

Nur an wenigen Stellen würde man sie etwas konkreter wünschen, z. B. in 2, 4 ist „bêt hajjajin“ mit „aula convivii“ wiedergegeben, wodurch die Symbolbedeutung verwischt wird; in 1, 13 b ist „jalîn“ auf Myrrhe bezogen und farblos mit „positus“ übersetzt, vielleicht soll das Imperfekt doch eher einen Wunsch ausdrücken, der in der Braut durch den Vergleich in 13 a aufsteigt. Die schwierige Stelle 6, 12 ist als überraschende, aber freiwillige Brautentführung aufgefaßt: „inopinato sustulit me impetus meus in currus virorum principis.“

In den Prolegomena (3—24), die nur eine knappe Einführung sein wollen, werden neben einigen Angaben über Urtext und Versionen und über die Geschichte der Auslegung kurz die literarische Form (keine einfache Liedersammlung, kein Drama, sondern einheitliche Dichtung), die sittliche Bewertung (es sei nichts darin enthalten „quod pudori honesto ac bonis moribus contrarium sit“) und die Abfassungszeit („tuto dici posse videtur opus . . . aetati praeexsilicae attribuendum esse“) behandelt. Etwas ausführlicher geht B. auf die Frage der Gesamtinterpretation ein. Er lehnt selbstverständlich eine rein naturalistische Auslegung ab, aber ebenso eine natürlich-typische und vertritt mit Nachdruck: „sensus igitur litteralis unicus Cantici est hic sensus figuratus (nämlich: amor Dei erga sponsam a se electam) neque ullo modo de amore profano agitur.“ (4) Doch ist das Canticum keine Allegorie, sondern eine Parabeldichtung, deren Einzelperikopen als Ganzes in diesem höheren Sinn zu deuten sind, während die einzelnen Bilder und Vergleiche als Darstellungsmaterial der Parabel im natürlichen Sinn zu verstehen und nicht ins Geistige zu übertragen sind. Die Grenze des Übertragbaren bleibt natürlich fließend. Die Braut ist nicht das atl Israel allein, auch nicht Israel als Typus der ntl Kirche Christi, noch die ntl Kirche allein, sondern das atl und ntl Volk Gottes, als Einheit gesehen. „Sicut in aliis vaticiniis messianicis Ecclesia Veteris et Novi Testamenti non separantur, sed quasi ut duo status eiusdem rei considerantur, sic etiam sponsa Cantici est populus Dei, ab eo specialiter electus et variis viis ac rationibus paulatim ad perfectam cum Deo unionem amoris perductus.“ (7) Die interpretatio ascetico-mystica und als Spezialfall davon die interpretatio mariana sind keine rein menschlichen Akkommodationen, sondern ein „sensus consequens“, insofern dies Gottesvolk zur Vollendung kommt durch die Hinführung der einzelnen Glieder zur vollen Gottesvereinigung und deshalb dieser Weg der Einzelseele, servatis servandis, im Hohenlied notwendig mitgezeichnet ist und es daher von jeder um so mehr gilt, je mehr sie diesen Weg wirklich geht. Allerdings ist auch dieser sensus consequens kein echter, offenbarungshaltiger Schriftsinn etwa nach Art des sensus plenior. Denn er wird wie eine conclusio theologica aus dem eigentlichen sensus auctoris deduziert und bleibt deshalb im Rahmen einer zwar voll sachgerechten, aber menschlichen Applikation des sensus auctoris. — Was die vorxilische Datierung des Canticums angeht, so scheint uns das „tuto dici posse videtur“ hochgegriffen. Gerade die neuesten literarkritischen Untersuchungen von Robert und Feuillet haben ein sehr beachtliches Argument für einen späteren Ursprung erbracht.

