

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
Heft: 3

Rubrik: 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: 26.01.2026

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

zweideutigen Sinne «grundlos»! — Doch auch diesen Gedanken der letzten Warumlosigkeit allen Seins hat der Neuplatonismus bereits angetönt. Hören wir zuletzt, was Plotin über die Beziehung des Menschen zum Leben sagt: Der zur Glückseligkeit bestimmte Mensch soll sein irdisches Ich behandeln, «so wie der Leierspieler sein Instrument behandelt, solange es angeht darauf zu spielen; geht das aber nicht mehr, so vertauscht er es mit einem andern Instrument, oder er gibt überhaupt das Leierspielen auf und unterläßt die Betätigung auf der Leier, da er jetzt ein anderes Geschäft ohne Leier treibt; er läßt sie neben sich liegen, denn er singt jetzt ohne Instrument. — Und doch wurde ihm», so schließt Plotin, «nicht umsonst zunächst dies Instrument verliehen: er hat doch oft auf ihm gespielt.»²⁷

Basel.

Maria Bindschedler.

Rezensionen.

Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Friedrichsen Sexagenarii edenda curavit Seminarium Neotestamenticum Upsaliense, Lund, C. W. K. Gleerup, Köpenhamn, Ejnar Munksgaard, 1947, XX, 250 S. mit zwei Tafeln.

Das Neutestamentliche Seminar von Uppsala hat *Anton Friedrichsen*, den dortigen Ordinarius für NT, mit der Herausgabe einer Festschrift zu dessen 60. Geburtstag geehrt. Sie drückt die Wertschätzung aus, die die Kollegen, Schüler und Freunde für den Gelehrten, den Theologen, den Philologen, den Organisator wissenschaftlicher Publikationen, den Prediger und den Freund empfinden. Verschiedene Arbeiten, die größtenteils Spezialfragen nt.licher Wissenschaft zum Thema haben, werden beigesteuert. Es sind im ganzen 21 Aufsätze, deren Verfasser in alphabetischer Namensfolge auf durchschnittlich 11 bis 12 Seiten das von ihnen aufgeworfene Problem einer Lösung entgegenzuführen suchen. Es kann sich in der nachfolgenden Besprechung im großen und ganzen nur darum handeln, in aller Kürze die Probleme und deren Lösungsversuche zu nennen, um damit allen nt.lich Interessierten Ge-

²⁷ En. 1, 4, 16.

legenheit zu geben, sich von den deutsch, französisch und englisch geschriebenen Aufsätzen anregen zu lassen.

Die Arbeit am NT geht vom *Text* aus. Da aber der Text nicht immer und überall sicher vorliegt und auch immer wieder neue Papyri gefunden werden, darf die textkritische Bemühung nie nachlassen. *A. Debrunner*, Bern, hofft mit dreizehn Einzeltextuntersuchungen gezeigt zu haben, daß die von manchen ausgesprochenen abschätzigen Urteile über die Chester Beatty Papyri einer Nachprüfung dringend bedürfen, und er erwartet, daß einmal eine genaue und vollständige Durcharbeitung aller Varianten dieser Papyri in die Hand genommen werde. *J. Hering*, Strasbourg, glaubt durch die Aenderung des καλῶς πάντα πεποίηκεν in κυλλοὺς παντελεῖς πεποίηκεν (s. Matth. 15, 31) den logisch und stilistisch undurchsichtigen Vers Mark. 7, 37 verständlicher gemacht zu haben. *Bo Reicke*, Uppsala, der Herausgeber der Festschrift, bespricht zwei griechische Unzialfragmente aus dem 1. Tim. (1. Tim. 3, 15—16; 4, 1—3; 6, 2—4; 6, 5—8), die er im Louvre zu Paris nachzuprüfen Gelegenheit hatte: die mit dem westlichen Text verwandten, aus dem 4. bis 6. Jahrh. stammenden Stücke geben zu teils kürzeren, teils längeren Bemerkungen Anlaß, wobei dem Verf. als Nebenfrucht die textgeschichtlich interessante Herstellung zweier Archetypen von 1. Tim. 6, 7 mit Abkömmlingen gelingt. *J. Jeremias*, Göttingen, nimmt eine Ehrenrettung des Pap. Ox. V, 840 vor, der vom Zusammenstoß Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelplatz berichtet (in der gegenwärtigen Diskussion über die Kindertaufe ist das βεβάμμεθα ἐν ὕδασι ζῶσι interessant: Jesus schließt sich mit den Jüngern zur einen Taufgemeinde zusammen!).

Ist der Text gesichert, dann liegt dem Neutestamentler als zweite Aufgabe ob, die Bedeutung des einzelnen Begriffs und der einzelnen Wendung philologisch genau zu ermitteln und dem theologischen Gehalte nach zu erfassen. Darum kann die *Wortforschung*, die den Neutestamentler mit dem Gräzisten in dieselbe Arbeit einspannt und die ihm die theologische Erfassung eines Begriffs zur immer wieder neuen Arbeit werden läßt, nie aufhören. Man ist darum *H. Riesenfeld*, Uppsala, dankbar, den Sinngehalt von ἀρνεῖσθαι bedeutungsgeschichtlich geklärt zu bekommen. Der Aufsatz von *A. D. Nock*, Cambridge,

der der Wortprägung im hermetischen Schrifttum nachgeht, zeigt den Einfluß der grammatischen und rhetorischen Theorien der römischen Kaiserzeit auf die betreffenden Schriftsteller. Manchmal genügen philologische Mittel allein nicht, den Sinn eines Begriffs eindeutig im Zusammenhang festzustellen. *T. W. Manson*, Manchester, benützt so die jüdische Tradition über die Beziehung des Sabbaths zu Israel, um in Mark. 2, 27 f. unter dem in beiden Versen ursprünglich gemeinten *νιὸς τοῦ ἀνθρώπου* (*bar nāshā*) weder den Menschen als solchen noch Jesus allein, sondern Jesus und die Jüngerschaft als das von den Sabbathvorschriften befreite, weil dem Reich Gottes untertan gemachte Volk der Endzeit zu verstehen. *E. Stauffer*, Bonn, glaubt mit der Gematriemethode nachweisen zu können, daß in der Zahl 666 (Apk. 13, 18) sich der Amtsnname des Kaisers Domitian verberge. *O. Cullmann*, Bâle, zeigt, wie in der judenchristlichen Grundschrift der Pseudo-Clementinen der «zuerst kommende» Johannes der Täufer als das böse Prinzip in eine Linie tritt mit dem Antichristen, wie aber demgegenüber im Johannesevangelium *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* (Jesus als *μικρότερος* Matth. 11, 11 b = der Jüngere, der «der Stärkere» ist) den Johannes weder zum bösen Antagonisten noch zur konkurrierenden Erlösergestalt, sondern zum beauftragten Vorläufer macht, der mit seinem Zeugnis sich für die Ehre dessen einsetzt, der nach ihm kam und vor ihm war. *G. Lindeskog*, Uppsala, sieht hinter dem Zerreissen des Tempelvorhangs (Matth. 27, 51) die Spur einer spiritualisch kulturellen Tradition, die Hebr. 10, 20, vielleicht auch Luk. 23, 43 und Joh. 14, 6 noch hindurchschimmert, wonach durch Christi Tod am Kreuz der Zugang zum Himmel erschlossen worden ist. *W. Michaelis*, Bern, lehnt gegen Bultmann die mandäische Herkunft des johanneischen Paraklettitels (der Paraklet = mandäische Helfergestalt) ab, hält die Vorstellung von Jesus als dem primären Parakleten trotz des *ἄλλος* in Joh. 14, 16 für nicht gesichert und sieht im fraglichen Begriff eine Eigenprägung des Johannes für den Heiligen Geist. Wir hätten, falls Michaelis recht hätte, einen ähnlichen Vorgang wie im Jakobusbrief, wo der Verf. m. E. seiner ganzen praktischen Tendenz nach *σοφία* als Bezeichnung für den Heiligen Geist wählt (Jak. 1, 5; 3, 17; «der Heilige Geist, der die Tendenz hat, Le-

