

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **2 (1946)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

## **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.

Chassidismus diejenige, in der in voller Klarheit zwei Linien zusammentreffen, von denen man anzunehmen pflegt, es gebe ihrem Wesen nach keine Begegnung zwischen ihnen: die Linie der inneren Erleuchtung und die Linie der Offenbarung, die des Augenblicks jenseits der Zeit und die der Geschichtszeit. Der Chassidismus sprengt den geläufigen Begriff der Mystik. Glaube und Mystik sind nicht zwei Welten, obgleich in ihnen immer wieder die Tendenz, zu zwei selbständigen Welten zu werden, die Oberhand gewinnt. Die Mystik ist der Bereich am Grenzrand des Glaubens, der Bereich, in dem die Seele Atem holt zwischen Wort und Wort.

*Jerusalem.*

*Martin Buber.*

## Rezensionen.

*Paul Humbert, Problèmes du livre d'Habacuc (Mémoires de l'université de Neuchâtel tome XVIII), Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1944, 303 p., Fr. 12.—.*

Dem Buche Habakuk ist in der alttestamentlichen Forschung schon viel Arbeit zugewendet worden. Und doch hat es zu einem consensus der Meinungen über das Textverständnis, die literarische Komposition und vor allem die genaue zeitliche Einordnung und das damit zusammenhängende Gesamtverständnis noch nicht kommen können.

Humbert will in seiner stattlichen Untersuchung keinen neuen Vollkommentar bieten, sondern, wie ihr Titel besagt, einige Hauptfragen herausgreifen und ihrer Lösung näherbringen. Er vermißt in den bisherigen Arbeiten vor allem eine saubere, möglichst objektiv mit dem gegebenen Tatbestand arbeitende Methodik der Untersuchung. Er hofft mit seiner Arbeit diesem Mangel begegnen zu können.

So zeichnet sich denn schon seine Textherstellung, die die Grundlage aller weiteren Untersuchungen ist, durch eine sehr gewissenhafte Auswertung der Versionen und ihrer Textgestalt aus. H. begnügt sich nicht damit, die Uebersetzungen nur soweit beizuziehen, als sie zur Richtigstellung des masoretischen Textes dienen können, er müht sich darüber hinaus auch an Stellen, die einen zuverlässigen MT bieten, die Entstehung von Abweichungen in den Versionstexten zu erklä-

ren. Den Uebersetzungsgewohnheiten der Versionen wird sorgsam nachgespürt.

An wichtigsten Stellen freilich kann auch H. der Konjektur nicht entraten. Erwähnt sei seine Rekonstruktion von 1, 11, wo H. liest: «Dar- auf ging das Wehen (der Geist) vorbei und vorüber. Ich aber, ich will mein Rechten vor Gott bringen.» Aehnlich 2, 1. 2a findet H. hier eine die Situation des Wortempfangs, bzw. sein Abklingen schildernde Zwischen- bemerkung, die vom prophetischen Orakel 1, 5—10 überleitet zur Klage in 12 ff. Ich zweifle allerdings daran, ob H. mit dieser Rekonstruktion viele Nachfolger findet. Eher dürfte das der Fall sein bei seiner Lesung der unstrittenen Stelle 2, 4 f., wo er V. 5 in einem Schluß a minori ad majus an die Spruchaussage von V. 4 angefügt sieht und liest «... wie viel mehr wird ein Mann, wenn er sich im Hochmut bläht, die Vernunft verlieren und keine Ruhe haben» (wie H. hier allerdings die Form jähr als Impf. von einem Stamme jhr bezeichnen kann, ist mir nicht verständ- lich. S. 47).

Das Schwergewicht der Untersuchung von H. liegt nach seinem eigenen Empfinden in der literarischen Analyse des Buches. Im Fehlen einer methodisch einwandfreien gattungs- geschichtlichen Aufarbeitung des Textes nach den von Gunkel gewiesenen Gesichtspunkten sieht H. die hauptsächliche Lücke in der bisherigen Habakuk-Forschung.

Die Analyse ergibt folgendes Bild: Auf eine einleitende Klage der Gemeinde (vorgetragen von einem Einzelsprecher) 1, 2—4 folgt 1, 5—10 das erste Orakel, in dem die göttliche Antwort das Kommen der Chaldäer als Rächer der bestehenden Ungerechtigkeit im Lande anzeigt. Nach der kurzen Zwischenbemerkung über das Schwinden des Geistzustandes (1, 11 s. o.) folgt in 1, 12—17 ein zweites, dem ersten analoges Klagelied, das seinerseits in 2, 1—5a durch ein zweites Orakel beantwortet wird. In der Doppelung der Verbindung Klage-Erhörungsorakel erkennt H. ein festes liturgisches Element. Der nach Gunkel gedeutete Micha-Schluß und die Liturgie Jes. 33 weisen den gleichen Aufbau auf. Die Doppelung hat die Bedeutung einer nachhaltigeren Unterstreichung. Die beiden Paare sind also ihrem Sinne nach parallel zu verstehen. Die in 2, 4 f. geheimnisvoll angedeutete Vernichtung des Frevlers geschieht eben durch die im 1. Ora- kel angesagte Sendung der Chaldäer. — In 2, 5b—20 folgt eine weitere, bewußt geordnete Einheit, eine Weherufkette (wie Jes. 5). Die 5 Wehe- rufe sind in folgender Ordnung der Verse zu lesen: 6b—8; 9—11; 12 f. 17; 15 f.; 19. 18. 20. Eine einleitende Bemerkung 5b. 6a legt diese Weherufe über den dem Gericht verfallenen Gottlosen den von diesem geplagten Völkern in den Mund. Der liturgische Ruf V. 20 leitet über zu dem in Kap. 3 durch besondere Ueberschrift gekennzeichneten Bittgebet (tephilla), das durch das fast völlige Verschwinden der Bitte (V. 2) und den breiten

Ausbau eines hymnischen Mittelstückes (V. 3—15), das die Theophanie Jahwes zur Vernichtung seiner Feinde beschreibt, auffällt.