J. Haspecker S. J.

Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*. 8^o (XII u. 608 S.) Tübingen 1953, Mohr. DM 23.50; geb. DM 27.—

Mit der 3. Liefg. ist das Werk jetzt endlich nach 5 Jahren abgeschlossen. Zu den beiden ersten Lieferungen vgl. Schol 27 (1952) 295 f. In dem Schlußteil behandelt der Verf. „die Entwicklung zur alten Kirche“. Die Kirche ist ihm mit Sohm gegen Harnack nicht ein historisches Phänomen, sondern nach ihrem Selbstverständnis die eschatologische vom Walten des Geistes geleitete Gemeinde. Die Verbindung der Einzelgemeinde zur Gesamt-Ekklesia habe ihren eigentlichen Grund im Selbstverständnis der Ekklesia, demzufolge die Gesamtkirche die Priorität vor den Einzelkirchen habe (442). Die ersten Autoritätspersonen seien Charismatiker, die primär Wortverkünder seien. Dadurch sei von vornherein der Charakter des werdenden Amtes bestimmt, wenn auch im Selbstverständnis der Gemeinde das neben dem Wort stehende Sakrament größeres Gewicht bekomme und die Leiter der Gemeinde priesterlichen Charakter erhielten (443). Mit Sohm lehnt B. in der Kirche eine konstituierende Rechtsordnung ab, erkennt aber gegen ihn eine regulierende Rechtsordnung an. Letztere werde gerade durch das Walten des Geistes geschaffen (444). Die Gemeindeämter (πρεσβύτεροι und ἐπισκοποι) haben nach ihm administrative

und jurisdiktionelle Funktionen je für die einzelnen Gemeinden innegehabt, sind aber kraft ihres Amtes keine Wortverkünder gewesen. Das letztere waren die Apostel, die Propheten und die Lehrer, die 1 Kor 12, 28 unter den Charismatikern an erster Stelle stehen. Sie verwalteten in der Gesamtkirche nicht ein Amt, das nach ihrem Tode neu besetzt werden mußte; denn die Einheit der Gesamtkirche ist nach B. zunächst keine organisatorische, sondern eine charismatische (448 ff.). Die Entwicklung ist nach ihm so verlaufen: einerseits sind die Charismatiker, soweit sie Wortverkünder waren, mehr und mehr zu Beamten geworden; das ursprünglich der Person geschenkte Charisma ist also als Amtscharisma verstanden worden, das durch Ordination übertragen wird (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6), und andererseits ist die Verkündigung des Wortes als Amtsrecht oder -pflicht auf die Gemeindebeamten übergegangen (Pastoralbriefe, Didache, Hermas) (450 f.).

Dazu komme, daß die Leiter der Gemeinden (ἐπίσκοποι) die Leiter des Kultus geworden seien. Dieser aber sei bald nicht mehr als die Selbstdarstellung bzw. als die Erscheinung der eschatologischen Gemeinde, sondern als Heilsveranstaltung, die das φάρμακον ἀθανασίας (Ign., ad Eph. 20, 2) vermittelt, verstanden worden. Das eschatologische Bewußtsein sei durch den Sakramentalismus verdrängt und der Bischof, der den Gottesdienst leitete oder das Sakrament spendete, sei zum Priester geworden (454 f.). So habe sich der dem NT unbekannte Unterschied von Priestern und Laien herausgebildet, und unter Berufung auf die priesterliche Gesetzgebung des AT (1 Klem. 43) seien die Ordnungen der Kirche zu Ordnungen göttlichen Rechts und die Kirche zur Heilsanstalt geworden (456).

Wir beobachten also nach B. in der Geschichte der Kirche eine ständige Wandlung ihres Selbstverständnisses (457 f.). Wenn damit nichts anderes gesagt sein sollte, als daß die Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes die Dogmen und damit auch sich selbst immer tiefer erfaßt, könnte man dem Verf. nur beipflichten, denn das wäre nichts anderes als eine sogenannte subjektive Dogmenentwicklung. Aber er will ja durch dieses sich wandelnde Selbstverständnis der Kirche gerade einen Wandel in ihrer wesentlichen Struktur erklären.

Die Tradition, vor allem wie Jo sie auffasse, sei nicht die historische Überlieferung, die die Kontinuität des historischen Geschehens begründe, sondern die Predigt der Gemeinde, in der Jesus im Geiste gegenwärtig sei (472). Das erinnert an die Auffassung mancher katholischer Theologen, wie Deneffe, Dieckmann u. a., die die dogmatische Tradition mit dem kirchlichen Lehramt gleichsetzen; aber von einem unfehlbaren kirchlichen Lehramt will der Verf. natürlich von seinem Standpunkt aus nichts wissen.

