

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **11 (1955)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

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.

vorstehende Lebensgeschichte? Verpflichtet er nicht durch seine Predigt sich selber für die Zukunft? Entwirft er nicht auch sich selber ein Programm? Steht er nicht predigend selber in der Erwartung künftiger Begegnungen? Nimmt er nicht durch das Wort künftige, erst noch zu aktualisierende oder zu vertiefende Erkenntnis Gottes vorweg? Kraft seines transzendierenden Charakters hat das Wort in gewissem Sinne «eschatologische» Struktur: Es nennt das, was noch nicht ist. Es vergegenwärtigt Künftiges und wirft die Existenz des Redenden und des Hörenden in die Zukunft.

Castiel (Kt. Graubünden).

Heinrich Ott.

Rezensionen.

H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, London, The Carey Kingsgate Press, 1953, X + 201 S.

Der bekannte und unglaublich fleißige Alttestamentler Prof. H. H. Rowley in Manchester veröffentlicht in diesem Buch einige Vorlesungen, die er 1951—52 in England und den Vereinigten Staaten gehalten hat. Er behandelt hier ein Thema, mit dem er besonders vertraut ist, nämlich die Einheit der Bibel. Nicht nur durch seine Beziehungen zu Principal H. W. Robinson und anderen, sondern auch und vor allem durch seine gewaltige Produktion und seine vielseitigen Interessen ist Rowley wie sonst kaum einer geeignet, dieses Thema zu behandeln. Daß er die Aufgabe mit einem fließenden Stil und mit einer unpolemischen, aber doch bestimmten und selbständigen Haltung durchführt, wird niemanden überraschen, der etwas von diesem «Faktotum» der alttestamentlichen Exegese erfahren hat.

Rowley ist Historiker und nicht Systematiker und will deswegen von den historischen Gegebenheiten ausgehen. Die Einheit der Bibel sieht er nicht als etwas Statisches, sondern als etwas Dynamisches an (S. 7); er rechnet auch stark mit Verschiedenheit und Entwicklung. Nur *einen* Faktor betrachtet er als konstant: Gott. Die Einheit der Bibel liege in Fortschritt und Entwicklung, aber es handelt sich dabei nicht um eine immanente, sondern um eine von Gott gegebene Entwicklung. Und nur auf Grund dieses Faktors lasse sich die Entwicklung überhaupt erklären (S. 11). Auch ein teleologisches Element sei nach Rowley vorauszusetzen, indem das Alte Testament über sich selbst hinausweise und eine künftige Erfüllung andeute (S. 12). Allegorie und Typologie werden aber vom Verfasser bedingungslos abgelehnt (S. 17. 19 e. p.).

Nach diesen prinzipiellen Bemerkungen geht Rowley in zwei Kapiteln auf die Einheit des Alten Testaments ein. Er behandelt hier folgende zwei Problemkreise: das Verhältnis zwischen Gesetz und Propheten und das Got-

tesbild. Gesetz und Propheten gehören zusammen, weil sie beide die Bedeutung von Kultus und ethischer Gesinnung betonen, was auch in den Psalmen zum Ausdruck komme (S. 60 f.). Was das Gottesbild betrifft, werden vor allem die Bundestreue Gottes (S. 68) und die Verantwortlichkeit des Volkes (S. 69 ff.) als für die ganze Bibel charakteristische Vorstellungen hervorgehoben.

Im zentralen Kapitel des Buches, «The Fulfilment of Promise», geht Rowley dann auf das Verhältnis des Alten zum Neuen Bund ein. Die beiden Testamente bedingen einander wie Verheißung und Erfüllung (S. 90. 94). Sie weisen dieselben Grundgedanken auf, z. B. die Erwählung Israels, Gott als Vater, das Leiden des Gerechten, das Reich Gottes, den neuen Bund, den Rest Israels (S. 98—117). Aber im Neuen Testament liegt alles auf einer neuen Ebene (S. 98). Gerade in diesem antithetischen Unterschied besteht das Band, das schließlich die beiden Teile der Bibel verknüpft (S. 90. 121).

Die zwei letzten Kapitel der Arbeit behandeln Grundgedanken des Neuen Testaments. Zuerst wird der alttestamentliche Hintergrund des Kreuzmotivs untersucht. Dann betont der Verfasser den Zusammenhang der beiden Sakramente. Was er dabei über die Taufe anmerkt, hat mit dem Thema nichts zu tun, sondern hängt nur damit zusammen, daß Rowley diese Vorlesungen für Baptisten geschrieben hat.

Das Buch vermittelt auch manche Einblicke in die moderne alttestamentliche Forschung und hat außerdem wegen der reichen bibliographischen Hinweise für Exegeten und andere einen großen Wert.

Basel.

Bo Reicke.

G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future. An Examination of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory, London, Macmillan & Co., 1954, XI + 287 S.

Das dreizehnte Kapitel des Markusevangeliums, worin Jesus die Zerstörung des Tempels und die Parusie des Menschensohnes voraussagt, hat den kritischen Forschern des 19. und 20. Jahrhunderts nicht besonders gefallen. Solange man in einer Welt lebte, die immer besser zu werden schien, hat die eschatologische Perspektive nicht sehr verlockend gewirkt. Man versuchte deshalb, Jesus von jeder eschatologischen Belastung dadurch zu befreien, daß man nach Möglichkeit die apokalyptischen und eschatologischen Aussagen als Reste jüdischen Denkens betrachtete oder der späteren Kirche zuschrieb. Dabei wurde Mark. 13 ein besonders dankbares Gebiet literarkritischer Operationen, weil hier zwei Motive vorliegen, die scheinbar nicht richtig zueinander passen wollen. Erstens spricht nämlich Jesus von der Zerstörung des Tempels, zweitens von der Parusie des Menschensohnes. Und diese Ereignisse würden nach ihm gleich aufeinander folgen. Nun ist aber Jerusalem einige Jahrzehnte nach Jesu Tod zerstört worden, während der Tag des Menschensohnes nach fast zweitausend Jahren noch ausbleibt. Um den Meister von einem schweren Irrtum zu retten, hat man also verschiedentlich erstrebt, Jesus jene Aussage abzusprechen.

Wie die betreffenden Versuche aussehen und wie die Auseinander-

setzung der Forscher über Mark. 13 sich gestaltet hat, wird in der ersten Hälfte des Buches von G. R. Beasley-Murray (einem jungen baptistischen Universitätslehrer in London) anschaulich geschildert (S. 1—171). Der Verfasser breitet hier erstaunliche Literaturkenntnisse aus. Er ist nicht nur mit der englischen, sondern auch mit der deutschen und französischen Literatur vertraut. Auch für die bibliographische Akribie (die im Heimatland des Verfassers früher nicht immer so glänzend war) verdient Beasley-Murray große Anerkennung. Hier liegt eine wertvolle Historik eines wichtigen exegetischen Problems vor.

Im zweiten Teil der Arbeit (S. 172—264) versucht Beasley-Murray zu zeigen, wie die eschatologische Verkündigung von Mark. 13 mit der sonstigen Lehre Jesu so eng verbunden ist, daß der Inhalt dieses Kapitels im Verhältnis zum Ganzen keinen Fremdkörper darstellt. Jesus sei aber eigentlich nicht an eschatologischen Einzelheiten interessiert gewesen, sondern hätte seine Jünger zur Wachsamkeit ermahnen wollen. So sollen die Nachrichten über die Plötzlichkeit und die Vorzeichen der Katastrophe nicht einem didaktischen, sondern einem ethischen Zweck dienen (S. 180). Was die Naherwartung betrifft, will der Verfasser sie nicht wegerklären. Er betont, daß Jesus keine Allwissenheit beanspruchte (S. 186). Die Naherwartung sei vielmehr durch die Intensität seines prophetischen Bewußtseins und durch seine pastorale Fürsorge zu erklären (S. 186—191). Jesus habe übrigens doch mit einem Zeitraum zwischen der Auferstehung und der Parusie gerechnet, und zwar nicht am wenigsten mit Rücksicht auf die Bekehrung der Heiden (S. 191—199). Weiter sei zweifellos die Zerstörung Jerusalems ideologisch mit der Parusie verbunden, aber nur als ein Teil der letzten Ereignisse aufzufassen (S. 204). In bezug auf die Geschichtlichkeit des Rahmens der Rede nimmt der Verfasser eine auffallend positive Haltung ein (S. 205—207). Was die «Echtheit» der einzelnen Bestandteile der Rede betrifft, will er offenbar am ehesten damit rechnen, daß die Jünger die Worte Jesu in der angegebenen Situation wirklich gehört, aber fragmentarisch und ungeordnet überliefert hätten (S. 212). Hauptsächlich will aber Beasley-Murray den paränetischen Charakter der Rede betonen (S. 212 bis 216).

Anschließend behandelt der Verfasser gewisse Einzelfragen. Leiden und Tod Jesu werden in Mark. 13 nicht erwähnt, seien aber in der Vorstellung über den Triumph des Menschensohnes einbegriffen (S. 218). Die Aehnlichkeit der Eschatologie von Mark. 13 mit der jüdischen Apokalyptik sei durch gemeinsame Abhängigkeit vom Alten Testament zu erklären (S. 226). Weiter ist der Verfasser der Meinung, in Mark. 13, Matth. 24 und Luk. 21 lägen zum Teil unabhängige Ueberlieferungen vor (S. 227, 230). Dagegen sei Paulus in der eschatologischen Belehrung der Thessalonicherbriefe von Mark. 13 (plus Q) abhängig (S. 234). Als Zeitpunkt für die Verbreitung der in Mark. 13 vorliegenden Ueberlieferung möchte der Verfasser das erste Jahrzehnt der Kirche annehmen (S. 245), indem er auch den aramäischen und poetischen Stil als Argumente für die Ursprünglichkeit der Worte heranzieht (S. 250). In einem Appendix werden schließlich einzelne Stellen näher untersucht (S. 251—264).

Das Buch ist sympathisch geschrieben, leicht zu lesen und gleichzeitig sehr lehrreich, obschon man in einzelnen Punkten natürlich auch anderer Meinung sein kann.

Basel.

Bo Reicke.

Hans Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von G. Ebeling, 17), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1954, VIII + 212 S.

Es handelt sich hier um eine kombinierte Doktor- und Habilitationsarbeit, die von großem Interesse ist — nicht nur weil ihr deutscher Verfasser eben auf Grund dieser Schrift vor kurzem zum Inhaber eines lange umstrittenen neutestamentlichen Lehrstuhls in Zürich ernannt worden ist, sondern auch wegen der Qualität der Arbeit selbst. Der vordem als Privatdozent in Heidelberg wirkende Verfasser tritt hier als ein gelehrter und kritischer Forscher hervor, dessen Urteil in biblisch-theologischen Fragen von Reife und Selbständigkeit zeugt. Ausgangspunkt der Untersuchung bilden die Schriften des Lukas in ihrer vorliegenden Gestalt (wobei allerdings das Lukasevangelium beträchtlich mehr als die Apostelgeschichte berücksichtigt wird). Es soll nämlich das spezifisch Lukanische ins Auge gefaßt werden. Dabei können die Quellenprobleme nur eine sekundäre Rolle spielen, nämlich um allfällige Eigentümlichkeiten bei Lukas hervortreten zu lassen. Das ist ein gesundes Arbeitsprinzip, und der Verfasser kann hierdurch manche lehrreiche Beobachtung machen.

