

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 10 (1954)  
**Heft:** 4

**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:** 08.02.2025

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

nach dem Gotteswort im Bibelwort immer noch lösbar durch das Mittel der «wahren Bibelkritik», die, in freilich nie endgültiger Weise, zwischen der menschlich-geschichtlichen Schale und dem göttlich-ewigen Wort der Heiligen Schrift zu scheiden wisse. Deshalb steht das Buch doch außerhalb des Rahmens, den Neuenschwander und Buri als «neue liberale Theologie» bezeichnen und der vor allem in meiner Rezension beleuchtet werden wollte. Es ist aber insofern symptomatisch und gehört gleichwohl am Rande in unsere Besprechung hinein, weil es anzeigt, daß der «ältere» Liberalismus in etwas modifizierter Gestalt auch jetzt noch ein kräftiges Leben führt und als Stimme im Gesamtchorus der liberalen Theologie heute ernst genommen werden will. Diese erweist sich also noch immer als ein sehr polyphones Gebilde, zumal zwischen Neuenschwander und Buri, trotz einer verwandten Grundhaltung, mannigfache Divergenzen aufbrechen, die für die Zukunft neue Spannungen erwarten lassen.

*Neuhausen am Rheinfall.*

*Arthur Rich.*

## Rezensionen.

**Aage Bentzen, Daniel** (Handbuch z. AT, hrsg. von O. Eißfeldt, I 19), 2. verbesserte Aufl., Tübingen, Mohr (Siebeck), 1952, 87 S., DM 6.10, geb. 8.50.

Wenn der ersten Auflage (1937) höchstens der eine Vorwurf allzu großer Kürze gemacht werden konnte, so hat der Verleger nun ein Einsehen gehabt: die neue ist um 25 Seiten, d. h. um 40% des früheren Umfanges gewachsen. Bentzen hat das benützt, um die seither erschienene Literatur möglichst vollständig einzuarbeiten; tatsächlich ist auch nicht eine Seite ohne kürzere oder längere Zusätze geblieben. Sein eigener Standpunkt ist im wesentlichen unverändert geblieben. Neu ist der im Anschluß an Nyberg gemachte, aber mit aller Zurückhaltung vorgetragene Versuch, da und dort Züge der altorientalischen Königsideologie im Sinn der Uppsala-Schule aufzuzeigen (s. S. 7). Dem Problem der stellenweise ja stärker abweichenden Septuaginta ist mehr Beachtung geschenkt und noch angelegentlicher betont, daß die historisch-kritische Auffassung des Buches auch für den rechten religiös-kirchlichen Gebrauch eine wesentliche Vorbedingung sei. So darf der Kommentar des der Wissenschaft leider allzu früh entrissenen dänischen Alttestamentlers, der damit nach allen Seiten auf die Höhe gebracht und im Vergleich zu dem immer noch recht bescheidenen Umfang erstaunlich reichhaltig ist, ohne Uebertreibung als der heute beste bezeichnet werden. Eine ausführlichere Besprechung folgt in «Vetus Testamentum».

*Basel.*

*Walter Baumgartner.*

C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, t. I: Introduction, t. II: commentaire. Paris, J. Gabalda, 1952/1953 (444 und 457 S.).

In zwei aufeinanderfolgenden, umfangreichen Bänden legt C. Spicq, der schon mehrfach durch Spezialstudien zum Hebräerbrief hervorgetreten ist, nunmehr ein gelehrtes und dankenswertes Kommentarwerk vor, das alle Anerkennung verdient. Schon die Verarbeitung der umfangreichen exegetischen Literatur und der zahlreichen Monographien und Einzelstudien ist erstaunlich (I 379—411; II 137—139); aber auch die Exaktheit der Fragestellung und die Fülle der theologischen Gesichtspunkte sind gleich erkennbar und nehmen den Leser sofort für den Exegeten ein. Hier ist ein Meisterwerk zum Abschluß gekommen, das durchgearbeitet (und methodisch durchdacht) werden muß.