Die entscheidende Frage für die Theologie ist nach ihm das Problem der rechten Lehre, d. h. wieweit sich die Theologie daran halte, Entfaltung der im Glauben erhaltenen Erkenntnis zu sein, und das bedeute, wieweit sie die Explikation des Kerygmas und der durch dieses bestimmten christlichen Existenz sei. Sie habe sich von ihrem Ursprung gelöst und werde zur bloßen Spekulation oder rationalen Konstruktion, wenn sie den Zusammenhang zwischen der Erkenntnis Gottes und seines Handelns und der Erkenntnis der dadurch bestimmten Situation des Christen nicht mehr richtig sehe (475). Damit ist sicher ein wesentlicher Punkt der Theologie richtig getroffen, aber ohne Rückgriff auf ein unfehlbares Lehramt nur unbefriedigend beantwortet.

Es ist, vom katholischen Standpunkt gesehen, bemerkenswert, daß nach B. bei der Festlegung des Schriftkanons die Autorität des Bischofsamtes gegenüber dem Gewicht der schriftlichen Tradition schließlich den Ausschlag gegeben hat (486). Damit ist praktisch in diesem Punkte die kirchliche Tradition ganz gegen das protestantische Prinzip von der „scriptura sola“ als regula fidei anerkannt. Allerdings macht sich B. bei dieser Gelegenheit das Urteil Käsemanns zu eigen, daß der ntl Kanon als solcher nicht die Einheit der Kirche, sondern in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit vielmehr die Vielzahl der Konfessionen begründet (486), weil er der Ansicht ist, die theologischen Anschauungen der verschiedenen Schriften des NT ließen sich nicht miteinander in Einklang bringen.

Der Verf. untersucht dann die verschiedenen Motive, von denen das theologische Denken bestimmt ist, und die verschiedenen Typen, in denen es Gestalt gewinnt, und findet, daß eine besondere Wirkung von den paulinischen Briefen ausgeht, zu

denen er nur Röm, 1 u. 2 Kor, Gal u. 1 Thes rechnet, wie er auch offenbar die Echtheit der Evangelien und der Apg nicht anerkennt (vgl. 485). Damit steht er also praktisch noch ganz auf dem heute auch auf nicht-katholischer Seite fast allgemein aufgegebenen Standpunkt von F. Chr. Baur. Außerdem macht sich nach ihm der auch schon bei Paulus wirksame Einfluß der hellenistischen Synagoge besonders in den Pastoralbriefen und noch mehr 1 Klem., Hermas, Didache, Barnabas, Hebr bemerkbar, der aber auch schon in Lk, Apg und Mt zu spüren ist. Die apokalyptische Literatur des Judentums habe die ganze Briefliteratur des NT, Mk 13 und Didache 16 beeinflußt und schließlich in der Apg ihr Gegenstück gefunden (488). Ferner glaubt er, die direkte oder indirekte Einwirkung der hellenistischen Popularphilosophie der Diatribe schon bei Paulus feststellen zu können. Er findet die schon bei Paulus und Johannes wirksame Tradition gnostischer Mythologie und Begrifflichkeit in der Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie von Kol, Eph und bei Ignatius, vor allem aber in den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten ausgeprägt (489). Man wird sicher nicht schlechthin leugnen können, daß die Verfasser des NT als Kinder ihrer Zeit reden und schreiben, und darum ist es gar nicht zu verwundern, wenn sich bei ihnen manche formelle Anklänge an die zeitgenössische jüdische und hellenistische Literatur finden. Aber formelle Ähnlichkeiten besagen noch lange keine sachliche Abhängigkeit und Übereinstimmung. Im Gegenteil läßt sich der grundlegende sachliche Unterschied zwischen dem neuen NT und der zeitgenössischen nicht-christlichen Literatur nicht übersehen.