bensweisheit zu werden», müßte man dann $\sigma\omega\pi\alpha$ umschreiben). Zu diesen der Erforschung der Worte und der Klärung des theologischen Gehaltes dienenden Arbeiten wird man auch den grundsätzlichen Beitrag *J. de Zwaans*, Leiden, hinzunehmen müssen: er weist darauf hin, daß das biblische Denken allen starren Definitionen abhold ist und daß darum der Exeget in allem Reden und Schreiben den außerhalb seiner Kontrolle stehenden Kräften Raum lassen muß, eingedenk der Tatsache, daß Gott selber im individuellen Verständnis des einzelnen Textes durch den einzelnen Leser tätig ist.

Sind die einzelnen Begriffe in ihrem Sinngehalt geklärt und ist die Uebersetzungsarbeit getätigt, so stellen sich *die literarischen* und in engem Zusammenhang damit *die traditionsgeschichtlichen Probleme*. *C. Spicq*, Etiolles, weist nach, daß Hebr. 13 mit Hebr. 1—12 eng zusammengehört und darum nicht als fremder Bestandteil (etwa als Teil der Korrespondenz mit der korinthischen Gemeinde) aus dem Gesamtcorpus des Schreibens herausgelöst werden kann. *J. Schneider*, Berlin, versteht die Hirtenrede Joh. 10, 1—18; 27—30 in der uns vorliegenden Ordnung als sinnvolles Ganzes, so daß sich die von Bultmann vorgenommenen Umstellungen (Joh. 10, 11—13; 1—10; 14—18; 27—30) erübrigen. Nach *L. Cerfaux*, Louvain, verkündet Johannes in dem ihm zugeschriebenen Evangelium Christus als den Offenbarer, der sich in Gleichnissen verhüllend offenbart: das $\epsilon\gamma\omega\epsilon\mu\iota$ ist dann nicht nur die Formel, die Jesus als den Offenbarer bezeugt, sondern führt die Erklärung des Gleichnisses ein, wobei (Joh. 16, 28 f.) die Zeit nach der Auferstehung und nach Pfingsten als die Zeit der Verstehbarkeit der Gleichnisse angesprochen werden kann. *M. Dibelius* †, Heidelberg, arbeitet in einer literar- und stilkritischen Untersuchung die Urform der Corneliusgeschichte als einer schlichten Bekehrungslegende heraus, wobei ihm die zwei Fragen geklärt werden, wie Lukas die überlieferte Corneliusgeschichte bearbeitet und welchen Sinn er der von ihm vorgenommenen Bearbeitung verliehen hat: 11, 1—18; 10, 34—43; 10, 9—16; 10, 27—29 werden dazu eingefügt, damit durch die Corneliusgeschichte die Aufhebung des Unterschiedes zwischen reinen und unreinen Menschen und die Aufnahme der Heiden in die Kirche ohne gesetzliche Verpflichtung

gen nicht als paulinische, sondern als göttliche Forderung offenbar werde.

R. Bultmann, Marburg, läßt 1. Petr. (1, 20 +) 3, 18 f. 22 einem urchristlichen Lied und 1. Petr. 2, 21—24 einem urchristlichen Bekenntnis entnommen sein. Nach ihm ist πορευθείς 1. Petr. 3, 19 aus 3, 22 herübergenommen, damit dort die ursprünglich bei der Himmelfahrt stattgehabte Predigt an die «Geister im Gefängnis» anlässlich der vom Verfasser geglaubten Höllenfahrt gehalten werden konnte: der Verfasser deutete dann das Ascensusereignis in ein Descensusereignis um, und es käme ihm darauf an, wie das zweimalige πορευθείς zeige, Höllen- und Himmelfahrt als zwei ins Gleichgewicht miteinander gebrachte Ereignisse zu verkündigen. Ueberdies sähen wir in eine urchristliche Debatte hinein, die beweist, daß man über die Prolongationen des eindeutigen Kerygmas verschiedener Meinung war. In meiner noch nicht gedruckten Basler Habilitationschrift über den Descensus Jesu Christi ad inferos versuchte ich den Nachweis zu erbringen, daß es dem Verfasser des 1. Petrusbriefes, der zusammen mit seinen Lesern die Tradition vom Descensus Jesu Christi kannte, gerade *nicht* um den Descensus als solchen gehe, sondern, welchen Realitätscharakter er auch immer dem im Hintergrund von 1. Petr. 3, 19 stehenden Ereignis beigemessen haben mag (das ἐνῷ läßt die Frage offen, ob es sich um ein Ascensus- oder um ein Descensusereignis handelt), um die Verwendung des traditionell gegebenen Motivs für seine Paränese. Das in der Tat störende πορευθείς braucht nicht vom Verfasser, sondern kann sehr wohl aus einer Descensustradition stammen (s. den Gebrauch von πορεύομαι im Henochbuch).

Damit sind wir von der Erörterung der literar- und stilkritischen Arbeiten bereits zu *neutestamentlich theologischen* Problemen vorgestoßen. Beachtung verdient hier die Arbeit *W. G. Kümmels*, Zürich, über «Mythische Rede und Heilsgeschehen im NT»: ausgehend von der Voraussetzung, daß sich im NT Mythen finden, d. h. mit Dibelius allgemein religionsgeschichtlich gesprochen «Geschichten, ... die in irgendeiner Weise beziehungsvolles Handeln von Göttern erzählen», sucht der Verfasser Klärung in die folgende Frage zu bringen: «Sind die für die Deutung des Christusgeschehens verwerteten

mythologischen Vorstellungen ohne Schaden für das Kerygma ablösbar, oder ist die mythologische Rede *notwendige Ausdrucksform für die Glaubensaussage von dem göttlichen Handeln in der Christusgeschichte?*» (S. 113). Vom Zentrum der neutestamentlichen Verkündigung aus muß die Forderung auf «Entmythologisierung» ernst genommen, d. h. zwischen adäquaten und inadäquaten Mythen unterschieden werden. So bejaht Kümmel die futurische Eschatologie und die Auferstehung Christi, lehnt aber die apokalyptische Ausgestaltung der eschatologischen Verkündigung inkl. der Vorstellung vom 1000jährigen Reich, das leere Grab, die Himmelfahrt, die Jungfrauengeburt und die Höllenfahrt als inadäquate, zum Urkerygma in offenbar feindlichem Spannungsverhältnis stehende mythische Vorstellungen ab. Die Arbeit Kümmeles berührt sich der Intention nach mit derjenigen von *M. Goguel*, Paris, der die Verhältnisfrage von Schrift und Tradition hinsichtlich des NT geklärt sehen möchte angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß innerhalb des neutestamentlichen Schriftencorpus bereits Tradition mit den damit möglichen und nachweisbaren Fehlentwicklungen vorliegt.