Der Brief wendet sich nach Auffassung unseres Verfassers an *Judenchristen* und geht auf ihre besondere Situation innerhalb der christlichen Gemeinde ein: Es ist ja derselbe Gott, der einst zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hat, und der nunmehr in seinem eigenen Sohn sich kundgetan hat (Hebr. 1, 1—2). Er hat seine Verheißungen in der Gegenwart verwirklicht und hat die Heilsordnung des Alten Bundes zur Vollendung geführt. Der Briefschreiber spricht nicht ohne Bewunderung von den Einrichtungen des alttestamentlichen Kultus, aber er betont, daß der Kultus des Neuen Bundes sich im Himmel abspielt. Mit *Philo* hat unser Brief gewisse geistige Grundlagen gemeinsam, dagegen darf man die Verschiedenheit von der paulinischen Literatur in Sprache, Stil und Gedankenbau nicht verschweigen (I 166 ff.). Auf jeden Fall ist die Beziehung zur *johanneischen* Tradition anzuerkennen. Der autor ad Hebraeos ist ein alexandrinisch gebildeter *Judenchrist*, dessen Namen wir nicht kennen, der aber vielleicht mit Johannes befreundet war. Der Brief stammt aus Italien, wie auch eine Reihe von Textzeugen behaupten, und ist an eine priesterliche, judenchristliche Gruppe gerichtet, die sich im *syro-palästinischen Raum* befindet. Wir erinnern uns an den priesterlichen Kreis in Jerusalem (Apg. 6, 7; 21, 20). Der Brief ist ziemlich genau zu datieren (vielleicht 67 n. Chr.). Das Griechisch des Briefes ist stark semitisch gefärbt und stammt von einem Lehrer, der offenbar das Aramäische und das Griechisch der Septuaginta beherrscht; doch ist der Brief ursprünglich Griechisch abgefaßt (I 378).

In der *Disposition* wird der Brief in 4 große *Themen* aufgliedert: 1. Der Gottessohn ist König des Kosmos (1, 5—2, 18); 2. Jesus ist der treue und mitfühlende Hohepriester (3, 1—5, 10); 3. Der wahre Priesterdienst vollzieht sich nach einer neuen Ordnung (7, 1—10, 18); 4. Der Glaube bewährt sich in den Anfechtungen (10, 19—12, 29). Eine gewisse Sonderstellung nimmt der Anhang (13, 1—19) ein.

Eine besondere Bedeutung hat der *Nachweis*, daß zwischen dem Hebräerbrief und der *johanneischen* Tradition enge Beziehungen bestehen. Beiden kommt es auf die Fleischwerdung des Wortes und die priesterliche Bedeutung des Christus und seines Dienstes an. Aber auch abgesehen von den gemeinsamen Grundthemen sind eine Reihe von Einzelzügen zu vergleichen (vgl. Hebr. 13, 20 mit Joh. 10, 11!). An diesem Punkt hat unser Verfasser

ohne Zweifel richtig gesehen: *bestimmte Zweige der johanneischen Tradition sind offenbar Voraussetzung für die Theologie des Hebräerbriefes.*<sup>1</sup> Der außerordentliche Scharfsinn, den unser Verfasser in der Bestimmung der geschichtlichen Situation unseres Briefes anwendet, führt hier und da zu guten Ergebnissen, die als solche auch anerkannt werden sollen. Es scheint mir aber, daß C. Spicq zu einem Bild des apostolischen Zeitalters kommt, das noch einmal durchgesprochen werden muß. Ich gebe zu, daß ich selbst an manchen Punkten in meinen Schlußfolgerungen vorsichtiger geblieben bin, möchte aber mit guten Gründen auch bei dieser Vorsicht bleiben.

Die eigentliche Exegese hat den Vorzug, daß sie auf das AT und die jüdische Literatur hinweist, ohne die Welt des Hellenismus zu vernachlässigen. «Gnostischen» Problemen gegenüber bewahrt sie betonte Zurückhaltung, soweit ich sehe. Es war mir wichtig, daß C. Spicq im Verständnis der strittigen Stelle Hebr. 5, 7 von einer «Erhöhung Jesu Christi» in einem tieferen Sinn spricht, die im Sinn von Joh. 12, 28 liegt: der Vater hat den Sohn nicht dem Tode gelassen.<sup>2</sup> Wichtige Exkurse unterstützen die exegetische Argumentation.

Tübingen.

Otto Michel.

**Arturo Pascal, L'espatrio dei Valdesi in terra svizzera** (Beihefte der Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte Nr. 8), Zürich, Verlag Leemann, 1952, 228 S.

