

Werk

Titel: Biblische Theologie. I, II.

Autor: Bultmann

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log30

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

in den Verweisen auf künftige Könige 17 6 16 35 11 ausspreche; aber notwendig ist diese Deutung nicht, wie denn Gunkel die Erwähnung von Königen gerade „aus der Stimmung der späteren königslosen Zeit erklärt, der es ein gewaltiger Gedanke war, daß aus Abrahams Samen einst Könige entsprossen seien.“ Gen. 23 scheidet E. nach dem Vorgang anderer aus Pg aus. Was die geschlossenen Stücke der Urgeschichte endlich anlangt, die man Pg zuschreibt, so beweisen die in ihnen vorhandenen mythologischen Rudimente nicht, wie Eerdmans will, gegen die priesterliche Quelle, sondern lassen sich aus der Benützung älterer Vorlagen begreifen. So läuft das Gesamturteil, zu dem E. über die Arbeiten von Eerdmans gelangt, auf eine Ablehnung hinaus: Eerdmans' Argumente lassen sich teils nicht aufrecht erhalten, teils beweisen sie nicht, was sie sollen. Wenn E. trotzdem manches Wertvolle in ihnen anerkennt, was die bisherige Quellenscheidung zwar nicht aufhebe, aber korrigiere und fortbilde, so ist dies Urteil gegenüber dem, was E. selber feststellt, eigentlich noch zu günstig. Auch trifft es nicht ganz zu, wenn E. meint, die Einheitlichkeit von P sei bisher stark überschätzt worden; schon ein Blick in die Einleitung von Steuernagel oder Bertholets Theologie lehrt das Gegenteil, und noch Smends letzte Arbeit zeigt, daß gerade auf dem Boden der nächsten Freunde Wellhausens diese Erkenntnis sehr lebhaft empfunden wird.

Halle.

G. H ö l s c h e r.

Neues Testament. Biblische Theologie.

I.

Untersuchungen zum N. T., hrsg. von H. Windisch, Heft 7.: POTT, A.,
Das Hoffen im N. T. in seiner Beziehung zum Glauben. Leipzig,
Hinrichs, 1915. 203. M. 6.50.

Eine neuere Monographie über das Hoffen im N. T. gab es bisher nicht; es ist wohl auch die Frage, ob ein Bedürfnis danach vorhanden war. Die Forschung der letzten Jahrzehnte, die den eschatologischen Charakter der urchristlichen Religion

immer deutlicher hatte hervortreten lassen, hatte gezeigt, welche beherrschende Stellung dem Hoffen zukommt und hatte auch auf die Geschichte des Hoffens Licht fallen lassen: wie aus dem Schoß des Judentums mit seinem Sehnen und Hoffen die Erscheinungen des Täufers, Jesu und der Urgemeinde emporwachsen, in denen das Hoffen zu solcher Intensität gesteigert ist, daß man die erhoffte Heilszeit als unmittelbar vor der Tür stehend, ja halb schon als Gegenwart empfindet; wie dann in der heidenchristlichen Kirche und im Fortschritt der Zeit und ihrer Enttäuschungen das Hoffen an Kraft verliert, zwar hier und dort wieder mit neuer Glut aufflammt, aber im ganzen aus seiner beherrschenden Stellung zurückgedrängt wird durch eine neue gesetzliche, kirchliche Frömmigkeit und durch eine mystische Strömung, die in Kult und Intuition das Heil als gegenwärtig empfindet. Die Forschung hatte ferner in verschiedenen Zusammenhängen die Art und Herkunft des Materials der urchristlichen Hoffnungen untersucht. Eine Untersuchung des Begriffs „Hoffen“ fehlte meines Wissens, wurde aber m. E. auch nicht vermißt, denn wesentliche Schwierigkeiten scheint mir der Begriff ἐλπεις bzw. ἐλπίζειν im N. T. nicht zu bieten.

