

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **4 (1948)**

Heft 4

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

und so dürfen auch in dieser Stunde ein schwerkgeprüftes Volk und ein sehr verschontes Volk einander die Hände reichen.

Basel.

Hendrik van Oyen.

Rezensionen

Eduard Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, eine Untersuchung der neutestamentlichen Gemeindeordnung (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, Nr. 8), Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, 152 S., Fr. 8.50.

Der erste Teil der Arbeit behandelt das Wesen des nt.lichen Dienstes. Der Verf. legt hier gut und klar dar, daß das Amt in der Gemeinde des NTs nicht ein Amt ist in unserem Sinn von Machtbefugnis, sondern nur ein Dienst, der sich auf die Brüder und damit den Herrn bezieht und in Unterordnung unter diesen stattfindet. Dies kommt schon darin zum Ausdruck, daß das nt.liche Wort für das Gemeindeamt *διακονία* und nicht eins der im Profangriechischen üblichen Wörter für «Amt» ist. Dieser Dienst ist aber Gnade, über die der Träger des betreffenden Dienstes nicht selbst verfügen kann; es ist der Herr selbst, der in ihm redet und wirkt (Röm. 15, 18; 1. Kor. 15, 10). Erst in den Pastoralbriefen wird von den Charismen als etwas, was in seinem Träger ist, gesprochen (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6); damit ist aber die Gefahr des falschen Verständnisses des christlichen Amtes als einer verfügbaren Gabe schon da (S. 31). Ferner macht das NT keinen Unterschied zwischen «religiösen» und «administrativen» Diensten; auch die «Hilfeleistung» ist Gnadengabe des Herrn und genau so wichtig wie etwa die Glossolie. Andererseits sind die Charismen der Prophetie und der Lehrtätigkeit nicht besonders herausgehobenen Charismatikern vorbehalten, sondern können grundsätzlich von jedem Gläubigen erworben werden (1. Kor. 14, 5. 24. 39; Kol. 3, 16; Hebr. 5, 12; Jak. 3, 1; S. 57 f.). Eine Scheidung zwischen Klerus und Laien ist somit mit der urchristlichen Auffassung des Gemeindedienstes unvereinbar.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt die Ordnungen des ntlichen Dienstes. Der Verf. erörtert hier gut u. a. die Sonderstellung des Apostels unter den Dienstträgern in der urchristlichen Gemeinde als vom Herrn selbst beauftragten Augenzeugen seiner Auferstehung. Richtig ist ferner auch, daß die Aufgabe, die nach den Pastoralbriefen dessen Adressaten, die sonst dort als die Nachfolger des Apostels erscheinen, gegeben ist, in erster Linie — wenn auch nicht, wie der Verf. zu meinen scheint, ausschließlich — darin besteht, das, was sie vom Apostel gehört haben, zu bewahren und anderen weiterzugeben (2. Tim. 2, 2; 3, 14 u. ö., S. 76 ff.).

Auch sonst macht der Verf. viele gute Bemerkungen; so z. B. was er S. 81 ff. über das gegenseitige Verhältnis zwischen den Dienstträgern und der Gemeinde sagt, wenn man auch gewünscht hätte, daß der Verf. dieses Thema klarer und mit größerer Stringenz ausgeführt hätte. Besonders verdienstvoll ist es aber m. E., wenn er S. 86 ff. hervorhebt, daß der Dienst der Gemeinde nicht nur durch einzelne durch ihre Charismen besonders ausgezeichnete Mitglieder ausgeübt wird, sondern daß jedes einzelne Mitglied *seinen* Dienst zur Erbauung des Leibes Christi nach dem Maß der Gabe Christi erhalten hat (Eph. 4, 7); hier verweist der Verf. mit Recht auf die vielen Stellen im NT, wo alle Glieder der Gemeinde den Auftrag erhalten, einander zu erbauen (1. Thess. 5, 11, 13 f.) oder zu ermahnen (Hebr. 3, 13; 10, 25 f.), sowie auf Joh. 7, 38 (S. 87. 89). Die ganze Gemeinde ist somit Trägerin der Dienste (S. 86). Indessen vermißt man hier eine klare Auseinandersetzung darüber, wie sich die einzelnen, besonders für den Dienst am Wort ausgerüsteten Charismatiker (S. 79 f.) zu den sonstigen Gemeindegliedern verhalten, wenn nun auch diese durch ihre geistliche Ausrüstung fähig sind, einander zu belehren und zu ermahnen und (nach S. 57 f.) alle grundsätzlich Propheten oder Lehrer sein können. Allerdings gibt der Verf. einige Andeutungen hierüber, wenn er (S. 127) von der Gemeinde als einer Gemeinde von gerechtgesprochenen *Sündern* spricht, «der ihr Herr immer wieder entgentreten muß in all den besonderen Diensten, die er darum auch mahnend und warnend in den rechten Ordnungen bewahren oder strafend dazu zurückführen muß» (vgl. auch S. 69, wo mit Rücksicht auf die