Arturo Pascal, ein hervorragender Kenner der modernen und zeitgenössischen Waldenser Geschichte, bietet in diesem schönen Band die Frucht seiner Untersuchungen über die Emigration der Waldenser in die Schweiz nach dem Widerruf des Ediktes von Nantes während der Jahre 1686 und 1687; dank einem eingehenden Quellenstudium ist er imstande, uns neue Tatsachen mitzuteilen. In sechs knappen Kapiteln berichtet er uns von den Vorbereitungen zur Auswanderung, dann vom Marsch der dreizehn waldensischen Brigaden aus dem Piemont nach Genf, dann zeigt er, was die protestantischen Schweizer Kantone taten, um die Flüchtlinge aufzunehmen und zu unterstützen, und beschreibt schließlich, wie sich die Schweizer Delegierten am savoyischen Hof dafür einsetzten, daß die Leiden der Gefangenen erleichtert wurden, wie sie mit dem Herzog von Savoyen über die Auswanderungsbedingungen verhandelten, wie sie sich bemühten, die Zerstreuten aufzuspüren, und wie sie die Ansiedlung an den neuen Wohnsitzen in der Schweiz und in Deutschland in die Wege leiteten.

Die interessantesten Einzelheiten hat die Untersuchung Pascals über den Marsch der dreizehn Brigaden über den Mont Cenis und durch Savoyen zu bieten. In Genf-Carouge erwarteten Behörden und Bürger die Flüchtlinge auf der berühmten Arve-Brücke (vgl. unsere Karte in «Bull. de la Soc. de l'Hist. du Protestantisme français», Okt.-Dez. 1953, A. IC. S. 220—221).

<sup>1</sup> Vgl. C. Spicq, L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux, in der Festschrift für M. Goguel: «Aux sources de la tradition chrétienne», 1950, 258-269.

<sup>2</sup> Ganz ähnlich jetzt J. Jeremias in ZNW 44, 1952-53, 107-110.

Pascal hat diese Vorgänge mit großer Sorgfalt rekonstruiert und hat zu seiner Darstellung immer wieder wichtige Dokumente (Briefe, Register, Konzepte) herangezogen, die im Staatsarchiv von Turin und in den Archiven von Genf und Zürich aufbewahrt sind. Es ist von katholischen Historikern immer wieder angezweifelt (Perrero) oder sogar geleugnet (Viora) worden, daß im Jahre 1686 zwischen dem Herzog von Savoyen und einigen Waldenser-Gruppen, den «Unbesiegbaren», jenes *Geheimabkommen von Peirelà* geschlossen worden sei. Es schien ihnen ein solches Abkommen für den Herzog zu wenig ehrenvoll, und sie vermißten ausdrückliche Belege in den Dokumenten. Pascal ist jedoch in der Lage, mit Hilfe von sicheren Quellen die traditionelle Auffassung der waldensischen Geschichtsforschung zu bestätigen; es sind in der Tat zwischen den Bevollmächtigten des Herzogs und den «Unbesiegbaren» Abmachungen getroffen worden; und zwar sind diese Abmachungen unabhängig von dem späteren *Vertrag von Luzern*. Der Herzog suchte sie aus verständlichen Gründen — aus Gründen des Prestiges und der politischen Konvenienz — geheimzuhalten: In diesen Verhandlungen erreichten die «Unbesiegbaren», daß sie nicht nur mit Waffen und Geiseln auswandern, sondern auch ihre Frauen und Kinder mitnehmen durften, die in den piemontesischen Festungen eingesperrt waren. Auf diese erste Auswanderung der «Unbesiegbaren» bezieht sich dann der spätere Vertrag von Luzern. (Er wurde zwischen den Vertretern der protestantischen Kantone, den Herren von Muralt, und dem savoyischen Botschafter in der Schweiz, dem Grafen Solaro di Govone, abgeschlossen.) Sie bildete den Hauptanstoß dafür, daß dann auch die Glaubensgenossen befreit wurden, die sich noch in den piemontesischen Gefängnissen befanden, und daß man sich bemühte, die Minderjährigen aufzufinden, die in vielen Patrizierhäusern von Turin und anderen Städten dienen mußten.

Aus den Ausführungen Pascals geht hervor, wieviel Mühe die Herren von Muralt hatten, bis der Herzog den Vertrag von Luzern in allen Einzelheiten einhielt. Pascal zitiert lange Abschnitte aus dem Briefwechsel der schweizerischen Delegierten und des savoyischen Botschafters. Diese Dokumente zeugen davon, mit welcher brüderlichen Liebe die Schweizer den verfolgten Brüdern aus dem Piemont Fürsorge und Hilfe im Namen Christi haben zuteil werden lassen.

Rom.

Giovanni Gonnelt.

**Max Geiger, Geschichtsmächte oder Evangelium?** Zum Problem theologischer Geschichtsschreibung und ihrer Methode, Eine Untersuchung zu Emanuel Hirschs «Geschichte der neueren evangelischen Theologie» (Theologische Studien, hrsg. von Karl Barth, Heft 37), Zollikon-Zürich, Evang. Verlag AG., 1953, 97 S.

