

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 11 (1955)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.01.2026

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

## Rezensionen.

**Ernst Benz, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart**, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1952, XII + 421 S.

**Ernst Wolf, Peregrinatio**, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München, Chr. Kaiser Verlag, 1954, 358 S.

1. Die Arbeit von Ernst Benz soll nicht einfach ein Beitrag zur Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung sein, sondern wendet sich aus bestimmten Gründen gerade den abendländischen Darstellungen der Ostkirche zu. Die Ostkirche ist von der europäischen Geschichtsschreibung meistens vernachlässigt worden. Ressentiments haben die Gesichtspunkte getrübt und Vorurteile entstehen lassen. Ein Ueberblick über die Darstellungen der letzten vier Jahrhunderte kann darum an mancher Stelle Klärung schaffen. Da die Darstellung je nach dem konfessionellen Standort des Verfassers verschieden ist, behandelt Benz zunächst die protestantische Geschichtsschreibung<sup>1</sup>; ein späterer Band soll der katholischen gewidmet werden. Gerade jetzt, wo die Begegnung zwischen Ost und West in ein besonders bedeutungsvolles Stadium eingetreten ist, ist es von Nutzen, zu zeigen, wie die Ostkirche beurteilt und dargestellt worden ist. Es wird dadurch der Weg zu einer gerechteren Beurteilung der Ostkirche geebnet.

Wenn vielleicht Benz die Bedeutung seines Unternehmens auch überschätzt, so kann doch kein Zweifel daran sein, daß es tatsächlich einen Dienst in der angegebenen Richtung tut. Es werden in der Darstellung von Benz wirklich die Motive und Gesichtspunkte deutlich, die die protestantische Geschichtsschreibung jeweils geleitet haben und z. T. noch bis heute — man denke nur an das abschätzige Urteil Harnacks — nachwirken. Benz streicht vor allem die «schwachen Stellen» der protestantischen Geschichtsschreibung mit aller Deutlichkeit heraus. — Er kommt zum Ergebnis, daß durch die ganze protestantische Geschichtsschreibung seit der Reformation zwei Gesichtspunkte maßgebend gewesen sind: die ökumenische Idee und das konfessionelle Sonderbewußtsein; einmal wird die Ostkirche als Schwesterkirche im Rahmen der Christenheit aufgefaßt, das andere Mal die Besonderheit der protestantischen Kirche betont. Selbstverständlich wandeln beide Gesichtspunkte von Epoche zu Epoche ihre Gestalt; sowohl die einschließende als die ausschließende Tendenz wird jeweils nach dem herrschenden Verständnis der Konfession ganz anders begründet, und vor allem kommen seit Peter dem Großen und seit dem Eingreifen Alexanders I. in die europäische Politik politische Gesichtspunkte hinzu, die die Darstellung der Ostkirche in den allgemeinen Wechsel von Russophobie und Russophilie hineingezogen haben. Einen entscheidend wichtigen Einfluß hat der romantische Gedanke des «Volksgeistes» und der «Volksseele» auf die Beurteilung des Ostens und der Ostkirche ausgeübt.

<sup>1</sup> Der Titel des Buches ist nicht zutreffend; da mit wenigen Ausnahmen nur deutsche Autoren behandelt werden, sollte es besser heißen: ... im Lichte der deutschen protestantischen Geschichtsschreibung.

Da Benz seine bisherige wissenschaftliche Tätigkeit in erster Linie der Erforschung der Ostkirche gewidmet hat, findet er Anlaß, in einem abschließenden Kapitel zu zeigen, wie sich die Ostkirche im Lichte seiner eigenen Arbeiten darstellt. Er bezeichnet sich selbst als den ersten Vertreter einer «wissenschaftlichen Oekumenik» und erklärt auch, was er darunter verstanden wissen will. Oekumenik ist eine weiterentwickelte Form der drei traditionellen Fächer Symbolik, Konfessionskunde und Kirchenkunde und ist aus der Notwendigkeit entstanden, die Begegnung der Kirchen im Rahmen der ökumenischen Bewegung auf eine wissenschaftliche theologische Grundlage zu stellen. Von den traditionellen Fächern unterscheidet sich die Oekumenik sowohl gesinnungsmäßig als thematisch. Sie begnügt sich nicht damit, die Konfessionen beschreibend nebeneinanderzustellen, sondern ist bewegt von der Frage, was die Koexistenz vieler Kirchen für die einzelne Kirche bedeutet. Sie setzt als Gesinnung voraus, daß man den Vertreter einer andern Kirche um der von allen geglaubten und bekannten Kirche willen als Mitchristen anerkenne. Die thematische Veränderung besteht darin, daß die Vertreter der Oekumenik besondere Aufmerksamkeit auf das Studium der interkonfessionellen Beziehungen und der konfessionellen Polemik verwenden.