Das für Lukas besonders Charakteristische liegt nach Conzelmann in dem Bild des heilsgeschichtlichen Ablaufs, welches der Evangelist unter Anwendung des überlieferten Stoffes entwirft (S. 5). Hier erscheine zum erstenmal eine ausgearbeitete, abgestufte Heilsgeschichte, die in folgende Epochen zerfallen soll: 1. Zeit Israels; 2. Leben Jesu; 3. Zeit der Kirche (S. 8. 128. 146). «Mitte der Zeit» sei nun eben die zweite Periode, welche den Weg des irdischen Meisters zum Inhalt habe, andererseits nach Luk. 4, 13; 22, 3 vom Wirken des Satans vorläufig befreit sei. Auf das «Heute» in Luk. 4, 21 legt der Verfasser dabei großes Gewicht; und zwar habe Lukas damit etwas Vergangenes gemeint, indem er in bewußter Reflexion die Zeit Jesu objektiviert und historisiert (S. 169). Sogar innerhalb des Lebens Jesu habe Lukas drei verschiedene Stufen unterschieden: Galiläa, Reiseperiode, Jerusalem (S. 9. 18—79. 162. 168). Die ursprüngliche «Eschatologie» sei überhaupt durch jene Periodisierung zu einem historischen System, zur «Heilsgeschichte» geworden (S. 81). Ja, auch die Anfänge der Kirche seien von der Gegenwart des Verfassers historisch abgehoben worden (S. 5 f.). Grund zu dieser heilsgeschichtlichen Historisierung sei das Ausbleiben der Parusie gewesen (S. 6).

«Heilsgeschichte» ist also für Conzelmann etwas Sekundäres, das erst Lukas geschaffen habe; primär sei dagegen etwas gewesen, was er ohne nähere Definition als «Eschatologie» bezeichnet. Obwohl der Verfasser es nicht ausdrücklich sagt, hat er sich dadurch in der aktuellen Debatte um

O. Cullmanns Buch «Christus und die Zeit» auf die Seite seines Lehrers R. Bultmann gestellt. Daß es im Neuen Testament eine Heilsgeschichte gibt, wie vor allem Cullmann betont, das kann der Verfasser nicht leugnen. Aber nach Conzelmann ist diese erst später entstanden, als ein Ergebnis der enttäuschten Naherwartung. Sie sei eine von Lukas konstruierte Theorie, gewiß durch die Verhältnisse begründet, wertvoll, erbaulich und geistreich, aber doch nur ein Theologumenon, eine sekundäre Konstruktion (S. 82). Der persönliche Einsatz des Lukas wird dabei außerordentlich stark betont, indem Conzelmann mit vorlukanischen Sondertraditionen nicht rechnen will.

Hier, im Rahmen einer kurzen Besprechung, kann natürlich die große Frage von Eschatologie und Heilsgeschichte nicht aufgerollt werden. Conzelmann hat allerdings ein sehr lehrreiches Bild der lukanischen Heilsgeschichte gegeben. Da er aber diese Heilsgeschichte als eine wesentliche Veränderung der ursprünglichen Eschatologie darstellt, geht er von einem recht esoterischen Begriff «Eschatologie» aus. Ein nicht Eingeweihter muß vergeblich fragen, in welchem Sinne der Ausdruck hier verwendet wird; nur das ist klar, daß eine unbestimmte «Naherwartung» vorauszusetzen sei. Zu bemerken ist weiter, daß ein von heilsgeschichtlichem Denken freies Urchristentum, welches Lukas dann auf seine Weise bearbeitet hätte, nicht so ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Wenn es z. B. bei Conzelmann (S. 187 A. 4) heißt: «Schon bei Mc ist die Verschiebung der Eschatologie zu bemerken», so muß sich die Frage erheben: Was für ein Kriterium hat man dabei für das Ursprüngliche? Und wenn der Verfasser (S. 82 A. 1) behauptet, am Anfang der christlichen Entwicklung stehe eine kritische Reduktion der jüdischen apokalyptischen Vorstellungen, so fragt sich, ob man nicht aus subjektiven Gründen diese Reduktion leicht zu weit gehen läßt, und ob nicht etwa die für Jesus wichtigen Begriffe «Reich Gottes» und «Menschensohn» eben zu den jüdischen apokalyptischen Vorstellungen gehörten. Auch in diesem Punkte wäre es jedenfalls für die nicht Eingeweihten wertvoll gewesen, wenn der Verfasser seine Auffassung nicht so axiomatisch vorgetragen hätte. Es ist also zu dem Thema, welches die Mitte von Conzelmanns sonst wirklich aufschlußreicher Arbeit bildet, überhaupt zu bemerken, daß auf anders denkende Theologen mehr Rücksicht zu nehmen gewesen wäre. Auch in anderen Beziehungen baut der Verfasser zu viel auf *Idola theatri*. So behandelt er Bultmanns «Die Geschichte der synoptischen Tradition» durchgehend als kanonisch, was auch ein solcher Leser kaum richtig finden wird, der diese Standardarbeit aufrichtig bewundert.

Was aber die eigentliche Darstellung der lukanischen Gedankenwelt betrifft, hat Conzelmann viele treffende und lehrreiche Beobachtungen gemacht. Mit lebendigem Interesse liest man hier z. B., was er zu sagen hat über die Stellung Johannes des Täufers, über den theologischen Sinn des Reiseberichts, die Rolle Galiläas, Samarias und Jerusalems, die Einstellung des Lukas zu Juden und Römern, die Symbolik von solchen Erscheinungen wie «Berg» und «See», die Stellung der Engel und überdies die spezifische Bedeutung einer stattlichen Reihe von theologischen Begriffen, die mit sicherem Verständnis für das Wesentliche analysiert werden. Es kann nicht

alles hier aufgezählt werden, sondern das reiche und schwungvoll geschriebene Buch muß für sich selbst reden.¹

Von diesem Forscher darf man noch viele Beiträge zu den neutestamentlichen Fragen erwarten. Es mögen vielleicht schon hier zwei mit dem vorliegenden Thema zusammenhängende Fragen genannt werden, über die man von Conzelmann gerne eine nähere Auslegung hätte. Einmal sollten die merkwürdigen Beziehungen des Lukasevangeliums zu der johanneischen Tradition untersucht werden. Dann wäre eine sachliche Behandlung des Kirchenbegriffs im Lukasevangelium wünschenswert. In der vorliegenden Arbeit wird die Bedeutung desselben für das Evangelium prinzipiell geleugnet. Es geschieht aber ohne nähere Begründung; der Hinweis auf das Periodenschema (S. 104) ist nur ein Zirkelargument. Allerdings wurde die nachösterliche Kirche durch die Ausgießung des Heiligen Geistes befestigt, aber der Geist erschien dann nur als Ersatz für die persönliche Anwesenheit Jesu; dagegen waren die Apostel als Empfänger und Verwalter des Evangeliums schon lange da, so daß die Kirche im Prinzip mit deren Berufung gegründet wurde. Ein so bestimmter Unterschied zwischen der apostolischen Jüngerschar und der nach Ostern und Pfingsten sich befestigenden apostolischen Kirche läßt sich kaum machen. Und in der Tat enthält Conzelmanns Studie zur Theologie des Lukas schon viele Beobachtungen zum lukanischen Kirchenbegriff.

Basel.

Bo Reicke.

Vincent Taylor, The Names of Jesus, London, Macmillan and Co., 1953, 179 p., 12 s 6 d net.

Der Verfasser, der in jüngster Zeit auch auf dem Festland durch einen ausführlichen und sorgfältig gearbeiteten Kommentar zum Markusevangelium bekannt geworden ist, hat in den Jahren 1951/52 die Speaker's Lectures in Oxford gehalten und sich dabei zur Aufgabe gestellt, als Vorarbeit zum Studium der Person Christi sämtliche Namen und Titel, die Jesus im NT beigelegt werden, näher zu untersuchen. Er bespricht in einem ersten Teil diejenigen Namen und Titel, die sich ihm als die wichtigsten aufgedrängt haben: Jesus, Sohn Josephs, Sohn der Maria, Rabbi, Lehrer, Meister, (der) Prophet, Christus, Davidsson, Menschensohn, Gottesknecht, Herr, Gottessohn. In einem zweiten Teil führt er weitere Namen und Titel auf. Dabei unterscheidet er allgemein messianische Titel, wie z. B. König, Gerechter, Richter, von solchen messianischen Titeln, die eine Beziehung zur Gemeinde ausdrücken, wie Hirt, Stein, wahrer Weinstock. Von diesen heben sich soteriologische Titel ab, wie Retter, Mittler, Lamm, Paraklet, die auf das Heilswerk hinweisen. Schließlich bestimmt der Verf. 16 Titel als solche eigentlich christologischer Art, wie z. B. Bild Gottes, Brot des Lebens, der letzte Adam, der Logos.

Taylor geht jeweils so vor, daß er die Bibelstellen anführt, in denen

¹ Bisweilen ist der Gedankengang nicht klar, vielleicht weil die Bibelstellen nicht deutlich oder nicht richtig angegeben worden sind, z. B. S. 91 A. 3.

die einzelnen Namen und Titel begegnen, ihre hellenistischen oder jüdischen Herkunftsmöglichkeiten erörtert und die christliche Bildungskraft unterstreicht, durch die man in Verwendung hellenistischen oder jüdischen Materials in hymnischer Anbetung und einem damit eng verbundenen theologischen Denken zu eigener Formulierung durchzustößen vermochte und in einem geschichtlichen Sichtungsprozeß die einen Titel zu kurzlebigen Bekenntnisäußerungen, die anderen zu permanenten Symbolen des christlichen Glaubens werden sah. Schließlich versucht der Verf. in jedem der 42 Abschnitte den theologischen Gehalt jedes Titels herauszuarbeiten und die Besonderheit jedes einzelnen, aber auch die Verwandtschaft mit andern Titeln aufzuzeigen.

Taylor verteilt den untersuchten Stoff auf drei Perioden: auf die Zeit Jesu vor der Kreuzigung, auf die Zeit von ca. 30 bis 65, auf die Zeit von ca. 65 bis 100. Er läßt sich durch das Auftauchen und Wiederverschwinden der einzelnen christologischen Titel innerhalb dieser drei Perioden zur Schlußfolgerung verführen, daß die klassischen Namen und Titel für Jesus, wie «Herr, Sohn, Wort, Jesus, Jesus Christus, unser Herr Jesus Christus», die «einzigsten Namen mit einer voraussehbaren Zukunft» (p. 174 s.) seien. Hier wird man ihm nicht zustimmen können. Zwar ist der Verf. völlig im Recht, wenn er auf die wenig oder nichts versprechenden Neuprägungen verweist, die sich Jesus besonders im 19. Jahrhundert gefallen lassen mußte («der große Galiläer», «der Zimmermann von Nazareth»), und die sich bei allem rhetorischen Pathos, mit dem man sie jeweils zu gebrauchen pflegte, doch deutlich durch mangelnde Inspiration auszeichneten. Aber wenn sich Taylor auf die von ihm genannten, allein für zukunftssträftig gehaltenen Titel beschränken will, so scheint er mir doch der wieder neu zum Leben erweckenden Kraft des Heiligen Geistes zu nahe zu treten. Es wäre doch durchaus denkbar, daß gerade der Sinngehalt eines Titels wie «Sohn» oder «Herr» nur dann richtig erkannt werden kann, wenn Titel wie «Menschensohn» oder «Gottesknecht» von einem neuen Verständnis aus neu in Geltung kommen. Auch das arianisch mißdeutbare «Lehrer» oder «Meister» hat innerhalb der neutestamentlichen Christologie seine heute vielleicht ganz besonders wichtige Funktion zu erfüllen. Man darf sich jedenfalls durch keine wahrscheinlich gemachte geschichtliche Entwicklungslinie davon abhalten lassen, in die Gleichzeitigkeit mit *allen* von Taylor vorbildlich knapp und präzise untersuchten Titeln zu kommen. Von da aus wäre dann auch zu prüfen, ob sich nicht ein anderes Einteilungsprinzip aufdrängen müßte als das, welches der Verf. sich gewählt hat. Alle 42 Wegweiser, die Taylor uns an den Lebensweg stellt, sind jedenfalls mehr oder weniger deutlich imstande, auf das Geheimnis der Gottesherrschaft hinzuzeigen, die mit Jesus Christus angebrochen ist.

Glarus.

Werner Bieder.

