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

Artikel: Theologischer Liberalismus heute
Autor: Rich, Arthur
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877472

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: 11.12.2025

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

bei vielen seiner Getreuen. So kommt es, daß die einen unbeweglich in Positionen verharren, gegen die die andern vergeblich anrennen — wobei für die Sache der Theologie begreiflicherweise nicht viel herausschaut. Gegeneinander stehen auf weite Strekken theologischer Journalismus und Dogmatismus, starre Orthodoxie, und zwar — merkwürdig genug! — diese bei den Bultmannianern, jener auf der Gegenseite. Gogarten fordert in der besprochenen Schrift mit Nachdruck die Disziplin, indem er konkret die Unverantwortlichkeit eines Gedankengangs brandmarkt. Barth fordert mit demselben Nachdruck die «Phantasie», indem er konkret die Beschränktheit eines einseitigen Standpunktes aufzeigt. Wo beide vernommen werden, da besteht die Möglichkeit, jene «akute Gefahr», in der das Gespräch um Bultmann steht, zu bannen, die Möglichkeit, der Theologie Bultmanns, ihrem wesentlichen und wohl nicht zu Unrecht hin und her diskutierten Anliegen, wirklich gerecht zu werden, und damit schließlich auch die Möglichkeit, dieses Gespräch für den Bereich wahrhaft und eindeutig fruchtbar zu machen, auf den es letztlich allein ankommt: für die kirchliche Praxis.

Castiel (Kt. Graubünden). *Heinrich Ott.*

Theologischer Liberalismus heute.

In jüngster Zeit sind drei bedeutsame Publikationen erschienen, die sich anheischig machen, den geistigen Standort des theologischen Liberalismus heute, soweit dies wenigstens die Schweiz betrifft, mehr oder weniger repräsentativ zu bestimmen. Es handelt sich um die nachstehenden, in der Reihenfolge ihres Erscheinens angeführten Werke:

Kurt Guggisberg, Der freie Protestantismus. Eine Einführung, verfaßt im Auftrag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum, zweite, veränderte Auflage, Bern und Stuttgart, Paul Haupt-Verlag, 1952, 128 S.

Fritz Buri, Christlicher Glaube in dieser Zeit, Bern und Stuttgart, Paul Haupt-Verlag, 1952, 128 S.

Ulrich Neuenschwander, Die neue liberale Theologie. Eine Standortbestimmung, Bern, Verlag Stämpfli & Co., 1953, 142 S.

Was in sämtlichen drei Schriften zum Ausdruck kommt — bei der ersteren in nur rudimentärer Weise, bei der letzteren, wie schon der Titel des Buches deutlich macht, in entwickelter Gestalt —, das ist die Tatsache, daß sich der moderne theologische Liberalismus in einem Wandlungsprozeß befindet, dessen Konsequenzen noch nicht abzusehen sind. Die Ursachen dieser Erscheinung sind natürlich mannigfach. Sie liegen vor allem in der durch die politischen und gesellschaftlichen Katastrophen des 20. Jahrhunderts bedingten Krisis des humanistisch-idealistischen Menschenbildes, die die vorherrschend optimistische Anthropologie des vergangenen Jahrhunderts zutiefst erschüttert hat. Sie liegen aber auch in der Wiederentdeckung der zentralen Stellung der Eschatologie in der Verkündigung Jesu durch Johannes Weiß und Albert Schweitzer, die sowohl die Reichgottesvorstellung des freilich theologisch keine Einheit bildenden älteren Liberalismus wie auch seine Jesus- bzw. Christusauffassung zum Einsturz gebracht hat. Sie liegen ferner, was besonders bei Buri spürbar wird, in den die Positionen der Altliberalen so gut wie diejenigen der Altpositiven erschütternden Wirkungen der dialektischen Theologie. Und sie liegen schließlich im Aufbruch der Existenzphilosophie mit der von ihr dargebotenen Möglichkeit einer existentialen Interpretation des Neuen Testamentes. Es ist darum auch weiter nicht verwunderlich, wenn der Systematiker Ulrich Neuenschwander in seinem über den älteren Liberalismus hinausstrebenden Entwurf einer neuen liberalen Theologie sich zumeist gegenüber Karl Barth zu rechtfertigen sucht und immer wieder auf Albert Schweitzer, aber auch auf Karl Jaspers und Rudolf Bultmann als seine Gewährsmänner rekurriert.

Das Unternehmen Ulrich Neuenschwanders ist gerade darin instruktiv — und deshalb sei es meiner Besprechung vorangestellt —, daß es deutlich werden läßt, worin die neue liberale Theologie der alten Gefolgschaft leisten will und worin sie, im Sinne einer «Vertiefung», über dieselbe hinauszugehen trachtet.

Das Gemeinsame, um jetzt den Sachverhalt nur in den gröbsten Konturen wiederzugeben, liegt 1. in der «unvoreingenommenen Redlichkeit des wissenschaftlichen Denkens» (S. 4 ff.), 2. in der «Wendung gegen das altkirchliche Dogma» (immanente Trinität, chalcedonensische Zweinaturenlehre, anselmische

Satisfaktionslehre, dogmatische Lehren über Heilsgeschichte und Erbsünde, S. 10 ff.), 3. im Ernstnehmen der Ergebnisse der wissenschaftlichen Bibelkritik (S. 19 ff.), 4. im Bestehen auf der freilich nie völlig rein zu verwirklichenden Autonomie des religiösen Erkennens (S. 27 ff.), 5. in der Handhabung einer «synthetischen Erkenntnislehre», die sich auf den «drei möglichen Wurzeln religiöser Erkenntnis aufbaut», nämlich auf der unmittelbaren religiösen Erfahrung, auf der geschichtlichen Ueberlieferung und auf dem rationalen Denken der Religionsphilosophie (S. 35 ff.), 6. im Grundsatz der Toleranz, der auf «der Ehrfurcht vor der Freiheit der Gewissensentscheidung» und auf der Einsicht in den «subjektiven Charakter nicht der Wahrheit, wohl aber jedes eigenen Wahrheitserkennens und jedes eigenen Glaubens» beruht (S. 42 ff.), und schließlich 7. im liberalen Ethos, das durch eine «Ethik der Autonomie der Freiheit, die aus dem Sein in Christo lebt» und durch «Weltbejahung» und «Weltoffenheit» gekennzeichnet ist. Schon diese sehr knappen Hinweise erwahren den anthropozentrischen, zum Humanismus und zur Mystik hinneigenden Grundcharakter auch der neuen liberalen Theologie wie ihr erkenntnistheoretisch positives Verhältnis zur Philosophie, welch letzteres Moment geradezu das Kriterium für eine liberale Theologie im engeren Sinn darstelle (S. 2).

