

Miszellen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **16 (1960)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Miszellen.

Der Petrus Schatten, Apg. 5, 15.

Ernst Käsemann glaubt nachweisen zu können, daß besonders deutlich in der Apostelgeschichte des Lukas das paulinische Verständnis des Apostolates durch das frühkatholische abgelöst worden sei.¹ Er weist am Ende seines instruktiven Aufsatzes darauf hin, daß Paulus in der Auseinandersetzung mit den korinthischen Überaposteln nicht in der Lage gewesen sei, über die Sphäre der Schwachheit sich zu erheben und «in die Höhe des triumphierenden Gottesmannes» aufzusteigen.² Die Diakonie der Gemeinde gegenüber bestimme vielmehr den paulinischen Apostolat. Wunder und Zeichen nehme Paulus zwar auch für sich in Anspruch. Sie seien ihm aber Bestandteile des apostolischen Dienstes, nicht Mirakel, die aus einer andern Welt in die uns bekannte Welt hineinplatzten.

Diese Auffassung scheint durch den Abschnitt *Apg. 5, 12—16* besonders bestätigt zu werden. Sind diese Verse nicht ad majorem gloriam apostolorum konzipiert worden? Es ist keine Frage, daß in diesem Summarium ein besonders großes Gewicht auf die Apostel fällt. Insbesondere stellt der Vers, der vom Petrus Schatten handelt, die *pièce de résistance* dar. Hier scheint man den frühkatholischen Mirakelglauben mit Händen greifen zu können. Die hier berichteten Wunder und Zeichen meint man nach der *communis opinio neotestamentica*, ohne weiter auf 2, 22 und 4, 30 Rücksicht zu nehmen, nur noch im Zusammenhang mit der Welt der hellenistischen «göttlichen Menschen» verstehen zu können. Warum sollten wir aber nicht die Freiheit bekommen, auch einen solchen Bericht im Zusammenhang des apostolischen Dienstes zu sehen, wie er von Lukas in seiner Apostelgeschichte, allerdings sehr anders als von Paulus, beschrieben wird?

Die Voraussetzung des Käsemannschen Verständnisses ist die Annahme, daß die Apostelgeschichte als ein Zeugnis frühkatholischen Geistes und nicht anders verstanden werden könne. Diese Behauptung ist nicht unwidersprochen geblieben.³ Blickt man nicht in die kirchengeschichtliche Entwicklung, wie sie dann allerdings mit Macht auf den Mirakelglauben zu eingesetzt hat, sondern nimmt man sich die Freiheit, den zur Rede stehenden Abschnitt mit dem Ursprung des christlichen Glaubens im Zusammenhang zu sehen, so bekommt man die Möglichkeit, in den Versen des 5. Kapitels, die wir zu verstehen suchen, einen Aspekt des neutestamentlichen Apostolates und seiner konkreten Wirklichkeit wahrzunehmen, der allerdings nicht in paulinische Tiefen vorstößt, wohl aber bei vernünftigem Gebrauch eines in der neutestamentlichen Wissenschaft wünschbaren kom-

¹ E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels: *Zeitschr. neut. Wiss.* 41 (1942), S. 33—71.

² *Op. cit.*, S. 70.

³ B. Reicke, *The Risen Lord and His Church, The Theology of Acts: Interpretation* 13 (1959), S. 168 f.

plementären Denkens⁴ mit Paulus auch nicht im Widerspruch zu stehen braucht.

Wir wissen aus den Briefen des Apostels Paulus, daß Paulus keine eindrucksmächtige Gestalt gewesen ist.⁵ Suggestive Kraft stand ihm offenbar nicht zu Gebote. Es sind aber nicht alle Menschen so. Starke Persönlichkeiten verbreiten eine Aura um sich. Nicht erst durch ihr Wort oder durch ihre Berührung, sondern nur schon durch ihr Dasein und Auftreten, durch die Füllung eines Raumes mit ihrer Persönlichkeit wirken sie. Der Schatten des Petrus kann als primitiver Hinweis auf diesen psychologischen Tatbestand gewürdigt werden. Der Herr der Apostel kann sich auch suggestiv wirkende Persönlichkeiten gefügig machen, wie er sich überhaupt die Mächte untertan gemacht hat (1. Petr. 3, 22). Er kapituliert nicht vor dem Suggestiven, sondern braucht und überwindet es zum Bau seines Reiches. Man kann einwenden, daß gerade Apg. 5, 12—16, wenn man 5, 14 als Parenthese ansieht, das Zeugnis vom Kyrios vermissen läßt. Der Abschnitt ist von der Apostelverehrung der Menge aus konzipiert. Aber gerade eine solche Apostelverehrung können wir als Interpreten nicht vom Lobpreis lösen, der Gott (10, 46) und Jesus (19, 17) gebührt.