Es fragt sich aber, ob durch die Bezeichnung «Oekumenik» die Begriffe statt geklärt nicht eher verwirrt werden. Sicher ist, daß die Konfessionskunde im alten Stil nicht mehr am Platze ist, seit die ökumenische Bewegung Tatsache geworden ist. Es muß tatsächlich zu der bloß vergleichenden Darstellung der Konfessionen die Frage nach der Einheit der Kirche mit *allen* ihren Konsequenzen treten. Ist aber für eine auf diese Weise veränderte Konfessionskunde der Name Oekumenik am Platz? Nein, denn man erwartet unter diesem Namen ein viel weiteres Gebiet, als die Konfessionskunde umfaßt; man erwartet, daß Oekumenik den ganzen Bereich der Erkenntnisse behandle, die mit der Uneinigkeit und der geglaubten und von Gott geschenkten Einheit der Kirche zusammenhängen. Dazu gehören aber außer der Konfessionskunde — auch wenn sie durch das Studium der interkonfessionellen Beziehungen ergänzt ist — noch andere Gebiete, z. B. die Auslegungsgeschichte, die kirchliche Soziologie u. a. m. Alle diese Gebiete unter dem Namen Oekumenik zusammenzufassen ist darum wiederum nicht geraten, weil keines von ihnen sich in der ökumenischen Fragestellung erschöpft. Richtiger ist es darum, auf die Bezeichnung Oekumenik überhaupt zu verzichten und die ökumenische Bedeutung der einzelnen Gebiete auf andere Weise hervorzuheben; etwa indem man eine Bezeichnung wie «ökumenische Konfessionskunde» einführt oder in der Definition des einzelnen Wissenschaftsgebietes seine ökumenische Funktion herausstellt. Brauchbar ist der Name Oekumenik nur, wenn man damit eine vornehmlich praktische Wissenschaft bezeichnen will, die sich mit der «Strategie» der Oekumene befaßt und ihr dienen will.<sup>2</sup>

Wenn sich der Name Oekumenik aus Gründen der thematischen Ab-

---

<sup>2</sup> In diesem Sinne ist in Princeton ein Studienfach mit dem Namen Oekumenik geschaffen worden.

grenzung schon nicht empfiehlt, so fragt sich weiter, ob die «Gesinnung», die Benz für seine neue Wissenschaft verlangt, ausreicht, um den Namen Oekumenik zu rechtfertigen. Die Gesinnung, den «Angehörigen der andern geschichtlichen Erscheinungsform der Kirche» als Mitchristen anzuerkennen und «die spezifische Wahrheit, die sie geschichtlich repräsentieren», gut-zuheißen, schafft nach Benz eine doppelte Bereitschaft; die Bereitschaft, sich fragen zu lassen: bin ich richtig, so wie ich bin?, und diejenige, den andern zu fragen: bist du richtig, so wie du bist? Die Oekumenik hat die Aufgabe, diese doppelte Bereitschaft zu fördern. — Die ökumenische Begegnung erschöpft sich aber nicht darin, daß man sich gegenseitiger Kritik aussetzt und durch den gegenseitigen Vergleich der Einheit näherkommt; das Wesentliche an ihr besteht darin, daß das Bewußtsein, die Uneinigkeit der Kirchen sei unsere Schuld, den Antrieb gibt, zunächst von den Voraussetzungen der eigenen Konfession her immer von neuem nach der wahren Kirche zu suchen. Diese Gesinnung spürt man aber der Arbeit von Benz nicht an; der Tenor seines Buches ergeht sich jedenfalls darin, jegliches Anzeichen von konfessioneller Haltung zu ironisieren, und aus der anderen neueren Arbeit des Verfassers «Bischofsamt und apostolische Sukzession» geht hervor, daß es ihm in erster Linie um die Herausstellung von unbekannten und unerwarteten Uebereinstimmungen der Kirchen zu tun ist, welche dem kritischen Vergleich förderlich sein können.<sup>3</sup> Auch diese Arbeit leistet ihre Dienste, aber man muß sich bewußt sein, daß die ökumenische Begegnung nicht im Vergleiche der Kirchen mit dem ökumenisch erweiterten Herzen der Kirchenhistoriker besteht, sondern in der verbindlichen Begegnung der Glaubenden.

