

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 1 (1945)  
**Heft:** 4

### 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:** 15.01.2026

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

der Vergleich zwischen den Schwierigkeiten der einen und der andern Auffassung sogar diese Möglichkeit zur *Wahrscheinlichkeit* erhebt.

*Neßlau/St. Gallen.*

*Eduard Schweizer.*

## Rezensionen.

*Suzanne de Dietrich, Le dessein de Dieu, Itinéraire biblique (Collection «L'Actualité protestante»), Neuchâtel-Paris, Editions Delachaux & Niestlé S.A., 1945, 290 p., Fr. 4.75.*

Obwohl dieses Buch in allgemein-verständlicher Form abgefaßt ist und keine wissenschaftlichen Auseinandersetzungen bringt, stellt es doch einen theologisch äußerst interessanten Versuch dar, nur an Hand der Bibel die durch das Alte und Neue Testament durchlaufende einheitliche Heilslinie aufzuzeigen und den Begriff des christlichen Kanons sachlich zu begründen. Wenn es in dieser synthetischen Schau wichtige Erkenntnisse nicht nur dem Dogmatiker, sondern auch dem Exegeten vermittelt, so deshalb, weil jede Seite von genauer Kenntnis und Durcharbeitung der kritischen exegetischen Probleme zeugt, die hier nicht einfach beiseite geschoben sind. So enthält diese gediegene Arbeit auch methodisch eine doppelte Lehre: einerseits daß ein gemeinsamer Gegenstand die Schriften der Bibel untereinander verbindet und daß es deshalb nicht, wie eine frühere Exegetengeneration vielfach meinte, unwissenschaftlich ist, diesen gemeinsamen Gegenstand zum Objekt der Exegese zu machen; anderseits — und das gilt es vielleicht der jüngsten Generation wieder ins Gedächtnis zu rufen — daß die verschiedenen Schriften der Bibel die gleiche Frage doch von verschiedenem Standort aus behandeln und nicht gewaltsam gleichzuschalten sind.

Suzanne de Dietrich verfährt in ihrer Darstellung des Heilsplans *chronologisch*, d. h. sie beginnt mit der Schöpfung, zeigt ihn weiter auf in der Geschichte Israels, in dem zentralen Christusgeschehen, in der Kirche bis zur Neuschöpfung. Diese Anordnung ist in diesem Buch, das für einen weiteren Leserkreis bestimmt ist, gerechtfertigt. Nur darf dabei nicht über-

sehen werden, daß der neutestamentliche, urchristliche Standpunkt, auf den die Verfasserin sich stellt, die Heilsgeschichte in einer andern Perspektive sieht, nämlich *von der Mitte aus* nach rückwärts und nach vorwärts. *Inhaltlich* liegt diese Perspektive übrigens der hier vorgelegten Darstellung zugrunde.

*Basel.*

*Oscar Cullmann.*

*Ludwig Koehler, Kleine Licher, 50 Bibelstellen erklärt* (Zwingli-Bücherei 47), Zürich, Zwingli-Verlag, 1945, 96 S., Fr. 4.70.

L. Koehler vereinigt hier 24 Aufsätze, die er zumeist im Feuilleton der «Neuen Zürcher Zeitung» veröffentlicht, zum Teil auch in Fachzeitschriften näher begründet hatte; drei Stücke sind ganz neu. Sie befassen sich zumeist mit Stellen des AT: Sie rücken die Uebersetzung eines Wortes zurecht, schlagen gelegentlich eine ganz neue vor, gehen sonst dem Verständnis einer Stelle oder einer Wendung nach; manchmal mit einem kleinen textlichen Eingriff, öfter ohne solchen. Gelehrte Wortforschung wird unterstützt durch Beziehung der Realien. In beiden genoß K. die unschätzbare Hilfe des Zürcher Orientalisten J. J. Heß, dem er das Büchlein im Blick auf seinen bevorstehenden 80. Geburtstag widmet.

Nach ihrem ersten Erscheinungsort und ihrer leicht faßlichen Sprache zunächst für ein weiteres Publikum bestimmt, vermögen diese Aufsätze doch auch dem Theologen und sogar dem engeren Fachkollegen viel zu bieten, in der Methode wie in den Ergebnissen. Als Muster schlagender Sacherklärung nenne ich die des «Brotstabes»: Aus dem von Italien bis Arabien verbreiteten Brauch, ringförmige Brote auf Stäbe aufzurichten; oder des vielerörterten «dumm gewordenen Salzes»: die palästinischen Araber pflegen ihre Backöfen mit als Katalysatoren dienenden Salzplatten auszulegen, die erneuert werden müssen, sobald das Salz, von der Hitze chemisch verändert, die Verbrennung hemmt, statt sie zu fördern. Nicht gering ist die Zahl der Fälle, die das hebräische Lexikon mit berichtigten oder ganz neuen Wortdeutungen bereichern: Springmaus statt Maus für ‘akbār, Kuckuck statt gemästetem Geflügel für barbūr, Drossel statt Kranich für ‘āgūr, Zebra statt Wildesel für pärä, Eselhengst statt Eselfüllen für ‘ajir, Fallsucht statt

Hornisse für *sirā*, Wohnturm statt Palast für *armōn* usw. Eine geringfügige Änderung der Vokalisation in Hiob 30, 4 ergibt, daß die Ginsterwurzel nicht gegessen, sondern verheizt wird, wie es allein dem Brauch entspricht, und eine kleine Änderung und Umstellung in Jes. 58, 11 f. gewinnt die bisher vergeblich gesuchte Stelle, auf die Joh. 7, 38 verweist.

