

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 12 (1956)
Heft: 4

Rubrik: Miscellen

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: 15.03.2025

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

Miszellen.

Über die Autorität der Bibel.

Ein Diskussionsbeitrag.

1. Geltungsbereich der Autorität der Bibel.

Der Begriff «Autorität» impliziert die Dualität eines Autorität Beanspruchenden und eines Autorität Anerkennenden. Anders als im Rahmen dieser Dualität kann nicht von Autorität geredet werden.

Bezogen auf die Bibel will das heißen, daß von der Autorität der Bibel nur geredet werden kann in der Dualität von Bibel und Kirche. Der Kirche gegenüber beansprucht im Verständnis der Kirche die Bibel Autorität. Die Kirche sagt, die Bibel sei ihre Autorität. Darum ist die Rede von der Autorität der Bibel eine Rede, die nur im Raume der Kirche stattfindet, nur im Raume der Kirche sinnvoll ist.

2. Die Bibel als formale Autorität.

Beim Reden über die Autorität der Bibel müssen unterschieden werden Form und Inhalt. Darum gilt diese Unterscheidung, weil wohl die Form, i. e. die Bibel als äußere Gestalt, einen bestimmten Inhalt impliziert, nicht aber der Inhalt eben diese Form, da ja aus dem biblischen Inhalt der biblische Kanon in seiner kontingenten Gestalt nicht abgeleitet werden kann.

Da nun aber der Ausdruck «Autorität der Bibel» die Autorität dieses Buches meint im Gegensatz zu den übrigen wirklich oder prätendiert christlichen Äußerungen, so bezieht diese Autorität sich nicht auf den Inhalt der Bibel, sondern auf ihre Form. Es ist darum diese Autorität eine formale Autorität. Deshalb ist es jedoch sachgemäßer, das Wort «Autorität» hier durch das Wort «Norm» oder schlicht «Kanon» zu ersetzen.

Dieser Kanon kirchlichen Denkens und Redens, also die Bibel, impliziert aber, wie schon erwähnt, einen bestimmten Inhalt, so daß, wenn dieser Kanon gesetzt ist, auch sein Inhalt gesetzt ist. Es besteht also die Bedeutung der Bibel als Kanon darin, daß sie *Principium cogitandi et loquendi* ist. Bejahung des Kanons heißt hier folglich Bejahung, Verneinung Verneinung des Inhaltes.

3. Die Bibel als Kanon in ihrer Vorfindlichkeit.

Eine Norm muß, um Norm zu sein, streng geschieden sein von allem durch diese Norm Normierten. Sie kann also niemals durch das Normierte eine Veränderung erfahren, sie müßte denn aufhören, Norm zu sein.

Bezogen auf die Bibel bedeutet dies, daß die Bibel unbeeinflußt von kirchlichem Denken und Reden sein muß. Das heißt aber: Sie kann nur in ihrer vorfindlichen Gestalt Kanon sein.

4. Die Unmöglichkeit der Bibelkritik.

Daraus aber folgt die Unmöglichkeit der Bibelkritik in jeder Gestalt. Denn Bibelkritik ist Beeinflussung, Veränderung der Bibel in ihrer Vor-

findlichkeit durch kirchliches, also durch die Bibel normiert sein sollendes Denken.