Die Wandlung des neuen Liberalismus gegenüber dem alten läßt sich nach Neuenschwander «am eindeutigsten» bezeichnen, «wenn wir sie unter die Kategorie der Abgründigkeit stellen» (S. 56). Vor allem durch die Entwicklung der weltgeschichtlichen Lage habe sich dem neuprotestantischen Denken «eine Revision des gelegentlich die Abgründigkeit des Daseins zu leicht übergehenden Optimismus» der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts «aufgedrängt» (ebenda). Dadurch stellt sich das Problem der Welt, des Menschen sowie die Gottesfrage in einem neuen Licht, worüber jetzt wieder in nur gedrängter, die Perspektive der Dinge notwendigermaßen verkürzender Zusammenfassung referiert werden kann.

Im Blick auf die Welt sieht sich der theologische Liberalismus von heute gezwungen, «die Nachtseite der Natur ebenso scharf zu betonen wie die Tagseite» und damit den von der Aufklärung überkommenen Harmoniegedanken aufzugeben

(S. 59). Das bedeutet einmal die Unmöglichkeit, «den Sinn des Kosmos und der Natur auf Grund einer universalen Schöpfungsdeutung zu erfassen» (S. 59), das bedeutet desgleichen den Verzicht auf eine universale Teleologie der Geschichte (S. 62), und das bedeutet schließlich die Unmöglichkeit jeder Theodizee. «Grundsätzlich bescheidet sich der neue Liberalismus damit, Gottes Pläne für diese Welt nicht zu kennen», wenn sich auch in Welt und Geschichte «Sinnfragmente» entdecken lassen (S. 68).

Ähnliche Konsequenzen ergeben sich aus der Einsicht in die Abgründigkeit des Daseins für die Schau des Menschen. Der Liberalismus hat vermöge seiner Affinität zum Humanismus die Tendenz zu einem optimistischen Menschenverständnis (S. 70). Die Gefahr des Pelagianismus sei darum nicht spurlos an ihm vorübergegangen, ohne ihn aber zum Prinzip der Selbsterlösung fortzureißen (S. 72). Auch könne man nicht sagen, daß die ältere liberale Theologie eines Blickes für die «zwiespältige Stellung des Menschen in der Welt» ermangelt hätte (S. 72/73). Doch sie hätte die Abgründe als Schluchten gesehen, die endlich tief sind und deren Klüfte sich überbrücken lassen (S. 74). Das Böse im Menschen und die Sünde sei dergestalt verstehbar und in das Schema der Entwicklung einordnungsfähig geworden. Demgegenüber führte nach Neuenschwander «nicht zuletzt die Offenbarung der äußeren Möglichkeiten des Menschen als Unmenschen», wie sie sich in der Gegenwart vollzogen hat, zu einer «vertieften Interpretation der Kategorien Sünde und Erlösung» (S. 75). Worin besteht nun diese Vertiefung?

Sie besteht zunächst einmal in der Erkenntnis des religiösen und nicht bloß ethischen Charakters der Sünde. «Die Sünde ist gerade Scheidung von Gott, die Verlorenheit in der Sünde ist Verlorenheit vor Gott und damit erst im radikalen Sinne die Verlorenheit, aber auch der Selbstwiderspruch des Menschen überhaupt» (S. 77). Entsprechend wird im Anschluß an ein Zitat aus Kierkegaards «Krankheit zum Tode» der Gegensatz zur Sünde nicht in der Tugend, sondern im Glauben (augustinisch als adhaerere deo verstanden) gesehen (S. 78).

Von hier aus versucht nun Neuenschwander auch «den Wahrheitsgehalt der alten Erbsündenlehre wieder aufzunehmen» (S. 78 ff.). Diese wird ihm zu einem Ausdruck der ab-

gründigen Zwiespältigkeit des menschlichen Wesens, die aber nicht schon im Bereich seiner eigenen Verantwortlichkeit und damit seiner Schuld und Sünde liege. Sünde werde diese zwiespältige Anlage des Menschen erst, «indem sie vom Menschen in seinen Willen aufgenommen wird». Der Wille des Menschen ist zwar hierin gegen seinen Willen unterworfen. «Aber es ist doch gerade mein Wille, und darin besteht meine Verantwortlichkeit.» Das bedingt ein im Grunde dualistisch konzipiertes Menschenbild, das den Menschen (und zwar den Menschen außerhalb der Erlösungswirklichkeit in Christus) zugleich gut und zugleich bös erklärt. So wird es auch begreiflich, daß der Berner Privatdozent im platonischen Mythos vom Seelengespann eine der faktischen Situation des Menschen kongenialere Metapher erkennt als im Bild Luthers vom Menschen, der entweder von Christus oder vom Teufel geritten wird (S. 79). Wie sich aber diese, zumindest an einen metaphysischen Dualismus grenzende Schau des Menschen mit der vorhin angedeuteten «vertieften» Auffassung von der Sünde als schuldhafter Verlorenheit vor Gott verträgt, ist freilich eine andere Frage.