Gern hätte man in der Buchform das eine und andere noch etwas ausführlicher behandelt gesehen. Wie steht es z. B. mit der «Wasserstütze», die Jes. 3, 1 neben der «Brotstütze» erwähnt wird, und die doch nicht entsprechend gedeutet werden kann? Die mandäische Literatur kennt einen «Stab lebenden Wassers» in der Hand der Lichtwesen (s. Lidzbarski, Ginza, Reg. s. v. Stab). Nach E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran* (1937), S. 34 f., ist das ein Stab, meist aus Olivenholz, den der Priester bei den Amtshandlungen führt und mit dem er auch begraben wird; seine Bezeichnung hat er von der symbolischen Beziehung zum Wasser, so wie das priesterliche Kleid eine solche zum Licht hat. Aber auf Altisrael läßt sich das natürlich nicht übertragen; es würde auch nicht zum Brotstab passen. Kann es da etwas anderes sein als ein rein begriffliches Komplement zu jenem? — Da und dort hat K. Vorgänger gehabt. Den Zusammenhang des «so spricht Jahwe» mit dem Botenspruch sah schon Gunkel (*Die Propheten*, 1917, S. 123), und hinter der traditionellen Hornisse vermutete schon Friedr. Delitzsch (*Die große Täuschung*, I, 1920, S. 111) etwas wie «panischen Schrecken». — Zu ‘ajir als Eselhengst läßt sich bestätigend zufügen, daß das Ugaritische, d. h. das Altphönizische und damit der älteste Vertreter des kanaanäischen Sprachzweiges, dieses Wort als ‘r kennt, und zwar für ein Reittier, parallel einem *phl*, dem akkadischen Wort *puhālu*, Esel- und Pferdehengst. In den Maritexten begegnet es in der Form *haiaru* als westsemitisches Lehnwort anlässlich eines Opfers. — Die Springmaus, die auch B. Landsberger (*Die Fauna des alten Mesopotamien*, 1934, S. 109) im entsprechenden akkadischen Wort erkannte, ist musizierend auf babylonischen Siegelzyllindern dargestellt (E. Douglas van Buren, *The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art*, 1939, S. 25 f.). — Was die Keilschriftliteratur zu *purīmu*, dem auf S. 66 erwähnten akkadischen Gegenstück zu *pärä*, ergibt, ist

von Interesse, wenn es auch nicht zur Entscheidung, ob Wildesel oder Zebra, ausreicht: ein schnelles und scheues Wüsten-tier mit roten und «umwölkten» Augen; das sumerische Ideogramm bezeichnet es als «Esel des Feldes», so wie das Pferd der «Esel des Berglandes» ist. — Zur Herleitung von Byssus von akkadisch *pišū* «weiß», *pūšu* und *būšu* «gebleichter Stoff» (S. 48 ff.) ist zu bemerken, daß die lautliche Entsprechung wenn auch nicht unmöglich, so doch jedenfalls nicht ganz glatt ist, so daß H. Zimmern (Akkadische Fremdwörter, 1917, S. 37<sup>1</sup>) wußte, warum er die Gleichung mit einem Fragezeichen versah.

Gelegentlich fühlt man sich auch nicht überzeugt. So bei dem «ich muß schweigen» für *nidmēti* Jes. 6, 5: der Prophet möchte in den Lobpreis der Seraphen einstimmen und kann es doch nicht, weil seine Lippen unrein sind (S. 32 ff.). Aber auch den entsühnten Mund braucht er dann nicht zum Lobpreis; das *Nif'al* ist einem «müssen» wenig günstig und das übliche «ich bin verloren» vor 5 b wohl am Platz; die scheinbar verfrühte Bezugnahme auf sein folgendes Prophetentum hat ihre Analogien im Traumleben. — Und wenn K. Matth. 10, 16 übersetzt «seid scheu wie die Schlangen» (S. 76 ff.), so fragt man, ob denn *φρόνιμος* das je bedeutet und ob «klug» nicht durch Gen. 3, 1 genügend gestützt wird. Aber auch in solchen Fällen wird man jedenfalls gezwungen, sich den Text schärfer als bisher anzusehen und genauer zu überdenken. — S. 15, Mitte: Hammurabi wird heute wesentlich später angesetzt. — S. 47, Z. 3 v. u. lies Volz statt Procksch.