Es soll nun im besondern der philologisch-historischen Kritik der Bibel gedacht werden. Wenn hier von philologisch-historischer Kritik geredet wird, so setzen wir nach dem oben Gesagten voraus, daß sie im Raume der Kirche geschieht. Philologisch-historische Kritik außerhalb der Kirche fällt demnach nicht in den Bereich unserer Darstellung. Bei dieser Kritik findet, da der Gegenstand der Kritik die Bibel in ihrer Vorfindlichkeit ist, eine Umkehrung statt von Norm und Normiertem. Das heißt: das kirchliche Denken wird faktisch zur Norm, indem es die Bibel in ihrer Vorfindlichkeit seinem Urteil unterwirft. Da es sich bei dieser Kritik um empirische Betrachtungsweise handelt, wird die Empirie, also die auf Beobachtung von Phänomenen gegründete Erfahrung, zur Norm. Da nun aber die Erfahrung keine fixe, sondern eine unabgeschlossene Größe ist, so ist sie auch als Norm unabgeschlossen. Das heißt: Aussagen der Bibel, die einer gewonnenen Erfahrung konform bzw. nicht konform sind, können in der Beurteilung, die sich ja auf die unabgeschlossene Norm der Erfahrung gründet, nur als wahrscheinlich bzw. unwahrscheinlich taxiert werden. Die Wahrscheinlichkeit ist also die nähere Bestimmtheit dieser Norm. Und so wie der Norm das Prädikat der Wahrscheinlichkeit zukommt, so kommt auch den Ergebnissen dieser Betrachtungsweise nur Wahrscheinlichkeitsgültigkeit zu. Wo aber Wahrscheinlichkeit besteht, wo die Aussage:

«wahrscheinlich: A ist B»

gesetzt ist, da ist auch gesetzt:

«möglich: A ist nicht B».

Eben dasselbe gilt auch für die Norm der Wahrscheinlichkeit selbst, also für die besprochene Betrachtungsweise. Das heißt: die Wahrscheinlichkeit ist als Norm möglicherweise abzulehnen. Ein kirchlicher Denker aber wird, insofern er wirklich kirchlicher Denker ist, das Wort «möglichweise» im letzten Satze streichen. Er wird also damit der historischen Kritik der Bibel innerhalb der Kirche gerecht werden, daß er sie als unmöglich erklärt.

5. Das Postulat der Bibelkritik auf Grund der vorfindlichen Gestalt der Bibel als falsche Schlußfolgerung.

Um die Bibelkritik zu rechtfertigen oder gar als notwendig zu erklären, wird gerne auf die Mannigfaltigkeit der biblischen Textgestalt hingewiesen, diese als Uneinheitlichkeit des Inhaltes interpretiert, worauf dann die Normativität der vorfindlichen Gestalt der Bibel abgelehnt und damit die Notwendigkeit der Bibel- oder speziell der Textkritik postuliert wird. Die Interpretation der formalen Mannigfaltigkeit der Bibel aber ist als Interpretation abhängig von der Anerkennung bzw. Ablehnung ihrer Normativität. Sie bildet die Voraussetzung besagter Interpretation und kann deshalb nicht von dieser abgeleitet werden.

6. *Die Analogie: Christus—Bibel als Illustration für die Unmöglichkeit der Bibelkritik.*

Oft wird auf die Analogie der Fleischwerdung des Wortes Gottes in Jesu Christo und der Menschlichkeit des göttlichen Wortes im Bibelwort hingewiesen, um von da her die Bibelkritik zu legitimieren. Dazu ist folgendes zu bemerken: Als Beweisverfahren für oder auch gegen die Bibelkritik kann diese Analogie überhaupt nicht in Frage kommen, da ja die Bibel als Kanon die einzig legitime Voraussetzung dieser Analogie bildet. Eine Voraussetzung von eben derselben Voraussetzung aus rechtfertigen oder auch in Frage stellen zu wollen, ist aber Unsinn. Diese Analogie kann also nur als Illustrierung für einen bereits bewiesenen Sachverhalt benützt werden. Insofern ist dazu im weitern folgendes zu bemerken: Diese Analogie ist richtig, wenn sie auf die Kontingenz beider Fakten (also Menschlichkeit Christi und Bibel) bezogen wird. Nun ist aber, was die Menschlichkeit Jesu Christi betrifft, gerade darauf Gewicht zu legen, daß Jesu Christi Menschsein von allem übrigen Menschsein dadurch radikal sich unterscheidet, daß es ohne Sünde ist, daß Jesus Christus a priori die neue Kreatur ist, während allem übrigen menschlichen Dasein diese Bestimmung nur a posteriori zukommen kann. Wenn Christus den Menschen gleich wurde, so besagt dies, daß er, die neue Kreatur, die Last der alten Kreatur getragen hat, nach Jes. 53: «Fürwahr er (der Sündlose) trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn (auf Grund seiner äußern Erscheinung zu Unrecht) für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre» (cf. Hebr. 5, 15). Auf die Bibel bezogen könnte in der Folge also argumentiert werden: Die Bibel, die Wahrheit erscheint in menschlicher Gestalt. Wir aber halten auf Grund ihrer äußern Erscheinung dafür (natürlich zu Unrecht), daß sie die menschlichen Unzulänglichkeiten anderer Bücher trage. Ergo: Bibelkritik darf nicht geübt werden. Diese Argumentation soll aber wohlverstanden nicht als Beweisführung, sondern nur als Illustration eines schon erfolgten Beweises gelten.

