

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 9 (1953)
Heft: 5

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: 02.02.2025

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

Rezensionen.

The Interpreter's Bible, A Commentary in Twelve Volumes, Volume VII: General Articles on the New Testament, The Gospel According to St. Matthew, The Gospel According to St. Mark, New York/Nashville, 1951, XXIV and 917 pages.

Es haben sich 6 Herausgeber mit 36 theologischen Beratern und 124 exegetischen und praktischen Mitarbeitern zu einer einmütigen Werkgemeinschaft zusammengeschlossen, um einen vollständigen Kommentar des AT und NT herauszubringen, in dem die ewiggültige Wahrheit des Wortes Gottes für englisch sprechende biblisch interessierte Kreise, vorab für Gelehrte und Pfarrer der verschiedenen Denominationen, im Glauben an den Heiligen Geist als den eigentlichen Schriftausleger (p. XVII), frei von Polemik und Extravaganzen neu erklärt und gedeutet werden soll.

Das ganze Werk ist auf 12 Bände veranschlagt. Der 7. Band liegt vor. In einem Geleitwort gibt *Nolan B. Harmon* von der Abingdon-Cokesbury Press das Ziel des Unternehmens bekannt. *G. A. Buttrick* als Haupt des Herausgeberstabes redet im Vorwort von der Art des Vorgehens und der Gestaltung der einzelnen Bände. Hierauf folgen 14 Aufsätze, die (p. 3—227) zusammengenommen als kurze Einleitung ins NT angesprochen werden können.

R. H. Strachan sagt, was in der Urgemeinde, in den Evangelien, bei Paulus und in den johanneischen Schriften «Evangelium» bedeutet. *Henry J. Cadbury* gibt einen Ueberblick über die urchristliche Literatur. *Bruce M. Metzger* charakterisiert die einzelnen Schriften nach ihrer linguistischen Eigenart, sucht sie in die Geschichte der griechischen Sprache einzuordnen und gibt Richtlinien und Beispiele dafür, wie die drei Elemente des Koine-Griechischen, des Semitischen und des Christlichen deutlich erkannt und voneinander unterschieden werden können. *Alfred M. Perry* führt in die verwickelten Fragen ein, die mit dem Entstehungsprozeß der Evangelien zusammenhängen, wobei er gegenüber der Vierdokumentenhypothese B. H. Streeters wie gegenüber der noch zu keinem endgültig klaren Ergebnis gekommenen deutschen Formkritik Vorsicht empfiehlt: einerseits ist die Tradition fließender, als daß sie in hypothetisch zu erschließende Quellen festgelegt werden dürfte, andererseits darf die formgebende Kraft einer religiösen Gemeinschaft gegenüber dem schöpferischen Ursprung selber nicht überschätzt werden. *S. Vernon McCasland* entrollt vom geographischen, historischen, moralischen, philosophischen und religiösen Gesichtspunkt aus ein Bild von der griechisch-römischen Welt im hellenistischen Zeitalter und schließt diesen allgemeinen Ausführungen einen Abschnitt über das hellenistische Judentum an. *Morton S. Enslin* schildert die politischen Verhältnisse in Palästina von Alexander dem Großen bis zum bitteren Ende im 2. Jhd. n. Chr. und redet von der Bedeutung, welche Gesetz und Hoffnung im jüdischen Leben gespielt haben. *Vincent Taylor* sucht aus den Evangelien herauszuarbeiten, wie Jesus seinen Dienstweg in einer wahrscheinlichen zeitlichen Aufeinanderfolge bestimmter geschichtlicher Begebenheiten von

Galiläa nach Jerusalem machte, und hebt sich so vorteilhaft ab von allen hyperskeptischen Erörterungen in den letzten Jahrzehnten, die vor lauter Betonung der einzelnen Jesuslogien den Sprecher der Logien selber ohne rechtes Fleisch und Blut durch Palästina wandern ließen. *Clarence T. Craig* läßt von den jüdischen Reichsgotteskonzeptionen sich das Neue abheben, das Jesus in seiner Reichsgottespredigt gebracht hat, grenzt sich gegenüber Dodds «realisierter Eschatologie» ab und definiert im weiteren die Kirche als den gläubigen Rest, der auf das Reich wartet. *Amos N. Wilder* gibt eine literarische und historische Analyse der Bergpredigt und schließt ihr die zu beachtenden Interpretationsgrundsätze an, wobei sowohl der «context of salvation» als auch das Ziel praktischen Tatgehorsams im Auge zu behalten sind. *Walter Russell Bowie* vergleicht die Gleichnisse Jesu mit ihren alttestamentlichen Analogieformen und unterstreicht vor allem, daß sie ein positives Bekehrungs- und Belehrungsziel haben, daß sie die irdische Welt für die Welt des Vaters Jesu transparent machen und so vor den Einseitigkeiten eines bloßen Transzendentalismus wie eines bloßen Immanentismus zu bewahren vermögen.

Ernest F. Scott stellt das Leben der Jerusalemer Urgemeinde geschichtlich dar, das auf dem Geheimnis der Auferstehung Jesu, der selber unerklärlichen Erfahrung davon und auf der Gabe des Geistes basierte. Dabei wird die Tatsache unterstrichen, daß es jedem einzelnen Gläubigen anheimgestellt blieb, unter der Leitung des Heiligen Geistes seine Ueberzeugungen vom unerklärlichen Geschehnis frei zu interpretieren. Die Wahl der Sieben geschah im Interesse des hellenistischen Wirkungskreises der Urgemeinde, aus dem die ersten Pioniere der Heidenmission hervorgingen. Die jerusalemitische Mutterkirche, die ihre mündlichen Ueberlieferungen in Dokumenten aus der heidenchristlichen Kirche zum Leben erwachen sah, schattete bereits in den Augen der mit ihr verbunden bleiben wollenden heidenchristlichen Gemeinden die christlich universale Einheit ab. *William H. P. Hatch* gibt einen Abriß vom Leben des Paulus und erzählt, ohne auf die kritischen Probleme näher einzugehen, was sich aus den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte zusammentragen läßt. *Paul S. Minear* entrollt ein Bild vom Menschen und Christen Paulus, dem hart angefochtenen und angefeindeten Kämpfer, dem Sklaven Christi, der sich in der Freiheit Christi gegenüber den ihm verliehenen Gaben (Apostolat, Prophetie, Gabe der Liebe) dankbar erwies, dem Heidenapostel, der sich gegenüber den Neugewonnenen im Glauben an die Universalität von Verdammnis und Vergebung verantwortlich wußte, dem Mann der Kirche, der die einzelnen Glieder des Leibes Christi zum Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen aufrief. *Massey H. Shepherd Jr.* gibt einen Ueberblick über das nachapostolische Zeitalter, wobei regional die Entfaltung des christlichen Glaubens und Lebens in Palästina, Syrien, Kleinasien, Griechenland, Aegypten, Rom und dem Westen kurz skizziert wird.

Jedem der einzelnen Aufsätze ist eine Bibliographie beigegeben, in der neben vorwiegend englischen und amerikanischen auch deutsche und (seltener) französische Autoren genannt werden.

Den *Erklärungen des Matthäus- und des Markusevangeliums* gehen ein-

leitende Abschnitte voraus. *Sherman E. Johnson* schildert den Charakter des Matthäusevangeliums: es wird für Predigt, Lehre, ja das kirchliche Leben im ganzen wichtiges Material geordnet; Petrus erscheint als ein christlicher Idealrabbi; es handelt sich um ein Jüdisches und Antijüdisches mischendes ökumenisches Evangelium. Johnson geht auf Rahmenwerk und Aufbau ein, untersucht das Problem der benützten Quellen und charakterisiert die Matthäus eigentümliche Sprache. Er läßt die Schrift gegen 100 in Syrien entstanden sein, wobei der historische Jünger Matthäus in der Weise am Zustandekommen des nach ihm benannten Evangeliums beteiligt gewesen sein mag, daß er sich durch die Sammlung von Jesusworten verdient gemacht hat. Der Verfasser war ein durch die Theologie und die geistlichen Lebensnotwendigkeiten seiner Kirche beeindruckter «Evangelist», der das ihm übergebene und von ihm gewählte Material zuverlässig und verantwortungsvoll, d. h. in der Ehrfurcht gegenüber geschehenen Heilsfakten und aus Liebe zu der ihn umgebenden Christenschar weitergab.

Frederick C. Grant läßt das Markusevangelium in der Einleitung an eine Kirche gerichtet sein, die ein Martyrium hinter sich und vielleicht wieder vor sich hatte. Mündliche Traditionen, die in der römischen Gemeinde umliefen, und allenfalls geschriebene Quellen, die mitbenützt worden sein mögen, weisen dem Inhalt und oft auch der Form nach nach Palästina, sind aber bereits durch das Medium der griechisch sprechenden Heidenkirche hindurchgegangen. Da Johannes Markus sowieso eine schattenhafte Figur ist, tut es nicht viel zur Sache, ob man ihn den Verfasser sein läßt oder nicht. Das Evangelium muß als praktisch anonymes Werk studiert werden. Ein direkter paulinischer Einfluß ist nicht wahrnehmbar; Paulus und «Markus» leben vielmehr in einer weitgehend gemeinsamen heidenchristlichen Luft. Die Theologie und die Christologie des Markus sind die Theologie und die Christologie der Heidenkirche seiner Zeit. Jesus ist Gottessohn und Menschensohn zugleich. Der Verfasser läßt den Titel «Sohn Gottes» als einen heidnischen religiösen Wertbegriff von der Kirche übernommen werden, während der Titel «Menschensohn» ein an der Auferstehung Christi orientiertes Nachdenken über den Weg Jesu erraten läßt und schwerlich von Jesus selber gebraucht worden ist (?).

Jede Kommentarseite enthält zunächst in zwei Spalten nebeneinandergedruckt die englische Uebersetzung des Bibeltexes von 1611 (die King's James Version) und die im Erscheinen begriffene Revised Standard Version, so daß dem Leser gute Vergleichsmöglichkeiten geboten werden.

Es war offenbar das Bestreben der Herausgeber, die Kluft zwischen wissenschaftlicher Exegese und praktischer Theologie auszufüllen. Darum schließen sich auf jeder Seite unterhalb des Bibeltexes nicht nur exegetisch knappe Erläuterungen an, die u. a. auch auf Uebersetzungsvarianten hinweisen und oft neueste Literatur erwähnen (für Matth. Johnson, für Mark. Grant), sondern breite praktische Erwägungen, die für das Matthäusevangelium *George A. Buttrick* und für das Markusevangelium *Halford E. Luccock* zum Verfasser haben.