Sofern nun «der Mensch seiner menschlichen Struktur nach ein zwiespältiges Wesen ist, in dem sich die zentrifugale Macht ebenso stark vorfindet wie die zentripetale» (S. 78), muß es auch bei der Erlösung — so folgert Neuenschwander weiter — um etwas gehen, was wir nicht aus eigener Kraft und Machtvollkommenheit vollbringen (S. 83). «Der Zwiespalt kann nicht durch etwas, das selbst innerhalb dieses Zwiespaltes steht, überwunden werden», «die eigentliche Erlösung kann nur das ‚Kommen des Gottesreiches' sein», das erst «die Aufhebung des Zwiespältig-Negativen durch das Eindeutig-Positive» (ebenda) und damit die «Harmonie des Seins in Gott» als Inbegriff der Erlösung bringen wird (S. 88). Und das bedeutet die Abweisung des Prinzips der Selbsterlösung.

Neben dem Welt- und Menschenbild ist nach der Darstellung Neuenschwanders auch das Gottesbild im heutigen Liberalismus einer entscheidenden Wandlung unterworfen worden. Der alte Liberalismus habe ein allzu einschichtiges, ethisch-rationales Gottesbild vertreten und — wie vor allem Ritschl zeige — für den biblischen Begriff des Heiligen, mit seinem numinos-irrationalen Gehalt, wenig Verständnis an den Tag

gelegt. Angesichts der Fürchterlichkeiten, die in den letzten Jahrzehnten geschahen, sei das liberale Gottesbild in den Verdacht einer «oberflächlichen Illusion» geraten, unfähig der Wirklichkeit standzuhalten (S. 93). Demgegenüber redet unser Autor von der «Abgründigkeit Gottes» (S. 90 ff.), ein Begriff, der in Anlehnung an Luther das widersprüchliche und doch unwidersprüchliche Zugleichsein Gottes als des furchtbaren, den Tod des Sünders wollenden «deus absolutus», und als des gnädigen, in Christus Liebe und Erbarmen schenkenden «deus revelatus» meint (S. 94). Von hier aus erscheint das Christusgeschehen als das «Heraustreten Gottes aus der vollkommenen Rätselhaftigkeit der Einheit aller Gegensätze», «als das Licht, das in der Finsternis leuchtet», als die «Kund- und Wirklichwerdung der Liebe Gottes als der eindeutig sinngerichteten Macht in der zerspaltenen Welt» und somit als Enthüllung von Gottes «opus proprium» (S. 95 f.).

Das erlösende Christusgeschehen wird dergestalt identisch mit der Offenbarung Gottes als der Liebe, die sich aber nicht als bloße Abstraktion auffassen lasse, sondern in der Geschichte ereigne. Das Ereignis der Offenbarung ist jedoch nach der neuen liberalen Theologie kein «schlechthin einmaliges Geschehen», welches in den Jahren 1—30 n. Chr. stattgefunden hat. Die Erscheinung Jesu steht bei dem Wirklichwerden der Liebe Gottes als der eindeutig sinngerichteten eschatologischen Macht innerhalb der zerspaltenen Welt zwar an entscheidender Stelle, weshalb Jesus der Christus genannt werde. «Aber das Christusgeschehen greift über die Person Jesu hinaus» (S. 96). Damit stellt sich das Problem der Christologie.

Wie schon angedeutet worden ist, wendet sich Neuenschwander in Uebereinstimmung mit der alten liberalen Theologie gegen die chalcedonensische Zweinaturenlehre; er nimmt aber in einer bestimmten Hinsicht deren Intention doch wieder auf, indem für ihn das christologische Hauptproblem in der Frage gipfelt: «Wie ist die Verbindung der beiden Größen ‚Jesus' und ‚Christus' vorzustellen?» (S. 111). Nach der Abweisung der Biedermannschen Christologie, die von ihrem spekulativen Christusprinzip aus nicht zum historischen Jesus hätte vordringen können, wie nach der Ablehnung des Ritschlschen Jesusverständnisses, dem der als mythologisch erkannte

Christusbegriff im Grunde fremd geblieben sei, gibt er folgende Antwort auf seine christologische Hauptfrage: «Wir verstehen dagegen entmythologisierend Christus nicht als ein himmlisches Personwesen, sondern als eine besondere Art und Weise des Handelns Gottes in der Geschichte. Wir reden vom Christusgeschehen als von demjenigen Geschehen, das ein eindeutiges Wirken Gottes auf das Reich Gottes hin ist. Dieses Wirken Gottes auf das Reich Gottes hin vollzieht sich in verschiedener Weise. Es vollzieht sich aber in *entscheidender* Weise durch Jesus von Nazareth, der einerseits von Gott dazu ausersehen war, anderseits aber auch diesen Auftrag treu bis zum Tod am Kreuz ausführte, damit die Berufung rechtfertigte und selbst zum Gehilfen Gottes wurde. Weil hier das Christusgeschehen in entscheidender Weise zum Ausdruck gekommen ist und weltumgestaltende Macht zeigt, erhält Jesus den Ehrennamen ‚der Christus'» (S. 121 f.).

Zu diesem christologischen Entwurf Ulrich Neuenschwanders wäre allerlei zu sagen. Zunächst müßte im Sinne einer immanenten Kritik die Frage aufgeworfen werden, ob er wirklich — im Unterschied zur chalcedonensischen Zweinaturenlehre — den Bereich des «Mythischen» verlasse oder ob der Begriff eines «Christusgeschehens», das als «ein eindeutiges Wirken Gottes» auf das Reich Gottes hin gedacht ist, sich aber doch in «entscheidender Weise» im Menschen Jesus von Nazareth «vollzieht», einen nicht minder mythischen Charakter trage? Wer die chalcedonensische Christologie mit ihrer paradoxen Fassung der Einheit der Person des Sohnes Gottes schlechthin als mythische Konstruktion verwirft, für den wird sicher auch das göttlich-menschliche Christusgeschehen im Sinne Neuenschwanders noch mythologisch sein; wer aber an ihr festhält, nicht um dem Geheimnis einen objektiven Ausdruck zu geben, sondern einfach um die unendliche Tiefe und Weite seines Inhalts nicht zu verschweigen, der wird in dieser neuen liberalen Theologie viel zu wenig finden. Denn das καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das als Bezeugung des neutestamentlich verstandenen Christusgeschehens der chalcedonensischen Zweinaturenlehre zugrunde liegt, meint doch nicht nur *ein* entscheidendes Handeln Gottes, sondern *das* Handeln Gottes, das uns als die eine, das Kommen der Gottesherrschaft verbürgende

Heilsentscheidung begegnet, von der her allein Gottes Heilswille und Gottes Heilstaten als Gericht und Gnade inmitten der geschichtlichen Existenz des Menschen greifbar werden.