In den folgenden Kapiteln über „Theologie und Kosmologie“ und „Christologie und Soteriologie“ sucht der Verf. das wechselnde Selbstverständnis des Christentums an Hand des Schrifttums der alten Kirche aufzuzeigen, entgeht dabei aber nicht der Gefahr, aus bloßen Akzentverschiebungen Gegensätze herauszulesen, wenn er z. B. meint, Ignatius habe von Paulus gelernt, den christlichen Glauben wirklich als eine existenzielle Haltung zu verstehen, während er sonst überall in die Gesetzmäßigkeit zurückgesunken sei (539). Je mehr aber der christliche Glaube zur Gesetzmäßigkeit entartet sei, desto mehr habe sich die Bedeutung Christi darauf reduziert, im Sakrament der Kirche wirksam zu sein. Je weniger er im Wort gegenwärtig sei, desto mehr sei die Kirche zur sakramentalen Heilsanstalt geworden (543). Wer unvoreingenommen das NT liest, wird zugeben müssen, daß beides von Anfang an, auch bei Paulus, zum christlichen Kerygma gehört hat, mag auch bald das eine, bald das andere mehr betont worden sein.

Im letzten Abschnitt wird das Problem der christlichen Lebensführung behandelt. Es war nach B. mit der paradoxen Situation der Gemeinde nicht primär als ein Problem des christlichen Lebens, sondern vor allem als ein Problem des christlichen Selbstverständnisses gegeben, insofern die Gemeinde als die eschatologische nicht mehr zur alten, sondern zur zukünftigen Welt gehört, die aber doch ihr Leben im Raum der alten führen muß zwischen dem „nicht mehr“ und dem „noch nicht“. Als ein neues Leben steht es unter der Gnade, als ein Leben aber, das in der alten Welt geführt werden muß, steht es unter dem Gesetz Gottes, unter der sittlichen Forderung (544). Das paulinische Verständnis der christlichen Freiheit als der von der Gnade bzw. vom Geiste geschenkten Freiheit zum Gehorsam sei außer bei Ignatius nicht festgehalten, sondern in das Verständnis des Gehorsams als einer Leistung und damit als der zu erfüllenden Bedingung für die Gewinnung des Heils verwandelt worden (545). In keinem Falle werde die Bekehrung mehr als eine radikale Umwandlung des Menschen verstanden (546). Hier legt der Verf. natürlich den aus Paulus herausgelesenen lutherischen Rechtfertigungsbegriff zugrunde, ohne auf die katholische Auffassung von der völligen Neugeburt in der Taufe einzugehen.

In den Epilegomena, die mit geringen Änderungen und Erweiterungen den Beitrag des Verf. zur Festschrift für M. Goguel, *Aux sources de la tradition chrétienne*. Neuchâtel u. Paris 1950 (vgl. Schol 28 [1953] 294 f.) wiedergeben, behandelt B. zunächst die Aufgabe und Problematik der ntl Theologie (Das Verhältnis von Theologie und Verkündigung). Hier betont er, daß es eine christliche Normaldogmatik nicht geben könne. Die Aufgabe der Theologie bestehe darin, das aus dem Glauben erwachsene Verständnis von Gott und damit von Welt und Mensch zu entwickeln. Diese Aufgabe gestatte aber nur immer wiederholte Lösungen und Lösungsversuche in den jeweiligen geschichtlichen Situationen. Die Kontinuität der Theologie durch die

Zeiten hindurch bestehe nicht im Festhalten an formulierten Sätzen, sondern in der ständigen Lebendigkeit, mit der der Glaube von seinem Ursprung her die ständig neue geschichtliche Situation verstehend bewältigt. Entscheidend sei hier, daß die theologischen Gedanken als Glaubensgedanken aufgefaßt und expliziert werden, d. h. als Gedanken, in denen sich das glaubende Verstehen von Gott, Welt und Mensch entfaltet; also nicht als Produkt ferner Spekulation oder wissenschaftlicher Bewältigung der Problematik von Gott, Welt und Mensch durch das objektivierende Denken (577 f.). Hier wie anderswo wird man B. nicht verstehen, wenn man nicht berücksichtigt, daß er seinem Denken die Existenzphilosophie Heideggers zugrunde legt, also doch selbst von vorgefaßten philosophischen Spekulationen ausgeht.

