

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

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

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.

zwungen erklärt, wenn man auch jenen Zug durch sie belegt findet. Ein mystischer Zug kommt in Betracht, nicht mehr. Und dieser Zug verfestigt oder vertieft sich in der weiteren Entwicklung Schleiermachers auf keinen Fall. Eher das Gegenteil ist zu konstatieren. Vielleicht müßte man auch bezüglich der Frage nach seiner Mystik ernsthafter, als es im allgemeinen geschieht, der Bedeutung gedenken, die für die geistige Haltung des großen Mannes sein leidenschaftlicher Anteil an der Vorbereitung von Preußens Erhebung aus Niederlage und Schmach gewinnt. Wie dem sei, wir meinen, daß Flückiger hinsichtlich des hier aufgeworfenen Problems nicht die unnötige Ueberspannung einer richtigen Behauptung vermeidet.

Das letzte Wort dieser Anzeige aber ist billig ein nochmaliger Hinweis auf den großen Wert des Buches, verbunden mit dem Wunsch, dem Verfasser bald wieder als einem Spender willkommener Belehrung begegnen zu dürfen.

Bern.

Arnold Gilg.

Rezensionen.

Johann Jakob Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, Nr. 10), Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, 83 Seiten, Fr. 5.50.

Seit dem Streit um «Babel und Bibel» ist fast ein halbes Jahrhundert verflossen. In verwirrender Fülle drängten sich damals die Analogien auf; wir lernten inzwischen, daß es auf die Unterschiede ankommt. Trotz aller zeitgenössischen Freude an der Erschließung ugaritischen und auch churritischen Neulandes bietet die babylonische Keilschriftliteratur dem Erforscher der Sonderart Israels noch stets das weitaus wichtigste phänomenologische und begriffsgeschichtliche Material dar. So liegt denn auch das große Verdienst des Verf.s, seinem Studiengang und seiner Basler Lehrtätigkeit entsprechend, vor allem in der Verbindung zwischen Assyriologie und AT. In seiner grundlegenden, nicht nur dem Fachmann unentbehrlichen Monographie über «Die akkadische Namengebung» (Leipzig 1939) verdiente er sich seine Sporen auf dem

ersteren Felde, in seiner Untersuchung über «Erlösen und Vergeben im AT» (Bern 1940) auf dem letzteren. Nach dieser Vorbereitung kommen in der vorliegenden Abhandlung beide Linien in einem Schnittpunkt zusammen, und wurde die Vergleichung auf Grund beiderseitiger gründlicher Sachkenntnis durchgeführt. Eine Vorarbeit dazu war der Vortrag über «Die Theodizee in Babylon und Israel» im Jahresbericht der holländischen Gesellschaft «Ex Oriente Lux» Nr. 9 (Leiden 1944).

Das von Stamm behandelte Problem der Leidenstheologie ist ein Gegenstand, der die Forschung immer aufs neue anregt. Noch 1942 hatte H. H. Rowley in einer kurzen und inhaltsreichen Studie, unter Heranziehung u. a. Chinas, die «Submission in Suffering» in einen noch weitem Rahmen gestellt; und 1946 widmete M. A. Beek dem «Streitgespräch des Menschen mit seinem Gott» seine Amsterdamer Antrittsrede. Die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung liegt eben in der Zusammenstellung und prinzipiellen Vergleichung des babylonischen und israelitischen Materials.

In der kurzen Einleitung (S. 5—8) werden die beiden Gefahren hervorgehoben, die hierbei zu vermeiden sind: Sowohl das Streben nach Ableitung des einen Religionskreises vom andern im Sinne des Evolutionismus als auch das Suchen nach dem übergeordneten Gemeinsamen im Sinne des Panbabylonismus, da in beiden Fällen Unterschätzung der Eigenart und Nivellierung droht. Die dritte, von Stamm bevorzugte Methode ist die der «Wesensdeutung»; sie gleicht derjenigen, welche unsere ökumenische Bewegung auf die Praxis des kirchlichen Lebens überträgt: Die beiden Gebiete, die aus der Wurzel desselben Kulturkreises stammen, in ihrer Eigenart zu belassen, sie aber durch die Vergleichung einander zu nähern, so daß das Gemeinsame und das Verschiedene in hellerer Beleuchtung erscheinen.