Notwendigkeit des Apostolats gesagt wird, daß die Gemeinde wegen ihrer Unvollkommenheit «nicht einfach zu sich selber reden, sich selber belehren, sich selber dienen kann»), oder (S. 107) hervorhebt, daß innerhalb der verschiedenen, gleichwertigen Dienste «von allem Anfang an einzelne von der Gemeinde besonders anerkannt und hervorgehoben wurden... so, daß ihnen ausdrücklich der ihnen entsprechende Platz in der Ordnung und im Leben der Gesamtgemeinde freigehalten wurde»; er verweist dabei teils auf 1. Kor. 14, 27—33, teils darauf, daß «die Gemeinde von allem Anfang an auch für den Unterhalt eines zu besonderem Dienste Berufenen aufkommt», um ihm dadurch die Möglichkeit zu geben, «seine ganze Zeit und Kraft für diesen Dienst freizubehalten» (vgl. S. 116). Die Gemeinde hat also wegen der Unvollkommenheit ihrer Mitglieder besondere, in besonderem Maße zu besonderen Diensten ausgerüstete Charismatiker nötig, was aber nicht dagegen streitet, daß jedes Gemeindeglied seine eigene besondere Gabe zur Erbauung der Gemeinde erhalten hat.

Da aber die ganze Gemeinde selbst Trägerin der Dienste ist, hat sie nun auch die vom Herrn zu verschiedenen Diensten Berufenen zu wählen und einzusetzen (Act. 6, 1—6; 15, 2. 40; 2. Kor. 8, 19 u. ö.), den Dienst ihrer Glieder zu prüfen (1. Thess. 5, 21 a) sowie Kirchenzucht auszuüben (1. Kor. 5, 4. 13; 2. Thess. 3, 14, S. 90 ff.). Dabei geschieht die Wahl der Inhaber der verschiedenen Dienste «auf Grund von Gnadengaben, in denen die Gemeinde das Wirken des heiligen Geistes bei den Betreffenden feststellt» (S. 98); «die Gemeinde kann nur der Hand des Herrn ‚nachfahren‘» (S. 98). Leider hat aber der Verf. hier keinen anderen direkten Beleg als Act. 6, 3 anzuführen. Neben dieser «demokratischen» Linie, wonach die Gemeinde selbst ihre Dienstträger wählt, gibt es, wie der Verf. (S. 95 f.) hervorhebt, im NT auch eine mehr «autoritäre» Linie: nach Act. 14, 23 setzen die Apostel in den neugegründeten Gemeinden in Lykaonien und Pisidien Aelteste ein; nach Tit. 1, 5 soll Titus in jeder Stadt Aelteste einsetzen. Der Verf. meint beide Linien dadurch miteinander vereinen zu können, daß es in beiden Fällen der Herr selbst ist, der die Entscheidung herbeiführen soll. Der Unterschied scheint aber betreffs Act. 14, 23 darin seinen Grund zu haben, daß es sich hier um

«ganz neugegründete, noch nicht gefestigte Gemeinden» handelt (S. 96 A. 1). Betreffs Tit. 1, 5 haben wir es wohl nur mit einer literarischen Fiktion zu tun; d. h. Titus als Empfänger einer von Paulus ausgefertigten Kirchenordnung. Zuletzt hebt der Verf. hervor, daß es sich um eine gegenseitige Unterordnung der besonderen Dienstträger und der Gemeinde handelt: «Dienste wie Gemeinde stehen unter dem einen gleichen Bekenntnis zum Herrn und müssen darum einander gegenseitig immer wieder daran erinnern. Nur wo in der Gemeinde beides zu seinem Recht kommt, die Leitung des in der Gesamtgemeinde lebendigen *und* die Zucht und Korrektur des in den einzelnen Dienern zur Gemeinde redenden Herrn, handelt es sich um gute Ordnung» (S. 106).

