

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 6 (1950)
Heft: 6

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

der reinen Transzendenz, — von der Transzendenz derjenigen Wahrheit, die auf die Geschichte ihren Anspruch erhebt. Solche Konfrontation auszuhalten, in ihr nicht zunichte zu werden, — dies ist das Problem der Existenz. Ihm begegnet der Glaube, aber nicht der Vernunftglaube, der in einem idealen Urgrunde der Existenz Anker zu schlagen sucht, vielmehr jener andere Glaube, dem sich etwas Unerhörtes, ein Geschehen durchgreifender Wiederherstellung, erschlossen hat: Kondeszendierende Transzendenz.

Basel.

Heinrich Barth.

Rezensionen.

Werner Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, Nr. 19), Zürich, Zwingli-Verlag, 1949, 233 S., Fr. 12.—.

Im Jahre 1868 erschien in Zürich eine Arbeit von *Alexander Schweizer* unter dem Titel «Hinabgefahren zur Hölle, als Mythos ohne biblische Begründung durch Auslegung der Stelle 1. Petr. 3, 17—22 nachgewiesen». Dieses hätte auch der Titel der Arbeit von *Werner Bieder*, die gerade in Zürich erschienen ist, gewesen sein können, nur daß auch andere ntliche Stellen als jene im 1. Petr. mehr ausführlich herangezogen werden. Mit Absicht spricht also der Verfasser im Titel von der «Vorstellung...». Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, ein Moment des apostolischen Bekenntnisses, wird von ihm nicht als eine Tatsache, sondern als eine Vorstellung behandelt; und er will mit seiner Untersuchung dartun, wie jene Vorstellung keine ntliche Begründung habe und später entstanden sei, nämlich als der ursprüngliche, reine Glaube an den Tod und die Auferstehung des Erlösers nicht mehr so fest gewesen sei, sondern ein spekulatives Interesse für äußere Einzelheiten sich geltend gemacht habe. Wenn *Martin Werner* die Entstehung der christlichen Dogmen zu erklären versucht hat durch das Bedürfnis, den leeren Raum auszufüllen, der wegen des Ausbleibens der Parusie entstand, so will Bieder die

Entstehung des Descensusglaubens dadurch erklären, daß der ursprüngliche Glaube an die unmittelbare Bedeutung des Kreuzes und der Auferstehung geschwächt wurde. Hierdurch sollen «die speziellen Einzelaussagen zu selbständigen dogmatischen Lehrsätzen isoliert» worden sein, indem gewisse Fragen beantwortet werden mußten und indem eine religionsgeschichtliche Beeinflussung eintreten konnte (S. 202; 205). Dies kann in der Literatur des zweiten Jahrhunderts studiert werden, aber im NT sei von einem eigentlichen Descensus nirgends die Rede (S. 128 f.). Für den Glauben wird hierdurch das Ergebnis gewonnen, daß das Apostolikum geändert werden müßte; zum Ersatz möchte Bieder die Worte «erschieden den Engeln» nach 1. Tim. 3, 16 vorschlagen (S. 207 ff.).

Wenn man auch nicht dieselben praktischen Folgerungen wie Bieder ziehen will, muß ohne Zweifel betont werden, daß seine Untersuchung außerordentlich einsichtsvoll und durchdacht ist. Nach einer gründlichen Forschungsübersicht von der Reformation ab bis in die Neuzeit wird eine jede der Stellen im NT behandelt, wo ein Descensus vorzuliegen scheinen kann (Joh. 5, 25—29 fehlt allerdings¹), und mit feiner Analyse (ohne gekünstelte Theorien über «Unechtheit» u. dgl.) erwägt der Verf., was im betreffenden Falle eine Descensusvorstellung oder nicht andeuten könne. Von besonderer Bedeutung ist der Abschnitt über Christi Predigt an die Geister im Gefängnis, 1. Petr. 3, 19, die auch der Referent in einer Spezialstudie (*The Disobedient Spirits*) behandelt hat. Es ist eine persönliche Freude, unsere weitgehende Uebereinstimmung in der Denkweise hier feststellen zu können. Von unbedeutenden Einzelheiten abgesehen, unterscheidet sich Bieder eigentlich nur an einem Punkt von unseren Ergebnissen: er will keine Verbindung zwischen dem Descensus und der Taufe annehmen, trotz der Analogie zwischen der Sintflut und der Taufe in 1. Petr. 3, 21. Dies hängt damit zusammen, daß Bieder nicht entscheiden zu können meint, ob Vers 19 vom Descensus in die Unterwelt oder vom Ascensus in den Himmel handelt (S. 109 f.). Wir selbst nahmen auch eine Schwankung zwischen diesen Möglichkeiten an, fanden es aber einfacher, mit dem Descensus zu