Diese Uebersicht über die gattungsmäßige Eigenart der einzelnen Teile, aus denen sich das Buch aufbaut, macht die Zwischenstellung des Propheten Habakuk zwischen der prophetischen und lyrisch-kultischen Redart deutlich. Der Eindruck wird durch die Ergebnisse des breit angelegten folgenden Teils der Untersuchung verstärkt, in welchem H. an eine genaue Untersuchung des Wortschatzes des Buches Habakuk geht. Dieser wird auf seine Beziehungen innerhalb des sonstigen alttestamentlichen Schrifttums hin überprüft. Es ergibt sich dabei in aller Deutlichkeit, daß die lyrischen Partien des Buches auch nach ihrem Wortschatz eng zusammengehören mit der Psalmdichtung. Für die prophetischen Stücke dagegen (Orakel, Weherufe) glaubt H. eine besondere Verwandtschaft mit dem Wortschatz der Prophetie des ausgehenden 7. Jahrhunderts erkennen zu können.

Im Nachweis dieser Doppelbeziehung Habakuks zur Prophetie einerseits und der Kultlyrik andererseits scheint mir das eindrucklichste Ergebnis der Arbeit von H. zu liegen. Habakuk gehört zu den Kultpropheten, die das Erbe der Tempeldichtung mit der prophetischen Gerichtspredigt verbinden. Dieser von H. auch für die beiden ersten Kapitel klar nachgewiesene Tatbestand dürfte die zuzeiten vollzogene Abtrennung des Psalms Cap. 3 vom Habakuk-Buche endgültig wider-raten. Das Problem: Prophetie und gottesdienstliche Frömmigkeit, zu dem auch die gattungsgeschichtliche Untersuchung von Hosea, Jeremia und vor allem Deuterojesaja bedeutsame Beiträge liefert, wird (in Weiterführung der Ansätze bei Junker, Mowinckel u. a.) einmal im Zusammenhang weiterbearbeitet werden müssen. Habakuk liefert dafür wertvolles Material.

Am wenigsten überzeugend ist die Untersuchung H.s über «die Identität des Tyrannen im Buche Habakuk» ausgefallen. Nach einer sorgfältigen Uebersicht über die bisher vertretenen Deutungen entscheidet sich H. dafür, in dem von Habakuk angegriffenen Gottlosen den König Jojakim zu sehen. Im Gefolge der Untersuchungen Lewys nimmt er an, daß Jojakim im Jahre 602 von Babel abgefallen sei, 602/1 erfolgt auf einen Angriff der Nachbarn Judas (Ammon, Moab, Edom 2. Reg. 24, 1) im Ver-

ein mit den Babyloniern eine erste Deportation der Landbevölkerung, 602/1 der Fall Jerusalems. In die Zeit unmittelbar vor diesem Geschehen sei die Prophetie Habakuks zu datieren. — Die rätselhafte Mischung von Aussagen, die unverkennbar auf einen Großherrscher, der Völker knechtet, weisen, mit Aussagen, die an innenpolitisches, im eigenen Volke begangenes Unrecht denken lassen, scheint mir von H. nicht ernst genug genommen und wirklich geklärt zu sein. Manche Aussage der ersten Art läßt sich doch nur sehr gezwungen auf den Kleinkönig Jojakim deuten. Damit wird aber auch die in einem zusammenfassenden Schlußteil sehr anschaulich ausgeführte These, daß wir im Buche Habakuk eine für die öffentliche Feier bestimmte, gegen den König Jojakim gerichtete und im Tempel gehaltene Liturgie aus dem Beginn des Krieges 602/1 vor uns haben, fraglich. Ist zudem eine solche prophetische Frontalopposition mitten aus der Tempelprophetie heraus nach den Angaben in Jer. 26 und 36 für jene Zeit wirklich denkbar? Ich kann nicht daran glauben.

Humberts Arbeit dürfte für die gattungsgeschichtliche Beurteilung des Buches Habakuk wertvolle und bleibende Erkenntnisse herausgestellt haben. Das geschichtliche Rätsel des Buches harrt noch der wirklich überzeugenden Erklärung.

Zürich.

Walther Zimmerli.

*Bo Reicke, The disobedient Spirits and Christian Baptism* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis edenda curavit A. Fridrichsen XIII). København, Ejnar Munksgaard, 1946, VIII, 275 p.

Der schwedische Forscher Bo Reicke untersucht in seiner umfangreichen Monographie 1. Petr. 3, 18—22, einen schwierig interpretierbaren Abschnitt, der von jeher der neutestamentlichen Forschung schier unlösbare Rätsel aufgegeben hat. Insbesondere sind es einerseits V. 19, der mit dem Descensusproblem, und andererseits V. 21, der mit der christlichen Taufe im Zusammenhang steht, die der Verfasser zum Gegenstand seiner Forschung macht. Die umfangreiche Bibliographie, die 392 Titel enthält, zeugt von dem Bienenfleiß des Verfassers, zeigt aber auch die zahlreiche Literatur, die sich besonders mit dem Höllenfahrtsproblem bereits befaßt hat.

Schon 1762 konnte Joh. Aug. Dietelmaier eine «*Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos literaria*» mit einem Literaturverzeichnis über ältere Werke veröffentlichen. Seither ist noch sehr viel dazugekommen. Bo Reicke sucht neuere und neueste Literatur zu verwerten, so den 1946 erschienenen englischen Kommentar über den 1. Petrus-Brief von E. G.

Selwyn. Er beklagt es aber zugleich, daß ihm nicht alle zitierten Werke zugänglich gewesen sind, wie z. B. des Griechen J. Karmiris Ἡ εἰς Ἄδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Athen, 1939, oder des polnischen Katholiken Kowalski 1938 erschienene Dissertation. Er ist bestrebt, nicht-beachteten Studien und Aufsätzen seine Aufmerksamkeit zu leihen, so z. B. J. P. Jensens «Laeren om Kristi Nedfart til de Dode», Kopenhagen 1903, und J. A. Montgomerys «Aramaic Incantation Texts», 1913, 135 ff. Wer etwa an den nordischen Descensusstreit um die Jahrhundertwende denkt (s. darüber Evangelische Kirchenzeitung, Berlin 1900, S. 883 ff.), der begreift, daß nordische Forscher sich immer wieder zu diesem Thema hingezogen fühlen.

