

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **9 (1953)**

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.

Rezensionen.

Victor Maag, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, Leiden, E. J. Brill, 1951, XV und 254 Seiten.

In seinem «Amos» (1917) hat Ludwig Koehler in vier knappen Abschnitten den Text, die Gestalt der einzelnen Stücke, den Propheten mit seiner Verkündigung und die Niederschrift seiner Worte behandelt. Was hier als ein wissenschaftliches Programm erschien, hat nun Victor Maag, Koehlers Schüler und Nachfolger, in seiner Doktordissertation in umfassender Weise ausgeführt.

Ein erster Teil (S. 1—62) hat «Text und Uebersetzung» zum Inhalt. Dabei ist des Verfassers Bemühen vor allem darauf gerichtet, den Text von späteren prosaischen Zusätzen (Artikel und «nota accusativi») zu reinigen und seine ursprünglichen literarischen Einheiten zu finden; außerdem ist er bestrebt, echtes Gut von unechtem zu scheiden. Bei diesen verschiedenen Aufgaben nimmt Maag nur in der Entfernung prosaischer Zusätze einen radikalen Standpunkt ein. Sonst übt er eine maßvolle Zurückhaltung: der überlieferte Text wird sorgsam geprüft, mitunter gegen verbreitete Verbesserungsvorschläge oder Streichungen in Schutz genommen (2, 7; 2, 14 f.; 6, 10) und meist nur da verändert, wo es wegen einer Schwierigkeit eben sein muß. Natürlich kann man über das Maß des Nötigen da und dort noch immer verschiedener Meinung sein, vor allem bei Streichungen von Worten oder Suffixen um des Metrums willen, wie sich solche bei 3, 12 a; 4, 9; 5, 16 c; 5, 19 a finden.

Beachtenswert zurückhaltend ist Maag auch in der Unechterklärung einzelner Stücke; so entfernt er aus dem großen Kehrversgedicht (1, 3 bis 2, 16) nur die Drohung gegen Juda (2, 4 f.), und aus den Heilsverheißungen am Schluß hält er 9, 11 und 9, 13—15 für ursprünglich. In der Umgrenzung der literarischen Einheiten ist die Gefahr vermieden, den Text allzusehr aufzuspalten, wie sich etwa darin zeigt, daß Maag mit 41 Einheiten auskommt, während Koehler in der Schrift von 1917 deren 56 annimmt. Besonders Lob verdient die Uebersetzung, da sie den Feinheiten des Hebräischen gerecht wird, ohne die Gesetze der deutschen Sprache zu vernachlässigen. Wir haben hier nur die eine Frage, ob es angeht, bei 3, 2 das *raq 'ātkām jāda'ti* mit «*einst* kannte ich euch nur» zu übersetzen und daraus dann im weiteren (S. 242 f.) die Konsequenz abzuleiten, für Amos habe die Erwählung als eine Tatsache der Vergangenheit gegolten, die das Volk durch sein Verhalten seither verscherzt habe.

Der zweite Teil der Arbeit (S. 63—114) bringt ein aus 664 Nummern bestehendes Vokabular der Prophetenschrift, und als dritter Teil (S. 115 bis 207) schließen sich Erörterungen zu einzelnen Wörtern an. Diesen beiden Teilen sind, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, die Materialien zu Koehlers Lexikon zugute gekommen, doch geht er namentlich im dritten Teil auf Grund eigenen Forschens über das Wörterbuch seines Lehrers hinaus. Dieser ist zu einer Fundgrube aufschlußreicher Bemerkungen zu geschichtlichen, geographischen und religionsgeschichtlichen Fragen geworden.

Im vierten Teil (S. 208—252) sind zuerst listenartig einzelne Begriffe dargestellt, und anschließend wird über des Amos Anschauung von Israels Geschichte gehandelt, weiter über seine Kultkritik, über Recht und Sozialordnung, über Jahwe und über die Eschatologie. Auch hier wird man gern von Maag lernen, daneben aber kann man es nicht unterlassen, einige Fragen zu stellen, wozu sich in diesem letzten Teil wohl etwas mehr Gelegenheit bietet als in den früheren Stücken. Ein Problem, das sich im Zusammenhang mit Amos 3, 1 f. ergibt, nannten wir bereits, ein weiteres betrifft des Amos Stellung zum Kult (S. 223 ff.). Kann im Blick auf dessen Wirken als Fürbitter wirklich der Satz gewagt werden: «Im Sozialen ging ihm die religiöse Frage auf»? Wie wir meinen, hat die neuere Forschung, die Maag hier weniger heranzieht, als erwünscht gewesen wäre, ergeben, daß des Amos Stellung zu Religion und Kult komplizierter gewesen ist.

Eine dritte Frage haben wir zu den Ausführungen auf S. 243 f. zu stellen. Hier werden die Worte von 3, 2 und 9, 7 einander gegenübergestellt und aus ihnen ein Gegensatz abgeleitet zwischen einem noch nicht überwundenen Partikularismus des Propheten und einem Universalismus, nach welchem Jahwe für alle Völker zuständig sei. Nun hat Koehler in seiner Schrift von 1917 den Gegensatz ähnlich empfunden, wenn er schreibt (S. 50): «Für Amos ist Jahwe schon Weltgott und noch Volksgott.» Sind aber seither in der Wissenschaft nicht Erkenntnisse herangereift, welche Erwählung und Bund anders sehen lehren als nur im Sinne einer partikularistischen Schranke?