*Basel.*

*Walter Baumgartner.*

*Hans Bietenhard, Das tausendjährige Reich, eine biblisch-theologische Studie, Bern, BEG-Verlag, 1944, 188 S., Fr. 7.—.*

Die eschatologische Frage ist heute wieder lebendig geworden. Das ist gut so in einer zusammenbrechenden Welt. Man kann sich darum nur freuen über das Erscheinen der angezeigten Monographie, die aus einer Basler Dr.-theol.-Dissertation hervorgegangen ist, wie auch über deren Grundhaltung, die den biblischen Text ernst nimmt, ohne allzu viel Spekulation und Kombination zu treiben. Die kirchengeschichtliche Deutung, die seit Tyconius-Augustin die römische Ex-

egese beherrscht und das tausendjährige Reich in der jetzigen Kirche erfüllt sieht, wird abgelehnt, wenn auch erklärt wird, daß freilich im Millennium nur sichtbar wird, was jetzt schon das eigentliche Wesen der Kirche ausmacht (S. 175; S. 84 belasten die im Zitat übernommenen Ausdrücke «interprétation spirituelle», bzw. «littérale» die Ausführungen). Es wird ein irdisches Reich sein, in dem die Auferstandenen (nicht etwa nur jüdischer Abstammung) mit Christus herrschen, während die nicht zur Gemeinde Gehörenden erst später auferstehen. Sein Mittelpunkt Jerusalem macht deutlich, daß Israel wesentlich mitbeteiligt ist. Dabei hat wohl die Erwartung eines messianischen Reiches vor dem Ende jüdische Parallelen, nicht aber die einer doppelten Auferstehung. Man wird diesen Ergebnissen im ganzen exegetisch nur zustimmen können, selbst wenn man sie dogmatisch ablehnte (was, wie der Verf. sagt, kein gutes Unterfangen wäre).

Man wird den Fleiß des Verfassers und seine umfassende Kenntnis patristischer und späterer Auslegungen nur anerkennen können. Aber gerade deshalb ist es schade, daß nicht noch größere Klarheit, bessere Konzentration und gründlichere, selbständiger Exegese vorherrscht. Einige Beispiele mögen das zeigen: Schon S. 31 werden 1. Thess. 4, 15 f. und 1. Kor. 15, 23 f. als Beleg dafür gebraucht, daß Paulus eine doppelte Auferstehung kenne, was S. 61 als bewiesen vorausgesetzt wird, obwohl erst S. 65 ff. näher auf die Stellen eingegangen wird (der dortige Verweis, Anm. 135, ist zu korrigieren in: S. 31). Das wirkt noch verwirrender, weil immer wieder zwei andere Gruppen gemeint sind, nämlich in Apk. 20, 4 (S. 28) Märtyrer und Konfessoren, 1. Thess. 4, 15 f. bei der Parusie schon Verstorbene und noch Lebende, 1. Kor. 15, 23 f. der Christus, die Gläubigen und das fragliche  $\tau\delta\tau\lambda\sigma$ . Die zur Frage stehende Unterscheidung einer ersten Auferstehung der Gläubigen und einer zweiten der Nichtgläubigen aber kann nur aus dem Schweigen des Paulus über diese erschlossen werden, bleibt also doch höchst unsicher. Das zeigt sich schon darin, daß der Verf. trotz der Annahme dieser doppelten Auferstehung den Gedanken eines Zwischenreiches bei Paulus ablehnt (S. 102/104), wie auch die Vorstellung eines doppelten Gerichtes (S. 104). Wieso dieses dann aber doch wieder für Apk. 20, 4 postuliert wird (S. 175), wird nicht ganz klar, ist auch neben Matth. 25, 31 ff., 2. Thess. 1, 6 f. schwer vorstellbar. Wenn behauptet wird, Paulus berufe sich 1. Thess. 4, 14 (es sollte heißen: 15) auf ein Herrnwort für die Ansicht einer doppelten Auferstehung (S. 70), dann müßte doch gesagt werden, daß erstens nur das Schweigen des Paulus über die Ungläubigen diesen Schluß eventuell ziehen läßt, und daß zweitens sehr strittig ist, ob sich dieses Herrnwort auf Vers 15, 16 f. oder 15—17 bezieht. Eine kleine Ungereimtheit ist übrigens der Druck der