Daß der Jubilar über die engeren Fachgrenzen hinaus Freunde hat, zeigt der Beitrag *A. J. Festugières*, Paris, der die als pseudoplatonisch angesehene Schrift «Epinomis» für echt hält, weil im Hintergrund nicht die übernationale Religiosität der hellenistischen Zeit, sondern die bürgerliche Religion des griechischen Stadtstaates steht und die fremden Kulte astraler Art unter Ueberwindung des Asebeia-Verdachtes öffentlich eingeführt wurden. Schließlich sucht *A. Oepke*, Leipzig, anhand eines bisher unbeachteten Zitates aus dem 5. Buch Esra zu zeigen, wie die darin aufklingende antisynagogale Dialektik der Frühzeit um die Jahrtausendwende in den Dienst antisemitischer Polemik und Politik gezwungen worden ist.

Die 461 Gratulanten wünschen dem auf einem Bild vom Katheder grüßenden Jubilaren «omnia bona, fausta, felicia». Möchte darüber hinaus die Arbeit am NT durch die manchen Lichter, die hier dem Gelehrten und dem Pfarrer aufgesteckt werden, erhellt werden!

Glarus.

Werner Bieder.

Franz-J. Leenhardt, Le sacrement de la sainte cène (L'Actualité protestante. Série théologique), Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé S. A., 1948, 128 S., Fr. 5.50.

Der produktive neutestamentliche Professor in Genf, F.-J. Leenhardt, erscheint jetzt mit einem Buch über das Abendmahl, wie er früher auch über die Taufe im NT geschrieben hat (*Le baptême chrétien*, 1944). Der Verf. schreibt leicht und schön und beschäftigt sich mit wichtigen Fragen, weshalb das Buch sowohl von allgemeinem als auch von wissenschaftlichem Interesse sein kann, obwohl natürlich nicht alle hierauf bezüglichen Fragen in einem so beschränkten Umfang gelöst werden können.

Ein Grundsatz des Verf. ist, daß Jesu Worte und Handlungen beim letzten Mahle in der konkreten Situation gesehen werden müssen, in der sich Jesus und seine Jünger befanden (S. 5 usw.). Dabei ist dem Verf. die jüdische Passahfeier von grundlegender Bedeutung, wenn es auch nicht ganz entschieden ist, ob Jesu letzte Mahlzeit ein Passahmahl war. In der oft behandelten, aber noch ungelösten Frage, ob die Synoptiker mit dem 15. Nisan recht haben oder Joh. mit dem 14., behauptet der Verf., eine Lösung sei gar nicht notwendig: denn in jedem Falle, meint er, haben die mit der allerdings naheliegenden Passahfeier verbundenen Vorstellungen den ganzen Zusammenhang geprägt (S. 13). Die Passahfeier hatte aber eine ausgesprochene Heilsbedeutung, die immer wieder aktualisiert wurde: das liegt im Ausdruck *zikkaron ἀνάμνησις*, hebt der Verf. hervor (S. 19). Wie die Elemente bei der jüdischen Passahfeier in Verbindung mit den großen Heilstaten Gottes standen, gibt nun Jesus bei der Stiftung des Herrenmahles dem Brot eine nahe Verbindung mit seinem eigenen Körper, der für das Heil der Jünger geopfert wird; aber diese Verbindung wird nur wirksam durch die österliche Situation und durch den Glauben — eine Transsubstanziation kommt nicht in Frage (S. 30 ff.). Was die Verteilung des Bechers betrifft, meint der Verf., Jesus habe sie besonders mit dem himmlischen Freudenmahl nach seinem Siege in Beziehung gesetzt; die Bedeutung dieser seiner Handlung sei den ersten Jüngern sofort verständlich gewesen (S. 43). Schon früh dürfte aber das Verständnis

dafür verlorengegangen sein, und deshalb haben wir in den vier Stiftungsberichten so viele Varianten, die alle verschiedene Versuche sind, den Sinn der heiligen Handlung festzustellen. Dabei mag 1. Kor. 11 den ursprünglichen Sinn am besten behalten haben (S. 52); die anderen Berichte stehen mehr unter dem Einfluß der liturgischen Praxis. Nun hebt sich aber das paulinische Ideal des heiligen Sakraments nach 1. Kor. 11 durch seinen ernsten Charakter scharf ab von der fröhlichen «Agape», von der die Act. und die Didache sprechen, weshalb man von zwei heterogenen Formen des Abendmahls gesprochen hat (z. B. H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926). Der Verf. ist mit dieser Unterscheidung nicht zufrieden. Besonders leugnet er das Recht, die Agape als eine Fortsetzung der gewöhnlichen Mahlzeiten Jesu mit seinen Jüngern zu erklären und sie mit seiner Erscheinung unter den Seinen als Auferstandener in Verbindung zu setzen (S. 64 ff.). Nach dieser Kritik geht die Darstellung zu einer näheren Untersuchung des paulinischen Abendmahlsbegriffs über (S. 71 ff.). Dabei betont der Verf., die Elemente der heiligen Mahlzeit seien nur Zeichen, Symbole. Man darf wie die Gegner in Korinth nicht der Gefahr anheimfallen, die Elemente in sich als Heilmittel anzusehen (Transsubstantiationslehre, Sakramentalismus) oder in sie den Opfergedanken hineinzulegen. Diese Behauptung spielt im folgenden eine charakteristische Rolle. Auch Joh. 6, meint der Verf. (S. 91 ff.), habe Jesus von seinem Fleisch nur als einem Zeichen gesprochen, aber die Juden haben ihn so verstanden, als ob er von wirklicher Nahrung spräche. Auf der anderen Seite will doch Prof. Leenhardt das Abendmahl bestimmt als ein Sakrament betrachten, in dem Sinne, daß es ein Ritus ist, der mit einer gewissen übernatürlichen Wirkung verbunden ist (S. 108). Die rechte Mitte zwischen einem sakramentalen Materialismus und einem reinen Symbolismus oder Moralismus erhält man, wenn man das sakramentale Objekt als ein Zeichen ansieht, das den äußeren Ausdruck des Heilswillens Gottes ausmacht (S. 109). Dieser Heilswille erscheint im Abendmahl wie anderswo in drei Aspekten: göttlicher Gegenwärtigkeit, Vergebung der Sünden, endgültiger Erlösung; und das war auch die Absicht Jesu bei der Stiftung der heiligen Mahlzeit (S. 110 ff.).