Der Verfasser braucht wie Luk. 1, 35 das Wort ἐπισκιάζειν. Ist das Zufall? Der Inkarnation entspricht das durch menschlichen Einfluß stattfindende Heilen. Hier wie dort ist «Kraft des Höchsten» wirksam.

Friedrich Zündel schrieb einst:⁶ «Als vom Lande her die Kranken gebracht wurden, die auf die Gassen gelegt wurden, welche Petrus durchschritt, damit der bloße Schatten desselben sie gesund mache, da sahen die Verständigen die Ehre, die Gott seinem Sohn geben will unter den Menschen zu ihrem Heil, wie auch den Glanz, den Jesus seinem Knecht Jesus geben will, um seine Stellung und sein Zeugnis zu beglaubigen; Unverständige aber mochten stutzen, wie sehr dieser Schüler über seinen Meister emporgewachsen sei, denn so etwas hatte man denn doch bei Jesus nie gesehen.» Verständige Exegese sieht den Zusammenhang mit den großen Taten Gottes, die dem Inkarnationswunder entsprechen. Unverständige Exegese spricht von Konkurrenz und illegitimem Apostelbild. Wenn wir allerdings aus dem, was Paulus uns in seinen Briefen zu erkennen gibt, ein letztgültiges Bild machen darüber, wie ein Apostel auszusehen habe, wenn wir bei der Verfertigung dieses Bildes vergessen, daß der Apostel seine Wirkungsmacht und die Art seines Wirkens von seinem Herrn bekommt, dann werden wir die Feststellung eines illegitimen Apostelbildes an unserer Stelle nicht vermeiden können. Wenn aber der Herr der Apostel frei ist, suggestiv wirkende und nicht suggestiv wirkende Menschen als seine Diener zu brauchen, so ist nicht einzusehen, inwiefern dieser Freiheit Christi nicht auch die Freiheit des Exegeten entsprechen darf, hier nicht zu kontrastieren, sondern zu kombinieren. Was beim ärgerlichen Petruschatten mit uns ungewohnten Mitteln aufgedeckt wird, das ist ein Ge-

⁴ Vgl. dazu H. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis* (1959), p. 64.

⁵ 1. Thess. 2, 7; 1. Kor. 2, 3.

⁶ F. Zündel, *Die Apostelzeit* (1926), S. 30.

schehen, für das sich die Gemeinde ständig offenhalten muß: daß im Raum geistbegabter Persönlichkeiten die Suggestion nicht Meister bleibt, sondern selber durch Jesus Christus gemeistert wird. Öffnet sich der Weg von der Liturgie (ἐμεγάλυνεν, V. 13) zur Diakonie (ἐκφέρειν, V. 15), so sorgt der Zwischenvers dafür, daß der Herr von Liturgie und Diakonie sichtbar wird.⁷ Liest man den Text ohne den Kyrios, so kann er besonders im Blick auf die einsetzende kirchengeschichtliche Entwicklung und den allzeit wundersüchtigen Menschen nur Anleitung geben, in schlimmsten Aberglauben hineinzugeraten und dem dinglichen Glauben zu verfallen. Liest man ihn aber im Kontext der ganzen Apostelgeschichte, so läßt er etwas erahnen von der Macht des erhöhten Kyrios, dem auch die nach Ausstrahlung gewichtiger Persönlichkeiten lechzenden Menschen kein Hindernis sind, um mit der «Kraft des Höchsten» heilend bei ihnen wirksam zu sein.