In dem dritten und letzten Abschnitt zeichnet der Verf. gewisse Folgerungen für das kirchliche Leben der Gegenwart. Die erste dieser Folgerungen ist die, daß man zwischen Amt und Dienst nicht unterscheiden kann. «Alle Glieder üben Dienste aus, und alle Dienste sind charismatisch und darum grundsätzlich gleich wichtig. Nur um des Aufbaus des Leibes Christi willen können gewisse Dienste besonders anerkannt werden, indem man ihnen einen besonderen Platz einräumt» (S. 111 f.). Ferner ist von der ntlichen Auffassung vom Dienst in der Gemeinde aus eine irgendwie sakramental gestaltete Ordination unmöglich: «Es kann bei der Ordination um nichts anderes gehen als um die *Anerkennung* einer schon vorhandenen Gnadengabe, bzw. um die Bezeugung dieser Gabe für die Gemeinde» (S. 114). Wenn aber der Verf. 1. Tim. 4, 14 und 2. Tim. 1, 6 mit dieser Auffassung vereinen will, scheint dies nur durch gewaltsame Interpretation dieser Stellen möglich zu sein; wir haben offenbar hier einen Abstand zwischen den Pastoralbriefen und den älteren Schriften des NTs festzustellen. Eine dritte Folgerung ist die, daß es sich in der christlichen Gemeindeordnung nicht um irgendein Recht im juristischen Sinn handeln kann; nur um «Recht» zur Verwendung der dem Dienstträger von Gott geschenkten Gaben kann es sich hier handeln (S. 118 f.). «Vor allem ist festzustellen, daß nirgends im NT irgend ein Recht in der Form auftaucht, als ob *nur* bestimmte Menschen und keine anderen bestimmte Dienste ausüben dürften. ‚Amt‘ im

Sinne einer festen, gegebenen Institution mit immer gleich bleibenden, genau umschriebenen Pflichten und Rechten, die ganz abgesehen von dem jeweiligen Amtsinhaber einfach zum Amte gehören, das gibt es also nicht im NT» (S. 119). Wenn aber bestimmte Personen zur Austeilung bei der Eucharistie abgeordnet werden, kann es sich nur um Ordnungsbestimmungen, nicht aber um etwas dem Sakrament Wesentliches handeln (S. 111 A. 18). Damit hat der Verf. doch eingeräumt, daß eine gewisse Abgrenzung zwischen Dienstträgern und sonstigen Gemeindemitgliedern betreffs der Verrichtung gewisser Dienste um der guten Ordnung willen notwendig ist, wenn wir auch das nicht aus dem NT belegen können. Dies hätte auch betreffs der Taufe ausgeführt werden können: die Gemeinde muß ja darüber Kontrolle haben, daß die Taufe nur durch solche verrichtet wird, die auf irgendeine Weise dazu geeignet sind, die Gemeinde als solche zu vertreten. Wenn nun aber jemand gegen diese für das gesunde Leben der Gemeinde notwendige Ordnung betreffs der Verrichtung der verschiedenen Dienste verstößt, tritt dann nicht das Recht in der Gestalt eines diese Ordnung regelnden Gesetzes in Erscheinung? Diese Frage hat der Verf. offenbar nicht gestellt. Andererseits macht er aber gegenüber Rudolph Sohm geltend, daß «die Gemeinde im getrostesten Vertrauen auf die Treue ihres für sie auferstandenen Herrn nicht heute so und morgen so sich treiben lassen muß, sondern fröhlich und getrost zunächst einmal erwarten darf, daß auch heute gilt, was gestern galt» (S. 121). Dagegen ist das, was er S. 127 ff. gegen Sohm ausführt, ziemlich vage. S. 129 ff. grenzt er darnach die ntliche Auffassung des Amtes gegen die römische, die er schon bei Ignatius findet und die den Geist an ein bestimmtes Amt bindet, ab.

Zuletzt zieht der Verf. einige rein praktische Folgerungen für das heutige kirchliche Leben; u. a. hebt er hervor, daß eine Wahlgemeinde, da ja die Wahl eines Dienstträgers in der Gemeinde nur ein «Nachfahren» dessen, was Gottes Hand schon vorgezeichnet hat, bedeutet, mit Notwendigkeit «wirklich gottesdienstliche Gemeinde ist, die nur betend, singend und Gottes Wort hörend sich konstituieren kann» (S. 136). Man sollte deshalb Wege zu finden versuchen, «daß nur die wirklich am gottesdienstlichen Leben der Gemeinde Teilnehmenden über

die Angelegenheiten der Gemeinde bestimmen» (S. 137). «Vor allem darf es nicht geschehen, daß irgend ein Einzelner von sich aus den Beruf des Theologen ergreift und dann einigermaßen automatisch wählbar und Pfarrer wird... Es müßte auch so sein, daß die Gemeinde schon von allem Anfang an dabei ist, daß sie in Anerkennung des vom Herrn her Geschenkten eines ihrer jungen Glieder zur theologischen Ausbildung sendet... Auch hier müßte... Anerkennung und Wahl durch die Gemeinde von Anfang an ein ‚Nachfahren‘ werden gegenüber dem, was der Herr tut» (S. 138).