Ausdrücke *πρῶτον* und *ἐπειτα* in lateinischen Lettern (S. 65), die sonst nur für ganz wichtige allgemein bekannte termini gebraucht werden; besonders weil 1. Thess. 4, 16 f. ja eine ganz andere, im Zusammenhang gar nicht in Frage stehende Unterscheidung damit bezeichnet wird. — S. 18 f. wird bei der Exegese von Apk. 19, 14 behauptet, aber mit keinem Wort begründet (auch nicht durch Verweis auf spätere Stellen), die Begleiter des Wiederkommenden seien Engelheere; das ist um so bedauerlicher, als S. 100 nochmals darauf eingegangen wird. Freilich wäre dort ein Verweis auf 2. Thess. 1, 7 viel fruchtbare gewesen und hätte auch (paulinische Autorschaft, wie heute vorwiegend angenommen, vorausgesetzt) sofort unzweideutig klargemacht, daß die zitierte Stelle: 1. Thess. 4, 17, wo ja nur vom Entgegengehen die Rede ist, kein Gegenargument ist. Wichtiger wäre da 1. Thess. 3, 13 (vgl. das Material bei M. Dibelius, Handbuch, z. St.). — Sehr erfreulich ist, daß der Verfasser nicht zu sehr harmonisieren will. Immerhin sollte doch begründet werden, wieso die Pseudopropheten von Matth. 24 «genau» Apk. 13 entsprechen (S. 39; wo Bousset, Antichrist S. 95 ff. zitiert wird, aber nicht gerade weiterhilft; sollte S. 92 gemeint sein?). In der jüdischen Tradition jedenfalls sind die falschen Propheten und der Tyrann der Endzeit doch ganz verschiedene Linien. S. 129 werden Luk. 21, 24 und Röm. 11, 26 miteinander in Verbindung gebracht, ohne daß klar wird, was dies eigentlich für eine Bedeutung haben soll; denn die «enge sprachliche Berührung» verblaßt ziemlich, wenn man die Konkordanz aufschlägt und sieht, daß sie sich auf zwei ziemlich häufige Wortstämme beschränkt. — Röm. 11, 25 f. wird m. E. (S. 129 ff.) durchaus richtig exegesiert und verwertet. Diese richtige Exegese müßte aber unter Hinweis auf alle möglichen Schwierigkeiten und Mißverständnisse wirklich begründet werden. Es müßte gezeigt werden, daß *πᾶς Ἰσραὴλ* (S. 132 steht «v. 25» im jetzigen Zitatausschnitt beziehungslos und müßte auf Luk. 21 bezogen werden) wirklich das fleischliche Israel meint (ob der Ausdruck «das wahre Israel» S. 124 übrigens nur die Judenchristen bezeichnen soll oder die ganze Kirche, wird auch nicht deutlich), daß *μυστήριον* keine Abschwächung des Offenbarungsanspruches bedeutet und sich auf die Verstockung, nicht auf die Rettung bezieht. Mindestens sollte der Verfasser doch auf die ihm anscheinend bekannte Diskussion verweisen zum Beleg (z. B. K. L. Schmidt, Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9—11 des Römerbriefes, 1943, Theol. Studien H. 13, Anm. 42; W. Zimmerli, Kirchenblatt für die ref. Schweiz 1942, S. 291, und die Entgegnungen darauf; K. Barth, Der Römerbrief, Volkshochschulkurs Basel, S. 101). S. 91 scheint der Verfasser zu schwanken in der Auslegung von Luk. 23, 43 (Stellenangabe fehlt) zwischen der etwas künstlichen Exegese «Wahrlich, ich sage dir heute...», wie sie z. B. W. Michaelis vertritt, und der üblichen Fassung «Heute wirst du mit mir im Paradiese sein», ohne daß ersichtlich wird, wie er sich eigentlich entscheidet. Gefährlich ist auch ein Satz wie der, daß man Stellen, die klar vom letzten Reich Gottes handeln, dennoch «sinngemäß nach Apk. 20» (also auf das Millennium bezogen) «interpretieren kann» (S. 101, auch 179). Auch die Herleitung des Gedankens vom tausendjährigen Reich aus Ez., wie überhaupt der Zusam-

menhang zwischen diesem und Israel wird nicht genügend klar, wenn man auch hier wie an andern Orten die Zurückhaltung des Verf.s nur begrüßen kann. — Recht erschwerend für den Leser ist die häufige Aufnahme von Zitaten in den Text, oft anstelle einer selbständigen Entscheidung (NB.: die scharfsinnige Exegese Dehns von Mark. 13, 28 ff., S. 121, nach der der Feigenbaum Israel darstellen soll, ist doch kaum zu halten, da der Gedanke ausdrücklich als *παραβολή* bezeichnet, und 11, 13 ff. doch reichlich weit entfernt ist). Das Fehlen eines Registers, das den Gebrauch des Buches sehr beeinträchtigt, ist wohl auf die Druckkosten zurückzuführen. Daß dasselbe Buch S. 48 und 50 mit «1. Hen.», Anm. 105 richtig mit «Henoch» zitiert wird, ist wohl nur Druckfehler.

Diese kritischen Bemerkungen, die notgedrungen auch mit kürzester Begründung einen breiteren Raum einnehmen, sollen aber nicht verdecken, daß Thema und Hauptergebnisse des Buches wie auch die gesunde Zurückhaltung des Verf.s, der sich nicht scheut, die *ars nesciendi* bei diesen schwierigen eschatologischen Fragen gelegentlich zu üben, zu begrüßen sind und eine Lücke ausfüllen können. Es ist dem Verf. auch zugute zu halten, daß er ein noch sehr wenig geklärtes Gebiet der Exegese behandelt und mindestens mit dem Aufwerfen der Fragen der wissenschaftlichen Diskussion einen Dienst getan hat.

Neßlau/St. Gallen.

Eduard Schweizer.

*Norbert Weldler, Sieg des zionistischen Gedankens*, die Lösung der Judenfrage, mit einem Geleitwort von Prof. J. R. v. Salis, Zürich, Verlag der Jüdischen Buch-Gemeinde, 1945, 150 S., kart. Fr. 4.80.

