

sich ohne sichtbaren Garanten für den gläubigen Hörer evident selbst verbürgenden Übereinstimmung zwischen alt- und neutestamentlichen Reden Gottes.

Demgegenüber hat nun das Buch des früheren Pfarrers und jetzigen Professors *Leuba* (Neuchâtel) gerade auch den ergänzenden Aspekt der institutionellen Kontinuität im Neuen Bunde und vom Alten her herausgearbeitet — und damit die ungeheure Bedeutung der Jerusalemer Urgemeinde, welche diese Kontinuität bis zur (sadduzäisch verschuldeten) Ermordung ihres (dort als Nachfolger des nach Rom geflüchteten Simon Petrus wirkenden) Bischofs Jakobus Alphaei verbürgte. *Leuba* zeigt, wie gehorsames Hören auf Gottes Wort weder Jesu noch seiner Jünger institutionell kontinuierlich verbürgende Davidsohnschaft und Altisraelverbundenheit zugunsten seiner ‚senkrecht von oben‘ konstituierten Menschensohnschaft und der paulinischen Herzugewinnung einer spiritualen Heidenchristenheit verdrängen darf (ebensowenig aber ‚katholizistisch‘ diese durch jene!). Vielmehr ist die „ungetrennte und unvermischte“ Einheit des Davidsohns mit dem ‚Menschensohn‘ in der Person Jesu, des erneuerten Alt-Israel mit der neu gewonnenen ‚Kirche aus den Heiden‘ im „Handschlag der Gemeinschaft“ zwischen Jakobus und Paulus auf dem ‚Apostelkonzil‘ wahrzunehmen (Gal 2, 9; vgl. Apg 15, 12 ff.; 21, 18 ff.) und als Vorbild jener endzeitlichen Einung zu betrachten, die uns verheißen ist, wenn „die Fülle der Heiden eingetreten und so ganz Israel gerettet werden wird“ (Röm 11, 25 f.). Jedenfalls aber sollte Leubas Buch in allen Lagern gründlich studiert werden (näheres dazu HK VI, 15 f.: Hierarchische ‚Institution‘ und prophetisches ‚Ereignis‘) und dann den Ausgangspunkt einer wesentlich liebevolleren Versenkung in das Erbe der ‚Jakobus-Kirche‘ bilden, als bisher üblich war, weil man nur Pauli Gegensatz zu den Eiferern in ihr ernstnahm, nicht seine dennoch geglückte Versöhnung mit ihrem Wortführer, dem ehrwürdigen ‚Herren-Bruder‘ (dazu, vgl. ‚Paulinismus und Judentum‘, FR 17/24!).

Thorleif Boman: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. 186 Seiten.

Claude Tresmontant: Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch. Düsseldorf 1956, Patmos Verlag. 190 Seiten.

Gegen das ‚geschichtslose‘, ‚verräumlichende‘ und dadurch unelendige Denken der griechischen Philosophie und der in ihrer Begriffssprache formulierten patristischen (vollends scholastischen) Theologie, mit ihrem „starren Sein“ das lebendige Geschehen auszuspielen, das in der existentiellen biblischen Offenbarung bezeugt werde, ist seit einigen Jahrzehnten eine Tendenz, die sich stets wachsender Beliebtheit erfreut. Was daran ist, wie weit Juden und Griechen in verschiedener Sprache Verschiedenes (oder nur verschiedene Aspekte desselben) aussagen, das untersuchen die beiden hier zu besprechenden Werke.

Boman erweist von sehr eingehenden Analysen der Sprache und des Stils aus, daß der Grieche (bzw. Indoeuropäer) vorwiegend von der visuellen Einsicht ausgeht, daher das im Raum ruhend Ausgedehnte auffaßt, logisch und harmonisch zusammenordnet und als im Grunde statisches Sein (hinter wechselnden Symbolen) begreift. Der Jude dagegen (bzw. Semit) setzt bei dem „Tun und Hören“ ein (Ex 24, 7), das sich in der Zeitfolge abspielt, psychologisch verstanden (und durchlitten) und auf letzte Ursachen und endliche Ziele hin bedacht wird. Die einzelnen Analysen sind äußerst lehrreich, besonders etwa des ausgeprägten Werbe- und Wirkenscharakters im hebräischen Verbum (S. 18 ff.), der „unanschaulichen“ Schilderungen, welche nicht ‚Bilder‘ reproduzieren, sondern Eigenschaften und Kräfte des Beschriebenen aufzählen (und durch Vergleich verdeutlichen) wollen, z. B. im Hohenlied (S. 62 ff.; genau so gut hätte mit der ja urjüdischen Apokalypse exemplifiziert werden können) und der

