

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 8 (1952)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

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

geschah zuerst am israelitischen Menschen, dem Gottes Gesetz gegeben wurde.

Dieses Gesetz hat von Anfang an eine doppelte Funktion gehabt. Es war zunächst einfach Weisung und sagte als solche aus, was Gott vom Menschen verlangt, damit er das Wesen sei, das Gott hat schaffen wollen ihm zum Bilde. Und dann war es auch immer Unterweisung, d. h. es brachte ans Licht, daß der Mensch aus eigener Kraft dem göttlichen Anspruch nicht zu genügen vermag, daß er der Hilfe, ja der Erlösung bedürftig ist.

Einer aus den Juden, ein Eiferer im Gesetz, der diese doppelte Funktion des Gesetzes erkannt hat, hat das Gesetz einen Zuchtmeister genannt auf den Messias hin. Es soll darnach dem Menschen helfen zu wahrer Selbsterkenntnis und zu einer realen Einschätzung seiner Möglichkeiten, um ihn auf diese Weise dem Retter zuzuführen, der ihm die entscheidende Hilfe zu geben hat.

Und dem Abrahamsvolk ist als erstem diese Hilfe zuteil geworden. Es ist von Anbeginn auf diese Erkenntnis angelegt, die Hiob ausgesprochen hat mit dem Wort: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt. Daß es zu dem hinfinde, der sein Retter und Erlöser ist, das ist der verborgene Sinn im jüdischen Schicksal.

REZENSIONEN

GOTTLÖB SCHRENK: *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament.* Gotthelf Verlag, Zürich 1951. 75 S.

Schon die Tatsache allein, daß ein anerkannter Lehrer des Neuen Testaments von akademischem Rang die christliche Gemeinde darauf hinweist, daß ihr ein besonderes Wort über die Juden gegeben und anvertraut ist, ist hochehrfrohlich. Schrenk hat aber in der vorliegenden Schrift mehr getan als nur das. Er hat in seiner gewohnt gründlichen und kraftvollen Art zu schreiben auch gezeigt, daß die Weissagung des Neuen Testaments vor allem Verheißung für das Judentum ist und daß die christliche Gemeinde von den Grundlagen ihres eigenen Glaubens her dazu verhalten ist, für das jüdische Volk zu glauben und zu hoffen.

Anders gewendet: Wir haben hier eine Schrift vor uns, die allen denen widerstreitet, die der Meinung sind, es sei christlich, zu glauben, das jüdische

Volk habe durch die Kreuzigung Jesu Gottes Fluch auf sich gezogen, und die christliche Gemeinde könne darum dieses Volk seinen Feinden und Verderbern überlassen. Ohne es explicite auszusprechen, steht Schrenks Schrift dafür ein, daß alles Desinteressement am jüdischen Schicksal, daß der Antisemitismus in jeder Form gegen den christlichen Glauben ist und dem Willen und Plan Gottes widerstrebt, um den christliche Menschen wissen müssen.

Schrenk geht von der Tatsache aus, daß Jesus seine Sendung zuerst auf sein eigenes Volk beschränkt sah und kommentiert sie mit der grundsätzlichen Bemerkung: «Niemals ist die Beschränkung auf Israel etwas anderes als charaktervoll durchgearbeitete Grundlage der ins weiteste wirkende Christussendung» (S. 9). Er behandelt die einschlägigen Stellen aus den Synoptikern: Mk. 13 und parall., Matth. 10, 23, Luk. 21, 24, Matth. 23, 38f., Matth. 19, 28, Luk. 22, 28—30, ferner zwei Worte der Apostelgeschichte. Das eigentliche Kernstück der Schrift ist jedoch eine Interpretation von Römer 9—11. Schließlich werden die für das gestellte Thema in Frage kommenden Stücke der Johannesoffenbarung besprochen, wie Apk. 11, Apk. 12, Apk. 16, Apk. 20, Apk. 21.

Diese Auslese an Schriftworten stellt an jeden Exegeten höchste Anforderungen, nicht an sein fachliches Wissen und Können allein, sondern vor allem auch an seine persönliche Unvoreingenommenheit. Schrenk ist sich dessen bewußt. Er bringt dies in einer dreifachen Warnung zum Ausdruck, die er an den Anfang seiner Schrift gestellt hat. Er warnt 1. vor der judaistischen Form des Chiliasmus, der das Judentum zu verewigen sucht, 2. vor dem Versuch, eine lückenlose Systematik der letzten Dinge aufzubauen, und 3. durch theologisches Dolmetschen eine vorhandene Abneigung gegen das Judentum zu verewigen. Mit dieser dreifachen Warnung stellt er für seine eigene Auslegung den Kanon auf, dem er getreulich zu folgen sucht.

