

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 12 (1956)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 01.04.2025

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

Rezensionen.

Jean Bottéro, *Le problème des Habiru*. = Cahiers de la Société asiatique, 12. Paris, Imprimerie nationale, 1954. 209 S.

Das Habiru-Problem mag wohl, wie Bottéro es selbst hervorhebt, nicht zu den großen und entscheidenden Fragen der Geschichte des Vorderen Orients gehören, es ist jedoch seit der Entdeckung der El Amarna-Briefe vor etwa 65 Jahren zum Streitobjekt der Forschung geworden. So ist es ja auch z. B. nicht ganz bedeutungslos zu wissen, welche Leute es waren, die die ägyptische Herrschaft des vierzehnten Jahrhunderts in Palästina über den Haufen warfen. Was aber die Diskussion besonders lebhaft werden ließ, ist wohl vor allem der eventuelle Zusammenhang zwischen den Habiru und den Hebräern. Um diese Frage lösen zu können, ist es zunächst notwendig, sich ein klares Bild von den Habiru in den nichtbiblischen Texten zu machen. Es ist besonders dieses letzte Problem, nämlich die nähere Bestimmung der uns in den sumerischen, akkadischen, hethitischen, ugartischen und ägyptischen Texten begegnenden Habiru zu untersuchen, auf das sich das von Bottéro herausgegebene Buch konzentriert.

Die Arbeit ist dadurch entstanden, daß eine Gruppe von Assyriologen, le Groupe François Thureau-Dangin, das Habiru-Problem als Teilprogramm für die Vierte Assyriologentagung vorschlug und Bottéro beauftragt wurde, diese internationale Zusammenarbeit zu organisieren. Die zahlreichen Dokumente wurden in chronologisch und topographisch zusammenhängende Gruppen geordnet, um von anerkannten Spezialisten näher beurteilt zu werden. Mehrere Gelehrte, an die sich Bottéro wandte, haben sich somit über verschiedene Spezialfragen sowohl bei der Tagung wie auch später in Briefen geäußert, und das von Bottéro veröffentlichte Resultat kann als Musterbeispiel für eine gut organisierte internationale Zusammenarbeit gelten.

In der Einleitung wird die frühere Diskussion kurz, aber klar, und ohne daß etwas Wichtiges zu fehlen scheint, zusammengefaßt. Nach einem Bericht über die Organisation sowie die Verteilung der Arbeit geht Bottéro dann zu den verschiedenen Gruppen von Dokumenten über, wobei die Beiträge der anderen Forscher unter jedem Abschnitt angeführt werden.

Zunächst werden die keilschriftlichen Dokumente behandelt (Akkad-Periode, Ur III, kappadokische Tafeln, altbabylonische Texte, Alalah, neuassyrische Texte und «Traditionstexte»). Es folgt ein Kapitel über die Etymologie und ursprüngliche Bedeutung des Wortes Habiru und des oft dafür stehenden SA.GAZ, wobei sämtliche Schreibvarianten angeführt werden. Es kann jetzt als bewiesen gelten, daß das Sumerogramm SA.GAZ, dessen Ursprung unsicher bleibt (ob sumerisch SA für SAG «Kopf» + GAZ «zerschmettern», oder sumerische Schreibung für das akkadische šaggāšum «Angreifer, Räuber»), den Habiru gleichzusetzen ist, und daß somit (LÚ).SA.GAZ in altbabylonischen, hethitischen und syro-palästinensischen Texten als *habiru*, oder vielleicht eher als *hapiru* zu lesen ist. Die Schreibung 'pru in Ras Shamra sowie die ägyptische Wiedergabe des Wortes,

'*pr.w*, zeigt ebenfalls klar auf, daß das Anfangs-*h* als ' zu lesen und zu verstehen ist. Schwieriger ist die Frage des zweiten Konsonanten; denn die Ras Shamra-Schreibung beweist nur, daß man dort *ḥa-BI/Pf-ru* mit *p* gelesen hat, und auch die ägyptische Umschreibung hat keine stärkere Beweiskraft, da ein ägyptisch geschriebenes *p* oft ein *b* wiedergeben kann, und zwar besonders in der Verbindung mit *r*, wie es Posener in seiner Behandlung der ägyptischen '*pr.w* Belege hervorhebt (S. 165—175). Gegen die Aussprache '*apiru* sprechen die späteren babylonischen Schreibungen mit dem Zeichen BIR (Belege Nr. 165, 165', 166) sowie die höchstwahrscheinlich sonore Aussprache in Boghazköy (S. 71, Anm. 2). Wenn uns die Etymologie bekannt wäre, würde sich dieses Problem lösen lassen, aber über die Herkunft des Wortes streiten sich die Spezialisten nach wie vor. Goetze z. B. sieht darin die westsemitische Wurzel '*pr* «nähren, mit Nahrung versehen», Dhorme schlägt '*pr* «Erde, Staub» vor, Lewy '*br* «überschreiten», und Albright das ägyptische '*pr* «Mannschaft (eines Schiffes)» usw.

Nach einer ausführlichen Behandlung der ägyptischen Belege von Posener läßt Bottéro noch ein paar Nachträge, und darauf seine eigene, außerordentlich wertvolle Zusammenfassung des Problems folgen. Er stellt dabei zunächst einige allgemeingültige Schlußfolgerungen aus dem Vorkommen der *Habiru* (SA.GAZ) in den verschiedenen Texten auf, nämlich: Das Wort bezeichnet stets Menschen, Männer oder Frauen (die sogenannten *Habiru*-Götter sind die Gottheiten der *Habiru*-Leute). Es bezeichnet in vielen Belegen in erster Linie nicht einen ethnischen Begriff; es ist ein Appellativ und keine Bezeichnung für eine gemeinsame geographische oder rassische Herkunft. In einigen Belegen jedoch hat es nach Bottéro eine ethnische Bedeutung, indem es als Parallele zu Gentilizien steht; wie er aber S. 196 ausführt, bedeutet das kaum mehr, als daß die *Habiru* eine gewisse Staatsangehörigkeit jeweils in dem Land erworben hatten, wohin sie gezogen waren. Die *Habiru* waren also als solche kein bestimmtes Volk, da sie im zweiten Jahrtausend beinahe überall im Vorderen Orient auftreten und außerdem noch ihre Eigennamen sprachlich sehr disparat sind. Aus ihrer Verbreitung kann man auf eine gewisse Beweglichkeit schließen, und in vielen Texten erscheinen sie als nicht-seßhafte, vagabundierende Leute, in anderen Texten indessen finden wir sie als ansässig erwähnt. Sie treten sehr oft als gefährliche Ruhestörer für ihre Umgebung auf, und ihre militärische Tüchtigkeit wird ebenfalls stark hervorgehoben. Aber gleichzeitig, und zwar in denselben geographischen Gebieten, erscheinen sie auch als friedliche Diener, als Privat- oder Staatsangestellte. Wo wir sie als Soldaten oder als Diener finden, scheinen sie eine Art Söldner zu sein, die anscheinend die Freiheit hatten, ihre Stellen zu verlassen. Aber überall werden sie als Fremde betrachtet und nehmen eine besondere soziale Stellung ein, und es ist eher diese soziale Sonderstellung als ihr «genre de vie», die sie von anderen Kategorien derart klar abhob, daß *ḥabiru* fast als ein Gentilizium auftreten kann.

Als Hauptcharakteristikum möchte Bottéro den Begriff «Flüchtling» auffassen, schließt aber damit nicht solche Deutungen aus wie «Fremder,

der sein Land verlassen und eine Grenze passiert hat» (Lewy), und, daraus hergeleitet, «Flüchtling, außerhalb der Familie, des Stammes und der Gesellschaft Gestellter» (Landsberger).