Dieses Buch stellt eine Art eiserne Ration eines Zionisten dar. Es vereinfacht darum die Probleme und konzentriert die Judenfrage in ihrer ganzen Komplexität auf das den Zionismus vorläufig allein interessierende Politicum. So wird behufs der Spannung und Schärfe des verteidigten Gedankens das un- aufhebbare Theologicum möglichst eskamotiert; denn der Verfasser will sich auf keine Auseinandersetzung mit christlichen Theologen, über deren bisherige Stellungnahme er «sehr, sehr traurig» zu sein erklärt (S. 135), einlassen. Für ihn ist der Streit der Religionen unter sich bereits überwunden und die enge Verwandtschaft zwischen Juden- und Christentum in einem bestimmten Sinne erwiesen. Zum Beweis dafür zitiert er ein paar Sätze eines aus dem Polnischen übersetzten Buches,

das 1937 in Wien unter dem Titel «Der Talmud im Feuer der Jahrhunderte» erschienen und in dem behauptet ist, die «Ethik der Evangelien» sei «fast die gleiche wie die Ethik des Talmud», die Lehre Jesu ungefähr dieselbe wie die der Mischna und Gemara, die evangelische Gleichnisrede «typische Haggada» (S. 136). Aehnlich wie kürzlich Dr. Farbstein die erstaunte Frage aufgeworfen hat: «Wer behauptet denn, daß die Worte der sich Christen Nennenden Worte Gottes sind und die der Juden nicht?» («Israelitisches Wochenblatt» 1945/35, S. 6), empfindet es auch Weldler als dreisten Eingriff in die göttliche Vorsehung, wenn sich die christliche Theologie *gegen* den Zionismus ausspräche. Denn «was Gott mit dem jüdischen Volk vorhat, weiß *Er* und niemand außer ihm» (S. 137). Und doch scheinen es die Zionisten besser zu wissen als *Er*. Setzen sie uns doch das Messer auf die Brust mit der Erklärung: «Die an die Christen gestellte Judenfrage kann . . . nicht anders als in zionistischem Sinne geregelt werden» (S. 137). Es wird uns mithin zugemutet, im élan vital der zionistischen Glanzleistung die göttliche Vorsehung walten zu sehen und dementsprechend das soziale und wirtschaftliche Aufbauwerk Palästinas, davon uns Weldler ein faszinierendes Bild entwirft, tatkräftig zu unterstützen.

Das Mitreißende am Zionismus besteht in der unbestreitbaren Tatsache vollbrachter Leistungen wie auch in der Dringlichkeit konkreter Aufgaben, die unmittelbar bevorstehen: Spenden für den Keren Kajemeth le-'Israel zum Ausbau der bereits zahlreich vorhandenen Kwuzoth und zur Neugründung von solchen, ferner Neubelebung der «Kultur» und der Sprache. Vieles gibt es schon: Hebräische Zeitungen und Zeitschriften, eine gelehrte Literatur, Belletristik, hebräische Theater und vor allem — Stolz der Juden! — die Universität auf dem Skopusberge zu Jerusalem mit der größten Bibliothek des Vorderen Orients. Der Judenstaat soll kein reiner Industriestaat werden, sondern «eine gut proportionierte Gesellschaftspyramide haben . . . mit einer breiten, gesunden landwirtschaftlichen Basis» (S. 68). Selbstverständlich müßte ihm auch eine eigene Polizei und ein eigenes Heer zugesichert werden. Der Verfasser beklagt es als «ein ganz großes Unrecht, daß den jüdischen Kämpfern (in diesem Kriege) nicht erlaubt wurde,

in größeren Verbänden unter eigener Fahne zu stehen»; denn es gelte als feststehend, daß der den Umschwung herbeiführende Sieg von El Alamein ohne die «Bravour der im Lande Israel ausgehobenen Juden» (S. 95) nicht zu denken sei. Nebst dem Hauptanspruch auf eine gewisse Satisfaktion für das an den Juden verübte schwere Unrecht durch die Nazis sind es vor allem solche Argumente, mit denen sich heute die Zionisten bei den Alliierten im Westen und im Osten Gönner erwerben. Daß dabei auch ein Judenschlächter wie Julius Streicher sich als ein Freund des Zionismus aufspielt, ist ein Hohn, den wir auch dann abweisen, wenn das jüdische Volk im Falle seiner Ausschließung aus dem in der Atlantic-Charta enthaltenen Selbstbestimmungsrecht seine verzweifelte Politik fortsetzte, deren warnendes Signal die heutigen Ereignisse in Palästina bilden (vgl. S. 125).

Was sagen wir dazu? Als vom Judenkönig Jesus Christus Aufgerufenen und Getrösteten greift uns der ganze Zionistenjammer ans Herz. «Wir sind vernichtet», schreibt Weldler, «wenn wir uns wie bisher von den Ereignissen bloß treiben lassen, statt unser Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, da Gott nur denen hilft, die sich selbst helfen wollen» (S. 121). Und das behauptet derselbe, der weiter vorn mitten in der Folgerichtigkeit seiner nationalzionistischen Gedankengänge die merkwürdig inkonsequente Frage erhebt: «Gleicht nicht das individuelle Schicksal Jesu dem kollektiven des jüdischen Volkes?», und ist nicht «dem Judenvolk ein Passionsweg, für der andern Heil zu leiden, vorbestimmt?» (S. 63). Ist denn Jesus der Mensch, dem nach dem Sprichwort geschieht: «Hilf dir selbst, so hilft dir Gott!»? Gerade dieser Mensch ist er nicht. Und darum sind auch die Christen nicht solche Menschen, die auf Grund einer göttlich sanktionierten Selbsthilfe andern empfehlen könnten, sich selber zu helfen. Zum Aergernis der Juden und zum Gelächter der Zionisten müssen wir das sagen. Wir sind wohl mitunter Toren vor den Weltvölkern und ihren Nationalismen. Aber die Kirche muß sich von dem Glanz des Zionismus trennen, so schön und so einleuchtend er uns in seiner Herzlschen Konzeption erscheinen mag. Tut sie das, so hat sie auch die Verantwortung für die Katastrophe, die diesem heute schon am Horizonte wittert, nicht zu tragen. Sie ist aber

auf dem Plan, wo immer Menschen und besonders Juden den unmöglichen Versuch der Selbsthilfe aufgegeben haben, um mit diesen sich helfen zu lassen von dem, der allein weiß, was er mit seinem Volke vorhat. Es muß aber einer besonderen Darstellung vorbehalten bleiben, diese Stellungnahme der Kirche zum Zionismus sine ira et studio zu begründen.