Ob dies dem Verfasser völlig gelungen ist, das ist allerdings eine andere Frage. Sicher ist seine Schrift frei vor jedem Versuch, einen Kalender der Endgeschichte aus den verschiedenen Texten herauszuarbeiten. Weniger sicher bin ich, ob es dem Verfasser auch geraten sei, mit seiner Exegese den Weg zu finden, der irgendwie zwischen der ersten und der dritten der von ihm namhaft gemachten Gefahren liegt. Was das anbelangt, hat mich die gebotene Auslegung manches Wortes nicht restlos zu überzeugen vermocht. Was heißt «judaistische Form des Chiliasmus»? Was heißt «Abneigung gegen das Judentum verewigen»? Ist es wirklich wahr, daß die urchristliche Gemeinde auf der ganzen Linie in ihrem Glauben keinen Platz gehabt hat für eine künftige physische Wiederherstellung des Judentums? Bedeutet von den Glaubenszeugnissen des Neuen Testaments aus gesehen jede Erwartung, die nicht nur die jüdische Seele unter Gottes Heilsabsicht stellt, sondern auch den jüdischen Volkskörper, Judaismus? Oder heißt uns nicht manches Wort des Neuen Testaments sogar damit rechnen, daß Gott in seinem alle Völker umfassenden Heilsplan einem nach Leib und Seele wieder hergestellten, d. h. einem heim- und umgekehrten Israel, noch eine besondere Aufgabe zugedacht

hat? Männer wie Bengel oder Auberlen sind in der Beurteilung dieser Fragen entschieden weniger ängstlich gewesen, sich irgendwelchen Judaismen auszuliefern, als dies heute fast allgemein der Fall zu sein scheint. Auch wenn mir klar ist, daß die neutestamentliche Wissenschaft seither vieles hinzugelernt hat, so bin ich doch — wie gesagt — durch Schrenks Arbeit nicht zur Überzeugung gekommen, daß sich jene Männer mit ihrer grundsätzlichen Erwartung einer Wiederherstellung Israels auch dem Leibe nach, auf einer falschen Fährte befunden haben. Gerade diese Auslegung hat mir neuerdings gezeigt, wie es immer wieder an einem feinen Fädelchen hängt, ob man aus einem gegebenen Wort diese Erwartung herausliest oder nicht. Schrenk tut es nicht, aber im Zusammenhang gerade mit dieser Frage hätte ich doch gerne auch erfahren, wie Schrenk das Amoszitat des Apostels Jakobus auf dem Apostelkonzil (Acta 15, 16) beurteilt: «Darnach will ich wiederkommen und will wieder bauen die Hütte Davids, die zerfallen ist, und ihre Lücken will ich wieder bauen und will sie aufrichten, auf daß, was übrig ist von Menschen, nach dem Herrn frage, dazu alle Heiden (Völker), über welche mein Name genannt ist, spricht der Herr, der alles tut». Diese Stelle blieb leider in der vorliegenden Arbeit unberücksichtigt.

Gewiß, Schrenk mag Recht haben, daß der Apostel Paulus die Frage der physischen Wiederherstellung des Volkes Israel nicht angeschnitten hat. Er ist ohne sie ausgekommen. Daß dies im Blick auf die Synoptiker, die Apostelgeschichte, die Offenbarung auch der Fall ist, erscheint mir mindestens ungewiß. Das Beispiel des Apostels Paulus zeigt aber, daß die ganze Sache sicher nicht zu den zentralen Angelegenheiten des christlichen Glaubens gehört. Sie ist freilich für die heutige Generation von aktueller Bedeutung geworden durch die Gründung des Staates Israel und dem damit verbundenen Aufbruch jüdischer Volksteile in aller Welt. Sollte wirklich nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes Israel keine Wiederherstellung dem Leibe nach verheißen sein, dann bliebe uns kaum etwas anderes übrig, als die heutige Heimkehr der Juden unter zionistischer Führung von unserem Glauben aus als ein neues Zeichen jüdischer Verhärtung und Verstockung zu deuten. Daß dies bereits mit einem gewissen Eifer durch manche geschieht, die christlicherseits in dieser Sache die Feder ergreifen, bereitet mir offen gestanden Sorge. Ich fürchte, wir könnten uns damit den Juden gegenüber neuerdings auf einen Doktrinarismus versteifen, der mit den Fakten der Geschichte in keinem und mit dem Neuen Testament nur in einem unsicheren, zweifelhaften Zusammenhang steht.

Freilich schreibt nun Schrenk den schönen Satz: «Das Volk Israel kraft seiner innerlichen Heilsgeschichte hat die Totalbestimmung für Gott auch in der Verhärtung nicht verloren» (S. 31). Immer wieder wird gezeigt, daß diese Gewißheit von jeher ein wesentliches Stück christlichen Glaubens war. Wesentlich darum, weil die Wiederannahme Israels ein «wichtiger Schlußstein ist, ohne den es keine Vollendung der Pläne (Gottes) gibt». Erst durch Israels Wiederaufnahme «kommt Leben aus den Toten», die Totenauf-

erstehung (S. 34). Damit hängt für die christliche Gemeinde die Verpflichtung zur Judenmission zusammen. Schrenk findet für diese Aufgabe die feinen Worte: «Daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat, zeigt sich schon in dem Rest der jetzt glaubenden Juden, so wenige es sein mögen. Aber jeder dieser Gewonnenen ist Goldes Wert. Warum? Weil er in Erfüllung jenes prophetischen Restgedankens Gottes unumstößliche Treue erweist. Das gibt ja auch heute der unscheinbarsten Judenmission, wenn sie echt ist, ihren unermeßlichen Wert» (S. 31).