Meines Erachtens ist eher die letzte Bedeutung die mehr allgemeingültige, und ich bin geneigt, die *Habiru* als eine Art Pariagruppe anzusehen, die von der Gesellschaft ausgeschlossen worden war, bzw. sich selbst ausgeschlossen hatte. Ich möchte vorläufig die *Habiru* mit einer solchen Sozialgruppe vergleichen, wie sie etwa die schwedischen «Tattare» darstellen, die einmal ansässig sind, ein anderes Mal vagabundieren. Von den Zigeunern unterscheiden sich die «Tattare» dadurch, daß sie schwedischer Abstammung sind und sich weder sprachlich noch rassisch von anderen Schweden trennen lassen. Dessen ungeachtet nehmen sie ganz offensichtlich eine teils selbstgewählte, teils aufgezwungene soziale Sonderstellung ein.

Uppsala.

Torgny Säve-Söderbergh.

Herman L. Strack und **Alfred Jepsen**, *Hebräische Grammatik mit Übungsbuch*. = *Clavis linguarum semiticarum*, I. 15., neubarb. Aufl. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1952. XII + 265 S. DM 16.—.

Georg Beer und **Rudolf Meyer**, *Hebräische Grammatik*, 1—2. = Sammlung Göschen 763/763 a, 764/764 a. 2., völlig neu bearbeitete Aufl. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1952—55. 157 und 195 S.

Die Neuauflage der altbewährten hebräischen Grammatik von Strack-Jepsen wird von allen denen mit Freude begrüßt, die seit langem daran gewöhnt sind, darin alles Wesentliche und für den Anfänger Notwendige in klarer und kurzer Form zu finden. Der einzige Einwand, den man gegen dieses ausgezeichnete kleine Buch erheben könnte, wäre vielleicht, daß der Anfänger wegen der gedrängten Form oft nicht merkt, daß eine gewisse grammatische Erscheinung überhaupt behandelt ist — es stehen aber immer ein paar Zeilen da.

Hat der Bearbeiter des Strack-Jepsen'schen Buches bewußt auf eine wissenschaftliche sprachgeschichtliche Darstellung verzichtet, so hat sich Prof. Meyer, der für die Bearbeitung der in der Sammlung Göschen erschienenen Grammatik von Beer verantwortlich ist, andere Ziele gesteckt. Zwar liegt der massoretische Text in seiner tiberiensischen Form der Darstellung zugrunde, aber daneben sind in der Laut- und Formenlehre sowohl die babylonische Aussprachetradition und die Quinta des Origenes als auch die Qumrān-Texte weithin berücksichtigt. Somit bietet das Buch auch denen, die das Anfängerstadium schon hinter sich gelassen haben, vieles von Interesse. Eine gewisse Vorsicht beim Formulieren der Lautgesetze kann überall beobachtet werden, was nur teilweise durch die Berücksichtigung außermassoretischen Materials erklärt werden kann. So wird z. B. aus dem sog. Philippischen Gesetz (Strack-Jepsen § 15 p) nur die Feststellung in § 23 b: «Häufig findet sich a für e < i sowohl beim Nebendruck im St. cstr. der Formen *qatil*, *zeqan* . . ., wie beim Hauptdruck, *tēlādñā*.» Auch die Syntax bietet viel Wertvolles, ist aber trotz allem ziemlich kurz

und läßt auch viel Wichtiges aus. Eine ausführliche, nach modernen Grundsätzen geschriebene hebräische Syntax steht also noch aus. Wird die seit einiger Zeit angekündigte Arbeit von Brockelmann die Lücke füllen?

Einige Einzelbemerkungen zur Syntax: § 90, 2 b: Wie kann der Satz *hī' melē'ā* die Regel illustrieren, daß «das Pron. als Subj. im Genus und Numerus mit dem nominalen Prädikat kongruiert»? Wahrscheinlich schwebt dem Verf. ein Satz wie *hī' hā'ir haggedōlā*, «das ist die große Stadt» (Richt. 10 : 2), vor. — Ebenda, letzte Zeile, lies § 92, 3 c statt 94, 3 c. — § 91, 2: In der Benennung von Sätzen, die aus Nomen + verbalem Prädikat bestehen, kann offenbar keine Einheitlichkeit erreicht werden (Verbalsatz, zusammengesetzter Nominalsatz, casus pendens usw.). — § 92, 4 b: *zārīm 'ōkelīm* ist doch wohl kein Verbalsatz, da das Prädikat ein Partizipium ist. — § 94, 2 e: zum Genuswechsel vgl. jetzt H. S. Nyberg, *Hebreisk grammatik* (Uppsala 1952) § 79. — § 96, 4: Der spärliche Gebrauch des Artikels in gewissen poetischen Texten ist nicht erwähnt. — In § 96, 4 d ist im Beispiel aus Prov. 25 : 5 das Wort *kis'ō* falsch vokalisiert; dasselbe gilt für *hōšī'ā-nnā* in § 100, 4 c. — § 101, 4: Die Frage vom futuralen Gebrauch des Perf. verdient eine gründliche Untersuchung, wie überhaupt der Tempusgebrauch in poetischen Texten (vor allem den Psalmen). Existiert z. B. ein optatives Perf.? — In § 105, 4 b wären die Verba *šim*, *šit* und *nātan* besonders zu nennen. — § 109, 3: Vom echtsemitischen Gesichtspunkt aus gesehen ist es als normal zu betrachten, daß das logische Subj. eines Passivums nicht genannt wird (vgl. Nyberg § 89 j). — § 111, 2: Die Frage mit *ha — 'ō* in Gen. 44 : 19 hat vielleicht nicht genau dieselbe Nuance wie das gewöhnliche *ha — we'im*. — § 114, 2: Zu *kī* als Verstärkung vgl. Gordis, *Journ. Amer. Orient. Soc.* 1943. — § 115, 5 c: *'ašær 'al hammaltāḥā* scheint mir nicht ganz mit akkad. *ša huṭari* vergleichbar zu sein. — § 117, 1: Die drei Beispiele haben alle im Vordersatz einen Imperativ; das hätte bemerkt werden sollen.

Uppsala.

Helmer Ringgren.

Rudolf Bohren, *Kirchenzucht. Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1952. 119 S.

Nach einer allgemeinen Skizzierung des Problems der Kirchenzucht wird in Kap. I, «Die Zucht im Spätjudentum», die jüdische Grundlage des ganzen Fragenkreises skizziert. Aus Joh. 9, 22 b und Luk. 6, 22 geht hervor, daß das Neue Testament den Synagogenbann des Judentums kennt. Dabei hat der Synagogenbann offensichtlich eine lange alttestamentliche Tradition hinter sich. Die Geschichten von Achan oder vom Midianiterkrieg unter Samuel machen das zusammen mit verschiedenen Gesetzesvorschriften deutlich. Und in Esr. 10, 7 f. stehen wir am Ende einer langen und zugleich am Anfang einer neuen Entwicklung, indem hier nur noch der Besitz des Menschen gebannt wird und der Besitzer aus der Volksgemeinschaft ausgeschlossen wird. Der kleine Bann (Niddui) und der große Bann (Cherem) des Spätjudentums richten sich wieder gegen den Menschen selber, aber nicht mehr gegen sein Leben. Er wird lediglich vorübergehend oder endgültig aus der heiligen Gemeinschaft des Volkes ausgeschlossen. Joh. 8,

1—11 zeigt, daß Jesus die jüdische Zucht nicht ablehnte, sondern radikalisierte, indem er die Sündlosigkeit des Bannenden forderte. Auch wenn manches undeutlich bleibt, so ist doch klar, daß die Kirchenzucht nicht eine Schöpfung der späteren kirchlichen Zeit ist.