2. Das Buch von Ernst Wolf umfaßt 13 Artikel, die alle schon früher erschienen sind. Der letzte und neueste unter ihnen ist in unserem Zusammenhang zugleich der interessanteste: «Oekumenische Symbolik: zur Aufgabe der Konfessionskunde heute». — Wolf zeigt da, daß die Disziplin der Symbolik auf lutherischem Boden gewachsen ist. Denn nur das Lutherum versteht unter den Symbolen die Bekenntnisschriften; andere Kirchen kennen nur *das* σύμβολον, nämlich das Konstantinopolitanum, oder deren drei, nämlich die drei altkirchlichen. Nur der weite Begriff von Symbol und die ihm entsprechende Ueberzeugung, daß aus der Lehre das Wesen der Kirche zu erkennen sei, haben die Wissenschaft der Symbolik ermöglicht. Symbolik besteht in der Einführung in die eigenen Bekenntnisschriften und in der Auseinandersetzung mit andern Lehren. Sowohl die Isagogik als die Polemik bedeuten ein Fragen und Ringen nach der reinen Lehre und damit nach der Einheit und Reinheit der Kirche. Sie tragen also echt ökumenischen Charakter.

Die Konfessionskunde ist nicht nur eine Weiterentwicklung, sondern eine Veränderung der Symbolik. Sie hat zwar mit Recht gezeigt, daß die Kirchen nicht nur unter ihren Lehren zu begreifen sind, aber sie hat den Ansatz der Symbolik, ihre Ausrichtung auf die reine Lehre und die Einheit der Kirche, verdunkelt, und es ist ihr die kirchliche Verbindlichkeit

<sup>3</sup> Evangel. Verlagswerk, Stuttgart, 1953.

überhaupt verlorengegangen. Wolf verlangt nun an Stelle der Konfessionskunde eine ökumenische Symbolik, die zu den Intentionen der reformatorischen Isagogik und Polemik zurückkehrt. Damit ist die heutige Aufgabe der Konfessionskunde ohne Zweifel genauer umschrieben als durch die Oekumenik, die Benz vorschlägt.

*Herblingen (Kt. Schaffhausen).*

*Lukas Vischer.*

**Fritz Buri, Theologie der Existenz**, Bern und Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1954, 128 S.

«Theologie der Existenz» — das bedeutet nicht, daß hier in einem eminenten Sinne «aus der Existenz» heraus Theologie getrieben wird, sondern vielmehr, daß hier Theologie durch einen bestimmten, vorgefaßten *Begriff* von Existenz geleitet und durchweg geprägt ist. Dieser Begriff ist derjenige der Existenzphilosophie von *Karl Jaspers*. Die Arbeit von Buri, die selber als «neuer Grundriß einer Dogmatik» verstanden werden will (6), stellt im Grunde ein Experiment dar: das Experiment einer durchgehenden Konfrontation jenes spezifischen Existenzbegriffs mit den traditionellen Lehrstücken der Dogmatik — dies mit der Absicht, die dogmatische Ueberlieferung mittels jenes Begriffs im Hinblick auf eine neue «Summe der Theologie» komprehensiv zu bearbeiten und sie so (wie ein Lieblingsausdruck von Buri lautet) «umwandelnd anzueignen».