*Basel.*

*Herbert Hug.*

*François Wendel, L'Eglise de Strasbourg, sa constitution et son organisation 1532-1535* (Bd. 38 der Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg), Paris, Presses universitaires de France, 1942, 269 S.

Seit 1524 durfte Straßburg im wesentlichen als eine protestantische Stadt gelten; 1529 wurde die Messe offiziell abgeschafft und 1531 das Amt der Kirchenpfleger eingeführt. Aber noch fehlte eine eigentliche Kirchenordnung, wie sie Basel seit 1529, Ulm (aus den Händen des Baslers Oekolampad, des Konstanzers Ambrosius Blarer und des Straßburgers Butzer!) seit 1531 und Bern (aus der Hand des Straßburgers Capito!) seit Januar 1532 besaß. Und doch erwies sich eine solche je länger, desto mehr als notwendig, erstens weil weite Kreise der Bevölkerung dem neuen Kirchenwesen noch gleichgültig gegenüberstanden, und zweitens weil verschiedene sektiererische Strömungen einen nicht unbedeutenden Einfluß ausübten.

Demgemäß richteten am 30. November 1532 die Pfarrer und Kirchenpfleger von Straßburg die dringende Aufforderung an die staatlichen Behörden, sich mit vermehrtem Eifer der Auferbauung des «regnum Christi» und der Zerstörung der Tyrannie des Satans anzunehmen, und zeichneten in sieben Artikeln die Grundlinien der zu ergreifenden Maßnahmen; sie handeln von der religiösen Erziehung der Jugend, von der Sonntagsheiligung, vom Pfarrerstand, vom Kampf gegen die Sekten, von der Einführung der Synode, von der Wahl von Diakonen und Diakonissen «pour le service des malades et des miséreux». Der Rat beauftragte die Ratsherren Jakob Sturm, Martin Herlin, Andreas Müeg und Sebastian Erb mit der Behandlung der Angelegenheit. Auf den Antrag dieser Männer wurde am 31. Mai 1533 beschlossen, auf den 3. Juni eine städti-

sche Synode und auf den 10. Juni eine Synode von Stadt und Landschaft Straßburg einzuberufen, diesen Synoden ein von Butzer in 16 Artikeln abgefaßtes und vornehmlich gegen die Sektierer gerichtetes Glaubensbekenntnis vorzulegen und von ihnen die wichtigsten Fragen der Kirchenordnung diskutieren zu lassen.

In der Tat fanden zur vorgesehenen Zeit die beiden Synoden statt, vom 3. bis 5. Juni die städtische Vorsynode, vom 10. bis 14. Juni die Gesamtsynode. Auf der Vorsynode mußten sich auch die Reformatoren einer «censura» unterziehen; Butzer wurde z. B. sein Ehrgeiz, seine voreiligen Urteile, die Länge seiner Predigten vorgeworfen. Den größten Teil der Verhandlungen nahm wohl die Auseinandersetzung mit den Sektierern in Anspruch.

Die Synoden hatten wohl die 16 Artikel des Glaubensbekenntnisses angenommen, aber eine endgültige Kirchenordnung konnten sie nicht fixieren. Vielmehr erfolgte diese Fixierung, nachdem im Oktober 1533 noch eine weitere Synode stattgefunden hatte, erst im Sommer 1534 unter dem Titel: «Ordnung und Kirchengebrüch für die Pfarrern und Kirchendienern zu Strasburg und derselbigen angehörigen, uff gehabtem Synodo fürgenommen». Im Februar 1535 folgte als Ergänzung noch eine Sammlung der seit 1523 erlassenen Sittenmandate.

Diese Vorgänge behandelt Wendel auf Grund einer erschöpfenden Kenntnis der Quellen und der zeitgeschichtlichen Beziehungen in vorzüglicher Weise und schließt daran eine ausführliche Analyse der in den 16 Artikeln enthaltenen «doctrine officielle» und der in der Kirchenordnung niedergelegten «organisation de l'Eglise». Besonders bedeutsam sind die Darlegungen über das Verhältnis von Kirche und Staat und über die Kirchenzucht; es zeigt sich darin aufs neue, wie wichtig der Basler Oekolampad und die Straßburger Butzer und Capito für die Entstehung des reformierten Kirchenbegriffs gewesen sind.