Es scheint mir kein Zweifel darüber bestehen zu können, daß der Verf. im wesentlichen ein richtiges Bild von der urchristlichen Auffassung von dem Dienst in der Gemeinde und seinen Ordnungen gezeichnet hat. Indessen muß es als weniger glücklich beurteilt werden, wenn er Röm. 4, 25 als Ausgangspunkt für seine Darstellung gewählt hat, um aus dieser Stelle alle seine Thesen abzuleiten; die Art, in der er dabei verfährt, schmeckt mehr nach Homiletik als nach Exegetik (so vor allem S. 41 f.). Es wäre viel besser gewesen, wenn er statt dessen seinen Ausgangspunkt in der Vorstellung von der Gemeinde als Leib Christi genommen hätte — freilich nur unter der Voraussetzung, daß er diese Vorstellung richtig verstanden hätte. Erst am Ende des ersten Abschnitts verweist er auf sie; dabei wiederholt er aber die in den meisten einschlägigen Arbeiten übliche falsche Interpretation von ihr, wenn er (S. 51) sagt, daß die Gemeinde «besondere, sekundäre Existenzweise des Christus» ist (vgl. S. 81 oben, 95 unten), um daraus abzuleiten, daß das Dienen in der Gemeinde nur eine Form des eigenen Dienens Christi ist (siehe hierzu meine Arbeit «Der Leib Christi [Σῶμα Χριστοῦ] in den paulinischen Homologomena und Antilegomena», Lund und Leipzig 1942, S. 9 ff.

Ferner vermißt man eine Ausführung über die Ordnungen anderer Dienste als des der Wortverkündigung (S. 69—80). Hiermit hängt es offenbar zusammen, daß der Gedanke der Pflicht zur Unterordnung unter die führenden Männer der Gemeinde (1. Kor. 16, 16) nicht genügend berücksichtigt wird; der Verf. spricht nur von der Unterordnung unter das durch verschiedene Dienstträger vermittelte Wort des Herrn (S. 82, 95 ff.) sowie von der gegenseitigen Unterordnung der einzelnen

Dienstträger und der Gesamtgemeinde; hier hätte der Verf. den Gedanken der Gemeinde als ein Leib im Sinn eines Organismus mit Erfolg verwenden können. Andererseits bespricht er (S. 38 ff.) ein Thema — der Dienst als ein Dienst in Verantwortlichkeit im Gegensatz zu einem Dienst, wo die Dienstträger nur willenlose Puppen sind — wobei er dies übrigens aus Röm. 4, 25 b ableiten will! —, das gar nicht zu einer Darstellung des Wesens des nt.lichen Dienstes gehört — wir haben es hier nur mit einer schlechten Variante des alten Themas von der Beziehung zwischen göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Verantwortlichkeit zu tun, die in diesem Zusammenhang völlig unnötig ist. Dasselbe gilt auch von der unmittelbar folgenden Ausführung über «die Verantwortlichkeit im Bekenntnis». Endlich ist ein gewisser Mangel an Straffheit in der Gedankenführung und Konzentration in der Darstellung anzumerken. Uebrigens hat die Darstellung des Verf.s überhaupt mehr «systematischen» und homiletischen Charakter als exegetischen; sie will ja offensichtlich auch in erster Linie ein Beitrag zu der heutigen Diskussion über das Wesen und die Ordnungen der Kirche sein.

Mit diesen Bemerkungen soll aber der Wert der Arbeit nicht verringert werden. Der Verf. hat offenbar durch seine kräftige Betonung der Eigenart der nt.lichen Auffassung vom Wesen des Gemeindedienstes als eines wirklichen Dienstes, wo Christus selbst alles wirkt, und als etwas, was grundsätzlich jedem einzelnen Gemeindeglied gegeben ist, wobei alle Ordnung nur eine Ordnung um der Liebe willen ist, einen wertvollen Beitrag zu der heutigen Diskussion über die Kirche und das kirchliche Amt zu geben.

Lund/Schweden.

Ernst Percy.

Oskar Pfister, Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545 nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart, ein kritischer Beitrag zur Charakteristik Calvins und zur gegenwärtigen Calvin-Renaissance, Zürich, Artemis-Verlag, 1947, 209 S., Fr. 11.50.

Daß Calvin immer noch eine der umstrittensten Figuren der Geschichte ist, begreift man nach der Lektüre des vorliegenden

Buches wieder aufs neue. Der «Psychologe und Religionshygieniker» (S. 40) Pfister will zwar klärend wirken. Durch eine zuverlässigere Herausarbeitung von Calvins Charakterbild möchte er den Mängeln und Irrtümern der bisherigen Calvin-Forschung abhelfen. Den Rohstoff zu seinen Betrachtungen liefert Calvins Eingreifen in die Hexenprozesse von Peney; diese «für die Charakteristik und Angstbearbeitung Calvins wichtigste und aufschlußreichste Episode» haben nämlich Anhänger und Gegner Calvins bisher übersehen, absichtlich verschwiegen oder nur verstümmelt wiedergegeben (S. 9 f.).

In einem ersten Teil versucht Pfister an Hand unveröffentlichter Genfer Ratsprotokolle den Prozeß und besonders Calvins Eingreifen darzustellen.