Buris Ausgangspunkt, der Begriff der Existenz, wird eingangs, durchaus im Anschluß an Jaspers, definiert (9 f.): Existenz ist 1. ein nicht zu vergegenständlichendes, wissenschaftlich nicht faßbares Selbstsein. Sie ist als solches 2. bezogen auf Transzendenz als ihren Ursprung und erfährt sich 3. in solchem Bezug als sich selber geschenkt. Für die sich solcherart auf Transzendenz bezogen wissende Existenz wird nun 4. der Mythos (wie übrigens auch die metaphysische Spekulation) zum symbolischen Ausdruck ihres Selbstverständnisses. So existiert Existenz 5. in Geschichtlichkeit, d. h. in Gemeinschaft und in der Bedingtheit durch Ueberlieferung, und erfährt, solche Geschichtlichkeit in unbedingter, doch «nicht zu verallgemeinernder Weise» übernehmend, in der Zeit die ewige Wahrheit. — Dies ist das für alles nachfolgende Theologisieren maßgebliche Arbeitsprinzip Buris, seine vorausgesetzte Doktrin. Man gewinnt denn im folgenden manchmal den Eindruck, daß hier nicht so sehr von der Sache her und im Hinblick auf die Sache, als eher von der Doktrin her und im Hinblick auf diese gedacht wird. Der Jasperssche Existenzbegriff *muß* bei allen theologischen Problemen stets und unter allen Umständen die Lösung bringen; er muß nur einfach in richtiger Weise angewendet werden, und schon ist die erhoffte Klärung da! Doktrinär erscheint es uns z. B., wenn «Theologie der Existenz» — wie aus dem folgenden ersichtlich sein wird — stets in stereotyper Weise gegenständliches Denken und existentielle Aktualisierung als zwei (freilich auch wieder unlöslich verbundene) «Prinzipien» gegeneinanderstellt, ohne damit zu rechnen, daß möglicherweise das sog. «gegenständliche» («objektivierende») Denken lediglich eine zwar epochale, doch ephemere Erscheinung in der Geschichte menschlichen Denkens ist; daß

ihm folglich möglicherweise gar nicht der Rang einer derart prinzipiellen Instanz zukommt; daß folglich möglicherweise auf manche in der Geschichte der christlichen Theologie auftretenden «Spekulationen» und «Mythologumene» gar nicht mit solcher Selbstverständlichkeit der Begriff der «Vergegenständlichung» angewendet werden kann, wie es bei Buri geschieht.

Entsprechend der fünfgliedrigen Bestimmung des Existenzbegriffs entwickelt Buri seinen dogmatischen Grundriß in fünf Teilen. Jedem Teil stellt er eine knappe historische Einleitung voran, worin er — teils vom Gesichtspunkt der konsequenten Eschatologie, insbes. der Wernerschen Dogmengeschichte — die Entwicklung des betreffenden Lehrstücks in der altprotestantischen, neuprotestantischen (evtl. der röm.-katholischen) und der modernen Theologie skizziert und die im Verlauf dieser Geschichte aufgetretenen theologischen Aporien aufzuzeigen sucht, die dann im folgenden durch die Anwendung des Existenzbegriffs behoben werden sollen. Die fünf Teile sind: I. Offenbarung und Existenz (enthaltend die Lehre von der Offenbarung und der Hl. Schrift; entsprechend der Bestimmung von Existenz als wissenschaftlich nicht erfaßbarem Selbstsein). II. Gott für Existenz (enthaltend die Lehre von Gott, Seinem Dasein, Seinem Wesen und Seinen Eigenschaften, von der Schöpfung und von der Theodizee; entsprechend der Bestimmung von Existenz als bezogen auf Transzendenz). III. Existenz als Gnade (enthaltend die Lehre von der Sünde, von der Rechtfertigung und von der Prädestination; entsprechend der Bestimmung des Transzendenzbezuges von Existenz als Sich-selbst-geschenkt-Werden). IV. Christologie der Existenz (enthaltend die Lehre von Christi Person und Werk; entsprechend der Konzeption von Mythos als Symbol des Selbstverständnisses von Existenz). V. Christliche Existenz in der Zeit (enthaltend die Lehre von Wort und Sakrament, von der Kirche und von den letzten Dingen; entsprechend der Bestimmung der Existenz als zeitlich-geschichtlicher Verwirklichung). — Im Rahmen dieser kurzen Besprechung ist es leider nicht möglich, Buris Bearbeitung der dogmatischen Tradition und die Ergebnisse, zu denen er dabei gelangt, im Zusammenhang darzustellen. Sein Gedankengang verläuft zumeist, mit einer gewissen Monotonie, nach dem Schema einer Gegenüberstellung von «Vergegenständlichung» und «Existenz»: Gottes Dasein ist für gegenständliches Denken nicht beweisbar, sondern erweist sich nur im erfahrenen Transzendenzbezug glaubender Existenz. Eben dies heißt dann: «Offenbarung für Existenz». Christologie ist wahr nicht als gegenständliche, allgemein verbindliche Lehre, sondern als Ausdruck des Selbstverständnisses der sich selber als Gnade erfahrenden Existenz. Desgleichen die Prädestinationslehre als Ausdruck des Erwählungsbewußtseins der Existenz. Desgleichen die Heilmittel, Wort und Sakramente, als vermittelnde, Lebenskontinuität stiftende Symbole der sich in der Zeit verwirklichenden christlichen, d. i. durch christliche Ueberlieferung in ihrem Transzendenzbezug bestimmten, Existenz. Usw.