Die babylonische Auffassung vom Leiden des Unschuldigen, wie sie nun im ersten Kapitel (S. 9—32) skizziert wird, ist durch den eudämonistischen Charakter der babylonischen Ethik geprägt. Es erhob sich das Problem der moralischen Weltordnung, wenn der vermeintlich wohlverdiente Lohn ausblieb und gerade der Fromme von Leid und Unglück betroffen wurde. Von den drei ausführlichen Texten, die sich mit diesem

Problem befassen oder zu befassen scheinen, ist der erste, das Zwiegespräch des Herrn mit seinem Sklaven (S. 14 ff.), rein skeptisch, ja zynisch. Zum Zweifel tritt der Spott ohne Milderung und ohne jedes ausgleichende Schlußwort. Schon vor Jahren vertrat ich die Meinung, daß solche spöttische Ablehnung aller sittlichen und religiösen Werte in der Öffentlichkeit nur möglich gewesen sei innerhalb des Rahmens des babylonischen Sakäen- oder Saturnalienfestes.

In denselben Zusammenhang, doch ohne Zynismus oder Satire, könnte auch der große akrostichische Dialog gehören, den der Verf. im ersten Kapitel an dritter Stelle (S. 19 ff.) behandelt, und der den Namen der Theodizee mit Recht verdient. Auch hier geht es um die Fragen der sozialen und sittlichen Weltordnung und ihrer Umkehrung. Der Ausklang ist aber in diesem Zwiegespräch ein demütiger Verzicht auf die Lösung des Unlösbaren und die Beugung unter den unerforschlichen Gotteswillen, also ähnlich wie bei Gilgamesch nach dem heutigen Schluß des Epos, sowie tiefer im biblischen Hiobbuch. Auf die Möglichkeit eines Ausgleichs im Jenseits wird nicht einmal angespielt, als käme diese, trotz ihrer überragenden Bedeutung in der ägyptischen Religion, für das religiöse Denken der Babylonier überhaupt nicht in Betracht.

Gerade im Hinblick auf das benachbarte Aegypten bedeutet aber ein solcher Verzicht auf die Möglichkeit eines Ausgleichs nach dem Tode eine ernste Schwierigkeit, die für Babylonien ebenso wie für Israel besteht. In Babylon führt der zweite von Stamm (S. 16 ff.) behandelte Text nur bis zur Grenze dieser Möglichkeit. In diesem Mysterienlied, das mit dem Preise des «Herrn der Weisheit» beginnt und auch endet, erfolgt die Lösung durch das Eingreifen eines himmlischen Boten, welcher den unschuldig Leidenden mit dem Lebenswasser besprengt, so daß er durch die zwölf Tempeltore, welche den Himmelstoren entsprechen, zu seinem göttlichen Erlöser Marduk aufsteigen kann, um ihm seinen Lobpreis zu singen. Auch hier erhebt sich, ähnlich wie bei Ps. 49 und vor allem bei Ps. 73 die Frage, warum der Dichter nicht noch einen einzigen Schritt weitergeht und deutlicher von jenem Ausgleich nach dem Tode redet, wobei dem unschuldigen Dulder Auferstehung und Seligkeit zuteil würden. Das Schwei-

gen dürfte in Babylon wie in Israel (im Gegensatz zu Aegypten) ähnliche Gründe haben: Das absichtliche und bewußte Zurückdrängen der alten Vegetationskulte, mit welchen dieser Vorstellungskreis unlösbar verknüpft war.

In einem Anhang zum babylonischen Abschnitt (S. 26 ff.) handelt der Verf. kurz über Substitutionsvorstellungen dieser Religion mit ihren Möglichkeiten einer Uebertragung des Leidens sowie von dessen Auffassung als eines stellvertretenden Opfers.

Alles, was sich ansatzweise in Babylon findet, gibt es auch in Israel, doch reiner, reicher und tiefer. Absichtlich teilt der Verf. seinen zweiten at.lichen Hauptteil (S. 33—75) nach genau demselben Schema wie den ersten, wobei sich aber bald die Notwendigkeit wesentlicher Erweiterungen aufdrängte. Einem ersten Abschnitt über das «Leiden im allgemeinen» folgen hier drei gesonderte Stücke, die das «Leiden des Frommen bzw. Unschuldigen», das «beispielhafte Leiden» und das «stellvertretende Leiden» zum Gegenstand haben.