Max Geiger stellt sich die Aufgabe, Hirschs großes Werk über die «Geschichte der neueren evangelischen Theologie» theologisch zu würdigen, um so zur Klarheit über das Verhältnis heutiger Theologie zu ihrer unmittelbaren Vergangenheit überhaupt zu kommen.

Er gibt zunächst einen *kritischen Ueberblick* über Hirschs Werk. Er geht davon aus, daß Hirsch die neuere Theologiegeschichte «nicht so sehr

von innen, sondern in ihrer Berührung, Beeinflussung und Umwandlung durch die mannigfachen Mächte des modernen Geistes» schildert (6). So lassen sich denn durch das ganze Werk «vier solcher zwingender Gegebenheiten aufzeigen, die für Hirsch Ausgangsbasis und Leitmotiv seiner Darstellung bilden». Es sind dies das neue Selbstverständnis der Politik und des Rechts, die neue Wissenschaft, die neue Philosophie, die neu emporsteigende christliche Frömmigkeit. Im Selbstverständnis der Politik beginnt sich zuallererst «die für die Neuzeit als Ganzes charakteristische Säkularisierung abzuzeichnen» (8 ff.). Die moderne Wissenschaft erhebt den Anspruch auf Wahrheit und führt «ihren Angriff bis ins Herzstück des christlichen Glaubens hinein» (11 ff.). Die Philosophie kreist um zwei große Themata: um die metaphysische Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt und um die erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis von Offenbarungsglaube und Vernunftserkenntnis, von Glauben und Wissen (19–31). Das erste Thema wird durchvariiert bis hin zum Nachweis Fichtes, daß Gottesidee und Schöpfungsgedanke unvollziehbar und allein «die Charakterisierung des religiösen Glaubens als einer unmittelbar und notwendig dem Ich entstehenden, im Gefühl wurzelnden ursprünglichen Gewißheit» ist (24). Das zweite Thema erhält seine maßgebende Formulierung in Kants Vernunftkritik, durch die «das Verhältnis von Glauben und Wissen zur religiös entscheidenden Frage wird und den alten Gegensatz von Vernunft und Offenbarung als zwei nebeneinanderstehenden, auf erheblichen gemeinsamen Besitz gegründeten Erkenntnisbereichen zurückdrängt: Glaube ist nicht Wissen, hat subjektive und nicht objektive Gültigkeit» (28 f.). Als «Bewegung zur Erneuerung des frommen Lebens» tritt der Pietismus auf den Plan, an dem Hirsch vor allem die Tatsache interessiert, «daß die werdende deutsche kirchliche Aufklärung sich aus den Tiefenkräften der pietistischen Bewegung genährt hat und daß in beiden Erscheinungen ähnliche, ja gleiche Tendenzen wirksam sind» (32 f.).

Soweit die vier Faktoren, die das theologische Denken von außen her beeinflussen. Wie verhält sich die evangelische Theologie dieser «unausgesetzten Beeinflussung» gegenüber? Nach Hirsch gibt es nur einen wirklich gangbaren Weg: den der Aufklärungstheologie, der in Schleiermacher zu seinem vorläufigen Ziel kommt: den Weg der Bejahung des Wahrheitsgehalts der neuen Erkenntnisse und der entsprechenden Umformung des überlieferten Gedankenguts (34 ff.). Der andere Weg, der Versuch, sich dem bestimmenden Einfluß der neuen Mächte zu entziehen, führt zu jenem «verderblichen Beiseiteschieben der entscheidenden religiösen Schicksalsfrage», das etwa die anglikanische Theologie so unfruchtbar macht (38 ff.).

Schon in diesem kritischen Ueberblick über den Inhalt von Hirschs Werk zeigt Geiger, daß er dessen inneres Gefälle erfaßt hat. Zu fragen wäre nur, ob er Hirschs Fichtedeutung angemessen wiedergibt. Der spätere Fichte ist Hirsch ja darum besonders wert, weil er Gott aus dem Bereich des der Reflexion zugänglichen (absoluten) Ich heraushält und als «Geheimnis» versteht, das sich unserm Bewußtsein «nur als Grenze mit unergründlicher Hoheit» kündigt (IV/366). Dieser innerhalb des Idealismus und Fichtes Wissenschaftslehre zweifellos bedeutsame Versuch, über ein rein idealisti-



sches Verständnis des Absoluten hinauszukommen, ist bei Geiger nicht nach dem Gewicht gewürdigt, das Hirsch ihm zumißt.