Wendel hat sein Werk fern von Straßburg vollenden müssen. Nun ist er mit der ganzen Universität dorthin zurückgekehrt und kann jetzt seine Studien wieder an den reichen Quellen der Straßburger Archive treiben. Wie wir hören, hegt

er Pläne, deren Ausführung für die Erforschung der Reformationsgeschichte von größter Bedeutung sein wird. Gemeinsam mit der ganzen theologischen Welt hoffen wir, daß es ihm vergönnt sei, diese Pläne auszuführen.

*Basel.*

*Ernst Staehelin.*

*Ludwig Köhler, Nöte und Pflege des inneren Lebens*, ein Versuch in Seelsorge, Zürich, Zwingli-Verlag, 1945, 336 S., Fr. 9.80.

Einen Versuch in Seelsorge betitelt der Verf., o. Prof. f. AT und prakt. Theologie an der Universität Zürich, bescheiden sein Buch, als ob es möglich wäre, etwas anderes auf diesem Gebiete je herauszugeben! Aber einen so lebendig geschriebenen Versuch läßt man sich sehr gerne gefallen, und es wäre nur zu fragen, ob denn wirklich ein theologisches Buch so fesselnd wirken darf, daß man es an einem schönen Sonntagnachmittag in die Hand nimmt und sich nicht eher davon trennen kann, als bis man auch die letzte Seite davon gelesen hat. Sonst pflegt es ja anders zu sein. Immerhin — Hugo Ratmich hat es an sich, und nicht erst in diesem Buch, denn er versteht es, ein Stück Leben erstehen zu lassen und es zum Reden zu bringen, so sehr, daß er gar nicht mehr viel dazu zu sagen hat. Wohl dem, der auch solche Töne zu hören vermag und sich von ihnen bald ermutigen, bald zu ernstem Nachdenken anregen läßt. Er wird dem Verf. für beides herzlich dankbar sein und sich darüber freuen, daß nicht alle Bücher der Gottesgelahrten, um seinen eigenen Ausdruck mutatis mutandis zu gebrauchen, «gleichsam mit einem Heiligschein . . . aufs Häuschen gehen» — womit über das letztliche Schicksal solcher Bücher nichts soll ausgesagt sein.

Wir könnten uns jedoch denken, daß etwelche Leser nicht die nötige innere Heiterkeit aufbringen, sich unreflektiert vom Strom des von Köhler so farbig geschilderten Lebens forttragen zu lassen. Ja es dürfte geschehen, daß der eine oder andere seinen Asmussen gelesen hat und mit Dank grundlegend Wichtiges aus dieser Lektüre hat mitnehmen dürfen. Wie soll er sich dann zu den vorliegenden «Nöten» und Ratschlägen verhalten? Es will uns dabei ein alter Vers aus der eigenartig

faszinierenden Aufklärungsdichtung nicht aus dem Sinn; er lautet:

«Die allgemeinen Dinge,  
die ich bisher besinge,  
behagen mir nicht mehr.  
Mach, Herr, für das Spezielle  
mir Sinn und Augen helle,  
und so mein Christentum vermehr.»

Das Lied fehlt nun allerdings im Entwurf zu unsrem neuen Gesangbuch, doch würde es mich nicht wundern, wenn der Verf. es auch kennen sollte. Darf man wohl fragen, ob es ihm zumute war wie weiland jenem edlen Sänger? Irgend etwas in dieser Linie muß es doch gewesen sein, das ihn dazu führte, uns diese überaus unsystematische Studie zu schenken. Daß er bei seinem Vorhaben irgendwo das Gebiet einer kasuistisch aufgebauten Seelsorge streifen mußte, ließ sich nicht wohl vermeiden, doch ist er der Gefahr nicht erlegen, da er sich keineswegs zur Vollständigkeit verpflichtet fand, sondern nur aus dem unerschöpflichen Reichtum der Wirklichkeit in freiem Ermessen — er nennt es selbst «Willkür» — das herauszugreifen sich bemühte, was ihm nach seinen eigenen Erfahrungen dem Mann der praktischen Arbeit notwendig zu sein schien. Er mußte es riskieren, daß ein anderer die Auswahl anders treffen würde — doch, wir sehen ihn lächeln und wollen nicht darauf beharren.

Aber, und nun kommt doch unser «Aber». Es dürfte vielleicht nicht nur eine theologische Untugend, nicht nur eine professionelle Deformation sein, wenn wir dafür halten, daß die Erkenntnis nicht allein des Speziellen in seiner Mannigfaltigkeit, sondern auch der scheinbar so weit abliegenden «allgemeinen Dinge» für den Aufbau einer Theorie der Seelsorge grundlegend wichtig ist und daß beides etwa in dem Verhältnis stehen dürfte, daß die anfänglich vorhandenen Anschauungen über das Wesen einer rechten Seelsorge sich am Wirklichen, am Konkreten zu bewähren habe oder sich durch dasselbe müßte korrigieren lassen, um dann irgend einmal zu einer deutlicheren Erkenntnis zu führen, ansonst man sich auf dem Wege einer scheinbaren, vom Einzelnen zum Allgemeinen