«Die Kirche» (Kap. II) ist Bau, Braut und Leib Christi. Da es bei der Kirchenzucht um die Kirche geht, muß der Kirchenbegriff erläutert werden. Als Bau ist die Kirche nicht schon fertig und darum auch nicht abgeschlossen. Wie an frischen Mauern Verschalungen, so ist am Bau der Kirche die Zucht nötig. Auch die Vorstellung der Kirche als Braut führt auf besondere Weise in das Gebiet der Kirchenzucht. Die Braut soll rein erhalten werden, und manche neutestamentliche Aussagen führen von da her über die Nähe der Gedankenverbindung zur Forderung einer Zucht im Geschlechtsleben der Christen. Auch als Leib ist die Kirche nicht ausgewachsen, und Zucht ist bei allem Wachstum nötig. Als Zucht am fleischgewordenen Leib ist die Zucht weltlich und kann Rechtsform annehmen. Die Zucht schafft zwar nicht Verbindung mit Christus, aber «sie kämpft dafür, daß die Taufe gelte und daß der Leib Christi im Abendmahl zum Heil genossen werde. Sie sorgt dafür, daß das Sakrament recht verwaltet wird, daß die Kirche wirklich Kirche sei».

«Die Begründung der Kirchenzucht» (Kap. III) wird nun von Bohren im einzelnen auf die neutestamentliche Vorstellung von der Schlüsselgewalt zurückgeführt. Joh. 20, 21 ff. und Matth. 18, 18 ff. stehen natürlich im Mittelpunkt der Erwägungen (in Matth. 16, 19 ist nur gesagt, daß Petrus wie die Gemeinde den Kirchenbann handhaben kann). Bei dem Binden handle es sich hier insbesondere um das Binden der Dämonen. Das Gleichnis vom Unkraut handle gar nicht von der Kirche, sondern vom Reiche Gottes, und es sei falsch, dieses Gleichnis gegen die Kirchenzucht, also gegen das Schlüsselamt und seine Ausübung auszuspielen. In der nicht libertinistisch oder perfektionistisch verstandenen Sündlosigkeit der Gemeinde, die einerseits sakramentale Zusage, andererseits Forderung ist, liegt die Notwendigkeit zur Ausübung der Kirchenzucht begründet. In der Anfechtung wird die Kirche versucht, die zugesagte und geforderte Sündlosigkeit preiszugeben und sich dem Versucher hinzugeben, und hier spielt die Kirchenzucht die wichtige Rolle der Spionageabwehr. Neben den Sünden, die vergeben werden können, kennt das Neue Testament auch eine Sünde, die nicht vergeben wird. Bohren zieht hier die Linie von der bekannten synoptischen Aussage über die Sünde wider den Heiligen Geist, über Stellen wie 1. Kor. 10, 8—10; 11, 27, zu den johanneischen Aussagen über die Todsünde, 1. Joh. 5, 16 f., und von hier weiter zu der Aussage des Hebräerbriefes über die Unmöglichkeit einer zweiten Buße (6, 4—6). Wenn auch vom Kirchenbegriff her eine Kasuistik verboten ist, so muß die Sünde also doch differenziert werden, gibt es doch im Neuen Testament wissentlich und willentlich begangene schwere Sünden wider den Geist und unwissentlich und unwilentlich begangene leichte Sünden wider den Menschensohn, womit natürlich auch eine doppelte Art von Kirchenzucht gefordert ist, unter Infragestellung der traditionellen protestantischen Ablehnung einer Unterscheidung zwischen peccata mortalia und peccata venalia.

«Die Ausübung der Zucht» (Kap. IV) hat im Neuen Testament sehr verschiedene Aspekte. Zucht kann geübt werden durch das Schreiben von Briefen (die verlorenen korinthischen Briefe sind solche Kirchengzuchtschreiben gewesen), durch Reisen (wieder ist die Geschichte der Korinthergemeinde der beste Anschauungsunterricht dafür), durch das Gebet, die Ermahnung, die Zurechtweisung, den zeitweiligen Ausschluß, die Versagung der Fürbitte, eventuell durch den dauernden Ausschluß, durch die Übergabe an den Satan und die Tötung. Bohren geht hier Schritt um Schritt sorgfältig den in Frage stehenden neutestamentlichen Texten nach und schreckt nicht davor zurück, auch die schwersten Fälle (die Übergabe des Unzuchtsünder von Korinth an den Satan und die Tötung von Ananias und Sapphira in Act. 5) in ihrer ganzen drastischen Problematik aufzurollen. Abschließend faßt er die gewonnenen Erkenntnisse noch einmal zusammen und schreibt: «Will die Kirche wirklich Kirche sein und nicht bloß Scheinleib, dann muß sie Zucht üben. Das kann sie aber nicht von sich aus, das kann sie nur kraft des Heiligen Geistes. — So wären wir wieder bei einem Thema des alten Blumhardt, bei der Erwartung einer Neuausgießung des Geistes.»

Bohren hat es gewagt, ein sehr heißes Eisen anzurühren. Daß ihm dabei rein exegetisch schwere Probleme vor den Füßen lagen, denen gegenüber er auf keinerlei Hilfe der traditionellen Exegese hoffen konnte, liegt offen zutage. Vielleicht ist auch der ganze aphoristisch-hypothetische Stil Bohrens durch die materielle Vielgestaltigkeit der aufgegriffenen Fragen bedingt. Aber auch wenn das eingerechnet wird, so kommt man doch nicht um die Feststellung herum, daß es einem bei vielen Ausführungen und Kombinationen Bohrens doch etwas schnell geht. Und sobald man einmal einen etwas langsameren Gang hineintut, steigen einem die Fragen gleich scharenweise auf. Die Ausführungen über die alttestamentlichen und spätjüdischen Voraussetzungen der Kirchengzucht sind sehr fragmentarisch. Der Kirchenbegriff umfaßt im Neuen Testament auch andere Bilder als nur die vom Bau, von der Braut und vom Leib, und die metaphorischen Verschachtelungen sind viel komplizierter, als es der Verfasser annimmt. Die verschiedenen Leibvorstellungen im paulinischen und deuteropaulinischen Schrifttum decken sich nicht. Ein Beispiel für das Tempo der hier vorliegenden Exegesen: «Wenn im Epheserbrief der Leib Christi als seine Fülle dargestellt wird, dann hat Paulus im ersten Korintherbrief diese Aussage noch prägnanter formuliert: ‚Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?‘ (6, 15). Der Leib ist also mit dem Haupt identisch, Christus und die Kirche sind eins» (S. 43). Aber hier ist im zitierten Text und übrigens in sämtlichen in Frage kommenden andern Texten der Leib gerade nicht mit dem Haupt identifiziert. Eins sind sie nur im Sinne einer engen lebensmäßigen Verbundenheit, identisch sind sie nie. Das Haupt bleibt das Haupt. Die unbedingte Vorordnung Christi wird nirgends aufgehoben. Würde das von Bohren auf der ganzen Linie beachtet, so ergäbe sich an mancher Stelle ein ganz anderes Gefälle der Aussagen. Ganz allgemein müßte dem Textzusammenhang der einzelnen Stellen nicht nur im Rahmen der jeweiligen Abschnitte, sondern der ganzen Bücher mehr Beachtung geschenkt werden. Zitierungen quer durch die einzelnen Schriften des

Neuen Testaments hindurch führen, besonders wo es um eine so delikate Fragestellung wie diejenige nach der Kirchenzucht geht, zu schiefen Bildern.