Das sind Fragen, die wir an den Verfasser zu stellen haben; sie sollen jedoch den bestimmten Eindruck nicht verwischen, daß er einen gewichtigen Beitrag zur Amos-Forschung vorgelegt hat, zu dem man ihn gerne beglückwünscht.

Bern.

Johann Jakob Stamm.

Robert Morgenthaler, Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis. Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas. 1. Teil: Gestalt; 2. Teil: Gehalt. (Abh. z. Theol. des AT und NT Nr. 14 u. 15.) Zürich, Zwingli-Verlag, 1948.

Derselbe, Kommendes Reich. Zürich, Gotthelf-Verlag, 1952.

Die Doppelstudie über das lukanische Werk greift ein wesentliches Problem auf, da die geschichtliche und theologische Stellung des Luk. keineswegs geklärt ist. Und die Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt ist sachgemäß. Der Verf. geht nun auf ein bestimmtes Formelement los, die «Doppelung». Die These des ersten Teils lautet dahin, daß das luk. Werk ein Kunstwerk sei ... Auf die Zweigliedrigkeit als elementarste Grundgestalt aufbauend, schafft Luk. in Worten, Sätzen, Abschnitten und Gesamtkomposition architektonische Einheiten, in denen sich seine Kunst manifestiert» (S. 15, gesperrt). So werden nacheinander Worte, Sätze, Abschnitte, endlich die Gesamtkomposition untersucht. Der Verf. bietet jeweils umfangreiche Tabellen. Als das entscheidende Element der Komposition sieht er das geographische an (S. 159). Mit Recht findet er im «Reise-

bericht» das zentrale Problem der Geographie und Komposition zugleich. Er will es lösen, indem er aus der Feststellung des formalen Schemas der Doppelung und Entsprechung von Abschnitten folgende Gliederung des Gesamtwerkes vorschlägt (S. 163):

I. Jerusalemer Szene	Luk. 1, 5—4, 13
I. Reisebericht	4, 14—19, 44.
II. Jerusalemer Szene	19, 45—24, 43
III. Jerusalemer Szene	Act. 1, 4—7, 60
II. Reisebericht	8, 1—21, 17.
IV. Jerusalemer Szene	21, 18—26, 32
III. Reisebericht	27, 1—28, 31.

Hier versagt m. E. das statistische Verfahren. Die bedachten Hinweise, die Luk. durch sein ganzes Werk auf Komposition und Sinn derselben gibt, werden nicht benützt, da der Verf. laut Nachwort zum zweiten Teil auf Exegese bewußt verzichtet. Müßte man nicht überhaupt umgekehrt vorgehen und von der Geographie aus nach der Komposition fragen? Die Voraussetzung des Verf., daß Luk. ein zuverlässiges Bild von Palästina habe, unterliegt doch stärksten Bedenken (vgl. die noch nicht überholte Analyse von K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*). Der eigenartige Charakter des Reiseberichts wird nur zu erklären sein, wenn man auf die Frage nach dem historischen Schauplatz verzichtet und ihn als Schema versteht, in dem Luk. einen bestimmten Sachverhalt christologischer Art darstellt.

Was drückt nun die formale Struktur sachlich aus? Das ist die Frage des zweiten Teils. Die These heißt: «Die zweigliedrige Architektonik des luk. Werkes ist nichts anderes als der formale Ausdruck des einmütigen Willens der ersten Christenheit und nicht zuletzt des Luk. selber, der Umwelt Zeugnis abzulegen von den Ereignissen um Jesus von Nazareth» (S. 8). So wollen die geographischen Namenpaare «keine exakte geographische Taxis» geben, sondern «Sicherheit der Dinge im Sinne des Bezeugens» (S. 11). Und: «Bei den Wortdoppeln, etymologischen Figuren und sämtlichen Tautologien handelt es sich immer um dieses eine: indem dasselbe zweimal gesagt wird, entsteht eine Breite und damit (sic!) auch eine *Sicherheit* der Erzählung, die allen Geschichtschreibungen zu wünschen wäre» (S. 12). (Der Rezensent schließt sich diesem Wunsch nicht an.)

Die drei Kapitel dieses Teils behandeln:

1. Lukas als Zeuge.
2. Die Geschichtlichkeit des luk. Werkes (Luk. als Geschichtschreiber, die Geschichtlichkeit der Formen des luk. Werkes, zur Geschichte der Luk.-Kritik).
3. Ergebnisse (Zeugnis und Geschichtschreibung, Zeugnis und Kunst, Kunst und Geschichtschreibung, Kritik der Luk.-Kritik).

Man wird fragen, ob wirklich aus dem Text zu erheben ist, daß Luk. seinen Stil (!) so verstanden haben will, wie es hier dargestellt ist. Auf das Prinzip von den zwei Zeugen, auf das sich der Verf. beruft, gibt er jedenfalls keine Hinweise. In Luk. 9, 1 hat er das «zwei und zwei» seltsamerweise sogar getilgt. Bei der bewußten Art seines Arbeitens muß man nach einer

Absicht fragen. Wir stellen zur Probe drei Doppelausdrücke zusammen: a) σημεῖα καὶ τέρατα; dies ist in der Tat eine rein rhetorische Zusammenstellung, und man darf keinen betonten Unterschied zwischen beiden Begriffen herauspressen; b) μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν; hier liegen die Dinge anders; der Sinn von μετανοεῖν hat sich bei Luk. verengt; will er das Ganze des Bekehrungsvorgangs anzeigen, so muß er den Ausdruck ergänzen. c) Γαλιλαία καὶ Ἰουδαία: gewiß spielt das rhetorische Element mit; aber geographische Namen können ja nicht beliebig kombiniert werden. Hinter der Zusammenstellung steht ein bestimmtes (freilich unzutreffendes) Bild vom palästinischen Raum. D. h.: man muß bei den Doppelausdrücken in jedem Fall nach der sachlichen Bedeutung fragen. Ohne Interpretation der Texte führt die Statistik zu Fehlurteilen.