J. W. Doeve, Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts, Assen (Holland), Van Gorcum und Comp., 1954, 232 S.

In der vorliegenden Doktorarbeit unternimmt es der Verf., Bedeutung, Wert und Nutzen der rabbinischen Quellen und der rabbinistischen Studien

für das Verständnis des NT, speziell der Evangelien und der Apostelgeschichte, herauszustellen. Er tut das zunächst so, daß er in einem ersten Kapitel einen kritischen Ueberblick über die seit dem 17. Jhdt. zu diesem Thema erschienene Literatur bietet. Bei der großen Belesenheit, über die sich der Verf. hier ausweist, wundert man sich immerhin, weshalb er das große Werk von J. Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et exégèse Paulinienne* (1939) nicht kennt. Dann setzt sich D. umsichtig und scharfsinnig mit den Einwänden auseinander, die je und dann gegen das Heranziehen rabbinischer Texte beim Studium des NT vorgebracht wurden, und er zeigt, daß alle vorgebrachten Argumente einer näheren Prüfung nicht standhalten. In diesem Zusammenhang wendet er sich auch gegen die lange Zeit praktizierte Hoch- und Ueberschätzung der apokalyptischen und pseudepigraphen Literatur, die nach ihm nicht die Volksfrömmigkeit widerspiegelt (auch der Rabbi kommt aus dem «Volk»!), sondern eine Spezialität darstellt. Vor allem die Behauptung, daß Jesus den Apokalyptikern näher gestanden sei als den Rabbinen, ist nach D. nichts als eine *petitio principii* (S. 49). Das 3. Kapitel beschäftigt sich mit der Exegese des AT durch die Tannaiten mit dem Ziel, Gemeinsamkeit und Unterschied zum Schriftgebrauch des NT herauszuarbeiten. Begriffe werden geklärt, und zahlreiche Beispiele erläutern die exegetischen Regeln der Tannaiten. Für den Vergleich mit dem NT beschränkt sich D. auf die Rabbinen von Hillel bis Akiba und Jischmael. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt wohl in den beiden folgenden Kapiteln. In Kap. IV sucht D. den Einfluß rabbinischer Exegese und ihrer Methodik auf das NT zu klären. Jesus geht nach D. von der Ueberzeugung aus, daß er der Messias ist und daß mit ihm das Ende der Welt genaht sei. Von da aus finde Jesus dann, daß in der Schrift von ihm die Rede sei, und so führe er eine neue verpflichtende Haggada im Blick auf ihn ein. Weiter bringt das Kap. zahlreiche Beispiele für Schriftexegesen im NT, die durchaus nach rabbinischer Manier durchgeführt sind. In allem ist sich D. aber durchaus der Grenzen bewußt, die seinem Verfahren gesetzt sind, und er ist weit davon entfernt, es zu verabsolutieren. Speziell untersucht er dann noch den Problemkreis um die Begriffe «Reich Gottes», «Menschensohn» und «Messias». Er lehnt die Annahme eines leidenden Menschensohnes im 1. Hen. ab, ohne daß er sich allerdings mit dem Artikel $\pi\alpha\iota\varsigma$ von Joach. Jeremias im Theol. Wörterbuch auseinandersetzt. Doch ist der Nachweis wichtig und richtig, daß der Menschensohn im 1. Hen. nicht der Erlöser von Sünde und Schuld ist, sondern der Befreier der Gerechten aus Not und Bedrückung. Dann stellt D. die These auf, daß der Widerstreit zwischen Jesus und den Rabbinen hinsichtlich «Reich Gottes» und «Menschensohn» auf den Umstand zurückgehe, daß beide Parteien jeweils andere at.lische Stellen miteinander verbunden hätten und so zu andern Schriftbeweisen gekommen seien. Damit scheint mir doch das wichtigste Moment in den Differenzen nicht gesichtet zu sein, nämlich der Absolutheitsanspruch Jesu. Denn dieser Anspruch bestimmt ja letztlich Jesu Schriftgebrauch. Wenn diese Frage bei D. gestellt würde, dann könnte er auch zu der andern Frage vorstoßen, nämlich nach den treibenden Motiven und Interessen in der Exegese des Rabbinats zu fragen. Zum mindesten müßte D. hier die Verbindung herstellen zu seiner Feststellung, daß

Jesus sich als Messias gewußt habe: er müßte sich fragen, ob nicht das Messiasbewußtsein Jesu seinen Schriftgebrauch bestimmt. Aber diese Frage wird nicht gestellt und die Verbindung zwischen Exegese und Messiasbewußtsein nicht hergestellt. Hier scheint mir aber die entscheidende Schwäche dieser Arbeit zu liegen. Es ist natürlich richtig, daß — wie D. sagt — dieser Absolutheitsanspruch Jesu (oder wie man diese Sache sonst nennen will) für uns unerklärbar ist, und daß wir demgegenüber Art und Methode der damaligen jüdischen Exegese kennen. Aber es dürfte gerade in der Natur der hier zu behandelnden Sache liegen, daß eben das Entscheidende in der Person und im Anspruch Jesu nicht mehr «erklärt» werden kann. Es sollte ferner auch beachtet werden — was D. wieder nicht tut —, daß sich Jesus auch souverän über die Schrift stellen kann mit seinem absoluten «Ich aber sage euch», wobei er durchaus darauf verzichtet, irgendwelche exegetischen Deduktionen zu geben. So müßte zum mindesten die Frage gestellt werden, ob nicht bei Jesus zuerst sein Sendungsbewußtsein steht, auf Grund dessen dann die Schrift in bestimmter Weise verstanden und gebraucht wird: warum entsteht bei den Rabbinen dieses, bei Jesus aber ein anderes Mosaik aus den at.lichen Stellen?

Wertvoll scheint mir dagegen der Nachweis zu sein, wie stark Jesus im AT lebte und wie stark z. B. die Verbindungslinien zwischen ihm und Dan. 7 sind. Bei einzelnen der hier beigebrachten Kombinationen wird man freilich wieder Fragezeichen setzen können: war z. B. wirklich die Vorstellung von der «Herrlichkeit Gottes» die Brücke, auf der Jesus vom Menschensohn-Gedanken zur Vorstellung von sich als dem «Sohne Gottes» gelangte? Sollte D. dieser Nachweis geglückt sein, dann ergäben sich erhebliche historische und exegetische Konsequenzen daraus! In Kap. VI endlich wird der Schriftbeweis der Urgemeinde für die Auferstehung Jesu aus der Apostelgeschichte vorgeführt. Auch hier scheint mir zu wenig zum Ausdruck gebracht zu sein, daß in der Urgemeinde Schriftgebrauch und Exegese ausgehen von der Christustatsache Tod und Auferstehung. In Kap. VII wird neben einer Auseinandersetzung mit der formgeschichtlichen Forschung Material beigebracht, das zeigen soll, daß Stellen aus dem AT den Ueberlieferungsbericht über Jesus beeinflussen haben, daß auf Grund von bestimmten at.lichen Stellen gewisse Traditionen miteinander verbunden wurden. Ob sich das im einzelnen so halten läßt, wie der Verf. meint, wird sich erweisen müssen; es ist D. gegenüber zu fragen, ob nicht viel einfachere und einsichtigere Traditionsgesetze wirksam gewesen sind.

Im ganzen wird man der Hauptthese des Verf. nur beistimmen können, daß zum Verständnis der Evangelien und der Apostelgeschichte die Kenntnis rabbinischer Quellen und rabbinischer Exegese unerläßlich ist, und daß es nicht genügt, sich auf das in den großen Sammelwerken zusammengetragene Material zu verlassen. Man wird dem Verf. danken für die gebotene Einführung in die rabbinische Gedankenwelt und in die Problematik der Beziehungen zwischen ihr und der Botschaft des Neuen Testaments.

Steffisburg.

Hans Bietenhard.

Othmar Heggelbacher, Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit (Paradosis — Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, VIII. Band), Freiburg i. Ue., Universitätsverlag, 1953, IX + 196 Seiten, Fr. 8.30/DM 8.—.

Die Erforschung der christlichen Rechtsgeschichte der Antike steckt noch in den Anfängen. Der katholische Verfasser, Dozent für Kirchenrecht an der Universität Freiburg i. Br., widmet seine Untersuchung der Taufe, deren altkirchlichen Rechtscharakter er zu erfassen sucht. Er sieht in der Taufe den Quellpunkt der kirchlichen Ordnung. Die Taufe ordnet ein in die Christusgemeinschaft, verschafft den Zugang zur Eucharistie, ist Eid, Weihe an Gott und Vertrag. Aus der Taufe fließen Verpflichtungen und Rechte. Sie verleiht dem Getauften das Christusgepräge, das notwendig normative Auswirkungen zeitigt, welche nicht nur die Tätigkeit und Geltung innerhalb der Kultgemeinschaft beschlagen, sondern die ganze Breite des bürgerlichen Lebens bestimmen. Im altchristlichen Taufrecht offenbart sich die kultisch-sakramentale Grundlegung des Kirchenrechts überhaupt.

Der wichtigste Abschnitt des Buches ist überschrieben: «*Die christliche Taufe als rechtserheblicher sakramentaler Akt.*» Der Titel enthält eine Deutung der Taufe, die wir als völlig zutreffend beurteilen. Heggelbacher stellt fest, daß «nach der ungebrochenen Ueberzeugung der christlichen Frühzeit die Taufe eine Handlung nicht in sich jurisdiktioneller» Art sei. Er berührt sich darin mit dem aus den eigenen Kreisen heftig angefochtenen Kirchenrechtler J. Klein, der auch die Ansicht ausgesprochen hat, daß die Taufe «jedenfalls nicht ein Rechtsakt» sei. Ist nun die Taufe eine sakramentale Handlung, so ist doch mit ihr Recht gegeben. Sie ist rechtserheblich. Sie zeitigt ein Recht, das sich mit dem Taufakt einerseits und mit dem durch die Taufe begründeten Christenstande beschäftigt. Die römischen Kirchenjuristen pflegen darum, weil die Taufe Rechtswirkungen nach sich zieht, sie selbst auch als Rechtsakt zu betrachten. Wir hätten gewünscht, der Verfasser hätte sich mit dieser Ansicht ausführlich auseinandergesetzt. Es handelt sich bei dieser Differenz doch wohl nicht nur um das Symptom eines kirchenrechtlichen Methodenstreites, sondern um eine wichtige theologische Entscheidung. Es geht hier darum, ob das Kirchenrecht — um eine Unterscheidung Bultmanns aufzunehmen — in der Kirche Christi konstituierende oder regulierende Bedeutung hat. Im ersteren Fall gelangt das Kirchenrecht zu einer heilsvermittelnden Funktion und wird dadurch evangelisch unmöglich. Im andern Fall bleibt es im Bereich dessen, wo der Apostel das «Gesetz Christi» hat stehen sehen, und ordnet und schützt das Leben in der Christusgemeinschaft.

Der Verfasser hat sich solche systematischen Erwägungen erspart. Er hat sich darauf konzentriert, die positiven Normen aufzusuchen und festzuhalten, die die Kirche in der Antike im Zusammenhang mit der Taufe aufgestellt hat. Karl Barth hat in «Die kirchliche Lehre von der Taufe» die Taufordnungen, die sinnlose, für das Leben der Kirche irrelevante Bedingungen und Forderungen festlegten, eine «kümmerliche Jurisprudenz» genannt. Die altkirchliche Taufdisziplin ist gewiß etwas Besseres als eine

solche kümmerliche Jurisprudenz. Das läßt schon die Darstellung Heggelbachers, der die Normen in ihrem Zusammenhang aufzählt, ahnen. Aber er hätte doch noch ein Mehreres tun sollen, indem er ihren Sinn prüfend klärte, statt sich nach positivistischer Weise mit der bloßen Konstatation zufrieden zu geben.