Alle Vorbehalte gegenüber der Arbeit Bohrens und den in ihr zutage tretenden exegetischen Methoden ändern freilich nichts an der Tatsache, daß Bohren hier wirklich eine Pionierarbeit geleistet hat. Kritisieren darf hier eigentlich nur, wer selber bereit ist, in diesen «unerforschten Kontinent der Kirchenzucht» vorzustößen und sich an dem heißen Eisen die Hände zu verbrennen oder auch auf dem gelegentlich eiskalten Boden die Füße zu erfrieren. Das erfrischend und stilistisch vorzüglich geschriebene Buch verrät die ganze Realität des christlichen Gemeindelebens, aus der heraus diese Seiten geschrieben sind. Gerade hier liegt die große Gabe des Verfassers, und er wird den Exegeten von hierher noch manch einen Brocken vor die Füße zu werfen haben. Mögen sie dann sehen, ob und wie sie über die Hindernisse allenfalls besser hinwegkommen, so hinwegkommen, daß ihre Aussagen dann auch in der Praxis des kirchlichen Lebens haltbar sind.

Ratsam dürfte es sein, in künftigen Diskussionen um die hier aufgeworfenen Probleme den belasteten Ausdruck «Kirchenzucht», der ja im Neuen Testament, wie der Verfasser richtig feststellt, gar nicht vorkommt, ganz fallenzulassen. Dann müßte klar unterschieden werden zwischen der Vollmacht, die Christus selber besaß, derjenigen, die er den Aposteln und nur ihnen, derjenigen, die er allen Amtsträgern der Kirche, und schließlich derjenigen, die er der ganzen Kirche übertragen hat. Was Petrus gegenüber Ananias und Sapphira und Paulus gegenüber dem Unzuchtsünder von Korinth getan hat, ist etwas anderes als das, was Christus selber vor ihnen und was die Gemeinde nach ihnen tat und tun wollte und tun konnte. Doch können alle differenzierenden Aussagen niemals den Sinn haben, die Schärfe der hier vorliegenden Fragen abzustumpfen und etwa gar den trostlosen Schlendrian, der in diesen Dingen in unsren volkskirchlichen Mammutgemeinden herrscht, zu entschuldigen.

Hilterfingen, Kt. Bern.

Robert Morgenthaler.

Lukas Vischer, *Die Auslegungsgeschichte von 1. Kor. 6, 1—11. Rechtsverzicht und Schlichtung.* = Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese, hrsg. von Oscar Cullmann, Ernst Käsemann, Harald Riesenfeld, Paul Schubert und Ernst Wolf, Nr. 1. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955. IV + 139 S. DM 10.50.

Diese wertvolle auslegungsgeschichtliche Untersuchung berichtet zunächst knapp über die Wahl gerade dieses Abschnittes und setzt dann mit der Darbietung des Textes ein; im Zusammenhang damit werden die Textvarianten kurz diskutiert. Ferner wird der eigentlichen Auslegungsgeschichte eine Exegese des Textes vorausgeschickt. Dies geschieht in methodisch geschickter Weise so, daß die Schwierigkeiten, die der Text der Deutung bietet, ebenso die verschiedenen Möglichkeiten der Erklärung aufgezeigt werden. Wenn auch zur Veranschaulichung dieser Möglichkeiten

Ausleger schon genannt werden, wird damit doch nicht schon die Auslegungsgeschichte in Teilen vorweggenommen. Die Zusammenstellung von Stellen, die grammatikalisch verschiedene Deutungen zulassen (S. 20) — natürlich nicht als eine Zusammenfassung der Exegese verstanden —, tut den vorbereitenden Charakter des exegetischen Abschnittes deutlich kund.

Die Geschichte der Auslegung wird auf sieben Abschnitte verteilt dargestellt: Alte Kirche; Abendländisches Mittelalter; Reformationszeitalter; 17.; 18.; 19. Jahrhundert; Neueste Zeit. Es handelt sich bei dieser Gliederung besonders vom Reformationszeitalter ab weniger um eine im geschichtlichen Verlauf zwingend begründete Teilung als um eine Sache der Darbietung. Eine sachlich zwingende Disposition etwa im Anschluß an theologiegeschichtliche Epochen läßt sich deshalb nicht geben, weil nicht die theologische Position des Auslegers — im schulmäßigen Sinne gefaßt —, sondern dessen kirchengeschichtlicher Standort, und zwar speziell, was das Verhältnis von Kirche und Staat zueinander betrifft, die Auslegung des Kernproblems des Abschnittes bestimmt.

Natürlich enthält der Abschnitt einzelne Theologumena, die gewissermaßen ihre eigene Auslegungsgeschichte haben. Insoweit sie für das Verständnis der Hauptfrage nicht unwesentlich sind, werden sie in der Darstellung berücksichtigt, und es ist reizvoll, solchen Details zu folgen. Die Kernfrage jedoch, die Paulus den Korinthern gestellt hat, wird von den christlichen Auslegern verschieden gehört und beantwortet, weil die Situation eines Christen und der Kirche nach der politischen Wendung des vierten Jahrhunderts eine andere war als diejenige der ersten Briefempfänger, oder wiederum als diejenige eines protestantischen Brieflesers in der Reformationszeit. Daß es sich so verhält, zeigt die Darstellung bei den entsprechenden Einschnitten deutlich.

Aufschlußreich ist auch die Feststellung, daß die rein historisch-kritische Betrachtungsweise dem, was Paulus wollte, unbefangener Rechnung tragen konnte, weil die Forderung eben nur als eine geschichtlich bedingte, nicht auch den Christen des 18./19. Jahrhunderts bindende aufgefaßt wurde (vgl. S. 99 ff.). Es wäre in diesem Zusammenhang freilich zu prüfen, ob eine so unverbindliche Einstellung nicht zum vornherein etwas ganz Wesentliches am Text geradezu zwangsläufig verkennen muß.

Um das Gesagte zu verdeutlichen, sei ausführlicher auf den Abschnitt III, 3, «Das Zeitalter der Reformation», hingewiesen. Luther äußert sich nur gelegentlich zu 1. Kor. 6; von einer eigentlichen Auslegung durch ihn kann man nicht sprechen. Hingegen haben Zwingli und Calvin die Stelle im Zusammenhang einer Auslegung des ganzen Briefes ausführlicher erklärt. Wenn sie die Prozeßsucht der Christen tadeln, dann ist das Gemeingut christlicher Ausleger, wie denn schon humanistische Ausleger schöne Worte dafür gefunden haben (vgl. S. 51 ff.). Charakteristisch für ihre Auffassung ist es, daß sie die Frage erörtern, ob es in jedem Fall Sünde genannt werden könne, wenn ein Christ sein gutes Recht auf gesetzlichem Weg, d. h. eben durch Anrufung des weltlichen Gerichtes, schützen wolle. Diese Frage verneinen Zwingli und Calvin — der letztere besonders deutlich, und das nicht nur im Kommentar zum 1. Korintherbrief, sondern auch

in der *Institutio* — entschieden. Das Motiv dieser Auslegung wird von Vischer deutlich gezeigt und geschichtlich erklärt (vgl. S. 53—55): die Autorität der Obrigkeit, das Ansehen der staatlichen Gerichtsbarkeit, soll gewahrt bleiben. Es ist sehr verdienstlich, daß der Hinweis auf die geschichtliche Situation, aus der die reformatorische Erklärung hervorgegangen ist, nicht einfach als letztes Wort gilt, sondern deutlich gesagt wird, daß die reformatorische Auslegung merkwürdigerweise aus 1. Kor. 6 herausliest, es sei gestattet, auch vor weltlichen Richtern zu prozessieren (vgl. S. 61 f.). In diesem Zusammenhang könnte wohl das Urteil gewagt werden, daß diese Auslegung eben im strengen Sinne des Wortes nicht mehr Auslegung war. Die Bedürfnisse der Zeit entschieden mindestens ein Stück weit, was der Text zu sagen habe, wo doch das vom Text Bezeugte die Zeitbedürfnisse hätte kritisch durchleuchten können.