führenden Induktion befindet, auf dem es trotz seiner Beliebtheit nie zu einem rechten Gespräch mit der Wirklichkeit kommen kann. Daß uns Köhler von diesem Wege abhält, ist ein unbestreitbares Verdienst seines Vorgehens, und doch wären wir dankbar gewesen, zu Beginn die «Allgemeinen Dinge» etwas ausführlicher hören zu dürfen. Es wäre nämlich noch eine besondere Frage aufzuwerfen, auf die uns der Verf. hinweist: die Frage nach dem, was in allen Fällen von Seelsorge sich gleichbleibt. Köhler und sein Buch lassen uns vor allem unter dem Eindruck der unerhörten Mannigfaltigkeit im Gefordertsein vom Nächsten her stehen; es wird zu wenig davon geredet, daß es Sache, Aufgabe, aber auch Gabe der Kirche ist, in diese Mannigfaltigkeit hinein eine ganz bestimmte, sich immer gleichbleibende Botschaft zu sprechen. Wo diese laut wird und darf gehört werden, dort ist es zu kirchlicher Seelsorge gekommen, sonst ist die Gefahr vorhanden, daß es wirklich nur um irgendeine «Gesundheit der Seele» geht. Das will Köhler ja auch nicht; typisch dafür ist seine deutliche Absage an Leute wie *Oskar Pfister* und ihre Verweichslung von Seelsorge mit einer an ihrer Stelle durchaus berechtigten und nötigen analytischen Behandlung eines seelisch Erkrankten. Und doch kommen wir nicht vom Eindruck los, angesichts der zahlreichen Beispiele, die uns Köhler vorführt, es gehe auch gar harmonisch zu und es komme die Hilfe zu einseitig her von den im Menschen liegenden und durch die Umstände gegebenen Möglichkeiten. Wir fragen uns, wo denn nun das spezifisch Kirchliche ist, z. B. an den drei ausgeführten Beispielen seelsorgerlicher Behandlung. Wir können uns des Gefühls nicht erwehren, daß ein weiser Nichtchrist ähnliche Hilfe zu geben vermöchte. Man verstehe uns nicht falsch: es wäre auf jeden Fall für die Gemeinden ein unschätzbarer Vorteil, wenn alle Seelsorger unsrer Kirchen in der Lage wären, diese Gegebenheiten derart zu meistern. Und doch müßte irgendwo in das Gespräch deutlicher die der Kirche aufgetragene Botschaft hineinklingen auf die Gefahr hin, daß dies so schön begonnene und so erfreulich seinem Ziele entgegenführende Reden unter dem Einbruch eines anderen zu leiden hätte. Von dieser Sorge haben uns auch die zahlreich zitierten Bibelstellen nicht befreit; denn sie dienen mehr dazu, die bereits im Gang befind-

liche Maschine zu ölen, als sie durch ein anderes Räderwerk zu ergänzen oder zu ersetzen.

Abgesehen von diesem, der Verf. wird wohl sagen, richtungsbedingten Vorurteil, soll unser Dank in nichts geschmälerl sein für das viele Gescheite und der konkreten Wirklichkeit Angemessene, auch für die frohe und freie Art der Darstellung. Es sind hier Dinge zur Sprache gebracht, die vor allem dem jungen Seelsorger unbedingt mußten gesagt werden, weil er die Wirklichkeit nun einmal nicht kennt, auch wenn er sich dies meist einzubilden pflegt. Und auch dem gewiegten Fachmann auf diesem Gebiete möchte es nichts schaden, wenn in seine Selbstgefälligkeit Köhlers Büchlein fliegt und durch etwa eingeschlagene Fenster die Luft einer halbvergessenen Wirklichkeit hereinströmt.

*Neuallschwil b. Basel.*

*Julius Schweizer.*

## Miszellen.

### Alttestamentliche Wortforschung.

#### Pelōni.

Wenn man auf hebräisch «der und der» sagen will, das heißt, wenn man einen Menschen bezeichnen will, dessen Namen man nicht nennen kann oder nicht nennen will, so sagt man pelōni almōni. Diese beiden Wörter kommen immer zusammen vor, während sich im Arabischen und Syrischen und, aus dem Arabischen entlehnt, sogar im Spanischen das erste der beiden Wörter auch allein in der Bedeutung «ein gewisser, der NN.» findet.

Ueber die Herkunft des Wortes sagen die Wörterbücher von *C. Siegfried u. B. Stade* (1893), von *König* (2. u. 3. Aufl. 1922) und von *Gesenius-Buhl* (15. Aufl. 1915) nichts, die von *Fürst* (3. Aufl. 1876) und von *Brown-Driver-Briggs* (1907) leiten es von einem unbelegten pälōn ab. *Fürst* freilich ist seiner Sache nicht sicher, denn auf der gleichen Seite leitet er unser Wort als Verkürzung aus palmōni ab. Dies ist freilich unmöglich, denn palmōni seinerseits ist nichts andres als eine Verquick- oder Mischform aus pelōni almōni; *Brockelmann* gibt in seinem Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, 1. Bd., 1908, S. 294 f., eine ganze Reihe solcher sogenannter Kombinationen. Schon *Stade*, Lehrbuch der hebräischen Grammatik, 1879, S. 116, hat diese Erklärung gegeben.

Die Ableitung von pelōni aus unbelegtem pälōn hat schon der treffliche *Gesenius* in seinem Thesaurus, tomus 2, ed. altera, 1839, p. 1104, geboten, und sie ist ohne Zweifel richtig. Pälōn, sagt *Gesenius*, bedeute «di-