Was den Descensus betrifft, so will der Verfasser ihn hauptsächlich im Zusammenhang mit den durch 1. Petr. 3, 19 aufgeworfenen Problemen behandeln. Trotz der reichen Literatur ist die Descensusforschung nicht zu endgültig gesicherten Resultaten gelangt. Eine auf Grund des gegenwärtigen Standes der Forschung nochmals an die Hand genommene neutestamentliche Untersuchung in dieser Sache wäre zu wünschen, zumal die soeben zugänglich gewordenen oder noch zugänglich werdenden Ras-Schamra-Texte (s. darüber ThZ 1946/1, S. 54 ff., aber auch Theol. Rundschau 1941) dieser Spezialforschung neue Arbeitsmöglichkeiten bieten werden.

In einem 1. Kap. geht der Verfasser in einem kurzen Abriß auf die Geschichte der Descensusforschung ein, sofern sie die Interpretation von 3, 19 berührt.

Er faßt hier kurz und knapp zusammen, was etwa Jean Monnier («La descente aux enfers, Etude de pensée religieuse, d'art et de littérature», Paris 1904) in ausgeführterer Weise bereits getan hat, sucht aber zugleich die historischen Gegebenheiten problemgeschichtlich zu ordnen. Dabei werden schon die wichtigsten Fragen gestellt: handelt es sich beim Descensus um eine «Höllensstürmung» (Bo Reicke braucht mehrmals dieses deutsche Wort) oder um eine Hadespredigt? Und wenn Predigt, ist es dann eine Gerichts- oder eine Gnadenpredigt? Sind die von der Predigt Erreichten Menschen oder Mächte? Und wenn es Menschen sind, handelt es sich um unbekehrte oder bekehrungswillige oder bereits bekehrte Sünder?

In Kapitel 2 bis 4 geht er auf die Fragen ein, die 3, 19 speziell betreffen: handelt es sich bei 3, 19—21 um eine Interpolation, oder ist der Abschnitt aus dem Kontext gut erklärbar?

Sind die πνεύματα in 3, 19 gefallene Engel oder gestorbene Menschen-seelen? Wie steht es mit der Beziehung des 1. Petrus-Briefes zum Henoch-Buch? Predigt in 3, 19 Henoch (Textkonjektur: ἐν ᾧ καὶ Ἐνώχ oder Ἐνώχ)

oder Christus? Und wenn Christus, predigt er als Präexistenter oder nach seinem Tode? Und wenn als Präexistenter, durch Noah oder durch Henoch? Bezieht sich das ἐν ᾧ auf das vorhergehende πνεύματι, ist es ein Dat. der Beziehung, ist an die Form gedacht, in der Christus den πνεύματα erschien, oder ist es wie eine Konjunktion zu fassen? Und wenn als Konjunktion, bedeutet es dann «weil» oder «bei welcher Gelegenheit»? Welches ist der Inhalt des Kerygmas? Heilsanbietung oder Bußaufforderung oder Verdammnisbestätigung oder Ansage des Geheimnisses des Evangeliums oder Verkündigung des Christutriumphes? Was beabsichtigt der Verfasser mit 3, 19? In welchem Zusammenhang stehen die Wesen der Flutzeit mit der gegenwärtigen, die Christen bedrängenden Heidenwelt samt ihren Machthabern?

Bo Reicke lehnt die Interpolationshypothese ab und sieht in 3, 13—22 eine geschlossene, durch die paränetische Abzweckung zusammengehaltene Einheit.

Der Verfasser des 1. Petr. kennt nach ihm das griechische Henoch-Buch im Akhmimtext oder in einer Vorform des Akhmimtextes (vgl. vor allem Jud. 14 f. mit Hen. 1, 9). Dies geht daraus hervor, daß πνεύματα nur in 1. Petr. und in Henoch als terminus technicus für «Geister» im Sinn von gefallenem Engeln gebraucht wird. Bei den πνεύματα handelt es sich um die gefallenem Engel und ihre Abkömmlinge, die das Heidentum und seine Könige beeinflussenden Dämonen, um die fortlaufende aktive Quelle der Inspiration der Heiden und der irdischen Mächtigen. In viel klarerer Weise als etwa Goppelt in seinem «Typos» (1939) zeigt er die Beziehungen auf zwischen dem Prototypus der Urzeit und den durch sie beeinflussten Wesen der Gegenwart, Beziehungen, wie sie durch die Begriffe «Weissagung» und «Erfüllung» nicht aktuell genug klargelegt werden können. Weder rein physische Abstammung noch rein geistige Beziehungen, sondern reale Wirkungsmächtigkeit verbindet Ur- und Endzeit miteinander (Reicke braucht die Begriffe principle, origin, authority, protector). Wenn nun also Christus (nicht Henoch!) als der neue Henoch bei Gelegenheit seines Todes (ἐν ᾧ, Ablehnung der Präexistenzinterpretation F. Spittas [1890]) diesen Mächten die Proklamation seines Sieges (Festlegung auf eine Gerichts- oder eine Gnadenansage ist eine Ueberinterpretation!) zu ihrer Schande ansagte, so sollen die Christen von dieser christologischen Fundamentaltatsache her in der Missionssituation vor dem nahenden Gericht den Mut gewinnen, furchtlos (V. 14) auch den verhärtetsten Sündern die Hoffnung des Heils anzusagen (V. 15), ist doch, wie dann besonders V. 22 unterstreicht, die Macht der heidnischen Mächte und Gewalten wenn nicht erloschen, so doch gebrochen. Die Verse 17. 18. 19 (s. γὰρ in V. 17, das zweimalige καί in V. 18 und V. 19) enthalten dann drei Argumente zur Stützung der Paränese in V. 13—16.