Was ist durch den Verf. bewiesen? Man wird zustimmen, daß Luk. Zeugnis ablegen will, daß er zuverlässige geschichtliche Kunde übermitteln will. Ist aber damit, wie der Verf. anzunehmen scheint, auch schon bewiesen, daß sein Bericht objektiv zutreffend ist? Kann man das aus dem Anspruch des Luk. nachweisen? Weiter: welches Geschichtsbewußtsein ist bei dem «Historiker» Luk. vorauszusetzen? Hier bleiben die Gedankengänge des Verf. unklar.

Kommendes Reich. Die Diskussion um das eschatologische Problem ist lebhaft. Die Forschung in der Schweiz hat einen hervorragenden Anteil an seiner Bearbeitung (Cullmann, Kümmel, Werner). Morgenthalers Büchlein will die Auseinandersetzung bereichern, indem es mit den Werken und Gedanken Dodds bekannt macht. Im ersten Teil enthält es ein gutes Referat über dessen These, daß am Anfang der Entwicklung die «realized eschatology» stehe, der gegenüber die «futurist eschatology» ein sekundäres Stadium darstelle. Der Verf. referiert an Hand der beiden Werke «The Parables of the Kingdom» und «The Apostolic Preaching». Der zweite Teil prüft Dodds Exegese an fünf ausgewählten Stellen nach: Matth. 12, 28; Mark. 1, 15; Matth. 11, 2—12; Mark. 9, 1; Luk. 17, 20. Die eigene Exegese ist vorsichtig. Man wird zustimmen, daß Dodds Interpretation in der Tat nicht zu halten ist (hier hätte der Verf. auf die Auseinandersetzung von Jeremias mit Dodd verweisen müssen).

Zu Matth. 12, 28 untersucht der Verf. den Sinn von φθάνειν; das Ergebnis heißt, «daß in den Dämonenaustreibungen Jesu das Reich Gottes zwar noch nicht gekommen ist im Sinne der Vokabel ἐρχεσθαι. In diesem Sinne wird das Reich Gottes erst an dem noch ausstehenden Jüngsten Tage kommen. Aber das Reich Gottes ist . . . in den Dämonenaustreibungen Jesu schon gekommen, wobei der vorliegende Sachverhalt zutreffend wiedergegeben wird durch den Gebrauch der Vokabel φθάνειν».

Die Aussage von Mark. 1, 15 (ἐγγίξειν) reicht nicht so weit wie die von Matth. 12, 28 (S. 46). Matth. 11, 12 wird vom futurischen Kommen verstanden. Bei Mark. 9, 1 schwankt der Verf., ob es sich um ein echtes Jesuswort handle (S. 53). Die Deutung von Luk. 17, 20 f. bleibt offen. An einer Stelle scheint freilich das exegetische Problem verkannt zu sein. S. 51 stellt der Verf. (unter Berufung auf F. Busch) fest, «daß es sich in der synopti-

schen Apokalypse wirklich um gute, evangelische Verkündigung» handelt; es geht aber zunächst darum, ob Mark. 13 authentische Predigt *Jesu* darstellt, und dagegen haben Bultmann und Kümmel begründete Einwände vorgebracht.

Im dritten Teil, der «das Problem in seiner Ganzheit» darstellen soll, zieht der Verf. das Fazit. Er konstatiert das Nebeneinander verschiedenartiger Aussagen über die Nähe des Eschaton und unterscheidet erfüllte Erwartung, Nächsterwartung, Naherwartung, Fernerwartung.

Das Nebeneinander verschiedener Stufen der Erwartung ist ja das große Problem. Will man einer Lösung näherkommen, so ist durch literar- und formgeschichtliche Analyse festzustellen, in welcher Schicht der synoptischen Tradition die betreffenden Äußerungen ihren Sitz haben. Daß solche Untersuchungen nicht aussichtslos sind, zeigt Kümmels Analyse (Verheißung und Erfüllung). Hier wird man enttäuscht, weil das Problem der historischen Entwicklung der eschatologischen Erwartung gar nicht in den Blick kommt. Der Vorschlag, «Jesus selber den Interpreten seiner Eschatologie sein zu lassen» (S. 68), scheint mir Problem und Lösung zu verwechseln.

Schließlich wird noch die Entmythologisierungsdiskussion aufgenommen. Leider arbeitet der Verf. nicht mit Argumenten, sondern mit allgemeinen Reflexionen, z. B.: «Es könnte sein, daß bald einmal von seiten der Naturwissenschaften auch zuhanden der historischen Forschung eine neue Logik geliefert würde, in der der Satz vom Widerspruch seine alte Bedeutung nicht mehr hätte. Das lineare Denken würde durch gruppentheoretisches ersetzt...» Der Rezensent kann sich nicht überzeugen, daß auf diese Weise die Klärung der Probleme zu fördern ist, solange jene erkenntnistheoretische Revolution nicht wirklich erfolgt ist.