Potts Buch bietet nun beides: eine begriffsgeschichtliche Untersuchung und eine Untersuchung, welche Rolle dem „psychischen Akt des Hoffens“ in der urchristlichen Religionsgeschichte zukommt. Leider werden beide Aufgaben nicht getrennt, und manche Unklarheit ist die Folge. Die oben angedeutete Entwicklung der Bedeutung des Hoffens im N. T. läßt sich natürlich seinem Buche entnehmen, ist aber nicht in einer einheitlichen Darstellung gegeben. Denn sein Hauptaugenmerk richtet der Verf. auf das Hoffen in seiner Beziehung zum Glauben, auch in dieser Hinsicht die Begriffs- und religionsgeschichtliche Untersuchung vermischend. Daß diese Beziehung zunächst in religionsgeschichtlicher Hinsicht durchaus ein Problem sei, vermag ich nicht einzusehen. Sie wird es erst da, wo das Glauben zum beherrschenden Faktor der Frömmigkeit wird. Das ist bei Jesus und in der Urgemeinde nicht der Fall,

so wenig wie im späteren Judentum (außer bei Philo). Daß hier das Hoffen solche Sicherheit annehmen kann, daß „Hoffen“ und „Glauben“ mitunter synonym gebraucht werden, daß ferner die Objekte des Glaubens und des Hoffens dieselben sein können, daß das Glauben an Gott als Gehorsam die Hoffnung garantiert u. dgl. sind doch alles keine Probleme, sondern Selbstverständlichkeiten. Ein Problem der Beziehung scheint mir zu entstehen einmal bei Paulus, bei dem das Glauben in neuem Sinn in das Zentrum der Frömmigkeit gerückt wird als der rechtfertigende Glaube. Je mehr die Rechtfertigung ein Gegenwartsbesitz ist, und überhaupt je mehr Paulus die urchristliche Eschatologie innerlich überwindet, desto mehr müssen Glauben und Hoffen, an dem Paulus ja trotzdem festhält, in eine gewisse Spannung treten. Von einer anderen Seite tritt das Problem in der Propaganda und in der Heidenkirche auf, wo Glauben allmählich als Gläubigwerden und Gläubigsein das Wesen des Christentums ausdrückt und seine Kehrseite am Unglauben bzw. am falschen Glauben an die heidnischen Götter hat, und wo „Glauben“ aus der „fides qua creditur“ allmählich in die „fides quae creditur“ übergeht. Die Geschichte der Begriffe „Glauben“ und „Hoffen“ und ihrer Beziehungen hängt zwar selbstverständlich mit der religionsgeschichtlichen Entwicklung aufs engste zusammen, in der Untersuchung muß aber zwischen beiden Entwicklungsvorgängen klar geschieden sein.

Die angedeuteten Probleme treten natürlich in P.s Darstellung hervor. Aber weil er (abgesehen von der Vermischung beider Aufgaben) das Problem der Beziehung zwischen Hoffen und Glauben auch da sieht, wo es nicht vorliegt, scheint mir doch der Geschichtsverlauf nicht klar erfaßt zu sein und scheinen mir die wichtigsten Probleme nicht deutlich genug formuliert zu sein. Dazu setzt der Verf. eine einheitliche geschichtliche Entwicklung auch da voraus, wo sie nicht existiert, nämlich zwischen den richtig wahrgenommenen Verschiedenheiten der Beziehung.

Nach einer Untersuchung der Wortbedeutungen ἐλπίζω (ἐλπίζειν) und πιστεύω (πιστεύειν) überblickt der Verf. die spät-

jüdische Literatur. (Daß er dabei meint, „aus dem Prinzip der Einheitlichkeit heraus“ Kautzschs Ausgabe der Apokryphen und Pseudepigraphen zugrunde legen zu dürfen, muß im Vorbeigehen doch erwähnt werden.) Nacheinander werden die verschiedenen Schriftengruppen besprochen, indem zuerst alle Stellen, an denen die Wörter Hoffen und Glauben vorkommen, angeführt werden, wo es nötig ist ergänzt durch andere Erwägungen, indem dann der „Begriff“ entwickelt wird (das Wesen der Hoffnung, seine Relation zum Glauben, die Objekte und die Synonymen), indem darauf die Stimmung des Hoffens beschrieben wird und endlich die subjektiven und objektiven Bedingungen der Gewißheit des Hoffens dargestellt werden. — Die eigentliche Darstellung behandelt zuerst Hebr, 1. Pt und Kol, dann die Synoptiker, darauf Paulus, endlich die übrigen Schriften des N.T. (die ekklesiastische, die apokalyptische, die mystische Strömung). Eine Zusammenfassung schließt das Ganze. Das Schema ist stets wesentlich das gleiche: Anführung und Erklärung der einzelnen Stellen, Entwicklung des Begriffs Hoffen und seiner Relation zum Glauben, Untersuchung der Gewißheitsbedingungen und der Stimmung des Hoffens.