Damit haben wir auch schon den Pfad der kritischen Beurteilung betreten. Es kann sich natürlich im Rahmen eines Rezensionsaufsatzes nicht darum handeln — und das wird auch für die beiden nachfolgenden Besprechungen gelten —, zu einer umfassenden Würdigung des charakterisierten Buches auszuholen. Ich muß mich vielmehr auf einige Bemerkungen beschränken, die wieder notgedrungenermaßen unvollständig bleiben.

Obwohl das Werk erfreulicherweise nur gelegentlich einen polemischen Ton anschlägt, ist es im Grunde eine Kampfschrift, die gegen verschiedene Fronten ficht. Als Hauptgegner erscheint die «Orthodoxie», wobei zwischen der positiven und dialektischen kein Unterschied gemacht und insbesondere die Meinung Barths bisweilen verzeichnet wird (so z. B. seine Lehre vom Wort Gottes, S. 22). Aber auch die spekulative Theologie Biedermanns wie die unspekulativ und unmystisch sein wollende Ritschl-Schule werden mehrfach aufs Korn genommen. Zwischen diesen disparaten Fronten hindurch sucht Neuenschwander seinen Weg. Er will nicht von irgendeiner «Lehre vom Wort Gottes» ausgehen, «die fragwürdige dogmatisch-konstruktive Züge trägt» (S. 140), er will auch nicht spekulativ sein, noch weniger, in naiv-unwissenschaftlicher Haltung, auf das «rationale, philosophische Denken» verzichten, das «erst den ganzen Komplex des Glaubens sichtend in das Bewußtsein» hebt (S. 40). So fordert er denn — wie wir eingangs kurz angedeutet haben — in Uebereinstimmung mit der Gesamthaltung des älteren theologischen Liberalismus — eine «synthetische Erkenntnislehre», die sich sowohl auf die unmittelbare religiöse Erfahrung wie auf die geschichtliche Ueberlieferung des Christusglaubens und das rationale Denken der Religionsphilosophie stützt (S. 35). Daß dahinter ein echtes Problem steckt, das beachtet werden will, sei ihm gerne zugestanden. Doch seine Darlegungen über diesen Punkt bleiben im Postulatorischen stecken und sind von einer Lösung noch weit entfernt. Die verschiedenen Erkenntnismöglichkeiten werden im Grunde nur additiv nebeneinandergestellt, wobei der unmittelbaren Gotteserfahrung offen-

sichtlich der Primat gebührt (während sich die geschichtliche Offenbarung in der Schrift wie das rationale Denken mit einer kritisch-einschränkenden Funktion begnügen müssen). Unmißverständlich kommt das in einem der letzten Sätze des Buches zum Ausdruck, wo Neuenschwander bekennt, daß ihn die religiöse Vertiefung, die sich in der jüngsten Entwicklung der liberalen Theologie vollzogen hätte, um so wertvoller dünke, als sie «schlicht von der Welt- und Selbsterfahrung, die in sich eine neue Gotteserfahrung vorbereite», ausgegangen sei (S. 139 f.). Woher aber weiß er dann, daß er wirklich vom Gott der biblischen Offenbarung redet, von dem er ja tatsächlich reden will, und nicht von einem in der Tiefe der menschlichen Selbsterfahrung gewachsenen Gottesbilde, das, wie jede anthropozentrische Theologie, von der Kritik Feuerbachs bedroht bleibt? Daß die «fast dualistisch zu nennende Sicht Gottes» (S. 97) gleichfalls in der abgründigen Zwiespältigkeit der Welt- und Selbsterfahrung ihren Grund hat, versteht sich von selbst und sei nur noch am Rande angemerkt.

Mit dem nichtgeklärten Problem der legitimen theologischen Erkenntnisweise hängt es m. E. auch zusammen, daß die «Neue liberale Theologie» Neuenschwanders einen ziemlich stark eklektischen Charakter trägt (z. B. in der Sünden- und Willenslehre augustinische, in der Erlösungslehre — trotz der Abweisung des Prinzips der Selbsterlösung! — katholisch-synergistische, in der Gotteslehre durch reformatorisch-lutherische und in der Christologie durch die moderne Theologie der Entmythologisierung bestimmte Motive verrät). Das braucht zwar an sich noch kein Negativum zu sein, weist hier aber doch auf eine spürbare Unsicherheit hin, die wohl auch darin zum Ausdruck kommt, daß oft zu schnell zur «docta ignorantia» Zuflucht genommen wird, wohin, nach einem Worte Pascals, erst «die wahrhaft großen Seelen gelangen, die, nachdem sie alles, was Menschen wissen können, durchlaufen haben, erkennen, daß sie nichts wissen» (Frg. 327). Jedenfalls haben wir es hier nicht mit einem ausgereiften Entwurf einer neuen liberalen Theologie zu tun, sondern viel eher mit Ansätzen zu einer solchen, wobei immer noch zu fragen ist, wieweit sie vom heutigen theologischen Liberalismus tatsächlich aufgenommen werden.