Schrenk faßt den theologischen Ertrag seiner Studie abschließend in 7 Punkte zusammen. Wenigstens die leitenden Sätze derselben seien hier noch mitgeteilt:

1. «Bis in die letzten Schauungen urchristlicher Hoffnung ist Israel als Ganzheit nicht gleichgültig. Es ist vielmehr für die Ausführung des göttlichen Heilsplanes wichtig».

2. «Es ist die unumstößliche Treue Gottes für sein einstiges Bundesvolk, die solche Erwartung durchatmet».

3. «Die Hoffnung verdichtet sich jedoch ganz allein zu der Weissagung, daß Israel sich einst glaubend zu seinem Christus wenden werde».

Es wurde einleitend schon festgestellt, daß diese Schrift heute einen wichtigen Dienst an der Gemeinde in hervorragender Weise erfüllt. Möge sie darum weiteste Verbreitung finden vor allem unter denen, die berufen sind, die Gemeinde zu lehren.

Zürich

Robert Brunner

RUDOLF BOHREN: *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament*. Evangelischer Verlag Zollikon, 1952, 119 S., Fr. 7.30.

Eine Auseinandersetzung mit dieser Basler Dissertation wird nötig, aber nicht gerade leicht sein, schon aus dem einen Grunde, weil der Verfasser in für uns unbekanntes Gelände vorstößt, was zum vornherein einen zusammenfassenden Überblick erschwert.

Ausgehend vom schottischen Bekenntnis von 1560 definiert Bohren die Kirchenzucht und damit das von ihm aufgegriffene Problem: «Kirchenzucht bedeutet Abwehr der Sünde und damit Bewahrung der Heiligkeit innerhalb der Gemeinde» (S. 15). Damit ist bereits gesagt, daß sich die Kirchenzucht an der Gemeinde orientiert und das Handeln am angefochtenen und auch gefallenem Glied darstellt, daß also der Rahmen der Arbeit sehr weit gezogen ist.

Das erste Kapitel bringt die wichtige Feststellung, daß Kirchenzucht nicht erst ein Zeichen der beginnenden Katholisierung der ursprünglichen Gemeinde ist, sondern ihre Wurzeln im AT und im Spätjudentum hat. Dabei wird dem jüdischen Bann, der in den kleinen (Nidduj) und in den großen (Cherem) zu unterteilen ist, besondere Aufmerksamkeit geschenkt. — Da die Zucht von der Kirche und in der Kirche gehandhabt wird, zeigt das zweite

Kapitel die dafür wichtigen Linien im Wesen der Kirche auf. Der noch unfertige Bau, welcher der Verschaltungen bedarf, und die sich auf dem Wege zum Bräutigam befindliche Braut, welche noch des Eifers um die Reinheit bedarf, zeigen die Grenze, aber auch die Notwendigkeit der Kirchenzucht. Wichtige Folgerungen ergeben sich aus dem Verständnis des vor allem sakramental verstandenen Leibes Christi. Da die Gemeinde als Leib des Auferstandenen eine rein geistliche, und als Leib des Gekreuzigten eine rein weltliche Größe ist, hat auch die Kirchenzucht den Charakter einerseits des Überweltlichen, Wunderbaren, Sakramentalen, und andererseits des (im weiteren Sinne) Rechtlichen. Vom Verständnis des Leibes her wird auch deutlich, daß die Zucht Sache der ganzen Gemeinde ist und zur Aufgabe hat, in Abwehr falscher Gemeinschaft für die rechte Kommunion zu sorgen.

Die Begründung der Kirchenzucht (3. Kapitel) liegt vor allem in der der Kirche anvertrauten Schlüsselgewalt. Bohren versucht dabei in nicht ganz überzeugender Weise als Objekt des Bindens und LöSENS von Matth. 16, 19 nicht die Sünde, sondern die aus der Hölle strömenden Geisterscharen zu verstehen, die Stelle also im Sinne des Exorzismus zu deuten. Von Interesse ist dabei aber der Nachweis, daß das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13) auf das Verhältnis zwischen Gemeinde und Welt, nicht aber auf innerkirchliche Verhältnisse anzuwenden sei (56f.). — Die Gemeinde kann ihr richterliches Amt ausüben, weil sie durch den in der Taufe verliehenen Geist sündlos ist, sie muß es ausüben, weil sie in der Anfechtung Gefahr läuft, die ihr zugesagte und von ihr geforderte Sündlosigkeit zu verlieren. Großes Gewicht wird dabei auf die Unterscheidung von vergebbarer (Sünde gegen den Menschensohn, unfreiwillige oder teilweise Sünde) und unvergebbarer Sünde (freiwillige, bewußte Sünde wider den Geist, Todsünde) gelegt. Von hier aus wird die frühkatholische Trennung zwischen *peccata leviora* und *graviora* als begründet angesehen, ohne daß einer Kasuistik Vorschub geleistet werden will (80).

