

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 7 (1951)
Heft: 2

Rubrik: Miscellen

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: 08.02.2025

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

liturgischen Fragen, die offen geblieben sind, bis auch sie zu einer der Eigenart unserer Kirchen entsprechenden Lösung gelangen.

Neuallschwil/Baselland.

Julius Schweizer.

Miszellen.

Zu Haggai 1, 9.

Diese Stelle lautet in der Zürcher Uebersetzung: «Ihr zählet auf viel, und es ward zu wenigem, und wenn ihr das heimbrachtet, so blies ich es an.» Was soll das heißen? Was hat dieses Anblasen der eingeheimsten Feldfrüchte durch Gott zu bedeuten? Das ist dem Texte, wenn man ihn so deutet, nicht zu entnehmen. Die Lutherbibel hilft sich daher mit der freien, sprachlich aber nicht zu rechtfertigenden und sachlich schwer vorstellbaren Uebersetzung: «Und ob ihr's schon heimbringt, so zerstäube ich's doch.» Und in der «Heiligen Schrift des AT» (1910³ ed. *E. Kautzsch*, ebenso 1923⁴ ed. *A. Bertholet*) setzt *K. Marti* zur Stelle die Anmerkung: «d. h. verursachte durch den Zauber des Anblasens noch ein geheimnisvolles Schwinden der wenigen eingeheimsten Vorräte. Es war kein Segen darin.» Das ist eine sachlich sinnvolle Vermutung, zu der aber das hier mit ‚anblasen‘ übersetzte hebräische Wort (*nafach*) nicht die geringste Berechtigung gibt. Welches ist der Sinn dieser dunklen Stelle?

Die Schwierigkeiten lösen sich leicht und der Text wird einfach und klar verständlich, wenn wir an unserer Stelle zwei Wörter anders deuten. Der oben mit «ihr brachtet heim» wiedergegebene Ausdruck lautet im hebräischen Text: *wahabē'thām habbajit*. ‚Habbajit‘ kann heißen ‚nach Hause, heim‘, aber es muß nicht. Das Wort kann auch einfach bedeuten ‚zum Hause‘, wobei ein bestimmtes, schon genanntes oder allgemein bekanntes gemeint sein muß. Beachtet man nun, daß von den 11 Stellen, an denen das Wort *bajit* bei Haggai vorkommt, 8 dasselbe sicher auf den Tempel beziehen und daß im unserer Stelle unmittelbar vorhergehenden Vers 8 der bloße Ausdruck ‚habbajit‘ sicher den Tempel meint, so liegt es nahe, auch in Vers 9 a an den Tempel zu denken. Dazu paßt vortrefflich, daß das *Hif'il hēbi'* auch an andern Stellen im Sinne von ‚Opfer darbringen‘ vorkommt (so Mal. 1, 13 und Num. 15, 25). Das Verb *nafach* kommt im AT 12mal vor und hat neben den konkreten Bedeutungen ‚blasen, anhauchen, (die Seele) aushauchen, (Feuer) anfachen, seufzen‘ auch den Sinn von ‚verachten‘ (vgl. unsern Ausdruck ‚auf etwas pfeifen‘), so Mal. 1, 13. Diese Bedeutung gibt auch an unserer Stelle einen guten Sinn. Ich übersetze also: «Ihr hofftet auf viel, doch siehe (es gab nur) wenig, und brachtet ihr (davon) zum Tempel, so piff ich darauf.» D. h. Ich gebe euch Mißernte und verschmähe die Opfer, die ihr mir davon darbringt — weil ihr mein Haus noch nicht wieder aufgebaut habt. Das ist wohl der Sinn der Stelle.

Nun gilt es nur noch einen allfälligen Einwand gegen diese Uebersetzung zu widerlegen. Es könnte gesagt werden: der Tempel liegt ja in