Im ersten dieser Stücke über das Leiden des Frommen bzw. Unschuldigen werden beinahe alle Belege erst der nach-exilischen oder einer nur ganz wenig früheren Periode zugeschrieben, auch Psalmen wie 37, 49 und 73 und das ganze Buch Hiob. Erst in dieser Epoche der Erschütterung sozialer und staatlicher Struktur sei die Frage nach der Gerechtigkeit des dem Einzelnen auferlegten Schicksals aktuell geworden (S. 41). Auch abgesehen von den literarkritischen Bedenken, auf Grund deren der späte Zeitansatz als umstritten erscheint, ist die Meinung, der Einzelne habe sich erst in der Periode der Propheten Jeremia und Ezechiel innerlich von der Gemeinschaft gelöst, so daß erst seitdem das Vergeltungsproblem auch individuell brennend wurde, schwerlich mehr in solcher Einseitigkeit durchführbar; vgl. jetzt auch A. R. Johnson, *The One and the Many* (Cardiff 1943). Dagegen nimmt der Verf. u. E. mit Recht an, daß die Hoffnung in Psalmen wie 49 und 73 über den leiblichen Tod hinausweist, doch ohne die Grenze genauerer Vorstellungen über das «Wie» zu überschreiten; dies im Gegensatz zur Auffassung in der Basler Dissertation von Christoph Barth über «Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des ATes (Zollikon 1947).

Dasselbe gilt von Hiob: In einem Sein nach dem Tode wird dieser Dulder Gott schauen und dann erfahren dürfen, was hier noch verborgen ist (S. 52 und 54).

Der dem «beispielhaften Leiden» gewidmete Unterabschnitt stellt das Leiden um des Amtes willen dar, wie bei Mose und den großen Propheten von Elia an: Sie alle sind Boten, die ihrem Ruf zu folgen haben, trotz Verfolgung und inneren Kampfes, trotz Not und Leidens.

Den Höhepunkt bietet dann im dritten Unterabschnitt die Darlegung des «stellvertretenden Leidens» und innerhalb dieser die Botschaft vom leidenden Gottesknecht mit ihrer «einmaligen Klarheit» (S. 72). Zum Schluß wird erörtert, ob der «Durchbohrte» von Sach. 12, 9 f. mit der Hirtengestalt von Sach. 11, 4 ff. identifiziert und dem leidenden Knecht von Jes. 53 an die Seite gestellt werden darf.

Beim letzten, dem eigentlichen Vergleich gewidmeten Kapitel (S. 76—83) lautet das wichtigste Resultat dahin, daß in Babylonien das Material für den zweiten und dritten der eben genannten Unterabschnitte zurücktritt oder ganz fehlt. Den Gründen dafür sucht der Verfasser nachzugehen.

Die klare und reichhaltige Untersuchung erweckt beim dankbaren Leser den Wunsch nach mehr: Nach ausführlicher Erörterung vieler Einzelfragen. Doch auf die Gesamtschau beider Gedankenkreise und auf den Vergleich beider kam es hier an.

Leiden.

Franz M. Th. Böhl.

Max Ladner, Gotamo Buddha, sein Werden, seine Lehre, seine Gemeinde, dargestellt auf Grund des Pâli-Kanons, Zürich, Rascher Verlag, 1948, 396 S., Fr. 20.—.

Unter dem durch das Erleben dieser vergangenen Jahre gereiften Eindruck, «daß das Aufgeben der Individualität zu Gunsten einer menschenunwürdigen Vermassung ein Unglück für alle bedeute», möchte der Verf. mit dem vorliegenden Buch den Nachweis erbringen, daß es keine Lehre gebe, die dem Einzelnen so ausschließlich und ohne Kompromisse alle Verantwortung, und zwar nicht nur nach außen, sondern hauptsächlich sich selber gegenüber übertrage, wie den Buddhismus. Er macht denn auch kein Hehl daraus, daß ihm Buddha «der