Als Beispiel greifen wir die Erörterungen zu *Mark. 5, 21—43* heraus. Jairus ist nicht der Gefangene der Tradition, sondern dem Experi-

ment gegenüber offen. Er ist der Typus für Eltern, die ihre Verantwortung gegenüber ihren Kindern fühlen (V. 22). Jesus muß seine Hand legen (V. 23) auf die verschiedenen Charaktereigenschaften der Jünger, aber auch auf das Familienleben, die Sorgen, Verwirrungen und Konflikte des menschlichen Lebens, aber auch auf die herrschenden ökonomischen Systeme. Jesus läßt sich durch die Bitte des Jairus stören (V. 24) und wird so in seinem Handeln zur kritischen Frage an ein planendes und organisierendes Jahrhundert, das sich dagegen sträubt, unvorhergesehene Unterbrechungen eigener Planungen willig in Kauf zu nehmen. Der Mensch «cannot serve God and the order of the day» (p. 720). Das blutflüssige Weib ist der Typus des Menschen, der auf dem letzten Loche pfeifend noch zu Jesus schreit (V. 25 f.). V. 28 wird als Hinweis nicht auf einen magischen Aberglauben der Frau, sondern auf ihren echten Glauben hin gedeutet, der während einer Zeremonie oder innerhalb einer Institution sich ereignen kann. V. 31 zeigt den echten göttlichen Individualismus, den hier Jesus vor dem Massendenken der Jünger in Schutz nehmen muß. Jesus übt V. 35 f. die Kunst des Ignorierens im Wissen um Gott, der das letzte Wort hat; er wird so zum Ansporn für Christenmenschen, die im Atomzeitalter die Hoffnung auf Gottes Zukunftshandeln nicht fahrenlassen dürfen. Das Gelächter der Trauergesellschaft V. 40 führt zu weiteren Beispielen des Gelächters in der Kirchengeschichte: man hat gelacht über den gekennten König der Christen, über die Forderung der Abschaffung der Sklaverei usw. Schließlich richtete Jesus seine Aufforderung «aufzustehen» nach V. 41 in die Bergwerkstätten von England im 19. Jhdt. oder durch die Gestalt einer Josephine Butler zur Schar der Prostituierten.

Gewiß, das ist keine Exegese mehr und will auch keine Exegese sein. Es ist Anwendung, die deutlich verraten läßt, in welcher Weise vom Bibelwort her dann auch gepredigt werden soll. Es sollen keine bloß lehrhaften Äußerungen an den Mann gebracht, aber es soll auch nicht in der Form einer strengen Homilie Vers für Vers ausgelegt werden, sondern die biblische Geschichte soll gleichsam mit dem ganzen Gewicht des mit ihr kommenden inkarnierten Wortes hineingestellt werden in den englisch-amerikanischen Alltag mit all den Problemen und Nöten, die dieser mit sich bringt. Man kann die Verlängerungen der Exegese in die alltagsbezogenen Darlegungen hinein manchmal allzu gewagt und zu fern abliegend, jedenfalls als sehr subjektiv und zufällig empfinden. Aber daß solche Versuche gemacht werden müssen, darüber sollte kein Streit sein. Wir glauben, daß *The Interpreter's Bible* nicht nur dem gelehrten Theologen die bestehenden wissenschaftlichen Probleme neu wachzurufen, sondern vor allem auch den Pfarrern im Amt zu dienen vermag, die Sonntag für Sonntag vor die Aufgabe gestellt sind, das bleibende Wort Gottes so einem gegenwärtigen Geschlecht zu sagen, daß die Inkarnation des Wortes daraufhin wirklich geglaubt werden kann.

Pierre Bonnard, L'Épître de saint Paul aux Galates; Charles Masson, L'Épître de saint Paul aux Ephésiens (Commentaire du Nouveau Testament, publié sous la direction de P. Bonnard, O. Cullmann, J. Hering, F. L. Leenhardt, Ch. Masson, Ph. H. Menoud, Th. Preiss † et Chr. Senft), Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1953, 228 p., br. Fr. 12.50, rel. Fr. 15.50.

Drei Jahre nach seinem Phil.kommentar (s. ThZ 1952, S. 135-137) legt Bonnard seinen *Galaterbriefkommentar* vor. Der Galaterbrief ist nach B. anfangs Winter 56/57 nicht lange vor dem Römerbrief in Korinth verfaßt und an die nordgalatischen Christengemeinden Kleinasiens gesandt worden, um ihnen die radikale Negation des Kreuzes über jedes religiöse Unternehmen des Menschen in Erinnerung zu rufen und ihnen damit gegenüber einer in die Gemeinde einbrechenden judaistischen Häresie festen Stand zu geben. B. teilt den Brief in drei große Teile ein: während Paulus im ersten Teil einen autobiographischen Beweis seiner Unabhängigkeit führt (1, 11—2, 21), wendet er sich im zweiten Teil (3, 1—4, 31) Schriftargumentationen zu, durch die das Verhältnis von Gesetz, Glaube und Verheißung geklärt wird, und stößt schließlich im dritten Teil (5, 1—6, 10) zum Thema der evangelischen Freiheit vor, die als Befreiung des Christus zu konkreten Liebesaktionen verstanden werden muß, wobei die Einheit von Gesetz Christi und Geist Christi aufleuchtet.

Die Stellung des Verf. zu den wichtigsten Problemen des Briefes kommt deutlich in den *sechs Exkursen* zum Vorschein, die knapp und deutlich das Wesentliche herausarbeiten: 1. In der *Verhältnisfrage von Gal. und Apg.* muß man sich vor Augen halten, daß in keiner der beiden Schriften protokollarische Berichte über die stattgehabten Ereignisse vorliegen, sondern vom subjektiven Standort ihrer Verf. aus unternommene Interpretationen. Wenn Paulus seine Unabhängigkeit von der Jerusalemer Gemeinde betont, so schließt das nicht aus, daß er aus der Gemeinde zu Damaskus die urchristliche Tradition empfing, in deren Interpretation er sich dann seiner eigenen Stellung als von Christus berufener Heidenmissionar bewußt geworden ist. Daß Paulus in Arabien nicht in meditierender Einsamkeit verharrt, sondern missioniert hat, wird man schon darum für wahrscheinlicher halten, weil die Bekehrung des Apostels alles in allem genommen als sofortige Indienstellung seiner aktiven Menschenkräfte verstanden werden muß. In Jerusalem trat Paulus insofern mit apostolischem Selbstbewußtsein auf, als er keine Autorisation bei der jerusalemschen Oberbehörde suchte, sondern beim Konzil ein «einleitendes Referat» hielt, das die Debatte eröffnen und schließlich zur einmütigen Erkenntnis führen durfte, daß die missionarische Interpretation des Evangeliums durch Paulus richtig sei. Apg. 11 und 15 meinen denselben Jerusalemer Besuch, der auf 43/44 festzulegen ist, während das Aposteldekret vielleicht einen Beschluß der Kirche zu Antiochia in späterer Zeit darstellt.

2. Bei aller sachlichen Gleichheit des *jerusalemschen und des paulinischen Apostolates* ist keine Identität festzustellen. Wohl wird die Autorität der Jerusalemer Apostel in keiner Weise in Frage gestellt. Paulus weiß

sich aber nicht nur für einen Teil, sondern für die Gesamtkirche verantwortlich. Die Frage nach der apostolischen Legitimation wird zur Frage nach dem apostolischen Verkündigungsinhalt. Was Paulus ist, entscheidet sich an dem, was er predigt. So geschieht die Verteidigung des Apostolates nur zur Verteidigung des Evangeliums, dem Paulus dienen will.

3. Der *Gal.* und der *Röm.* behandeln dasselbe Thema, aber es kommt im *Gal.* polemisch, im *Röm.* deskriptiv zur Sprache. Während der *Gal.* die geschehene Rechtfertigung betont, legt der *Röm.* Gewicht auf die sich weiter vollziehende Rechtfertigung. Schon im *Gal.* und erst recht im *Röm.* wird die Ingebrauchnahme sowohl juristischer als auch mystischer Ausdrücke und Bilder durch Paulus deutlich, so daß eine Entwicklung in der paulinischen Gedankenwelt ebensowenig erkennbar wird wie die Abwertung der Rechtfertigung als eines «sekundären Kraters». Während im *Gal.* die Geschichte der Menschheit als Geschichte des Fluches und der Knechtschaft vor Augen tritt, lenkt der *Röm.* den Blick vielmehr auf die durch den Fluch keineswegs entkräftete göttliche Barmherzigkeit, die in der Geschichte der Menschheit ihre Illustration findet.

4. Von der *Kreuzigung* des Fleisches und des Gläubigen kann im *Gal.* die Rede sein (5, 24; 6, 10), ohne daß im Unterschied von *Röm.* 6 explizit an die *Taufe* erinnert würde und ohne daß ein $\sigma\upsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ begegnete. B. interpretiert den *Gal.* nicht vom *Röm.* aus und grenzt sich an mehreren Stellen seines Komm. (p. 77, 88, 115 s.) von Schliers sakramentaler Interpretation ab. Was *Röm.* 6 steht, beruht nach B. gerade nicht auf einer sakramentalen Konzeption. Alle Taufaussagen müssen in der Linie eines historisch-juristisch-persönlichen Realismus gesehen werden, der das Wesentliche am Paulinismus ausmacht.

5. Die historische Befreiungstat des Christus am Kreuz, die den Gnadensinn der menschheitlichen Fluchgeschichte offenbart, ruft den Einzelnen in der Predigt zum *Glauben* an die proklamierte Befreiung und damit zum persönlichen Uebergang aus dem Sklaventum in *das Leben der Freiheit in der Liebe*, was ihm durch den Heiligen Geist im Herzen versiegelt wird und wozu er sich in der Kirche durch die Taufe öffentlich bekennt.

6. Unter dem *Gesetz* ist im *Gal.* der ganze Wille Gottes zu verstehen, wie er in den Schriften des Alten Bundes offenbart worden und wie er vom jüdischen Menschen als Instrument seiner eigenen religiösen Anmaßung gehandhabt worden ist. Fällt Gott im Kreuz Christi sein Urteil über den Menschen in seiner religiösen Verkehrung, so trifft dieses Urteil damit auch das vom Menschen zum Bösen hin verwendete Gesetz. Es kommt aber die Kontinuität des göttlichen Willens darin zum Ausdruck, daß Gott sein sich als ungehorsam erweisendes Volk mittels des «Zuchtmeisters» an seiner Hand hält, bis es und mit ihm alle Menschen in der Heilszeit des Neuen Bundes zum Gesetz Christi gerufen sind, das den Gläubigen zu einem befreiten Leben in konkreten Aktionen der Liebe hilft und ihn vor jedem letzten Endes entscheidungslosen Automatismus der Liebe bewahrt. So führt die der menschlichen Untreue gegenüber überlegene Treue Gottes schließlich dazu, daß Gesetz und Geist in Harmonie miteinander zu stehen kommen.