Aber nun ist es Geiger nicht um irgendein, sondern um ein *theologisches Verständnis* von Hirschs Werk, es ist ihm letztlich um ein theologisches Verständnis des eigentlichen Themas von Hirschs Werk, jener *Krise, in die das theologische Denken durch die neuen Mächte hineingeführt* wird, zu tun. Wie verhält es sich mit dieser Krise? Wie verhält es sich mit dem Wahrheitsanspruch, den diese Mächte dem theologischen Denken gegenüber erheben? Hat Hirsch wirklich recht? Bleibt der Theologie wirklich keine andere Möglichkeit als die, sich ihrem Anspruch zu beugen? Ist protestantische Theologie, die sich um das Selbstverständnis ihrer eigenen Geschichte bemüht, wirklich gezwungen, ihre geschichtliche Entwicklung so zu verstehen, wie Hirsch sie versteht? Das ist die Frage, die Geiger bewegt. Er ist entschlossen, «sich vom strengen Gesetz der Hirschschen Darstellungsweise frei zu machen», um zu einer eigenen Stellungnahme zu kommen (47—51).

Er weist zunächst darauf hin, daß Hirschs Betrachtung *rein geschichtlich gesehen* einseitig ist und der Korrektur bedarf. Korrekturbedürftig ist Hirschs Sicht des Verhältnisses zwischen Reformation und Aufklärung: «Die von Hirsch unternommenen Versuche, die neuzeitliche Umwandlung der Theologie in direkter Weise mit der Reformation in Verbindung zu bringen, können nicht als gelungen bezeichnet werden» (53—57). Korrekturbedürftig ist weiter Hirschs Verständnis der Herkunft und dann auch des Wesens des neuzeitlichen Denkens. Hirsch unterschätzt die «Bedeutung der antiken Philosophie für die Entstehung des modernen Bewußtseins». «Von der Renaissance herkommend wird man gut daran tun, über das Wesen und die bestimmende Eigentümlichkeit modernen Denkens vorsichtig zu urteilen» (57—64). Ein reiches historisches Wissen gestattet es Geiger, von allen Seiten Gegenzeugnisse ins Feld zu führen, die die Einseitigkeit von Hirschs Darstellung hell beleuchten. Seine historische Argumentation wirkt unmittelbar überzeugend.

Von diesen mehr historischen kommt er zu den *eigentlich theologischen* Ueberlegungen. Es geht um das Verständnis der «*Geschichtsmächte*». Was ist es mit diesen? Sind sie wirklich, wie Hirsch (vgl. seinen «Leitfaden zur christlichen Lehre», Tübingen 1938) lehrt, «schaffende Gewalten», die «uns das Dasein mit Heiligkeit erfüllen aus Gott»? Sind sie nicht eher das, als was das Neue Testament sie versteht: «fremde Gewalten, die durch Christus unterworfen worden sind»? Für Geiger ist die Entscheidung gefallen: «Christlicher Glaube bekennt, daß sein in der Heiligen Schrift sich bezeugender Herr Richter und Ueberwinder aller Mächte, Gewalten und Wahrheiten ist» (64—67).

Von daher widerspricht Geiger Hirschs Programm «einer neuen Verbindung des christlichen Glaubens mit dem allgemeinen Wahrheitsbewußtsein der Neuzeit». «Daß Vernunft und Glaube zusammengehören und wie sie zusammengehören, das läßt sich nicht von allgemeinen Denkvoraussetzungen aus zeigen, daran kann nur vom Glauben als einem ‚argumentum rerum non apparentium‘ aus festgehalten werden.» Hirschs Alternative ist falsch. Es gibt «noch einen andern, *einen dritten Weg*». Wo die Theologie

es mit ihm wagt, wird sie «es versuchen, in rechter Weise zeitgemäß und für die Anliegen der Zeit wirklich aufgeschlossen zu sein und dennoch sich selber, ihrem Ursprung und ihrem Geheimnis in rechter Weise treu zu bleiben». Es kann sie dann unmöglich gelüsten, die altprotestantische Dogmatik tale quale zu übernehmen. Sie wird es wagen, mit den uns als modernen Menschen geschenkten Erkenntnismitteln an ihre Aufgabe heranzutreten. Sie wird von dem durch das neue Denken erschlossenen besseren Verständnis der Bibel, der Geschichte, der sozialen Probleme usw. dankbar Gebrauch machen. «Sie wird das schon deshalb tun, weil sie sich ihrer faktischen Welthaftigkeit stets demütig bewußt zu bleiben hat.» Auf der andern Seite aber wird sie darum wissen, daß alles auf den *rechten* Gebrauch der neuen Erkenntnismöglichkeiten und -mittel ankommt. «Und recht ist diese Verwendung dann, wenn es dabei um nichts anderes als um die Erklärung, die Auslegung und das Verständnis des der Theologie eigentümlichen Themas, der biblischen Botschaft geht, wenn der Ausleger und Erklärer dieser Botschaft bereit ist, sein eigenes Welt- und Wirklichkeitsverständnis am Maßstab des alle Theologie begründenden und normierenden Offenbarungsgeschehens messen und korrigieren zu lassen.» Es gilt der Satz der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts: «Mens nostra non mensurat res, sed mensuratur ab rebus» (67—73).