Trümmern, wie sollte er da noch als habbajit bezeichnet werden, und wie sollte man da noch Opfer zum Tempel bringen? — Darauf ist zu antworten: Daß Haggai die noch vorhandenen Ueberreste des Tempels bajit nennt, steht außer allem Zweifel (vgl. 1, 8, und 1, 4 sogar mit Demonstrativpronomen habbajit hazzäh!). Die Stelle 2, 3 deutet darauf hin, daß diese Ruinen noch ganz beachtlich gewesen sein müssen, sonst wäre es sinnlos, sie überhaupt mit der Pracht des frühern Tempels zu vergleichen. Vielleicht stehen die Mauern noch und sind nur die hölzernen Teile ausgebrannt (das Verb chareb in 1, 3 und 9 b kann ja auch ‚dürre sein‘, d. h. durch Hitze zerstört sein bedeuten!) Dann wäre auch verständlich, warum für den Wiederaufbau nur Holz benötigt wurde. Und wenn die batim sefunim (1, 3) mit *L. Koehler* (mündlich) nicht als getäfelte, sondern als getünchte Häuser zu verstehen sind, so würde dann der Gegensatz zwischen den ausgebrannten, rauchgeschwärzten Tempelmauern und den weißen Privathäusern desto augenfälliger. Doch wie dem auch sei — jedenfalls heißen die Tempelruinen bei Haggai bajit, sogar habbajit hazzäh. Daß in Jerusalem zu jener Zeit geopfert wurde, ist ebenfalls keine Frage (vgl. 2, 14); wir wissen nur nicht wo. Aber was liegt näher als die Annahme, die Heimkehrer hätten ihre Opfer an der alten heiligen Stätte dargebracht, die seit der deuteronomischen Reform als der einzige legitime Kultort galt? Mochten die Ueberreste des alten Tempels noch so kläglich aussehen, so wird man doch in oder vor oder bei denselben geopfert haben. Und daß man das fertigbrachte, ohne sich zum Wiederaufbau des Tempels bemüßigt zu fühlen, dagegen wendet sich Haggai im Namen Jahwäh's, und darin sieht er den Grund alles Unglücks. So fügt sich meine Deutung und Uebersetzung von Haggai 1, 9 vorzüglich in den Zusammenhang des ganzen Haggai-Buches.

Zürich.

Friedrich Peter.

Das Herborner Religionsgespräch 1951.

Das theologische Landesseminar in *Herborn* in Hessen, schon des öfteren der Tagungsort eines um das Problem der Hermeneutik bemühten Kreises, versammelte in seinen Mauern in der letzten Märzwoche eine Schar von über 70 deutschen und ausländischen Theologen, um zum erstenmal seit vier Jahren auf deutschem Boden mit *Karl Barth* ins Gespräch zu kommen. Durch die inzwischen erschienenen Bände der Kirchlichen Dogmatik sowie den Streit um die Frage der Entmythologisierung erschien eine Klärung des theologischen Gesprächs als dringend notwendig. Bei der Tagung, die unter der Leitung von *Ernst Wolf* (Göttingen) stand, ging es um drei Fragenkomplexe: 1. um die hermeneutische Frage der Schriftauslegung; 2. um das Problem Evangelium und Gesetz; 3. um die Schöpfungslehre *Karl Barths*. *Gollwitzer* (Bonn) hatte das einleitende Referat zum ersten Thema übernommen. Er stellte die hermeneutischen Grundsätze von *Barth* und *Bultmann* einander gegenüber. Er bezweifelte, daß es ein neutrales Vorverständnis gibt, sondern betonte, daß der historisch-kritische Exeget immer schon mit der für den modernen Menschen typischen Voraussetzung an den Text der Schrift herangehe, nämlich dem Immanenzdogma, und den Text von daher in seiner eigentlichen Intention verkenne, nämlich als über sich selbst hinausweisen-

des Wort. Daher sei es notwendig, daß der Exeget sich durch sein Stehen in der Kirche von diesem Immanenzdogma des die Transzendenz des Textes verneinenden Menschen zur echten Sachlichkeit befreien lassen müsse. Die Tatsache, daß die Bibel ein Buch der Kirche ist, hat auch für die Auslegung ihre Konsequenzen; denn nun erst kann anerkannt werden, daß das Wort über sich selbst hinausweist, daß es im Verstehen um die dem Text transzendente Sache geht und daß von der Sache her das Wort auf seine Sachgemäßheit zu prüfen ist. Gollwitzer bezweifelte, daß die von Heidegger und Bultmann vollzogene Unterscheidung von ontisch und ontologisch haltbar sei. Ist das Vorverständnis, von dem Bultmann in seiner Hermeneutik spricht, eine weltanschaulich neutrale und notwendige Disponiertheit oder nicht umgekehrt gerade eine Indisposition für die Exegese? Ist die Unterscheidung von wissenschaftlich-existentialer Interpretation und schlichtem existentiellen Hören, von Kerygma und theologischer Explikation des Kerygmas im gläubigen Verstehen durchführbar? Bei Barth ist das Subjekt des Interpretieren der von der Botschaft der Kirche Betroffene, bei Bultmann der durch seine eigene Frage Bewegte.