Masson kommt auf Grund seiner *Epheserbriefexegese* zu folgenden Ergebnissen: Der Eph. ist gegen das Ende des 1. Jh. von einem Paulus-Schüler wahrscheinlich in Ephesus als Rundschreiben für verschiedene Gemeinden verfaßt worden. Der Verf. will die Stimme des Apostels Paulus in seiner Zeit und nach dem Maß seiner Interpretationsfähigkeit einer möglichst weiten Christenheit hörbar machen. Er verwendet dabei seinen eigenen Stil und modifiziert die paulinischen Gedanken in vier Punkten: 1. Die paulinische Lehre vom Gestorbensein des Gläubigen mit Christus in der Taufe hat, wie 2, 1—11 deutlich werden läßt, jede Wichtigkeit verloren. 2. Der Verf. entwickelt eine besondere Lehre vom «Mysterium Christi», die das Zusammensein von Juden und Heiden in der Kirche und damit ihre gemeinsame Teilhaberschaft am Heil zum Inhalt hat. 3. Nicht daß die Kirche in und trotz ihrer gliedschaftlichen Verbundenheit eine Einheit darstellt, ist dem Paulus-Schüler wichtig, sondern daß sie durch die «Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer» als den «Bändern» mit dem Haupt Christus verbunden bleibt. 4. Während Paulus vom Satan spricht, redet sein Schüler vom Teufel und entwickelt eine Dämonologie (2, 2; 6, 12), die dem Apostel selber fremd ist. Trotz allen diesen Modifikationen paulinischer Lehre sind aber Schüler und Lehrer derselben Wahrheit gegenüber verantwortlich gewesen und dienen mit ihren Schriften innerhalb des kirchlichen Kanons der Verkündigung desselben Evangeliums.

Der Verf. verwertet auch außerpaulinische liturgische Tradition. So schaltet er 1, 3—14 einen sechsstrophigen Hymnus ein (2mal 9, 4mal 8 Zeilen), der mit seinen chiasmisch oder alternativ sich folgenden Endsilben klangliche Schönheit verrät und ungewohnte Begriffe oder grammatikalische Eigenartigkeiten zur Herstellung der Assonanz oder der nötigen Silbenzahl notwendig macht. 5, 14 wird wohl ein christliches Hymnenfragment unbekannter Herkunft verwendet. Leider konnte sich M. nicht mehr mit Chr. Maurers Aufsatz «Der Hymnus von Epheser 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe» (Ev. Theol. 1951/52, H. 4, S. 151—172) auseinandersetzen, der wie N. A. Dahl (Adresse und Proömium des Eph., ThZ 1951, S. 262 ff.) den Hymnus dem Autor selber zuschreibt.

M. will 4, 7 ff. keine Anspielung auf die paulinischen Charismen sehen und versteht die Ferne der Heiden in Kap. 2 als Ferne von Israel und insofern als Ferne von Gott, seinen Verheißungen und Geboten. Fraglich scheint mir, ob man bei ἐσφραγίσθητε 1, 13 wirklich an die Taufe denken darf, wo doch dort und 4, 30 die Versiegelung deutlich als Werk des Heiligen Geistes bezeichnet wird. Selbstverständlich hat die Kirche «früh» (aber wann zuerst?) von der Taufe als dem Siegel gesprochen. Aber es ist doch sehr zu fragen, ob nicht der 2. Klemensbrief und Hermas der Taufe zuschreibt, was Paulus und sein Schüler noch durchaus dem Heiligen Geist zugeschrieben haben wollten (s. 2. Kor. 1, 22). Wohl sind das Werk Christi in der Taufe und das Werk des Geistes in der Versiegelung einander zugeordnet, aber die personale Beziehung des Geistes zum Menschen legte den Zeugen der ersten Zeit wesentliche Hemmungen auf, die Taufe als solche geradezu ein Siegel zu nennen. Die Aoristform 1, 13 braucht sich auch nicht auf den Taufakt zu beziehen, sondern kann den Moment bezeich-

nen, in dem die Angeredeten zum Glauben kamen, was sie ihrerseits zum Empfang der Taufe gedrängt hat.

M. hebt heraus, daß der Verf. 2, 1—10 wohl von einem Mitauferwecksein mit Christus, aber nicht in Anlehnung an Röm. 6 von einem Mitgestorbensein mit Christus in der Taufe rede. Der Zusammenhang mit der Gedankenwelt des Paulus sei immerhin noch so fest, daß die Konsequenzen einer solchen verhängnisvollen Auslassung noch nicht sichtbar werden mußten. Immerhin sieht M. in der Ueberspringung der soteriologischen Bedeutsamkeit des Heilstodes Christi den Ursprung des dann bald in die Kirche einbrechenden Moralismus; die Aufforderung, mit der Sünde zu brechen, könne dann nur noch als Mahnung zu moralischem Gehorsam aufgefaßt werden. Aber muß das wirklich so verstanden werden? Daß der Autor um die soteriologische Bedeutsamkeit des Heilstodes Christi weiß, das gibt er an manchen Stellen zu erkennen (2, 4. 13. 16; 4, 9; 5, 2. 25). Er will diese Seite des Evangeliums nicht überspringen. Es haben aber nun Auferstehung und Erhöhung Christi, gerade im Blick auf die quantitativ und qualitativ gewichtigen Mahnungen, bei ihm das Uebergewicht. Hier scheint er nicht nur von Paulus abhängig zu sein, in dessen Briefen ja die Paränesen nie zu kurz kommen, sondern von anderen Strömen der urchristlichen Ueberlieferung bewußt zu leben. Man kann z. B. die Mahnungen des Jakobusbriefes oder der Pastoralbriefe, *wenn* man sie von der späteren kirchlichen Entwicklung her zu verstehen sucht, als Einbruch des Moralismus werten. Sobald man aber den Blick rückwärts wendet, d. h. nicht die spätere Entwicklung das Blendlicht sein läßt, das auf die biblischen Texte fällt, sondern die geschehene Auferweckung Jesu Christi ernst nimmt, dann zeigt alles ein ganz anderes Gesicht. Dann erweisen sämtliche Mahnungen, daß der Auferstandene *konkret* gegenwärtig ist in seiner Gemeinde. Man hat auch bei den außerkanonischen frühchristlichen Schriften in jedem einzelnen Fall, ja Vers für Vers zu prüfen, ob nicht der mahnende Herr selbst hinter den Mahnungen steht. Formulierschwierigkeiten, gedankliche Einseitigkeiten oder Schwerfälligkeiten der betr. Verfasser dürfen den Exegeten nicht dazu verführen, in systematischer Abfertigung sich dem fordernden Gehalt bestimmter Texte zu verschließen. Wie wäre die tatsächlich geschehene Auferstehung Christi dann noch ernst genommen!?

Das führt uns zu einer weiteren grundsätzlichen Frage. M. geht in keiner Weise auf die in sich diskutablen Möglichkeiten ein, die deuteropaulinische Begriffswelt von der Gnosis beleuchten zu lassen. Der Verf. scheint vor allem mit den Kommentaren und dem ThW gearbeitet zu haben. Dies könnte manchem, der aus der Schule Bultmanns kommt, als eine Verarmung erscheinen. Fällt denn nicht gerade aus der zeitgenössischen Welt des Hellenismus manches Licht auf das Verständnis neutestamentlicher Verse? Ja, gehört nicht zu einem wissenschaftlichen Kommentar auch dies und nach Vielen vor allem dies dazu, daß durch eine Fülle von Beziehungen zur außerchristlichen Welt des Judentums und Heidentums erst aufgedeckt werden kann, wie einzigartig und eigenartig das neutestamentliche Zeugnis in dieser Welt sich vernehmbar gemacht hat? Wir sind die Letzten, die solch dringend nötige Randarbeiten gering schätzen könnten. Die Zeugen

des Neuen Testamentes selber sind es ja, die sich der sich ihnen von dorthin bietenden Bilder und Begriffe bedienen. Und doch scheint mir nun bei M. und B. eine Möglichkeit neutestamentlicher Exegese vorzuliegen, die im Gespräch mit vielen Auslegern direkt auf die christliche Sache losgeht, ohne Parallelen oder Gegenstimmen laut werden zu lassen. Handelt es sich dabei um eine Wissenschaftlichkeit zweiten Grades? Die so vorgetragene Exegese könnte jener optimistischen Meinung, als ob die Beziehung von Parallelen zum sachlichen Verständnis eines Bibeltextes *nur* klärend wirken könnte, mit einem vielleicht noch unverfroreneren Optimismus entgegenzutreten, daß die im Neuen Testament zur Verhandlung kommende Sache selber zur Exegese des dargebotenen Stoffes mehr hilft als alle beigezogenen Parallelen, die nicht nur erleuchten, sondern auch blenden und verblenden können. Dabei kann es sich niemals darum handeln, sich mit Scheuklappen ausschließlich biblischen Texten zuzuwenden — das wäre ein ungueter Biblizismus! Wenn aber die weite Fülle der außerbiblischen Welt den biblischen Exegeten zur demütigen Kenntnisnahme des hier flutenden geistigen und religiösen Lebens aufruft, so wird die in den biblischen Texten zur Darstellung kommende Sache den Freund der Antike, der in jedem biblischen Exegeten stecken muß, bei dem Hauptverhandlungsgegenstand festhalten, den ins Licht zu stellen er gerufen ist.