Die Ausübung der Zucht (4. Kapitel) geschieht zunächst durch Briefe, Ermahnung, Reisen, Gebet, Zurechtweisung und zeitweiligen Ausschluß, letzterer ein Mittel, das an den kleinen Bann der Synagoge erinnert. Für die unvergebbare Sünde, welche eine Wiederaufnahme unmöglich macht, kommen noch Versagen der Fürbitte (1. Joh. 5, 16), dauernder Ausschluß, welcher dem großen Bann der Synagoge entspricht (Matth. 18, 17), sowie die Übergabe an den Satan (1. Kor. 5, 5) hinzu, wobei die Tötung durch den heiligen Geist parallel gehen kann (Apg. 5).

Mehr als diese summarische Inhaltsangabe führt die Einzelexegese Bohrens in die Probleme der Kirchenzucht ein. Doch bleibt dem Leser am Schlusse der Lektüre das Gefühl, in dem, wie der Verfasser betont, noch wenig erforschten Gelände nur einige wenige orientierende Punkte gefunden zu haben. Dies scheint mir damit zusammenzuhängen, daß ein wesentlicher Gesichtspunkt nicht ins Auge gefaßt worden ist, was die entscheidende Schwäche des Buches ausmacht. Der Verfasser identifiziert den Ausschluß

der Christen aus der Synagoge (Joh. 9, 22 u. a., S. 16f.) mit dem Synagogenbann (23). Dabei ignoriert er die saubere Untersuchung des von ihm auch genannten Exkurses über den Synagogenbann bei Strack-Billerbeck (IV, 293ff.), wo nicht nur der kleine, sondern auch der große Bann als ein internes Disziplinarittel von der vollständigen Ausstoßung der die Grundlagen der Synagoge bedrohenden Christen und anderer «Minim» (Abtrünnigen) unterschieden wird. (Auch der von B. herangezogene Artikel von Bialoblocki versteht, trotzdem er Joh. 9, 22 als Bann auffaßt, den Cherem als interne Maßnahme, auf die der Betroffene immer noch mit dem Austritt aus dem Judentum antworten kann, 418.) Diese nötige Begriffsklärung würde nun auch bei verschiedenen exegesierte Stellen neue Ausblicke eröffnen. Es müßte bei den Todsündern von 1. Joh. 5, 16, denen die Fürbitte versagt wird (S. 100ff.), genauer abgeklärt werden, wer diese sind. Ob es nun nicht gerade die Widerchristen von 1. Joh. 2, 18ff. sind, die nicht mehr in, sondern eben außerhalb der Gemeinde stehen? Überhaupt ist von da her die Behandlung der Irrlehrer im NT neu zu überdenken, sind doch gerade sie es, deren Sünde am schärfsten verurteilt wird, vgl. z.B. die relativ größere Möglichkeit der Rettung des Blutschänders von 1. Kor. 5, 5 als die der ausgestoßenen Irrlehrer von 1. Tim. 1, 19f. (vgl. S. 108ff., 113f.). Es könnte dann auch nicht der Ausschluß des dreimal vergeblich gewarnten Bruders (Matth. 18, 17) aus der Gemeinde (S. 107) mit dem Synagogenbann verglichen werden, sondern es würde dabei klar, daß hier die Kirche weiter geht als die Synagoge, indem schon die Mitteilung an die Gemeinde Matth. 18, 17a das dem großen Bann Entsprechende ist. Dabei müßte erst noch 1. Kor. 5, 9—13 herangezogen werden, um zu zeigen, daß die Gemeinde zwischen dem heidnischen Sünder und dem sündigenden ausgestoßenen Bruder einen grundsätzlichen Unterschied macht.

All diese Auseinandersetzungen mit Bohren zeigen, daß die von ihm vorgelegte Arbeit auch da, wo sie nicht letzte Antworten gibt, zum Weiterdenken anregt.

Fehrltorf

Christian Maurer

ALBRECHT OEPKE: *Das neue Gottesvolk*. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1950, 523 S.

Wir möchten Oepkes Auffassung, daß die Gottesvolkdialektik die geheime Mitte des Hebräerbriefes sei, den Fachgelehrten überlassen. Sie werden darüber entscheiden müssen, ob der Verfasser dieses außerordentlich interessanten und lehrreichen Buches mit dieser These den Schlüssel liefert zur Lösung eines Problems, das nachgerade zu einer *crux* der neutestamentlichen Wissenschaft geworden ist. Die Entscheidung mag aber so oder anders ausfallen, sie wird der Tatsache, daß der Gottesvolkgedanke in dieser oder jener Ausformung durch Jahrhunderte hindurch ein geschichtsbildendes Motiv ersten Ranges gewesen ist, keinen Abbruch tun.

Darauf neuerdings hingewiesen und im einzelnen erhärtet und dargestellt zu haben, ist das Verdienst von Oepkes Buch. In einer weit ausholenden Untersuchung wird zuerst das Werden der Gottesvolkidee und dann ihre mannigfachen Abwandlungen im Ablauf der Zeiten, angefangen vom Bundes-schluß am Sinai bis hin zu Luther, aufgezeigt. Ein letztes, zusammenfassendes Kapitel läßt die Relevanz dieser Idee auch für unsere heutige Zeit sichtbar werden. Aber auch in der ganzen übrigen Darstellung versteht der Verfasser immer wieder zur Gegenwart durchzustoßen, so daß sein Buch bei aller wissenschaftlichen Akribie auch nicht auf einer Seite akademisch anmutet.