Ein 5. Kap. widmet der Verfasser einer Untersuchung der VV. 20. 21a. Das 6. Kap. besteht aus einem durch die Konstruktion von 21 nahegelegten grammatikalischen Exkurs über

die Relativanknüpfung, in der er manche Beispiele aus der Profangräzität beibringt.

In Kap. 7 erörtert Reicke das Taufproblem.

Unter der Voraussetzung, daß *συνείδησις ἀγαθή* «good or loyal attitude of mind» (S. 181) und *ἐπερώτημα* einen juristischen terminus technicus gleich dem lat. stipulatio darstellt, handelt es sich bei der Taufe nicht (es heißt οὐ und nicht οὐ μόνον in 3, 21b!) um einen rein physisch wirkenden rituellen Reinigungsvorgang, der die Getauften in eine judaistische amissionarische Sekte einführt (21b), sondern um eine rechtskräftig gültige Uebereinkunft zu einer gegenüber Gott und Menschen eingenommenen loyalen Geisteshaltung mit positiv ethischen Folgen. Theodor von Mopsuestias Taufauffassung steht derjenigen des 1. Petr. sachlich sehr nahe. Die Taufe übt nicht in und durch sich selber, sondern durch die Auferstehung Jesu Christi (21c), des Machträgers und des eben darum von den Mächten und von der Furcht vor den Mächten befreienden Herrn (22), ihre rettende Funktion aus.

Wenigstens kurz muß der Verfasser im 8. Kap. auf 4, 1—6 eingehen.

Unter den νεκροί sind nicht geistlich Tote, aber auch nicht gestorbene Christen verstanden, sondern das Totenvolk im Hades, das vor der seiner wartenden leiblichen Auferstehung und dem ihm bevorstehenden Gericht (κριθῶσι σαρκί) das Evangelium verkündigt bekommen hat. 4, 6 handelt also wie 3, 19 vom Descensus, nur mit dem Unterschied, daß alles in einen noch universaleren Rahmen eingefügt ist (νεκροί = alle Toten im allgemeinen, s. Blaß-Debrunner, Grammatik des nt.lichen Griechisch<sup>6</sup> § 254).

Im 9. Kap. geht der Verfasser auf 3, 17 f. ein. Ob ἀπέθανεν oder ἔπαθεν zu lesen ist, ist sachlich unwesentlich, da das Leiden Christi und der Christen sowieso todbezogen ist. ἅπαξ ist = ποτέ, nicht = ἐφ' ἅπαξ. Er findet dabei das tertium comparationis zwischen Christus und den Christen darin, daß beide, unbeschadet der Ueberlegenheit des Sühnopfertodes Christi, zugunsten anderer sterben: wie Christus als der Gerechte für die Menschen (das einschränkende ὑπὲρ ἡμῶν 18a haben nicht alle Handschriften) als die Ungerechten gestorben ist, so können und sollen die Christen zugunsten der Heiden den Glaubenstod sterben, d. h. durch ihre martyriumsbereite furchtlose Haltung in den Heiden die Sehnsucht zum Christenglauben wecken.

Das 10. Kap. führt als Parallelen zur ganzen Perikope 1. Petr. 2, 19—25 und vor allem Tit. 3, 1—8 an. 1. Petr. und Tit.



entsprechen einander formal und inhaltlich. Dies darf aber nicht zur Annahme einer direkten Abhängigkeit des einen Briefes vom andern führen, wohl aber kann diese Briefverwandtschaft die gemeinsame, wohl mündliche paränetisch-missionarische Tradition veranschaulichen, in der beide Briefe drinstehen.

In einem letzten 11. Kap. bezeichnet Bo Reicke den Descensus als einen integrierenden Bestandteil des messianischen Dramas und gibt dabei alttestamentliche, spätjüdische und neutestamentliche Stellen an, die als Parallelen zur «Erscheinung vor den Geistern» verwertet werden können. Die Frage, ob die πνεύματα total vernichtet oder bloß radikal unterworfen werden, kann nicht endgültig beantwortet werden, wenn auch die Auflockerung des endgültigen Vernichtungsurteils, wie sie das äthiopische Henoch-Buch verkündet, im slavischen Henoch-Buch die positivere Behandlung der Gewalten und Mächte nach Bo Reicke wahrscheinlicher macht (vgl. auch Jes. 24, 22). Endlich zieht der Verfasser noch die Linien von 1. Petr. zu Paulus (Röm. 6).

Es liegt hier unstreitig eine gewichtige Arbeit vor, die auch und gerade in der Auseinandersetzung um das Apostolicum wohl beachtet werden sollte. Bo Reicke geht es aber anders als etwa Duns Scotus im Mittelalter nicht um die Rettung der Apostolicumstradition oder um einen Mißbrauch der Bibel zu apologetischen Zwecken. Er will nichts anderes als biblischer Exeget sein. Hier glaubt er aber nun deutliche Spuren finden zu müssen, die ungezwungen zum Descensus ad inferos führen. Die klare, geradezu spannend geschriebene Arbeit, die in wohlthuender Nüchternheit den soziaethischen Gesichtspunkt des Verfassers hervortreten läßt (S. 173 ff.; S. 211 ff.), gibt allerdings zu kritischen Fragen Anlaß, die hier angetönt sein müssen.