In zwei Schlußabschnitten illustriert Geiger seine Kritik an zwei besonderen Problemkreisen: erstens an der Beurteilung des Alten Testaments und im Zusammenhang damit der Gotteslehre, zweitens an der Behandlung der Lehre vom Heiligen Geist. Es fehlt uns der Raum, auf die zahlreichen feinen Beobachtungen einzugehen, die sich gerade hier finden. So begnügen wir uns, auf jenen Passus hinzuweisen, wo Geiger den wahren Grund des Aergernisses aufdeckt, das die alttestamentlichen Geschichten seit dem 17. Jahrhundert bereiten. Man stößt sich im Grunde nicht an diesem oder jenem, man stößt sich «an der diesen Geschichten eigentümlichen Art und Weise von Gott zu reden, mit einem Wort also an der Gotteslehre des Alten Testaments». Aber eben «in ihrer anstößigen Diesseitigkeit sind die biblischen Anthropomorphismen die unersetzlichen, unmißverständlichen Hüter von Gottes Jenseitigkeit, von Gottes Wirklichkeit und Leben» (84—89).

Soviel zum Inhalt von Geigers Schrift. Unsere Inhaltsangabe gibt nur einen dürftigen Eindruck von der Vielfalt an Beobachtungen, Erkenntnissen und Bezugnahmen, die sie enthält. Geiger lebt im Raum der von Hirsch behandelten Geschichte, wie dieser selber darin lebt. So wirkt er da am überzeugendsten, wo er geschichtlich argumentiert. Es stehen ihm dann aus eigener Forschung und Lektüre Kenntnisse zu Gebote, die auf manche Seite von Hirschs Werk ein neues Licht werfen. Darüber hinaus zeigt seine ganze Haltung die Vornehmheit, die Milde und Weite, wie sie sich aus dem steten Umgang mit der Geschichte ergibt. Wo er Kritik übt, tut er es in schonender Weise. Auch dann verhält er sich als der Historiker, der gewohnt ist, sich über zeitliche und sachliche Distanz hinweg in fremde Art zu schicken. Nicht daß die theologisch-sachlich notwendige Kritik dadurch gelähmt würde. Geiger macht unmißverständlich klar, wo die Grenze durch-



läuft, die Theologie und Theologie scheidet. Er weist die Dinge schon an ihren Ort: dorthin eine Theologie, die den Mächten Reverenz erweist, hierhin die andere, die sich darin als die einzige erweist, daß sie alle Ehre dem zuwendet, dem sie allein gebührt. Wohl aber trägt er peinlich Sorge, daß die Grenze nicht zur Kluft werde, an der die Kommunikation abbricht. Er ist als Historiker gewöhnt, mit allem menschlich Bedeutsamen in Fühlung zu bleiben. Wie ernst es ihm mit dieser Treue ist, wird darin sichtbar, daß sie auch in der Kritik durchhält. Er möchte es auch Hirsch durchaus zubilligen, daß er sich an die Bibel gebunden weiß (77). Er betont nachdrücklich die *particula veri* in Hirschs Geschichtsschau (71). Er will ihn mit im Raum der Kirche und ihrer Theologie wissen. Was ihn befremdet, wird zur Frage an Hirsch, ob er es denn wirklich so meinen könne. Indem er fragend in ihn dringt, verbindet er sich ihm in eben dem Akt, in dem er sich von ihm trennt. So wirkt die Schrift gerade auch, wo sie die klare Grenze zieht, wohlthuend irenisch. Es ist wohl gut so, daß wir auch auf diese Weise über die Kluft hinweg reden und fragen können. Es liegt aber darüber hinaus eine tiefe Bedeutung darin, daß wohl Geiger Hirsch, kaum aber in gleicher Weise Hirsch einen Theologen wie Geiger zu würdigen weiß. Es führt wohl ein Weg von Geiger zu Hirsch, aber kein entsprechender von Hirsch zu Geiger. Geigers theologische Enge ist in eine menschliche Weite geöffnet, die Hirschs theologischer Weite verschlossen bleibt.