Zum Schluß sei eine Bemerkung gestattet, die auf einen sachlichen Bezug zwischen den Themen der beiden Untersuchungen aufmerksam machen möchte. «Kommendes Reich» S. 83 ff. stellt der Verf. mit Recht (wenn auch nicht als erster) fest, daß sich in den Synoptikern eine Stufe der «Fernerwartung» findet. Der Sitz derselben in der Tradition läßt sich sogar genau bestimmen: sie hat ihren Ort in der redigierenden Bearbeitung des Lukas. Sollte man von hier an das Rätsel seines Geschichtswerkes herankommen?

Heidelberg.

Hans Conzelmann.

Johannes Haller, Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit. In fünf Bänden. Verbesserte und ergänzte Ausgabe. Basel, Benno Schwabe & Co., 1951—1952. Bd. I: Die Grundlagen. XVI u. 560 S., geb. Fr. 24.95; Bd. II: Der Aufbau. VIII u. 627 S., geb. Fr. 27.05; Bd. III: Die Vollendung. VIII u. 556 S., geb. Fr. 29.10.

Der Tübinger Historiker Johannes Haller († 1947) hat noch persönlich die zweite Ausgabe seines Werkes über das Papsttum durchsehen und ergänzen können. Der Text selbst ist wenig geändert worden. Zahlreich sind dagegen die Verbesserungen und die Zusätze in den Nachweisen. Die erste

Ausgabe (1934 ff.) wurde seinerzeit in den bedeutendsten Zeitschriften für Theologie und Kirchengeschichte besprochen. Die Absicht des Verfassers ist nicht, eine Geschichte der Päpste zu schreiben, sondern — wie Erich Caspar — die Idee und die Verwirklichung der Idee des Papsttums zu zeigen. Die Idee des Papsttums war nicht schon in den frühesten Jahrhunderten als eine feststehende Größe gegeben, sondern sie entstand und entwickelte sich erst im Lauf der Geschichte. Der Verfasser bemerkt, daß man noch nicht wisse, «inwieweit es nach korrekt kirchlicher Auffassung zulässig ist, den Begriff der Entwicklung . . . auf den Primat anzuwenden. Die Aeußerungen widersprechen einander» (I, 473).

Was Matth. 16, 18 anbelangt, bestreitet Haller seine Echtheit wegen des Wortes ἐκκλησία. Wenn aber die ernste Schwierigkeit für die Echtheit dieser Stelle in jenem Wort besteht, so versteht man nicht, warum die Erörterungen von K. L. Schmidt in Kittels Wörterbuch des Neuen Testaments 3, 522 ff. «gewunden» und «schielend» sein sollen, da er gerade das Wort ἐκκλησία durch einen gleichbedeutenden aramäischen Ausdruck ersetzt und zeigt, wie Matth. 16, 18, nach dieser wohl berechtigten Aenderung, sprachlich und inhaltlich dem synoptischen Stil entspricht.

Haller zeigt sehr deutlich die relativ geringe Bedeutung der römischen Kirche in den früheren Jahrhunderten gegenüber den großen Patriarchaten des Ostens wie auch der afrikanischen Kirche. Diese Nüchternheit der historischen Forschung ist um so gesünder, als man heute von katholischer Seite wiederholt mit Hilfe sehr schwacher archäologischer Angaben und der vermutlichen Entdeckung des Petrusgrabs¹ aus konfessionellen Gründen beweisen will, daß Rom von Anfang an das Zentrum der Christenheit gewesen ist.

In den ersten Jahrhunderten ist das Papsttum für die Kirche «ein Stück der Kirchenverfassung; das Papsttum späterer Zeiten ist eine Sache des Glaubens; jenes wächst auf dem Boden des Rechts, dieses ist Religion» (I, S. IX). Diese neue Religion des Himmelspförtners und seines irdischen Stellvertreters soll bei den Germanen und genauer bei den Angelsachsen um die Mitte des 7. Jahrhunderts entstanden sein.

Die weltliche Herrschaft der Päpste wäre dann die Folge eines solchen Glaubens und daher ein Zeichen der Germanisierung der römischen Kirche. *Theodor Zwölfer*, ein Schüler Hallers, hatte bereits diese These vertreten²; sie wird nun hier in konsequentester Weise entfaltet und angewendet. In der Beweisführung seiner These weiß Haller alle möglichen Angaben aus den Quellen hervorzuheben und zu benutzen. So sieht er in Alkwin einen frühen

¹ Vgl. Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940—1949. Città del Vaticano, 1951. Vgl. Oscar Cullmann, Petrus — Jünger — Apostel — Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zürich, 1952, besonders S. 73—169. Armin von Gerkan, Die Forschung nach dem Grab Petri, in: *Evang.-luth. Kirchenzeitung* 6, 1952 (15. Nov.), 379—382.

² Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken. Stuttgart, 1929.

«Ultramontanisten». Er hätte behauptet, «daß der apostolische Stuhl richte, aber nicht gerichtet werde. Gegen Rom hätte Alkwin niemals Waffen gehabt» (II, 43). Er übermittelte den fränkischen Theologen seine Gedanken. Demgemäß sieht Walafried «den Papst auf dem Römischen Stuhl als Amtswalter Sankt Peters an der Spitze der ganzen Kirche über den Patriarchen stehen wie der Kaiser über den Patriziern» (ebenda). Die päpstlichen Ansprüche dringen durch, weil sie durch den Glauben des Volkes unterstützt sind.