Und nun haben wir gegenüber dem welschen Bibelwerk noch etwas auf dem Herzen. Die bisher erschienenen Bände zeichnet vorbildliche Kürze aus. In unserer schnellebigen Zeit, die innerhalb der Theologie zur Verherrlichung des Summarischen führen könnte, werden solche Bücher gern gelesen. Was könnte hilfreicher sein als kurze Textbemerkungen und klare knappe Sätze zu jedem Bibelvers! Und doch melden sich Bedenken. M. fragt (p. 142. 145. 152), inwiefern ein liturgisch geprägter Text analysiert werden dürfe. Er hat hier Hemmungen: es gelte «de ne pas le traïter en texte doctrinal, si riche qu'il soit d'ailleurs en éléments doctrinaux. Expression de la foi de l'Eglise, il est destiné à être prié ou chanté plutôt qu'analysé» (p. 152). Nun ist ohne weiteres zuzugeben, daß ein biblischer Text auch zerredet werden kann. Diese Gefahr darf aber nicht dazu führen, daß man sich von vornherein verbietet, einen Gesangs- oder Gebetstext zum Gegenstand einer Meditation zu machen, in der man in nachdenkendem Dienst die gegebenen Worte zu bewegen hat, nicht um sie zu zerreden, sondern um sie flüssig zu behalten, daß sie, durch den Filter des Intellekts hindurchgegangen, wieder neu gebetet oder gesungen werden können. Hier scheinen mir die exegetischen Bemühungen Bonnards und Massons in ihrer vorbildlichen Knappheit zu wenig weit zu gehen. Dies mag nicht nur mit der Intention der Verf., sondern vor allem auch mit der Anlage des ganzen verdienstlichen, von Delachaux und Niestlé gestarteten Unternehmens zusammenhängen. Wer sich zum Ziel setzt, weder den Bibeltext zu zerreden noch einfach Vers für Vers knapp herauszuheben, was «da steht», sondern in Hin- und Herbewegung des gesamten Textes die Sache des Evangeliums in ihrer Fülle zum Leuchten zu bringen, der wird sich die exegetische Propädeutik der welschen Kommentarreihe als dringend nötigen Dienst gern gefallen lassen.

Mathias Rissi, Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Johannesapokalypse.

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, Nr. 22, Zürich, Zwingli-Verlag, 1952, 179 S., Fr. 13.50.

In deutlicher, wenn auch nicht sklavischer (s. S. 63, 88, 137) Abhängigkeit von O. Cullmann zeigt der Verf., wie in der 69/70 entstandenen, apokalyptischen Johannesapokalypse sich eine einheitliche Geschichtstheologie geltend macht, in der die Endzeitgeschichte, die vom Christusereignis der Vergangenheit bis zur Parusie reicht, und die Vollendungsgeschichte, die von der Parusie bis zur Versöhnung des Alls sich erstreckt, in einen großen Heilsablauf hineingestellt sind, der durch alle Drangsale und Gerichtsschläge hindurch schließlich und unweigerlich zu einer Allbekehrung führen muß. Es ist klar, daß von dieser seiner Grundposition aus Rissi jede rein religionsgeschichtliche, jede rein zeitgeschichtliche und jede rein endgeschichtliche Betrachtungsweise in rein futurischem Sinn, aber auch die von Lohmeyer in seinem Kommentar vertretene Abstraktion von konkreter Zeit und Geschichte ablehnen muß. Der Aufriß der Apokalypse (1, 1 bis 3, 22: Einleitung mit Christusvision und den 7 Gemeindebotschaften; 4, 1 bis 19, 10: Endzeitgeschichte bis zur Parusie; 19, 11 bis 22, 21: Vollendungsgeschichte nach der Parusie) enthüllt bereits etwas von der inneren Einheitlichkeit des Buches als eines echten Kunstwerkes.

Der Verf. unterzieht im Anschluß an Cullmanns Buch «Christus und die Zeit», das ihm den Anstoß zu seiner Dissertation gegeben hat, die Zeitbegriffe in der Apok. einer Untersuchung. Er betont, daß bei allem Hineinragen der zur Schöpfung gehörenden Zeitlichkeit in die Erlösungswelt doch Gott der Herr der Zeit bleibt. Die Endzeit wird als Zeit des Christus, des Antichristus und der Kirche verstanden. Dabei gewinnt das Israel nach dem Fleisch eine besondere Bedeutung. Dreimal offenbart sich seine Besonderheit: das Weib von 12, 1 ist die Personifikation der im Himmel weilenden Gemeinde der Gläubigen aus Israel vor dem historischen Christusereignis, das Weib von 12, 5. 13 f. der judenchristliche Teil der Kirche, das herniederkommende Jerusalem von Kap. 21 endlich meint (entsprechend Röm. 11, 26) die Wiederannahme des ganzen Israel nach der Parusie. Diese Besonderheit Israels nach dem Fleisch bedeutet aber keine Absonderung. Denn in den zwei Zeugen von Kap. 11 sieht der Verf. den judenchristlichen und den heidenchristlichen Teil der Kirche im selben königlichen, priesterlichen und prophetisch-missionarischen Dienst verbunden. Sie sind identisch mit den 144 000 von Kap. 14, die nicht die selig Vollendeten, sondern die ganze zwischenzeitliche Kirche darstellen, und müssen von der Schar der Märtyrer 6, 9—11 und der Schar der abgeschiedenen Gläubigen im Himmel 7, 9—17 deutlich unterschieden werden. Der Antichrist, der mit dem ersten Tier von Kap. 13, aber auch mit dem ersten Reiter von Kap. 6 identisch ist, darf nicht mit dem römischen Staat gleichgesetzt werden, auch wenn in Kap. 17 die übermenschlich-dämonische und die menschlich-politische Linie ineinanderliegen, sondern stellt die vielleicht häretisch, vielleicht politisch aus einer dämonischen Hintergründigkeit hervor wirksame

Gegensatzfigur des Christus dar, wie sich bis in viele Einzelzüge hinein nachweisen läßt. Das Tausendjährige Reich ist das offenbar gewordene messianische Reich der Kirche. Der Zweite Tod ist der Anlaß für Gottes züchtigende Erziehungsliebe.

Es ist schade, daß der Verf. sich nicht mit A. Farrer, *A Rebirth of Images* (Glasgow, 1949), auseinandergesetzt hat. Unter Berücksichtigung nicht nur der Astralmythologie, die von Rissi doch wohl allzu schnell abgetan wird, sondern vor allem auch des jüdischen Festkalenders bekommt der englische Autor wie Rissi die geschlossene Einheitlichkeit der Apokalypse zustande. Ohne daß er es besonders betont, erreicht er doch durch ein zweimaliges Abschreiten des Jahresfestkreises und die Eingliederung der Apok. in die einzelnen Jahresquartale, die von je zwei Festen umschlossen sind, eine zeitliche Linie, von der aus sicher Verbindungslinien zu Rissis Buch gezogen werden könnten.

Hie und da erheben sich Fragen und Einwände. Weist 8, 1 nicht eher auf die festlose Zeit im Sommerquartal hin als auf das Chaos als Andeutung des Weltendes (S. 12, 34), wenn nicht mit O. Roller (*Das Buch mit sieben Siegeln*, ZNW 1937, S. 109) an die «Kenntnisnahme und Prüfung der Innenschrift (als Schuldurkunde!) durch das Lamm» zu denken ist? Die Dreieckszahl von 666 ist nicht 8, wie Rissi behauptet (S. 79), sondern 36, deren Dreieckszahl 8 ist. Die Heuschrecken von 9, 3 sind nicht wirkliche Heuschrecken — sie sollen nach 9, 4 dem Gras gerade keinen Schaden zufügen! —, sondern skorpionenartige Dämonenwesen, die die Menschen angreifen (s. S. 31). 17, 8 (das Tier «war und ist nicht und wird sein») ist trotz der scharfen Ablehnung Rissis (S. 102) vom dämonischen Antichristen zu verstehen. Es ist eine deutliche Parodie dessen, der «war und ist und kommen wird» (4, 8): das Wesen des Antichristlichen besteht in einer für die Gegenwart bedeutungslosen Vergangenheit als verheißungslosem Gewesensein und in einer die Parusie nachäffenden abstrakten Zukünftigkeit, die in keiner Weise auf die Gegenwart bittender Menschen bezogen ist (s. 22, 20) und die darum der wirklichen Gegenwärtigkeit als des gnädigen Zusammenseins von Gott und Mensch ermangelt.

Wir müssen hier abbrechen. Die Arbeit Rissis gibt einen guten Anstoß, die Apokalypse als prophetische Botschaft an die Kirche «zwischen den Zeiten» wieder ganz neu zu hören. Sie ist kein fantastisches Bilderbuch, das den Sekten für gerade diesem Buche so fremde Datumsberechnungen zu überlassen wäre. Auch «verbaut man sich das Verständnis der Apok., wenn man in ihr einseitig nur ein Märtyrerbuch sieht» (S. 141). Das Buch Rissis ist eine Hilfe für den in Angriff zu nehmenden Versuch, das letzte Buch der Bibel weder in die Elbe noch in den Rhein zu werfen, sondern es wieder der Gemeinde Christi nach 1, 11 zurückzugeben, damit die Seligpreisung 1, 3 wahr werden kann.

Glarus.

Werner Bieder.

Günther Bornkamm, Das Ende des Gesetzes. Paulus-Studien, Beiträge zur evangelischen Theologie (Theologische Abhandlungen, herausgegeben von E. Wolf, Band 16). München, Chr. Kaiser-Verlag, 1952, 210 S.

Bornkamm legt hier eine Sammlung von Paulus-Studien vor, von denen drei schon vor 1939, neun nach 1945 geschrieben worden sind. Zehn von den zwölf Studien sind hin und her schon publiziert worden. Von den unveröffentlichten zwei Studien vernimmt man nicht, wann sie entstanden sind. Die außerordentlichen politischen Verhältnisse sind verantwortlich dafür, daß die Aufsätze an sehr verschiedenen Orten erschienen und heute dem Leser auch sehr unzugänglich sind. Darum hat Bornkamm sich entschlossen, sie in einem Sammelband zusammenzufassen und jedermann zugänglich zu machen. Dieser Entstehungsgeschichte entsprechend sei in wenigen Sätzen auf den Inhalt der einzelnen Abhandlungen hingewiesen.