¹ E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (1946), 346 ff.

rechnen, da keine Einzelheit die mehr gnostische Ascensuslehre gerade hier vorauszusetzen scheint; auch Bieder hat übrigens in einem späteren Kapitel ohne weiteres die Descensuslehre vorausgesetzt (S. 198). Die Hauptsache ist jedoch, daß die Predigt für die Geister im Gefängnis aus praktischen, paränetischen Gründen erwähnt wird, um zu der Verbreitung des Evangeliums zu bewegen. So kommt es, daß die kosmologischen Momente keine wesentliche Rolle im Zusammenhang spielen. Im Sinne apokalyptischen Unterrichts über die Welt jenseits des Grabes liegt keine eigentliche Descensuslehre vor: darin hat Bieder zweifellos recht. Dasselbe trifft auf alle Stellen im NT zu, die einen Anstrich des Descensusgedankens zu enthalten scheinen: ein primärer Descensusunterricht kommt niemals in Frage. Sogar was 1. Petr. 4, 6 betrifft, wo von Evangelienverkündigung für Tote die Rede ist, wird das anerkannt sein müssen, auch wenn wir den Ausdruck «Tote» an dieser Stelle nicht im moralischen Sinne auffassen können, wie es Bieder will (S. 125 f.); denn 4, 5 spricht ganz offenkundig von Lebenden und Toten im physischen Sinne. Unter allen Umständen ist doch das Interesse an der Verbreitung des Evangeliums und nicht die Apokalyptik das Entscheidende.

Dann ist es selbstverständlich eine Geschmacksache, ob nicht schwache und peripherische Andeutungen eines Descensus immerhin als Descensusvorstellungen, wenn auch unentwickelt, behandelt werden müssen. Der Rezensent fühlt sich veranlaßt, dies zu behaupten. Wenn z. B. Jesus in Matth. 12, 40 den Aufenthalt des Menschensohns im Schoße der Erde mit dem des Jonas im Bauche des Meerungetüms vergleicht, so bezeichnet Bieder dies nur als einen «transitorischen» Hadesaufenthalt, weil das Interesse an der folgenden Auferstehung gebunden sei (S. 41 f.); aber diese Unterscheidung ist übertrieben. Ist doch auch ein Aufenthalt im Hades ein Descensus, wenngleich passiver Natur; und das Transitorische bezeichnet wohl alle Formen des Descensus. Angesichts dieser Stelle muß bestimmt anerkannt werden, daß die Descensuslehre vorliegt, und zwar geradezu in Jesu eigenem Unterricht. Entsprechend verhält es sich mit anderen Stellen, wo Bieder das Descensusmotiv weg erklären will. Zwar gibt es nirgendwo eine selbständige und ausgeführte Descensuslehre, aber die Gedanken streifen immer

wieder an Descensusmotiven an. Man wird deshalb veranlaßt, im Hintergrund gewisse Descensusvorstellungen vor auszusetzen, an welche die nt.lichen Textstellen anknüpfen. Bieder hat selbst ein Gefühl dafür, wenn er die in der nt.lichen Zeit wohlbekannten Henochvorstellungen für eine genetische Erklärung der Stelle 1. Petr. 3, 19 gelten läßt. Dazu kommt aber noch das ganze at.liche Material, welches Bieder außer acht läßt. Man sollte teils solche Abschnitte beachten, wo Descensusvorstellungen unmittelbar hervortreten, teils solche, wo die christologische Schriftdeutung der Urkirche eine Entwicklung von Descensusvorstellungen hat bewirken müssen. Alles dies spricht gegen die These, die Descensuslehre sei erst nach der nt.lichen Zeit entstanden, und der Grund sei ein reines Vacuum, wie Glaubensschwäche. Aber in *dem* Sinne müssen wir Bieder recht geben, daß konkrete und selbständige, von dem Kreuze und der Auferstehung unabhängige Descensusvorstellungen, wie Spekulationen über das Schicksal der dahingeschiedenen Heiligen und ähnliche Gedanken, im NT nicht erscheinen. Die gründliche Erörterung dieser Fragen ist allgemein lehrreich und wertvoll.