In diesem neuen Glauben an Sankt Peter, der auch zum «Schutzpatron des Krieges» wird, sieht der Verfasser einen typischen Zug der Germanisierung des Christentums. Als Wilhelm der Eroberer im Begriffe war, England zu besetzen, sandte ihm Alexander II. ein dem heiligen Petrus geweihtes Banner, und Haller bemerkt dazu: «Unter dem Banner des Apostelfürsten ist das Heer der Normannen zur Eroberung Englands ausgezogen . . . Daß es eine Fahne Sankt Peters gebe, die den Krieger auf blutiger Walstatt blutrot voranwehte, hatte man vor den Tagen Alexander II. nicht gewußt . . .» (II, 351). Die Germanisierung des Christentums erreicht ihren höchsten Ausdruck im ersten Kreuzzug: «Das ist vollendete Germanisierung der Kirche, der römischen Kirche vor allem» (II, 453).

Die These der Verwandlung des Papsttums in einen religiösen Glauben durch die germanische Frömmigkeit war von mehreren Kirchenhistorikern, wie z. B. von *Campehausen*³ und *Erich Seeberg*⁴, als zu einseitig beurteilt worden. Tatsächlich scheint diese germanisch-christliche Petrus-Religion ein allzu schwacher Grund für die Hegemonieansprüche mancher Päpste und die Weltherrschaft der römischen Kurie zu sein. Letzten Endes ist die traditionelle These überzeugender, daß der Primat des Papstes gerade von Rom, der Stadt der großen Apostel Petrus und Paulus, und vom Worte Jesu an Petrus in Matth. 16, 18 herrühre. Die römischen Bischöfe haben diesen Anspruch mit religiösen Mitteln (die Religion des heiligen Petrus als des Himmelspförtners mag dabei mitgeholfen haben) und auch mit politischen immer gelten lassen, und sie gelangen allmählich durch günstige geschichtliche Situationen zu der geistlichen und politischen Herrschaft, die sie hatten und teilweise noch haben. Selbstverständlich haben auch große Persönlichkeiten mancher römischer Bischöfe mit hohen religiösen Idealen zu dieser Entwicklung des Papsttums beigetragen. Aber Haller kennt keine großen religiösen Persönlichkeiten auch in den Begründern der päpstlichen Herrschaft, und in ihren Taten sieht er nur politische Beweggründe, wie auch bereits die christologischen und trinitarischen Auseinandersetzungen in der östlichen Kirche des 4., 5. und 6. Jahrhunderts für ihn Ausläufe der politischen Kämpfe jener Zeit sind. Religiöse Motive werden von ihm in den Taten der Päpste weder registriert noch anerkannt.

Das Urteil, das er in dieser Hinsicht über Alexander III. nach der Ermordung des Erzbischofs von Canterbury Thomas Becket gibt, gilt für viele andere Päpste: «Für sich selbst haben Papst und Kurie zu sorgen gewußt, an die Freiheit der Kirche . . . haben sie weniger gedacht» (III, 224). Von

³ Auseinandersetzung mit Zwölfer, Zschr. f. Kgesch., 1930, S. 461 f.

⁴ Ebenda, 1934, S. 571—584.

einem Papst wie Innozenz III., der ein unparteiischer Richter zu sein sich rühmte, schreibt er: «Wie oft ist er krumme Wege gegangen, hat seine Grundsätze verleugnet ... beide Augen zugeedrückt, durch die Finger gesehen und fünf gerade sein lassen» (III, 475).

Unter den mit besonderer Aufmerksamkeit behandelten Päpsten ist wohl Nikolaus I.⁵ zu erwähnen (II, 68—117). Nikolaus hat den ersten, aber mißlungenen Versuch unternommen, die Kirche des Abendlandes der schrankenlosen Alleinherrschaft des römischen Bischofs zu unterwerfen (S. 117). Aber auch in Nikolaus findet der Verfasser «nicht den uneigennütigen und unerschütterlichen Vorkämpfer des Rechts und der guten Sitte», sondern «einen Politiker, der den eigenen Vorteil wahrnimmt und seine Schritte nach den Umständen richtet» (S. 114).

Wie oft waren auch große Päpste von ihrem Hof oder der starken Persönlichkeit eines Mitarbeiters abhängig, wie derselbe Nikolaus I. und Alexander III. Vom letzteren bemerkt Haller: «Er war kein Kämpfer, kein Rufer im Streit ... Niemals hat Alexander III. die Lage beherrscht, immer den Kräften nachgegeben, die von nah und fern auf ihn wirkten ...» (III, 244 f.). Bei einem Herrscher wie Innozenz III. zeigt Haller, wie die von ihm in Bewegung gesetzten Kräfte ihm manchmal die Hände gebunden haben, so daß er, statt sie zu leiten, ihnen folgen mußte, wie z. B. damals, als das Kreuzheer Konstantinopel statt Jerusalem eroberte, und im Kreuzzuge gegen die Albigenser (vgl. III, 457: «Der Treibende, Drängende ist er nicht gewesen ...»). Haller versucht, das Persönliche einiger Päpste gegen das traditionelle Urteil zur Geltung zu bringen. So urteilt er über die Persönlichkeit Coelestinus' III.: «maßvoll und ruhig von Natur» (III, 277). Man werde ihm wenig gerecht, «wenn man ihn als matten, willenlosen Greis schildert» (III, 299).