Vielleicht kann man die Auslegungsgeschichte der Perikope überhaupt von diesem Satz aus verstehen: Das in 1. Kor. 6 Bezeugte hätte den jeweiligen Zeitbedürfnissen, den jeweiligen geschichtlichen Gegebenheiten gegenüber eine kritische Funktion zu erfüllen, konnte jedoch diesen kritischen Dienst nicht tun, weil es nicht richtig zur Geltung kam.

Grundsätzlich unkritisch war das Verhältnis zwischen Text und Zeitbedürfnis nicht nur bei den Reformatoren, sondern auch bei den Täufern. Vischer urteilt (S. 70): «Die Täufer hätten von ihrer Auffassung der Gemeinde den Ausgangspunkt gehabt, zu einem neuen Verständnis von 1. Kor. 6 zu kommen. Sie sind nahe daran, die Mahnungen des Paulus in ihrem ursprünglichen Sinne wiederherzustellen. Und doch muß man sagen, daß ihnen das nicht gelungen ist.» Man wird über dieses richtige Urteil hinausgehend sagen müssen: es konnte ihnen nicht gelingen, weil sie von einem gesetzlichen Biblizismus ausgingen; die Schrift ist für sie nicht glaubenskritisch zu handhabende kritische Instanz, sondern telle quelle bindende Regel. — Die Verwirklichung von 1. Kor. 6 in der böhmisch-mährischen Brüderunität (vgl. S. 70 ff.) ist als ein Sonderfall zu betrachten, weil es sich hier um ein verhältnismäßig stark isoliertes, für sich lebendes Gemeindegebilde handelte. — Eigenartig ist die sozinianische Deutung von 1. Kor. 6 (S. 75 ff.). Sie hebt «... Wert und Bedeutung des brüderlichen Schiedsgerichtes... mit aller Deutlichkeit hervor». Vischer macht deutlich, daß es in erster Linie vernünftige Gründe gewesen seien, die zur Untermauerung des Rechtsverzichtes von den Sozinianern angeführt worden seien. Es wäre aber zu prüfen, ob diese vernünftigen Gründe nicht Symptom einer zwar in den Ansätzen steckengebliebenen kritischen Haltung gewesen sein können.

Grundsätzlich unkritisch war aber das Verhältnis zum Text auch bei den Auslegern des 19. Jahrhunderts, die sich mühten, den Text historisch-kritisch zu verstehen. Es war insofern grundsätzlich unkritisch, als dieser Text, wie weiter oben schon erwähnt, wesentlich als geschichtliches Dokument verstanden wurde, dem keine lebensvolle Beziehung zur Gegenwart eignen konnte. In bezug auf diesen letzteren entscheidenden Punkt sind nur nicht alle Ausleger so offen und deutlich wie der Basler Neutestamentler Paul Wilhelm Schmidt (S. 103).

Ansätze zu einer Neubesinnung weist Vischer dann in der protestanti-

schen Auslegung der jüngern Vergangenheit und Gegenwart nach (S. 113 ff.).

Nach einer prägnanten Zusammenfassung der Ergebnisse der Auslegungsgeschichte (S. 123 ff.) schließt die Monographie mit einer Überlegung — «Was hat uns aber der Text zu sagen?» —, die über die auslegungsgeschichtliche Betrachtungsweise hinausgeht.

Diese Monographie leistet Wichtiges zunächst für das Verständnis von 1. Kor. 6, 1—11, sie ist aber vor allem auch grundsätzlich bedeutsam für die auslegungsgeschichtliche Arbeit. Das hängt mit der Wahl gerade dieses Textes zusammen. Er stellt ja nicht theologische Probleme *sensu strictiori*, sondern rückt eine alltäglich praktische Frage — welchen Weg beschreitet der Christ, um seine Rechtshändel zu schlichten? — in die Mitte. Die Frage ist zu allen Zeiten grundsätzlich dieselbe, die Antwort jedoch, die Paulus gibt, weicht vom Gemeinempfinden deutlich ab. Vielleicht haben die Korinther als erste nach dem Anhören des Briefes das versucht, was sich durch die ganze Auslegungsgeschichte des Textes hindurch verfolgen läßt: die vom Text abweichende eigene Praxis als durch den Text nicht ausgeschlossen nachzuweisen. Die Frage läßt sich nicht abweisen: wie verläuft die Auslegungsgeschichte anderer Texte mit vorwiegend praktischen, insonderheit rechtlichen Fragen? Bevor andere Untersuchungsergebnisse vorliegen, ist die Annahme freilich hypothetisch, daß man auf ähnliche Sachverhalte stoßen wird wie bei der Geschichte der Auslegung von 1. Kor. 6.

Einer auf das hermeneutische Problem zugespitzten Fragestellung, die sich durch das Untersuchungsergebnis aufdrängt, geht Vischer nicht nach. Wie können Ausleger, denen der Gehorsam der Schrift gegenüber verpflichtendes Gebot ist — es ist hier vor allem an die Reformatoren zu denken —, wesentlich von den Zeitbedürfnissen her bestimmte Auslegung treiben, also ihren wichtigsten hermeneutischen Voraussetzungen zuwider? Vielleicht bezweifelt man zum vornherein, daß man aus den Texten, die direkt darüber nichts aussagen, über diesen an sich verborgenen Vorgang tiefster Motivation etwas entnehmen könne. Ist es aber nicht sinnvoller anzunehmen, daß die Erklärung eines Textes durch einen geistesmächtigen Ausleger, der von klar geprägten hermeneutischen Voraussetzungen ausgeht, Bruchstellen oder Spannungen aufweist, wenn die sonst gültigen hermeneutischen Voraussetzungen plötzlich verlassen werden? Wären aber Bruchstellen und Spannungen nicht nachweisbar, müßte die Fragestellung umgekehrt werden: was hat die seltsame Auslegung dieser Perikope für die Erschließung der Hermeneutik der Ausleger zu sagen?

Die Arbeit Vischers ist doppelt verdienstlich: sie gibt solide Ergebnisse, die für weitere auslegungsgeschichtliche Arbeit bedeutsam sind, und sie weckt Fragen, die zur weiteren Forschung auf diesem Feld kräftig anreizen.

Oberhallau, Kt. Schaffhausen.

David Lerch.

Fritz Medicus, *Vom Überzeitlichen in der Zeit. Beiträge zu humanistischer Besinnung.* Zürich, Artemis-Verlag, 1954. 276 S.

Der langjährige Ordinarius für Philosophie und Pädagogik an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich legt in diesem Bande vierzehn teils schon veröffentlichte, teils noch unveröffentlichte Arbeiten aus den Jahren 1923—1953 vor. Der Aufsatz «Religion und Kultur» erschien 1951 in dieser Zeitschrift. Ich verzichte wie auf die Nennung der einzelnen Titel, so auf eine summarische, die Probleme ohnehin nur verkleinernde Inhaltsangabe. Wie der Untertitel sagt, handelt es sich um Beiträge zu humanistischer Besinnung, die alle, fügen wir bei, von einem Geiste zuversichtlicher Menschlichkeit getragen sind. Die volle Anerkennung dieser Gesinnung verwehrt darum, die Gedanken des Philosophen nach irgendeiner theologischen Dogmatik zu richten und abzuurteilen. In gleicher Weise wäre es unangemessen, seine Sicht der Probleme kurzerhand dem gläubigen Verstehen entgegenzustellen.