Die solcherart stattfindende Bearbeitung der dogmatischen Tradition mutet oftmals etwas äußerlich an. So, wenn Buri in der Verhandlung des Theodizee-Problems, nachdem er die hier sich ergebenden Schwierigkeiten



aufgezeigt hat, die verschiedenen in der Geschichte christlichen Denkens aufgetretenen Antworten (urzeitlicher Fall gewisser Engel, fortschreitende Ueberwindung des Uebels in der Welt, endzeitlicher Sieg Gottes über das Böse, Agnostizismus gegenüber der Abgründigkeit Gottes, ja Atheismus angesichts des Bösen in der Welt usw.) nebeneinander bestehen läßt, mit dem einfachen Zusatz: «Nicht als gegenständliche Lehren, sondern als Ausdrucksformen der Transzendenzbezogenheit von Existenz...» «Theologie der Existenz muß diesem ganzen Problemkomplex gegenüber in erster Linie auf die Unterscheidung von objektiv-wissenschaftlich, mythologisch-spekulativen und für Glauben von Existenz aus gültigen Aussagen aufmerksam machen» (49). So wird das Prinzip der transzendenzbezogenen, in Mythen und Spekulationen sich ausdrückenden Existenz von außen an das Problem herangetragen und in Form eines sehr generellen Vorbehaltes geltend gemacht, und im übrigen bleiben die verschiedenen Lehrmeinungen als mögliche Symbole indifferent nebeneinander bestehen. Angesichts solcher Indifferenz gegenüber substantiellen theologischen Gegensätzen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren: es möchte jenes Prinzip auf dem Felde theologischer Problematik am Ende — schon rein methodisch gesehen — doch kein so sehr gutes, sachgemäßes, erhellendes und zum klärenden Verständnis, zur «umwandelnden Aneignung» der Tradition nützlich sein, wie Buri annimmt. — Ganz analog verhält es sich in der «Christologie der Existenz», wo Buri die verschiedenen Christologien (z. B. den «Gott-Menschen des altkirchlichen Dogmas» oder den «göttlichen Weisheitslehrer des Rationalismus») unter dem nämlichen Vorbehalt als mögliche mythische Symbole nebeneinander stehen läßt — oder dann in der Lehre von den Sakramenten, wo Buri selbst den Sakramentalismus und die sieben Sakramente der römischen Kirche gelten läßt, sofern sie innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft wirkliche Heilmittel, d. i. echten symbolischen Ausdruck für die Transzendenzbezogenheit von Existenz darstellen (103). Vom Gesichtspunkt protestantischer Theologie ist danach dagegen, bzw. für die protestantische Auffassung nichts weiter zu sagen, als: daß für die protestantischen Kirchen eben protestantische Tradition maßgeblich sei (107). Hier enthüllt sich der reine Traditionalismus als einer der Wesenszüge dieser «Theologie der Existenz», für welche es, weil keine besondere Offenbarung, kein besonderes Heilshandeln Gottes in der Geschichte, darum auch kein gegenüberstehendes Kriterium der Wahrheit, kein Schriftprinzip, gibt. Trotz solcher Mängel in der Systematik der Bearbeitung der Tradition ist der konstruktive, systematische Wille des Verfassers zur integralen Aufnahme und Neuformung der Ueberlieferung nicht zu verkennen. Er ist durch die ganze Schrift hindurch deutlich spürbar.