wirkliche Erlöser» sei (S. 163), und sieht voraus, daß in nicht allzu ferner Zukunft die buddhistischen Missionare «auch den Westen erobern werden; denn auch der Westen», meint er, «wird langsam reif für die Religion der Vernunft, die mit ihrem Wissen und ihrer unendlichen Güte dem Menschen alles bringt, was er sich an religiöser Einsicht nur wünschen kann» (S. 59). Der Buddhismus ist ihm auch «so eigentlich die Religion der Freude und des Glückes; denn es gibt keine größere Freude und kein größeres Glück als das zielsichere Streben nach Leidensüberwindung, das im Nibbâna gipfelt, der vollkommenen Leidlosigkeit, dem großen Frieden» (S. 279). Ladners Buch reiht sich damit in den Zusammenhang propagandistischer neobuddhistischer Literatur ein, mit der sich der Rezensent in mehreren seiner früheren Schriften (Buddhismus u. Christentum, 1902/09; Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben, 1904; Buddhismus im Abendland der Gegenwart, 1928) allgemein auseinandersetzen versucht hat. Im vorliegenden Fall anerkennt er zunächst gerne eine gewisse maßvolle Zurückhaltung des Tones dem Christentum gegenüber, die vorteilhaft von demjenigen einzelner in der Grundhaltung gleichgerichteter Veröffentlichungen absticht. Was L.s Buch aber vor allem auszeichnet, ist, daß er in möglichst weitgehendem Umfang die primären buddhistischen Quellen, d. h. den Pâli-Kanon selber zu Wort kommen läßt. Nur ausnahmsweise zieht er auch nichtkanonische Pâli-Literatur heran, wie (S. 224) das 5. Kapitel des Abhidhammattha-Sangaha, eines c. dem 12. Jh. entstammenden Kompendiums buddhistischer Philosophie und Psychologie. Sämtliche Texte gibt er in den bekannten vorhandenen Uebersetzungen. Auf diese Weise läßt er, nach einer kurzen Uebersicht über den Pâli-Kanon (S. 23 bis 31), vor dem Leser ein Bild von Buddhas Werden (S. 32 bis 58), von seiner Lehre (S. 59 bis 287), seiner Gemeinde (S. 288 bis 359) und seinem Erlöschen (S. 360 bis 377) erstehen, dem es an traditioneller Fundierung nicht fehlt. Vorausgeschickt wird in einem ersten Teil (S. 13 bis 22) ein summarischer Ueberblick über die indische Entwicklung des religiösen Denkens in der vorbuddhistischen Zeit, in welchem er in der Hauptsache und kurz zusammengefaßt Ausführungen Hermann Oldenbergs, zumeist in dessen eigenen Worten, folgt.

Bei der Treue, mit der L. die überlieferten Texte mitteilt, läuft nun allerdings verschiedenes mit unter, was, auf moderne westliche Verhältnisse übertragen, den unvoreingenommenen Leser stutzig machen könnte. Von den bekannten wenig verbindlichen Äußerungen gegen die Frauen (vgl. S. 333. 335) nicht zu reden, nenne ich beispielsweise nur die Vorschriften, daß der Mönch der Buße schuldig sei, der öfter als halbmonatlich (außer zu rechter Zeit) bade oder der den Erdboden grabe oder graben lasse (S. 319). Wohl wird letzterem in einer Anmerkung beigefügt: «Weil dadurch lebende Wesen getötet werden könnten»; aber über die kulturfeindliche Tendenz solchen Verbotes hilft auch diese (an sich richtige) Begründung nicht hinweg! Im übrigen werden weithin, zumal angesichts des im Buddhistischen stark beliebten Zahlenschematismus, an das Verständnisvermögen des Lesers nicht geringe Anforderungen gestellt. Das gilt schon in bezug auf die sog. Nidâna-Formel, die berühmte Kausalkette mit ihren 12 Gliedern. L. sieht in ihr «eine lückenlose Analyse des ganzen Daseins» (S. 90). Ich habe mehr übrig für H. Oldenbergs einschlägiges Urteil, wenn er von «der primitiven unbeholfenen Dialektik des alten Buddhismus» spricht (Buddha, 1920, S. 257 Anm. 1). Gegenüber der von L. gepriesenen «Lückenlosigkeit» dürfte doch schon zu denken geben, daß die heiligen Texte selber mehrfach die Kausalitätsreihe unter Weglassung der beiden ersten Glieder mit dem «Erkennen» (L.: «Bewußtsein») beginnen und das Mahânidânasutta die Kategorie der «6 Gebiete» (L.: «Sechssinnenbereich») überschlägt und von «Namen und Körperlichkeit» (L.: «Geist und Form») direkt zu «Berührung» übergeht. Das ist natürlich auch L. nicht entgangen, und er unterläßt nicht, sich in einer Erklärung des Sachverhaltes in Kürze zu versuchen (S. 98); aber seine Ueberzeugung von einer gewissen Unfehlbarkeit der von ihm restlos bewunderten buddhistischen Lehre läßt ihn überhaupt mit einer für kritische Regungen kaum empfindlichen Leichtigkeit mit Anfechtbarem fertig werden. So suche ich z. B. vergeblich nach einem tieferen Eingehen auf das Problem, wie sich Buddhas Glaube an sittliche Vergeltung menschlicher Tat (Karma) mit seiner Leugnung des Ich als des diese Vergeltung verdienenden und empfangenden Subjektes verhalte, und doch