nicht linearen oder zyklischen, sondern rhythmischen Zeitauffassung der Hebräer (S. 114 ff.); deren hier erwachsende „musikalische“ Motivenwiederholung bei Kompositionen größerer Einheiten wohl noch wesentlich weiter verfolgt werden könnte, als S. 164 f. geschieht. Die klar herausgearbeitete hebräische Betrachtungsweise des Vergangenen als „vor“, des Künftigen als „hinter“ uns befindlich, wird trotz den deutschen Wendungen von unseren schon dahingegangenen „Vorfahren“ und den uns noch folgenden „Nachkommen“ dem abendländischen Denker nicht leicht mitvollziehbar sein; für uns geht nun einmal der *Blick nach vorn* im Raume, dorthin, wo ich hingehen will und „zukünftig“ zu sein gedanke; für den Hebräer in der *Zeit* dorthin, wo die Altvordere „vor“ ihm gewesen sind, — während unsichtbar hinter ihm die „Nachfahren“ ihres Auftritts harren, die einst dem Wege, den er ihnen jetzt — hinter den Ahnen her — vorausgeht, folgen oder von ihm abweichen werden, bis einst der ‚hinterste Tag‘ (wir sagen: der Jüngste) die Reihe beendet, alles ans Ziel gebracht hat. Sind die Letzten eines Volkes (eventuell nach Umkehr von einem Irrweg) schließlich an einem solchen Ziel, auf das hin die Vorfäter ihnen einst voranwanderten, so ist mit ihnen das Volk als ganzes dort angelangt. In diesem Sinne ist es „ganz israelitisch“ gedacht, wenn der Apostel behauptet, daß, wenn die Juden sich einmal bekehren, ganz Israel gerettet werden würde (Rö 11, 26)* (S. 119).

Hier wird zugleich deutlich wahrnehmbar: Das hebräische — besser nun: das biblische — Denken kennt keine logische Folgerichtigkeit des Geschehens, kraft welcher z. B. notwendigerweise die böse Tat fortzeugend stets Böses gebären müßte; sondern die Bibel kennt eine Umkehr des Sünders, sie kennt Freiheit, sie kennt echte Schöpfung von Neuem durch den Schöpfer. Und damit sind wir schon bei dem Hauptanliegen des andern hier anzuzeigenden Werkes, dessen von Tresmontant. Hier geht es nicht mehr in erster Linie um die sprachliche Form, in der die biblische Offenbarung uns dargeboten ist, vielmehr um ihren gedanklichen Gehalt, der allerdings in ihr die für ihn bestgeeignete Form gefunden hat. Während Platon und Plotin unsere körperliche Welt nur als Resultat eines Sturzes, eines Abfalls des reinen Geistes von sich selbst begreifen können (beider Schülerin Simone Weil betont immer wieder, daß die „Schöpfung“ etwas sei, was man Gott verzeihen müsse), bezeugt die Bibel einen Gott, der sich schaffend „Götter“ gesellt, Wesen, die auch ihrerseits wieder freie Schöpfer sind. Als Philosoph sei zu solcher Konzeption erst *Bergson* unter Zerbrechen kartesisch-kantianischer Gedankenfesseln wieder hindurchgestoßen (obwohl er selbst noch nicht ganz vom Neuplatonismus genesen sei, wie fast überscharf S. 112 betont, S. 175 ff. maßvoller dargelegt wird); nach ihm habe *Blondel* „mit seiner Metaphysik des Denkens und der Tat die biblische Metaphysik wieder entdeckt“ (S. 134). Da außerdem auch noch *Lavelle* hier zu nennen gewesen wäre, fragt sich der Leser deutscher Zunge beschämt, wie lange wir wohl noch warten müssen, bis wenigstens alle Hauptwerke dieser fruchtbaren französischen Philosophen deutsch vorliegen und gebührend gewürdigt werden, was wohl wichtiger wäre als das immer leerer laufende Nachplappern und Analysieren des jeweils neuesten oder sogar noch des vorgestrigen Tiefsinns aus der Feder des Freiburger „Denkers in dürrer Zeit“, der es unsern zeitgenössischen Theologen so vielfach angetan hat.

Gerade wer Tresmontants „biblisches Denken“ so ernst nimmt und ernstgenommen wünscht, wie wir es tun, der wird ihm gegenüber nun auch kritisch nach der Reichweite seiner Befunde fragen müssen; wobei auch seine — bisher leider nur französisch vorliegenden — *Etudes de métaphysique biblique* (Paris 1955) heranzuziehen sind.