Im letzten Hauptteil seines Buches durchmustert Bieder die Zeugnisse über Christi Descensus in den ältesten christlichen Schriften nach dem NT. Es wird hier eine höchst wertvolle Uebersicht dargeboten, und trotz der umfassenden älteren Literatur hat der Verfasser vieles von selbständigem Wert mitzuteilen. — Ueberhaupt erweist sich, daß er seinen Stoff nicht mechanisch übernommen, wenn auch dieser früher von anderen herangezogen worden ist, sondern alles gründlich durchdacht und geordnet hat. Hier ist vieles zu rühmen, sowohl was die Behandlung der Texte als auch was den wissenschaftlichen Apparat betrifft.²

Die Frage über eine Aenderung des apostolischen Bekenntnisses nach modernen wissenschaftlichen Prinzipien ist keine exegetische Frage, ebenso auch nicht die Frage, inwiefern die

² F. W. Beare, *The First Epistle of Peter* (1947) ist nicht benutzt worden. — Neuere Literatur: Joach. Jeremias, Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie: ZNW 42 (1949), S. 194–201; H. Riesenfeld, *La descente dans la mort: Aux sources de la tradition chrétienne*, Mélanges M. Goguel (1950), S. 207–217.

Verkündigung der Kirche durch die Ansätze zu Descensusvorstellungen, die das NT zweifellos enthält, gebunden sein soll; wir enthalten uns jeder Aeüßerung darüber und begnügen uns mit den geschichtlichen Tatsachen, die vorzuliegen scheinen. Sachlich können wir doch nicht finden, es herrsche eine ernste Disharmonie zwischen der kurzen Andeutung des Descensus im Bekenntnis und dem NT.

Uppsala.

Bo Reicke.

Paul Held, Der Quäker George Fox, sein Leben, Wirken, Kämpfen, Leiden, Siegen, Basel, Verlag Friedrich Reinhardt AG., 1949, mit 5 Bildern und 3 Karten, 564 Seiten, in Leinen Fr. 22.50.

Seit Hermann Weingarten in seinen «Revolutionskirchen Englands» 1868 das 17. Jahrhundert als das eigentliche Reformationsjahrhundert der britischen Insel ansprach und mit Meisterhand das Bild der Epoche so zeichnete, daß das Quäkertum als ihre edelste Blüte erschien, hat die deutschsprachige Forschung und Darstellung diesem Gegenstand zwar nicht regelmäßig, aber immer wieder und gerade auf Höhepunkten kirchengeschichtlicher Arbeit ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Rudolf Buddensieg (RE³, 16, 356 ff.) gab einen eindringenden Ueberblick. Heinrich Böhmer (Der junge Luther 1925) und Karl Holl (Luther und die Schwärmer, Gesammelte Aufsätze I^o 1932, 439 ff.) entnahmen ihm in George Fox das wirkungsvolle Gegenbild zu Luther. Margarete Stähelin übersetzte sein Tagebuch, Paul Wernle stattete die Uebersetzung mit einem wertvollen Geleitwort aus (1908). Th. Sippell wandte eine ganze, ausschließliche Lebensarbeit daran, die inneren Zusammenhänge und die Vorgeschichte des Quäkertums aufzuhellen.

Als nach dem 1. Weltkriege die amerikanischen «Freunde» durch ihre überragende und überzeugende Hilfsbereitschaft stärker in den Blickpunkt Europas rückten und auch organisatorisch in Deutschland Fuß faßten, schufen sie sich eine eigene Literatur, aus der hier nur Alfons Paquets Ballade von George Fox (1936) hervorgehoben sei. Jedoch einen eigentlichen Biographen in deutscher Sprache hatte Fox, den Voltaire spöttisch mit Jesus verglich und Carlyle das merkwürdigste

Ereignis der neueren Geschichte nannte, bisher nicht gefunden. Hier blieben wir auf die englischen Werke von Tuke (1813), Marsh (1847), W. u. T. Evans (1847), Janney (1852), Bickley (1860), Watson (1884), Hodgkin (1896), Braithwaite (1892) sowie die Arbeiten zur Frühgeschichte des Quäkertums von Rufus M. Jones angewiesen. *