hält L. die Anattâ- (Nicht-ich-) Auffassung für «die bedeutsamste und entscheidendste Erkenntnis im ganzen buddhistischen Lehrgebäude» (S. 143). Begeistert preist er sie in den Worten: «Am jahrtausendealten Problem des Weltgrundes, an dem sich die edelsten Geister der Menschheit fruchtlos abmühten, setzte der Buddha die Sonde seiner ungeheuren Denk- und Erkenntniskraft an, entthronte das ‚Ich‘, den ‚Atman‘ als ‚Weltseele‘ und ‚Weltgrund‘, als ‚Ich an sich‘, und setzte an seine Stelle die Lehre vom ‚Nicht-Ich‘» (S. 142). Aber wie reimt sich damit L.s eigene gelegentliche Ausdrucksweise: «Es liegt nie eine Ungerechtigkeit dem so oder so Sein eines Wesens und dem so oder so Sein seiner Lebensbedingungen zu Grunde, sondern es ist immer alles aus Bedingungen entstanden, die selbstgewirkt sind, selbstgeschaffen, selbstgesponnen, und so ist jeder Einzelne im tiefsten Grunde selbstverantwortlich auch für sein soziales Milieu» (S. 189)? Freilich dürfte schon das berühmte (von L. übrigens nicht mitgeteilte) Sutta vom «Lastträger» (Samyutta Nikāya III p. 25, vgl. H. Oldenberg, Reden des Buddha, S. 151 f.) zeigen, wie wenig es dem alten Buddhismus selber gelingen wollte, das besagte Problem völlig zu überwinden, wie denn auch die von L. (S. 156) angeführte Stelle aus dem Samyutta Nikāya I. 25, wonach es für den, der den Wahn aufgegeben hat, keine Bande gibt, so daß er wohl sagen darf: «*ich* sage», kaum viel mehr als eine Verlegenheitslösung darstellt. Ueberhaupt dürften noch manche Dinge erheblich weniger einfach liegen, als die Absolutheit gewisser Aussagen L.s sie erscheinen läßt. Dahin rechne ich schon auf der ersten Seite seiner Darstellung den Satz: «Was die alten Inder unter ‚Atman‘ verstanden, war nichts anderes als der geläuterte Seelenbegriff des heutigen westlichen Denkens, und so kann wohl gesagt werden, daß die eigentlichen religiösen Grundelemente, deren Basis der Glaube ist, allgemein sind und sich seit Jahrtausenden unverändert erhalten haben.»

Indessen sollen diese Bemerkungen die Anerkennung des Ernstes und der Liebe, womit der Verfasser sich in sein Thema vertieft hat, wie namentlich auch des Wertes des von ihm zusammengetragenen Materials nicht beeinträchtigen.

Basel.

Alfred Bertholet.

Joseph Chambon, Einführung in das Verständnis der Geschichte, Zürich, Gotthelf-Verlag, 1947, 182 S., Fr. 14.—.

Gleichsam nur improvisierend einige Tasten anschlagend beginnt Chambon seine Besinnung über Geschichte. Er spricht einleitend von «Form und Inhalt in der Geschichte», faßt den Begriff Form so weit, daß er so gut wie alles «Aeußerliche», Konkrete begreift, dem gegenüber fast nichts mehr über den «Inhalt» gesagt werden kann, mit dem die «Substanz», «das Bedeutsame», die «Tiefenwirklichkeit» gemeint ist. Dann aber faßt er schon beide Seiten im Begriff der «Gestalt» zusammen, die individuell oder typisch sein kann. Im nächsten Kapitel sucht Chambon «den Geschichtsprozeß» zu beschreiben. Er unterscheidet die «Epoche» als Zeit großer Umwälzungen und Beginn neuer Dinge von «Periode» als der Zeit mehr gleichbleibender Zustände. Er forscht nach den Grundkräften des geschichtlichen Lebens, deutet an, daß es eine «Labilität», nämlich Zeiten voller Spannung gibt, in denen dann kleine Ereignisse, vielleicht Zufälle oder auch Entscheidungen und Taten die Ereignisse auslösen, die alles verändern. Strenge Gesetze im Geschichtsverlauf, wie Hegels Dreitakt, Thesis, Antithesis und Synthesis, haben für Chambon nur höchst vorläufige und nur teilweise geltende Bedeutung. Eigentlich stellt sich hier, so möchte der Referent schärfer betonen, die Frage nach Notwendigkeit und Freiheit als die tiefere Problematik der Geschichte, aber Chambon deutet nur an, daß der Glaube das Geschehen auf alle Fälle nicht fatalistisch verstehe. Damit hat er den Leser, der mit dem Autor nach christlichem Verständnis der Geschichte fragt, gewonnen. Nun folgt ein großes Thema: «Milieu und Tradition». Nach dem Gewitter atmet die Natur auf, die Spannung ist gelöst, eine Zeit ruhigen Lebens, da Kulturwerte herrschend werden, bricht an und dauert länger fort. Aber in ihr liegen Gefahren, der Kulturoptimismus kann in den Geist der Technik umschlagen, Sitte und Tradition werden Bequemlichkeiten und Opportunismus, bis materialistischer Genuß die Welt beherrscht. Seit Huizingas «Im Schatten von Morgen» las ich keine so kurz gehaltene, so das Wesentliche treffende Analyse des «bürgerlichen Zeitalters» und seines Zerfalls. «In der Periode ist aber Zeit und Ruhe genug vorhan-