So stellt er fest, daß die Didache die ersten genaueren Vorschriften über die Materie des Taufsakramentes bringt, daß neben der Immersionstaufe bereits die Infusionstaufe steht, für deren Gleichberechtigung sich Cyprian aber immerhin wehren muß, und daß das Konzil zu Karthago von 255 vorschreibt, das Wasser zu segnen. Der Verf. sieht in Matth. 28, 19 keine liturgische, sondern eine juristische Anweisung, die vorschreibt, den Täufling den drei göttlichen Personen zu weihen. Die Weiheworte gehören unlösbar in den Zusammenhang des Taufaktes selbst, so daß weder das Taufbad für sich noch die Anrufung der Namen für sich eine eigene Wirkung haben. Wichtiger als die Frage, ob es neben einer dreigliedrigen Formel auch eine kürzere «auf den Namen Jesu Christi» gab, eine Frage, die Heggelbacher unerörtert läßt, ist das Problem, ob zur Taufe außer Waschung und Weiheworten auch das Taufbekenntnis als konstituierender Bestandteil gehörte. Das läßt nicht nur Tertullians scharfes Wort vermuten: «Anima enim non lavatione, sed responsione sancitur», sondern auch Hippolyt, nach dessen Kirchenordnung dem dreimaligen Untertauchen je eine Frage des Täufers und eine Antwort des Täuflings vorausgehen. Daß die Taufbefragung zur Ordnung gehörte, ist auch durch Cyprian und einige Märtyrerakten bezeugt. Die liturgische Gestaltung war verschieden. Leider vermißt der Leser die explizite Schlußfolgerung, daß die altkirchliche Taufe dem Juridischen überlegen bleibt und daß die fließende äußere Normierung durchaus dem Charakter der Taufe, ihrer überindividuellen, übernatürlichen, geistigen Art dient.

Rechtliche Erfordernisse an die Taufspender und die Taufgehilfen scheinen nicht gestellt worden zu sein, es sei denn ihr eigenes Getauftsein. «Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest.» An diesem Grundsatz ändert prinzipiell auch des Ignatius von Antiochien Anordnung nichts, daß das Taufen ohne Bischof nicht erlaubt sei. Die kirchenamtliche Bestellung ist dennoch zum gültigen Taufen nicht Voraussetzung, was mir wiederum die Unabhängigkeit der Taufe von allem Kirchenrecht zu beweisen scheint.

Heggelbacher untersucht die rechtlichen Anforderungen an den Taufbewerber nach dem Schema *Intentio — Instructio — Attritio*. Das Schema ist durchaus ungeeignet und dem altertümlichen Gemeindeleben inadäquat. Der Verfasser hätte sich besser direkt dem Katechumenat und Photizomenat, in dem die späteren Glieder der Kirche die Wirklichkeit Christi in seiner Ekklesia erfuhren, zugewandt und die Vorbereitung der Taufe durch Beten und Fasten behandelt. Das sind echte Ordnungselemente, die der Taufe obligatorisch vorausgehen.

Die Rechtserheblichkeit der Taufe liegt einmal darin, daß sie Initiationsritus ist. Der Verfasser führt in der auch in der protestantischen Forschung gewohnten Weise aus, daß die altkirchliche Taufe der Eintritt

in das Messiasreich ist. Daraus ergeben sich bedeutende Folgerungen für das gottesdienstliche und bürgerliche Leben. Aber auch daß die Taufe zum Eigentum Christi macht, daß sie Zueignung, Weihe an Gott ist und daß die frühchristliche Zeit diese Hingabe als den Hauptsinn der Taufe stark herausgestellt hat, zeitigte eine unübersehbare Rechtswirksamkeit. Dafür sieht Heggelbacher nicht nur die Formel «auf den Namen», einen Ausdruck des Giroverkehrs, für charakteristisch an, sondern auch die Ersetzung des mehr intellektuell-religiös gefärbten Begriffes «mysterium» durch den der Militärsprache eigenen, ethisch-rechtlichen Terminus «sacramentum». Mit ihm ist der Begleitgedanke des Versprechens verbunden. Dem entspricht die Rechtsform des Christentums im Römischen Reich als Hetärie, d. h. als Genossenschaft, deren Mitglieder sich eidlich zu gegenseitiger Treue verpflichtet haben. Ebensolche Rechtserheblichkeit resultiert aus der Auffassung der Taufe als Vertrag, die der Verfasser schon in biblischer Zeit bezeugt findet, dann aber vor allem bei Tertullian aufweist. Sein Begriff «lex» ist der Vertrag, der zwischen einem Magistraten und einer Einzelperson geschlossen ist, d. h. ein Vertrag, deren einer Partner eine persona potentior ist. In den Zusammenhang des Taufvertrages stellt Tertullian auch die Abrenuntiatio diaboli. Ebenso weist die alte Bezeichnung der Taufe als «Siegel», als Eigentumsmarke und Erkennungszeichen, darauf hin, daß mit der Taufe Recht gegeben ist, insbesondere wenn sich die Vorstellung später mit dem Vertragsgedanken vermischt. Durch die Taufe ist der Mensch an Christus und seine Gemeinde gebunden.

Unter die Verpflichtungen, die der Mensch als Getaufter hat, rechnet Heggelbacher auch die lebendige Lehre der Kirche, den Kanon, die Lex fidei. Diese Behauptung bedürfte einer viel weitgehenderen Begründung und einer sorgfältigeren Abgrenzung dessen, was damit gemeint und was nicht gemeint ist, damit man mit dem Verfasser darüber wirklich in Diskussion treten könnte. Es hängt daran die Entscheidung, ob sich das Kirchenrecht der Lehre bemächtigen darf oder nicht. Inhaltsreicher ist naturgemäß die Entfaltung der Lex disciplinae, der Verpflichtung der Getauften auf ein bekenntnishaft bestimmtes Leben. Der wiedergegebene Abschnitt von der Taufe als rechtserheblichem sakramentalem Akt schließt mit der Skizzierung der Rechte, die aus der Taufe erfließen.

Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß es die Probleme in einem Forschungsgebiet deutlich aufweist, das noch wenig aufgehellte ist. Es ist ein weit ausholender Abriß vom altkirchlichen Tauf- und Mitgliedschaftsrecht. Seine Unvollständigkeit in den Antworten ist Anregung zu weiterem Forschen und Nachdenken.

Fehrltorf (Kt. Zürich).

Max Schoch.

Hans-Joachim Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre und zur sozialen Haltung Augustins, Halle, Max Niemeyer, 1954, 124 S.

Der Verfasser geht von der Feststellung aus, daß sich im 4. Jahrhundert zwei Tendenzen gegenüberstanden: die Anpassung der Kirche an die herrschenden Verhältnisse der Welt auf der einen Seite und auf der andern die

mönchisch-asketische Bewegung, die diese Anpassung verneinte. Er will in seiner Studie zeigen, wie sich diese beiden Tendenzen auf die Gesellschaftslehre und die soziale Haltung Augustins ausgewirkt haben. Es geht ihm dabei nicht so sehr darum, ausführlich darzulegen, wie sich Augustin grundsätzlich über Fragen geäußert hat, die in den Bereich der Gesellschaftslehre fallen, wie er also etwa über das Problem der Ehe, des Besitzes usw. gedacht hat. Sein Ziel ist vielmehr zu beschreiben, wie Augustin sich tatsächlich den sozialen Problemen gegenüber verhalten hat, die das damalige Afrika darbot. D. versucht in erster Linie aufzudecken, wie Augustins Kampf gegen die Donatisten in dieser Beziehung zu beurteilen ist.

Er kommt zum Ergebnis, daß der Kirchenvater für die tatsächlichen sozialen Probleme nur in sehr beschränktem Maße ein Auge gehabt hat. Er tritt für den ungestörten Besitz der oberen und mittleren Klassen ein und legt den ausbeuterischen Tendenzen der oberen Schichten kaum etwas in den Weg, wenn sie nur seiner Caritasforderung nachkommen (37). Bei der Darstellung der gesellschaftlichen Organisationsformen beschränkt er sich auf die Familie und den Staat, während doch das soziale Gefüge seiner Zeit sehr viel komplizierter und vielfältiger ist (54). In seinem Kampf gegen Donatisten und Circumcellionen hat er die sozialen Mißstände Nordafrikas nie in Rechnung gezogen. Während andere, wie z. B. Salvian, die Mißstände zum mindesten gesehen und keinen Stand von der Schuld am Zerfall des Reiches ausgenommen haben, hat sich Augustin auf die Seite der Besitzer gestellt und ihre Rechte nur in ganz vereinzelt Fällen angetastet. In einem besonderen Kapitel zeigt D., daß Augustin mit der einflußreichen Oberschicht einen engen Kontakt gehabt und die Zusammenarbeit mit ihr auf breitester Front gesucht hat (92—112).

D. sieht den Grund für die Einseitigkeit und Befangenheit, die Augustin in sozialen Fragen bekundet, in der Frömmigkeit, zu der ihn sein «religiöses Bedürfnis» geführt hat. Er schreibt: da Augustin aus sich selbst heraus nicht die richtige Einordnung in das Weltgeschehen und das dahinterstehende Sein fand, zwang ihn sein religiöses Bedürfnis zur Selbsterkenntnis und Selbstbeschränkung. Der Glaube trat an die Stelle der ratio und die auctoritas an die der Eigenregie. Das wirkte sich auf seine Stellung zur Gesellschaft aus: mehr oder minder sah er alles mit der Brille des Mönches oder doch Kirchenführers, der alle rein diesseitigen Strebungen hinter sich gelassen hatte. Hinter der Beziehung zu Gott treten die menschlichen Bindungen zurück, und zwar so weit, daß die Umwelt oft kaum noch gesehen, jedenfalls nicht in ihren Strebungen und Bedürfnissen erkannt und berücksichtigt wird (112). Das kirchliche Interesse führt ihn dazu, die Oberschicht zu gewinnen, um mit ihrer Hilfe unmittelbar die ganze Bevölkerung der kirchlichen Autorität zu unterwerfen (113). Er bewertet die Höherstehenden als Autoritätsträger. Seine Achtung vor den Autoritäten, vor allem vor der staatlichen Autorität, hindert ihn, die menschlichen Probleme menschlich zu sehen. Sein autoritätsgebundenes Christsein besteht in der Verkümmern des Menschseins (117).

Es ist zweifellos richtig, daß zwischen der asketischen Frömmigkeit und der mangelhaften Erkenntnis der sozialen Probleme ein Zusammenhang

bestehen kann. D. macht es aber zu wenig deutlich, daß die asketische Selbstbeschränkung nicht eine persönliche Eigenart von Augustin ist, sondern daß darin die Frömmigkeit der damaligen Zeit überhaupt besteht. Bei allen Vätern ist der Hintergrund die mönchische Weltverneinung, auch bei denen, die nach D.s Ansicht weniger befangen urteilen. Ein zutreffendes Urteil über Augustin kann nur gewonnen werden, wenn man ihn im Zusammenhang seiner Zeit beurteilt, nicht aber, wenn man Maßstäbe unserer Zeit an ihn anlegt und ihn danach aburteilt. Der Verfasser zieht wohl gelegentlich Salvian oder Ambrosius zum Vergleich heran; das Vergleichen müßte aber sehr viel weiter ausgedehnt werden, wenn die Gestalt Augustins im rechten Rahmen stehen soll.

Ein sehr modernes Urteil ist es, wenn D. sagt, daß Augustin durch sein religiöses Bedürfnis zur asketischen Frömmigkeit gedrängt worden sei. Die Askese ist für den damaligen Menschen nicht einfach die Befriedigung eines Seelenbedarfs, sondern eine viel tiefere innere Verpflichtung. Weltverneinung war nicht eine Haltung, die man je nach Veranlagung wählen konnte, sondern die notwendige Folge der Bekehrung. Da wo mit dem Glauben wirklich Ernst gemacht wurde, mußte auch die Askese sein. Der Verfasser hätte darum das Wesen der augustinischen Askese ausführlich darstellen müssen, wenn die Haltung des Kirchenvaters wirklich hätte verständlich werden sollen. — Die große Frage bleibt die, inwiefern das asketische Christentum eine berechtigte Auslegung des neutestamentlichen Christentums ist und wieweit eine gewisse Uninteressiertheit an diesseitigen sozialen Fragen dem christlichen Glauben überhaupt anhaftet. Der Verfasser berührt das Problem im Vorübergehen, wenn er auf die Stellung der Väter zur Sklavenfrage hinweist. Er geht aber nicht näher auf das damit verbundene Problem ein. Und doch könnte sich gerade bei der Erörterung dieses Problems zeigen, in welchem Zusammenhang die Gestalt Augustins letztlich zu sehen ist.