In diese Lücke tritt das vorliegende Buch des Schweizers Paul Held, das in breiter Darstellung den Weg des seltenen Menschen nicht nur nachzeichnet, sondern mitgehen läßt. Helds Buch ist keine eigentliche wissenschaftliche Biographie, sondern eine verständnisvolle, im tiefsten beteiligte Nacherzählung auf sorgfältiger quellenmäßiger Grundlage. Es steht völlig im Banne seines Helden. Von der Charakterzeichnung bis zur Wiedergabe der Erlebnisse bietet es eine einzige begeisterte Apologie, eine Werbung für den Mann und die Sache, das Werk und die Form. Mit Recht stehen William Penns bewundernde Worte über George Fox thetisch voran. In Helds eigener Charakterdarstellung treten folgende Züge hervor (ich pointiere dabei schärfer, als es der Verf. tut): Die Gewissenhaftigkeit schafft eine Atmosphäre der Schwermut und Grübeleien, sie fördert den Drang zur Einsamkeit, sie treibt in die Anfechtung. Sie führt zur Festigkeit in der Durchführung einmal gefaßter Entschlüsse, zum Mut vor Gegnern und falschen Freunden, aber auch zur Rücksichtnahme auf den andern aus beständiger Furcht, ihm Unrecht zu tun. Damit erreicht sie eine beinahe virtuose Fähigkeit der Menschenbehandlung, eine unaufdringliche, als Vollendung der Autonomie erscheinende Seelenführung. So bestätigt sich am Beispiel von George Fox die Intensität puritanischer Gewissensbildung, die, von benediktinischer und jesuitischer Erbauungsliteratur und Beichtkasuistik angeregt, sich zu einer einzigartigen Höhe erhoben hat. Die Eigentümlichkeiten, die seinen Zeitgenossen am meisten auffielen und den Spott Voltaires herausforderten, seine nervösen und visionären Zustände, seine Weissagungen wie die von Cromwells Tod, seine Eingebungen und plötzlichen

* Erst nach Abschluß der Korrektur bemerke ich, daß in jüngster Zeit eine deutsche Uebersetzung der schwedischen Biographie des George Fox durch Emilia Fogelklou erschienen ist. Sie war mir nicht zugänglich.

Entschlüsse, seine Wunderheilungen drängt der Verf. demgegenüber etwas zurück, ohne sie zu unterschlagen. Eindrucksvoll läßt er seine ruhelose Wanderschaft, die ihn nicht nur von Ort zu Ort, sondern auch von Pfarrer zu Pfarrer, von Kirche zu Kirche führt, lebendig werden, sein Martyrium unter den verschiedenartigen Umständen, die zielbewußte Sammlung seiner Freunde, die weitausgreifende Gründung neuer Gemeinden, die entschlossene Verantwortung für ihre Erhaltung in England, Irland, Amerika, Deutschland, Polen, die Mission unter den Indianern. In wirkungsvollem Gegensatz dazu steht die Selbstbescheidung, die ihn wie Antonius beim Wachstum seines Ansehens in die Einsamkeit zurücktreibt, und die Botschaft, die den Menschen auf seine Innerlichkeit verweist.

Den entscheidenden Wendepunkt sieht Held nicht in der Lösung des 19jährigen von seiner Familie, sondern in der plötzlichen Gewißheit der Liebe Gottes, die ihm eines Tages (nach 1646) nach schweren Anfechtungen zuteil wird. Seitdem vertraute er sich ganz der Leitung durch das «innere Licht» (inward light) nach 2. Petr. 1, 19 an und verfocht grundsätzlich und praktisch das unbedingte Recht jedes Menschen auf eine unmittelbare Gottesbeziehung. Jesus Christus wurde ihm im Gegensatz zum Autoritätsglauben an die Schrift der innere Lehrer, der das innere Licht als den «Samen Gottes» (seed of God) erweckt und damit den Menschen zu seiner auch menschlichen Erfüllung bringt. Die Freiheit Gottes, sich nach seinem Ermessen zu offenbaren, bedingt die menschliche Freiheit von Schrift und Dogma. Echter Gottesdienst kann darum nur im Stillesein und Warten auf die Offenbarung bestehen. Von diesem Zentrum aus wird die gesamte Botschaft des George Fox verständlich gemacht. Mit innerer Notwendigkeit muß sie sich gegen die gebaute Kirche, für das Menschenherz als den echten Tempel Gottes einsetzen. Doch wehrt der Verf. alle individualistischen Konsequenzen ab und weist vielmehr darauf hin, daß das gemeinsame Schweigen, das gemeinsame Warten auf das innere Licht, «das gemeinsame Erleben der Gegenwart Gottes beim gemeinsamen Gebet in den gottesdienstlichen Versammlungen» (525) tiefe Verbundenheit schuf.