Anfangs Oktober 1545 beauftragte der Genfer Rat den Burgvogt von Peney mit der Durchführung des Prozesses gegen sechs der Zauberei angeklagte Personen und stattete ihn mit den hierfür notwendigen Vollmachten aus. Da diesen Verurteilungen auch finanziell interessierten, ging er sehr eifrig an die Arbeit und wandte auch die Folter an. Bei einem Teil der Angeklagten kamen so Geständnisse schwarzer und weißer Magie zustande. Freilich hatte es dazu furchtbarer Verstümmelungen bedurft. Um einen Justizmord zu vermeiden, mußte man sogar einen schwerverletzten angeblichen Hexer kurz vor dem durch die Torturen verursachten Tode rasch verurteilen. Das Gutachten eines Winkeladvokaten genügte, ihn zusammen mit seiner Frau kurzerhand verbrennen zu lassen. Daraufhin scheint der Rat etwas zur Besinnung gekommen zu sein, vielleicht plagte ihn das Gewissen, und er sah von weiteren Todesurteilen ab. Das war nun der Moment zu Calvins Eingreifen. Der Reformator trat am 19. November 1545 mit seinem Amtsbruder von Peney, dem fanatischen und auf Hexenprozesse geradezu erpichten Pfarrer Bernard, vor den Rat. Sie lobten den Eifer, den man in der Aburteilung «d'aulchungs delinquans» an den Tag gelegt habe, behaupteten aber, «que encore il en a beaucopt d'aultres», und verlangten deshalb nichts weniger als «fère légitime inquisition contre tel hereges affin de extirper telle rasse de ladite terre» (Faksimile S. 31). Wenn in der Folge trotzdem keine weitem Urteile mehr erfolgten, ist dies (nach Pfister) ebensosehr einem gesteigerten Rechtsempfinden des Rates wie dem standhaften Ausharren des Angeklagten Darnex zu verdanken. Die Affäre ebte allmählich aus, und Calvin erlebte eine «Schlappe» (S. 75), eine «unerhörte Blamage vor Obrigkeit und Volk» (S. 54).

Die Tatsache, daß Calvin in die Hexenprozesse von Peney eingegriffen hat, läßt sich nicht bestreiten. Man wird sich mit ihr auch abzufinden haben, wenn man Pfisters Ausführungen über die Bedeutung dieser Intervention für Vergangenheit und

Gegenwart nicht mehr zustimmen kann. Eine einseitig auf die Psychoanalyse ausgerichtete Betrachtungsweise führt den Verf. nämlich zu teilweise höchst merkwürdigen Folgerungen.

Pfister entwirft ein neues, durch besondere Grausamkeit ausgezeichnetes Charakterbild Calvins. Peney (S. 85 ff.), die Grausamkeit an Servet (S. 90) und der «Haß auf die Andersgläubigen» (S. 98) helfen es zeichnen, nicht weniger aber Religiosität und Theologie Calvins. Diese werden beschuldigt, in ihrem Eifer um die Ehre Gottes alle Liebe verdrängt zu haben. Pfister stellt bei Calvin eine «auffallende neurotische Verlagerung der christlichen Liebe auf die Ersatzbildungen des Dogmas, des sakramentalen Symbols und der kirchlichen Institutionen» fest (S. 97). Diese psychischen Verzerrungen gehen auf die Angst zurück; in ihr erblickt Pfister «die geheime Triebfeder im Leben Calvins», die Ursache seiner Neurose. Ihre Beschwichtigung mußte «zu Liebeseinbußen bis zum fast völligen Liebesverlust führen und ein Hervorbrechen der sadomasochistischen Tendenzen, auch der primitivsten Grausamkeit zur Folge haben» (S. 79). «Bei den ungeheuren Liebestauungen, die Calvin erleben mußte», sind deshalb Hexenglaube, Hexenverfolgung und Grausamkeit für Pfister nichts Erstaunliches (S. 101). Er bedauert sie, mehr noch Calvin, «der milder beurteilt werden muß, als ohne seinen neurotischen Zwangscharakter nötig wäre». Der Psychologe sucht die Ursachen aufzudecken (S. 96), er vermeidet Vorwürfe und anerkennt sogar eine gewisse Größe (S. 102 ff., 186 u. a.).