Die Exegese ist in vielen Fällen verdienstlich und fördernd, namentlich in textkritischer Hinsicht. Aber aufs Ganze gesehen, mutet sie etwas altmodisch an. Sie arbeitet zu sehr mit logischen Schlüssen, mit dem Gesichtspunkt des Kontexts, sie will oft der Einzelstelle zu viel entnehmen. Sie beachtet zu wenig traditionelle Termini und Schemata, formelhafte Wendungen. Daß die Resultate deshalb dem Bemühen nicht völlig entsprechen, mag an der Untersuchung von Hebr veranschaulicht werden. „Das Hoffen ist im Hebräerbrief das Zentrum der Frömmigkeit. Und zwar ist es ein eschatologisch-transzendentes.“ „An zwei Punkten tritt das Glauben mit der Hoffnung in Beziehung. Einmal in der Mahnung, das Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten 10²³ . . . Sodann aber tritt das Glauben in Beziehung zum Hoffen, sofern es der Akt ist, welcher die Hoffnungsgüter als real hinstellt 11¹.“ „Die Gewißheit, die das Hoffen hat, empfängt es durch das Glauben, das Glauben aber

hat objektive Gewißheit in der unsichtbaren Welt.“ „Die Stimmung, welche dem Hoffen eignet, empfängt es vom Glauben.“ „Das Glauben ist also das Erkennen und Anerkennen der Hoffnungsgüter in ihrer Realität und daraufhin die Aktivität, welche die Hoffnungsgüter für sich als real setzt und dem Hoffen Kraft verleiht. So ist das Glauben ein und zwar das wesentlichste Moment im Hoffen.“ Diese nicht gerade vielsagenden und nicht einmal recht schlagenden Sätze sind das Ergebnis einer 19 Seiten langen Untersuchung.

Daß ich in vielen Einzelheiten dem Verfasser nicht beistimmen kann, brauche ich nicht auszuführen. Einen Mangel aber kann ich nicht unerwähnt lassen. Für die Aufgabe des Verf. war es unerlässlich, den Kreis der Untersuchung über den Kanon des N.T. zu erweitern und Schriften wie 1. Klem, Barn, Did und Herm zu berücksichtigen.

II.

Untersuchungen zum N. T., hrsg. von H. Windisch, Heft 5. WETTER, G. P., Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums, Leipzig, Hinrichs, 1913. 224. — M. 7.—. — Ders., Phos (ΦΩΣ). Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus (Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i. Uppsala 17. 1). (Uppsala) Leipzig, Harrassowitz, 1915. IV. 189. M. 3.75. — Ders., Die „Verherrlichung“ im Johannesevangelium (Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg. von der Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm, 2. Jahrg. 1914/15 Heft 1, S. 32—113. (Stockholm), Leipzig, Hinrichs, 1915¹).

Der dualistischen Frömmigkeit des Hellenismus stehen zur Beschreibung der beiden sich gegenüberstehenden Welten des Lichtes und der Finsternis, wie zur Bezeichnung des Erlösungsprozesses, vermittels dessen der Mensch aus der Welt der Finsternis in die des Lichtes kommt, eine ganze Reihe von Ausdrücken zur Verfügung, die wesentlich gleichbedeutend sind wie πνεῦμα, δόξα, φῶς, ζωή, γνῶσις, σωτηρία, μεταμορφοῦσθαι u. dgl. Sie sind bezeichnend dafür, aus welchen Elementen

¹ Ein Aufsatz desselben Verf. „Ich bin das Licht der Welt“ in derselben Zeitschrift hat mir leider nicht vorgelegen.