Es ist wertvoll, daß der Verf. die Aufmerksamkeit auf diese wesentlichen Fragen gelenkt hat. Wie gesagt, erhält man zwar in vielen Fragen keine endgültigen Antworten. Das Problem des Unterschiedes zwischen dem paulinischen Herrenmahl und der Agape z. B., das der Verf. mit einer großen kritischen Schärfe behandelt hat, bleibt positiv doch ungelöst. Was Joh. betrifft, könnte man sich auch ausführlichere Antworten wünschen (wichtige Probleme sind z. B. der johanneische Begriff σηνεῖον, «Zeichen», und die Stelle Joh. 6, 53). Und ganz abgesehen von verschiedenen kirchlich-dogmatischen Einstellungen zu dem Abendmahl fühlt man sich vielleicht nicht überzeugt von der Darstellung der eucharistischen Elemente als «Zeichen» ohne materielle Bedeutung, wenn man die wichtige sakrale Stellung des Brotes und des Weines in dem vorderen Orient wie im AT und im Judentum bedenkt — es kann nicht gleichgültig sein, daß Jesus gerade diese Materien verteilt hat. Aber die frische Behandlung der verschiedenen Fragen macht das Buch interessant und anregend. Es gibt auch eine gute Uebersicht der modernen Diskussion über die nt.liche Abendmahlsfrage. Die englische Literatur ist jedoch verhältnismäßig wenig berücksichtigt.

Uppsala, z. Z. Wien.

Bo Reicke.

Carl Damur, Das Fest der Seele, der Individualismus als Gestalt des Abendlandes, Bern, Verlag Paul Haupt, 1947, 424 S., Fr. 22.—.

Mit Auseinandersetzungen problem- und geistesgeschichtlicher Art zur Idee des Abendlandes sind wir in den letzten Jahren reichlich bedacht worden. Auch durch das nationalsozialistische Kriegsdeutschland geisterte der Europagedanke als ein schauriger und blutiger Nachklang romantischer Träumereien, die plötzlich wieder weitere Kreise erfaßten. Der deutsche Leser wird sich vor allem an den Versuch einer theologischen Rechtfertigung nationalsozialistischer Europa-politik in H. Sauers «Abendländischer Entscheidung» erinnern, in der sich unter dem Beifall eines Reichsministers die Geschichtskenntnisse eines jungen Pfarrers zu einem voluminösen und programmatischen Buche verdichteten. Die Behand-

lung abendländischer Fragen ist also nicht ohne weiteres ein Gütezeichen für ein Buch. Man wird deshalb auch an das vorliegende Werk — so wohltuend es sich von vornherein in seiner sorgsameren und stilleren, tiefschürfenden Art von dem politisch-theologischen Aplomb des s. Zt. so viel Aufsehen erregenden Sauer unterscheidet — nicht ohne Bedenken herantreten; denn es unternimmt den zwar lockenden, aber sehr gefährlichen Versuch, im Untertitel eine Frage aufzuwerfen und zu beantworten, die die Grundlagen unseres gesamten Daseins berührt, deren Formulierung eine immense Fülle geschichtlicher Einzeluntersuchungen und Einsichten voraussetzt, deren Lösung aber eine in jeder Beziehung weittragende Entscheidung theologischer, ethischer und politischer Art bedeutet. Verf. geht von der richtigen Erkenntnis aus, daß dieses erregende Thema des abendländischen Individualismus *geschichtlicher Klärung* bedarf. Man kommt «nicht um die Geschichte herum» (S.11). Indessen wird nun die Geschichte gleich in ein Schema eingebaut, nämlich in das Eckhartsche (aber schon lange vor M. Eckhart auftretende!) der mystischen Morgen- und Abendschau, das nicht in jeder Hinsicht glücklich gewählt ist und von vornherein einen gewissen Zwang darstellt. Die große, freilich auch an Uebergängen reiche Spannung der Erkenntnis der Kreaturen in Gott und Gottes in den Kreaturen — diese Deutung der *cognitio matutina et vespertina* bevorzugt D. — liefert die Disposition für sein Werk, hinter der «der lichte Mittag», die Erkenntnis Gottes in seinem An-Sich-Sein, steht. Die Mystiker und verwandte Geister sind es denn auch in erster Linie, die das Beweismaterial für die Schau des Verf. und ihre mystischen Grundzüge abgeben.

Der erste Abschnitt, überschrieben «*Die Morgenschau*», bringt gute Beobachtungen zur Gestaltwerdung altabendländischer Religiosität und der mit ihr zusammenhängenden Gesellschaftsordnung. Bei Sokrates und Platon wird der «Durchbruch zum Individualismus» festgestellt. Der zweite Teil «*Gott-Geist*» stellt die Auflösung des mittelalterlichen *ordo-Gedankens* in einem neuen dynamischen Gottes- und Geistbegriff dar (S. 75 ff.). Den Höhe- und Kernpunkt des Buches bietet der «*Das Fest der Seele*» betitelte dritte Teil, in dem die «Zeit der Seele», «der Spaltung von Innen und Außen», bloßgelegt wird,

«die Verselbständigung innerlich-seelischen Seins», das «immer stärkere Heraustreten seelischer Wirklichkeit» seit dem 14./15. Jahrhundert (S. 154 ff.). Verf. greift als Ausgangspunkt die spiritualistischen Ansätze der Reformation, des jungen Luther, auf und vermittelt eine Zusammenfassung und Zusammenschau der gesamtabendländischen Entwicklung bis zum 16./17. Jahrhundert. Der vierte Teil «*Gott-Kosmos*» untersucht das Spannungsverhältnis Gott-Mensch-Welt, die Beziehung der Individualität zum Kosmos, der Innenwelt zur Außenwelt (S. 240 ff.).

In der Seelenlehre M. Eckharts wird ein Ansatzpunkt «der kosmischen Linie» und des Unendlichkeitsdenkens gefunden (S. 252), das bei Cusanus deutlichere Umrisse gewinnt. Die neue Kosmos- und Weltlichkeitsidee bei Paracelsus und Luther, Franck und Weigel wird herausgearbeitet (S. 255 ff.), die zu einer Rechtfertigung des Kosmos führt. «Aber die wahre Wirklichkeit ist innen, nicht außen» (S. 263). Ueber die sog. «pansophische» Bewegung und ihre Einheitsschau der Welt (S. 264 ff.) gelangt der Verf. zu einer Darstellung des Weges der Naturforschung zum Kosmos (S. 277 ff.). Ziemlich kurz wird das Verhältnis zu den politischen Entwicklungen und zur Bildung des politischen Kosmos gestreift (S. 298 ff.). Im letzten Kapitel über die Spätphase, die «*Abendschau*», findet u. a. die Philosophie Kants und des deutschen Idealismus in ihren individuellen und politisch-sozialen Beziehungen eine breitere Behandlung (S. 316 ff.). Ausführlich wird Goethe gewürdigt (S. 332 ff.). Gott wird nun «erkannt aus den Kreaturen» (S. 341), nicht mehr stehen die Geschöpfe im Morgenlichte Gottes.