In der Diskussion grenzte sich *Barth* von *Bultmann* deutlich ab, weil er in ihm den letzten Ausläufer der von Schleiermacher herrührenden subjektivistischen Tradition in der Theologie sieht und hinter seinen Bemühungen die alte Frage nach dem «historischen Jesus» vermutet, die seit Martin Kähler abgetan sein sollte. Es bleibt hier allerdings die Frage offen, ob Barth Bultmann richtig verstanden hat; offensichtlich schwebte ihm bei seinem Urteil der Analytiker der synoptischen Tradition vor, wenn er forderte, daß die Exegese nicht nur die *disiecta membra* der Schrift, sondern diese als Ganzheit auslegen sollte. Aber ob damit auch das hinter der Forderung der Entmythologisierung stehende Anliegen getroffen ist? Geht es doch dort nicht um Eliminierung und Analyse allein, sondern um das Verstehen des im Kerygma Gemeinten, also gerade um die Ganzheit der Schrift. Leider war Bultmann verhindert, an der Tagung teilzunehmen, wodurch es geschah, daß seine Sache nicht die entsprechende Vertretung fand. Gegenüber der Front von rechts, den Fundamentalisten und Biblizisten, grenzte sich Barth aber ebenso deutlich ab und wollte nicht für einen naiven Fundamentalismus in Anspruch genommen werden. Jedenfalls kamen alle diejenigen, die von Barth nun ein offizielles Verdikt gegen Bultmann erwartet hatten oder gar die Forderung einer Exkommunikation, nicht auf ihre Rechnung und fanden in Barth keinen Kronzeugen für eine kirchliche Verdammung Bultmanns. Daß Barth selbst heute über seine einstige dialektische Position hinausgewachsen ist, ging aus seinem Verständnis der Auferstehung hervor. Diese sieht er als eindeutiges, unparadoxes und undialektisches Faktum, als theologisches Axiom und einzig legitime Form eines Vorverständnisses in der Theologie an, als Theophanie und objektives Geschehen in Raum und Zeit. Viele der Schüler Barths opponierten an dieser Stelle in Erinnerung an den früheren Meister gegen den heutigen Kirchenlehrer. Wenn es sich bei der Auferstehung um ein eindeutiges, unparadoxes Faktum handelte, so wäre ja keine Möglichkeit des Zweifels und des Nichterkennens für die Jünger vorhanden gewesen, und es hätte nicht des Glaubens und der Ver-

kündigung bedurft. Ob Barths Formel, daß zwar alles unter dem Vorzeichen des Glaubens stehe, aber von Gott her sei alles da, genügt, erschien zweifelhaft.

Es wurde an dieser Stelle schon sichtbar, was am zweiten Tag noch deutlicher wurde: daß Barth sub specie Dei Theologie treibt, und nicht sub specie hominis. Daher auch seine Umkehrung der traditionellen Reihenfolge «Gesetz und Evangelium» in «Evangelium und Gesetz». Iwand (Göttingen) interpretierte Barth so, daß jede Theologie, die ihren Ausgangspunkt beim Menschen nehme, sei es in einer Uroffenbarung wie *Althaus*, oder einem existentialen Vorverständnis wie Bultmann, oder einer neulutherischen Gesetzestheologie wie *Gogarten*, Theologie des Gesetzes sei, indem sie den Menschen zum Angelpunkt mache, und nicht Gott. Barth wollte mit seiner Umkehrung zeigen, daß es im Glauben nicht um die Existenz des Menschen, sondern um Gottes Wohlgefallen und Ehre geht. Iwand hielt die in der lutherischen Theologie übliche Dreiteilung des Gesetzes für unhaltbar, wobei dann der usus elenchthicus fast der allein bedeutsame wird. Das Gesetz ist nicht nur zur Destruktion des Menschen gegeben, sondern will den Menschen zum Mitarbeiter Gottes machen. Das Handeln im Reich dieser Welt darf nicht seiner sog. Eigengesetzlichkeit überlassen werden, sondern steht ebenso unter der Herrschaft und dem Anspruch Gottes wie der Raum der Kirche. Barth bezeichnete die Theologie, die von dem Menschen unter dem Gesetz ausgeht, als «tragische Theologie der norddeutschen Tiefebene», wie er sich auch deutlich von Luthers Schrift *De servo arbitrio* und der Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium als richtendem und vergebendem Wort Gottes distanzierte. Dem wurde allerdings besonders von lutherischer Seite nicht wenig widersprochen, obwohl von holländischer Seite betont wurde, daß es sich an dieser Stelle nicht um eine konfessionelle Fixierung des theologischen Gegensatzes handeln könne, da auch im Reformiertentum sich weithin die Scheidung von Gesetz und Evangelium finde, besonders in der praktischen Verkündigung. Es wurde hier Barth gegenüber die Warnung nötig, ob bei seiner Betonung der Einheit von Evangelium und Gesetz nicht letztlich die Gnade «billig» (Bonhöffer) werde, und aus dem Welttheater ein Spiel mit happy end. Geht es bei Luther nicht darum, einmal den ganzen Ernst der menschlichen Verlorenheit außer Christus zu zeigen, und dann darum, den Christen daran zu erinnern, daß er noch nicht im Himmel, sondern auf der Erde lebt? Muß nicht Barths Lehre schließlich mit Notwendigkeit in der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge enden und so die Tiefe des Gegensatzes zwischen Gott und dem Teufel verschwinden? Wenn dieser Sieg auch von Christus errungen ist, so bleibt die christliche Existenz in dieser Zeit dennoch eine ständig angefochtene Existenz.