Basel.

Werner Bieder.

Die gefallene Welt nach Tillich.

Im zweiten Bande seiner in der Knappheit und Klarheit der Gedankenführung und im Reichtum erleuchteter und erleuchtender Einsichten bewundernswerten «Systematischen Theologie» (1958) untersucht Paul Tillich in den Kapiteln «Der Übergang von der Essenz zur Existenz und das Symbol des 'Falls'» das Verhältnis von Schöpfung und Fall. Er fragt: «In welchem Verhältnis steht der Mensch hinsichtlich des Falles zur Natur? Hat die Natur am Fall teil, und, wenn ja, in derselben Weise wie der Mensch?» Tillich lehnt mit Recht die «literalistische», d. h. eine die Symbole wörtlich nehmende Auslegung ab. Die Behauptung, der Fall des Menschen habe die Strukturen der Natur verändert, der göttliche Fluch über Adam und Eva schließe die Veränderung der Natur im Menschen und außerhalb seiner ein, bezeichnet er als absurd.

Trotzdem aber hält er an dem Ausdruck «gefallene Welt» als einer «notwendigen» Bezeichnung fest und begründet das so: Der Übergang von der Essenz zur Existenz (vom wesenhaften Sein zum geschöpflichen Leben) sei kein Ereignis in Raum und Zeit, sondern «die transhistorische Qualität aller Ereignisse in Raum und Zeit». Das gelte in gleicher Weise vom Menschen *und* von der Natur. «Die Vorstellung, daß der Mensch und die Natur zunächst gut waren und in einem bestimmten Zeitpunkt böse wurden, ist ab-

⁷ Vergleicht man 5, 14 mit 2, 41 und 2, 47 und verbindet man τῷ κυρίῳ nicht mit πιστεύοντες, sondern mit προσετίθεντο, so springt sogleich in die Augen, daß wir es bei der Extension der Gemeinde nicht mit einer rein organisatorischen Angelegenheit zu tun haben, sondern mit einer stets geschehenden Zuordnung Christi zu sich selber. Wie sollte er dann nicht auch die lobpreisenden, helfenden und heilenden christlichen Menschen sich stets neu zuordnen, so daß auch von da aus die «göttlichen Menschen» keineswegs für sich selber stehen können?

surd und kann weder aus der Erfahrung noch aus der Offenbarung begründet werden.» Aber, so fährt Tillich fort: Es sei falsch, allein dem Menschen die Fähigkeit, schuldig zu werden, zuzuschreiben und die Natur als unschuldig anzusehen. Wenn Entfremdung nur auf den verantwortlichen Entscheidungen des Individuums beruhe, dann läge es in der eigenen Entscheidung jedes einzelnen, seiner essentiellen (wesenhaften) Natur zu widersprechen oder nicht. Es gäbe keinen Grund zu bestreiten, daß die Menschen die Sünde völlig meiden könnten und daß es Menschen gegeben habe, die ohne Sünde waren.

Diese pelagianisch-idealistische Auffassung lehnt Tillich ab. Eine solche Ablehnung sei heute leicht. Denn

1. könne gezeigt werden, daß in der Entwicklung der Menschheit keine absolute Diskontinuität bestehe zwischen tierischer Gebundenheit und menschlicher Freiheit;

2. könne man nicht entscheiden, an welchem Punkte der Individualentwicklung die Verantwortlichkeit anfangen und an welchem Punkte sie aufhören; es gäbe viele Zustände abgeschwächter Zentriertheit, verursacht durch Müdigkeit, Krankheit, Trunkenheit, neurotischen Zwang und Psychosen, und all dies hebe die Verantwortlichkeit nicht auf, aber es zeige das Element des Schicksals in jedem Akt der Freiheit;

3. müßten wir das Unbewußte und seine bestimmende Macht auf die bewußten Entscheidungen in Betracht ziehen, z. B. die Verdrängung der wahren Motive des eigenen Handelns aus dem Bewußtsein;

4. müsse die soziale Dimension der unbewußten Triebe, des «kollektiven Unbewußten» in Betracht gezogen werden.