Mit besonderer Sorgfalt erörtert der Verf. die Stellung des George Fox zur Bibel, zur Obrigkeit, zum Kriege und läßt ihn

dabei wesentlich konservativer, zurückhaltender, überlegter erscheinen als bisher. Hier bewegt sich Held auf der Linie der von Sippell gegebenen Charakteristik des Quäkertums. Außerdem wird der soziale Charakter seiner Prophetie sehr lebendig, der Protest gegen die hohlen Formen des Hoflebens, den Luxus, die Trunksucht bei Hoch und Niedrig, das Eintreten für die Gleichberechtigung der Frau. Zugleich aber wird das Fehlen eines eigentlichen sozialen Programms betont. Auch hier wird Fox konservativer gezeichnet als bisher, wenn seine Bejahung der Berufsarbeit und der damit gegebenen wirtschaftlichen Unterschiede, die ausdrückliche Ablehnung der Gleichheit und besonders im Gegensatz zum radikalen Pietismus Deutschlands seine Hochschätzung der Bildung hervorgehoben wird.

So entsteht ein reiches Bild, das durch seinen Realismus außerordentlich gewinnt. Seine theologischen Konturen tragen eine schärfere Ausziehung. Als Grundgedanke der Botschaft ergibt sich für Held wie für Sippell das religiöse Menschenrecht jedes einzelnen, d. h. das Recht jedes Individuums auf eine unmittelbare und selbständige Gottesbeziehung. Im übrigen aber ist es dem Verf. deutlich um die Betonung des Objektiven in der Verkündigung des George Fox zu tun. So will er das «innere Licht» als Einbruch der göttlichen Macht ins menschliche Leben verstanden wissen. So legt er darauf besonders Gewicht, daß es grundsätzlich und tatsächlich nichts anderes sagt als die Heilige Schrift und damit auf einen, durch Autonomie des glaubenden Subjekts begründeten Biblizismus hinausläuft. So glaubt er auch George Fox auf die Formel eines vergegenwärtigten Urchristentums bringen und ihn damit dem großen, in der Kirchengeschichte immer wiederholten Programm einer Wiederaufnahme urchristlicher Haltung einordnen zu können. Zweifellos ist hier die Wandlung der theologischen Urteilsbildung durch die dialektische Theologie wirksam. Unter dem Wiedergewinn des theologischen Themas, des objektiven Wortes Gottes, ist es unmöglich geworden, für einen ganz auf die Subjektivität hin interpretierten George Fox einzutreten. Diese Umwertung des noch für Karl Holl maßgebenden Fox-Bildes als des Paradigmas für das Schwärmerium schlechthin in Richtung auf einen theologischen Objektivismus ist der bedeutendste Diskussionsbeitrag dieser sorgfältig-

tigen Biographie. Held geht so weit, in der Frage nach der Kirche das eigentliche Zentrum und Agens von George Fox zu erblicken, ihn also ebenso wie zum Anwalt eines vertieften Biblizismus zu dem einer vertieften Ekklesiologie zu machen. Mir erscheint es fraglich, ob sich dies halten läßt.