Dagegen wird ein kritisches Wort zur Art seines Philosophierens erlaubt sein. Und in gewissem Sinne gibt uns der Verfasser selbst in seinem «Beitrag zur Würdigung des Existentialismus» den Maßstab dafür, was für ihn kritische Auseinandersetzung heißt. Diese Studie erschien am 9., 16. und 19. September 1950 in der Neuen Zürcher Zeitung unter dem Titel «Philosophiegeschichtliches und Geschichtsphilosophisches». Es ist für Medicus in doppelter Hinsicht bezeichnend, daß er sich bei dem anscheinend wachsenden Bekannt-Werden des Existentialismus in der Öffentlichkeit, das tatsächlich nicht mehr ist als ein vollkommenes, schon mit Sartre anhebendes Verkennen dessen, was Heidegger gedacht hat, daß er sich bei diesem Stand der Dinge auch vor der Öffentlichkeit für Volksbildung und Volks-erziehung verantwortlich weiß, ein Zeichen aber auch dafür, daß seine Arbeit rein popularphilosophischer Art bleibt, und zwar nicht nur in dem nun vorgenommenen, sondern in ausnahmslos allen Aufsätzen des Bandes.

Medicus kennt nicht eine sorgfältig bestimmte und abgegrenzte Begrifflichkeit, die es ihm ermöglichte, klare und durchsichtige Aussagen zu machen. Er entschlägt sich durchweg der Aufgabe, die zahlreichen Zitate oder philosophiegeschichtlichen Darstellungen interpretierend zu erhellen. Kurzum: sein Denken geht keinen festen Weg, sondern schwimmt im breiten Strom des «gesunden Menschenverstandes». In der vorliegenden feuilletonistischen Skizze treten diese Dinge besonders kraß zutage. Es scheint für den Verfasser so sehr ausgemacht, was «man» unter «Geschichte» versteht, daß nicht der geringste Versuch unternommen wird, diesen Begriff auch nur einigermaßen zu verdeutlichen. Trotzdem hören wir nach einigen dürftigen Andeutungen über Kant (S. 179 f.) und einigen flüchtigen Hieben gegen Schopenhauer (S. 181 f.) gegenüber Nietzsche den Vorwurf unklarer «begrifflicher Durchführungen» (S. 183), den, daß er «mit seinen oberflächlichen Behauptungen über Inhalt und Ertrag der Philosophiegeschichte und vor allem mit seinem Ankämpfen gegen das Ernstnehmen der Wahrheit und gegen ‚den Glauben an die Gegensätze der Werte‘ mitgeholfen habe, der Existentialphilosophie willigen Empfang zu bereiten (S. 186).

Trotzdem wird uns über ihn das herablassende Urteil zugemutet: «für einen großen Denker darf man ihn nicht halten» (S. 186). Und das totale Fehlen eines durchdachten Begriffes von Geschichte, die willkürliche Verwendung der Worte «historisch» und «geschichtlich» und ähnliche Dinge mehr hindern den Verfasser nicht einmal daran, Heideggers Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins doch mehr herunterzumachen als sachlich anzufechten.

Unter solchen Voraussetzungen an das Denken Martin Heideggers heranzutreten ist offensichtlich ungünstig. Tatsächlich geht denn auch Medicus so gut wie ganz am Anliegen von «Sein und Zeit» vorbei, wie es sich im Rahmen einer Rezension am ehesten an der Hand der Frage nach dem Gewissen (S. 192—195) aufzeigen läßt. Medicus ärgert sich über den Satz: «Dem angerufenen Selbst wird ‚nichts‘ zu-gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen.» Wer diesen Satz in seinem ursprünglichen Zusammenhang lesen möchte, findet ihn (Medicus gibt es nicht an!) auf S. 273 der 7. Auflage von «Sein und Zeit». Deutlich ist, daß es Heidegger (§ 55) um die «existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens» geht, um eine Grundlegung also, die hinter die übliche Interpretation des Gewissens aus einem Seelenvermögen zurückgeht, und zwar nicht aus beliebigem Grunde, sondern darum, weil die psychischen Zusammenhänge des Gewissens immer schon Dasein voraussetzen, immer nur verständlich werden innerhalb der Erschlossenheit des Daseins mit seinen Strukturen der Befindlichkeit, des Verstehens, der Rede, des Verfallens. Indem das Gewissen das Selbst aus der Verfallenheit an das Man zurückruft, es aufruft zu seinem eigensten Seinkönnen, ermöglicht es allererst die Eigentlichkeit des Daseins und aus dieser heraus die echte Gemeinschaft, die freilich nicht identisch ist mit der unverbindlichen Verbundenheit des Man. Gewissen als Aufruf zum Selbst ist demnach fundamentalontologisch zu verstehen und kann noch gar nicht bestimmt sein durch alle jene psychologischen und soziologischen Funktionen, auf die es Medicus hauptsächlich ankommt. Denn diese sind ja nur möglich auf dem Grunde dessen, was Heidegger als Analyse des Daseins erarbeitet hat, mithin begründet darin, daß das Gewissen der Ruf der Sorge um das Dasein ist. Medicus fragt: «Ist das aber richtig, daß das Gewissen, streng genommen, nichts sagt? daß es uns nicht zur weltweiten Liebe, sondern nur zu uns selbst ruft?» (S. 193). Damit begibt er sich der ontologischen Basis und schwebt irgendwo in weiter nicht verankerten Vorstellungen vorwiegend psychologischer Kategorien. Alles das, was unter den Stichworten «Gemeinschaft» und «Liebe» zur Tilgung des «nichts» unternommen wird, schlägt Heidegger gegenüber in die Luft, weil in ihnen nicht zur Sprache kommt, was ontologisch Gemeinschaft und Liebe allererst ermöglicht. — Oder wollen die Einwände von Medicus am Ende nicht als philosophische, sondern als pädagogische verstanden sein? Was wäre dann jedoch die Grundlage solcher Pädagogik? Etwa die peinliche Erfahrung jedes Erziehers, daß «man» sich lieber von einem allerdings mit sehr konkreten Inhalten erfüllten Über-Ich knechten läßt, statt ein Selbst zu ergreifen, da das Gewissen in die Verantwortlichkeit dessen führt, der darum weiß, daß er in allen entscheidenden Fragen seines irdischen Wandels mit Gott allein sein wird.

Aber vielleicht muß der Umstand, daß Medicus gar nicht an die von Heidegger gestellten Probleme herankommt, auch darauf zurückgeführt werden, daß Heidegger, wie es scheint, für Medicus nur gerade der Verfasser von «Sein und Zeit» ist. Hätte er wenigstens die «Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung», die alle einzeln schon vor 1950 erschienen sind, gekannt, hätte er kaum, wie mir scheint, mit einem Satz wie dem folgenden Heidegger treffen wollen: «Darum ist der Mensch, wo immer er zur Welt kommt, nicht in ein ‚Nichts‘, sondern in eine Heimat hineingeboren (nicht ‚geworfen‘): eine geschichtlich bestimmte Gemeinschaft mit einem geschichtlich bestimmten Erbe nimmt ihn auf» (S. 192). Was dagegen die «Holzwege» betrifft, deren erste Auflage 1950 erschien, vermag ich nicht zu sagen, ob es dem Verfasser schon möglich war, diese vor der Drucklegung seiner Arbeit einzusehen. Der Aufsatz «Nietzsches Wort: Gott ist tot» hätte jedenfalls auch eine Anzahl von Fragen an das, was Medicus S. 183—187 über Nietzsche vorbringt. So mag nun der Leser selbst entscheiden, wer von beiden das Denken Nietzsches angemessener bedacht hat!