Herblingen (Kt. Schaffhausen).

Lukas Vischer.

Felix Flückiger, Geschichte des Naturrechtes, I. Band: Altertum und Frühmittelalter, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1954, 475 S.

Seit dem Beginn der Neuzeit sind Theologie und Rechts- und Staatstheorie, vor allem im Bereich des Protestantismus, eigene Wege gegangen. Während sich im Mittelalter vorwiegend nur Theologen mit den Problemen der Rechts- und Staatstheorie befaßten, sind es seit der Neuzeit die gelehrten Juristen und die Philosophen. Es kam die Zeit des Naturrechtes der Aufklärung, später die historische Rechtsschule, und von der Mitte des 19. Jahrhunderts hinweg bis in die Zwischenkriegszeit hinein dominierte der Positivismus, für den «Recht» war, was ein Gesetzgeber befahl; dabei hat der Positivismus vollkommen übersehen, daß niemand die vollen Konsequenzen aus der positivistischen Rechtstheorie gezogen hat, weil man immer noch von säkularisierten christlichen Werten zehrte. Erst die totalitären Staatssysteme waren die Vollender des Positivismus und haben Ernst gemacht mit der Theorie, «Recht» sei, was der Staat befehle. Diese Erfahrungen

haben zu einer Abwendung vom Positivismus geführt, und die heutige Zeit sucht wieder nach überstaatlichen Werten als Grundlage der staatlichen Rechtsordnung. Katholische Rechtsdenker wenden sich dem thomistischen Naturrecht zu (Rommen, Maritain, Manser u. a.). Theologie und Staats- und Rechtstheorie nähern sich einander wieder. Die reformierten Juristen können aber aus mancherlei Gründen nicht auf den Thomismus zurückgreifen; aber auch sie stellen die Frage, welche Konsequenzen sich aus ihrem Glauben für die staatliche Rechtsordnung ergeben. Bei diesem Suchen nach überstaatlichen Rechtsprinzipien kann die zweitausend Jahre alte Naturrechtslehre nicht übersehen werden, und es gibt von reformierter Seite bereits eine ganze Anzahl Untersuchungen zum Problem des Naturrechtes; was aber noch fehlte, war eine einläßliche Arbeit über die Geschichte des Naturrechtes.

Diese Lücke füllt nun das Werk von Flückiger in hervorragender Weise aus, wobei es die Juristen vor allem begrüßen, daß ein Theologe dieses Buch geschrieben hat, der auf die mannigfaltigen Zusammenhänge zwischen der Theologie und den einzelnen Naturrechtslehren in oft sehr prägnanten Formulierungen hinweisen kann. Der vorliegende erste Band ist der Geschichte des Naturrechtes im Altertum und im Frühmittelalter gewidmet. Es ist ausgeschlossen, im Rahmen einer Buchbesprechung die Fülle des gebotenen Stoffes auch nur zu resumieren. Flückiger schöpft nicht aus zweiter Hand, sondern ist zu den Quellen selbst vorgedrungen; er kann daher eine unmittelbare Darstellung der einzelnen Lehren geben, und wo er die alten Philosophen oder die Kirchenväter selbst zu Worte kommen läßt, geschieht das immer mit typischen Zitaten. Bei aller — hier unumgänglicher — Breite der Darstellung verliert er sich nie in Einzelheiten, sondern beschränkt sich auf das Wesentliche. Er reiht nicht — bloß referierend — die einzelnen Naturrechtslehren aneinander, sondern nimmt immer auch kritisch Stellung. Die Aktualität des Stoffes kommt durch verschiedene Hinweise auf Zusammenhänge zwischen diesen Lehren und modernen Staatstheorien immer wieder zur Geltung, so wenn Flückiger ausführt, daß in homerischer Zeit die Volks- oder Heeresversammlung ein heiliger Bezirk war, wo unter dem Schutz des Zeus freie Rede und freier Ratschluß möglich war und daß dies die Urform der spätern Demokratie war. Er zeigt auch die geistesgeschichtlichen Grundlagen der autoritären Staatsformen, die bis zu Platon und dem Neuplatonismus zurückreichen, oder weist darauf hin, daß die Lehre von der natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen nicht antiken, sondern biblischen Ursprunges ist.

Mit Interesse sieht man der Fortsetzung des Werkes entgegen. Es ist ein wertvoller Beitrag zum Gespräch zwischen Theologen und Juristen über eine gerechte Sozialordnung.

Bern.

Hans Marti.

Ernst Benz, Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus, Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1953.

Das hier zu besprechende Buch beginnt, nach einer Einführung, die uns noch beschäftigen wird, mit einer eindrucksvollen Szene aus dem Leben

des ehrwürdigen Bischofs der mährischen Brüder, Daniel Ernst Jablonski. In ihr wird geschildert, wie er als Hofprediger des Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg und als apostolischer Bischof den berechtigten, aber vergeblichen Versuch machte, bei der Krönung von 1701 nicht allein zur Salbung des neuen Königs zugelassen zu werden, sondern auch das apostolische Bischofsamt in den evangelischen Kirchen der kgl. preußischen Staaten zusammen mit einer auf das Book of Common Prayer gegründeten Liturgie einzuführen. Jablonskis Briefwechsel mit Bischöfen der englischen Kirche, mit Leibniz und mit dem kurfürstlichen Kabinet ist von hohem Interesse für den Charakter des Mannes sowohl wie für seine Auffassung vom Wesen des bischöflichen Amts. Wie schon gesagt, war sein Versuch erfolglos; an seiner Stelle wurden die Hofprediger v. Sanden und Ursinus mit dem Bischofstitel ausgestattet und fungierten bei der Salbung, der in der gesamten Zeremonie nur ein bescheidener Platz eingeräumt war.

Schon in diesem ersten Kapitel spürt man, daß sich der Verf. das politische Problem nicht genügend klargemacht hat, das es damals in Preußen in Kirche und Staat zu lösen galt, als sich Friedrich III. in Königsberg zum «König in Preußen» krönte. Es wird durch den von uns soeben verwendeten Ausdruck «die kgl. preußischen Staaten» bezeichnet. Als Herzog von Cleve und Graf von der Mark hatte der Kurfürst zu der dortigen calvinistischen Kirche, der er selber angehörte, eine ganz andere Stellung als zu den lutherischen Kirchen in seinen Herzogtümern Pommern und Preußen oder in der Kurmark. Eine Vereinheitlichung des geistlichen Amts und der Liturgie in den verschiedenen Kirchen seiner Staaten wäre auf den heftigsten örtlichen Widerstand gestoßen. Mit einem Naserümpfen über die Eifersucht der Krone auf die Wahrung ihres Summepiskopats, wie der Verf. es tut, kann man dem politischen Problem der Gründung Preußens schwerlich beikommen.

Die Vereinheitlichung Preußens wurde erst am Anfang des 19. Jahrh. im Vollzug der Reformpolitik Steins durch Hardenberg und seine Nachfolger durchgeführt; und es ist allerdings merkwürdig zu sehen, wie bei dieser Neugründung Preußens sogleich auch die kgl. preußischen Bischöfe wieder auftauchten, und zwar diesmal eindeutig im Zuge der kgl. preußischen, kirchlichen Unions-Bestrebungen. Freilich waren die Sack, Borowski, Eilert, und wie sie alle hießen, nichts weiter als verkleidete kgl. preußische Konsistorialräte erster und zweiter Klasse; aber die Tatsache, daß der König Friedrich Wilhelm III. und sein Berater Nicolovius sie zu Bischöfen machten, verdient Beachtung und Erklärung.

Zum Zweck dieser Erklärung wird man wohl weiter ausgreifen müssen, als es der Verf. getan hat. Es ist aber richtig, die zwei kirchlichen Erscheinungen dazu heranzuziehen, auf die der Verf. eingegangen ist. Die eine ist die pietistische Bewegung des 18. Jahrh. und zumal die Tatsache, daß die Brüder-Unität unter Mithilfe des preußischen Königs Friedrich Wilhelm I. das apostolische Bischofsamt bewahrt hatte. Die andere ist die «Erweckungs-Bewegung» des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrh., zumal jener unerfreuliche Teil davon, der sich an die Namen Alexanders I.

von Rußland, seiner «Freundin», der Frau v. Krüdener, und des Fürsten Gallitzin knüpft. In dieser Hinsicht sollten noch andere Quellen als die vom Verf. herangezogenen existieren.

Hätte der Verf. sein Buch so geschrieben, wie wir es hier skizziert haben, so wäre ihm nicht allein der Historiker zu Dank verpflichtet gewesen, sondern er hätte auch seinem Hauptanliegen, der Wiedereinführung des apostolischen Episkopats in der deutschen evangelischen Kirche, einen Dienst erwiesen. Er hätte Gelegenheit gehabt, auf die einigende Kraft des Bischofsamts hinzuweisen und wirklich zu beweisen, wie die Schaffung eines echten Episkopats, wie die kirchliche Situation sie damals verlangte, durch politische Kurzsichtigkeit auf seiten Friedrich Wilhelms III. hintertrieben wurde, und wie das verständnisvollere Eingehen auf kirchliche Bedürfnisse durch Friedrich Wilhelm IV. und Bunsen auf eine kirchliche Lage traf, die sich einem derartigen Plan verschloß — und verschließen mußte. Freilich wäre es dazu nötig gewesen, auch die Linie zu den Vorgängen außerhalb Preußens im Auge zu behalten. Die Rolle Feuerbachs und seiner Freunde (zumal Tiedge und Elise v. d. Recke!) bei der Begründung der evangelischen Kirche in Bayern und die J. P. Hebels bei der Konstituierung der badischen Kirche wären zu beachten gewesen.

Das alles sind *pia desideria*. Was der Verf. gegeben hat, ist die Darstellung von Episoden mit Abdruck von Dokumenten. Die Darstellung leidet unter dem bekannten Schwarzweiß-Schema. Die staatliche Entscheidung gegen Einführung des apostolischen Episkopats ist *eo ipso* schlecht, und ein Beweis dafür braucht nicht angetreten zu werden. Andererseits ist die Entscheidung von Jablonski und Zinzendorf, David Nitschmann vor seiner Reise nach Amerika zum Bischof zu weihen, *eo ipso* gut, obwohl auch sie nicht frei von politischen Erwägungen war: Die Tatsache, daß die englische Kirche — und mit ihr die englische Regierung — in Georgia den geistlichen Stand der von ihm ordinierten Geistlichen der Brüder-Unität anerkennen würde, hat ganz ohne Zweifel den Entschluß ihn zu konsekrieren zur Reife gebracht.

Vorsichtig gebraucht, kann das Buch Material für eine zu schreibende Geschichte des geistlichen Amtes in der preußischen Kirche liefern; aber nicht nur in Kleinigkeiten, wie z. B. wenn die englische Partei der Tories stets als «Torries» erscheint, wird der Gelehrte auf der Hut sein müssen.

Was sind die Gründe, weshalb ein namhafter Kirchenhistoriker derart Fiasko gemacht hat? Die Antwort auf diese Frage finden wir in der «Einführung». Der Verf. hat sein Buch nicht in erster Linie als historische Studie, sondern als ein Plädoyer für die Einführung des apostolischen Episkopats in den deutschen evangelischen Kirchen geschrieben. Wieso allerdings gerade die Entwicklung der Dinge in Preußen ein derartiges Plädoyer zu unterstützen geeignet sein sollte, hat der Verf. nicht deutlich gemacht. Wir gehen jedoch schwerlich fehl, wenn wir annehmen, daß der Verf. in den anderen größeren Landeskirchen kaum auf die Verleihung des Bischofstitels an Geistliche gestoßen ist und daß ihm gerade an dem Namen «Bischof» besonders gelegen ist.