Die Schwächen des Buches liegen in der mangelnden Präzision der theologischen Begriffsbildung, in der einseitigen Parteinahme für den Helden, der geradezu als Muster aller christlichen Tugenden erscheint, in der Vernachlässigung wichtiger Züge von George Fox selbst. Zu kurz kommt der Vorsehungs- und Führungsglaube, der bei ihm stärker theozentrisch gewendet ist, als ihn der Verfasser darstellt. Gerade sein Anliegen des Objektivismus hätte sich so noch besser stützen lassen. Die unmittelbare Gottesbeziehung scheint mir bei Fox nicht nur als Plädoyer für die «religiösen Menschenrechte» gemeint zu sein, sondern als Lobpreis Gottes selbst in seiner Größe, Freiheit und Weisheit. Damit gliedert sich das Tagebuch des Fox organisch in die von Augustin begründete Tradition der Confessiones ein; sie steht diesem Urbild näher als der Emanzipation des Individuums bei Rousseau. Dann aber hat der Verf. das Phänomen der Sünde im autobiographischen Zusammenhang bei Fox völlig außer acht gelassen. Gerade da sie im Journal im Gegensatz nicht nur zu Augustin, sondern vor allem zu seinem Zeitgenossen John Bunyan so stark zurücktritt, hätte dies mit Nachdruck festgestellt und ins Gesamtbild aufgenommen werden müssen. Die schwächsten Partien des Buches liegen in den Ansätzen zu einer kirchen- und theologiegeschichtlichen Eingliederung. Was der Verf. hier über das Verhältnis von George Fox zu den Lollarden, den Gottesfreunden, zu Jakob Böhme und zum Puritanismus sagt, bleibt in farblosen Gemeinplätzen stecken und wertet die Feststellungen Sippells in keiner Weise aus. Auch ein gelegentlich angedeuteter Vergleich mit Kierkegaard (S. 45) wirkt anfängerhaft und erbringt nichts. Die gesamte Biographie ist in einer nicht vertretbaren Ausschließlichkeit vom Helden her gestaltet. Doch diese Bedenken mindern nicht den Dank für die im einzelnen geleistete sorgfältige Arbeit, die als Teillösung der biographischen Aufgabe wertvoll bleibt.

Berlin-Zehlendorf.

Martin Schmidt.

Jürgen Uhde, *Der Dienst der Musik* (Theologische Studien, hrsg. von Karl Barth, Heft 30), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1950, 32 S., Fr. 2.20.

Im Frühjahr 1950 trafen sich im Oekumenischen Institut in Bossey einige Künstler mit Vertretern verschiedener Kirchen, um in gemeinsamer Ueberlegung den schwierigen Zusammenhang zwischen Kunst und Kirche aufzudecken. In vier Referaten wurden Richtlinien für die sehr lebhaften Diskussionen gegeben. So verschieden die Ansichten, hauptsächlich anfänglich, schienen, so eindeutig zeigte sich eine Denkrichtung, die von drei Referenten unabhängig voneinander zu einer These zusammengefaßt wurde: die Kunst richtet *Zeichen* auf: «L'œuvre d'art est un objet dont la raison d'être, nécessaire et suffisante, est de *signifier*» (de Rougement). Für den Künstler ist das Wissen um die zeichenhafte Bedeutung seines Schaffens von größter Wichtigkeit. Er ist durch dieses Wissen gezwungen, sich immer von neuem Rechenschaft darüber abzulegen, daß sein Werk ein solches Zeichen ist für seine Mitmenschen. Es wird ihn zu einer «co-humanität» zwingen, die vom schwedischen Referenten, Hartmann, als Bedingung für den *christlichen* Künstler gestellt wurde. Es wird ihn behüten vor der immer lauernnden Gefahr, auf die van der Leeuw hinwies, daß er seine menschlichen Beziehungen, seine Erlebnisse, das Leben anderer nur *braucht*, sogar mißbraucht, als Anregung für sein künstlerisches Schaffen. Es wird ihm erhellen, daß auch die vom Künstler so erwünschte Freiheit der «herrlichen Freiheit der Kinder Gottes» nahe verwandt ist (R.A. Schröder).

Es war in Bossey anläßlich dieser Konferenz, daß ich Uhde kennenlernte und daß er mir das Manuskript seines Referates zu lesen gab. Als ich es nach seiner Veröffentlichung jetzt wieder las, traf mich mehr als in Bossey, wo die oben angedeuteten Thesen unser gemeinsamer, fast selbstverständlicher Besitz wurden, wie außergewöhnlich und erfreulich es ist, daß sich ein junger ausübender Musiker so intensiv mit dem Sinn seiner Kunst und seines Schaffens auseinandersetzt. Liegt doch die Ueberlegung in klar formulierten Gedanken uns Musikern im allgemeinen ferne! Zwar wird beim Publikum mehr und mehr das Bedürfnis wach, zu wissen, was ein Musiker über die eigene Arbeit oder über die Musik im allgemeinen denkt; aber

dieses Bedürfnis ist mit Neugierde vermischt und regt den Künstler oft zu nur persönlichen, darum nicht allgemein gültigen Äußerungen an.