Um den systematischen Absichten des Verfassers nachzugehen, halten wir uns an den 1948 entstandenen Aufsatz «Die Frage nach der Wahrheit». Sie ist, wie sich Medicus (S. 146) ausdrückt, das, «was der Philosophiegeschichte ihre Einheit gibt». Bei der durchgehenden Art seines Philosophierens darf an den Verfasser nicht die Forderung gestellt werden, der Begriff der Wahrheit sei in scharfer Abgrenzung zu erarbeiten. Es bleibt dem Leser überlassen, sich zu vergegenwärtigen, welchem Grundentwurf von Wahrheit Medicus tatsächlich folgt. Die Beantwortung dieser Frage wird freilich nicht unwesentlich erschwert durch die auch in dieser Studie herrschende philosophiegeschichtliche Ungründlichkeit und die inkonzise Gedankenführung. Trotzdem lassen sich gewisse Ansätze feststellen. Für Medicus ist das Wahre vor allen Dingen eine Idee, die bei allem geschichtlichen Wandel zumal des Inhaltes wesentlich übergeschichtlich und unwandelbar ist in ihrem Gegensatz zum Falschen (S. 143 f. 154. 155 usw.). Damit ist, was Medicus allerdings nicht ausspricht, sondern in einer andern Arbeit (S. 169) höchstens antönt, indem er die Idee des Wahren dem «logischen Bewußtsein» zuweist, damit ist grundsätzlich darüber entschieden, daß als Ort der Wahrheit die Aussage in ihrer Form als Urteil zu gelten hat. Und dies bringt die Konsequenz mit sich, daß das Wesen der Wahrheit in der Übereinstimmung des Urteils mit seinem Gegenstand erscheint. Solche aristotelische Grundkonzeption ist nirgends durchbrochen, sondern höchstens getrübt und dadurch verdeckt, daß der Verfasser immer sofort in die «praktischen» Gebiete einbiegt und so der ganzen Frage einen moralischen Tenor verleiht, der den Anschein erweckt, «existentiell» zu sein. Tatsächlich aber handelt es sich nicht darum (wie ehrlich Medicus auch philosophiert!), sondern um einen Verlust des Ansatzpunktes dadurch, daß die Grundlage nirgends deutlich ausgesprochen wird. Insbesondere tritt dies zutage an jenen beiden Stellen, da ein Wahrheitsbegriff ins Blickfeld kommt, der seinerseits nicht in Aristoteles gründet. S. 149 wird auf die Stelle Joh. 8, 44 angespielt und gesagt, daß der Teufel ein Gegner der Wahrheit sei. Unmittelbar anschließend handelt der Verfasser von Dämonie

und Besessenheit als Gegenspielern der Wahrheit. Es ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Medicus «in irgendeiner Weise» den Boden des aufgezeigten Ansatzes verlassen wollte. Aber das konnte und kann schon allein aus dem Grunde nicht geschehen, weil (übrigens schon S. 81 im ausdrücklichen Zitat von Joh. 8, 32) völlig verkannt wird, daß der johanneische Begriff der Wahrheit Gott selbst ist, sofern er sich in seinem Sohne offenbart hat. Dies nicht zu übersehen wäre auch für einen Philosophen möglich gewesen, da diese Frage seit dem Erscheinen des Aufsatzes Ἀλήθεια von Rudolf Bultmann (ZNTW 1928) im wesentlichen geklärt ist. Es leuchtet ein, daß bei diesem offenbarungsgeschichtlichen Wahrheitsbegriff die Rede von Dämonie und Besessenheit etwas radikal anderes aussagt, als was Medicus (S. 150 f.) entwirft. — Sodann begegnet der Verfasser einer zweiten außeraristotelischen Fassung des Wahrheitsbegriffes, indem er S. 154 auf das griechische Wort ἀλήθεια zu sprechen kommt. Es ist etymologisch als Unverborgenheit wiederzugeben. Dieser ursprüngliche Sinn des Wortes aber ist nicht Zufall. Er weist darauf hin, daß die Griechen das Wesen der Wahrheit allererst nicht als die Übereinstimmung von Urteil und Gegenstand erfahren haben, sondern es als die Unverborgenheit des Seins ahnten und vorontologisch auch verstanden, als jene Unverborgenheit des Seins, die vorliegt im Seienden und die es als Sein des Seienden in die Acht zu nehmen gilt. Die Unverborgenheit des Seins, die Entdecktheit von Welt hat dann, nachdem das vorsokratische Denken eine Weile in ihm «gewohnt», die Ausarbeitung des klassisch gewordenen aristotelischen Wahrheitsbegriffes erst ermöglicht. Dieser Befund erfährt nun bei Medicus eine charakteristische Wendung. Er handelt von der Idee des *unbedingt* Wahren und sagt, daß nur von ihr her die *relativen* Wahrheiten faßbar werden. Das Wort «unbedingt» ist aber seiner Form nach wie das griechische ἀλήθεια negativ. «Es ist, als *ob das Verbleiben im Bedingten, im nicht wahrhaft Wahren*, unser menschliches Teil sein müsse. Dieses, das Bedingte, und, im Griechischen, das Verborgene, das nicht als wahr am Tag Liegende, bezeichnet die Stellen, von denen aus die Orientierung gesucht werden muß.» Daraus folgt dann, daß der menschliche Verstand immer über seine Schranken hinaus nach dem Vollkommenen verlangt. Wie humanistisch und handlich diese Deutung auch sein mag, sie wird doch kaum dem durch die vorsokratische und aristotelische Philosophie gestellten ontologischen Problem der Wahrheit gerecht. Denn sie ebnet die Seinsfrage ein auf einige moralische Überlegungen, die nirgends mehr verwurzelt sind.

Damit kommen wir zu einem letzten Punkt, der, wie mir scheint, eine Besprechung verlangt. Es bleibt uns, diesen moralischen Grundton selbst zu bedenken, wie er letztlich alle in diesem Bande vereinigten Aufsätze durchzieht. Moralisch ist, was durch Gewohnheit Regel geworden, was sodann nach dieser Regel gemessen wird, was dergestalt als das Gewohnheitsmäßige gilt. Darin liegt die Gefahr, daß es leicht zum Selbstverständlichen wird, dem mit Fragen nachzugehen unnötig und weitschweifig scheint. Es verliert seine Begründung in dem, was Gewohnheit allererst Gewohnheit sein läßt: im Wohnen als der dem Menschen eigenen Weise des In-der-

Welt-Seins. Es geht seines Fundamentes verlustig und löst sich auf in der Sphäre der platten Alltäglichkeit, da «man weiß, was sich gehört», da man alles sofort leicht und mühelos versteht und doch im Grunde mit allem nichts erreicht, weil kein Grund mehr da ist, der das Moralische trüge, weil da nur noch ein Abgrund klafft, der endlich sogar das Schreckhafte verloren hat, weil er verbirgt, was «man» nicht sehen will. Medicus ist dieser Gefahr nicht allenthalben, zumal nicht in der zuletzt vorgenommenen «Frage nach der Wahrheit», so begegnet, daß Bedenken zerstreut wären. Es ist nicht mehr als eine Binsenwahrheit, wenn es S. 144 heißt: «Dem zum Bewußtsein seiner persönlichen Existenz Erwachten ist die Wahrheit *das Selbstverständlichste*: jede Behauptung, sei sie bejahend oder verneinend, möchte als wahr genommen sein und setzt damit den *Wert* der Wahrheit voraus.» Es ist sehr fraglich, Nietzsches «Wille zur Macht» mit moralischer Entrüstung abzutun (S. 152), ohne zumindest dies klar herauszustellen, daß dieses gefährliche Wort Nietzsches gerade nicht moralisch verstanden werden darf, weil als «Wille zur Macht» das Sein des Seienden selbst erscheint, es somit unbedingt eine ontologische Würdigung verlangte. Es geht wohl kaum ohne schweren Nachteil für die denkerische Gründlichkeit ab, wenn «die Erfüllung der Ansprüche, die die Wahrheit über das Gebiet der Verstandesinteressen hinaus zu stellen hat», als eine «Entfaltung des rein Menschlichen» ausgegeben wird (S. 166). Eine moralische, will sagen eine menschlich gewohnheitsmäßige Wahrheit *ist* keine Wahrheit. Wahrheit ist, wo sie philosophisch bedacht wird, Wahrheit nur, solange ihre Wurzel als im Sein selbst verwachsen aufgewiesen wird — oder sie ist es, wo sie im Glauben anerkannt wird, nur so lange, als sie das Geschehen der Offenbarung selbst zum Zeugnis hat. Daß bei Medicus das Moralische trotzdem nicht völlig aufgeht in der Sphäre des nur Vordergründigen, ist weniger das Verdienst seiner besondern Art des Philosophierens als das seines persönlichen Einsatzes, wie er eindrucklich in dem edlen «Brief an Giovanni Gentile» (S. 42 ff.) dem Leser entgegentritt. In diesem menschlichen Bewähren liegt die Stärke des moralischen Tenors der Arbeiten, eine Stärke freilich, die Verheißung birgt, wie sie kein bloß auf begriffliche Klarheit zielendes Philosophieren erhält.

