Korinther nicht zu vergessen, während die Frage der *εἰδωλόθυρα* doch erst im 8. Kapitel beginnt. Ἐάν τις ἀδελφός ὀνομαζόμενος ἄρπαξ: weniger wahrscheinlich, daß er in Poseidons Fichtenhain einen Ibycus ausraubte, als daß er μέθυσοσ einer Frau mit «Ueberfall» Gewalt antat. Der Stoff der *λοῖδοροι* in korinthischer Atmosphäre? Derselbe, den die Vorsicht in 1. Tim. 5, 14 fürchtet (wie auch über 1. Petr. 3, 9 der Vorschatten der *Οἰδιπόδειοι μίξεις* liegt). Erscheint diese konkrete Vereinheitlichung des Bildes gewaltsam, und ist es etwa wahrscheinlicher, daß auf die eindeutige Veranlassung V. 9 hin in zusammenhanglosem Durcheinander von Geldgier die Rede sei? Dies ist nicht einmal 6, 9 f. so

¹ Wiederum erweist sich die dringende Revisionsbedürftigkeit der Lutherbibel. Hinter der einseitig gewordenen Bedeutung des Festhaltens ist inzwischen die ursprüngliche der Gier verdeckt. Diese aber stand für Luther im Blickpunkt, und so war dasselbe Wort damals die richtige, heute eine nur irreführende Wiedergabe wohl jeder der «Geiz»-Stellen der Bibel.