So frappant die Aehnlichkeit zwischen 1. Petr. und Hen. ist, so scheint mir doch der Hinweis auf den Gebrauch von πνεύματα = Geister, der ja für 1. Petr. nicht gesichert ist, sondern gerade von Henoch aus eine Stütze bekommt, eine zu schmale Basis, um die direkte Abhängigkeit des 1. Petr. vom griechischen Henoch als gesichert annehmen zu lassen. Eine gewisse ungelöste Spannung scheint mir auch darin zu bestehen, daß

Bo Reicke einerseits die Gleichgültigkeit des 1. Petr. gegenüber dem endgültigen Geschick der Mächte hervorhebt, andererseits dann doch wieder im 11. Kap. die gnädige Behandlung der πνεύματα für wahrscheinlicher hält. Gerade die Anführung von religionsgeschichtlichen Parallelen (Enuma Elis IV, 106—114; VII, 27 f.; slav. Hen.) verfängt doch wohl nicht. Denn 1. Petr. könnte ja gerade im Gegensatz zu solchen Anschauungen christusendgeschichtlich strenger mit den πνεύματα verfahren lassen. Wir müssen die Frage nicht halb, sondern ganz, ohne alle Tendierungsabsichten, offenlassen. Fraglich bleibt ferner, ob die Parallele zwischen Christus und den Christen in 3, 18 nicht doch zu systematisch betont worden ist. ἅπαξ scheint mir doch eher = ἐφ' ἅπαξ und nicht = ποτέ zu sein. Ferner wäre zu fragen, ob νεκροί (der Art. fehlt) «alle Toten» und nicht vielmehr «bestimmte Tote» meint, wobei dann zum allgemeinen Gericht über ζῶντας καὶ νεκρούς (4, 5) hinzu eine bestimmte Gruppe herausgehoben wäre. Wenn Bo Reicke S. 133 ff. von den durch Christus in Gang gekommenen größeren Bekehrungsmöglichkeiten der Heiden und ihrer Mächtigen spricht, so fehlt hier ein Eingehen auf die Spannung, die durch das Auftreten des Antichrist und durch das Kommen des Abfalls entsteht. Fraglich bleibt auch (s. O. Cullmann: Christus und die Zeit, Zollikon-Zürich 1946), ob die Annahme einer streng chronologischen Ordnung wirklich nicht nötig ist, wie S. 115 ff. mit einem Seitenblick auf die Hagada («der Anachronismus ist das Lebensprinzip der Hagada»: M. Grünbaum in: Zschr. d. Deutsch. Morg. Ges. 31, 1877, S. 194) behauptet wird. Dies könnte gerade der christliche Gegensatz zur Hagada sein. Endlich scheint mir das ἐν ᾧ 3, 19 nicht auf den Tod, sondern (mit E. G. Selwyn) auf Tod und Auferstehung Christi bezogen werden zu müssen.

Wir haben es aber dessenungeachtet in Bo Reickes Werk mit einer befruchtenden Arbeit zu tun, die wegweisend und weiterweisend sein kann und wird für den, der sich in die durch das Buch angeschnittenen Probleme einarbeitet. Wer Bo Reickes Buch gelesen hat, wird endgültig geheilt sein von der unsachgemäßen Einteilung neutestamentlicher Briefe in «rein» dogmatische und «rein» ethische Briefteile. Wo hört der eine Teil auf und wo fängt der andere an? Wie sehr beides

ineinander verflochten ist, das zeigt der ganze Abschnitt 1. Petr. 3, 13—22, auf den der schwedische Forscher mit seinen minutiösen Einzeluntersuchungen ein solch helles Licht hat werfen dürfen.

Glarus.

Werner Bieder.

*F.-M. Braun, L'Œuvre du Père Lagrange, Etude et Bibliographie* (Préface de S. E. le Cardinal Tisserant, Président de la Commission Biblique Pontificale), Fribourg en Suisse, Editions de l'Imprimerie St-Paul, 1943, 346 p., Fr. 11.—

Dieses umfassende Gedächtnisbuch, das F.-M. Braun O. P., der Freiburger Exeget des Neuen Testaments (von seinen neueren Arbeiten sei vor allem sein Buch «Aspects nouveaux du Problème de l'Eglise» 1941/42 genannt, in dem sich Braun denkbar genau auch mit der protestantischen Forschung über den urchristlichen Kirchenbegriff auseinandersetzt<sup>1</sup>) seinem großen Ordensbruder Albert Lagrange (1855—1937) gewidmet hat, ist ebenso schön, ja prächtig (acht ausgezeichnete Bilder vermitteln uns eine Vorstellung von der Person, der Schrift und der Jerusalemer Arbeitsstätte des gelehrten Dominikaners) wie aber nun auch ungemein aufschlußreich und nützlich.

Lagrange, ursprünglich Jurist, seit 1879 Ordensmann, gründete 1890 in Jerusalem die «Ecole pratique d'Etudes bibliques» und 1892 die «Revue biblique», die heute in ihrem 53. Erscheinungsjahr blüht (vgl. ThZ 1946/5 S. 398 und 1946/6 S. 474). Unter Lagranges souveräner Leitung war das Jerusalemer Institut in den wechselreichen Zeiten vor und nach dem ersten Weltkrieg ein vornehmer Mittelpunkt insbesondere der palästinischen Altertumskunde mit ihren geographischen, ethnographischen und archäologischen Fragen. In Verbindung mit

<sup>1</sup> Unmittelbar vor dem Redaktionsschluß habe ich zur Rezension in der ThZ erhalten: *F.-M. Braun O. P., Neues Licht auf die Kirche*, die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung (deutsche Uebersetzung von «Aspects nouveaux du Problème de l'Eglise» 1942, vom Verfasser vermehrte und durchgesehene Neuausgabe durch das Apologetische Institut des Schweiz. kath. Volksvereins), Einsiedeln und Köln, Verlagsanstalt Benziger & Co., 1946, 197 S., geb. Fr. 11.40. Dieses Werk ist dem *Pater Lagrange*, «ecclesiae catholicae piissimo filio ac defensori», gewidmet.