Trotz diesen kritischen Bemerkungen möchte ich aber das

zur Diskussion stehende Buch wertvoll und in einer bestimmten Hinsicht sogar notwendig nennen. Denn es wirft unbekümmert und in großer Hartnäckigkeit von neuem jene unbequemen Fragen auf, die noch lange nicht erledigt sind, wenn auch vielfach getan wird, als ob sie schon erledigt seien, wie die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlicher Bibelkritik und biblischem Offenbarungsglauben, die Frage des gläubigen Verstehens, das weder auf den Nenner der Heteronomie noch auf den der Autonomie zu bringen ist, die Frage der Beziehung zwischen dem eschatologischen Glauben und der Weltverantwortung usw. Und wenn sich in der «Neuen liberalen Theologie» Ulrich Neuenschwanders wieder lebenskräftig ein nur schwach abgebremster theologischer Subjektivismus regt, so erhebt sich eben auch die Frage, ob der neue theologische Objektivismus Barths, der wahrhaftig ein Gebot der Stunde und als solches eine Tat von größter Bedeutung war und ist, schon die Lösung des Problems der Offenbarung in sich schließe, oder ob nicht Dietrich Bonhoeffer mit seiner Kritik recht behalte, daß dieser Objektivismus zu einem «Offenbarungspositivismus» geführt habe, «der letzten Endes doch im wesentlichen Restauration geblieben» (Widerstand und Ergebung, S. 179) und darum auch noch nicht die Lösung sei. In diesem Sinne kann das rezensierte Buch dazu beitragen, nach neuen Lösungen Ausschau zu halten, und in diesem Sinne ist sein Erscheinen auch durchaus zu begrüßen.

Im Unterschied zu Ulrich Neuenschwanders Buch ist Fritz Buris liberale Bekenntnisschrift «Christlicher Glaube in dieser Zeit» — wenigstens auf den ersten Blick — durch eine imponierende Geschlossenheit seiner philosophischen Voraussetzungen und theologischen Konsequenzen ausgezeichnet. Da ist von einem eklektischen Verfahren so gut wie nichts zu verspüren, da wird auch nicht so leicht der «docta ignorantia» das Wort geredet, da wird vielmehr die neue liberale Theologie — auch Buri nimmt, zumeist aus ähnlichen Gründen wie Neuenschwander, Distanz zur alten — entschlossen auf die Erfahrungsmöglichkeiten der «gläubigen Vernunft» (S. 53) gestellt, die keine «synthetische Erkenntnislehre» fordert. Der Ausgangspunkt der zur Frage stehenden «Besinnung über das, was christlicher Glaube in dieser Zeit sein kann und soll», ist darum

hier eindeutig weder ein überliefertes Bekenntnis noch «einfach» die Bibel, sondern die auf Existenzerfahrung beruhende «Analyse des Gesichtes unserer Zeit» (S. 10).

Es kann sich jetzt nicht darum handeln, schon um gewisse Wiederholungen zu Neuenschwanders Ausführungen zu vermeiden, die Zeitanalyse Buris nachzuzeichnen. Es sei lediglich vermerkt, daß der Basler Theologe das Gesicht unserer Zeit in typischer Weise bestimmt sieht durch die Gegensatztendenzen des Atheismus und des Offenbarungsglaubens, des Nihilismus und des Christusglaubens, des Naturalismus und der Heilsgeschichtstheologie (S. 26—36). Das Verhängnisvolle an der geistigen Situation unserer Zeit sieht nun Buri darin, daß die verschiedenen Komponenten, die sich in seiner Analyse ergeben hätten, «bei aller Gegensätzlichkeit doch durchgehend auch eine höchst fatale Verwandtschaft aufweisen» (S. 34). Diese bestehe in einer in bezug auf die menschlichen Möglichkeiten absolut negativen und destruktiven Einstellung (ebenda). Atheismus und sog. Offenbarungsglaube seien sich darin einig, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne, daß es ohne eine besondere übernatürliche Offenbarung in Christus, die der Atheismus aber leugnet und die dieser Offenbarungsglaube nicht beweisen kann, keine Gotteserkenntnis gebe. Nihilismus und sog. Christusglauben behaupten gemeinsam, daß der Mensch das Gute weder wissen noch tun könne. Beide sehen den Menschen in einer tragischen Verlorenheit. Der Nihilist ist bereit, diese Tragik auf sich zu nehmen, der Fromme läßt Christus sie tragen. Aber weder bei dem einen noch beim andern kommt es zu einem neuen Sein. Wie der Nihilist ein Verzweifelter bleibt, so der Christ ein Sünder. Naturalismus und Heilsgeschichte endlich vermöchten beide der Geschichte keinen Sinn zu leihen. Jener verrate die Geschichte an die Natur und verleugne damit ihr Wesen, dieser sehe in ihr den Bereich des Teufels und tröste sich mit einer unglaublichen Wundergeschichte (S. 35 f.). Diese Schau der Dinge, die sich vor allem gegen Barth und Cullmann richtet, bedeutet nun allerdings eine unerlaubte, die Tatsachen doch verzerrende Vereinfachung und Vergröberung der Dinge, wenn sie auch mögliche Gefahren signalisieren mag, die einem auf der biblischen Offenbarung begründeten heilsgeschichtlichen Christusglauben innewohnen können.

Aber wie dem auch sei, Buri hält jedenfalls den atheistisch-nihilistischen Naturalismus wie diesen Christusglauben für unfähig, auf die drei berühmten, das, worum es nach seiner Meinung geht, in schärfster und umfassendster Weise ausdrückenden Fragen Kants (S. 11) zu antworten: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Der positive Teil des zu rezensierenden Buches läuft nun darauf hinaus, auf die drei genannten Fragen eine «christliche» Antwort zu geben, und zwar so, daß der «Nihilismus» sowohl der einen wie der andern Seite überwunden werde.