Diese große Zusammenschau stellt eine umfassende Aufarbeitung geistesgeschichtlicher Erkenntnisse in selbständiger Durchdringung dar, einen gewaltigen Längsschnitt durch die Geschichte nicht der Realien und Fakten, sondern des abendländischen Geistes, wie er aus langjähriger eindringender Beschäftigung mit der Riesenmaterie erwachsen ist. Man wird nicht übersehen dürfen, daß es sich um *Deutung* handelt, um den sehr weit ausholenden, vieles Allgemeine, wenn auch Erinnernwerte, hervorziehenden Versuch, fast Unsagbares auszusprechen, Undurchdringliches sichtbar zu machen. Zweifel-

los befähigen die Beherrschung eines ungeheuren Materials, staunenswerte Belesenheit und beachtliche Kenntnisse auf allen Gebieten der Kulturgeschichte (u. a. der Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte) den Autor im einzelnen zu einem Urteil, dem man auch ohne den vermißten Apparat von Fußnoten und Verweisen Verlässlichkeit zutrauen kann, das aber mindestens von Durchdachtheit zeugt. Die verabreichten Quintessenzen geistesgeschichtlicher Vorgänge und die scharf präzisierten Formulierungen bewegen sich freilich oft an der Grenze des Möglichen. Die nicht vermiedene Gefahr ist die Ueberschätzung des Individuums und der Leistung und Bedeutung der Individualitäten im Leben unserer Geschichte. Neben den gewaltigen Gestalten der mittelalterlichen Mystiker und ihrem Einfluß gibt es ja auch eine produktiv bedeutsame und schöpferische soziale Seite des abendländischen Lebens, gibt es die Leistung der namenlosen Kollektive. Nicht die Individualisten bauten die Dome — sie sind Werke der abendländischen «Gemeinschaftskultur» und ohne sie nicht denkbar. Bevor das Individuelle schließlich «politisiert» wurde (S. 303), war zuerst das Politisch-Soziale oder Kollektive individualisiert worden, und dieser Prozeß war nicht ein einmaliger, sondern befindet sich in dauerndem Vollzug. Man vermißt also über dem immer wieder hell ertönenden Dreiklang Gott-Individuum-Kosmos und über der Eingliederung des Einzelnen in die Bezüge des Weltganzen die Herausarbeitung der Eigentümlichkeit abendländischen Geisteslebens und europäischer Religiosität — vor allem auch christlicher — in der fruchtbaren, wennschon oft schmerzlichen, Diastase und Synthese von Individuum und Gemeinschaft und in dem stellvertretenden Dasein des Individuums als *Funktion* der Gemeinschaft. Dies, nicht etwa der kraftvolle Individualismus als solcher, ist m. E. für den Kulturhistoriker das Beglückende an der europäischen Geistesgeschichte und einer der Hauptunterschiede zu den nichtabendländischen Kulturen. Man würde dann z. B. auch entdecken, daß gerade die großen Individualisten, wie z. B. Paracelsus und verwandte Geister, oft ebenso große «Sozialisten» bzw. Sozia lethiker waren. Das Fehlen dieser Linien, der mangelnde Blick für das Organische, bringt das Buch irgendwie um seine Frucht, auch für den, der nicht gerade

eine biologistische Vorstellung vom Einzelnen und seinem Verhältnis zur Gemeinschaft hat. Es bleibt viel Ungelöstes, besonders im Blick auf unsere aktuelle Situation, und eine letzte Klärung dieser brennenden Frage ist über der Einseitigkeit der Durchführung des Themas Individualismus con variazioni gescheitert. Auch die wenigen Andeutungen über das politische Problem (S. 298—305 und gelegentlich später) berühren über einigen geschichtlichen Reminiszenzen nicht den sachlichen Kern.

Bei der Behandlung der Mystiker feiert Damurs Schau Triumphe. Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß sein Werk im Grunde eine Geschichte der mystischen Bewegungen des Abendlandes im weitesten Sinne geworden ist. Verf. will wohl das tun, was er von G. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie treffend sagt: «mystische Theologie in historischem Gewande» treiben (S. 217). Die Geschichte, die uns Lehrmeisterin sein muß «für das Leben» (S. 373), ist ihm im wesentlichen die Geschichte der Mystik. Man könnte ihm das Bestreben, die abendländische Mystik zu *der* Wesensgestalt des Individualismus zu machen, als einen methodischen Grundfehler anstreichen. Leicht wird dabei vergessen, daß der mystische Individualismus im Abendlande nur eine Besonderung des allgemeinen mystischen Grundgefühls in okzidentalnen Kategorien ist. Das Selbstverständnis des Menschen als Ewigkeit bei Angelus Silesius («Ich selbst bin Ewigkeit») ist eben nichts typisch Abendländisches, sondern etwas typisch Mystisches. Es hätten stärker die spezifisch abendländischen Eigentümlichkeiten dieser Mystik im Unterschiede zu anderen Mystiken herausgearbeitet werden sollen (etwa nach dem Vorgange R. Ottos). Die Konstruktion der innerabendländischen Zusammenhänge wirkt oft etwas forciert. Entgegengesetztes, ja Unverträgliches wird zusammengesehen, Christliches und Nichtchristliches verschmolzen. (Wobei allerdings das Befremden des theologischen Lesers in manchen Fällen der kritischen Besinnung auf die tatsächlich oft erstaunlichen inneren Beziehungen selbst der antichristlichsten Geister zum Christentum und zu seiner Geschichte weichen möge! Aber kann man z. B. — S. 80 — von christlichem Geist «auch in der Form der Macht» in der Renaissance sprechen? Abgesehen von der Idealisierung der Renaissance,

hinter der ihre brutalen Alltagszüge zurücktreten, könnte man in der Verlängerung dieser Linie zu seltsamen, aus der neuenen Geschichte sattsam bekannten Konsequenzen gelangen!)

Dem Theologen, Psychologen und Religionswissenschaftler wird einmal der ausgesprochen *anthropozentrische Standpunkt* auffallen. Der Autor kreist um das Ich, nicht um Gott, im Unterschiede etwa zu reformatorischer Theologie, wenn er auch gewisse Ansätze des jungen Luther aufnehmen mag. Das kann z. T. in der Themastellung begründet liegen. Aber es ist doch bemerkenswert, wenn man zum andern daneben die *Neigung zu einer Immanentisierung des Gottesbegriffs* in sublimster Form konstatiert, zunächst in der psychologischen Analyse der objektiven Gegebenheiten des numen und der Offenbarung, dann aber auch in Aussagen wie dieser: «Gott ist nicht außerhalb des Menschen» (S. 12); oder: «Wir schauen nicht Gott an sich... Der Kosmos und die Vielfalt hat sich uns aufgetan. Wir schauen Gott, den ganzen Gott, im Einzelnen» (S. 406). Das ist natürlich zuerst aus mystischer Innschau zu verstehen. Nur daß diese Immanenz des Göttlichen nicht — wie bei den geliebten Mystikern — naiv und unmittelbar erfahren, sondern reflektiert, wissenschaftlich theoretisiert und verdünnt ist und durch die Dialektik der Aussage gelegentlich annulliert wird, weshalb sie so befremdlich wirkt. Diese Literarisierung und Theoretisierung der Mystik ist seit dem 16. Jahrhundert nicht ohne geschichtlichen Vorgang. Eine spezifisch christliche Position des Verf. wird schwer sichtbar, ein wirkliches Ernsthnehmen der Geschichte fehlt oft angesichts der mystisch-dialektischen Bagatellisierung des Geschehens und des Verschwimmens der Grenzen im Meere der psychologisch-ontologischen Fragestellungen. «Alles wird Spiel vor Gottes Angesicht... Dies göttliche Spiel wird Fest und Feier» (S. 416). Wer müßte nicht über solcher Verharmlosung der Geschichte zum zwecklosen Spiel-Vorgang an Sebastian Francks berühmte Formulierung von der Welt als Gottes Fastnachtsspiel denken? (Obwohl Franck damit keine theologische Geschichtstheorie, sondern einen Ausruf der Resignation von sich gibt!)