All dies zeige, daß es nur halbe Wahrheit sei, wenn man behauptete, der sich entscheidende Mensch sei in seiner Entscheidung frei. Biologische, psychologische und soziologische Mächte, also Mächte der Welt, seien in jeder individuellen Entscheidung wirksam. Diese Überzeugung sei kein Manichäismus. Man müsse vielmehr moralische Freiheit und tragisches Schicksal zusammendenken, dürfe nicht wie Pelagianismus und Idealismus die moralische Freiheit und wie der Manichäismus das tragische Schicksal isolieren und überbetonen.

Tillich betont, es sei unangebracht, der Natur das Eigenschaftswort «unschuldig» beizulegen, «denn es ist aus logischen Gründen nicht richtig, da von Unschuld zu sprechen, wo die Möglichkeit, schuldig zu werden, nicht besteht».

Wir stimmen zu, fahren aber fort: Genau so ist es aus logischen Gründen unrichtig, von «gefallener» Natur zu sprechen, wo die Möglichkeit, schuldig zu werden, also zu «fallen», nicht besteht. Die Natur steht, wie Tillich mit Recht betont, jenseits von gut und böse. Wie es daher unangebracht ist, im eigentlichen Sinne von «unschuldiger» Natur zu reden, so ist es ebenso unangebracht, im eigentlichen Sinne von «schuldiger», also «gefallener» Natur zu reden. Denn «Fall» setzt bewußte Abwendung von der Quelle des Seins, von Gott, setzt also Sünde voraus. Von einer «sündigen» Natur, z. B. einer sündigen Herde von Wölfen oder einem sündigen Wald zu reden, wäre absurd. Wolf und Wald stehen jenseits von gut und böse.

Tillich spricht von einer «entfremdeten» Welt. Die Welt, die Natur, und nicht nur der Mensch in ihr ist ihrem wahren Sein entfremdet. Entfremdung ist das Kennzeichen aller Existenz. Tillich gibt dem Wort Entfremdung den Vorzug vor dem Wort Sünde, betont aber, daß das Wort Sünde nicht aufgegeben werden dürfe: Der Begriff Sünde drücke etwas aus, was das Wort Entfremdung nicht enthalte, nämlich das «persönlich-aktive Sich-Wegwenden von dem, wozu man gehört». Sünde betone die «persönliche Freiheit und Schuld», Entfremdung die «tragische Schuld und das universale Schicksal». Wir behaupten: Die Welt als Natur ist dem wesenhaften Sein entfremdet, aber sie ist nicht «gefallen», «sündig». «Gefallen», «sündig» ist nur der Mensch als der zur Freiheit Erwachte, mag auch seiner Freiheit ein «Element des Schicksals» innewohnen.

Tillich schreibt zur Stützung seiner Behauptung, daß man die Natur nicht als «unschuldig» bezeichnen dürfe: «In diesem Zusammenhang denke man an Jesaja, der im Hinblick auf den neuen Äon von dem Frieden in der Natur sprach, der im alten Äon verloren ist. In diesem Sinn jedenfalls schrieb er der Natur keine Unschuld zu. Auch der Verfasser von Gen. 3, der uns berichtet, daß die Erde verflucht ist, würde sie nicht als unschuldig bezeichnen können, ebensowenig Paulus, der in Röm. 8 von der Kreatur sagt, daß sie 'der Eitelkeit unterworfen' ist. Gewiß handelt es sich bei den angeführten Stellen um poetisch-mythische Ausdrucksweisen. Das ist auch nicht anders möglich, denn nur poetische Einfühlung ist imstande, in das innere Leben der Natur einzudringen. Und trotzdem sind diese Aussagen ihrem inneren Gehalt nach realistisch und gewiß realistischer als der moralische Utopismus, der den schuldigen Menschen mit der unschuldigen Natur konfrontiert. Wie die Natur im Menschen an seinem Guten und Bösen teilhat, so zeigt auch die außermenschliche Natur Analogien zum Guten und Bösen.» Gewiß, die Natur zeigt Analogien zum Guten und Bösen, aber eben nur Analogien. Sie selbst steht jenseits von gut und böse, ist weder schuldig noch unschuldig. Zu den von Tillich angeführten mythisch-poetischen Stellen bemerken wir: Auch wenn wir der Bewunderung, die er dem tief sinnigen Sündenfallmythos des ersten Mosebuches entgegenbringt, durchaus zustimmen, können wir doch in der Verfluchung der Erde durch Gott um des sündigen Menschen willen nur einen vorprophetischen und erst recht vorchristlichen Mythos sehen. Weiter: Paulus sagt nach Tillich in Röm. 8, 20 von der Kreatur, daß sie «der Eitelkeit unterworfen» sei. Aber der griechische Ausdruck «Mataiotes», den Paulus verwendet und den Luther mit «Eitelkeit» übersetzt, bedeutet, wie aus dem Zusammenhang des Textes hervorgeht, Nichtigkeit, Vergeblichkeit, Vergänglichkeit im Sinne des Wortes aus dem «Prediger» des Alten Testaments: «Es ist alles ganz eitel.» Der Ausdruck hat also keineswegs, wie Tillich meint, bei Paulus eine negativ-moralische Bedeutung, als sei die Natur, weil von Eitelkeit erfüllt, schuldig geworden.