Daß ernsthafte Historiker und Theologen alle diese Dinge etwas anders sehen und im Namen der Wissenschaft auch anders sehen müssen, verschweigt Pfister. Warum das? Des Rätsels Lösung liegt im Plan, den er mit seiner Publikation eigentlich verfolgt. Es geht ihm nämlich viel mehr um eine persönliche Auseinandersetzung mit den Vertretern der heutigen Calvin-Renaissance als um die Wahrheit über Calvin. Er möchte die Emil Brunner, Karl Barth, und wie sie sonst alle heißen, einmal treffen! Deshalb befürchtet er von ihnen eine Wiederholung jener «Fehlentwicklung des Christentums unter Calvin». «Mit Hilfe einer durch und durch unwahren Darstellung Calvins und seines Werkes könnten die Gefahren des Rückfalls in die Verirrungen des französischen Reformators

heraufbeschworen werden» (S. 83). Die «lieblose Behandlung theologischer Gegner» durch Neo-Calvinisten (E. Pfisterer, K. Barth, H.-M. Stückelberger, Ed. Thurneysen, E. Brunner; S. 131 ff.), besonders aber Ed. Thurneysens «Lehre von der Seelsorge» (Zollikon 1946) beweisen ja, daß Pfisters Sorge nicht übertrieben ist (S. 160 ff.): der verhängnisvolle Geist Calvins geht wieder um! «Nicht reine Calvin-Renaissance ist deshalb das, was uns not tut, nicht eine Umkehr zu Calvins, der Liebe fast ganz beraubten Theologie, nicht zu der von ihm souverän geschaffenen Orthodoxie oder zu Bekenntnisschriften» (S. 195), sondern die Rückkehr zur «ursprünglichen heroischen Liebe Jesu Christi». Dafür gilt es zu kämpfen und Propaganda zu treiben.

Bei näherem Zusehen erweist sich Pfisters Polemik gegen die Neo-Calvinisten als nicht stichhaltig. Er hat den Sinn ihrer «Lehre» nicht erfaßt und verkennt den Inhalt wahrer und notwendiger Calvin-Renaissance. (Vgl. etwa Karl Barth, Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe.)

Alles in allem genommen, ist Pfisters Buch über Calvins Eingreifen in die Hexenprozesse von Peney durchaus unerfreulich. Die Förderung der Wissenschaft, welche es verspricht, beschränkt sich auf die Publikation der eingangs genannten Aktenstücke. Neue Gesichtspunkte werden nicht gegeben, die bestehende Literatur ist einseitig und unvollständig herangezogen und unzuverlässig verarbeitet und verwertet. In der Formulierung seiner Ansichten hält sich der Verf. gerne an billige und allgemeingehaltene, jedoch meist eindrucksmächtige und psychologisch wirksame Wendungen. Diese lenken zusammen mit zahllosen Wiederholungen des gleichen Gedankens den unkritischen Leser in die Vorurteile und Verzeichnungen Pfisters. Mühsam wirken die dauernden Verweise auf sein früheres Buch «Das Christentum und die Angst». Auch stilistisch wäre manches zu wünschen. Pfisters Buch muß als Fehlschlag bezeichnet werden: die grund- und ergebnislose Polemik einer Arbeit, die Anspruch auf Religionshygiene erhebt, entpuppt sich als Leerlauf. Damit ist weder der Wissenschaft noch dem Christentum ein Dienst erwiesen.

Glarus.

Fritz Büsser.

Jakob Amstutz, Die Seelsorge Rilkes (Heft 16/17 der Religiösen Gegenwartsfragen, hrsg. von J. Böni und K. Guggisberg), Bern, Verlag Paul Haupt, 1948, 62 S., Fr. 3.—.

Mit der dem Verf. eigenen Anspruchslosigkeit, Treue und Sachlichkeit ist hier Rilkes Wesen und Schaffen nach der Seite gewürdigt, nach der es sich für die praktische Lebensgestaltung fruchtbar erweist. Das Rilke-Verständnis Amstutz' scheint mir, so weit ich zu urteilen imstande bin, richtig und begründet. Die Arbeit ist Frucht eines langen und intimen Umgangs mit dem Dichter, wie sie nur zwischen gleichgestimmten Geistern möglich ist, und dementsprechend ist sie voll von erhellenden und erwärmenden Erkenntnissen. Damit tritt freilich die Problematik von Rilkes «Mystik», in der sich der Verf., evangelischer Theologe, mit dem Dichter findet, nur um so heller ins Licht. Ihr gelten die folgenden kritischen Bemerkungen.

Amstutz ordnet den Stoff unter zwei Gesichtspunkten: «Sorge um die eigene Seele» und «Seelsorge an Andern». Es kann aber bei Rilke eigentlich nur von Gestaltung des eigenen Lebens, von Sorge um die eigene Seele die Rede sein. Von «Seelsorge an Andern» kann nur in dem Sinne gesprochen werden, daß Rilke die Andern durch Wort und Beispiel ermuntert, die Sorge um die eigene Seele selber an die Hand zu nehmen. Rilke bekennt: «Ich habe noch nie einen Schritt auf einen Menschen zu gemacht» (S. 31). Wenn Rilke sagt: «Ich denke, wir müssen viel und aufmerksam zuhören, dann werden wir allmählich immer vorsichtiger antworten und immer besser» (S. 30), so ist zu bedenken, daß er mit gleicher Aufmerksamkeit auch auf die Dinge hörte, «jeden kleinen Stein, die Schneide jedes Grases in sich aufnehmend» (S. 19), daß er sich in allem Seienden, Dingen und Menschen, «wie das Hohle einer Muschel Gott ans Ohr» hält (S. 32). Es ist letztlich zu bedenken, daß Rilke in allem Hören auf Dinge und Menschen jener «großen Einheit» (S. 16) und Unendlichkeit lauscht, die, weder innen noch außen, weder Diesseits noch Jenseits, am reinsten zum Einsamen spricht: zu dem, der als ein Kloster dasteht in der Welt, mit Mauern um sich, mit Gott und den Heiligen in sich (S. 18).