Es ist klar, daß Geiger nicht alles gesagt hat, was zur Sache zu sagen ist. Die systematisch-grundsätzliche Argumentation kommt neben der historischen nicht zu der Entfaltung, die an sich möglich wäre. So ließe sich da und dort tiefer graben, als Geiger es getan hat. Sowohl Hirschs Position wie unsre Gegenposition ließe sich auf einen Wurzelgrund zurückverfolgen, den Geiger so nicht sichtbar macht. So wäre Geiger allenfalls eine leise Verharmlosung der Geschichtsphilosophie und -theologie Hirschs vorzuwerfen. Es wäre zu fragen, ob er dem Ernst gerecht wird, der Hirschs Geschichtsschau in ihrem idealistisch-tragischen Charakter innewohnt. Und entsprechend wäre zu fragen, ob der ganz andere Ernst, ob die Freiheit und der Sieg, von dem eine Theologie der Offenbarung weiß, nicht allzu gedämpft und leise daherkomme. Doch diese allfälligen Mängel sind die Kehrseite von Vorzügen, die man nicht missen möchte. Ich habe in meinem Aufsatz über Hirschs Werk (vgl. ThZ 1954, Heft 3, S. 197 ff.) versucht, die Linien da energisch auszuziehen, wo Geiger abbricht. Was ich dort sage, kann aber nur als Ergänzung, auf keinen Fall als Infragestellung von Geigers schöner theologischer Studie gemeint sein.

*Benken (Baselland).*

*Eduard Buess.*

**Gerhard Nebel, Das Ereignis des Schönen**, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1953, 312 Seiten, Leinen DM 13.80.

Der Verlag preist Nebels Buch als «die große Auseinandersetzung zwischen dem christlichen Theologen und dem Liebhaber des Schönen». Der Verfasser erwähnt schon im Vorwort, daß seine Begegnung mit Christus ihn nötigte, «den Mythos und das Schöne von der Botschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen her zu durchdenken», und später erfahren wir, daß

Nebel sein Buch schrieb, um nicht mit Winkelmann nach Rom ziehen zu müssen; denn «in der Scheune der Reformation» komme den das Frösteln an, der das Schöne liebe (188).

Nebel möchte nicht das Schöne auslegen; das heiße: «ihm Unrecht tun» (11). Darum will er die Punkte aufspüren, wo es «Ereignis» wird (13), und geht zu den Griechen, wo das Schöne «eine Gegenwart ist», die sie «Gott» nannten (21), dessen Macht z. B. in der Tragödie des Aischylos und im dorischen Tempel erscheint (23, vgl. 85). Der Mythos als Selbstenthüllung des Gottes steht über der Gesamtheit der Kunstwerke, ohne daß im Konkreten aufgezeigt werden kann, wo «das Werk Gottes aufhört und das des Menschen beginnt» (39).

So wird Nebel nicht müde zu betonen, daß das Schöne über sich hinausweist (102): «Wenn das Schöne erscheinender Gott sein soll, so muß es Streit und Friede des Gottes sein» (65). Dieser Gott ist für den Christen gerade nicht Gott, sondern Kreatur (33, 149). Darum ist das Schöne nicht eine Macht des Heils (68). Hier ist der Gott dieser Welt am Werk.

Diese These wird durch das Bilderverbot in Israel «großartig bestätigt. Wenn das Schöne Menschen-Gemächte wäre, müßte der Eifer, mit dem Jahwe es verfolgt, sinnlos sein» (128 f.). «In Israel ist das Schöne überflüssig» (127). Wenn auch die Bibel Poesie enthält, so ist sie doch dem Glaubenden gleichgültig (157). In der Welt des Neuen Testaments fehlt das Schöne. Auch dem Urchristentum ist es fremd (141). Erst die Parusieverzögerung ermöglicht die Kunst (196). «In der Kunst der christlichen Jahrhunderte setzt eine Mythologisierung des Wortes Gottes ein» (40). Nebel stimmt damit Ihlenfeld zu: «Das Schöne hat mit der Religion gar nichts zu tun. Das kommt immer erst dazu, wenn die Religion schon nicht mehr ganz auf der Höhe ist» («Wintergewitter», 1951, 178).

Trotzdem gibt es für Nebel eine positive Wertung des Schönen, weil hier die «heile, unverdorbene Schöpfung» durchleuchte, Jahwe sich auch im Schönen offenbare und weil in der neuen Schöpfung das Schöne nicht mehr bloß außen, sondern innen sein werde: «Schönheit ist Erinnerung an den Garten Eden und Hoffnung auf die neue Schöpfung» (158).