Eine Auseinandersetzung mit diesem dogmatischen Grundriß im ganzen würde eine eingehende Auseinandersetzung mit der Jaspersschen Existenzphilosophie voraussetzen. Und vielleicht daß, wo eine solche geleistet wäre, die Auseinandersetzung mit Buri sich erübrigte. Lediglich im Sinne einer programmatischen Skizze sei hier gesagt: daß eine Auseinandersetzung mit Jaspers von der Theologie her vermutlich bei dessen Chiffre-

oder Symbolgedanken einsetzen müßte, welcher ja auch bei Buri eine entscheidende Rolle spielt (dessen Projekt einer Aneignung der theologischen Tradition mittels des Existenzbegriffs wird erst durch jenen Gedanken überhaupt möglich). Biblische Theologie kennt einen ähnlichen Begriff wie denjenigen der Jasperschen Chiffre für Transzendenz: nämlich denjenigen des Namens Gottes, welcher ja auch nicht einfach mit Gott gleichzusetzen ist, sondern auch gleichsam eine «Chiffre» für Gott darstellt. Aber hier besteht nun ein fundamentaler Unterschied: Der Name Gottes ist der Name, den Gott sich selber gegeben hat. Die Chiffre für Transzendenz dagegen erwächst aus dem geschichtlichen Lebensvollzug der sich selbst auf Transzendenz bezogen wissenden Existenz des Menschen. Demnach besteht der hier zugrunde liegende Gegensatz nicht zwischen Absolutsetzung des Christentums (des christlichen Mythos) einerseits und Anerkennung verschiedener Mythen als legitimer Symbole des Transzendenzbezugs andererseits, wie dies Jaspers und seine Schüler gerne darstellen (so z. B. Jaspers in seinem Vortrag über «Wahrheit und Unheil der Entmythologisierung», in dem fraglichen Punkte sehr treffend beantwortet durch Rudolf Bultmann in dieser Zschr., Heft 2/1954, S. 91 und 94). *Der Gegensatz ist vielmehr ein solcher in der Struktur existentieller Haltung* (man darf hier sagen: ein *existentialer*): zwischen gehorsamer Beugung des Denkens unter eine letzte Autorität und arbiträrer Souveränität in der Beurteilung der Erscheinungen existentieller Wirklichkeit. Dort geht die Bewegung von oben nach unten: Gott gibt sich selber einen Namen, unter den sich der Mensch vernehmend beugt. Hier geht sie von unten nach oben: Existenz setzt, in der Begegnung mit Transzendenz, selber die Chiffren, in denen Transzendenz für sie erfahrbar wird. Der Himmel der Transzendenz bleibt leer ohne die Symbole, die der Mensch sich selber entwirft; und auf Grund seines Wissens um diese Situation anerkennt dann der sekundär Verstehende die Gleichberechtigung der verschiedenen Symbole.

Interessant ist schließlich die Stellungnahme Buris zur von ihm so genannten «mythologischen Theologie», also beispielsweise zur «neueren heilsgeschichtlichen Theologie» (wie Buri die dialektische Theologie zu nennen pflegt). Diese Stellungnahme ist nämlich überraschend positiv: «Mythologische» Theologie hat eine große Bedeutung für die Ueberlieferung der als Ausdrucksformen christlichen Selbstverständnisses unentbehrlichen Mythen (30 f.). Bringen wir den Gesamtschematismus der «Theologie der Existenz», so wie er uns nun bekannt geworden ist, in Rechnung, so dürfte sich nunmehr folgendes Bild ergeben: Die eigentlich substantiellen theologischen Gedankengänge werden in der mythologischen Theologie vollzogen, während Theologie der Existenz dabei gleichsam nur die Rolle einer Präliminarwissenschaft spielt, deren Aufgabe es ist, jeweilen den bewußten formalen Vorbehalt geltend zu machen. Ueberlegen wir uns schließlich, daß eine solche Präliminarwissenschaft der Existenz, welche den in Mythen sich konkretisierenden existentiellen Entscheidungen vorausliegt, eine sehr problematische Sache ist, daß möglicherweise eine derartige Ontologie der Existenz allererst auf dem Grunde einer «ontischen» existentiellen Position, in Burischer Terminologie: allererst auf dem