An dieser Stelle wurde die Unfruchtbarkeit des aus aristotelischem Denken stammenden Gegensatzpaares von Objektivität und Subjektivität sichtbar. Gegenüber dem seit Luther in der Theologie des Protestantismus üblichen Tones auf dem «pro me» der Christustatsache, das diesem die Kennzeichnung als Subjektivismus eingetragen hat, war es Barths Bedeutung, auf die «christliche Objektivität» hinzuweisen. Das geschah in Herborn sowohl in der Vorordnung des Evangeliums vor dem Gesetz wie in der Rede von dem objektiven Faktum der Auferstehung. Es bleibt aber fraglich;

ob der Satz haltbar ist: daß das Evangelium frei bleiben müsse von einem Apriori-Bezug auf den Menschen. Führt diese Aussage die protestantische Theologie nicht in eine neue Gnosis hinein, die kaum die Alternative für den Subjektivismus sein kann? Die Theologie der Zukunft wird an diesem Punkt weiterzuarbeiten haben und in der Herausarbeitung des biblischen Sinnes von «Wort Gottes» den unfruchtbar gewordenen Gegensatz von Objektivismus und Subjektivismus überwinden müssen.

Der dritte Tag war dem Fragenkreis um Barths Schöpfungslehre gewidmet. *Otto Weber* (Göttingen) führte hier ein. Während die meisten Schöpfungstheologien von einem natürlichen Wissen des Menschen um seine Endlichkeit und Geschöpflichkeit ausgehen, ohne die Frage zu stellen, woher das alles gewußt wird, setzt *Barth* von der Mitte der Schrift her an: wer den Menschen als Schöpfung Gottes entdeckt hat, der hat damit auch Himmel und Erde als Geschöpfe Gottes entdeckt. Die Schöpfung ist Gnade und insofern gehört sie zur Durchführung des Gnadenbundes Gottes; insofern ist sie auch etwas Historisches, und es hat keinen Sinn, von einem «Schöpfungsmythos» zu reden, weil der Mythos wesentlich unhistorisch ist. Es ergibt sich von hier aus auch ein ganz neues Verständnis des Menschen. Dieser besitzt die Gottebenbildlichkeit nicht als einen ruhenden, substantiellen Besitz, sondern nur in der Relation zu Gott, als *analogia relationis*, nicht als *analogia entis*. Die von Gott her begründete Partnerschaft des Menschen zu Gott macht seine Gottebenbildlichkeit aus. Damit hat *Barth* ein gewichtiges Wort zu der heute viel diskutierten Frage nach der Neubegründung des Menschenbildes gesprochen: er vertritt einen christlichen Humanismus, der seinen Maßstab nicht in einem von der Bibel unabhängigen, aus der antiken Philosophie stammenden Traditionsgut hat, sondern indem am Menschen Jesus das Maß des Menschlichen gewonnen wird. Aus dieser Glaubensanalogie ist kein Uebergang in eine Seinsanalogie möglich, wie manche besonders auf der katholischen Seite hoffen; es handelt sich in III/1 der Kirchl. Dogmatik um einen großen Flankenmarsch um die *theologia naturalis* herum. Die Beziehung Christus—Mensch ist unumkehrbar; es ist der in Christus offenbarte Gott, in dem der Mensch auch seine Mitmenschlichkeit hat.