die hellenistische Frömmigkeit sich zusammensetzt, welche Einflüsse bestimmter Religionen, philosophischer oder mythologischer Spekulationen stattgefunden haben. Umgekehrt dringt auch die hellenistische Religiosität in andere positive Religionen ein, infiziert sie mit ihrem Narkotikum, indem sie an vorhandenen Sprachgebrauch anknüpft, mit ihrer Terminologie die alte beeinflusst und neuen Inhalt heimlich einführt. Es gehört zu den reizvollsten Aufgaben, dies Wechselwirken im Unbewußten zu verfolgen, von dem die Sprache, scharfsinnig und feinfühlig belauscht, Auskunft geben muß. Den Ertrag solcher Untersuchungen zeigten z. B. zahlreiche Ausführungen in Reitzensteins hellenistischen Mysterienreligionen. In dieser Richtung arbeiten auch die verdienstlichen und wertvollen Untersuchungen WETTERS.

Zu den Kräften der göttlichen Welt jener Frömmigkeit gehört auch die Charis¹⁾, und der Einfluß dieses hellenistischen Begriffs zeigt sich auch im N. T. Freilich sind hier verschiedene Einflüsse in der Begriffsbildung wahrzunehmen. Der geläufige griechische Begriff χάρις bedeutete Gnadengabe, Gnadenakt, und χ. wird in diesem Sinne häufig in kaiserlichen Inschriften gebraucht. In diesem Sinne steht das Wort auch vielfach bei Paulus, vor allem in den Zusammenhängen, wo vom Gerechtfertigtwerden aus „Gnade“ die Rede ist. χ. bedeutet hier nicht Gottes Gnadengesinnung, seine Güte, sondern den Gnadenakt des souveränen Handelns Gottes. Paulus befindet sich mit solchem Gebrauch im scharfen Gegensatz zum Judentum, in dem Gottes Gnade seine gnädige Gesinnung war, die über die Sünden des Frommen hinwegsieht und ergänzend seinen Werken zu Hilfe kommt. Für Paulus wirkt der Gnadenakt Gottes in Christus alles. — W.s Darstellung ist hier etwas einseitig beeinflusst durch seine an sich berechtigte Polemik gegen die psychologisierende Deutung von χ. als Gnadengesinnung. Man kann nicht sagen, daß die Antithese des Paulus zum Judentum in dem Punkte liegt, daß Paulus unter Gnade

¹ Ueber WETTER, Charis, handelte kürzer in anderem Zusammenhang schon Vischer im Jahrgang 1915 dieser Zeitschrift S. 157—159.

Gottes Gnadenakt, das Judentum die Gnadengesinnung verstanden habe. Denn Paulus hätte natürlich auch die Gesinnung als Grund des Aktes anerkannt (vgl. Rm 9 23, 12 1, 2. Ko 1 3), und das Judentum konnte von Gnadentaten Gottes reden (vgl. הסדר , das im Plur. oft Gnadenerweisungen bedeutet; warum in LXX dafür nicht $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, sondern $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ gesagt wird, ist eine andere Frage). Der springende Punkt ist doch der, daß Paulus die Gerechtigkeit ganz als Geschenk Gottes ansieht im Gegensatz zur eigenen Arbeit in den Gesetzeswerken, während im Judentum die Gnade Gottes den eigenen Werken ergänzend zu Hilfe kommt. Zum Sprachgebrauch des Paulus bieten nun die kaiserlichen Inschriften in der Tat eine Analogie, aber sie ist ganz unnötig und darf jedenfalls nicht zu dem Glauben verleiten, als sei Paulus durch diese Inschriften beeinflusst. Der paulinische Gebrauch von χ . an diesen Stellen ist überhaupt kein Problem; die Bedeutung von χ . ist die alte und stets lebendige von Gabe, Geschenk, im Gegensatz zu Verdienst¹).

Daß der große Gedanke des Paulus nicht festgehalten wird, sondern nach ihm die psychologisierende Auffassung herrschend wird, die in der χ . Gottes Güte sieht, die der menschlichen Schwachheit gnädig hilft, betrachtet W. als ein Resultat jüdischer Einflüsse. Sicher mit Recht, sofern der Moralismus im alten Christentum weithin ein Erbe des Judentums ist; aber diese Entwicklung ist zu natürlich, als daß man in jedem Fall an bestimmte Einflüsse denken müßte, und der Sprachgebrauch von χ . bietet auch hier kein Problem, denn die psychologische Bedeutung von χ . ist gleichfalls alt und geläufig.