7. *Die der theologischen Sanktionierung der «historischen» Kritik der Bibel zugrundeliegende falsche Denkweise.*

Die wohl meist unbewußt vorausgesetzte Grundeinstellung bei der theologischen Befürwortung der «historischen» Kritik der Bibel ist die falsche Gleichung: esse = percipi. Auf die «historische» Kritik der Bibel bezogen heißt dies: Aus der Historizität der Bibel folge die Notwendigkeit der «historischen» Betrachtungsweise. Aber ein historisches Faktum, wenn es wirklich historisch ist, ist unabhängig von seiner Aufweisbarkeit.

8. *Beschluß.*

Die Theologie ist im Gegensatz zu allen übrigen Wissenschaften eine in ganz bestimmter Weise normierte Wissenschaft. Es darf deshalb nicht ein aus den empirischen Wissenschaften gewonnener Wissenschaftsbegriff auf die Theologie angewandt werden. Sonst hört sie bei allem Scheine der Wissenschaftlichkeit auf, Wissenschaft zu sein.

Bilten, Kt. Glarus.

Jean-Jacques Beglinger.

On Job v. 5.

Reading the book of Job with a class of students this term, I reluctantly confessed that I knew many emendations but no solution of אֶל-מִצְנִים יִקְהָהוּ (v. 5) in Job's description of the unhappy plight of the foolish man's children. Even Beer's despairing *dl(dupl)* only left the verse short of three feet, since Dhorme had seen that הֶלֶא-נֹסַע יִתְרָם בָּם (iv. 21), however read, was a displaced fragment of this same verse.

One of my students, Mr. A. Andersons, a few days afterwards made the brilliant and illuminating suggestion that צְנִים might be referred to a Hebr. צֶן, for which the Aramaic *ṣinnā* and Arabic *ṣannu(n)*, *ṣinnu(n)* "basket" would provide a suitable meaning. This word, as I have shown elsewhere¹, is found again, though in the sense of "basket-shaped trap" (Prov. xxii. 5), and is undoubtedly what is intended here. The parallel half-verses then mean: "whose harvest the hungry eateth up and/or . . . takes it out of the baskets". In ancient Egypt the corn, when reaped, was tied up in bundles and conveyed from the field to the threshing-floor on the backs of asses, packed in large baskets or sacks attached to the saddle by rings or in panniers slung across them (Erman & Tirard, *Life in Ancient Egypt*, p. 430 f.); in modern Palestine the Arabs used for the same purpose to transport the bundles of corn stacked on a wooden frame (Arab. *qâdim* or *ḥammâlah*) fixed across the back and hanging down on either side of the ass or tied up in nets hanging down from the sides of the saddle, while in other Arab countries it is carried in sacks.² Although in the only method of conveying corn on such occasions mentioned in the Old Testament it is loaded on to wagons (Am. ii. 13), there is no objection to supposing that other methods found in the East may also have been employed, as indeed they must have been employed on land unsuitable for wheeled traffic. The picture then is this: the corn is stolen while it is being transported from the field to the threshing-floor.