Sowenig die Kirche aus sich selbst bestehen kann, sondern von ihrer Verbundenheit mit Christus lebt, ebensowenig kann sie für sich allein bleiben, sondern muß «Kirche für die Welt» werden. Das wurde deutlich an den praktischen Fragen, die am Rande der Tagung erörtert wurden: an der Frage der Neutralisierung Deutschlands sowie der Remilitarisierung. Die Freunde aus der Oekumene stellten die Frage, ob die Kirche in Deutschland eine ausschließlich deutsche Lösung befürworten könne, wie es im Falle Niemöllers den Anschein habe, ohne dadurch ihre Mitkirchlichkeit in der Oekumene zu verleugnen. Müssen nicht die Entscheidungen im Raum der deutschen Kirche zugleich ökumenische Entscheidungen sein, und kann es hier eine Pluralität der Entscheidung geben? *Barth* vertrat die Ansicht, es sollten diese Fragen aus der Oekumene die deutsche Kirche nicht allzusehr bedrängen, denn die Mitkirchen existieren in verschiedenen Räumen und mit verschiedenen Problemen. So sei heute für Deutschland das Gebotene, nicht wieder aufzurüsten, sondern sich um eine unbewaffnete Neutralität zu bemühen.

Die Tagung konnte bei der Knappheit der Zeit und der großen Fülle der Probleme keine fertigen Ergebnisse zu Tage fördern; wer das von ihr erwartet hatte, mußte enttäuscht werden. Aber dennoch machte sie den gegenwärtigen Stand der theologischen Diskussion deutlich, und während auf Verdikte verzichtet wurde, wurden doch Warnungen laut, die in Zukunft nicht überhört werden sollten.

Tübingen.

Heinz-Horst Schrey.

Notizen und Glossen.

Zeitschriftenschau. Schweiz. Theol. Umschau 1951/1: *Ecclesia doctrix* in Anno Santo, Vortrag vor der Pfarrerschaft des Kantons Bern am 4. Dez. 1950 (K. Guggisberg); Von Harnack zu Bultmann und weiter (F. Buri); Neue theologische Literatur aus Deutschland (F. Buri). **Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz** 1951/4: Die Autorität einer Kirchensynode (H. Eppler); Vom heimlichen und unheimlichen Widerstand (Chr. Lendi); Das Amtsgeheimnis des Pfarrers (M. v. Planta); Das Evangelium in der Ostzone (aus dem EPD); 5: The God that Failed, nach der deutschen Uebersetzung «Ein Gott der keiner war», Zürich, Europa-Verlag, 1950 (G. Wieser); Zum Dogma der leiblichen Himmelfahrt Marias (G. Wieser); Die Kaufkraft-Initiative (E. Burri); 6: Die neue Weltanschauung (E. G. Rüschi); Glaube bei Martin Buber (H. Hofmann); Die Laien in unserer Kirche (E. Weber); 7: Die neue Aargauer Liturgie (W. Tanner); Die Kaufkraft-Initiative (Clara Barth); 8: Der Reformator Vadian und die Mitarbeit der Gemeindeglieder in der Kirche (C. Gsell); Falsche Waage ist dem Herrn ein Greuel, oder ein Franken bleibt ein Franken (H. Weidmann); Evangelisation in den Kirchen Amerikas (E. G. Homrighausen); Katechetisches Schrifttum aus Deutschland (W. Neidhart). **Der Kirchenfreund** 1951/2: Das Gleichnis vom «Unkraut unter dem Weizen» (H. Großmann); Die Bekehrung Israels und die «Fülle der Heiden» (W. Eichrodt); Zur Frage nach der Toleranz (D. Lerch); Alexandre Vinet's Ratschläge zur Pflege des geistlichen Lebens (A. Graf); Aus dem römischen Katholizismus (O. E. Straßer); Von Beza zu Vinet (O. E. Straßer); 3: Das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (W. Middendorp); Jesu Antwort auf die Johannesfrage Matth. 11 in eschatologischer Sicht (E. Staub); Zur Frage der Toleranz (H. Steuri); Einige Fragen zur Mariologie (A. Graf); Aus den Kirchen des Ostens (K. Fueter); 4: Das Gleichnis vom hochzeitlichen Kleid (W. Michaelis); Pharaos Plan heute!, zum eschatologischen Thema: Der Antichrist (R. Damrath); Die Krise des modernen Menschen (Th. Rüschi); Neue Wege in der Evangelisation in Holland (S. J. Spanjaard); Eine Gesangbuchfrage — auch in Süddeutschland (F. Hadorn); Die neue aargauische Liturgie (A. Däster). **Neue Wege** 1951/2: Ansprache an der Tagung der religiös-sozialen Vereinigung (Margarete Susman); Denn das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft (Ines Spring-Zürcher); Emmanuel Mourier (Serge Radine); Die Weisheit Altisraels (B. Balscheit); 3: Flucht, Kreuz und Ostern (B. Balscheit); Blick auf die Kirchen (Alice Herz); Die Krise des Sozialismus (H.