Die Haltung des Verfassers auch den größten Gestalten gegenüber ist die eines Richters über ihre Frömmigkeit, Moral und Politik. Aber mit seinem säkularisiert protestantischen Geist und seinem antirömischen Affekt wird der Verfasser manchen unter den bedeutendsten Päpsten nicht gerecht.

Ueber Gregor den Großen wiederholt Haller das Urteil Mommsens, der ihn «einen recht kleinen großen Mann» genannt hat. Die Schriften Gregors sind «unwissend und abergläubisch, geistlos und geschmacklos» (I, 296). Er ist der erste Mönch, der Papst wurde. «Mönchsliteratur sind seine Wundergeschichten, seine Predigten und am meisten seine Briefe mit ihren weichen Gefühlstönen, ihren Wehklagen über das Elend der Zeit ...» (I, 298). Die Bekehrung der Sachsen in Britannien war ein bald steckengebliebener Versuch. «Seine Verwaltung hat keinen großen Zug, sie muß eher patriarchalisch eng genannt werden» (I, 299). «Den Anschein der Oberhoheit konnte er nur aufrechterhalten, indem er auf ihre tatsächliche Ausübung verzichtete» (I, 301). Wie anders wird Gregor der Große von Erich Caspar beur-

⁵ Haller hatte Nikolaus I. bereits ein Werk gewidmet: Nikolaus und Pseudoisidor. Stuttgart, 1936. Ueber Pseudoisidor hat Haller noch im Jahre 1947 einen Aufsatz veröffentlicht: Pseudoisidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit («Studi Gregoriani», Roma, 1947, Bd. II, 91 ff.).

teilt: «Das Wesentliche und in gewisser Hinsicht in der Papstgeschichte Einzigartige ist hier vielmehr die Persönlichkeit, der Mensch Gregor.»⁶ Tatsächlich hat die Geschichte nicht mit Unrecht Gregor den Beinamen des Großen verliehen. In der damaligen Zeitwende schaute er in die Zukunft und gewann wertvolle Beziehungen zu den jungen germanischen Völkern, da die Zukunft ihnen und nicht dem alt gewordenen byzantinischen Hof gehörte. Haller erkennt an, daß Gregor wesentlich ein «religiöser» und nicht ein politischer Papst war und daß er die Bekehrung der Sachsen aus religiösem Eifer unternahm. Aber vielleicht gerade deshalb hatte Gregor einen so starken Einfluß auch auf das politische Leben der Völker. Der Papst, der in einer schweren Notzeit mit seinem Volk Buße tat und, die göttliche Gnade erflehend, es durch die Straßen der Heiligen Stadt führte, konnte auch tatsächlich den Völkern den Weg durch die Verwirrung jener Zeitwende zeigen.⁷

Gregor VII. wird nicht viel besser behandelt. Zwar ist er von einer großen religiösen Idee bewegt: der päpstlichen Weltherrschaft. «Nur aus der Hingabe an ein Ueberweltliches, aus der inneren Gebundenheit an eine höhere Macht ist der fantastische Glaube zu begreifen, der sein Tun beherrscht» (II, 340). Der Verfasser aber scheint nicht die ganze Größe dieses Glaubens zu ermessen, die Herrschaft der Kirche Christi über die Reiche dieser Welt, und so beschränkt er sich auch bei diesem Papst, seine politischen Beweggründe zu untersuchen. Mit Gregor VII. soll die Religion Sankt Peters, des Himmelspförtners, zu ihrem höchsten Ausdruck gelangt sein, und deshalb will dieser Papst, daß sein Recht auf Beherrschung der Welt im Namen des Apostels anerkannt werde. Ein Zeichen jenes Glaubens könnte man in den päpstlichen Bleisiegeln sehen, die zur Zeit Victors II. (1055—57) zum erstenmal das Bild des Apostels Petrus tragen, der die Schlüssel aus einer vom Himmel herabsinkenden Hand empfängt. Aber in den Bullen Gregors VII. finden wir bereits die Bilder beider Apostel: Petrus zur Linken (warum?) des Paulus.⁸ Wenn die Religion Sankt Peters im Westen so exklusiv herrschte, wie Haller meint, hätte man gerade in jener Zeit das päpstliche Siegel geändert, wie wir gezeigt haben? Haller ist auch hier zu einseitig, wenn er den Charakter Gregors VII. beurteilt, der eine alttestamentliche Frömmigkeit gehabt haben soll: «Alle Augenblicke fließt ihm das Wort des Propheten Jeremias aus der Feder: Verflucht sei der Mensch, der das Schwert aufhält, daß es nicht Blut vergieße» (II, 428). Die Entschiedenheit in der Erfüllung des Willens Gottes schließt die christliche Liebe nicht aus. Ebensooft, wie das zitierte Wort Jeremias, schreibt Gregor sehr wahrscheinlich eigenhändig einen anderen Spruch (man kann ihn in den päpstlichen Urkunden jener Zeit im Vatikanischen Archiv lesen) in der «Rota», die

⁶ Geschichte des Papsttums, II, 306.

⁷ Vgl. Ernesto Buonaiuti, Storia del cristianesimo, Milano, 1943, Bd. II, 32 ff.