So wenig es bei Rilke um den «Andern» im strengen Sinne des ärgerlich fremd und hart mir gegenüberstehenden Nächsten

gehen kann, so wenig um das, was der Begriff «Seelsorge», *cura animarum*, in seiner klassischen Prägung bedeutet. Rilkes Bemühung um den Menschen liegt auf einer Linie mit jener modernen Seelenkunde und -behandlung, wie sie, in Sprengung der psychoanalytischen Schulmethodik und -dogmatik, bei C. G. Jung zur Reife gekommen ist. Was sie mit dieser Seelenleitung verbindet, trennt sie von dem, was «Seelsorge» im kirchlichen Sinn allein heißen kann. Kriterium und Gewicht dieser Trennung wird allerdings nicht sichtbar, wo man, wie der Verf., von der «kirchlichen» Seelsorge nur weiß, daß sie «einfach Dogmen an den Menschen heranträgt und deren Wirkung *ex opere operato* erwartet» (S. 48). Sie ist erst da zu erkennen, wo angesichts der umfassenden Hilfe erkannt wird, daß die Not, mit der es die *cura animarum* zu tun hat, zu umfassend ist, als daß sie mit einer «eigentlich religiösen Produktivität» (S. 48) zu beheben wäre.

Es kann einem mit Rilke seltsam ergehen. Man flieht ihn zu gewissen Zeiten mit der gleichen Entschlossenheit, mit der man ihn zu ändern sucht. Ja man flieht und sucht ihn wohl im selben Akt der Begegnung. Man schüttelt ihn ab, indem man von ihm ergriffen und gefangen wird, und umgekehrt. Und es scheint, die Kraft der Anziehung und Abstoßung sei ein und dieselbe. Diese gegensätzliche Haltung ist der subjektive Reflex eines objektiven Tatbestandes. Rilke selber schwingt zwischen zwei Polen, die sich gegenseitig anziehen und abstoßen. Man könnte den einen Pol den der Weltfreudigkeit, den andern den der Weltflucht nennen. Man könnte vom jugendlich Offenen und Strahlenden in Rilkes Wesen sprechen, dem ein Hang zum «Mysterium», zur Tiefe, zum dunkel Numinosen gegenüberstünde. Rilke ist dem Tag und der Nacht zugleich verschwistert, dem steigenden wie dem sinkenden Gestirn. Er lebt im kindlich fröhlichen Bewußtsein, aus dem Vollen zu schöpfen, er lebt aber auch im heimlichen Gefühl, zu Ende zu sein, vor dem Nichts zu stehen, das Leben aus allem, was irgend erreichbar ist, krampfhaft-leidenschaftlich in sich saugen zu müssen. Wie kann er sich doch tragen lassen von «ewigen Armen!» und wie muß er sich wiederum ängstlich bewahren und zusammenfassen! wie feierlich wird er dann sich selbst, sein eigener Priester: jetzt aus der Fülle seines Gottes lebend,

jetzt gezwungen, den verkümmernnden, versiegenden, sterbenden Gott in sich neu zum Leben zu beschwören. Es ist sinnlos, ein Moment gegen das andere auszuspielen. Was seine Weltseligkeit so beängstigend und betörend schön macht, ist die dunkle Trauer, aus der sie aufsteigt, und was diese Trauer uns so schwer aufs Gemüt fallen läßt, ist die traumhafte Seligkeit, aus der sie herabsinkt. Rilkes Gott ist eben von der Art der Kreislaufgötter, die in einem Rhythmus sterben und wiedererstehen, aufsteigen und müde niedersinken. Man kann darauf hinweisen, daß in diesem Rhythmus immer die absteigende Linie den Akzent trägt, daß eine heimliche Hoffnungslosigkeit auf jedem Wort, jeder Gebärde Rilkes liegt; man wird aber sofort hinzufügen müssen, daß eine wirklich gefährliche, tödliche Hoffnungslosigkeit so wenig ins Blickfeld tritt wie eine wirklich und endgültig freimachende Zuversicht — im Absteigen wendet sich die Linie immer auch schon wieder nach oben.