Eine Rezension muß sich beschränken. Hier interessiert vor allem, daß Oepke im Gottesvolkgedanken das wesentliche Motiv der Trennung von Kirche und Synagoge, von Christentum und Judentum, zu erkennen glaubt. Nach ihm kreist alle Polemik hinüber und herüber um diesen Gedanken. Der Gottesvolkgedanke gab und gibt der christlich-jüdischen Auseinandersetzung Begründung und Begrenzung zugleich. Die Kirche hat sich von Anbeginn als das neue Gottesvolk verstanden, berufen, das alte, untreu gewordene zu ersetzen. Sie bleibt es sich fort und fort selber schuldig, dieses Selbstverständnis zu vertreten und zu verfechten, weil damit der Offenbarungsgehalt der neutestamentlichen Religion aufs engste verkoppelt ist. Dasselbe schuldet die Kirche aber auch der Welt. Warum, begründet der Verfasser in einem durch Sperrung hervorgehobenen Satz seiner Schlußbetrachtungen, der lautet: «Der Antisemitismus ist nicht eine Folge und Frucht antisynagogaler biblischer Theologie, sondern gerade die Vernachlässigung und Verkümmern der wahrhaft biblischen Dialektik zwischen Kirche und Synagoge hat ihm Auftrieb verschafft» (477). Das christlich-jüdische Glaubensgespräch ist darum jederzeit vordringlich.

Über den Inhalt desselben drückt sich Oepke folgendermaßen aus: «Die letzten Anliegen der Ecclesia gegenüber der Synagoge können nur missionarischer Art sein. Das bedeutet nicht Selbstüberhebung oder Aufdringlichkeit. Gerade heute bedarf die Frage ernster Erwägung, ob die Synagoge nach allem, was vorhergegangen ist, von dieser «Christenheit» das Christuszeugnis überhaupt annehmen wird. Nur aus tiefer eigener Buße heraus kann die Kirche dies Zeugnis glaubwürdig weitergeben. Sie ist es aber allen schuldig, auch dem ursprünglich berufenen Gottesvolke» (S. 484).

Die Frage nach dem Sinn eines Fortbestehens des alten Gottesvolkes 2000 Jahre nach der Gründung des neuen wird nicht gestellt. Ob es durch seine Glaubensverweigerung dem neuen Gottesvolk irgendeinen Dienst zu erweisen hat, wird nicht erwogen. Es fällt zur Sache freilich die grundsätzlich bedeutsame Bemerkung: «Das Judentum ist nicht einfach Volk unter den Völkern, sondern das alte, in der Ablehnung verharrende und unter dem Gericht stehende Gottesvolk. Der Versuch, die Judenfrage einfach der weiteren Fragestellung «Gottesvolk und Völker» ein- und unterzuordnen, mißlingt deshalb» (484). Über das Verhältnis von Gottesvolk und Völker, kirchliche Ökumene und Nationen, sagt der Verfasser mehr.

Abschließend möchten wir noch die Frage stellen, ob diese herkömmliche christliche Sicht, wonach die sich vorwiegend aus den Heiden rekrutierende Kirche das eigentliche Gottesvolk darstellt, zu dem zu allen Zeiten auch aus den Juden eine Anzahl von Gläubigen herzukamen, auf Grund des neutestamentlichen Schriftzeugnisses wirklich die einzig mögliche ist. Das bekannte Bild von den wilden Zweigen, die auf die saftreiche Wurzel aufgefropft werden (Röm. 1), scheint eher zu besagen, daß Israel um eines kleinen Restes der Glaubenden willen Gottesvolk bleibt und das Neue, das durch Christus geschieht, besteht darin, daß aus den Heiden neue Glieder herzukommen. Das neue Gottesvolk bestände darnach um noch einmal mit Paulus zu reden: aus Juden und Griechen.

Zürich

Robert Brunner

B. C. BUTLER, *Abbot of Downside*. The Originality of St Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis. Cambridge 1951, University Press.