Der zweite wichtigere Teil der W.schen Untersuchung behandelt die „hellenistische“ (orientalische) Gnadenvorstellung, in einem ersten Abschnitt Gnade als objektive, äußere Erscheinung (als Kraft, Hypostase und als räumlich gedacht oder mit Heil synonym), in einem zweiten Gnade als dem Menschen immanente Kraft oder als seine Ausstattung. Hier sind manche Einwendungen zu machen. Die Begriffe, mit denen der Verf. arbeitet, sind zu schematisch, mit der „orientalischen“ Gnaden-

¹ Vgl. Otto Loew, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$. Diss. Marburg 1908.

vorstellung arbeitet er etwa 109 Seiten lang, und wir werden aus der Frömmigkeit der Mysterienreligionen über den neutest. χ -Begriff belehrt, bis wir endlich S. 126 hören, daß χ . in der Terminologie der Mysterienreligionen überhaupt recht selten ist. Statt mit der Vorlegung des Materials zu beginnen oder sonst das Recht zu erweisen, die Mysterienreligionen zur Erklärung heranzuziehen, beginnt der Verf. gleich mit der Behandlung der neutest. Stellen. Vor allem im ersten Abschnitt scheinen mir deshalb die Ergebnisse fragwürdig zu sein. Ob Rm 5¹⁵ ff. geeignet ist, die Bedeutung von χ . als Kraft zu erweisen, ist mir sehr fraglich; man kommt mit der Bedeutung „Gnadengeschenk“ völlig aus, und wenn der Inhalt der χ . als $\zeta\omega\eta$ bezeichnet wird, so folgt daraus nichts für den Begriff χ .; die $\zeta\omega\eta$ wird eben geschenkt. Und gar die „Hypostasierung“ (ich würde lieber sagen: Personifikation) von χ . darf darüber nicht täuschen; sie ist einfach rhetorisch und kann mit dem „griechischen“ wie mit dem „hellenistisch-orientalischen“ Begriff in gleicher Weise vorgenommen werden; und es ist einfach Folge dieser Redeform, daß χ . als Kraft erscheint, die der Kraft der Sünde entgegenwirkt; von mystisch-dynamischen Vorstellungen liegt nichts vor. Die Polemik gegen das psychologisierende Verständnis des Paulus trifft im allgemeinen zu, vgl. 1. Ko 15⁹, 2. Ko 4¹⁵, 12⁸. Aber wie an solchen Stellen der Begriff von χ . als „objektiver, äußerer Erscheinung“ gewonnen wird, ist mir nicht klar. Diese Stellen, in denen χ . zum Teil mit $\delta\acute{o}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ synonym erscheint, gehören vielmehr in den zweiten Abschnitt. Ebenso scheinen mir im folgenden Stellen vermischt zu sein, die nicht zusammen gehören: freilich liegt in den Oden Salomos die Bedeutung von χ . als einer mystischen Kraft vor, an manchen Ignatius-Stellen auch. Aber daneben bringt der Verf. solche, namentlich aus den Pastoralbriefen, an denen χ . nichts anderes als die göttliche Heilstat ist, nur nicht mehr in der paulinischen Antithese zum Verdienste der Gesetzeswerke, sondern ganz allgemeiner und abgegriffener Ausdruck für das christliche Heil. Häufig ist der Begriff dann personifiziert, ohne daß χ . deshalb zu einer mystischen Hypostase würde. — Dasselbe gilt für die

lokale Bedeutung von χ . Warum es unmöglich sein soll, χ . z. B. Rm 5 1 f. psychologisch zu verstehen, weil vom „Zugang“ zur χ . die Rede ist, ist nicht einzusehen. Der „lokale“ Gebrauch von χ . ist hier genau so rhetorisch wie der von ἀγάπη Rm 8 35 39. Zumal wenn χ . die Gabe ist, an der man Teil bekommt, so liegt der lokale Gebrauch außerordentlich nahe wie Rm 5 17, Phl 1 7, 2. Kor 6 1. Orientalische Gnadengedanken liegen hier nicht vor¹.