Diese Doppelseitigkeit, dieser Zwillings- und Zwiellichtcharakter von Rilkes Dichtung prägt — Amstutz' Schrift zeigt es mit größter Deutlichkeit — auch seine praktische Lebensgestaltung. Wir finden hier immer beides: ein sieghaftes, gewisses und fröhliches Durchbrechen zu Neuem und Größerem, eine Freudigkeit auch zum Leid, ein Verschmähen alles falschen Trostes, ein tapferes Bestehen auch des Bösen, Tierischen und Teuflischen im Leben, die trotzige Mahnung, «daß wir uns immer an das Schwere halten müssen» (S. 50), der Wagemut, sein Leben «ins Bodenlose» zu hängen. Aber dieses Eine ist immer auch begrenzt und umschlossen vom Andern: vom Zwang, den seelischen Bestand zu hüten, zu mehren und zu bewahren, Fülle und Unendlichkeit um sich zu häufen; Rilke kann es sich nicht leisten, eine seelische Wirklichkeit «abzuhauen» und hinter sich zu lassen, er muß fürchten, daß wenn er sich «die Teufel austreiben lasse, die Engel möglicherweise mit ausgingen» (S. 43). Rilke kennt eben doch weder für sich noch für seine Schützlinge eine echte Zukunft, er bleibt den «ältesten Schmerzen» zugewandt: «Der große Tod, den jeder in sich hat, das ist die Frucht, um die sich alles dreht.» Seiner «Seelsorge» eignet jenes Uferlose, Horizontlose dessen, was die moderne Existentialphilosophie «Sorge» nennt. So steht es mit ihr gerade darum, weil sie durch jene Lebens-

seligkeit gehindert ist, wirkliche Sorge zu werden. Rilkes Dichtung und Lebensgestaltung schwingt in der großen Dialektik zwischen All und Nichts: er gewinnt im All das Nichts, aber außerhalb des Aktes, in dem er es gewinnt, ist das All alsbald wieder das Nichts.

Amstutz' Schrift schließt mit dem Abschnitt «Mystische Seelsorge». In der Tat, Rilkes Dialektik ist diejenige des Mystikers. Aber sie ist es bei ihm in jener Klarheit, Reife und Gültigkeit, in der offenbar wird, daß «Mystik» das Geheimnis unserer religiös-sittlichen Lebensgestaltung überhaupt ist. Das macht Amstutz' Rilke-Schrift so aktuell.

Strengelbach/Aargau.

Eduard Buess.

Miszelle.

Alttestamentliche Wortforschung.

Gēbīm (Heuschrecken-)Schwärme.

Hebräisch gēbīm kommt nur einmal vor, nämlich Jes. 33, 4: «Eure Beute wird weggerafft, wie die Käfer wegraffen, wie Schwärme darauf losstürzen, stürzt man darauf los.» Dieses gēbīm führt man gewöhnlich auf eine Einzahl gēb zurück, das man mit gōbaj, ebenfalls (Heuschrecken-)Schwarm zusammenstellt. Nur Zorell (Lexicon, 1947) stellt dieses angenommene gēb zu arabisch ġāba, jaġūbu, das er mit permigravit regionem wiedergibt. Allein das arabische Wort bedeutet nicht einfach eine Gegend durchwandern, woraus sich allenfalls Wanderer gleich Heuschrecke ergeben könnte, sondern es bedeutet ursprünglich ein Loch in etwas machen, etwas zerreißen, und von da aus bekommt es die Bedeutung quer durch eine Gegend ziehen (Lane 479). So ist diese Ableitung sehr fraglich.

Gewöhnlich stellt man das angenommene gēb zu gōbaj (mit kurzem a), und dieses bringt man mit Recht in Zusammenhang mit arabisch ġabaj, jaġbij, welches sammeln bedeutet. So ergibt sich für gōbaj die Bedeutung Schwarm. Es ist aber nicht irgendein Schwarm gemeint, sondern eben nur der Heuschreckenschwarm. Auch im Deutschen sagt der Kenner eine Kette (Enten), ein Rudel (Hirsche), eine Herde (Schafe, Rinder) usw. Wenn aber gōbaj Schwarm bedeutet, was ist es dann mit gēb?

Die Lösung ist einfach. Die Einzahl, welche man zu gēbīm ansetzen muß, heißt nicht gēb, sondern gēbā. Hebräisch schānā Jahr bildet in der Mehrzahl schānīm Jahre, und hebräisch bēšā Ei bildet die Mehrzahl bēšīm Eier (siehe meine Kleine Lichten, S. 48—51, über Byssus). Dieses gēbāh läßt sich, wie übrigens auch gōbaj, auf die natürlichste Weise von ġabaj sammeln ableiten und bedeutet allerdings den (Heuschrecken-)Schwarm.

(Weitere Beiträge folgen.)

Zürich.

Ludwig Koehler.