Who then steals it? The subject must be concealed in the mysterious אֶל-, which cannot be the well-known preposition, if only because of its position; and the Vulg.'s *armatus* (cp. Targ.'s פּוֹלְמוֹסִין "armed men") shows that Jerome recognized this fact. Can his rendering be justified? If אֶל is detached from the following phrase and read as an independent noun, it may well be identical with the אֵל(י)ל occurring in אֵל(י)ל גּוֹיִם "the mighty one of the nations" (R.V.), which is translated ἀρχὴν ἐθνῶν by the LXX and *fortissimi gentium* in the Vulg. (Ezek. xxxi. 11) and in אֵלֵי גְבוּרִים "the strong among the mighty" (R.V.), which is rendered οἱ ἰσχυροὶ by the LXX and *potentissimi robustorum* in the Vulg. (Ezek. xxxii. 21). Whether these are the same words as that in אֵלֵי מוֹאָב 'mighty men of Moab' (Exod. xv. 15; R.V.) is not certain; and the same thing may be said of the Phoenician term in מְלֹאכֵם בְּנֵי הָאֵלִים "envoys, the sons of mighty men" in an inscription

¹ In *Bibl.* 32, p. 186; *Journ. of Bibl. Lit.* 73, p. 132.

² G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 3 (1933), pp. 54-58; Thomson, *Land and Book*, 2 (1859), p. 323; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine* (1878), p. 329.

dated in 222 B.C. (Cooke, *N.-S. Inscr.*, 10, 2; cp. 150, 5). If they may be identified, they are evidence for the wide use of אֱל in reference to powerful persons. Inevitably, too, the Greek translators' ἰσχυρός for אֱל "God", whether this word is connected with אֱל "strong man" or not, in numerous passages recalls ὁ ἰσχυρότερος αὐτοῦ who robs the strong man armed in the Gospel (Lk. xi. 21-2). Proof of the existence of אֱל "strong; strength" is further afforded by the rendering of אֱל in . . . לֵאל יֵד in the various ancient Versions (where it is not merely paraphrased); such are Aq.'s ἰσχυρόν and Theod.'s ἰσχύς (Mic. i. 2), LXX's δύναμις (Neh. v. 5) and Vulg.'s *fortitudo* (Deut. xxviii. 32), and Targ.'s חֵילָא everywhere. Accordingly, that אֱל here describes as a "strong man" the magnate who robs his poor neighbours of their corn, is no improbable suggestion.

Finally, if the meaningless בָּם יִתְרָם "their tent-cord within them" is corrected to בְּמוֹתָרָם "amid their plenty" and the clause in which these words stand is transferred to the verse here discussed, the combined verses will mean:

"are they not uprooted amid their plenty,
whose harvest when reaped the hungry consume?
or a strong man snatches it from the baskets,
while the thirsty pant for their wealth,"

which yields a perfectly natural sense (after adjusting the singular and plural pronouns, which have been upset by the dislocation), suitable to the context of the whole passage.

Oxford.

G. R. Driver.

Rezensionen.

Edmund F. Sutcliffe S. J., *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*. Edinburgh, Thomas Nelson and Sons, o. J. [1954/55]. VIII + 175 S.

Der Verfasser behandelt seinen Gegenstand in elf Kapiteln, von denen sieben das enthalten, was der Buchtitel erwarten läßt, die Darstellung des Leidensproblems im Alten Testament (Kapitel 3—8) und im Neuen (Kapitel 10). Über das zu Erwartende hinaus gehen die beiden Anfangskapitel, von denen das erste Deutungen des Leidens bei Griechen, Römern, Ägyptern, Persern und Indern nennt, während das zweite der babylonischen Religion und ihrer Anschauung vom Leiden gewidmet ist. Ebenfalls über das im Titel Angekündigte hinaus reicht das neunte Kapitel, wo unter der Überschrift: «Suffering in the Light of the Future Life» über den nachalttestamentlichen Jenseitsglauben namentlich auf Grund des Märtyrerberichts von 2. Makk. 7 und der «Weisheit Salomo's» gehandelt wird. Den