Für die nachpaulinische Zeit gilt dasselbe. χ . wird immer mehr terminus technicus für das christliche Heil und erhält seine nähere Bestimmung ganz durch den jedesmaligen Zusammenhang, bzw. den Anschauungskreis des Autors, bei dem es vorkommt. Es kann z. B. mit σωτηρία synonym ganz allgemein das gegenwärtige christliche Heil bezeichnen wie 1. Pt 1 10, 3 7, 5 12; es kann eschatologisch bestimmt sein wie Eph 2 7, 1. Pt 1 13; es kann ganz allgemein fast = Christentum sein wie Act 13 43 (vgl. 14 22 gleichbedeutend πίστις und 11 23 ebenso κύριος!). So kann es auch stets rhetorisch in lokalem Sinn gebraucht werden. Von orientalischen Vorstellungen ist in den wenigsten Fällen etwas zu spüren, und nirgends vermag der Verf. zu zeigen, daß das Heil, das mit χ . bezeichnet wird, als Vergottung im hellenistischen Sinn gedacht sei. Ueberhaupt ist der Begriff „Gnade als objektive äußere Erscheinung“ eine Illusion des Verf. Die Stellen dieses Abschnitts, an denen Spuren orientalischen Einflusses sich zeigen, gehören in Wahrheit in den nächsten Abschnitt: „Gnade als eine dem Menschen immanente Kraft oder als seine Ausstattung.“

Dieser Abschnitt ist der wertvollste. In der mystischen Religiosität der Zeit verbinden sich mit dem Spiritualismus Züge einer ganz primitiven Anschauung: das göttliche Leben erscheint als eine geistig-physische Kraft, als ein geheimnisvolles Fluidum, das in den Menschen einströmt, ihn verwandelt und in ihm wirkt; es kann an Dingen wie an Personen haften und von ihnen übertragen werden. Solche Kraft ist für Paulus die χ . Rm 12 3 ff., die sich in den Gnadengaben auswirkt; vgl.

¹ Vgl. Soph. Aias 809. — τῆς παλαιᾶς χάριτος ἐκβεβλημένη.

1. Kor 14, 2. Kor 112. Das dem Paulus Eigentümliche ist, daß bei ihm die χ . nicht eine Kraft ist, die neben der eigenen Arbeit des Menschen in ihm wirkt, oder die man in geringeren oder größeren Teilen haben kann, sondern die Kraft, die den Menschen ganz erfüllt und trägt, die alles ist oder nichts (was freilich den Begriff χ . nicht zu beeinflussen braucht!). Das Bekehrungserlebnis und die eschatologische Orientierung des Paulus wirken natürlich immer ein. Nun ist zu beobachten, wie nach Paulus die Gnade immer mehr als eine übernatürliche Ausstattung angesehen wird, die dem Menschen zu Hilfe kommt, die quantitativ meßbar ist. Darin zeigt sich der immer stärker werdende Einfluß der hellenistischen Gedanken. Zwar ist χ . in der Terminologie der Mysterien selten nachweisbar, um so häufiger in den Zauberpapyri, wo χ . die Zauberkraft bedeutet und oft mit $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ parallel steht. Mit Recht stellt der Verf. den Gebrauch von χ . Act 64 auf dieselbe Stufe; und wie Act 615 die innewohnende Kraft das Antlitz des Stephanus strahlen läßt, so in manchen Märtyrergeschichten. Je weiter wir kommen — zum Johevg, zu Ignatius, Justin bis zu Irenäus — zeigt sich immer deutlicher wie sich diese hellenistische Gnadenvorstellung die kirchliche Frömmigkeit erobert; sie ist im Grunde die katholische Gnadenvorstellung.

Die Entwicklung wird dann noch für zwei spezielle Vorstellungen verfolgt: die Gnadengaben und die Uebertragbarkeit der Gnade. Auf beiden Linien ist die fortschreitende Materialisierung und Mechanisierung der Gnadenbegriffe zu beobachten. χ . wird immer weniger, was sie bei Paulus war, die grundlegende Kraft des neuen Lebens in jedem Christen; sie wird immer mehr eine ihm eingeflößte himmlische Ausstattung, deren Inhaberin und Verwalterin die Kirche ist, deren Träger in besonderem Sinn die kirchlichen Beamten sind.