Grunde einer angeeigneten symbolhaltigen Ueberlieferung und niemals isoliert davon überhaupt legitim ist — dann drängt sich die Vermutung auf: es möchte letztlich das eigenste Wesen der von Buri dargebotenen «Theologie der Existenz» darin bestehen, daß sie sich selber überflüssig macht.

Castiel (Graubünden).

Heinrich Ott.

## Miszelle.

### Die Anfänge des Täuferturns in Bern.

Während die neuere Täuferforschung, besonders durch die Arbeiten von Fritz Blanke und Harold S. Bender, die Entstehung des Täuferturns nach Zeit und Ort relativ genau auf den 17.—22. Januar 1525 in Zürich, resp. Zollikon, zu bestimmen vermochte<sup>1</sup>, sind die Anfänge der Täufer in Bern ihrer Datierung nach immer noch höchst ungewiß. Ernst Müller berichtet in seiner «Geschichte der Bernischen Täufer» (Frauenfeld, 1895), Seite 23, darüber das Folgende: «Der erste im Rat amtlich behandelte Fall von Wiedertäuferi im Bernbiete betrifft im Jahre 1525 eine Frau in Zofingen, die sich hat wiedertaufen lassen. Wenn sie davon absteht, will man sie sein lassen. Wenn sich im Jahre 1525 der bernische Rat mit ‚Wiedertaufe‘ beschäftigt, so ist klar, daß diese Geistesrichtung schon einige Zeit früher wirksam war; sie wird nicht bei ihrem ersten Auftreten bis in den bernischen Ratsaal eingedrungen sein, und die betreffende Frau wird vor der Vollziehung ihrer Taufe sich mit dieser Geistesrichtung vertraut gemacht haben. Die Staatsbehörden schritten überhaupt erst dann ein, wenn eine Geistesrichtung staatsgefährlich zu werden schien, und insbesondere hat Bern sich nicht als Inquisitionsbehörde des Bischofs von Konstanz berufen gefühlt. In Bern waren zur selben Zeit auch Täufer, von denen kein Ratsprotokoll erzählt. Wir finden sie in einem Brief des H. Bullinger, den er noch von Kappel aus an Heinrich Simler in Bern schrieb. Johann Jacob Simler datiert diesen Brief auf Ende 1524 oder Anfang 1525, nach den fortlaufenden Seiten des Codex, in den das Original eingereiht ist.»

Diese Angaben Ernst Müllers haben in der Täuferforschung bedeutsame Folgen gehabt; denn sie gaben den Weg frei für die Behauptung, daß das Berner Täuferturn älter sei als das von Zürich. Diese auf Grund von Müllers Angaben naheliegende Annahme ist dann auch von verschiedenen Historikern zur Stützung einer weiteren Theorie als sicher erwiesener, historischer Sachverhalt vorausgesetzt worden. Die Simlersche Datierung des Bullinger-

<sup>1</sup> H. S. Bender, Conrad Grebel, Goshen, USA, 1950, Seite xiv: «The Swiss Brethren movement, commonly called Anabaptism... was formally initiated on January 21, 1525, in the city of Zurich, Switzerland, or the nearby village of Zollikon.» Genaue Angaben bei Fritz Blanke, «Ort und Zeit der ersten Wiedertaufe», Theologische Zeitschrift, 1952, Heft 1, Seite 74 ff. und ausführlich in dem Aufsatz «Zollikon 1525», ThZ, 1952, Heft 4, Seite 241 ff.