Uhdes Anliegen ist ein anderes und ein sehr ernstes. Er will den Dienst der Musik als ihren letzten Sinn aufdecken, und zwar ihren Dienst als Lob Gottes. Daß er dabei 1949 zu den gleichen Thesen kam, die sich in Bossey herauskristallisierten, spricht sowohl für die Gültigkeit dieser Thesen wie für Uhdes zeitgemäßes Denken. Aber nicht nur künstlerisch «modern» ist dieses Denken, sondern auch dialektisch theologisch, was mir auch als ein zeitgemäßes Zeichen erscheint.

Uhde fängt seine Abhandlung sehr nüchtern mit einer statistischen Darstellung des Musiklebens in Stuttgart an. Diese Nüchternheit führt ihn zu einem strengen Suchen nach Gerechtigkeit im Beurteilen unserer Situation als Musiker in der heutigen Welt. Diese Strenge *mußte* seinen Gedankengang auf das theologische Moment lenken. Da er von vornherein um diesen letzten Sinn unseres Musik-Machens als Lob Gottes weiß, beurteilt er unsere Zeit und unsere Musikpraxis weniger negativ, als es heute fast überall geschieht (vgl. seine Zitate S. 12 ff.). Es erscheint mir logisch und aus seiner Haltung heraus unumgänglich, daß er S. 10 Hermann Hesses Deutung unserer Zeit als des feuilletonistisch-kriegerischen Zeitalters in dem Sinne korrigiert, daß die Menschheit in 100 oder 200 Jahren wahrscheinlich nicht nur die Zerrissenheit, sondern jedenfalls auch ein positiv-einheitliches Bemühen in der aus unserer Zeit überlieferten Kunst werde feststellen können. Welches «Zeichen» wir mittels unserer Musik auch geben, ob ein bewußtes Lob Gottes, oder ein Klingen, das letzten Endes ein solches Lob meint, oder sogar einen «geordneten Lärm», der bewußt oder unbewußt das Lob Gottes übertönen will, es werde sich jede Stilart einmal durch diese ihre eigentliche Bestimmung deuten lassen.

Sehr klar und doch mild sieht Uhde auch unsere merkwürdige Lage, in der wir Musik aus allen Zeiten studieren und aufführen, im eigenen Schaffen aber unsicher sind. Ob wir nun eine «Generation der Erben» sind (Mersmann) oder ob die ganze Erbschaft Teil unseres «modernen» Musikgutes geworden ist, diese Frage verleitet ihn nicht zu einer pessimistischen

Aussage über den Mangel an schöpferischer Eigenart, die in der modernen Musik nur Epigonenhaftes oder Abstruses entstehen läßt, sondern zwingt ihn, weiter zu suchen nach einer Lösung, die unserer Zeit gerecht wird. Allerdings muß er dafür weit ausholen, und man kann ihm den Vorwurf nicht ersparen, zu viele Gedanken in die 32 Druckseiten zusammengepreßt zu haben. Seine These: «Musik ist das mitteilsame Spiel klingender Ordnungen in der Zeit» (S. 13) ist an sich so reich an Gedanken, daß die daran anschließenden Ueberlegungen ein ganzes Buch würden füllen können. So reichhaltig und richtig die nun folgenden Ausführungen auch sind, sie erschöpfen das Thema doch nicht ganz. Aber sie führen zum Ziel, d. h. aus dem Zuviel an Gedanken und Möglichkeiten findet der Verf. «mancherlei wichtige Aufgaben, aber nicht den Auftrag, den die Musik hat» (S. 22). Er schließt nun aus der Unmöglichkeit, eine wesentliche Aufgabe der Musik in der Welt zu finden, daß sich der Auftrag nur theologisch begründen läßt. Er weist hin auf das Spiel der Weisheit vor den Augen Gottes (Sprüche 8, 27—31), auf Goethes Worte über Bach, auf die Antwort des ganzen Kosmos auf den unendlichen Jubel, von dem wir uns das göttliche Wesen erfüllt denken müssen (Karl Barth), und endlich auf das gesungene Lob der ganzen Kreatur, von dem in den Psalmen immer wieder die Rede ist.