Die Gründe allerdings, die der Verf. für die Wiedereinführung des

apostolischen Bischofsamts geltend macht, haben mit der Entwicklung der preußischen Kirche kaum etwas zu tun. Er behauptet u. a., daß es das apostolische Bischofsamt war, das für «die universale Fülle charismatischen Lebens, das noch die spätmittelalterliche Kirche aufzuweisen hatte», verantwortlich war. Wir möchten ungern diese Fülle charismatischen Lebens, die immerhin so sonderbare Früchte zeitigte wie das hl. Blut zu Wilsnack und einen so zweifelhaften Geruch verbreitete wie den der Beginen-Häuser im ausgehenden 15. Jahrh., gegen die «reine Lehre» der Reformation eintauschen, auch wenn wir damit den apostolischen Episkopat in unserer Kirche aufgeben müßten. Wenn es wirklich wahr sein sollte, daß ein Abschwenken von kirchlichen «Regierungsmethoden, die zum Teil kirchenfremden Bezirken wie den Methoden der behördlichen Bürokratie, der Gewerkschaftsführung, des Militärs oder der Unterseeboottaktik» entnommen sind, den deutschen evangelischen Kirchen diese «universale Fülle charismatischen Lebens» wieder verschaffen würde, so beschwören wir unsere deutschen Brüder, sich mit den besagten Regierungsmethoden abzufinden, so schwer erträglich sie auch sein mögen. Es war gewiß nicht von ungefähr, daß nicht nur die landesherrliche Kirchengenossenschaft, sondern auch die katholische Kirche in Deutschland sich entschließen mußten, die «universale Fülle charismatischen Lebens» recht drastisch zu beschneiden.

Aber die Alternative ist überhaupt vom Verf. falsch gestellt. Ganz ohne Rücksicht auf Erfolg ist es die Pflicht einer jeden christlichen Kirche, sich zu entscheiden, ob sie sich als «apostolische» Kirche zu bekennen hat, und, wenn sie das tut, zu prüfen, ob sie ohne ein apostolisches Amt ein solches Bekenntnis mit gutem Gewissen ablegen kann. Wir haben vor kurzem Gründe vorgebracht, die einer solchen Annahme entgegenstehen.¹ In Kürze gesagt, bestehen sie darin, daß der Kanon apostolischer Schriften, den sich die ganze Kirche durch das apostolische Credo zu eigen macht, durch das apostolische Amt der Kirche gepredigt und in ihrem Leben organisiert werden muß, so daß die drei apostolischen Vermächtnisse gewissermaßen als *vestigium Trinitatis* im Leben der Kirche wirksam werden müssen, um die ganze Kirche wirklich als apostolisch erscheinen zu lassen. In diesem Sinne ist die apostolische Sukzession allerdings, wie der Verf. das ausgeführt hat, ein Einigungsmittel in der Church of South-India geworden.

Vor der Einführung der apostolischen Sukzession um eines dadurch zu erzielenden, scheinbaren Nutzens willen kann aber nicht genug gewarnt werden. Im Jahr 1947 hat Father Henry T. Brandreth ein Buch, «*Episcopi vagantes and the Anglican Church*» (London, S.P.C.K.), veröffentlicht, das denen zur Lektüre zu empfehlen ist, die glauben, daß der Anschluß an die bestehende Sukzession einer der nicht-römischen Kirchen von selbst einen quasi-magischen Einfluß auf das kirchliche Leben haben könnte. Das Buch enthält eine kommentierte Liste derjenigen Personen, die mit mehr oder weniger Recht die apostolische Bischofswürde in Anspruch nehmen, weil sie von dazu «berechtigten» Personen geweiht worden seien. In der über-

¹ Vgl. *The Apostolic Succession in the First Two Centuries*, London 1953.

wiegenden Mehrzahl der Fälle ist es ihnen mißlungen, eine Kirche um sich zu versammeln, in der sie das Hirtenamt wirklich versehen könnten. Es mag den einen oder andern überraschen, neben Namen wie dem des «Metropolit von Glastonbury» auch den eines namhaften deutschen Theologen wie F. Heiler zu finden. Fr. Brandreth, a. a. O. 51 n. 1, warnt mit Recht vor der «*apparent misconception that a person is consecrated a bishop of a particular line of succession rather than a bishop of the Church of God*».

Heywood, Lancs., England.

Arnold Ehrhardt.

Hermann Zeltner, Schelling (Frommanns Klassiker der Philosophie, begründet von Richard Falckenberg, Band XXXIII), Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1954.

Das Werk von Hermann Zeltner ist eine klare Einführung in die schwerzugängliche Weltanschauung Schellings. Zeltner behandelt dessen Philosophie «nach ihren wesentlichen Gegenständen» (Ich, Geist, Natur, Geschichte, Recht und Staat, Kunst, Gott, Freiheit, Sein), wobei jedesmal der Weg nachgezeichnet wird, den der Denker von seinen Jugendschriften bis zu seinem Alterswerk gegangen ist. Diese problemgeschichtliche Darstellung entspricht dem komplexen und sich entfaltenden Denken Schellings, ja wird von ihm geradezu gefordert.

Der theologisch interessierte Leser wird gewiß auch den oft besprochenen und so modern anmutenden Realismus Schellings, der auch bei Zeltner klar zum Ausdruck kommt, und ebenso die nicht minder modern anmutende ambivalente Gedankenführung beachten. Er ist aber besonders dankbar dafür, daß hier nun endlich das oft verkannte Alterswerk, die sog. positive Philosophie Schellings, die gebührende Beachtung findet. Zeltner urteilt, Schelling habe mit der Altersphilosophie «als einziger unter den großen Denkern des deutschen Idealismus den magischen Kreis durchbrochen... in dem das idealistische Denken sich selbst gefangen hatte» (48). Dieses Urteil entspricht demjenigen Schlatters, auf das hier anmerkungsweise hingewiesen werde: Schelling ist «so nah an das Verständnis des Christus herangekommen... als dies ohne Aufgabe der kantischen These möglich ist» (In: «Die philosophische Arbeit seit Cartesius», 1906). Ebenso werden von der heutigen theologischen Lage her die Hinweise Zeltners auf das Verhältnis Schellings zu Kierkegaard zu beachten und zu bedenken sein. Kierkegaard schreibt, als er Schelling 1840/1 hörte: «Ich bin so froh, Schellings zweite Vorlesung gehört zu haben — unbeschreiblich. So habe ich lange geseufzt in mir; da er das Wort ‚Wirklichkeit‘ nannte... da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth... Hier kann vielleicht Klarheit kommen. Dies eine Wort, das mich an alle meine philosophischen Leiden und Qualen erinnerte» (59). Schelling ist auch in seinem Postulat eines systemfreien Denkens, im Wagnis zum «logischen Einsturz» — nach einem Ausdruck Jaspers' —, mit Kierkegaard verwandt, gerade weil es ähnlichen Motiven entspringt. Dieses systemfreie Denken hätte das systematische Philosophieren zu ergänzen. Zeltner sagt: «Beiden schien der personale Charakter des Menschseins, der personale Charakter

vor allem des Gottesverhältnisses durch ein Denken auf dem bisherigen Wege philosophisch verdeckt und verfälscht zu werden...» (64). Und wenn das letzte Wort der Ich-Philosophie bei Schelling heißt: «... nicht Vernichtung des Ich... aber auch nicht... Identifikation mit dem Absoluten, sondern... Umkehrung in Person und damit... personales Verhältnis zur absoluten Person Gottes» (99), dann ist nach Zeltner «Kierkegaards Formel für die Existenz erreicht: Sich zu sich selbst verhalten und sich darin zu einem Absoluten verhalten» (320).

Wir entnehmen nun den zwei besonders schönen Abschnitten «Gott» und «Sein» einige Gedanken, um einen Einblick in die Fülle der Aspekte zu geben, die hier herausgearbeitet sind. Welcher Weg wird da durchschritten, vom «Gott ist nichts als das absolute Ich» des jungen Schelling bis zu den reifen Sätzen der Altersphilosophie, über die zu sagen ist: «Ohne einen aktiven Gott, der nicht nur Objekt der Kontemplation ist, kann es darum eine Religion nicht geben. Daher gibt es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion...» (215). Welcher Weg auch, wenn der junge Schelling den Mythos als poetische Wahrheit versteht und im Systemprogramm sagt: «...ehe die Mythologie nicht vernünftig geworden ist, muß sich die Philosophie ihrer schämen» (218), und wenn dann im Alterswerk die Diastase zwischen Offenbarung und Mythologie erkannt ist, was bei Schelling eindrücklicher Weise die Erkenntnis, daß es ohne Mythologie keine Offenbarung gibt, einschließt. Die Offenbarung bedient sich der jeweils aktuellen Mythologie und hebt sie dabei auf! Welcher Weg endlich, wenn in der Gottesfrage zunächst die Erkenntnis eines absoluten und objektiven Gottes nur als ein Umweg empfunden wird, weil es ja das absolute Ich allein ist, dem der Name Gottes zukommt — bis dann auch hier die Altersphilosophie sagt: «Was er auch ist, das ist er durch sich selbst, nicht durch uns» (244). Der Uebergang ist freilich bei Schelling nie unvermittelt — auch in der Gottesfrage nicht, weil ihn zeit seines Lebens Begriffe wie «Selbsterkennen Gottes» und «Lebendigkeit Gottes» beschäftigt haben. (Die von theologischer Seite immer wieder beanstandete Dualität in Gott ist weithin ein Versuch, dem Problem des persönlichen und lebendigen Gottes nicht auszuweichen.)

Und nun die ontologischen Probleme! Wenn Schellings Selbstinterpretation, nach der es eine letzte Kontinuität für sein ganzes Werk gibt, nicht eine Täuschung sein soll, muß das in der Ontologie sichtbar werden. Da gilt nun zunächst: Alles, was ist, ist nur durch die Richtung auf sich selbst; alles Sein ist ursprünglich Identität. Das bedeutet aber bei Schelling charakteristischer Weise: «Sein im ursprünglichen Sinn ist nicht einfach, sondern in sich gedoppelt nach der Weise zweier auf sich selbst bezogener und zugleich identischer Momente, Faktoren, Kräfte...» Diese Konstitution erst ermöglicht Sein, d. h. «sich selbst durch eigene Kraft zu tragen» (281). Sein ist damit lebendig, tätig, werdend, nie seiend! Diese Denkform findet ihre Anwendung zunächst in den Äußerungen über das absolute Ich, an dessen Platz dann Begriffe wie Geist, Verstand oder Gott treten. Sie fordert auch immer wieder die Erörterung des Verhältnisses des Absoluten zum Endlichen, zu den Einzeldingen, wobei der Begriff der Idee zum Mittelbegriff wird.

Eine eindruckliche «existentielle» Wendung nehmen die scheinbar formalen Erörterungen, wenn die verborgene Dynamik — Sein als gedoppeltes Sein — sich entläßt und vom «Miteinander» zum «Gegeneinander» oder zum Abfall führt; damit sind die Problemkreise um Freiheit, Nichts, Grund, Existenz gestellt. Schellings reife Ontologie entfaltet die eben angedeuteten Fragen in seiner berühmten Potenzenlehre. Die Potenzen sind Voraussetzung jeder Individualität. Sie sind aber nicht Gattungsbegriffe; Gattungsbegriffe haben ja die einzelnen Individuen, die sie unter sich begreifen, seinsmäßig außer sich. Die Potenzen dagegen stellen in sich Arten des Seins dar, «sie sind selbst seiende Gattungen, und sie sind darum zwar keine Einzelwesen, aber doch wie Einzelwesen» (307). Sie schließen einander einerseits aus, können aber nicht ohne einander sein. Diese Spannung zwischen ihnen bedingt den Weltprozeß. So geht es um eine immanente und um eine transitive Funktion der Potenzen. Weiter: Gott ist «das Potenzlose», hat aber doch auch ein Sein in sich. Ja, vom Gottesbegriff her gesehen, haben die Potenzen nicht primär transitive Bestimmungen, die einem andern Sein «zur Gestaltung verhelfen», sondern sind «immanente Bestimmungen des göttlichen Seins selbst» (308). Durch eine göttliche «Urentscheidung» werden sie in ihre transitive Bestimmung eingesetzt, womit auch das Sein Gottes «ins Werden» gebracht wird. Hier liegen natürlich Probleme, aber Schelling meinte, im Unterschied zur Jugendphilosophie, damit die These, daß Gott nicht das Sein, sondern der Herr des Seins ist, gesichert zu haben. Die so entfaltete Problematik bedeutete ihm zugleich die Sicherung der These, daß alles Seiende wesentlich hingeordnet ist auf ein Höheres.