Sicher bringt der Verf. im einzelnen manche feine Beobachtung, die für das Verständnis des NT sehr anregend ist, aber leider kann man ihm in seiner grundsätzlichen Einstellung zu Offenbarung und Offenbarungsgehalt des NT, die ja auch aus seinem Schrifttum über die Entmythologisierung des NT hinreichend bekannt ist, und in seiner Auffassung von der Kirche usw. nicht folgen. Die Frage nach dem objektiven Wahrheitsgehalt der christlichen Religion läßt sich nach ihm eigentlich gar nicht stellen; denn das hieße ja das Denken objektivieren wollen. Und doch gibt er in einer gewissen Inkonsequenz zu, daß uns im Glauben ein neues Selbstverständnis geschenkt wird, das ein Verstehen von Gott und Welt miteinschließt (579), daß aber der Glaube nicht in den Blick gefaßt werden könne, ohne daß sein Woran, sein Gegenstand mitgesehen werde. Der Glaube sei die Antwort auf Gottes, den Menschen in der Verkündigung treffendes Wort. Er sei Glaube an das Kerygma, das von dem Handeln Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth rede (579). Ist damit nicht doch ein objektivierendes Denken im Glauben zugegeben? Darauf sagt B., daß die Sätze des Kerygmas nicht allgemeine Wahrheiten, sondern Anrede in einer konkreten Situation seien (581), und daß darum die Theologie nicht als ein vom „Lebensakt“ losgelöstes objektivierendes Denken aufgefaßt werden dürfe (580).

Ein guter Überblick über die Geschichte der Wissenschaft der ntl Theologie im protestantischen Raum bildet den Abschluß des Werkes. B. Brinkmann S. J.

Barth, M., *Die Taufe — ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe.* gr. 8° (568 S.) Zollikon-Zürich 1951, Evang. Verl. DM 21.50, geb. DM 23.25.

Da fast jede Sekte sich auf die Schrift berufe und doch von einer Tradition lebe, untersucht B. alle Taufstellen des NT eingehend unter Berücksichtigung aller Deutungsmöglichkeiten und der reichen Literatur.

Die *Synoptiker* (§ 1—4) kennen die Geisttaufe (MK 1, 8); die Todestaufe (Lk 12, 50); Jesu Taufe: sie ist eine Bereitschaftserklärung zum Tod; danach wird Jesus proklamiert als „Sohn“, König in Knechtsgestalt (93—99). In der *Apg* (§ 5—7) sei 2, 38 die Taufe Zeichen der Umkehr, ohne Kausalnexus des Geistempfangs [aber dieser wird im Semitischen doch oft durch Waw mit Imperfekt ausgedrückt]; die Handauflegung (8, 15—20) bedeutet nur Gebet; indem Petrus den Magier zurückweist, lehne er jede Vollmacht ab, über den Heiligen Geist zu verfügen [die Auslegung ist gewaltsam; 8, 20 wird zweimal „Geld“ betont].

Bei *Paulus* (§ 8—12) sei die Taufe auf den Tod Christi (Röm 6; Kol 2, 12) nicht Vergegenwärtigung des Todes Christi (mystische Interpretation) oder dessen Verwirklichung (dynamische Int.), Mysterium oder Weihe (kultische Int.), Geltendmachung für den einzelnen (juristische Int.), wirksames Abbild des Sterbens und Auferstehens Christi (symbolische Int.), nachfühlendes Erlebnis (psychologische Int.), Übereignung des Täuflings an Gott oder Aufnahme in den Bund Gottes, Sündenvergebung oder Geistmitteilung — sondern eine öffentliche Bestätigung des in der Auferweckung Christi überwundenen Fluchtodes des Menschen (312—317). Sie ist nachträgliche Anerkennung dessen, was in Christi Tod schon gültig am Täufling geschehen ist. Die Taufe ist nur Begräbnis, nicht Mitsterben, noch weniger bedeutet βαπτίζεσθαι mitaufsterben. Die „Beschneidung Christi“ (Kol 2, 11) ist Christi Kreuzigung, die die Herrschaften entwaffnete (249 f.). Unser Sterben und Aufstehen mit Christus und die Zueignung des Heils geschah schon am Kreuz und am Ostertag (244. 306 ff.): weil Christus als Stellvertreter aller Menschen am Kreuze