K. L. S.

einem Stab gelehrter Mitarbeiter gab Lagrange nicht nur in seinen Aufsätzen und Büchern, sondern auch im persönlichen Verkehr als hervorragender Palästina-Kenner allen Mitforschern in selbstloser Weise Auskunft und Belehrung. Als ich 1925 als Mitglied des von Gustaf Dalman begründeten und damals von Albrecht Alt geleiteten «Deutschen evangelischen archäologischen Instituts» in Jerusalem war, wurde es einem immer wieder sehr eindrücklich, welch großes Ansehen Lagrange allenthalben genoß. Ernst Sellin, der Ausgräber von Taannek, Jericho und Sichem, der im selben Jahr zum erstenmal nach dem ersten Weltkrieg wiederum Palästina besuchte, erzählte uns voller Dankbarkeit, welche Förderung er, der protestantische Deutsche, von Lagrange, dem katholischen Franzosen, erfahren habe, als es darum ging, für die Ausgrabungsarbeiten in Sichem bei den maßgebenden Behörden die nötige Konzession zu erlangen. Die von seinem Institut getragene «Revue biblique» stellte Lagrange zusammen mit seinem ersten Mitarbeiter Pierre Batiffol in den Dienst zur Pflege der historisch-kritischen Methode in der biblischen Exegese. Man darf wohl sagen, daß Lagrange in der Exegese des Alten Testaments die äußerste Linke der von der römisch-katholischen Kirche geduldeten historisch-kritischen Richtung vertreten hat. Dabei wollte er die Texte, die den Stoff zu einem Dogma geliefert haben, von der völlig uneingeschränkten Anwendung der kritischen Methode ausgeschlossen wissen. Während ihm z. B. die Berichte über die Sintflut und den Turmbau von Babel als Legenden galten, hielt er den Bericht über den Sündenfall für historisch, weil die Lehre vom Sündenfall als Dogma ausgewiesen ist.

Wie die Arbeit des Kritikers Lagrange von seinen kirchlichen Oberen einerseits mit großer Achtung und andererseits mit unvermeidlicher Aechtung verfolgt wurde, darüber erhalten wir aus dem Braunschens Gedächtnisbuch zunächst eine genaue dokumentarische Belehrung durch das Vorwort des Kardinals Eugène Tisserant, des Vorsitzenden der päpstlichen Bibelkommission. Das Votum aus seiner Feder ist im ganzen und im einzelnen so aufschlußreich, daß man am besten die entscheidenden Sätze wörtlich abdruckt. Eingangs wird betont: «. . . il m'a plu que le R. P. Braun ait affirmé, dès les pre-

mières pages du présent volume, que la vie de notre cher maître de Jérusalem a été dominée par la volonté de servir l'Eglise . . . c'est en zélé serviteur de l'Eglise qu'il accepta toutes les obédiences, étudia la théologie et les langues orientales ou se fit archéologue et géographe ; c'est pour le service de l'Eglise qu'il lut, écrivit, enseigna.» Ueber den Verlauf des Konfliktes erfahren wir: «C'est surtout . . . 1912 qu'il fut grand, lorsqu'en pleine possession de ses moyens il fut contraint de se demander si ses études étaient encore utiles à l'Eglise.» (Einem Nichtkatholiken muß hier immer wieder das Wesen der römisch-katholischen Indizierung, für die eben die Utilitätsfrage wesentlich ist, in Erinnerung gerufen werden. Vgl. dazu die Äußerung des katholischen Kirchenrechtlers A. Koeniger, Bonn, RGG 2. Aufl. Bd. 3 1929 Sp. 209: «Der Index enthält nicht etwa ein Verzeichnis aller kirchlicherseits verbotenen Bücher, vielmehr nur solche, die auf Grund von Anzeigen aus theologischen und kirchenpolitischen Gründen gerade besonders gefährlich erschienen. Manche früher indizierten Bücher wurden später vom Index wieder abgesetzt [vgl. z. B. Galilei].») «Lorsqu'il fut obligé de quitter Jérusalem . . . pour un an de congé, après vingt ans d'un dur labeur de pionnier, il ne sut écrire dans sa douleur que cette parole de confiance filiale: ‚J'ai toujours mis mon recours en Marie . . . Elle veillera sur nous.‘ Quelques jours plus tard, en arrivant en France, il apprend que la ‚Revue biblique‘ doit disparaître ou du moins changer de titre, et cesser d'être biblique : ‚La Revue biblique a vécu. Le Saint-Père, proprio pugno, l'a pour agréable.‘ Et pas un mot de plainte! C'est tout juste si, quelques semaines plus tard, il gémit: ‚Comme je n'ai rien à faire, grand supplice pour moi qui croyais venu le moment d'utiliser ma vie d'études.‘ Mais son obéissance aimante à ce que voulait le Saint-Siège étant connue à Rome, Pie X, rasséréiné en voyant si humblement soumis celui qu'on lui avait représenté comme dangereux pour l'Eglise, n'hésita pas à revenir sur ses décisions : il autorise la continuation de la ‚Revue biblique‘ et sous la même direction . . .» Der Konflikt spitzte sich aber doch weiterhin zu. «Certes, les épreuves n'étaient pas terminées . . . En 1920, en 1924, il y eut encore des alertes; mais dans cette même période, le P. Lagrange, ayant renoncé définitivement à l'exé-

gèse de l'Ancien Testament, pour laquelle il avait une remarquable préparation technique, n'en produit pas moins ses grandes œuvres sur le Nouveau Testament: commentaires, études sur le milieu, juif ou païen, critique textuelle... Dans son amour de l'Eglise, le P. Lagrange accordait à la personne du Souverain Pontife une place de choix... „Rien n'ébranlera ma soumission.'»