Dabei geht Buri in der Weise vor, daß er zunächst fragt: Wie können wir vernunftgemäß von Gott reden? (S. 37 ff.). Vernunft in seinem Sinn ist ein doppeldeutiger Begriff. Ihr Wesen besteht einmal darin, «alles, was uns begegnet, als das, was es für uns ist, zu erfassen und in einen geordneten Zusammenhang des Erkennens zu bringen» (S. 53). «Sie tut dies vermittelst begrifflichen Bezeichnens und logischen Schließens» (ebenda). Diese Begriffswelt, in der wir uns miteinander zurechtfinden, ist jedoch nicht die Welt, wie sie unabhängig von uns, also «an sich» besteht. Sie ist vielmehr eine zweite Welt, unsere Schöpfung. Und in ihr «ist Gott nicht zu Hause», gleichgültig ob sie dem Raum der Philosophie oder der Theologie entstamme (S. 54). Denn was immer wir in einem begrifflichen Gedanken fassen — und anders können wir ja nicht reden —, «ist stets und bleibt stets unser eigenes Erzeugnis, und damit also gerade das Gegenteil von dem, was die Religion mit Gott meint. Wenn wir so von Gott reden wollten, wären wir wirklich in einer Götzenfabrik» (S. 55). Aber gibt es denn ein anderes Reden von der Vernunft des Menschen her?

Im Gegensatz zur dialektischen Theologie, die wegen ihres Verhaftetseins in der neukantischen Erkenntnistheorie auch den Erkenntnisgegenstand als das Produkt unseres Erkennens fasse und deshalb — um dem «Menschengott» auszuweichen — in die ausweglose Dialektik von Gotteswort und Menschenwort gerate (S. 124, Anm. 23), bejaht Buri diese Frage. Wir müssen eben, so sagt er, «mit jener Tatsache ernst machen, daß die Wirklichkeit etwas anderes ist als unsere begrifflichen Aussagen von ihr. Und zwar ist sie nicht nur graduell davon verschieden, so also, daß wir ihr einmal doch gerecht werden, ihr

Geheimnis voll ausschöpfen, sie in einen Begriff bannen und mit einem Namen bezeichnen könnten, sondern in ihrem Wesen ist sie etwas radikal anderes, das wir nur in dem Maße erkennen können, als es sich uns kundtut, d. h. eben offenbart. Was uns hier aber offenbar wird, das ist nicht ein Wissen von Wirklichkeit, sondern Kunde von ihrem Wesen: Wirklichkeit offenbart sich uns als Geheimnis. Und dieses Geheimnis der Wirklichkeit ist nun, wenn wir es auch begreiflich bezeichnen, nicht unser Gebilde, sondern wir finden uns vor dieser Wirklichkeit, die unserer Vernunft vorgegeben ist, die sie nur vernehmen und nachzeichnen kann. Und auch, daß dieses Nachzeichnen in unserer Begriffswelt nicht jenes An-sich des Seins ist, gehört zu dieser Gegebenheit, die nicht wir erzeugen, sondern in der wir uns immer schon vorfinden» (S. 56 f.).

Wir sehen daraus, daß nach Buri das Wesen der Vernunft primär nicht darin besteht, die uns begegnende Wirklichkeit in Begriffe zu fassen und in einen geordneten Zusammenhang des Erkennens zu bringen; dem allem geht ihr Vermögen voran, das Wirkliche zu vernehmen. Das Geheimnis der Wirklichkeit offenbart sich der menschlichen Vernunft, und die menschliche Vernunft vermag die Kunde vom Geheimnis der Wirklichkeit zu vernehmen. Das ist aber zugleich die Ursprungserfahrung des religiösen Menschen, die Erfahrung Gottes als «Grund und Abgrund des Seins», als «Schöpfergott» (S. 57), von dem sich aus den oben angeführten erkenntnistheoretischen Gründen nicht direkt, sondern nur in Worten und Bildern, aber desungeachtet doch von seiner Wirklichkeit her reden läßt, weil ja die «Vernunft als ein Vernehmen in jedem Fall auf Offenbarung, als das Zuvorgegebensein von Wirklichkeit, angewiesen» ist (S. 61). Auf diesem spekulativen Wege gelangt schließlich der Verfasser des vorliegenden Buches zu einer ausdrücklichen Bejahung des ersten Glaubensartikels des Apostolikums (S. 62).

Der Rezensent muß es sich versagen, in der bisherigen Ausführlichkeit auf den weiteren Inhalt von Buris Buch einzutreten. Er kann über die beiden letzten Kapitel «Was bedeutet uns Christus?» und «Geschichte und Reich Gottes» nur noch ganz andeutungsweise referieren. Auch hier geht der Basler Theologe in derselben Weise spekulativ vor. In seinen Erörterungen

über die Bedeutung Christi für den liberalen Glauben läßt er sich von der Frage leiten: «Was soll ich tun, damit mein Leben seinen Sinn nicht verfehlt?» Die Antwort darauf erfolge «nicht von der Offenbarung Gottes als des Schöpfers, sondern von seiner Offenbarung in Christus aus» (S. 64). Aber was heißt hier Offenbarung Gottes in Christus?

Ganz ähnlich wie Neuenschwander sieht auch Buri im neutestamentlichen Christusbegriff eine vom Jesusnamen streng zu unterscheidende «Bezeichnung für ein besonders schöpferisches Eingreifen Gottes, durch das die erste, unvollkommene Schöpfung und ihre Mächte (d. h. das, was wir als die Wirklichkeit im Vernehmen der Vernunft erfahren) überwunden werden und an ihrer Stelle eine neue, vollkommene Schöpfung der Gottesherrschaft tritt» (S. 84). So wird Christus «das Prinzip einer neuen Schöpfung», dessen Wirklichkeit sich uns nicht dadurch erschließt, «daß wir die neutestamentlichen Zeugnisse ... wiederholen, für wahr halten oder zu beweisen suchen» (S. 87/88). Bilder und Worte können ja nach den obigen Ausführungen die Wirklichkeit, die sie bezeichnen, nicht in sich enthalten. «Bilder und Worte erwachsen vielmehr aus der Wirklichkeit, die wir nicht selber erzeugen, die sich uns vielmehr nur in der Erfahrung kundtun kann» (S. 88). Und darum verstehen wir nach Buri das Wort von Christus erst, «wo es uns einen Sachverhalt in unserer eigenen Erfahrungwirklichkeit aufdeckt» (S. 88). Oder in andern Worten: «Christuswirklichkeit bricht für uns da auf, wo wir zum Sein, wie wir es um uns und in uns wahrnehmen, nicht mehr einfach ja sagen können, sondern uns seine Fragwürdigkeit, seine Not und Schuld, sein Verfallensein und Verspieltsein zum Bewußtsein kommt», so zum Bewußtsein kommt, daß wir unter dem Sinnlosen und Verfehlten leiden, «gerade weil wir um Sinn und Bestimmung wissen». Und wenn dies ernst genommen und getragen wird — wie Jesus gesagt hat: «Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich ...» —, dann kann es geschehen, nicht erzwingbar und garantierbar, sondern erfahrbar nur als Geschenk, das auch ausbleiben kann, daß uns darin jener Friede zuteil wird, der «höher ist als alle Vernunft» (S. 89). Diese Bewandtnis also hat es mit Buris Verständnis der Offenbarung in Christus.