Trotzdem ist es ein Werk, das man mit Freuden und Gewinn liest, durch das man sich anregen läßt, und dem es mit

großem Geschick gelungen ist, gewisse Stränge abendländischer Geistesgeschichte in ihrem Gesamtverlauf sichtbar zu machen. Bedeutsam ist die Schau der Gegenwartssituation seit dem 19. Jahrhundert mit seinem Gegenüber der protestierenden großen Einsamen und des theoretischen Kollektivismus. Die Auflösungserscheinungen der modernen Zivilisation werden sehr negativ beurteilt — aus einer Romantik des seelischen Raumes heraus. Daß allenthalben das Problem des «geistigen Deutschland» unausgesprochen im Vorder- oder Hintergrund steht, macht das Buch gerade heute besonders reizvoll. Man möchte ihm viele deutsche Leser wünschen. Bestehen bleibt die Frage: Ist der Individualismus, wenigstens so, wie ihn der Verf. sieht, wirklich die geistige Wesensgestalt des Abendlandes? —

Daß sich in einem solch umfanglichen Werke gelegentlich Ungenauigkeiten und Irrtümer einschleichen, ist unvermeidlich, zumal da der Verf. die Fülle des Stoffes nicht immer quellenmäßig beherrschen kann und nicht jeder Gewährsmann absolut zuverlässig und kontrollierbar ist.

Wünschenswert wäre ein Sachregister und ein Verzeichnis der wichtigsten Quellen und Monographien. Diese Desiderate schmälern indes nicht die Verdienste dieser geschlossenen und in ihrer Weise großartigen Schau, in der manches ans Licht geholt wurde, was gemeinhin wenig bekannt ist.

Marburg/Lahn.

Kurt Goldammer.

Karl Barth, Dogmatik im Grundriß, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1947, 183 S., Fr. 6.20.

Man freut sich darüber, daß Karl Barth dem Druck des Evangelischen Verlags Zollikon, seine Bonner Vorlesungen 1946 zu veröffentlichen, schließlich nachgegeben hat. Denn es ist daraus ein sehr schönes Büchlein geworden. Die «Freunde eines unmittelbaren Wesens», die Barth im Vorwort erwähnt und zu denen sich auch der Rezensent zählt, freuen sich über die charmierende Frische der Darstellung. Tiefe und Schlichtheit sind hier in einer wunderbaren Weise vereinigt. Und der jetzigen Generation theologischer Studenten, denen der Karl Barth des Römerbriefs und der Kirchlichen Dogmatik schon eine geschichtliche Größe geworden ist, mag vielleicht dies bescheidene Büchlein als die beste und schönste Einführung in die lebendige theologische Tätigkeit des Meisters dienen.

Sachlich, bemerkt Barth im Vorwort, wird das Büchlein den Lesern der beiden früheren Auslegungen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und der Kirchlichen Dogmatik kaum viel Neues bringen. Immerhin ist hier vieles einfacher und anders ausgedrückt als früher. Nach den einleitenden Paragraphen, wo über die Aufgabe der Dogmatik und das Wesen des Glaubens gehandelt wird, wird das Bekenntnis Stück nach Stück ausgelegt. Die ausführlichste Behandlung bekommt der zweite Artikel und innerhalb des zweiten Artikels das Wunder der Menschwerdung. Leider ist im Rahmen der Vorlesung die Zeit für die Auslegung des dritten Artikels so kurz geworden, daß wir hier zuletzt, wo von Eschatologie und Sakrament gesprochen werden sollte, nur Andeutungen bekommen. Der theologische Gesichtspunkt, der diese Auslegung des christlichen Bekenntnisses leitet, ist der der größeren Kirchlichen Dogmatik. Die Differenz, die der lutherische Theologe diesem Gesichtspunkte gegenüber spürt, habe ich in meiner Rezension des dritten Bandes der kirchlichen Dogmatik (ThZ 1946/3, S. 161 ff.) auszudrücken versucht. Ich brauche hier nichts zu wiederholen.

Ich möchte nur ein paar Einzelheiten notieren, wo diese Differenz auch in dem Grundriß spürbar wird.

Karl Barth hat ja selbst einst die Differenz zwischen seiner Theologie und Luther auf die Formel: Evangelium und Gesetz, nicht Gesetz und Evangelium! gebracht. Genauer und besser läßt sich diese Differenz nicht bestimmen. Der lutherische Theologe, der durch die Argumentation Barths nicht überzeugt worden ist, daß er in dieser Sache Luther verlassen muß, um Barth zu folgen, wird aber vermerken, daß diese Differenz keine Einzelheit ist, sondern sich überall kennbar macht.

In der Auslegung des «Passus sub Pontio Pilato» wird der Formel «Evangelium und Gesetz» gemäß gelehrt, daß «die Schattenseite des Daseins» erst hier, in der Beschreibung der Existenz des Geschöpf gewordenen Schöpfers, in Erscheinung trete, erst hier werde das Böse und der Tod sichtbar; dies alles trete erst im Zusammenhang mit Jesus Christus auf den Plan (S. 122). Daraus folgt, daß über die Leiden Jesu Christi im Vergleich mit allen anderen menschlichen Leiden in einem ge-

wissen, distanzmachendem Ton gesprochen wird. Es wird außergewöhnlich stark betont, daß alles andere, was wir als Leid kennen, uneigentliches Leid ist, verglichen mit dem Leid, das am Kreuze Jesu Christi sichtbar werde (S. 123). Es ist natürlich nicht die Absicht Barths, hier in doketischer Weise die qualitative Gleichheit der Leiden Jesu Christi mit jedem menschlichen Leid zu bestreiten. Es ist ja nicht ohne Bedeutung, zu erinnern, daß der Grund, weshalb dieses «Passus» überhaupt ins Credo hineinkam, der war, daß es Menschen gab, die behaupteten, daß die Leiden Jesu Christi mit unseren Leiden unvergleichbar waren, daß er, weil er Gott war, *so wie wir* jedenfalls *nicht* leiden konnte. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß das «Passus» rein geschichtlich zu interpretieren ist: gelitten *in derselben Weise, wie jeder Mensch leidet*. «Passus» bedeutet: die Leiden des Menschensohnes sind nicht höherer Art als gewöhnliche menschliche Leiden, es bedeutet: Gemeinschaft des Leidens mit jedem, der leidet, so wie auch die Schrift dies dadurch zum Ausdruck bringt, daß der Gekreuzigte mit den Worten des at.lichen Klageliedes betet; er steht nicht höher oder anderswo als jener israelitische Angefochtene. All das würde Barth nicht bestreiten. Es scheint aber dann doch merkwürdig, das Leiden Jesu Christi von dem Leiden aller anderen als eigentliches Leiden vom uneigentlichen Leiden zu unterscheiden. Was hier ungleich ist, ist ja weder das Leiden als solches noch die Schuld. Der Unterschied besteht allein darin, daß Christus unter einer fremden Schuld, die er freiwillig auf sich nimmt, leidet. Das gibt seinem Leiden eine andere *Kraft*, nicht eine andere Art als dem Leiden des Sünder.