Unter dem Titel «Die Offenbarung des Zornes Gottes» bringt die erste, zugleich älteste Abhandlung (1935) eine thematische Exegese zu Röm. 1—3. Die Offenbarung des Zornes Gottes von Röm. 1, 18 ist mit der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes von Röm. 1, 16. 17 eng verbunden. Erst jetzt, im heilsgeschichtlichen $\nu\upsilon\upsilon$ der ἀποκάλυψις δικαιοσύνης kommt alle ἀδικία an den Tag, damit aber auch die ὀργή. — Der zweite Aufsatz, «Taufe und neues Leben bei Paulus» überschrieben und 1939 erstmals veröffentlicht, behandelt die Frage nach dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ (Röm. 1, 12 ff. u. a. m.) mit einer Untersuchung über den Taufabschnitt Röm. 6, 1—11. Die Notwendigkeit des Imperativs hat ihren Grund in der Verborgenheit des im Indikativ ausgesagten neuen Lebens. «Die Taufe ist die Zueignung des neuen Lebens, und das neue Leben ist die Aneignung der Taufe», schließt der Aufsatz. — Die exegetische Studie zu Röm. 7 — «Sünde, Gesetz und Tod» (1950) — nimmt im alten Streit um die Deutung der Verse 7—25 auf der Seite derjenigen Stellung, die die Verse in ihrer Gesamtheit als Darstellung des Seins unter dem Gesetz verstehen, wobei Bornkamm allerdings die einschränkende und treffende Bemerkung macht, daß diese vergebene und überwundene Vergangenheit als solche doch auch wieder Gegenwart ist. — Auf eine Predigtmeditation über Röm. 11, 33—36 (1951) folgt eine wissenschaftlich wertvolle Abhandlung über «Paulinische Anakoluthe» (unveröffentlicht). Bornkamm führt dabei den Nachweis, daß diese Anakoluthe als sprachliche Phänomene durch die Sache bedingt, ja teilweise (z. B. Röm. 5, 12) höchster Ausdruck der Sache sind. — Im Aufsatz über 1. Kor. 13 «Der köstlichere Weg» (1937) weht Kirchenkampfluft. Die ἀγάπη ist nicht ἔργον, sondern Geschenk der Gnade Gottes in Christus. — Die unveröffentlichten Ausführungen «Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus» geben in einem ersten, 1. Kor. 14 und 11 betreffenden Abschnitt («Die Erbauung der Gemeinde als Leib Christi») dem Gottesdienst der Gemeinde seinen Platz im «Horizont des geschichtlichen Miteinanders, das die Vollendung erst vor sich hat», was im Gegensatz steht zu der in Korinth wirksamen gnostischen Auffassung. Der zweite Abschnitt, «Die Stellung des Anathemas in der christlichen Abendmahlsliturgie», macht klar, daß hier Zusammenhänge bestehen, die oft zu wenig beachtet werden: Einladung und Abweisung sind

immer wieder eng miteinander verbunden, was eine Erörterung von 1. Kor. 16, 22; Did. 10, 6; Off. 22; 1. Joh. 5, 6 ff.; 1. Kor. 11, 27 ff.; Luk. 22, 21—23 und 1. Clem. 34 erkennen läßt. — In der folgenden Predigtmeditation über Gal. 5, 13. 15 (1938) wird versucht, die Freiheit vor Mißdeutungen zu schützen. «Die Häresie des Kolosserbriefes» (1948): Bornkamm entwirft anhand des Negativs, wie es im Kolosserbrief vorliegt, das Positiv; d. h. die Bekämpfung verrät, worum es sich handelt, nämlich um ein gnostisiertes Judentum mit iranisch-persischen und chaldäischen Elementen. Geschichtlich befindet sich auf der Linie dieser Häresie die spätere Sekte der Hypsistarier — und der alte Goethe, der als der bedeutendste Vertreter der im Kolosserbrief bekämpften Häresie anzusprechen ist. — «Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft» (1950): Unter Ablehnung aller Mythologisierung wird eine streng christologische Auffassung des Verhältnisses Christus — Welt vertreten. Ethelbert Stauffer erfährt scharfe Ablehnung, Karl Barths Deutung von Röm. 13 ebenfalls. — Die Skizze über «Mensch und Gott in der griechischen Tragödie und in der urchristlichen Botschaft» setzt nach einem kurzen Querschnitt durch das religiöse Denken der Tragiker in ebenso knapper Zusammenfassung den christlichen Glauben gegen jenes religiöse Denken der Griechen ab. Alles Gemeinsame vermag das Trennende nicht zum Verschwinden zu bringen (1951). — Die letzte Studie, «Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit», 1937 erstmals als Gemeindevortrag gehalten, beschäftigt sich mit der alten Frage, die heute, begleitet vom Atheismus, neu gestellt ist: Wie steht es mit der Gerechtigkeit Gottes? Die Antwort auf diese Frage gibt auch jetzt wieder die Rechtfertigungslehre.

Bornkamm ist ein sorgfältiger und zurückhaltender Exeget. Er tischt keine Sensationen auf. In den Fragestellungen erweist er sich als Schüler Bultmanns, in den Antworten weicht er jedoch den «existenzialen Zauberlösungen» aus und wahrt sich volle Unabhängigkeit. Die Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse mögen das Erscheinen eines solchen Sammelbandes rechtfertigen. Die Resultate der einzelnen Abhandlungen sähe man jedoch gerne in durchgehende Kommentare verarbeitet. Zum mindesten wäre der Leser für ein Stellenregister dankbar, wonach er aber umsonst Ausschau hält. Da es sich um zahlreiche Einzelthesen handelt, würde eine kritische Erörterung zu weit führen. Aber auch wenn da und dort Vorbehalte gemacht werden müssen, ist doch mit Dankbarkeit festzustellen, daß hier sauber und sachlich gearbeitet wird.

Hiltefingen.

Robert Morgenthaler.

Gustave Bardy, La Théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée, Unam Sanctam 14, Paris, Maubourg, 1947.

Die Absicht des Verfassers ist, eine Uebersicht über die Entwicklung bzw. Entfaltung des Kirchenbegriffes und der mit ihm zusammenhängenden Funktionen der Kirche zu geben. Grundsätzlich neue Erkenntnisse sollten und konnten in dem durch das Thema weit gespannten Rahmen nicht gegeben werden. Der Verfasser ist sich offenbar auch des schwankenden und teilweise nicht völlig erhellten Materials durchaus bewußt gewesen (Intr.).

Was den Aufbau der Untersuchung anbetrifft, so ist die Uebersicht über die Häresien (ch. I), die Darstellung wesentlicher Gedanken der großen Alexandriner zur Ekklesiologie (ch. II) zweifellos eine gute Zusammenfassung dieser wichtigen Abschnitte in der alten Kirchengeschichte. Das Herz des Verfassers schlägt jedoch besonders mit in der umfassenden Darstellung der Krise um 250 mit ihren Auswirkungen für die Entscheidung zwischen Episkopat und Primat, «Föderalismus und Zentralismus» (Cyprian! ch. III), während ch. IV mit den organisatorischen Weiterungen und der dem Zentralismus zustrebenden Selbstentfaltung der Kirche bei aller wertvollen Einzelausführung betr. kirchenrechtlicher Quellen doch mehr den Charakter des abschließenden résumé hat. Vorteilhaft ist die sehr ausgedehnte Zitierung von Väterstellen einschl. Uebersetzung ins Französische, gibt sie doch ebenso wie die Beziehung auf neuere, besonders französisch-katholische Literatur auch dem Nicht-Fachgelehrten die Möglichkeit zu einer schnellen Informierung. Somit bieten Auszüge und Anmerkungen des Verfassers einen relativ leichten und geordneten Zugang zu dem im Thema angefaßten Gegenstand. Es erklärt sich ganz von selbst hieraus, daß bisherige grundlegende Arbeiten nicht überholt sein wollen und können. Das ist zum guten Teile auch schon dadurch bedingt, daß die Untersuchung von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen her ausgerichtet ist. Jede «Neuerung» innerhalb der Geschichte der alten Kirche wird abgelehnt; so richtig diese These sein mag, so ist sie doch m. E. nicht klar gegen eine «Entwicklung» abgesetzt, ebenso wie eine subjektiv nicht gewollte «Neuerung» gegenüber einem tatsächlich geschehenen Fortschritt. Ist etwa der Widerstand Cyprians ein retardierendes oder zu Unrecht überwundenes Element innerhalb der Entwicklung (vgl. ch. III)? Der Verfasser kann nicht umhin, p. 251 eine gewisse Entwicklung in der Begründung des Primats von Victor zu Stephan anzuerkennen; besonders auffallend ist die Begründung der Notwendigkeit des Zentralismus mit dem Führerprinzip allgemein soziologischen Charakters, die Notwendigkeit der Hegemonie (p. 250). Die Infragestellung des Primats vom Osten her wird darum in ihrer Tragweite nicht ganz deutlich. Die Entwicklung des monarchischen Episkopats aus der Mannigfaltigkeit seiner Vorstufen im 1. und 2. Jahrhundert bleibt im einzelnen unerwähnt (p. 192/93). Der Zentralismus allein ist durch Christi Wort und die apostolische Tradition prädestiniert (p. 254). Die Entwicklung der Kirche verläuft suivant un plan voulu par l'Esprit divin (p. 8). Die Auseinandersetzung des Amtes mit den Charismatikern ist kaum berührt, ebenso nicht oder weniger tiefgehend die Frage des Bußsakramentes in seiner Entwicklung und hierbei Differenzierung der Sündenklassen und Exhomologese (p. 71 ff.); als Glaubensregel wird zu einlinig nur das Taufsymboll ange-deutet und die umfangreiche, aber auch problemgefüllte regula fidei bzw. veritatis der antignostischen und antimonarchianischen Väter übergangen (p. 76 ff.). Das Edikt des Callist soll seine Parallele in einem solchen des Bischofs von Karthago, d. h. des Primas von Afrika haben (p. 73), eine m. E. unwahrscheinliche Annahme; die unbedenkliche Inanspruchnahme der Ἀποστολικὴ παράδοσις für Hippolyt in dessen Absicht, kirchenrechtliche Regeln i. w. aus der Tradition zu geben (p. 110), mag einem vielleicht zu selbst-

sicher gewordenen wissenschaftlichen Brauch folgen. Nicht ganz sachgemäß dürfte dem Gnostiker Clemens Alex. die Bezeichnung als *rève* für einen Teil seiner Theologie erscheinen (p. 112/13). Auch ist es fraglich, ob der genauer definierte Begriff «Mystiker» auf Clemens und Origenes angewandt werden darf (p. 128). Trotz dieser Ausstellungen und Fragen, die sich im wesentlichen an die Gesamtausrichtung des Buches richten, ist es doch durchaus als eine wertvolle Ergänzung der Literatur zu betrachten, die dieses wichtige Teilproblem der Patristik behandelt.

Hippolyte, Commentaire sur Daniel, Introduction de Gustave Bardy, texte établi et traduit par Maurice Lefèvre (Sources Chrétiennes), Paris, Ed. du Cerf, Maubourg, 1947.