Nach dieser für den katholischen Theologen verbindlichen Vorrede beschreibt F.-M. Braun in einem ersten Teil von etwa 180 Seiten Leben und Werk Lagranges unter der bescheidenen Ueberschrift «Introduction à l'œuvre du Père Lagrange» mit folgenden Kapitelüberschriften: 1) «Le fondateur et le maître.» 2) «Dans la lumière de la foi.» 3) «Combats et épreuves.» 4) «Grandes œuvres.» 4) «Secret d'une belle vie.» Da die immense Gelehrtenarbeit Lagranges bis in die letzten Einzelheiten hinein beschrieben wird, ohne daß die großen Gesichtspunkte vernachlässigt werden, rollt sich vor uns die Kirchen- und Theologiegeschichte des Endes des 19. und des Anfanges des 20. Jahrhunderts ab, soweit vornehmlich die Bibelexegese das Spiegelbild dieser auseinandersetzungreichen Geschichte ist. Es zeigt sich, daß der in seiner Weise große Kritiker Lagrange nicht wie andere Katholiken beim «Reformkatholizismus» und «Modernismus» gelandet ist, daß er sich nicht auf die Linie eines Ernest Renan oder eines Alfred Loisy hat hindrängen lassen. Was die Phasen der neuen und neuesten protestantischen Theologie mit ihrer literarkritischen, religionsgeschichtlichen, formgeschichtlichen Arbeit betrifft, so begegnen wir auf Schritt und Tritt einem scharfsichtigen und scharfsinnigen Beobachter, der, um hier ein wichtiges Beispiel aus der innerchristlichen, bzw. auch innerprotestantischen Auseinandersetzung zu nennen, gegen Adolf Harnacks «Wesen des Christentums» über Loisy hinaus als Exeget wesentlich Richtiges ausgeführt hat.

So aufschlußreich das alles ist, darüber hinaus gebührt dem Darsteller F.-M. Braun ein besonderer Dank dafür, daß er im zweiten Teil seines Werkes (S. 185—342) eine Bibliographie und einen Index auf Grund mühsamer Ueberprüfungsarbeit zusammengestellt hat. Die Bibliographie umfaßt fast 1800 Nummern und gibt eine reizvolle Vorstellung davon, wie Lagrange

von seiner juristischen Doktordissertation (1878) an nach einer Vorbereitungspause von etwa 12 Jahren seit 1892 Jahr für Jahr neben seinen größeren Werken eine Anzahl von Aufsätzen und vor allem Rezensionen verfaßt hat. Dies alles ist dann durch einen Autorenindex und durch einen Sachindex in der schönsten Weise fruchtbar gemacht. Die 44 Spalten des «Index alphabétique des sujets» sind über Lagranges Arbeit hinaus eine wahre Fundgrube für bibliographische Belehrung und unterrichten jeden Mitarbeiter in nützlichster Weise über so gut wie alle Fragen der alttestamentlichen, neutestamentlichen und weithin auch patristischen Wissenschaft mit ihren Hilfswissenschaften.

Riehen-Basel.

Karl Ludwig Schmidt.

*Protestantisme Français* par Marc Boegner, Président de la Fédération Protestante de France, André Siegfried, de l'Académie Française, Pierre Lestringant, Maurice Goguel, Pierre Chazel, Yann Roulet, Albert-Marie Schmidt, Jean Cadier, Maurice Leenhardt, Pierre Burgelin, Jacques Ellul, Hébert Roux, André N. Bertrand, Jean Bosc, Pierre Maury et R. P. Jean Daniélou S. J., Paris, «Présences», Librairie Plon, 1945, 448 p.

Gute Einführungen in das Wesen des französischen Protestantismus sind selten und größtenteils vergriffen. Dieses Buch füllt also eine Lücke aus, und zwar in vorzüglicher Weise dank der Mannigfaltigkeit und Gediegenheit der Beiträge. Nur der Titel kann zur Kritik Anlaß geben: er spricht vom französischen Protestantismus im allgemeinen; der Inhalt ist aber fast ausschließlich den reformierten Kirchen gewidmet, während die lutherischen im Hintergrund bleiben.

Das erste Kapitel «*Description du Protestantisme*» beginnt mit einem Aufsatz von P. Lestringant, Prof. an der Pariser Theol. Fakultät, betitelt «*La Géographie du Protestantisme*», und gibt die historische Erklärung für die merkwürdig ungleichmäßige Verbreitung der Konfession im Lande. A. Siegfried, Prof. am Collège de France, behandelt speziell das scharf umrissene psychologische, soziologische und politische Antlitz des Protestantismus in und an den Cevennen («*Le Groupe Protestant Cévenol*»). Zwei Beiträge zeigen den großen

Einfluß der Reformation auf das geistige Leben Frankreichs auf: A.-M. Schmidt, Maître de Conférence an der Faculté des Lettres in Lille, behandelt die Periode vor der Aufhebung, P. Chazel, Prof. am Gymnasium zu Montpellier, diejenige nach der Wiederherstellung der Glaubensfreiheit (Titel dieser beiden Beiträge: «*Pensée protestante et génie français pendant les deux premiers siècles de la Réforme*» — «*Génie français et Protestantisme dans la France contemporaine*»). Der letzte Aufsatz des ersten Kapitels stammt aus dem Nachlaß eines in einem deutschen Konzentrationslager umgebrachten jungen Pfarrers namens Y. Roulet («*Découverte d'une paroisse*»); er entwirft das Bild einer früher blühenden, aber allmählich verdorrten Landpfarrei und zeigt die Wege, die der Geistliche in solchen Fällen zu gehen hat.

Das zweite Kapitel «*La Réforme, aujourd'hui*» und das dritte «*Positions et Tendances*» behandeln das innere Leben des heutigen Protestantismus. J. Ellul, Prof. an der Juristischen Fakultät in Bordeaux, vertritt die These von der Säkularisation der Welt durch die Reformation und zeigt deren Konsequenzen auf. H. Roux, Pfarrer in Bordeaux, und J. Bosc, Präsident der reformierten Jugendbewegung, behandeln der eine die dogmatische, der andere die ethische Eigenart des Calvinismus («*La Doctrine Réformée*» — «*Le Protestantisme dans le Siècle*»), während J. Cadier, Prof. an der Theol. Fakultät in Montpellier, besonders auf die neuerliche Restauration des Calvinismus eingeht («*La Tradition Calviniste*»).

P. Burgelin, Prof. am Lycée Pasteur in Paris, und A. N. Bertrand, Pfarrer am Oratoire in Paris, haben die schwierige Aufgabe übernommen, die Eigenart der nicht leicht fixierbaren individuellen Frömmigkeit im französischen Protestantismus herauszustellen, und zwar in zwei Aufsätzen, betitelt der eine «*La Piété Protestante*» (Burgelin) der andere «*La Vie intérieure de l'âme protestante*» (Bertrand), wobei der erstere mehr auf die von der Frömmigkeit zu lösenden Probleme, der zweite mehr auf die psychologische Struktur der Frömmigkeit eingeht.