Die englische Benediktinerschule von Downside Abbey (Bath. Somerset), die der verstorbene Abt John Chapman begründet hat, nunmehr aber sein Nachfolger, Abt Christopher Butler, verkörpert, hat die konsequenteste Form einer immanenten Kritik der «Zwei Quellen Theorie» (mit ihrer zentralen These von der Priorität des Markus-Evangeliums) entwickelt, die es in der modernen Evangelienkritik gibt. Chapmans Erkenntnisse sind in dem posthumen Werk «Matthew, Mark and Luke» (1937) niedergelegt; ihnen ist Butler mit einem Richtung weisenden Essay (St Luke's Debt to St Matthew, Harvard Theological Review 1939), verschiedenen Studien in der «Downside Review» und jetzt der vorliegenden zusammenfassenden Veröffentlichung nachgefolgt. Chapman war ursprünglich selbst ein Anhänger der «Zwei-Quellen-Theorie» (so auch Butler p. 70); ihre Verwerfung durch die päpstliche Bibelkommission (1912) war jedoch der Anlaß für ihn, den früheren Standpunkt nicht bloß aufzugeben oder umzubiegen, sondern neu durchzudenken. Statt nämlich zu der seither unter den katholischen Exegeten vorwaltenden kompromissarisch-ausweichenden, «gereinigten Zwei-Quellen-Theorie» (mit ihrer Annahme der Priorität des hypothetischen nicht-griechischen Matthäus bei gleichzeitigem Festhalten an der Priorität des griechischen Markus) überzugehen, gelangte Chapman — auf dem Wege kritischer Überprüfung, wenn auch aus dem Anlaß benediktinischen Gehorsams — zur konsequenteren Überwindung der «Zwei-Quellen-Theorie» in der These von der Priorität auch des griechischen Matthäus. Darin liegt das Kriterium dieser Schule, ihre scharfsinnige Kritik richtet sich denn auch nicht zuletzt gegen den Hauptvertreter der «gereinigten Zwei-Quellen-Theorie», den Dominikaner J.-M. Vosté, den 1949 verstorbenen, langjährigen führenden Theologen der Bibelkommission (Butler p. 159—161). Mit allen Finessen der literarkritischen Methode baut Butler die Position Chapmans in einer Weise aus, die sich wie die dialektische Selbstüberwindung der bisherigen herrschenden Lehre ausnimmt. Dies mag ein begrenztes

Gesichtsfeld geworden sein, seitdem in steigendem Maße der historisch-soziologische «Sitz im Leben», das heißt die Bezogenheit der Evangelien auf ihren Mutterboden, des Matthäus-Evangeliums daher auf die palästinensische Mutterkirche, als das Hauptproblem erkannt ist, dem das neu erwachende Interesse am Evangelium in erster Linie sich zuwendet. Innerhalb jener Begrenzung jedoch, der literarkritischen Methode als solcher eigentümlich, ist es eine methodenreine, aufrechte und bewunderungswürdige Leistung, durch die Butler nicht nur über die maßgebenden englischen Autoren, die er aufs Korn nimmt (Burkitt, Hawkins, Streeter, Rawlinson) weit hinausführt, sondern auch einen neuen internationalen Standard setzt.

Es bedarf keines besonderen Beweises (vor allem nicht für die Leser der «Judaica» nach dem weitausschauenden Essay von Karl Thieme über das sakrale System des Matthäus-Evangeliums, 1949, V. 130, 161), daß die Wiedereinsetzung des ersten Evangeliums in den traditionellen Stand der Priorität durch einen (über das katholische Lager hinaus) hochangesehenen modernen Evangelienkritiker ein Ereignis von weitreichender Bedeutung ist, in dem insbesondere auch ein tieferes geistesgeschichtliches Verständnis für das Judenchristentum der Urgemeinde beschlossen liegt. Weit über den Rahmen hinaus, den er sich sonst als Fachmann zieht, zeigt Butler selbst dieses neue Verständnis in seinen Aufsätzen (z.B. in der Rezension des Buches von Jakob Josz «The Jewish People and Jesus Christ», 1949, D. R. 1950, 211—16). Das universale benediktinische Weltbild, alter Träger humanistischer Bildung, erlaubt die Konzentration auf ein spezielles Thema, ohne daß daraus ein begrenztes Spezialistentum entstehen muß, dem die großen Zusammenhänge verborgen bleiben. Wenn Butler daher einzelne entscheidende Interessengebiete, die vom Matthäus-Problem als solchem nicht zu trennen sind, im Hintergrund beläßt, so ist damit nicht gesagt, daß er die Zusammenhänge nicht sieht und nicht sonst gelegentlich behandelt. So geht er auf das Problem des systematischen Aufbaus des Matthäus-Evangeliums nach dem Schema des Pentateuchs, über den auch in englischer Sprache geschrieben wurde (R. Harris, B. W. Bacon), nicht ein. Bemerkungen über analoge Versuche, auch im Markus-Evangelium eine bestimmte theologische Gliederung nachzuweisen (D. R. 1952, 79—86), lassen deutlich erkennen, daß er dieses Problem noch nicht in jenes Stadium der Vollreife eingetreten ansieht, das es erlauben würde, bleibende Ergebnisse gegen die wohl befestigte «Zwei-Quellen-Theorie» ins Treffen zu führen. Trotzdem berührt sich Butlers Grundthese vom architektonischen Aufbau entscheidender Partien des Matthäus-Evangeliums, aus dem Markus und Lukas ihre Materialien in unverkennbarer Weise herausgebrochen haben, weitgehend mit der Annahme, es setze gerade das erste Evangelium ein sakrales System voraus, das auch seine Einzelheiten bestimmt. Auf derselben Linie liegen einerseits die Reminiscenzen eines rhythmischen Aufbaues (C. F. Burney bei Butler, p. 116—122), andererseits die zahlreichen Aramaeismen (Butler, p. 147—156, auf den