Die zweite Untersuchung Phos, betrifft nicht speziell das N. T., sondern will eine Untersuchung zur hellenistischen Frömmigkeit überhaupt sein. Auch $\varphi\omega\varsigma$ ist eine Bezeichnung der göttlichen Kräfte und in seinen verschiedenen Verwendungen charakteristisch für die verschiedenen Stufen und Verbindungen

der hellenistischen Frömmigkeit. Der Dualismus der Frömmigkeit kommt an diesem Begriff zur deutlichen Erscheinung. Die Welten des Lichts und der Finsternis stehen sich gegenüber. Der Mensch kann von sich aus das Licht nicht sehen; er muß in Licht verwandelt werden, das Licht anziehen. Bisweilen findet sich ein moralistischer Einschlag: die Askese fördert diesen Prozeß, wie die Sünde ihn hemmt. Man kann in verschiedenem Maß die göttliche Kraft besitzen; Menschen, die sie besonders reichlich besitzen, sind θεῖοι ἄνθρωποι, Heilandsgestalten, Propheten und Zauberer. Ueberall ist φῶς ganz realistisch zu verstehen als eine geheimnisvolle göttliche Kraft; eine Umdeutung ins Geistige oder Bildliche ist nicht erlaubt. Freilich sind Stufen zu unterscheiden, je nachdem die massiv physische Vorstellung überwiegt oder die mystisch religiöse Bedeutung vorherrscht. In den sakramentalen Handlungen der Mysterien hat offenbar eine wirkliche Lichterscheinung den Höhepunkt der Feier gebildet und die Begabung des Mysten mit den Gotteskräften nicht nur symbolisiert, sondern — nach dem Glauben der Mysten — sogar bewirkt. Kronen und weiße Kleider der Adepten stellen diese Erneuerung und Umwandlung auch äußerlich dar. Aber auch wo keine sakramentalen Handlungen mehr vorliegen und das Magische zurückgedrängt wird, verliert der Begriff φ. nie völlig seinen physischen Charakter.

Mit reichlichem Material und treffendem Blick für das Wesen und die verschiedenen Ausprägungen dieser Vorstellung zeichnet der Verf. so ein Bild der hellenistischen Frömmigkeit, wenn auch im Aufbau nicht geschickt. Er handelt dann über die Herkunft der Lichtgedanken. Sie sind aus der griechischen Religion allein nicht zu erklären, sind vielmehr in den Hellenismus eingeströmt aus einer orientalischen Religiosität, die auf die alte babylonische Religion gefolgt war und deren Sternenglauben zu einer pantheistischen Lichtfrömmigkeit weitergebildet hatte. Den Charakter dieser Religiosität helfen Mandäismus und Manichäismus erkennen, deren Verwandtschaft mit der babylonischen astrologischen Religion deutlich ist, wie sie sich anderseits in den Lichtvorstellungen mit dem Hellenismus berühren.

Der Verf. wird in der Tat recht haben, daß in den hellenistischen Lichtgedanken babylonischer Einfluß vorliegt. Aber zur Erklärung der Entstehung der hellenistischen Frömmigkeit ist damit nur ein kleiner Beitrag geliefert. Für die hellenistischen Lichtgedanken ist charakteristisch ihr Zusammenhang mit dem pessimistischen Dualismus, dem wiederum der Dualismus von Geist und Materie seine besondere Farbe gibt; und dieser wird mindestens ebenso sehr auf griechische Entwicklung zurückzuführen sein. Wie die gleichfalls mit den Lichtgedanken verbundene Vorstellung vom Schicksalszwang, die Auffassung des Göttlichen als einer magisch wirkenden Kraft, als eines geistig-physischen Fluidums, und die Vorstellung von der Umwandlung des Menschen zu erklären sind, sind zu komplizierte Fragen, als daß sie eine glatte Lösung zuließen. Aber der Verf. hat auch nicht für alle Fragen eine vollständige Lösung geben wollen.