Es versteht sich, daß wir hier einer Christusauffassung begegnen, die nur noch ganz lose mit der christlichen Ueberlieferung in einem Zusammenhange steht und als Sinnprinzip des Daseins auch außerhalb ihrer gefunden werden könnte. Buri sagt denn auch ausdrücklich, daß dies alles «nicht an den Namen Jesus Christus und an die ganze damit verbundene Vorstellungs- und Begriffswelt gekettet» sei (S. 90). Damit aber wird doch die «Offenbarung Gottes in Christus» prinzipiell in einen allgemeinen Religionismus aufgelöst, und es fragt sich, ob hier der Gebrauch einer spezifisch-christlichen Begriffswelt überhaupt noch am Platze bzw. mit dem Prinzip der wissenschaftlichen Redlichkeit vereinbar sei.

Aehnliches ist von den Ausführungen über die Eschatologie zu sagen. Sie wird der Anlage des Buches entsprechend unter dem Gesichtspunkt der Frage: «Was darf ich hoffen?», «Was ist der Sinn der Geschichte?» verhandelt. Die Antwort lautet: Das Reich Gottes. Aber selbstredend das Reich Gottes nicht im Sinne «falscher Vergegenständlichung der eschatologischen Mythologie». Nach Buri kann heute die Eschatologie, «für unser persönliches Schicksal nach dem Tode wie für die Zukunft der Menschheit im Ganzen, nur in dem Hinweis auf die unendlichen Schöpfungsmöglichkeiten Gottes bestehen» (S. 118). Diese Möglichkeiten lassen sich aber nie in die Geschichte als deren Gesamtsinn einordnen (S. 114), denn das Reich Gottes ist «in jeder Beziehung die Krise der natürlichen irdischen Geschichte und ihrer Möglichkeiten» (S. 112), wie umgekehrt die Geschichte durch ihren «programmwidrigen Verlauf» (Ausbleiben der Parusie) zur Krisis des Reiches Gottes wird (S. 113). Und gerade in der darin zum Vorschein kommenden doppelten Krise, die sich so aktualisiert, daß das Reich Gottes die Unvollkommenheit der Geschichte aufdeckt und die Geschichte das Reich Gottes nicht in Erfüllung gehen läßt, wird das Wesen der eschatologischen Geschichtsauffassung sichtbar. Diese Geschichtsauffassung erst weiß um die äußersten Möglichkeiten der Geschichte, nämlich: «daß sie sich um ihrer Vollendung willen in Frage stellen und das Scheitern riskieren kann. Im Wagnis dieses scheiternden Ueber-sich-hinaus kann sich Geschichte vollenden. Das Aktuellwerden jener zwiefachen Krise des Reiches Gottes kann also zugleich je die Vollendung der Ge-

schichte sein» (S. 114/115). Und das soll nun nach Buri die Ueberwindung des den Nihilismus erzeugenden Pessimismus bedeuten. Allein, wird der Nihilismus wirklich überwunden durch den Aufweis derartiger, in den unendlichen Schöpfungsmöglichkeiten Gottes begründeten Möglichkeiten der Geschichte und des Menschen? Ist hier überhaupt die Realität der neutestamentlichen Hoffnung, die doch gerade nicht auf einer bloßen Möglichkeit, sondern auf der geschichtliches Ereignis gewordenen Wirklichkeit des richtenden und erlösenden Heilshandelns Gottes im Menschen Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, gründet, erfaßt? Wir verstehen von hier aus, warum sich Buris Ueberwindung des Nihilismus stark im Reich des Deklamatorischen bewegt, wie es etwa auf Seite 77 ersichtlich wird, wo es heißt: der Nihilismus sei als das «Kläglichste» erkannt, was es gebe: als Verrat der eigenen Möglichkeiten des Menschen, nach Sinn zu fragen und sich für den erkannten Sinn einsetzen zu können, auch wenn dieser Einsatz zum Scheitern verurteilt ist (S. 77).

Es hält nicht leicht, die theologische Bedeutung dieser faszinierend geschriebenen und den Charakter eines Bekenntnisses tragenden Schrift Buris abzuschätzen. Sie liegt doch wohl vor allem in ihrem unbeugsamen Willen, den von der neuen liberalen Theologie nun einmal eingeschlagenen Weg beharrlich, bis zu den letzten Konsequenzen, zu Ende zu gehen. Der Weg heißt, wie auch bei Neuenschwander klar ersichtlich wird: existentielle Interpretation der Mythologie des Neuen Testamentes. Während aber, sofern ich richtig sehe, Neuenschwander mehr auf der Linie des Bultmannschen Versuches einer Entmythologisierung des Kerygmas vorankommen will, treibt Buri entschlossen eine «Entkerygmatisierung» des Mythos, wie er sie an anderer Stelle (Kerygma und Mythos, Bd. 2, S. 96 ff.) — nicht ohne einleuchtende Gründe — als Voraussetzung eines «wahrhaft» existentialen Verständnisses der Mythologie des Neuen Testamentes geltend macht. Die Worte und Bilder der urchristlichen Ueberlieferung werden in der vorliegenden Schrift tatsächlich und entschieden zu einem «symbolkräftigen Ausdruck des Selbstverständnisses eigentlicher Existenz reduziert», «an dem mir in Wahrheit ein entsprechendes neues Selbstverständnis meiner selbst aufgehen kann» (ebenda S. 99).