⁸ Bis auf unsere Zeit ist es bei dieser Abbildungsweise geblieben. Siehe Camillo Serafini, Le monete e le bolle plumbee pontificie del medagliere vaticano. Milano, Bd. I.

die offiziellen Urkunden bestätigte: «Miserationes tue domine super omnia opera tua.»

Die historische Objektivität verlangt, daß man auch diesen von dem großen Papst gewählten Spruch registriert. So scheint die Persönlichkeit Gregors VII. reicher, als man aus dem Werk Hallers entnehmen könnte. Die Anerkennung der religiösen Kräfte, ja sogar des echt evangelischen Glaubens, die manche große Gestalten römischer Bischöfe des Mittelalters beseelt haben, macht uns die Geschichte des Papsttums, sein Ansehen und seine Autorität in der westlichen Christenheit verständlicher.

Der Gedanke Gregors VII., daß der Papst über Könige und Fürsten herrschen soll, wird Wirklichkeit in Innozenz III. Ihm widmet Haller die zweite Hälfte des 3. Bandes. Dieser Papst verlangte «principatum super omnem terram» (III, 320); aber was er vortrug, «war die Wissenschaft seiner Zeit . . . Neu und überraschend dagegen war die unerbittliche Folgerichtigkeit und rücksichtslose Entschlossenheit, mit der diese Wissenschaft jetzt zur Richtschnur des Handelns gemacht wurde» (III, 321). Die Kurie seiner Zeit bildet den «Mittelpunkt der europäischen Politik» (III, 437), doch war die Arbeit des Papstes in ihrem größten Teil «nicht den Staatshändeln, sondern der Kirche und kirchlichen Angelegenheiten gewidmet» (III, 437).

Rom.

Valdo Vinay.

Max Geiger, Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1952, XI und 439 S., Fr. 26.—.

Der Verfasser, Pfarrer in Tenniken (Baselland), hat seine Dissertation in mehrjähriger Arbeit zu einem repräsentativen Werk ausgestaltet. Die ursprüngliche Absicht ging auf eine Würdigung des von Zinzendorf hochgeschätzten, für die ökumenische Bewegung des 18. Jahrhunderts entscheidend wichtigen Samuel Werenfels (1657—1740). Doch die Notwendigkeit, die Übergangsgestalt der «vernünftigen Orthodoxie» zutreffend in ihren Bedingungen zu erfassen, führte zur eindringenden Beschäftigung mit der reformierten Hochorthodoxie, die in Basel durch den jung verstorbenen Lukas Gernler (1625-1675) und eingeschränkt Johann Rudolf Wettstein II (1614—1684) vertreten wird. Aeußerst geschickt hat G. die beiden Männer gegeneinandergestellt, ist doch der zweite der Lehrer, aber auch der entschiedene Gegner des ersten. Die Entstehung und Durchsetzung der helvetischen Konsensusformel wird so noch stärker als bei Alexander Schweizer als ein spannungsreicher Kampf verständlich, das Bild erhält über die bloße Zuständlichkeit und theologische Formelsprache hinaus Leben und Farbe. In einem 1. Teil *Basilea reformata* (S. 1—55) zeichnet G., auf der bisherigen Forschung, besonders Rudolf Thommens, Ernst Staehelins, Paul Burckhardts sowie Alexander Schweizers aufbauend, aber auch selbständig darüber hinausgehend, das theologische Profil der Basler Kirche im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts und tut überzeugend ihre fortschreitende Calvinisierung dar, die unter Amandus Polanus von Polansdorf und Theodor Zwinger ihren Höhepunkt erreichte und alle Widerstände der Alt-

basler teils humanistischen, teils lutherfreundlichen Tradition brach. Er macht einerseits den Bruch mit der ökolampadischen Reformationsordnung von 1529 deutlich, der zu einer fast polizeistaatlichen Regelung des ganzen Lebens führte, andererseits schränkt er die s. E. allzu scharfe Charakteristik Zwingers als eines hochorthodoxen Eiferers durch Alexander Schweizer wieder ein. Im ganzen aber wird das bisherige Bild bestätigt. Damit hat er sich die Plattform für die Schilderung von Gernler und Wettstein geschaffen, auf der das Schwergewicht des Buches liegt. Er verbindet dabei in glücklicher Weise historische und dogmatische Betrachtung und macht die orthodox-calvinistische Theologie Gernlers als Abwehrhaltung in einer aufs äußerste bedrohten geistigen Lage verständlich, eindrucksvoll in konkreter Zuspitzung dargestellt durch die Verpflichtung der Basler Theologiestudenten auf die «eiserne Ration» theologischer Lehrpunkte, den Syllabus controversiarum, am 17. Februar 1662 (S. 68 ff.). Dabei tritt die doppelte Front, einerseits gegen den römischen Katholizismus in den Jesuiten, andererseits gegen den politisch betonten «Atheismus» Macchiavellis und den radikalisierten Humanismus hervor, obwohl noch sämtliche anderen Ketzer von den Lutheranern über die Spiritualisten zu den «Sekten» der Großen Revolution Englands namhaft gemacht werden. Die Ueberempfindlichkeit dieser ausgesprochen durch Gefährdung gekennzeichneten Situation wird vielleicht durch nichts deutlicher bezeichnet als durch die Tatsache, daß man im hochorthodoxen Basel Gernlers Moïse Amyraut und die theologische Schule von Saumur mit ihrem Universalismus hypotheticus als «Hauptfeind Nr. 1» betrachtete (S. 104). Die scharfsinnigen Versuche, einander zu verstehen, aber auch zu verketzern und die gültige Formel für den göttlichen Heilswillen zu finden, stellt G. in ihren Absichten und Aporien vorzüglich heraus. In der Beurteilung der Formula Consensus Helvetica schließt sich G. im wesentlichen an Alexander Schweizer an, der sie auf Grund seiner umfassenden Quellenstudien als «Sieg der milderer Richtung über die orthodoxen Zeloten» deutete (S. 134), und würdigt sie als bedeutungsvolle selbständige Leistung reformierter Dogmatik. Eingehend stellt er dann die kirchliche Reformtätigkeit Gernlers dar und legt dabei besonders auch auf die reformatio morum den Finger (S. 174 ff.), um das Unrecht der spiritualistischen und pietistischen Polemik gegen das unchristliche Leben der Orthodoxie zu erweisen. Vielmehr klang aus den allsonntäglichen Predigten Gernlers die apokalyptische Gerichtsdrohung und der konkrete Bußruf mit gleicher Schärfe heraus. Demgegenüber zeigt G. den Antipoden Wettstein, einen stark vaterländisch empfindenden und politisch denkenden Mann, in seinem Widerspruch zur Hochorthodoxie geleitet vom Bestreben, gegen die auctoritas, den staatskirchlichen Zwang, im Namen der christlichen veritas und justitia zu protestieren (S. 248 ff.). Im Entscheidenden aber war er theologischer Humanist mit einer starken Liebe zur christlichen Antike wie Hugo Grotius (und Georg Calixt) (S. 255), darüber hinaus mit einer Sehnsucht nach dem schlichten Christentum der Schrift (S. 257). Trotzdem nahm er sich die Mühe, den orthodoxen Formulierungskünsten auf ihrem Gebiet zu begegnen und besonders in der Christologie, etwa in der Frage der oboedientia activa und passiva Christi, die einfache ganze Tat des