Wenn wir uns zunächst mit der Uebersetzung und Darbietung des Textes beschäftigen, so muß gesagt werden, daß die Uebersetzung des altslawischen Textes ins Französische schon deshalb verdienstlich ist, weil diese Ausgabe sehr handlich und leicht beziehbar ist, angesichts der für weitere Kreise sicherlich nicht besonders erhältlichen Ausgabe G. N. Bonwetschs (Griech.-christl. Schriftst. Pr. Akademie 1897). Sie ist verdienstlich wegen des Einschlusses der 1911 veröffentlichten griechischen Meteores-Fragmente (Met) (TU 38, 1). Damit ist ein Text gewonnen, in welchem die Lücken verhältnismäßig selten sind (p. 64), wenn auch z. B. noch ein so wichtiger Abschnitt wie I, 17 (p. 103) nach wie vor auf den altslawischen Text (S) angewiesen ist. Infolgedessen gehört es auch zum Verdienst dieses vom Uebersetzer zusammengestellten Textes, daß er die Lücken in den bisherigen griechischen und slawischen Zeugen einschl. A (Vatopedi) und S, d. h. in schon ältester Vorlage aufzeigt. Vorteilhaft erweisen sich manche sachliche Verweisungen auf neuere Literatur und Parallelstellen in Schriften Hippolyts inkl. Chronik, besonders häufig zu Buch IV. Mitunter erweist sich die Uebersetzung des altslawischen Textes aus der deutschen Uebersetzung Bonwetschs ins Französische als schwierig (z. B. p. 203, V «malheur»), zumal schon Bonw. die schwankende Textgrundlage in diesen altslawischen Zeugen aufzeigt. Ueberhaupt werden Mängel und vorläufige Unvollkommenheiten einer Ausgabe des Daniel-Kommentars erkennbar an Josef Zieglers Sammlung von Indices, die eine höchst verdienstliche, wenn auch naturgemäß noch nicht ganz abschließende Vorbereitung für eine neue textkritische Ausgabe des Daniel-Komm. darstellt (Der Bibeltext im Daniel-Kommentar des Hippolyt von Rom, von Josef Ziegler, Nachr. Ak. Wiss. Göttingen I. Philol.-Hist. Kl. Jahrg. 1952 Nr. 8). Einige kleinere Ausstellungen mögen angemerkt sein: Die besonders im I. Buche des Kommentars erheblichen Met-Einsätze wären noch besser zu kennzeichnen. Der Uebersetzer unterläßt es an manchen Stellen, seine eigene Uebersetzung griechischen Textes im Zusammenhang des S kenntlich zu machen, z. B. p. 123, 125 ad I, XXX u. XXXII; p. 127 ad I, XXXIII; p. 209 ad III, VI f.; p. 253 ad III, XXVIII. Der Uebersetzer übernimmt (und daraus ist ihm kein Vorwurf zu machen) um des gewohnten wissenschaftlichen Zitierens willen, selbst offenbare Fehler der Bonwetsch-Ausgabe: Zählung IV, LII—LIV, wobei LIII ausgelassen ist; die Zählung I, VIII statt I, X p. 89, 14, Bonw. zählt

doppelt I, X in seiner Ausgabe p. 16, 16 und 17, 21; p. 166, 6 Anm. übernimmt er Bonwetschs Angleichung aus S gegenüber A = 60 statt 6, die nicht unbedingt gutgeheißen werden müßte. Der Uebersetzer hat sie allerdings kenntlich gemacht. Ein eigener Fehler in der Zählung ist ihm offenbar IV, X unterlaufen: p. 281, 1 statt 282, 7. P. 91 vor I, XII fehlt S «denn es spricht die Schrift» vgl. Bonw. p. 19, 27. Diese formalen Mängel, besonders die Nichtmarkierung eigener Uebersetzungseinschübe, verhindern es leider, das Werk als eine vollwertige Ergänzung der Bonw.schen Ausgabe anzusehen. Wertvoll ist die Einführung Bardys in Exegese und Theologie des Daniel-Kommentars. Das Werk ist in seiner Art für Studenten und Uebungen besonders geeignet. Die franz. Uebersetzung ist trotz kleiner Freiheiten zuverlässig. Die Ausgabe Bonwetschs konnte es nicht überflüssig machen und sollte es auch nicht; es wollte sie in begrenztem Maße ergänzen, und diese Absicht ist ihm auch gelungen. Es sollte aber auch zu einer Neuausgabe des Daniel-Kommentars anregen wie überhaupt der Aufnahme bisher zerstreuter Ausgaben von Hippolyt-Schriften in die Akad. Sammlung den Weg bereiten.

Mainz.

A. Hamel.

Joseph Bohatec, Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs (Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen), Graz-Köln, Hermann Böhlau Nachf., 1951, 364 S.

Bekanntlich hat Dostojewskij in seinem «Tagebuch eines Schriftstellers» politische Gedanken entwickelt, die ein ausgesprochen imperialistisches Gepräge tragen und in einem merkwürdigen Kontrast zu der vor allem seine großen Romane beherrschenden Idee der Allmenschlichkeit und Alliebe stehen. Woher kommt das? Aus dem Bedürfnis, die politischen Expansionstendenzen des russischen Nationalismus durch eine religiös-humane Ideologie moralisch zu verbrämen? Aus der spannungsreichen Dynamik der politischen und religiösen Gedankenwelt des großen russischen Dichters? Oder ist der von der Forschung schon oft behauptete Gegensatz vielleicht nur scheinbar, hervorgerufen durch ein Mißverständnis des Imperialismusgedankens Dostojewskijs?

Wir sind Bohatec, der schon als Calvin-Forscher einen ausgezeichneten Ruf besitzt, zu großem Dank verpflichtet, daß er in sehr sachkundiger und methodisch sauberer Weise diesen Fragen nachgegangen ist. Als Frucht seiner Bemühungen legt er nichts Geringeres als eine eigentliche Monographie über die politische und religiöse Philosophie Dostojewskijs vor, die sich — um das Hauptergebnis der Studie gleich vorwegzunehmen — als eine innere Einheit präsentiert. Das bedeutet, daß die politische Ideologie des Dichters und damit auch seine Konzeption des Imperialismus von der ihm eigenen, den Charakter einer christlichen Lebensphilosophie besitzenden religiös-ethischen Gedankenwelt getragen und so auch nur von ihr her zu verstehen ist.

Es würde selbstredend den Rahmen einer Buchbesprechung sprengen, wollte der Rezensent versuchen, die gründliche, alle Quellen sorgsam her-

anziehende und deshalb sehr überzeugende Beweisführung des Verfassers nachzuzeichnen. Darum sollen nur einige Punkte hervorgehoben werden, die, weil sie zum Teil ganz neue Aspekte bieten, eine besondere Beachtung verdienen.

Bedeutsam für den heutigen Stand der Forschung ist an Bohatecs Werk die Abklärung des Verhältnisses von Dostojewskij zum Panslawismus. Daß der russische Dichter und Denker panslawistischen Ideen huldigte, hat man immer schon gewußt und bleibt natürlich unbestritten. Es ist aber nicht richtig, in ihm einfach einen politischen Panslawisten sehen zu wollen, wie das zur herrschenden Auffassung gehört. Bohatec zeigt in einem eindrucklichen Kapitel «Rußland und die Orientfrage» (S. 173 ff.), daß die eigentlichen Ziele Dostojewskijs den Panslawismus bei weitem übersteigen. Rußland soll zwar den Slawen seine tatkräftige Hilfe gewähren und ihre politische Einigung nach Kräften zu befördern suchen, aber die slawische Einigung ist für ihn nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel zu höherem Zweck. «Das die politische Gedankenwelt Dostojewskijs beherrschende Prinzip ist daher in erster Linie nicht der Panslawismus, sondern, wenn man einen etwas ungelassenen Ausdruck gebrauchen darf, der Panorthodoxismus oder, da Rußland der Träger des orthodoxen Gedankens ist, der Panrussismus» (S. 177). «Dem Panrussismusgedanken gebührt der Primat, dem Allslawentumgedanken die Priorität» (S. 183).

Noch an einem andern, mit diesem freilich zusammenhängenden Punkte grenzt sich Dostojewskij von den Panslawisten seiner Tage ab. Das alte Slawophilentum baut sich auf dem Gegensatz zwischen der östlichen und der westlichen Kultur, zwischen Rußland und Europa auf. Dostojewskijs Slawophilentum weiß zwar auch um diesen Gegensatz, aber trotzdem kann es sich niemals von Europa trennen (S. 114). «Europa ist uns ebenso eine Mutter wie Rußland; wir haben ihm vieles entnommen, werden ihm wieder manches entnehmen und nicht undankbar sein wollen», schreibt der Dichter in seinem Tagebuch (S. 113). Was ihm vor Augen schwebte, war ein Russentum, das Europa nicht ausschloß, sondern einschloß, «denn ein echter Russe ist Allmensch» — wie es wieder in seinem Tagebuch heißt — und «die Allmenschlichkeit ist eine russische Nationalidee» (S. 115).

In diesem Sinne deckt sich für Dostojewskij der Panrussismus mit der Idee der Allmenschlichkeit, die über den politischen Panslawismus weit hinausführt und die Verkörperung der «echten», d. h. nach seiner eigenen Art verstandenen Orthodoxie bedeutet. Dies zeigt Bohatec besonders im dritten und zentralen Teile seines Werkes: «Die lebensphilosophischen Grundlagen der Ideologie Dostojewskijs». Es handelt sich um zwei glänzende Kapitel, die auf kongeniale Art in den denkenden Glauben und das glaubende Denken des russischen Dichters einführen. Sorgfältig wird dabei den außerrussischen Geistesmächten nachgegangen, die auf Dostojewskijs Konzeption des Lebens Einfluß nahmen, wie vor allem die durch Solowjew vermittelte romantische Philosophie eines Schelling und Carus. Von diesen Geistern gingen entscheidende Anstöße zu einem dialektischen und universalistischen Verständnis des Lebens aus, das sich in modifizierter Gestalt im Schrifttum des genialen Russen wiederfindet. Charakteristisch für Do-

stojewskij ist nun die konsequente Beziehung seines Lebensbegriffes auf Jesus Christus. In ihm allein, genauer in seiner allversöhnenden Liebe, zeigt sich das wahre, weil ewige Leben Gottes. So ist Christus die «Krönung des Lebens», und zwar nicht nur im menschlichen, sondern auch im kosmischen Sinne. «Ohne ihn zerbricht die ganze Welt», alles wird zu «Schmutz und Sünde» (S. 278). Als die kosmische Zentralkraft im prägnantesten Sinn des Wortes bewältigt Christus die auseinanderstrebenden, das Leben vernichtenden Kräfte der Natur und bringt sie «in Harmonie» (S. 279).