Spuren von Chapman und Lagrange), was beides vorzüglich im Matthäus-Evangelium an den Tag tritt. Wohl unterläßt es Butler, den spezifisch rabbinischen Elementen im Matthäus-Evangelium besonders nachzugehen (was eine Reihe englischer judenchristlicher Autoren, darunter zuletzt Josz getan haben), wie er auch die historisch-soziologischen Voraussetzungen für die Entstehung des Matthäus-Evangeliums nicht eigens untersucht, von einzelnen kritischen Bemerkungen gegen die Versuche von G. D. Kilpatrick, «The Origins of the Gospel according to St Matthew» (1946), abgesehen (p. 146, 165; D. R. 1948, 127—138). Beide Anliegen überschreiten die Grenzen der eigentlichen Literarkritik. Nichtsdestoweniger basiert die These vom palästinensischen und daher ursprünglicheren Charakter des Matthäus-Evangeliums — im Gegensatz zu Markus und Lukas, die beide bereits der Oekumene angehören — auf durchaus schlüssigen Überlegungen, die erkennen lassen, wie ungeheuerlich es auch bereits vom rein literarkritischen Standpunkt aus ist, das erste Evangelium aus einer künstlichen «Judaisierung» der bereits der Heidenmission geöffneten zwei anderen Synoptiker zu erklären (p. 38, 46, 165).

Unter Butlers Argumenten für die literarische Abhängigkeit des zweiten und dritten Evangeliums vom ersten heben wir einige besonders durchschlagende heraus; ihre Durchschlagskraft ist in vielen Fällen teils aus der Idee eines sakralen Systems des Matthäus-Evangeliums, teils aus der Realität der historisch-soziologischen Verwurzelung im palästinensischen Mutterboden leicht noch zu verstärken; ihre geistesgeschichtliche Einordnung freilich kann durch die Sicherstellung der literarischen Priorität allein noch nicht als ausgemacht gelten. Im folgenden sind jedoch diese beiden modifizierenden Momente (im Interesse der abstrakten Herausarbeitung der Priorität des Matthäus-Evangeliums nach Butler) außer Betracht geblieben.

a) Lk übernimmt charakteristische literarische Formeln unmittelbar von Mt. So verwendet er einmal, zum Abschluß seiner Version der Bergpredigt (7, 1), auch jene (fünfmal) wiederkehrende Formel des Mt (7, 28), die dort die (fünf) großen Zyklen abschließt (p. 45—46; 72—73). Andere Formeln des Mt erfahren in den Händen von Lk (13, 28, 30) deutliche Abschwächungen (p. 49—50).

b) Mk verweist direkt und indirekt auf Mt. Der direkte Verweis (4, 2; 12, 38) betrifft die «Didache», das ist das Lehrsystem des ersten Evangeliums. Ein indirekter Verweis liegt darin, daß Mk (4, 33) von «vielen solchen Parabeln» spricht, von denen er nur eine Auswahl mitteilt, während Mt (13, 3, 34) deutlich ein Ganzes voraussetzt, von dem nichts weggeblieben ist (p. 74—75, 86—87).

c) Mk kennt die Bergpredigt auch inhaltlich. Eine solche ausdrückliche Kenntnis des Mk wird durch die unorganische Übernahme einzelner Phrasen aus Mt bewiesen (wie Mk 1, 22, 27 aus Mt 7, 28—29 oder Mk 11, 25 aus Mt 6, 14), — verräterische Beispiele für die Abhängigkeit des zweiten Evangelisten vom ersten (p. 126, 136).

d) Die Bergpredigt bei Mt zeigt ihren Vorrang vor der «Feldpredigt» des Lk. Davon sind auch inhaltlich bedeutsame Einzelheiten betroffen. Im Begriff der «Armen im Geiste» (Mt 5, 3) merzt Lk (6, 20) in seiner Version die Beziehung der «Armen» zum «Geiste» offenbar bewußt aus (p. 31—32). In der Lehre von der Ehescheidung «excepta fornicationis causa» (Mt 5, 32; 19, 9) eliminiert Lk (16, 18), aber auch Mk (10, 11) mit Absicht diese Bindung, was immer sie auch bedeuten mag (p. 32, 43, 139).

e) Lk retouchiert nicht-griechische Begriffe. Mit ausgesuchter Geschicklichkeit wird von ihm (6, 35; 12, 8—9; 15, 10) der zweifellos den verba ipsissima angehörende Ausdruck «Vater im Himmel» (Mt 13mal, Mk einmal) vermieden und durch Gott, den Allerhöchsten, oder auch die Engel ersetzt (p. 33, 40, 57). Daß die Idiosynkrasie sich freilich weniger gegen den «Vater» richtete (von Lk 6, 36 unmittelbar nach einer solchen redaktionellen Ausmerzung selbst verwendet), sondern gegen den «Himmel», zeigt die parallele Veränderung von «Himmelreich» (allein bei Mt und dort 32mal) in «Reich Gottes» (p. 147—148).

f) Die Verschiedenheit des judenchristlichen und heidenchristlichen kirchlichen Interesses spielt in die literarische Gestaltung der Evangelien hinein. Die Geschichte vom kananaeischen Weib (Mt 15, Mk 7) läßt deutlich erkennen, wie eine ältere judenchristliche Version offenbar im Interesse der Heidenmission überarbeitet, keineswegs umgekehrt eine ursprünglich heidenchristliche Version «judaisiert» worden ist (p. 130—131). Derselbe Hintergrund ist vermutlich gegeben, wenn der symbolische «Berg», der ins Meer «gestürzt» wird (Mt 21, 21; Mk 11, 22), unter den Händen von Lk (17, 6) in den symbolischen «Baum» sich verwandelt, der ins Meer «verpflanzt» wird (p. 28).