Dies alles ist nicht nur einwandfrei richtig, sondern auch beglückend, wird aber die Musiker nur dann überzeugen, wenn sich diese lobende Antwort irgendwo in der praktischen Musik zu allen Zeiten, wenigstens als bewußter Versuch, bemerkbar gemacht hat und noch bemerkbar macht. Hier zeigt sich m. E. die Lücke in Uhdes Ausführungen, eine Lücke, die sich ohne weiteres aus seiner Stellung im Musikleben erklären läßt. Er ist Instrumentalist und darum vor allem und am innigsten vertraut mit der Instrumentalmusik. Das Lob Gottes aber hat sich am deutlichsten in den einfachsten Formen der Vokalmusik gezeigt, nicht nur im Mittelalter, sondern zu allen Zeiten. Mit einer Choralstrophe beschließt Uhde seinen Vortrag und weist damit auf diesen Stoff hin. Es wäre aber für die Erkenntnis unserer Aufgabe wichtig, auch die Kirchenmusik, die vokale und die instrumentale, in aller Deutlichkeit zu bespre-

chen und auf ihre Tauglichkeit als Lob Gottes zu prüfen. Die Klarheit, die in diesem Büchlein in so erfreulicher Weise gesucht wird, täte uns gerade auf dem Gebiete der Kirchenmusik not. Wenn aber ein Instrumentalist, der mitten im Musikleben steht, den Auftrag der Musik nur theologisch zu deuten vermag, ist die Zeit wohl nicht mehr ferne, in der die unheilsame Trennung zwischen «Kirchenmusik» (als künstlerisch schwächere Aeüßerung) und Konzertmusik (als «nur weltliche» Kunstmusik) überbrückt sein wird, weil beide dem gleichen Auftrage Folge leisten.

Basel.

Ina Lohr.

Miszelle.

Alttestamentliche Wortforschung.

Mā'ōg 1. Könige 17, 12.

Als in der großen Dürre der Bach Krith versiegt ist, wird Elia vom Worte Jahwäs nach Sarepta geschickt; dort wird eine Witwe ihn speisen. Elia trifft die Witwe am Stadttor beim Holzlesen und bittet sie um einen Schluck Wasser und dann um einen Bissen Brot. Die Witwe antwortet (17, 12): «Beim Leben Jahwäs, deines Gottes! wenn ich einen *mā'ōg* habe, sondern nur noch eine Handvoll Mehl im Topf und ein wenig Oel im Krug.»

Was bedeutet hier *mā'ōg*? Die Wörterbücher denken alle an *'ūgā*, den kreisrunden, in heißer Asche oder auf Glühsteinen rasch gebackenen Brotfladen, und diese Herleitung muß sehr alt sein. Denn wie die Vulgata mit *panis*, so übersetzt Luther mit «Gebackenes», die englische Bibel mit «*cake*», die schwedische mit «*kaka bröd*», und so und ähnlich alle Uebersetzungen, und die Ausleger nehmen das ohne weiteres an.

Septuaginta hat ἐγκρυπιάς, und die Wörterbücher sagen zu diesem ungebräuchlichen Wort, es bedeute den in der Asche gebackenen Brotfladen. Dasselbe Wort verwendet sie für *'ūgā*, und bei J. Benzinger, Hebräische Archäologie, 3. Aufl., 1927, S. 64², vernimmt man, daß schon Epiphanius das Wort vom «Verborgensein» unter der Asche ableitet. Das ist eine sonderbare und kaum glaubliche Ableitung. Die syrische Bibel hat *māddām* «irgend etwas» für *mā'ōg*; das ist bemerkenswert; denn der Syrer weicht ganz selten von den beiden andern ab; und sollte sein «irgend etwas» für Brotkuchen, Gebackenes hier bloße Verlegenheit sein?

Abgesehen davon ist die Antwort der Witwe auffallend. Der Prophet bittet um einen Bissen Brot. Die Witwe sagt, sie habe nichts Gebackenes, und sie sei eben dabei, wenn sie ein wenig Holz gefunden, etwas, die letzte, karge Mahlzeit, zu backen. Das ist kaum in Ordnung.

Aber auch das Wort *mā'ōg* selber ist auffallend, wenn es Gebackenes, Brotkuchen heißen soll und für die einfachste Brotart schon *'ūgā* zur Verfügung steht. Bildung und Bedeutung sind in gleicher Weise auffallend.