den für organisches Wachstum einer Persönlichkeit», stellt Chambon im nächsten Kapitel über «den Einzelnen in der Geschichte» fest. Die Geschichte darf den unbekanntem Einzelnen nicht vergessen. Es besteht aber die Gefahr, daß der Einzelne sich absondert von seiner Mitwelt und ihr fremd gegenübersteht. «Im Gegensatz zu derartigen Verzerrungen ist der echte Einzelne in der Geschichte paradoxerweise berufen, der sozialste aller seiner Zeitgenossen zu sein und zu bleiben.» Die höchste Bedeutung erlangt der Einzelne, wenn er zum «Wahrheitszeugen» im Sinne Kierkegaards wird. «Die eigentlichen Urtypen des Wahrheitszeugen» sind die Propheten. Chambon sucht den Maßstab für «Genie und Inspiration» zu umschreiben. Wie entscheidet es sich, ob Inspiration aus Urtiefen des primitiven Menschentums, aus Kräften zum Bösen oder aus dem Willen Gottes stamme? «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen», zitiert Chambon, und doch gibt es keine unbestritten sichere Bestimmung der Inspiration. Ich würde gerne noch die Glaubensaussage Luthers hier einfügen, wonach diejenige die echte Inspiration wäre, die «Christum treibet». Doch Chambon zitiert besser Paulus: «Die Geister der Propheten sind den Propheten untertan.»

Das 6. Kapitel handelt «Ueber eindringende Geschichtsbetrachtung». Mit sicherer Hand stellt Chambon fest, daß «objektive Geschichtsbetrachtung» kaum möglich ist und, wenn sie versucht würde, «die Geschichte zum puren Ablauf erniedrigt». Vielmehr verlangt die Geschichte «fragende Einfühlung». «Es gilt von unserer Seite mit unserm Fleisch und Blut, ja mit unserm Herzblut die Worte der Geschichte zu nähren, die ohne uns zu fleischlosen Gerippen zusammenschrumpfen würden.» Wo aber finden wir den Maßstab? Chambon sagt schließlich: «In den Zehn Geboten Gottes.» Und die Erkenntnis echter Tragik wird gewonnen am Maßstab, den Golgatha allen Zeiten gegeben hat. So darf Chambon zuletzt nach «dem höhern Allgemeinen in der Geschichte» fragen. «Wer sich allein auf Ort und Zeit des historischen Stoffes konzentriert und sich in konkrete Bodenständigkeiten und das kausale Netzwerk des Geschehens verfängt, muß gewärtigen, daß das Realste und das Höchste niemals in sein Gesichtsfeld einragt.» Der Glaube an das Walten Gottes in aller Geschichte gibt den letzten Einblick und Maßstab, wenn auch

Chambon mit Recht davor warnt, Transzendentes in Einzelereignisse hineingeheimnissen zu wollen. Wie jetzt auch die Naturwissenschaften das mechanistische und quantitative Weltbild aufgeben und nach den Qualitäten der Dinge und Lebewesen forschen, so muß die Geschichtsforschung zu den verantwortlichen Menschen zurückkehren. Die Synthese aller Geschichte wäre dann zu sehen in einem Gemälde «Triumph der Schuld». «Gott hat gewiß das letzte Wort in der Geschichte — so hat die Schuld in ihr das vorletzte Wort.» Schlimmer als die Schuld ist der Versuch der Menschen, sie als nur relativ oder gar als nicht wesentlich oder wirklich hinwegzu-philosophieren. Doch bleibt demgegenüber «die Tatsache der objektiven Unzerstörbarkeit der Schuld». «Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden», sagt Lady Macbeth. Und doch bleibt Hoffnung; sie ist das Unglaublichste. Chambon wagt zuletzt, alle Geschichte als nur «vorletzte konkrete» zu bezeichnen, der Gott sein Ende setzt.

So führt Chambon in das Verständnis der Geschichte ein, ohne jede schulmäßige Art, und doch in streng durchdachter Gedankenführung, mit Hilfe einer überreichen Fülle trefflicher Beispiele, in großer Weite der Glaubensgesinnung, die vor jeder Vergegenständlichung des Glaubens warnt, damit ihre wahre geistige Kraft nicht erlahme.