Die dritte Untersuchung handelt über das Johevg in seinem Verhältnis zur hellenistischen Mysterienfrömmigkeit, anknüpfend an den Begriff der Verherrlichung, aber vielfach darüber hinausgehend. Durch verschiedene Absätze hindurch ist die Untersuchung des Begriffes $\delta\acute{o}\xi\alpha$ verstreut; ihr Ergebnis ist, daß $\delta\acute{o}\xi\alpha$ eine Kraft ähnlich wie $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ und $\varphi\acute{\omega}\varsigma$ ist, und daß $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ das Verwandeltwerden in das göttliche ewige Leben bedeutet. Das Wichtigste ist dem Verf. dabei aber die an Joh 12²⁷ ff., 13³¹ ff., 17¹ ff. anschließende Erörterung darüber, daß im Johevg anschließend an den Sprachgebrauch der Mysterien das $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ Jesu seinen Tod und den dadurch ermöglichten Uebergang in die himmlische Welt bedeutet, ein Vorgang, der nun auch die Seinen nach sich zieht. Jesus ist der Mysterien-gott oder der Mysterienpriester, der zuerst das Mysterium begeht und es damit für die Nachfolger wirkungskräftig einführt. Der Verf. geht aber noch weiter: nicht nur, daß Vorstellungen und Terminologie des Joh von den Mysterienkulten beeinflusst sind; nein, er meint sogar wahrscheinlich machen zu können, daß es ein christliches Mysterium gab, in dem dieser Vorgang kultisch dargestellt wurde, und daß dies Mysterium dem sonst so un-

zusammenhängenden Bericht Joh 12^{20—33} zugrunde liegt. Die Anmeldung der Griechen V. 20—22 entspricht der Anmeldung des Mysten zum Mysterium. Die Verse 24—26 und 33 offenbaren das Geheimnis des Mysteriums: das vorbildende Sterben des Mysteriengottes, durch das hindurch die Mysten ihm folgen müssen. In der Rolle Christi hätte der den Kult vollziehende Priester diese Worte gesprochen. V. 27 geht auf die Darstellung der Schrecken, die dem letzten Akt des Mysteriums, dem Hervorbrechen des Lichts und der seligen Schau, vorhergehen. Die Himmelsstimme V. 28 entspricht dem Höhepunkt des Weiheritus. — Als Beweis für seine Konstruktion führt der Verf. außer der Verwandtschaft der Vorstellungen mit den Mysterien besonders Sätze des Clemens Al. an, in denen dieser von christlichen Mysterien redet; speziell Protr. XII 118^{15 ff.}, wo Clemens Christus den Hierophanten und ἀρχιερεύς nennt und ihn schließlich in 1. Pers. reden läßt. Der Verf. hält für möglich, daß das eine durch Jacoby hrsgg. koptische Evangelienfragment in Wahrheit ein liturgisches Fragment ist, das sich eben auf ein solches Mysterium bezieht. Zum Beweis dafür, daß Christen in 1. Pers. in der Rolle des Christus reden, kann er mit Recht auf die Oden Salomos hinweisen. Trotzdem bin ich gegen seine Konstruktion, deren Problematisches ihm auch selbst bewußt ist, sehr skeptisch. Zwar glaube ich auch, daß die mystische Frömmigkeit des Johevg bei der vagen unbestimmten Fassung des Heilsgutes nur möglich ist als Kultusfrömmigkeit (vgl. Bousset, Kyrios Christos 190 f.). Aber ein besonderes Mysterium, von dem wir sonst nichts wissen, zu konstruieren, scheint mir nicht erlaubt. Die Sätze des Clemens Al. sind zwar deutlich Anspielungen auf Mysterienhandlungen, aber nicht auf christliche, sondern auf heidnische. Clemens setzt diesen nicht etwa eine christliche Mysterienfeier entgegen, sondern er stellt die christliche Religion als das eine wahre Mysterium dar. Wo sollte dies Mysterium auch seinen Platz im christlichen Kult haben? Als Darstellung des Todes Jesu und seines Eingangs in das ewige Leben, was alles die Feiern den real miterleben, könnte man das Mysterium doch wohl nur