Dieses Christusleben, das sich in der Christusliebe konkretisiert, trägt bei Dostojewskij einen schlechthin totalen Charakter (S. 286). Es bringt denn auch für den russischen Dichter, was Bohatec schon im ersten und zweiten Hauptteil seines Werkes auszuführen unternimmt, sowohl die Lösung der sozialen Frage (Einigung der Klassen) wie die Lösung der politischen Frage (Einigung der Völker). Geschichtlicher Träger dieses sozialen und politischen Erlösungswerkes ist das russische Volk, ein Begriff, den Dostojewskij nicht im staatsrechtlichen Sinne, d. h. nicht als Summe aller im russischen Staate wohnenden Untertanen, sondern vielmehr zur Bezeichnung der untersten Schichten der Gesellschaft, nämlich der Bauern und Arbeiter gebraucht (S. 79). Das Volk blieb von der Entartung der russischen Gesellschaft frei (S. 78), es hat die Eigenart der russischen Seele bewahrt (S. 81 ff.), jene «allverbindende Kraft», die gerade auch das Kennzeichen Christi ist. Darum hat nach Dostojewskij das russische Volk «das tiefste Wesen Christi und seiner Lehre angenommen», es ist das christliche Volk im wahren Sinn des Wortes (S. 88). Ja der Dichter geht in seiner Idealisierung des russischen Volkes so weit, daß er es mit der orthodoxen Kirche identifizieren und dann sagen kann: «Das russische Volk ist der Leib Christi oder Körper Gottes» (S. 95), eine These, die notwendigermaßen die Grenze zwischen russischem Nationalismus und Christentum undeutlich machen muß. Weil nun dergestalt nach Dostojewskij der russische «Volksimperialismus» der Imperialismus des Lebens, eben des Lebens bzw. der Liebe Christi ist, darum wird ihm die Zukunft gehören (S. 289) und darum ist er auch nicht die Verneinung, sondern die Erfüllung der Idee der Allmenschlichkeit.

Es versteht sich, daß in dieser engsten Verbindung des Völkisch-Nationalen mit dem Christlich-Kirchlichen ungeheure Gefahren stecken, für die den Klarsehenden schon lange, sicher aber seit 1933 die Augen aufgegangen sind. Auch Bohatec bringt da und dort seine Vorbehalte an, obwohl er, eine streng wissenschaftliche Linie wählend, mit seinen Wertungen zurückhält. Es wäre aber hilfreich gewesen, wenn der Verfasser das Fragwürdige am Imperialismusgedanken Dostojewskijs im Hinblick auf die aktuelle Situation noch bewußter und bestimmter hervorgehoben hätte, nicht zuletzt um der tiefen und bleibenden Einsichten des großen Dichters willen gerade in der Frage des Machtproblems, wie sie dem Leser im Schlußteil des Buches sehr eindrücklich vor Augen treten. Desungeachtet bleibt das Werk von Bohatec seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit, seiner klaren Linienführung und seines substantiellen Gehaltes wegen eine bewundernswerte Leistung. Wer sich ernsthaft mit der religiösen und politischen Gedanken-

welt Dostojewskijs befassen will, wird an dieser umfassenden Monographie nicht vorübergehen dürfen.

Neuhausen am Rheinfl.

Arthur Rich.

Theologia Viatorum, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin, II und III, Berlin, de Gruyter, 1950/51, 247 S. / 187 S.

Der von Walter Delius herausgegebene Band II ist Bischof Dibelius zum 70. Geburtstag gewidmet und stellt an den Anfang eine Würdigung des verdienten Kirchenmannes durch *Kurt Scharf*. *Fritz Maaß* geht den Wandlungen der Gemeindeauffassung in Israel und Juda nach. Aus dem Gottesvolk wird die Kultgemeinde, aus dieser erwächst die exklusive Gesetzmehrheit. Gottesbegegnung und Glaube sind das wichtigere Gemeinschaftsband als Blutsverwandtschaft, Sprache und politisches Erleben. *Meinhard Paeslack* liefert einen Beitrag zur Geschichte des Wortes «Oikumene» im Neuen Testament. Es bedeute hier nicht Gemeinschaft der Christen in aller Welt, auch nicht die Masse der zu Bekehrenden, sondern die Gemeinschaft der Heiden, «die durch griechischen Geist kulturell geeinigt und durch das römische Reich zusammengejocht sind». *Martin Schmidt* geht dem Urteil nach, welches Kirche und öffentliches Leben in der lutherischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts gefunden haben. Er beschränkt sich dabei auf die sächsische Kirche. Anderswo werden die Zustände und die Kritik von neupietistischer Seite her nicht viel anders gewesen sein. Am Schluß des instruktiven Artikels werden einige Gründe angedeutet, warum die Erweckungsbewegung ohne große Wirkung geblieben ist. Hier kann man natürlich in guten Treuen verschiedener Meinung sein. *Walter Delius* umreißt die ökumenische Stellung des reformierten Pfarrers Herman Dalton, der von 1858 bis 1888 in Petersburg wirkte und mit römischen und orthodoxen Priestern Kontakt suchte. Die Urteile Daltons über die kirchlichen Verhältnisse in Rußland sind scharf, aber wohl zutreffend. *Jürgen Winterhager* befaßt sich mit der «Ueberwindung des anglikanischen Kirchenbegriffs im ökumenischen Raum des 20. Jahrhunderts», wobei er durchblicken läßt, daß trotz dem Vormarsch des Kongregationalismus und der Reformierten calvinistischer Prägung in der ökumenischen Bewegung der Anglikanismus nur scheinbar überwunden sei. *Heinrich Vogel* ringt in notwendig Torso bleibenden Ausführungen um das schwere Problem der Gerechtigkeit Gottes in ihrem Verhältnis zur «Faktizität des unschuldigen Leidens in der Geschichte». *Günther Harder* gibt einen Beitrag zum christlichen Rechtsdenken, indem er Christusbotschaft und Recht miteinander in Verbindung zu bringen sucht. Es werden eindringliche, programmatische Sätze geprägt, die aber öfters wegen ihres pointierten Ausdrucks mißverständlich und angreifbar werden, was wohl beabsichtigt ist. *Erwin Reisner* äußert sich über die «Logik des Logos». Die Ausführungen sind tief sinnig, die Sprache ist ungenießbar. Was soll z. B. ein Satz wie der folgende bedeuten: «Das erotische Mit ist das Mit ohne Mitte und eben darum auch ohne Gleichgewicht»? *Siegfried Knak* setzt sich mit der Kritik des holländischen Missionswissenschaftlers J. C. Hoekendijk an der Stellung der deutschen Mis-

sion zum Problem Kirche und Volkstum auseinander. Vieles sei an dieser Kritik verzeichnet, in manchem aber könne man von Hoekendijk lernen. *Hildebrecht Hommel* sucht aus Vergils 4. Ekloge eine neue Deutung herauszulesen. Er glaubt beweisen zu können, daß sie anlässlich der Geburt des C. Asinius Gallus gedichtet worden sei, und billigt ihr den Rang einer religiösen Prophetie zu. Natürlich aber darf Vergils «Messianismus» nichts mit christlicher Religiosität zu tun haben. *Erich Henschel* bietet eine neue Uebersetzung von Act. 18, 5 an: «Paulus beschränkte sich auf seine Lehr- und Missionstätigkeit.» *Karl Kupisch* arbeitet die neueste Literatur über Jacob Burckhardt auf, nicht ohne eine eigene anregende Skizze einiger Wesenszüge Burckhardts zu geben. Gedanken zu R. Quaatz' «Fragmenten zur Frage der Gemeinschaft» und der Jahresbericht des Rektors schließen den Band ab.

Band III ist dem Kurator der Kirchlichen Hochschule, Reinhold Quaatz, gewidmet. *H. Hommel* veröffentlicht seine Festvorlesung, die anlässlich der Immatrikulationsfeier am 4. November 1950 gehalten worden ist. Er äußert sich darin über das Studium generale und die Universitas und kommt dann auf ein Spezialgebiet seines Fachs, den Bericht des Tacitus über die neronische Christenverfolgung, zu sprechen. Mit dem «odium humani generis» sei die «schlechthin reichsfeindliche Gesinnung» der Christen gemeint. *Erwin Reisner* äußert sich über das Problem der Einordnung der Philosophie in das theologische Studium. Er wählt dazu die Themastellung «Philosophie als Frage». Die Philosophie ist für ihn der Wechselbalg der Theologie; «denn die Philosophie ist das, was von der Theologie übrigbleibt, wenn sie Gott verliert, also eine Theologie ohne Theos» (S. 39). Mögen sich Philosophen und Theologen über derartige, gewollt fragwürdige Thesen streiten; die Welt wird davon — mit Recht — nicht allzu viel Notiz nehmen. *Heinrich Vogel* äußert sich auf eine Art und Weise zum Modethema «Kerygma und Mythos», daß die Aporie erneut verständlich wird, in der sich heute die theologische Verkündigung befindet, und zwar die aller Schattierungen. *Martin Schmidt* steuert einen guten und gründlich belegten Beitrag über Spencers *Pia Desideria* bei, vergleicht sie mit den ähnlichen Schriften Großgebauers und Hoburgs und untersucht in knappen Zügen das Verhältnis der drei zu Luther. *Karl Kupisch* umreißt die Stellung Wilhelm Heinrich Riehls, vor allem innerhalb der deutschen Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts. *Gerhardt Giese* schneidet das heikle Thema «Glaube und Erziehung» an. In guten Sätzen grenzt er die Erziehung gegen die Schulung ab, umschreibt den Schutz kindlicher Eigenwüchsigkeit und tritt für Gesinnungs- und Gewissensfreiheit ein. Hoffen wir, daß das alles auch in einer kirchlich bestimmten Erziehung hochgehalten werde. Die Geschichte der Kirche lehrt, daß es meist nicht der Fall gewesen ist. *Walter Delius* ruft in Erinnerung, daß im Jahre 1895 schon eine kirchliche Hochschule geplant worden sei. Interessant ist vor allem, was Bodelschwingh in dieser Richtung vorgesehen hat. *Martin Fischer* gibt eine Momentaufnahme «Vom Leben unserer Hochschule heute».

Die beiden Bände bieten besonderes Interesse als Versuch, das wissenschaftliche Leben an der Kirchlichen Hochschule in einer bestimmten Ein-

heit zur Darstellung zu bringen. Diese Tendenz tritt zwar nicht aufdringlich in Erscheinung, ist aber nicht zu verkennen. Daß das christliche Fundament für eine abendländische Hochschule das einzig richtige ist, das steht außer Frage. Stets neu als Frage gestellt ist dagegen die Art und Weise, wie man dieses Fundament legt.