Wo mit Luther «Gesetz und Evangelium» gesagt wird, macht das Gesetz die Macht der Sünde und des Todes als Voraussetzung für den Empfang des Evangeliums offenbar. Man kann hier die Reihenfolge nicht vertauschen. Unter dem Gesetz ist alles Fleisch gefangen. Deshalb die «Eigentlichkeit» alles Leidens. Der Fluch des Gesetzes verhindert uns, das ordinäre Leiden als uneigentlich zu verharmlosen. Und gerade die Gemeinschaft aller Leidenden unter dem Gesetz macht ja das Leiden des schuldlosen Jesu Christi zu einem versöhnen-

den, heilschaffenden Leiden. Gewiß wird das alles erst durch die Verkündigung des Evangeliums einsichtig. Auch Luther kann in *diesem* Sinne «Evangelium und Gesetz» sagen, daß nämlich das Gesetz sein sünderoffenbarendes, «geistliches» Werk allein in seiner Einheit mit dem Evangelium in der Verkündigung üben kann. Isoliert wirkt das Gesetz allein Hochmut oder Verzweiflung. Aber *dieses* «Evangelium und Gesetz» der Verkündigung hat im «Gesetz und Evangelium» der Lebenswirklichkeit seine Voraussetzung. *Real* muß das Gesetz *zuerst* den Menschen in Gefangenschaft werfen, bevor das Evangelium den Menschen *real* befreien kann. Sonst würde die Befreiung keine reale sein, sondern nur die Vermittlung der Erkenntnis, daß der Mensch realiter immer frei gewesen ist und daß alle Vorstellungen von einer Gefangenschaft Illusionen gewesen sind. Die Theologie des «Evangelium und Gesetz» spricht wenig vom *Gesetz* als realer Verderbenschacht. Deshalb spricht wohl diese Theologie auch wenig vom *Teufel* als realer Verderbenschacht.

Es ist interessant, den Stellen nachzugehen, wo im «Grundriß» vom Teufel gesprochen wird. Der Teufel ist die Macht des Widerspruchs (S. 23), er ist der Begriff der «Macht an sich», die eigentlich das Chaos ist, das *tohu wabohu*, das Gott in seiner Schöpfung hinter sich gelassen hat (S. 54, S. 105). Wenn man diese zurücktretende Erwähnung des Teufels und der Dämonen etwa mit den dualistischen Erlösungsvorstellungen der alten Kirche oder mit der Rede der synoptischen Evangelien vom Kampf Jesu mit den Dämonen vergleicht, vernimmt man einen gewissen Betonungsunterschied. Die *Realität* der Verderbenschäfte tritt bei Barth zurück. Sie werden nicht so sehr in der Entscheidungsschlacht auf Golgatha im harten Streit als Feinde *besiegt*, als vielmehr schon in der Schöpfung als Chaos *vorübergegangen*. Sie werden mehr als der *Nichtigkeit* des Chaos angehörig, weniger als *reale*, zu überwindende Feinde Jesu Christi und des Heiligen Geistes betrachtet. Dieser Betonungsunterschied ist wieder eine neue Variation des «Evangelium und Gesetz statt Gesetz und Evangelium».

Die hier aufgezeigte Differenz stellt uns vor die Frage, ob hier mehr als *Betonungsunterschiede* vorliegen. Von den luthe-

rischen Schülern Barths wird diese Frage nicht zu voreilig zu beantworten sein. Auch dies letzte, schöne Büchlein macht sie dem lutherischen Leser sehr aufdränglich.

Aarhus/Dänemark, z. Z. Lund/Schweden. Regin Prenter.

Lorenz Volken, *Der Glaube bei Emil Brunner* (Studia Friburgensia, Neue Folge Heft 1), Freiburg in der Schweiz, Paulus-Verlag, 1947, XIX, 223 S., Fr. 10.20.

Die interkonfessionelle Auseinandersetzung der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche wird in den letzten Jahren mit größerem Interesse als vorher betrieben. Die frühere konfessionell-apologetische Polemik tritt nun zurück, um Raum zu geben für sachlich-objektive Analysen der Theologie und Glaubenshaltung der fremden Konfession. In der skandinavischen Theologie kann man aus den letzten Jahren zwei solche in ihrer Sachlichkeit vorbildliche und auch von römisch-katholischer Seite geschätzte Arbeiten nennen wie *K. E. Skydsgaard* «Metafysik og Tro» (Metaphysik und Glaube), eine Analyse des Neuthomismus, und *Rudolf Johannesson*: «Person och Gemenskap» (Person und Gemeinschaft), eine tiefgreifende, vergleichende Untersuchung der grundlegenden Strukturen der römisch-katholischen (augustinisch-thomistischen) und der lutherischen Christentumsauffassung.

Nun liegt in den Studia Friburgensia eine römisch-katholische Behandlung der Theologie *Emil Brunners* vor, die als ein Gegenstück zu Arbeiten wie den soeben genannten lutherischen betrachtet werden kann. Was den Willen zur Objektivität und Sachlichkeit betrifft, muß man sagen, daß die Arbeit von *Lorenz Volken* lobenswert hoch steht. Beinahe zwei Drittel des ganzen Werkes ist Referat von Brunners theologischen Hauptgedanken. Und man muß dem Verf. zugestehen, daß er loyal und genau zu referieren sucht. Wenn die Darstellung doch nicht immer befriedigend ist, liegt der Grund mehr in der Auswahl der Brunnerschen Gedanken, die der Verf. mit Rücksicht auf die folgende kritische Auseinandersetzung vornimmt, als in der Wiedergabe der zitierten Schriften. Der Verf. hat sich dafür entschieden, den Glaubensbegriff Brunners als das Zen-

trum seiner Theologie aufzufassen. Nach einer Einleitung, in der die philosophischen Voraussetzungen, die nach dem Verf. dem Glaubensbegriff Brunners zugrundeliegen, bei Kierkegaard und den Ich-Du-Philosophen gesucht werden, wird die Personbegegnung als die eigentliche Struktur des Brunnerschen Glaubensverständnisses herausanalysiert. Von dieser Mitte aus werden dann Linien gezogen zu den verschiedenen sogenannten «äußeren Bedingungen» des Vollzugs des Glaubensaktes, Schrift, Kirche, Zeugnis des Heiligen Geistes.