Einer zweiten Auflage möge es dienen, wenn wenige kleine Irrtümer berichtigt werden: S. 32: Karl II. von England war nicht der Bruder, sondern der Sohn des hingerichteten Karls I. S. 76: Der Reichstag von Worms fand 1521, nicht 1520 statt. S. 122: Rousseau besuchte den in Vincennes, nicht in Valenciennes gefangenen Diderot. S. 132: Der Verfasser des «Johannes-Evangeliums» ist wohl kaum der «Jünger, welchen Jesus liebhatte». S. 136: In «seinem Handbuch des Mittelalters» wird der Student kaum die «Hauptkräfte der Gegenreformation» finden. S. 141: Gibt es einen «Aluminiumblitz», meint der Verf. nicht Magnesium? Zu den Bemerkungen über Machiavelli S. 174/75 hätte ich einige Fragezeichen zu machen auf Grund meiner Untersuchung: «Machiavellis Staatsgedanke».

Zollikon-Zürich.

Leonhard von Muralt.

Hans Spahn, Gott, Seele, Bruder, Konfirmandenleitfaden, 5., umgearb. Auflage, Bern, Verlag Paul Haupt, 1947, 54 S., Fr. 2.20.

Das vorliegende Büchlein scheint im Laufe der Jahre Glück gehabt zu haben; es hat sich offenkundig im Gebrauch be-

währt und darf zum fünften Male in etwas modernisiertem Gewande in die Welt des kirchlichen Unterrichtens hinausziehen. Es ist ganz «up to date», sogar die Atombombe hat ihren Platz gefunden. Daß daneben von Taufe und Abendmahl nur in einer Fußnote im Kleindruck die Rede ist, hat wohl auch seinen Grund. In früheren Auflagen war für diese Dinge etwas mehr Raum vorhanden, doch war damals der Umfang des Leitfadens erheblich größer. Heute hat man sich auf das dringlich Notwendige beschränkt, und dazu scheint Taufe und Abendmahl nicht zu gehören. Wichtiger ist, daß geredet werde von den «wahren göttlichen Schutzmächten alles Lebens».

Es wäre angesichts des Erfolges dieses Leitfadens doch die Frage zu erheben, ob nun wirklich darin ein Zeichen besonderer Fortschrittlichkeit auf dem Gebiete unsres kirchlichen Unterrichtens liegt. Es gibt auf dem Boden eines reformierten Katechismus in unsren schweizerischen Kirchen zwei Typen von Unterrichtsbüchlein, die ihrem Wesen nach deutlich getrennt sind: es finden sich mehr oder minder populäre Darstellungen religiöser Lebensweisheit und Lebensgestaltung, und Versuche einer reformierten Auslegung zentral wichtiger Schriftworte. Beides kann man nicht in einem Büchlein vereinigen, und darum sollte man sich zwischen beiden Möglichkeiten entscheiden. Daß Spahn die Wahl in aller Einseitigkeit getroffen hat, vielleicht ohne sich dessen klar bewußt zu sein, darin dürfte der symptomatische Wert seines Leitfadens liegen.

Es ist nämlich so, daß ein «Leitfaden» etwas ganz Bestimmtes zu geben hat, nämlich eine geistige Wachstumshilfe für den heranwachsenden jungen Menschen, Mahnung und Rat für verschiedene Möglichkeiten des alltäglichen Lebens in christlicher Beleuchtung, und damit dürfte dem jungen Menschen, wenn es recht getan wird, durchaus ein Dienst geleistet sein. Es ist das Bemühen des Verfassers, sich dem Verständnis des Konfirmanden anzupassen, in aller Anschaulichkeit, mit vielen Bildern und in breiter Ausführlichkeit, dem jungen Menschen eine Auswahl wichtiger Gedanken nahezubringen. Daß die Bilder nicht immer überzeugend wirken und daß der biblische Extrakt, gemessen am Inhalt der Schrift, sehr dürftig ausgefallen ist, sollte bei einem pädagogisch Interessierten heute keine Bedenken erwecken; denn es ist ja die Eigenart

unserer Bemühungen um die jüngere Generation, daß wir ihr die Uebernahme von allzu viel Stoff ersparen und lieber auf das seelische Werden der heranreifenden Persönlichkeit achten.