Einige kritische Anregungen möchten mehr als Wünsche zu Ergänzungen in einer zweiten Auflage denn als eigentliche Einwände aufgefaßt werden. M. E. müßte die Linie zu Jakob Boehme deutlicher werden. Stichworte wie «Wille», bzw. «Sucht» des Willens (108) oder Gott als «unendliche Ausfließlichkeit» (247) oder — im Blick auf die Harmonie des Einzelwillens mit dem Universalwillen und die mögliche und faktische Disharmonie, die dadurch entsteht, daß der Eigenwille «aus dem Centro» als seiner Stelle weicht (271) — solche Stichworte weisen auf Boehme! Auch dort ist Boehme der hochbedeutsame Mittler, wo Gott als Akt, Wille, Person und nicht als Sein verstanden ist. Hier führen Linien zu Luther, aber vielleicht auch zu einer Gedankenwelt, wie sie bei einem Duns Scotus anzutreffen ist. Daß die Dualität in Gott auf Boehme hinweist, ist klar, ebenso, daß auch hier Linien zu Luther führen. M. E. dürfte in der Frage der Denkform auch nicht vergessen werden, daß hier Schelling letztlich Heraklit verbunden ist. Endlich wäre der Hinweis wichtig, daß im Anschluß an Boehme gegenüber der Linie Eckhart-Plotin-Neuplatonismus ein wesentlicher Fortschritt erreicht ist. Diese Linie löst die Frage, warum durch das Ueberströmen des Urwesens andere Wesen entstehen, mit der Annahme, daß die Ursache vollkommener ist als die Wirkung. Boehme und Schelling erheben die Dialektik der Gegensätze zum beherrschenden Prinzip; sie gewinnen damit eine reichere, «existentiellere» Schau und sichern sich besser gegen den Pantheismus.

Von theologischer Seite dürfte vielleicht noch der Wunsch angebracht

werden, einmal von der Lehre vom Heiligen Geist her Fragen an Schelling zu stellen. Diese Lehre könnte sich einmal mehr als hervorragendes Kriterium erweisen und zu einer sinnvollen Auseinandersetzung mit dem Idealismus führen. Dabei ginge es wohl zugleich um Begegnung und Begrenzung!

Beatenberg.

Kurt Lüthi.

Emil Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich, Zwingli-Verlag, 1953, 238 S.

Arthur Rich, Die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben, Kirchliche Zeitfragen, Heft 31, Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, 27 S.

Emil Brunner schreibt im Nachwort zu seinem vorliegenden Buch: «Dieser Entwurf einer Eschatologie ist nicht nur das Produkt eines theologischen Denkens, das sich bemüht, das, was die Apostel ihrer Zeit als die große Hoffnung verkündeten, unserer Zeit in ihren Begriffen zu sagen, ohne es substantiell zu verändern, sondern ebenso sehr die Frucht des Glaubenskampfes eines einfachen Christenmenschen, der, durch schwere Todeserfahrungen angefochten, den Trost des Evangeliums suchte. Dabei erkannte er, daß das Evangelium keinen Trost für den Einzelnen bereit hat, der nicht zugleich eine Zukunftsverheißung für die Menschheit als ganze bedeutet. Diese Einheit des Personalen mit dem Menschheitlich-Gemeinschaftlichen, dieses durchgehende Leitmotiv meiner ganzen Theologie ist neben dem, was im Titel zum Ausdruck kommt: die unzertrennliche Einheit dessen, was der Glaube jetzt hat, und dessen, was er als das Zukommend-Ewige hofft, der Hauptinhalt dieses Buches. Möge es mit dazu dienen, daß die hoffnungsarme Menschheit von heute sich dem Evangelium, namentlich seiner großen Zukunftsverheißung zuwendet, die der einzige Ausweg aus dieser Hoffnungslosigkeit der Gegenwart ist...» Diese Worte seien hier vorangestellt, weil sie als Absicht des Verfassers erkennen lassen, was auch der Eindruck des Lesers von dem vorliegenden Werk ist. Zweifellos ist Brunners Darstellung der christlichen Eschatologie nicht nur eine objektive Darlegung der neutestamentlichen Aussagen über die Zukunft des Gottesreiches, sondern zugleich ein persönliches Bekenntnis zur christlichen Hoffnung, wodurch das Werk nicht nur an Tiefe, sondern auch an Ueberzeugungskraft gewinnt.

Wie in andern Büchern, verfolgt Brunner auch in dem vorliegenden mit den dogmatischen zugleich apologetische Ziele. Er will nicht nur die Sprache des heutigen Menschen sprechen, sondern nimmt auch immer wieder moderne, diesseitige Formen der Zukunftshoffnung (Fortschritts Glaube, Kommunismus) zum Ausgangspunkt, um dann freilich, nachdem er deren Anliegen kritisch gewürdigt hat, die christliche Hoffnung auf die Zukunft Christi in ihrer Verschiedenheit von jedem idealistischen oder materialistischen Fortschrittsgedanken zu beschreiben.

Die beiden ersten Kapitel des Buches handeln von der Bedeutung der Hoffnung in der menschlichen Existenz und vom Glauben an den Fortschritt der Menschheit. Kapitel 3 handelt vom Grund der christlichen Hoffnung. Brunner betont, daß Zukunft, im Sinne der biblischen Eschatologie, nicht

Entfaltung dessen ist, was schon besteht, sondern ein Zu-Kommen, eine Verwirklichung der Hoffnung von Gott her, und er zeigt auch, daß die Hoffnung auf eine solche Verwirklichung nicht in einem der vorgenannten weltlichen Anliegen gründet, sondern in der Offenbarung Gottes. «Der Grund der christlichen Hoffnung ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Gottes Offenbarung ist nicht ein Buch, nicht ein Dogma, sondern eine Geschichte, die Geschichte des Christus. Freilich wissen wir von dieser Geschichte nicht anders als durch die Zeugnisse der Schrift; aber nicht diese, sondern der in ihnen Bezeugte ist die eigentliche Offenbarung. Damit fällt wie mit einem Schlag eine ganze Menge von Einwänden dahin, die seit es eine kritische Bibelforschung gibt gegen die angeblich unfehlbare Autorität des Bibelbuchstabens erhoben wurden, gerade auch in Fragen, die die Hoffnung betreffen» (S. 27). Im vierten und fünften Kapitel folgt alsdann die Auseinandersetzung mit dem modernen Geschichts- und Zeitdenken. Das christliche Geschichtsdenken wird bestimmt vom Ereignis der Inkarnation her. Das, was in einem absoluten Sinn einmalig ist, die Versöhnung als Tat Gottes, ist zugleich auch historisch einmalig gewesen in der Geschichte Jesu. Die immer wieder sich erneuernde Aneignung der Offenbarung schließt dieses historisch einmalige Geschehen nicht aus, sondern setzt es voraus. Von hier aus ist alles ungeschichtliche und alles zyklische Zeitdenken, aber auch die existentialistische Zeit- und Geschichtsdeutung, als dem biblischen Denken nicht entsprechend erkannt. Man wünschte nur, daß Brunner seinen hier eingenommenen Standpunkt in den folgenden Kapiteln über die Ekklesia, über das Millennium und über die «negative Verheißung» des Antichrist noch bestimmter und eindeutiger vertreten hätte, als dies der Fall ist; er würde dann vielleicht weniger prinzipiell und allgemein gesprochen haben (z. B. über das «Revolutionsprinzip des Christenglaubens» im Gegensatz zum Kommunismus), aber dafür doch etwas liebevoller von der Kirche der Vergangenheit und vor allem von den gewiß oft sehr anfechtbaren chiliastischen «Utopisten». Mit Kapitel 9 beginnen dann die grundlegenden und sehr gehaltvollen Ausführungen über die Zukunft Christi und über die Bedeutung dieser Zukunftshoffnung für das gegenwärtige Leben, ferner über die Parusie und über die endzeitliche Auferstehung. Der Zusammenhang der christlichen Enderwartung mit den Ereignissen von Karfreitag und Ostern wird hier deutlich sichtbar gemacht und als von entscheidender Bedeutung erkannt: Die Auferstehung Christi verbürgt nicht nur die Hoffnung des ewigen Lebens, sondern auch die Gewißheit der persönlichen Auferstehung. Trotz aller Zugeständnisse hinsichtlich der Kritik an der biblischen Kosmologie hält Brunner entschieden an der Parusieerwartung fest, daher auch an der Hoffnung auf die Vollendung der Menschheitsgeschichte im kommenden Gottesreich. Beides ist nicht apokalyptische Bildrede, sondern Christusgeschehen, von dem zwar in der Sprache der Apokalyptik gesprochen wird — weil wir anders gar nicht davon sprechen können —, an dessen Realität wir aber zu zweifeln keinen Grund haben, weil das, was schon geschehen ist in Christi Tod und Auferstehung, auch die Gewähr des Künftigen in sich birgt.

In der Verteidigung dieses Standpunktes lehnt Brunner sowohl den

Fundamentalismus ab, der in mißverständlicher Weise die Offenbarung nicht in Christus, sondern im geschriebenen Zeugnis von Christus erkennen will, wie auch die konsequent-eschatologische Deutung der christlichen Eschatologie, der mit Recht entgegengehalten wird, daß das Neue Testament nicht nur von einem künftigen, sondern auch von einem gegenwärtigen eschatologischen Geschehen redet. Ablehnend und kritisch wird aber auch die von Bultmann vertretene existentielle Interpretation des Neuen Testaments beurteilt. Wiederholt setzt Brunner sich mit Bultmann auseinander, dem er vorwirft, daß die «existentielle Interpretation» gar keine Interpretation sei, sondern eine Elimination. Die Dimension der Zukunft, die der biblischen Botschaft wesentlich ist, geht bei Bultmann verloren. Was bleibt, ist ein Glaube ohne Hoffnung. «Ein Kerygma ohne Zukunftshoffnung aber ist nun einmal nicht die Botschaft des Neuen Testaments, weder diejenige der synoptischen Evangelien, noch diejenige des Paulus oder Johannes» (S. 232). Es wäre sehr zu wünschen, daß die Vertreter der Entmythologisierung sich mit den Einwänden Brunners gründlich auseinandersetzen würden, um so mehr, als Brunner jedenfalls den Beweis erbracht hat, daß das Anliegen der biblischen Eschatologie auch heute noch in der Begriffssprache des neuerdings viel bekämpften «Subjekt-Objekt-Schemas» viel *verständlicher* ausgedrückt werden kann, als dies in der Sprache der Entmythologisierung bis jetzt je der Fall gewesen ist.

Obschon es im einzelnen nicht immer ausgesprochen wird, so ist doch deutlich, daß die Darlegungen Brunners in ihren wesentlichen Aspekten auf den neueren exegetischen Forschungen der neutestamentlichen Wissenschaft fußen, vor allem auf den Arbeiten von Oscar Cullmann (trotz der Kritik an dessen Zeitbegriff), Werner Georg Kümmel und Eduard Schweizer. Eine Abhängigkeit soll mit dieser Feststellung nicht behauptet werden, sondern eine sehr positiv zu wertende Bezugnahme der Dogmatik auf die Exegese, durch welche die Selbständigkeit der Gesamtkonzeption in keiner Weise in Frage gestellt wird.