Leider verbaut sich Nebel die positive Wertung des Schönen, weil er nun einmal das Hintergründige nicht lassen kann und vom Daimon reden muß, den er in der Bibel ansiedeln möchte (147 f.). Nebels Daimon habe nichts mit den Dämonen zu tun, so wird man getröstet (228). Im Daimon bediene sich der lebendige Gott einer Maske. Weil der Daimon so wichtig ist, darum wird das Schöne als Lob und Dank, als Dienst der Heiligung (vgl. Van Oyen ThZ 1951, 436) nicht voll gewürdigt, obwohl Nebel weiß, daß der Mensch im Schönen der Schöpfung applaudiert, daß der Empfänger des Schönen oft unwissentlich das Lob der Schöpfung anstimmt (154 f.). Das wird aber nur erwähnt, nicht entfaltet.

Ist das nun «die große Auseinandersetzung zwischen den christlichen Theologen und dem Liebhaber des Schönen»? Hat sie Nebel vollzogen? Zweifellos ist sein Unternehmen lobenswert, und er bringt anregende Einsichten. Aber Klarheit schafft es nicht. Wohl nennt Nebel Althaus, Barth, Bultmann, Cullmann und andere Theologen. Daß es aber z. B. eine

Untersuchung über «Gestalt und Gehalt der Kunst des Lukas» gibt (R. Morgenthaller, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis, 1948), scheint Nebel nicht zu bekümmern; denn für ihn sind in der Welt der Wissenschaft «die Euter welk» (81), «der wissenschaftliche Umgang mit der Bibel ergebnislos» (221).

«Die große Auseinandersetzung des christlichen Theologen» müßte seriöser geführt werden, als Nebel das tut. — Sie könnte z. B. auch nicht achtlos an der Ikonographie vorübergehen. — Andererseits möchte man dem «Liebhaber des Schönen» etwas mehr Geschmack wünschen. So gibt es Sätze, in denen sich statt des Schönen der Kitsch ereignet: «Wie unfäßbar ist doch die Schönheit des Schönen! Das ankommende Schöne ist noch nicht schön, das angekommene ist es nicht mehr — irgendwo zwischen beiden lebt das Schöne, dem einen wie dem andern zugehörig und doch mit keinem identisch, weder hier noch da zu verorten, sondern immer ins jeweils andere weggewiesen.» In Deutschland ahnt man hinter solchem Tiefsinn den Dämon. Wer aber das Schöne liebt, den fröstelt bei solchen Sätzen.

*Holderbank (Kt. Aargau).*

*Rudolf Bohren.*

## Miszelle.

### Karl Marx und der ontologische Gottesbeweis.

Der auf Anselm von Canterbury (Proslogium 2—4) zurückgehende Gottesbeweis, der von dem Begriff Gottes auf Gottes Existenz schließt, hat im Verlaufe der Geistesgeschichte bedeutende Anhänger und auch namhafte Gegner gefunden. Zu den Anhängern zählen Philosophen von Rang wie Descartes (Meditationen V), Spinoza, Leibniz, Wolff, Hegel, Schelling und Lotze. Zu den Gegnern zählen Thomas von Aquino und Kant. Karl Marx, der Anhänger Hegels, ist schon während seines Berliner Studiums Atheist geworden. Er vermochte die positiven Beziehungen des Meisters zur christlichen Glaubenslehre nicht festzuhalten, genau so wenig wie die «Junghegelianer» Ruge, Feuerbach, Bruno und Edgar Bauer, Stirner, Friedrich Engels. So kommt Marx auch zur Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises, wie er bei Hegel vorliegt. Diese Ablehnung findet sich in seiner Dissertation: «Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie» (1841), auf Grund deren der Autor von der Universität Jena in absentia zum Dr. phil. promoviert worden ist. Marx ist in ihr bereits Atheist, steht aber sonst noch durchaus auf idealistischem Boden. Das kommt deutlich zum Ausdruck in der schwungvollen Widmung an den Geheimen Regierungsrat Ludwig von Westphalen, seinen nachmaligen Schwiegervater, mit dessen Tochter Jenny der Student Marx bereits heimlich verlobt war. In dieser heißt es: «Sie, mein väterlicher Freund, waren mir stets ein lebendiges Argument ad oculos, daß der Idealismus keine Einbildung, sondern eine Wahrheit ist» (Nachlaß von Marx, Engels, Lasalle ed. Franz Mehring I 1902 S. 65). Bekanntlich ist diese Dissertation nur fragmentarisch erhalten. In den Anmerkungen findet sich eine Kritik des ontologischen