Bern.

Kurt Guggisberg.

Hendrik van Oyen, Evangelische Ethik, Grundlagen, Basel, Friedrich Reinhardt AG., 1953, 228 S.

Dieses kleine Buch ist der erste Band einer geplanten Ethik; die folgenden Bände werden die Bereiche der Arbeit, der Ehe und des Staates erörtern. Der Verfasser hat es versucht, möglichst einfach und lebensnahe in die Fragen hineinzuführen, damit es auch dem gebildeten Laien zugänglich sei. Er verzichtet deshalb fast ganz auf theologische Auseinandersetzungen, kann aber natürlich fachliche Ausdrücke nicht vermeiden.

Dieser erste Band gliedert sich in drei Teile: Glaube, Liebe und Hoffnung. Das Hauptthema des ersten Abschnittes ist die Lage des «natürlichen» Menschen und die befreiende Macht des Evangeliums und, als Weiterführung dieser Fragen, das Thema von Gesetz und Evangelium. Der Mensch vor der Gnade wird als der Angefochtene charakterisiert. Er ist, so behauptet van Oyen, in der Regel ein Mensch des guten Willens, kein verstockter Sünder. Das heißt aber, daß er unter dem Gesetz lebt, unter dem Zwang des Gesetzes; er findet aber hier keinen wirklichen Halt, arbeitet sich deshalb in eine unlösbare Krisis immer tiefer hinein und ist somit schließlich ein Mensch der Angst und der Verzweiflung; Gott ist ihm der Deus nudus, der Deus absconditus und deshalb wie ein verzehrendes Feuer. Oder der Mensch ist ein Mensch des Gewissens, d. h. geprägt von einer tiefen Sehnsucht nach Ganzheit, Integration der Seele mit sich selbst und der Umwelt; somit muß er schließlich sich selbst ein Objekt des Hasses werden. Das Gesetz als solches erlöst nicht, auch das mosaische Gesetz nicht. Zwar weiß van Oyen von der der sinaitischen Gesetzgebung vorangehenden Gnade. Trotzdem wendet er sich direkt gegen die mit dem Namen Karl Barths verknüpfte Reihenfolge «Evangelium und Gesetz». Gewiß spricht er von «der äußerst komplizierten Problematik des Gesetzes bei Paulus»; und doch vertritt er altreformatorisch eindeutig die Lehre von dem Usus paedagogicus legis. Das Gesetz ist ein Kerker, ein Zuchtmeister, wie er es aus Gal. 3, 22 und 24 glaubt lesen zu müssen. Mit Christus ist die Zeit des Gesetzes zu Ende, nicht nur die Zeit der jüdischen Mißdeutung des Gesetzes.

Eine gründliche Auseinandersetzung mit diesem ganzen Fragenkomplex ist hier natürlich unmöglich. Es seien nur einige Fragen gestellt: Ist wirklich der Mensch ohne Christus so, wie er uns hier begegnet? Kennzeichnet ihn diese Not? Der Verfasser verweist einmal auf S. Kierkegaards Schilderung der Religiosität A. Man könnte auch an K. Heim denken; oder vielleicht an das, was uns etwa G. Wingren als Luthers Lehre vom Wirken Gottes im Beruf, vom Entblößtwerden des Menschen im Ringen mit den alltäglichen Aufgaben darbietet. Ist aber der moderne Mensch nicht eher ein Mensch

des guten, des unbeschwerten Gewissens, wie es z. B. Reinhold Niebuhr meint («The easy conscience of modern man»)? Redet nicht K. Barth richtig (Dogmatik II/1, S. 144) davon, wie der natürliche Mensch «in seinem objektiven Elend immer und überall jenen reichen Mann» spielt? Und müßte nicht alles, was über Sündenerkenntnis zu sagen wäre, unter dem Vorzeichen von Joh. 16, 9 stehen und folglich wesentlich anders aussehen als das, was wir hier finden? Uebrigens weiß auch van Oyen (S. 158), daß der idealistischen Ethik die Sünde «eine pathologische Erscheinung» ist, weil diese Ethik den «gesunden» Menschen voraussetzt. Kann man dann noch den kantianischen Imperativ als eine Wiederholung des «Donners vom Sinai» bezeichnen? Ich weiß, daß es hier leichter ist zu fragen als zu antworten.

Der zweite Abschnitt («Liebe») stellt uns vor das Problem der Einheitlichkeit des göttlichen Gebotes. Während christliche Ethiker bekanntlich hier oft auf eine mehr oder weniger gebrochene Zweilinigkeit (etwa das Gebot des Schöpfers und das des Erlösers) hinauslaufen, weist van Oyen auf eine Dreigliederung hin. In bewußt nicht-biblischer Weise spricht er von der Agape (Liebe der Hingabe), der Philia (Liebe der Ordnung) und dem Eros (Liebe der Erzeugung). Die beiden letzten Begriffe dürfen nicht unmittelbar und ungebrochen aus der Agape hergeleitet werden. Sie sind schöpfungsmäßige Gegebenheiten, dem Menschen als «Mandatar» Gottes in der Geschöpflichkeit verliehen, damit er hier die Berufung Gottes zum Dienst im kreatürlichen Dasein vernehme.

Der Mensch versteht aber von sich aus weder das Wesen der Ordnung noch dasjenige der Erzeugung. Die Lebensordnungen, in denen die bürgerliche Moralität und der politisch-soziale Humanismus zu ihrem Recht kommen sollten, führen den Menschen wegen seiner inneren Zerrissenheit in eine Not, eine Verkrampfung. Er versucht innerlich frei zu werden von der Zwangsmacht der Ordnungen und gerät dann unter die Anklage des Gewissens. Oder er verzichtet auf jeden Versuch, erlöst zu werden, und endet dann vielleicht im Nihilismus, dem Willen zum Verzweifeln und Verneinen. Und der Eros, die Liebe der Erzeugung, an sich ein Ausdruck der natürlichen Vitalität, der eine helle Freude am Schaffen, an Kulturarbeit sein sollte, versteht sich nicht mehr als Geschenk Gottes. Das Schaffen bleibt nicht Lobpreis des Auftraggebers. Der Mensch nimmt es in seine eigene Hand; selbstsüchtig, selbstherrlich, bisweilen titanisch löst er sein Schaffen aus dem Dienst am Nächsten heraus, indem er vielleicht seinen überheblichen Eigenwillen als «Fernstenliebe» tarnt.

Die Agape hat nun nicht diese beiden Formen der Liebe zu verdrängen. Sie bleiben. Durch «die Anwaltschaft des Heiligen Geistes in Jesus Christus» wird es aber dem Menschen gegeben, den eigentlichen Sinn der Philia und des Eros zu verstehen. Diese beiden bleibenden Grundformen der «Mandatarschaft» des Menschen werden nun erkannt als Formen des Dienstes an der Gemeinschaft, in die der Mensch vom Schöpfer hineingestellt ist, und so wird die Verkrampfung des Menschen aufgelockert; es gibt eine «Entspannung», eine «Freimacht», welche Gott verleiht. Soviel ich sehe, wird die Lösung in einer «hierarchischen» Ordnung gesucht: «Der eros soll auf die sittliche Ordnung bezogen werden, diese auf die Nächstenliebe, diese

auf die Gottesliebe» (S. 195). Das heißt aber auch, daß die «Feuergewalt der göttlichen agape» «alles Wollen zur Erzeugung und alle Hörigkeit der Ordnung» durchhaucht (S. 201 f.). Und dadurch erst wird echte Begegnung und wahrhafte Gemeinschaft geistig freier Menschen ermöglicht. Insofern behauptet sich die Agape als die höhere Form.

Zweifelsohne wird die christliche Ethik mit den hier erörterten Fragen nie fertig. Wir stehen gerade hier vor dem vielleicht schwierigsten Problem, mit dem wir überhaupt in der Ethik zu ringen haben. Jeder ernsthafte Versuch, einen neuen Weg zu zeigen, muß schon deswegen begrüßt werden. Auch hier muß ich aber mein Bedenken anmelden. Nicht nur die Ausdrucksweise, sondern auch der Inhalt scheint mir nicht hinreichend biblisch fundiert. Kennt doch das Christentum in allem Ernst nur das eine Gebot der Agape. Daß aber van Oyen an der Notwendigkeit einer Lehre von der Philia und dem Eros festhält, liegt, wenn ich richtig verstehe, daran, daß er meint, die Agape sei nur das Ereignishafte, das Unberechenbare, das Nicht-Kontinuierliche und schon deshalb unverwendbar als ein «Sollgesetz für alle Welt». Falls dies richtig wäre — und die von der Existenzphilosophie befruchtete Theologie behauptet ja immer wieder, daß es richtig sei — wäre wohl die hier angebotene Lösung die «möglichst beste». Meines Erachtens ist es aber nicht richtig. Hier scheiden sich somit unsere Wege. Das bedeutet wahrhaftig nicht, daß man sich nicht immer wieder befragen lassen muß. Und van Oyens Buch muß eine solche ernste Anfrage werden. Schon deshalb verdient es den Dank auch des Andersdenkenden.

Im letzten Teil («Hoffnung») behandelt der Verfasser ganz kurz (S. 216—224) «die Prüfung», «die Freude» und «das Gebet». Nicht ohne Spannung wartet der Leser auf die weitere Behandlung konkret ethischer Probleme.

Kopenhagen.

N. H. Sørensen.

Miscellen.

Du sollst nicht stehlen.

In dem soeben erschienenen Sammelband *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (München 1953) bringt A. Alt eine bisher noch nicht veröffentlichte Studie über *Das Verbot des Diebstahls im Dekalog* (S. 333—340). Den Anstoß zu dieser Untersuchung bildet die Tatsache, daß die Erwähnung des achten Gebotes «in unmittelbarem Zusammenhang mit den gegen die Person des Mitmenschen selbst... gerichteten Missetaten, und damit mehr oder weniger weit abseits von dem Verbot des Dekalogs erfolgt, mit dem sich sein Verbot nach der herkömmlichen Auffassung sachlich am nächsten berührt, nämlich von dem Verbot des Begehrens von fremdem Gut. *Eine befriedigende Erklärung für diese merkwürdige Anordnung hat bisher meines Wissens niemand gegeben*» (von mir hervorgehoben). Aus diesem Grunde «drängt sich die Vermutung auf, daß in der herrschenden Auffassung, so