Kritische Einwände wären zu verschiedenen Aussagen zu machen. So dürfte z. B. das Anliegen der existentialen Interpretation kaum richtig erkannt sein, wenn diese als Subjektivismus (S. 233) verstanden wird. Von hier aus erledigte sich dann auch der abwegige Versuch, die Theologie Bultmanns als Reaktion auf den «Objektivismus» Karl Barths zu deuten. — Die ins Symbol aufgenommene Aussage über die Auferstehung des Fleisches hat nichts zu tun mit der «Gräberdramatik der mittelalterlichen Phantasie» (S. 164), die Aussage ist vielmehr als Abwehr der gnostisch-platonischen Seelenlehre zu verstehen, insofern diese ein Weiterleben nur der Seele annahm; selbstverständlich gehört zur Auferstehung des Fleisches auch das Zeugnis von der nachfolgenden Verwandlung im Sinne von 1. Kor. 15, 50 ff. — Als Haupteinwand aber muß vorgebracht werden, daß Brunner den Zusammenhang von Eschatologie und (Heils-)Geschichte viel zu wenig beachtet. Das eschatologische Denken der Bibel kann nicht gelöst werden von der Geschichte und Hoffnung Israels, vom Auftrag der Heidenmission und von der Frage nach der «Zeit der Heiden» (Luk. 21, 24). Die mangelnde Berücksichtigung der heilsgeschichtlichen Aspekte dürfte ein Grund sein,

warum die Ausführungen über Zeit und Geschichte und über die Kirche am wenigsten befriedigen.

Diese Einwände sollen aber den hohen Wert des Buches nicht bestreiten. Dieses wird seinen Platz als einer der bedeutendsten neueren Beiträge zum eschatologischen Problem in der theologischen Diskussion behaupten.

Es ist als ein schönes Zeichen wissenschaftlicher Kontinuität zu werten, daß der Nachfolger Emil Brunners in Zürich, Arthur Rich, an das zuletzt veröffentlichte Werk seines Vorgängers anknüpft und in der ersten Veröffentlichung nach seinem Amtsantritt ebenfalls zum eschatologischen Problem Stellung nimmt. Die kurze, aber inhaltsreiche Studie über die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben verrät zunächst einen Standort, der von demjenigen Brunners nicht wesentlich verschieden ist. Das gilt sowohl für den Begriff des Eschatologischen — der sehr klar herausgearbeitet wird, wie sich diese Arbeit Richs überhaupt durch eine vorbildlich klare und einfache Sprache auszeichnet —, wie dann auch für die übereinstimmende Abgrenzung sowohl gegenüber der konsequent-eschatologischen wie gegenüber der existentialen Interpretation der neutestamentlichen Botschaft. Dann aber erfolgt eine bedeutsame und theologisch hochinteressante Weiterführung. Gegenüber der «nicht nur bei Rudolf Bultmann» festzustellenden Reduktion des eschatologischen Heilsgeschehens auf den existentiell-personalen Bereich des Menschen macht Rich den Zusammenhang von Eschatologie und Schöpfung sichtbar. Die «Entkosmologisierung» der Eschatologie erscheint schon deshalb als ein Unding, weil ja der Mensch, dem die eschatologische Predigt gilt, selber ein Teil des Kosmos ist, dem er verhaftet bleibt. Der Versuch einer Trennung des Ewigen vom Zeitlichen, des Unweltlichen vom Weltlichen, ist seiner Intention nach gnostisch. «Demgegenüber ist nun in der eschatologischen Sicht des Neuen Testaments die ganze raum-zeitliche Schöpfung in das mit Christus anhebende Heilsgeschehen hineingenommen. Anders ausgedrückt: die Schöpfung wird hier von ihrem Ende, von ihrer gottgewollten Bestimmung, eben von Christus her gesehen. ‚Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen‘, so sagt es Paulus oder doch zumindest ein Paulusschüler. Das aber, dünkt mich, sei ein Wort von grundlegender Bedeutung.» Die vorliegende knappe Studie kann nun freilich bloß in bedeutsamen Hinweisen zeigen, in welcher Richtung der Verfasser dieses eschatologische Verständnis der Schöpfung zu entfalten gedenkt. Es wird aber ersichtlich, daß die neutestamentlichen Aussagen über die Imago Dei wie die Vorstellung von der neuen Schöpfung hier nun tatsächlich existentielle Bedeutung für den christlichen Glauben bekommen. Auch der Erwählungs- und Bundesgedanke müßten von hier aus, in einem größeren Zusammenhang, folgerichtig wieder ganz anders aktuell werden. Jedenfalls läßt die Studie A. Richs, innerhalb der heutigen Diskussion um das eschatologische Problem, den Ansatz zu einer wirklichen Weiterbildung und Vertiefung des eschatologischen Denkens erkennen, und man kann nur dem Wunsche Ausdruck geben, daß das, was sich hier in so interessanter und verheißungsvoller Weise ankündigt, bald einmal in ausgereifter Gestalt vorliegen möchte.

Guttannen/Basel.

Felix Flückiger.

John Björkhem, Die verborgene Kraft, Olten und Freiburg i. B., Walter-Verlag, 1954, 250 S.

Die Ausführungen des vielseitig gebildeten Schweden — er ist Theologe, Psychologe und Mediziner und auf allen drei Gebieten durch Forschungsarbeiten ausgewiesen — umkreisen die übersinnlichen Phänomene, vor allem die Psychometrie (übersinnliche Wahrnehmung bei Berührung eines Gegenstandes, etwa eines Messers am Ort eines Verbrechens), aber auch Telepathie und Hellsehen, Wunderheilungen, automatische Schrift, Zungenreden, Telekinese und Materialisationen. Nach einer Mitteilung des Verlages sollen zwischen dem Verfasser und I. B. Rhine, dem bekannten amerikanischen Forscher auf parapsychischem Gebiet, Beziehungen bestehen, über deren Art wir Näheres leider nicht erfahren.

Das Buch trägt keinen streng wissenschaftlichen Charakter, sondern will weite Leserkreise interessieren — ein Vorhaben, das als gelungen bezeichnet werden muß, denn es wird interessant erzählt und erregendes Tatsachenmaterial dargeboten. Dennoch ist uns ein Unbehagen bei dieser Art der Popularisation geblieben. Es geht um zu ernste Dinge — nämlich um die Infragestellung des ganzen heute für uns gültigen naturwissenschaftlichen Weltbildes, um die ewige Gegenwart des Vergangenen, um das Leben jenseits des Todes —, als daß man sich mit der Konversations- und Salonfähigkeit der Probleme zufrieden geben dürfte, was anscheinend hier geschieht. Dabei nimmt der Verfasser seine Disziplin ernst und trat selbst mit exakten experimentellen Untersuchungen in ihr hervor. Er weiß, daß die Forschung hier erst in den ersten Anfängen steht und unser Wissen umstritten und lückenhaft ist. Wie unsicher er selbst nicht selten in der Beurteilung der Tatsachenfrage und nun gar der Erklärungsversuche ist, kann der aufmerksame Leser oft erfassen; z. B. wird eingestanden, daß in dem Komplex «Therese Neumann» alles verworren erscheine und niemand mehr aus noch ein wisse (S. 110). Um so zweifelhafter im Wert erscheint uns ein Schritt in die breite Öffentlichkeit, wie sonst berufsmäßige Journalisten ihn tun. Sollte nicht vorerst strenge Esoterik der Forschung geboten sein, um den Versuchungen der Masse zu Scheinwissen und Aberglauben und den Störungen von daher zu begegnen?

Solche Kritik schließt die Anerkennung nicht aus, daß der Verfasser sachkundig ist und daß darum der Kundige aus dem Buche lernt, besonders aus dem zweiten Teil, in dem eigene Versuche in guter Ausführlichkeit mitgeteilt werden; zwei gelten der Psychometrie (von ihnen einer den aus dem Nemisee geborgenen Schiffen des Caligula), einer der Seelenexkursion und zwei dem Spiritismus (die u. E. zur abschließenden Beurteilung noch lange nicht reif sind). Gelegentlich erwacht der Wunsch im Leser, er möchte mehr Material dargeboten bekommen, z. B. über die Sprachphänomene. Auch den Erklärungsversuchen und der Theoriebildung, die sich in einem Buch wie diesem natürlich in engen Grenzen halten, folgt man mit Gewinn, wenn man in den Problemen schon zu Hause ist. Allerdings kann der gebildete Leser auf simple Glossen zur Atomphysik verzichten.

So hinterläßt das Buch einen zwiespältigen Eindruck. Schon die Ein-

leitung beschwört in fataler Weise die Märchenstimmung. «Vielleicht ist die Parapsychologie im großen ganzen noch nicht weit über das Stadium des Märchenbuches hinausgewachsen» (S. 14). Da sich solche Aeüßerungen wiederholen, schadet sich der Verfasser und wird sich über unerwünschte Wirkungen seines Buches kaum wundern können. Daß gute Tatsachenberichte und Forschungsergebnisse ins Volk dringen, ist auch unser Wunsch, nicht zuletzt deswegen, um den vulgären Materialismus zu erschüttern. Aber die Popularisierung vermeide das ganz Fragwürdige, die Verspielt-heit der Problematik und alle Zugeständnisse an die Sensationslust! Von ihnen hält sich der Verfasser nicht frei.

Rostock.

Gottfried Holtz.

Miszelle.

Christus, des Gesetzes τέλος.

Der Ausdruck τέλος in Röm. 10, 4 ist exegetisch immer noch umstritten. Einige verstehen das Wort in *temporalem* Sinn, so z. B. Nygren (Komm. z. St.): «... die Zeit des Gesetzes ist vorbei, Christus ist das Ende des Gesetzes, sein Endpunkt, sein τέλος»; ähnlich Lietzmann, Gaugler u. a. Andere verstehen es *final*: Christus ist das Ziel, die Erfüllung des Gesetzes (z. B. Karl Barth, Kirchl. Dogmatik II/2, S. 269; vgl. Bauer, Wörterb. z. NT, 4. Aufl., Sp. 1475). Beide Auslegungen standen sich seit jeher, schon in der altprotestantischen Theologie, gegenüber. Während die Uebersetzung «Ende» zumeist im Anschluß an Luther vertreten wird, geben z. B. Calvin, Grotius, Paraeus, Toletus, Gomarus, Estius, Matth. Polus einer finalen Erklärung den Vorzug. So Calvin (Comm. ed. Tholuck, V, S. 155): «... imo quicquid doceat Lex, quicquid praecipiat, quicquid promittat, semper Christum habet pro scopo.» Grotius (Annot. in Ep. ad Rom., Op. Theol. III, Bas. 1732, S. 734): «Lex Mosis via tantum fuit ad Euangelium: τέλος (finis) est viae meta, ut supra 6, 21—22; 1 Tim. 1, 5. Idem sensus Gal. 3, 24 et supra 3, 31 & 8, 4; Hebr. 7, 19. Christus saepe ponitur pro Euangelio, ut supra diximus 9, 32: πλήρωμα νόμου ἀγάπη...» Nach Paraeus ist τέλος gleich πλήρωσις, ähnlich Estius: Christus est per quem lex impletur. — Als weitere Belegstelle gilt Röm. 13, 10. Vgl. Matth. Polus, Synopsis Criticorum aliorum-que Scripturae... 1712, V, 215.

Sprachlich ist von der finalen Bedeutung «Ziel» auszugehen. Im profanen Griechisch wird das Ende im zeitlichen Sinn stets mit τελευτή bezeichnet, wogegen τέλος die Bedeutung des Zieles hat, oder aber des Endes im Sinne eines erreichten Zieles, d. h. der Erfüllung oder Vollendung. In LXX und im nt.lichen Griechisch wird diese Unterscheidung allerdings nicht mehr streng durchgeführt, weil auch die Zeit im biblischen Denken — anders als im griechischen — teleologisch verstanden ist, als die von Gott gesetzte und seinen Zielen der Weltlenkung zuführende Zeit. Deshalb kann τέλος in LXX als Uebersetzung für das hebr. קץ verwendet werden, welcher Begriff das Ende, aber zugleich die Vollendung eines Zeitabschnittes be-