Den Schluß des dritten Kapitels bildet ein Beitrag von M. Goguel, Prof. an der Sorbonne, an der Ecole des Hautes Etudes und an der Theol. Fakultät in Paris (einer der wenigen



Lutheraner, die in diesem Buche zu Worte kommen). Der Beitrag ist benannt «*Témoignage d'un historien*». Er gibt vom symbolo-fideistischen Standpunkt aus eine phänomenologische und soziologische Analyse der Religion im allgemeinen sowie des Protestantismus im besonderen, wobei hauptsächlich auf die verwickelten Beziehungen zwischen Individuum und kirchlicher Kollektivität eingegangen wird.

Von den zwei letzten Kapiteln ist das eine der Rolle des französischen Protestantismus in der Welt, das andere den neuerdings in Fluß gekommenen freundschaftlichen Diskussionen zwischen Katholizismus und Protestantismus gewidmet. Die Weltstellung des französischen Protestantismus wird an zwei Punkten offenbar: in der bedeutenden Rolle, die er in der ökumenischen Bewegung spielt, und in der großen Ausbreitung der französischen Missionen in überseeischen Ländern. Den Oekumenismus bespricht M. Boegner, Präsident der *Fédération Protestante de France* und eifriger Mitarbeiter an der genannten Bewegung. Der Beitrag über die Missionen stammt aus der Feder von M. Leenhardt, ehemaligem Missionar und jetzigem Prof. an der *Ecole des Langues Orientales*, am Institut d'Ethnologie und an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes* («*Missions Protestantes*»).

In der Diskussion über die Beziehungen zwischen Katholizismus und Protestantismus kommen nacheinander zu Worte: P. Maury, Prof. an der Theol. Fakultät in Paris («*La Position Protestante*»), A. Greiner, lutherischer Pfarrer in Paris («*Témoignage d'un Luthérien*» — dieser Aufsatz ist auf dem Titelblatt nicht erwähnt, anscheinend weil es sich um einen früher schon anderswo veröffentlichten Beitrag handelt), und schließlich der Pater Jean Daniélou S. J. («*La position catholique*»). Eine Uebereinstimmung scheint über folgende Punkte zu herrschen: 1. Jeder gibt zu, daß keine Konfession ganz in die Irre geht; 2. daß die Erlösung aus purer Gnade geschieht, wenn auch der Katholizismus hier manches für den Protestanten Unannehmbare hinzufügt; 3. daß die Kirche als *Corpus Christi* aufgefaßt werden muß, obgleich die Interpretation dieser These in concreto sehr verschieden ist. Außerdem begrüßt der Pater Daniélou die biblische Exegese

eines Karl Barth und eines Wilhelm Vischer als eine Rückkehr zu den gesunden katholischen Traditionen. —

Es war uns unmöglich, im Rahmen einer Anzeige näher auf den Inhalt eines jeden Beitrags einzugehen; aber wir hoffen, daß auch unsere etwas trockene Aufzählung die Reichhaltigkeit und das hohe Interesse dieser Aufsätze haben ahnen lassen.

*Strasbourg.*

*Jean Héring.*

## Miszellen.

### Alttestamentliche Wortforschung.

#### Pargösch der Floh.

Daß das hebräische Wort pargösch den Floh bedeutet, wird von niemandem bezweifelt. Das Wort findet sich in vielen semitischen Sprachen. Nur das Äthiopische verwendet für die Bezeichnung des Flohs eine andere Wurzel (A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopiae*, col. 450). Im akkadischen paršu'u und puršu'u liegt wie im syrischen pürthā'nā eine andere Reihenfolge der Konsonanten vor. Diese Reihenfolge ist aber sicher sekundär. Dies zeigt nicht nur das Hebräische und seine unten gebotene Etymologie, sondern auch das Arabische. Arabisch heißt der Floh bargūt mit den Nebenformen birgūt und burgūt, und diese arabischen Formen erlauben uns, was das Akkadische und das Syrische nicht möglich machen, den dritten und den vierten Konsonanten genauer zu bestimmen.

Wenn E. König über die Ableitung des Wortes sagt, es bedeute «wahrscheinlich Springer», ohne daß er eine Begründung für diese behauptete Wahrscheinlichkeit angibt (*Briggs-Brown-Driver* sagen über die Ableitung überhaupt nichts), so trägt er wohl dem Umstand Rechnung, daß eine schon früher vorgetragene Ableitung, die auf «Springer» führen würde und die sich auf das Äthiopische stützen wollte, von *Ružička* als unmöglich erwiesen worden ist. *Gesenius-Buhl* bietet zur Ableitung nur die Angabe dieses negativen Erweises durch *Ružička*.

Man muß beim dritten Konsonanten des hebräischen Wortes ansetzen, um die Ableitung zu finden, und man stößt dann auf die Erscheinung, die wir in dieser Zeitschrift 1946, S. 394, an einigen Beispielen aufgewiesen haben. Pargösch ist eine Entdoppelung aus \*paḡḡösch, genau so wie — es ist übrigens der gleiche Nominaltypus — ḡargöl aus \*ḡaggöl und, um noch ein neues Beispiel hinzuzufügen, \*ḡarṭōm «Wahrsager» aus \*ḡaṭṭōm, das sich zu arabisch ḡaṭm «Schnauze» und (auch dies mit Entdoppelung) zu ḡurṭūm «Rüssel» stellt.

Wenn das richtig ist, dann kommt pargösch von einer Wurzel \*pāḡasch. Sie findet sich im Hebräischen nicht, wohl aber gibt es ihre arabische Entsprechung baḡiṭa «er hatte eine Farbe wie die Asche» (*Lane*, col. 229 a). Dazu gesellt sich abḡaṭ «staubgrau» (*J. J. Heß*, *Die Farbbe-*