einen Mittlers zur Geltung zu bringen (S. 282). In der Schriftlehre verwarf er entschieden die neuorthodoxe Inspirationslehre, weil er ihren geheimen Rationalismus, wenn nicht durchschaute, so doch ahnte (S. 310 f.). In einer eindringlichen Darstellung und Kritik zeigt G. den widerbiblischen Charakter der Lehre vom foedus operum und des dazugehörigen naturrechtlichen Gedankengutes auf (S. 313 ff.) und rechnet es Wettstein als besonderes Verdienst zu, daß er ihr widersprach (S. 338 ff.). Dagegen wird Wettsteins Stellung zur rationalisierten Prädestinationslehre aus seinen verstreuten Äußerungen nicht wirklich klar, die Rolle des Kritikers gegenüber der der deterministischen «Mathematisierung» der Heilslehre übernimmt vielmehr Pierre Jurieu (S. 344).

Ein kurzer Schlußabschnitt zieht das Fazit und stellt als bündiges Ergebnis, als Charakteristik der Basler Hochorthodoxie den folgenden Satz heraus: «Dieser steife Abwehrwille, der im Verlangen nach letzter Sicherung seinerseits nach rationalen Argumenten greift, macht das eigentümliche Wesen hochorthodoxer Theologie und Kirche aus» (S. 352). Dieser geheime Rationalismus, der auch in der Zunahme naturrechtlichen Denkens zutage tritt, bereitet die «vernünftige Orthodoxie» des schweizerischen Triumvirats Werenfels, Ostervald, Turretini vor. G. bestätigt damit auf einem wichtigen Teilgebiet die Sicht der nachreformatorischen Theologiegeschichte, die Hans Emil Weber in seinem Lebenswerk niedergelegt hat (Reformation, Orthodoxie und Rationalismus I, 1 1937, I, 2 1940, II 1951).

Das Buch, das auch äußerlich durch die Drucktechnik und Satzanordnung, durch die eindrucksvollen 10 zeitgenössischen Bilder in tadelloser Reproduktion ansprechend wirkt, ruht auf ausgedehnter, auch Handschriften heranziehender Quellenforschung und verbindet in vorbildlicher Weise historische Sorgfalt mit dogmatischem Scharfsinn; die geistige Abkunft G.s von Ernst Staehelin und Karl Barth hat sich überaus glücklich vereint. Dazu tritt ein sehr gerecht abwägendes Urteil, ein weitgespannter und tiefdringender Blick für die theologiegeschichtlichen Entwicklungslinien, ein Geschick, sie zugleich monographisch und gesamttheologisch zu erfassen. Die repräsentative Bedeutung der geistigen Weltstadt Basel tritt auch an diesem Punkte heraus. So empfängt der Leser über das begrenzte Stoffgebiet hinaus reiche Belehrung über einen wichtigen Abschnitt der protestantischen Dogmengeschichte und über die Anbahnung des neuzeitlichen Denkens innerhalb der Theologie selbst. Wünsche bzw. weiterführende Fragen hätte ich nur an folgenden Punkten anzumelden:

1. Bestehen noch stärkere Verbindungslinien zwischen der systematisch-theologischen und der praktisch-kirchlichen Tätigkeit der beiden Theologen?
2. Welche Bedeutung hat die Stellung der schweizerischen Theologen zum Dordracenum für die Ausbildung der Hochorthodoxie?
3. Wohin ist der besonders von Werner Kaegi aufgewiesene «erasmische Geist» Basels in der Hochorthodoxie abgewandert?

Berlin-Zehlendorf.

Martin Schmidt.