g) Ein historisch-soziologisches Argument für die Priorität des ersten Evangeliums liegt darin, daß Mk überwiegend (5- von 7mal) von «dem» Evangelium im absoluten Sinne spricht (wie auch Petrus und Paulus), hingegen Mt den Ausdruck Evangelium «niemals ohne Qualifikation» gebraucht, was das ältere kirchengeschichtliche Entwicklungsstadium widerspiegelt (p. 118—119).

h) Ein christologisches Argument für den sekundären Charakter des zweiten Evangeliums ergibt sich daraus, daß ausschließlich Mk (9, 41) die sonst den Synoptikern unbekannte, paulinische Form «Christus» (ohne Artikel) verwendet, abhängig in allem von Mt (10, 42; 25, 40), ausgenommen darin (p. 97). Von christologischer Bedeutung ist wohl auch der markante Gegensatz in der Zitation des Propheten Malachis zwischen Mt (3, 1—3; 11, 10) und Mk (1, 1—3), der ebenfalls für die Priorität des ersten Evangeliums spricht (p. 111—112). In der Linie von Butlers Argumentation liegt es, noch darauf zu verweisen, daß sich auch in der für die synoptische (und alttestamentliche) Christologie überaus wichtigen Zitation von Psalm 110 durch Christus selbst (Mt 22, Mk 12, Lk 20) die ursprünglichere und wirkungsvollere Formulierung bei Mt (22, 42), in der die Pharisäer,

nicht Christus zuerst den Namen Davids aussprechen, von der abgekürzten und abgeschwächten der beiden anderen Synoptiker deutlich abhebt. Unverkennbar hat der erste Evangelist die ursprüngliche Meisterschaft, mit der Christus selbst die Grundlinien einer Auseinandersetzung bestimmte, ohne selbst mit der Tür ins Haus zu fallen, klassischer bewahrt, als seine beiden Nachfolger, die daraus ein fast stümperhaftes, plumpes Verhalten gemacht haben.

Eine geistreiche Idee, die dem Ei des Columbus gleicht, entwickelt Butler (p. 138—146) von den Doubletten des Matthäus-Evangeliums, die er — neben authentischen Wiederholungen in den *verba ipsissima* oder Beispielen für die semitische «*inclusio*» — mehrheitlich als Selbstzitationen an Stelle der noch nicht erfundenen Fußnoten erklärt. Mit Recht verweist er darauf, daß diese Erklärung schon längst gefunden worden wäre, hätte nicht die «Zwei-Quellen-Theorie» den Blick getrübt und aus dem Zusammenleimen verschiedener Quellen erklärt, was allein aus der Besonderheit des Evangelisten verstanden werden kann. Das wäre dann wohl eine Verstärkung des Argumentes, das gerade den griechischen Matthäus einem schriftgelehrten, rabbinischen Autor zuschreibt. Aus der Untersuchung des systematischen Aufbaues des Matthäus-Evangeliums ergibt sich, daß einzelne Doubletten zweifellos auch daher kommen, daß neben dem systematischen Ort eines Gedankens auch dessen historischer unterstrichen werden sollte, was vielleicht überhaupt den ersten Anlaß für die Selbstzitation abgab.

Dem gelehrten Vorkämpfer für die Priorität des Matthäus-Evangeliums ist sein Sieg über die «Markus Prioristen» wohl gelungen und zu gönnen. Dies schafft eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß nunmehr auch ernsthaft der Ort und die Zeit des ersten Evangeliums aufgefunden werden können. Nach den verschiedenen Ansätzen, welche die Entstehung des Matthäus-Evangeliums nach Antiochien (Streeter), in eine griechische Gemeinde Phönikiens (Kilpatrick) oder gar nach Alexandrien (Brandon) und immer auch in das Milieu einer Zeit lange nach der Katastrophe Jerusalems verlegen, ist wieder Raum geschaffen für ein gesünderes historisches Urteil. Wenn die Theorie von der Priorität des Markus-Evangeliums «in der Entwurzelung des Matthäus-Evangeliums aus seinem echten ‚Sitz im Leben‘ gipfelte und das erste Evangelium zu einem zeitlosen anonymen Wanderer machte» (Butler, D. R. 1952, 84), so schafft umgekehrt die Theorie von der Priorität des Matthäus-Evangeliums eine neue Voraussetzung dafür, die Genesis des ersten Evangeliums bis in die apostolische Frühzeit zurückzuverfolgen, in die es die christliche Überlieferung immer verlegt hat. Die nächste Aufgabe einer mit der historisch-soziologischen Methode zusammenwirkenden Literarkritik wird sein, das Matthäus-Evangelium in seinen Schichten mit den unterscheidbaren Abschnitten der frühapostolischen Geschichte zusammenzustellen. Damit wird dann auch erst die Peripetie des Judentums geistesgeschichtlich zu verstehen sein.

Tappan, U.S.A.

Ernst Karl Winter