Gerade Röm. 8 redet davon, daß die Natur *ohne eigene Schuld*, um des gefallenen Menschen willen dem Sklavendienst der Entfremdung ausgeliefert wurde, aber auch an der Erlösung des Menschen teilnehmen wird.

Gerade Röm. 8 kann uns, wenn wir den paulinischen Naturmythos nicht auf den einmaligen Fall Adams beziehen, sondern auf einen vorzeitlichen Fall von Seelen oder Geistern, zu einer der tiefsten Erkenntnisse des christlichen Glaubens führen, daß die Welt, die Natur nicht «gefallen» ist, sondern von Gott als Weg zur Erlösung gefallener Geister geschaffen wurde und mit den heimgekehrten Geistern ebenfalls zu Gott heimkehren werde. Was nach Röm. 8 Natur und Mensch verbindet, ist die gemeinsame Erlösungsbedürftigkeit, aber die Natur wird nicht von ihren Sünden, sondern vom Leid der Vergänglichkeit erlöst werden. Die Entfremdung des Menschen ist Schuld und Schicksal, die Entfremdung der Natur ist nur Schicksal, ein Schicksal, das aber gerade auch dem sündigen Menschen «zum Besten dienen» soll, sofern er Gott liebt und in der Liebe die «Knechtschaft des Willens» überwindet und zu wesenhafter Freiheit, zur Freiheit der Kinder Gottes durchstößt. Erlösung der Natur bedeutet Befreiung von der Endlichkeit und dem mit allem Endlichen verbundenen Leiden, Erlösung des Menschen bedeutet Befreiung von der Sünde und der durch sie herbeigerufenen leidvollen Zerstörung des wahren (essentiellen) Selbst.

Bremerhaven.

Ernst Walter Schmidt.

Rezensionen.

Otto Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*. = Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 78. Berlin, Alfred Töpelmann, 1959. 161 S.

Kaiser accounts for Egyptian and Ugaritic attitudes toward the sea, as revealed in mythology, largely in terms of geography, and particularly of weather. Egyptian literature through the Middle Kingdom almost never casts the sea mythologically in a threatening role because its background is Upper Egypt where direct contact with the sea and the perils of travel upon it were unknown. Conversely, the sea at Ugarit (particularly in the myth of the fight between Baal and Yam) is portrayed as a sinister element because it was just that to the seafaring inhabitants of the Mediterranean coastlands. Similarly in Egypt beginning with the New Kingdom the sea is presented as an evil power. Kaiser sees this as the result both of contacts with Canaanite mythology and of the Egyptians' now having experienced for themselves the terrors of travel on the high sea. In this geographical interpretation he is doubtless correct, as least in as far as the type of myth is concerned with which he deals. Classical attitudes toward the sea bear this out.

Turning to the sea and related motifs in the Old Testament, to which he devotes almost half his book, Kaiser discerns two main themes: in the stories relating to the sea and rivers in the historical books, Canaanite and