Das bringt es mit sich, daß der Verfasser stets und immer ausgeht von den äußeren Lebensbedingungen unserer Zeit, so wie er sie eben sieht, und daß gescheit oder ungeschickt, einleuchtend oder unbefriedigend erklärt, ermahnt und zugeredet wird. Irgendwo im Kinde liegt ja die Möglichkeit eines Anknüpfens und Aufbauens; es bringt das Notwendige zum weiteren Werden mit sich, und Sache des Unterrichtes ist es, vom religiösen Standpunkt aus die nötigen Wachstumshilfen zu bieten und zum Werden einer religiösen Linie in der endgültigen Struktur des gereiften Menschen beizutragen. Wir möchten keineswegs behaupten, daß solche Bemühungen unwichtig wären, doch dürfen wir vielleicht daran erinnern, daß auch die schönste religiös-sittliche Persönlichkeit eines Tages dem Tode zum Opfer fällt. Der Leitfaden wird angesichts dieser Tatsache das ganze Gewicht auf das Geschehen vor jenem bedauerlichen Ereignis legen müssen.

Nun gäbe es aber noch eine andere Art zu unterrichten. Man könnte ausgehen von dem, was Gott in der Taufe am Katechumenen getan hat; man könnte weiter reden davon, daß alles Unterrichten der Kirche den Getauften einlädt zum Tische des Herrn; man könnte betonen, daß es nicht um Wachstumshilfe geht, sondern um Wiedergeburt zum neuen Leben, zum Bürger der ewigen Welt und Miterben des ewigen Lebens, also um eine neuschöpfende Tat des lebendigen Gottes, die nicht aus den natürlichen Gegebenheiten des jungen Menschen sich herleitet, sondern aus dem grundlosen Erbarmen Gottes. Dann prägt sich im Unterweisen der Kirche etwas ganz anderes aus: neben allem Lehren und Ermahnen, das durchaus seinen Platz hat, steht die Tatsache, daß überall dort, wo Gott sein Wort verkündigen läßt, er selbst mit der Kraft seines Geistes mit dabeisein will und das tut, was auch der denkbar beste Unterricht nicht tun kann: er schafft das neue Leben durch die Macht seiner Vergebung und Heiligung. Dieses Geschehen ist uns dort verheißen, wo Gottes Wort verkündigt wird, und darum hat durch alle Jahrhunderte die

Kirche Inhalt und Form ihres Unterrichts in der Auslegung eines «*Verbum abbreviatum*» gefunden. Denn es ist allzeit der feste Glaube der Kirche gewesen, daß aus der Predigt des Wortes die Rettung auch für den jungen Menschen herkomme. Darum sind die Katechismen der Väter bewußt und ausschließlich Auslegung der Schrift gewesen, und dort, wo man unter uns der Verkündigung des Wortes im Blick auf die Verheißung noch Entscheidendes zutraut, ist das bis auf den heutigen Tag so geblieben.

Zwischen diesen beiden Wegen muß unsre Katechetenschaft ihre Wahl treffen. Daß Hans Spahn dies gründlich getan hat, ist zweifellos ein Verdienst. Daß sein Leitfaden eine günstige Aufnahme gefunden hat, ist symptomatisch für weite Kreise unsrer Kirchen. Und doch möchten wir vor diesem Wege warnen; denn er endet irgendwo einmal im pädagogischen Optimismus, der glaubt an die Möglichkeit einer säkularen Welterrettung durch die Macht rechter Belehrung und Erziehung. Die Bibel aber lehrt uns anderes.

Neuallschwil b. Basel.

Julius Schweizer.

Miszellen.

Zur Aussprache von יהוה.

Der Uebergang zu einer älteren Stufe des hebräischen Bibeltexts in der 3. Aufl. von Kittels *Biblia hebraica* brachte u. a. auch Veränderungen in der Vokalisierung der Gottesnamen mit sich. Statt des gewohnten יהוה, das als *Jehova* in unsre erbauliche Sprache einging, lesen wir nun durchweg יהוה, ohne Bezeichnung des O-Lauts.

Paul Kahle, The Cairo Geniza, London, 1947, S.172, Anm. 4*, gibt als Aussprache dieser vor 1100 allein herrschenden Schreibung אֱשֵׁת an, die aramäische Entsprechung zu hebräisch הַשֵּׁם *der Name*, eine Aussprache, die heute noch bei den Samaritanern bewahrt sei. Als der O-Laut seit 1100 beigefügt wurde, habe er wohl die Aussprache אֱדֵת sichern sollen. Aber nicht nur zeigt

* Herr Prof. *Walter Baumgartner* macht mich darauf aufmerksam, daß sich diese Auffassung schon bei *Gustaf Dalman, Worte Jesu*¹, S. 150; *Wolf Graf Baudissin, Kyrios*, 11, S. 124, 126, 127 A. 4; *Wilhelm Bousset — Hugo Gressmann, Die Religion des Judentums im ntl. Zeitalter*, S. 309, finde.