Basel.

Walter Frei.

Richard Paquier, *Traité de liturgique. Essai sur le fondement et la structure du culte.* (Manuels et précis de théologie, 25.) Neuchâtel & Paris, Delachaux et Niestlé, 1954. 272 p. Fr. 8.30 ; relié Fr. 11.—.

Le «*Traité de liturgique*» de Richard Paquier est un ouvrage à beaucoup d'égards remarquable et qui mérite la plus sérieuse attention. L'auteur est pasteur de l'Eglise nationale du Canton de Vaud et, depuis plus de 20 ans, l'inspirateur du groupe «*Eglise et liturgie*» qui milite en terre vaudoise pour une réforme culturelle dans l'esprit «*haute église*». Fort bien écrit dans un style vigoureux où abondent les formules frappantes, ce livre révèle surtout chez son auteur une forte pensée théologique et en outre

une connaissance de l'histoire et de la nature des diverses liturgies très exceptionnelle au sein du protestantisme de langue française.

La matière est divisée en trois parties : L'initiative de Dieu ; l'obéissance de l'homme ; l'ordo ecclésiastique.

Dans la première partie, à laquelle on ne peut que souscrire pour l'essentiel, l'auteur établit, se fondant constamment sur l'Écriture, que c'est Dieu qui convoque son peuple et que c'est donc à son initiative que sont dus la rencontre et le dialogue qui constituent le culte. Il affirme ensuite que le Seigneur est présent au milieu de son peuple et que cette présence se manifeste tout particulièrement dans le culte. Après avoir précisé très justement les rôles respectifs de la Parole et du Sacrement, il montre en quel sens on peut dire que le Seigneur est présent dans l'édifice qui lui est consacré.

La seconde partie, intitulée « l'obéissance de l'homme », traite du culte que l'Église doit rendre à Dieu, action à laquelle toute la communauté, organiquement unie, doit participer, chaque membre selon sa fonction propre. L'auteur développe ce qu'est, selon lui, la liturgie et en particulier la prière liturgique.

Dans un chapitre très significatif, l'auteur montre les rapports de la spiritualité et de la corporité et en prolonge les lignes en traitant de l'année liturgique, de l'aménagement du sanctuaire, du lieu propre de la célébration liturgique, des vêtements et des couleurs liturgiques, entrant sur ces divers sujets dans les détails les plus circonstanciés. Cette partie s'achève sur un chapitre consacré à la musique et au chant cultuels.

Dans la troisième partie, il est question des divers services de l'Église, principalement de celui du dimanche matin et des offices quotidiens du matin et du soir que l'auteur voudrait voir rétablis dans les paroisses réformées. Trois courts chapitres enfin sont consacrés à la célébration du baptême, du mariage, des services funèbres et du culte de l'enfance.

Ce bref inventaire du contenu de l'ouvrage en donnerait une idée très insuffisante si nous n'indiquions en outre le but que l'auteur s'est proposé et dont il ne fait aucun mystère. Il déclare dans l'avant-propos : « Une réforme du culte qu'on dit réformé, est devenue affaire d'urgence. » Dans la conclusion il précise une fois encore dans quel sens cette réforme doit être envisagée : « La grande lacune du culte réformé tel qu'il a été compris et célébré jusqu'à une époque récente, c'est d'oublier que la spiritualité ne peut être pour nous hommes, et à plus forte raison pour nous hommes chrétiens, qu'une *spiritualité incarnée*. Le culte réformé n'a su être ni franchement liturgique, ni franchement charismatique ; il n'a été ni communautaire ni prophétique, quelque prétention qu'il eût à être tel, à l'encontre des cultes réputés ritualistes et cléricaux. Le culte traditionnel de l'Église du Christ, tel que nous avons essayé d'en tracer la physionomie, est sans contredit beaucoup plus conforme à l'anthropologie, à la christologie et à l'ecclésiologie bibliques... »

C'est, en effet, à ce « culte traditionnel » tel qu'il a pris forme peu à peu au cours des siècles et dont on retrouve la structure en ses lignes maîtresses

dans les grandes liturgies d'Orient et d'Occident, que l'auteur voudrait ramener les Eglises réformées. Il reproche à Calvin et à Zwingli d'avoir rompu radicalement avec ce précieux passé, et approuve l'Eglise anglicane et en quelque mesure aussi les Eglises luthériennes d'avoir envisagé leur réforme culturelle comme une épuration plutôt que comme une rupture.

Il n'est pas possible dans les limites imposées à une simple recension de discuter comme il le faudrait les thèses de l'auteur. Nous devons donc nous borner à quelques brèves remarques :

Ce livre a le mérite de rendre les réformés attentifs à d'indéniables lacunes de leur vie culturelle et en particulier au fait qu'ils sont en général si peu conscients de la présence et de l'action du Christ dans leur assemblée et de ce que le culte consiste avant tout dans cette rencontre avec lui et dans un acte collectif d'adoration et de louange. Il est vrai d'autre part que l'accent mis avec exagération sur la Parole au détriment du Sacrement a déséquilibré le culte réformé.

Ces choses étant pleinement reconnues, on peut se demander s'il est juste de considérer comme normative et donc contraignante la structure liturgique que le culte a reçue au cours des siècles. Cette structure tient-elle à son essence ? Est-il vrai, comme le prétend l'auteur, en ce qui concerne la célébration de la Cène, que « la liturgie eucharistique traditionnelle est sortie des paroles d'institution de la Cène... » et qu'il faudrait par conséquent s'y conformer pour la bien célébrer ? L'argumentation de l'auteur se heurte à notre avis à de très sérieuses objections. S'il se bornait à demander que cette façon de célébrer la Cène fût aussi réputée légitime au sein des Eglises réformées et qu'un culte plus conforme aux liturgies traditionnelles y fût à côté d'autres admis, beaucoup, sans doute, l'accorderaient. Mais son exigence, nous l'avons vu, va plus loin. Il voudrait que ce culte devînt *le* culte des Eglises réformées et qu'elles soient ramenées à la grande tradition commune avec laquelle leurs réformateurs ont eu le tort, à son avis, de rompre.

Cette exigence rencontrera une opposition que l'auteur du reste prévoit, mais elle ne sera pas due uniquement ni même d'abord, comme il le prétend, à « des préjugés confessionnels et des routines, ou aux craintes pusillanimes des conducteurs spirituels ». Elle se fondera d'une part sur la conviction que la forme de culte n'est pas affaire de foi et que le salut n'en dépend pas ; d'autre part sur le fait que Dieu a manifestement béni dans le passé et qu'il ne cesse de bénir aujourd'hui encore pour des multitudes, un type de culte très libre et célébré sans le recours à aucune liturgie.

Mais si l'objectif dernier de l'auteur appelle des réserves, son livre, si riche de science et de pensée, n'en projette pas moins sur le problème du culte de très utiles clartés et c'est pourquoi l'on aurait grand tort dans nos Eglises d'en négliger l'étude.

Genève.

Henri D'Espine.