Mit dieser Konzentration auf den Glauben als Personbegegnung hat Volken gewiß wesentliche Züge der ganzen Brunnerschen Konzeption hervorgehoben. Es handelt sich hier vor allem um die erkenntnistheoretisch und anthropologisch orientierte Seite der Brunnerschen Theologie. Schriften wie «Offenbarung und Vernunft», «Wahrheit als Begegnung» und «Der Mensch im Widerspruch» werden am öftesten zitiert. Ob nun diese Konzentration dem eigentlichen Zweck des Verf.s dienlich sei, ist eine andere Frage. Der Zweck muß ja sein, die konfessionelle Diskussion weiterzuführen. «Es liegt . . . jedem geweckten Christen, der sieht, wie gerade in der heutigen Zeitlage eine konfessionelle Annäherung und Einigung notwendiger, fruchtbare und aussichtsreicher ist als je, gewiß nicht wenig daran, zu wissen, worum es diesen führenden protestantischen Theologen geht», heißt es im Vorwort. Wenn der Zweck wirklich ein auf dem Hintergrund der Notwendigkeit konfessioneller Annäherung und Einigung vor sich gehendes interkonfessionelles Gespräch sein soll, muß man indessen sagen, daß das Buch eine Enttäuschung ist. Denn die scharfe Herausarbeitung der Personbegegnung als Glaubensstruktur bei Brunner macht es dem Verf. wohl möglich, den Gegensatz zur römisch-katholischen Glaubensauffassung stark zu betonen, aber gerade darum gelingt es dem Verf. nicht, das wirkliche Anliegen Brunners und der reformatorischen Theologie überhaupt zu erkennen. Ein Satz wie der folgende: «Brunner lehnt unsere Auffassung ab und darum (sic!) kommt er trotz allem Bemühen und allen Zugeständnissen *nicht zur richtigen Lösung*» (S. 219), verrät zu deutlich die für ein echtes Gespräch sehr ungünstigen Voraussetzungen des Verf.s: eine Ablehnung

der römisch-katholischen Auffassung wird zur Ursache der Verirrung einer jeden nicht-römischen Theologie gestempelt!

Im ganzen muß man sagen, daß die kritische Auseinandersetzung mit Brunner wenig befriedigend ist. Es sind zwei Punkte, die den römisch-katholischen Theologen besonders beschäftigen: der Lehrgehalt des Glaubens und die Bedeutung der kirchlichen Autorität für den Glauben. Was das erste betrifft, meint der Verf., daß die Brunnersche Glaubensauffassung (Glaube als Personbegegnung) den Lehrgehalt des Glaubens vernachlässige. Nun verneint Brunner ja nicht jeden Lehrgehalt des Glaubens, weshalb die Kritik schon deshalb nicht ganz zwingend erscheint. Interessant ist der Versuch des Verf.s, zu demonstrieren, daß sowohl das NT als Luther viel stärker als Brunner und in viel größerer Nähe zur römisch-katholischen Theologie von dem Glauben als einem «Es-Glauben», einen «Glauben, daß ...» spreche. Hier, wo die Diskussion interessant werden konnte, wird sie aber abgebrochen, und man erfährt nicht genau, wie nun der Verf. selbst diesen «Lehrglauben» mit dem Personglauben, den er mit Brunner auch behaupten will, vereinigt. Was die Autorität der Kirche betrifft, kann Volken zeigen, daß die Darstellungen Brunners und anderer protestantischer Theologen oft sehr mißverständlich sind, weil man nicht sieht, daß der Richtpunkt des Glaubens, auch wo sein Gehalt Lehrcharakter hat und wo die Autorität der Kirche im Spiele ist, doch immer die Person des dreieinigen Gottes ist. Hier kann man sich vieles sagen und über Einzelheiten der thomistischen Theologie belehren lassen. Es ist ja wichtig, daß protestantische Theologen nicht die römisch-katholische Position zu sehr vereinfachen. Aber wo der Verf. zu seiner Gegenkritik kommt, wird man enttäuscht, weil sich alle Problematik in der einen Vorstellung von der unfehlbaren Lehrautorität der römischen Kirche auflöst. Wo man sich die Kirche nicht als von Gott mit unfehlbarer Autorität der Wahrheit ausgerüstet vorstellt, muß man, nach dieser Auffassung, im Subjektivismus enden. Denn die wahre, «unsichtbare» Kirche könne sich nicht äußern und so den Glauben vermitteln, und eine Kirche, die sich äußern und den Glauben vermitteln wolle, würde als die falsche, römisch-katholische

Autoritätskirche aufgefaßt werden. Hier ist wahrhaftig die Problematik der evangelischen Theologie zu sehr vereinfacht worden.

Eine interessante Auseinandersetzung zwischen römisch-katholischer Theologie und Brunner wäre wohl möglich. Es wäre auch durchaus denkbar, daß die Idee der Personbegegnung bei einer solchen Auseinandersetzung im Zentrum stehen könnte. Es müßte aber dann in einer ganz anderen Weise der fundamentale Unterschied der ganzen Struktur der beiden Christentumsauffassungen herausgearbeitet werden. Denn der wirkliche Unterschied liegt tiefer als da, wo er nach diesem Verf. gesehen wird: in einer verschiedenen Haltung zur Autorität des unfehlbaren Papstes. Es muß umgekehrt so sein: weil man auf jeder Seite das Christentum fundamental verschieden auffaßt, kann man auf der einen Seite ohne große Schwierigkeiten zur Idee einer unfehlbaren Lehrautorität kommen, auf der anderen Seite niemals. So scheint es, daß doch die von lutherischer Seite neuerdings vorgenommenen Versuche, die interkonfessionelle Auseinandersetzung neu anzufangen, tiefer gehen als der hier besprochene, römisch-katholische Versuch.

Aarhus/Dänemark, z. Z. Lund/Schweden. Regin Prenter.

Miszellen.

Alttestamentliche Wortforschung.

*Lābōn und Weihrauch.

Die hebräische Nominalform, welche präfix- und affixlos ist und den Vokalismus ā — ō hat — wie gādōl groß, schālōm Heil —, zeigt neben zahlreichen andern Individuen auch eine ganze Reihe von Farbbezeichnungen. Bis jetzt waren bekannt: 1. ādōm rot (Blut, Traubensaft Jes. 63, 2; Wange Cant. 5, 10; Kuh Num. 19, 2 usw.); 2. āmōš gescheckt (Pferd Sach. 6, 3. 7); 3. bārōd gefleckt, arabisch arbadu (Böcke Gen. 31, 10. 12; Pferde Sach. 6, 3. 6); 4. yārōq grün (Pflanzen Hi. 39, 8); 5. nāqōd gesprenkelt (Schafe, Ziegen Gen. 30, 32 ff.); dazu gehört sicher auch neguddōt buntgesprenkelte Zierkügelchen aus Silber Cant. 1, 11 und der akkadische Personenname Niquud(d)u Sumpfhuhn, den J. J. Stamm, Die akkadische Namengebung, 1939, S. 371 verzeichnet; 6. *ṣābō‘, erhalten in dem Ortsnamen ṣebō‘im; ṣabō‘ bedeutet gestreift und ist die Hyäne (arabisch ḍabū‘ und ḍab‘); 7. ṣāhōb rotglänzend (Haar Lev. 18, 30. 32. 36); 8. *ṣāhōr, davon ṣehōrōt (Eselinnen Jud. 5, 20) gelblichrot; vom entsprechenden arabischen ḍasharū hat die Wüste Sahara ihren Namen; 9. ṣārōq hellrot (öte-