Man wird sich hier nun fragen müssen, wozu denn eigentlich die Heilige Schrift für den im Sinn von Buri verstandenen «christlichen Glauben» noch nötig sei, wenn mir an ihr doch nur «ein neues Selbstverständnis meiner selbst» aufgehen kann, zu dem ich grundsätzlich durch die unmittelbare Existenzerfahrung, kraft der mir eigenen, das Geheimnis der Wirklichkeit vernehmenden Vernunft ja auch gelange? Es wäre indessen ein Unrecht, wenn man dem Basler Theologen vorwerfen wollte, daß für ihn die biblische Ueberlieferung bedeutungslos geworden sei. Faktisch ist dies nämlich durchaus nicht so. Buri setzt sich mit ungleich größerer Leidenschaft als etwa Neuenschwander — obwohl in dessen synthetischer Erkenntnislehre die Ueberlieferung als eine der undispensablen christlich-religiösen Erkenntnisquellen gilt — für die Erhaltung, und notabene, wenn ich mich nicht täusche, für die integrale Erhaltung der biblischen Ueberlieferung ein. So kann er die primäre Aufgabe der Kirche gerade darin sehen, «die großen Symbole, die ihr in der Tradition für diese Wirklichkeit anvertraut sind, weiterzugeben und durch sinngemäße Auslegung lebendig zu erhalten» (S. 118). Ja er weiß von da aus die geschichtliche Bedeutung der von ihm sonst so scharf attackierten (Barthschen) Offenbarungstheologie in einer für einen liberalen Theologen seines Schlages immerhin ungewöhnlichen Wärme zu würdigen, wenn er schreibt, man müsse ihr doch zugute halten, «daß sie in einer Zeit, in der man meinte, alle Mythologie als bloße Phantasieprodukte eines rückständigen Aberglaubens wissenschaftlich preisgeben zu müssen, an dieser Vorstellungswelt festhielt und damit das Bewußtsein ihrer Bedeutsamkeit nicht untergehen ließ. Sie verhinderte damit einen ungeheuren Substanzverlust, der dem abendländischen Geiste seit der Zeit der Aufklärung in steigendem Maße droht. Unersetzliches ist uns tatsächlich in dieser biblischen Symbolwelt aufbehalten» (S. 45).

Dies aber heißt, daß für Buri die biblische Ueberlieferung gerade mit ihrer «Mythologie» faktisch unersetzlich bleibt, wenn sie auch, nach seinen philosophischen und theologischen Voraussetzungen, für die das Geheimnis des Wirklichen und damit das Geheimnis Gottes unmittelbar vernehmende Vernunft grundsätzlich entbehrlich ist. Wie läßt sich dieser selt-

same Hiatus verstehen? Vielleicht als ein Zeichen dafür, daß letzten Endes auch in dieser Theologie der «vernehmenden Vernunft» das Ueberlieferungsgut der biblischen Offenbarung vorgegeben ist und nicht, wenigstens nicht primär, der unmittelbare, im «Geheimnis der Wirklichkeit» sich kundmachende Gott? Daß dies — wieder faktisch — auch so gesehen werden darf, legt der auffällige Umstand nahe, daß Buri bei der Beantwortung der Frage, wie denn wirklich von der Vernunft des Menschen her von Gott und seiner Offenbarung gesprochen werden könne, zuerst die Antwort gibt: «Einmal: daß wir von Gott reden und so von ihm reden, wie wir es gewohnt sind, weil uns so von Gott geredet worden ist» (S. 55). Damit aber zeigt sich, daß selbst dieser extreme theologisch-existentielle (wenn auch nicht philosophische) Subjektivismus des praktischen Primates der biblischen Ueberlieferung keineswegs entraten kann. Und das sollte doch der neuen liberalen Theologie zu denken geben! Glaube, der christlicher Glaube sein will, kann sich nicht vom objektiven Offenbarungsgut der biblischen Ueberlieferung lösen, sowenig der christliche Glaube, der immer ein existentielles Ueberzeugtsein ist, auf den Willen zum subjektiven Verstehen verzichten kann. Hier falsche Frontstellungen abzubauen wird hüben und drüben ein dringendes Gebot der theologischen Arbeit von heute und morgen sein, was Buris Schrift auf ihre Weise deutlich werden läßt.

Es bleibt uns noch, einen Blick auf das Buch von Kurt Guggisberg «Der freie Protestantismus» zu werfen. Wenn dieser Blick nur ein flüchtiger sein wird, dann keinesfalls, weil es uns eines ergiebigeren Hinweises nicht wert dünken würde. Durch die Vornehmheit seiner inneren geistigen Haltung wie durch Klarheit und Gediegenheit der Sprache ist es das schönste der drei ins Auge gefaßten Bücher. Aber einmal handelt es sich nicht um ein neues Buch (es liegt bereits in der zweiten, wenn auch veränderten Auflage vor), und dann gehört es, an seiner Problemlage gemessen, noch zumeist dem älteren Liberalismus an. Das zeigt sich äußerlich schon darin, daß Namen wie Barth, Bultmann usw. in dieser geistigen Rechenschaftsablegung über den theologischen Liberalismus nicht begegnen, während Schleiermacher, Alexander Schweizer und andere mehr ergiebig zu Worte kommen. Auch sieht Guggisberg die ernste Frage

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

Neuhausen am Rheinfall. *Arthur Rich.*

Rezensionen.

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

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

Basel. *Walter Baumgartner.*