Der eine Grundgedanke, den Tresmontant gegen die ewige Gnosis — von Marcion und Mani bis zu Hegel und S. Weil — als biblisch herausstellt, wurde schon erwähnt: Die Schöpfung ist von Anfang an „sehr gut“, nicht Selbstabfall der reinen Gottheit.

Der zweite Gedanke ist ebenso unbestreitbar biblisch: Gott hat nicht wie ein menschlicher Handwerker eine ihm vorgegebene fremde (ev. von ihm entfremdete) Materie-Substanz geformt, um diese Welt zu „bilden“ oder zu „fertigen“; Gott ist vielmehr ihr wirklicher Schöpfer aus nichts, und die Materie ist — gut aristotelisch-thomistisch — „keine Substanz, sondern ein metaphysischer Gesichtspunkt am Konkreten“ (S. 57; vgl. Etudes pp. 43 ss.).

Ebendarum ist nun drittens nicht etwa die Materie böse und der reine „Geist“ allein gut; so sehr, um den „Gedanken, daß es böse Engel geben könne“ schlechthin zum „Widersinn“ zu machen (S. 114, wie z. B. bei dem platonisch infizierten P. Sertillanges OP in seinem sonst so schönen Thomas-Buch, S. 777 und S. 911, von mir kritisch beleuchtet in „Gott u. d. Geschichte“, S. 93 ff.).

Auch noch, wenn nun viertens gezeigt wird, daß die *Wendung* von den „Werken des Fleisches“, zu denen des Gottesgeistes im biblischen Sinne völlig von der gnostizistischen *Abwendung* von der materiellen Welt verschieden ist (S. 126 f.), kann man Tresmontant zustimmen. Wenn er aber von da aus zu der Behauptung weiterschreitet, die neutestamentliche Metanoia sei „etwas ganz anderes als ‚Bekehrung‘ oder ‚Buße‘ wie man gewöhnlich übersetzt“ (S. 158), vielmehr eine „Neuerung des Intellekts“, dann verkennt er (allzu ‚hellenisch‘, will uns scheinen), daß die jüdische Teschubah, die Ganz-Umkehr vom Irrweg in die Gottferne auf den rechten Weg der Imitatio Dei gemeint ist, die weit über ein bloßes intellektuelles Umdenken hinausgeht.

Überhaupt haben wir, wenn allzu direkt der hellenischen eine „biblische Metaphysik“ (!) gegenübergestellt werden soll, die noch dazu besser mit der neuesten Natur- und Seelenforschung vereinbar sei, trotz glänzenden Einzelanalysen (etwa Etudes, p. 15 s. der psychopathologischen Korrelate zum Gnostizismus) das ernste Bedenken, ob hier nicht z. T. der bloße Pendelausschlag ins Gegenextrem unserer Denkgewohnheiten vorliege (etwa schon, wenn mit Bergson, S. 32, „in der Zeit das fortschreitende Wachstum des Absoluten“ gesehen werden soll, was doch wohl ein Selbstwiderspruch wäre).

Solche Bedenken verringern freilich nicht, sie erhöhen nur das Interesse an gründlicher Weiterverfolgung der tiefen und fruchtbaren Gedanken, die Tresmontant der Bibel entnimmt. Dabei sollte immer wieder auch auf Boman zurückgegriffen werden, der diesseits aller spekulativen Festlegung auf ein „biblisches System“ die sprachphänomenologischen Voraussetzungen klärt, von denen aus das biblische Weltbild dem griechischen gegenübertritt. Daß dabei beider relatives Recht herausgearbeitet wird, ist besonders zu begrüßen (angesichts der eingangs erwähnten Einseitigkeiten). Gerade zusammengekommen scheinen uns beide Bücher einen Weg zu zeigen, auf dem das Hin- und Herübersetzen zwischen der ontologischen Sprache der griechischen Denker und der deontologischen der biblischen Propheten bewußter und mit mehr Erfolgsaussicht als bisher für das Erkennen der ganzen Wirklichkeit angegangen und so auch dem Verständnis zwischen Altem und Neuem Gottesvolk, ihrer wechselweisen Befruchtung, gedient werden könnte.

Paul Tillich: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. Stuttgart 1956. Evangelisches Verlagswerk. 74 Seiten.

„Gegen Pascal sage ich: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott.“ Das ist der Satz, in den der großangelegte Gegenangriff ausmündet, den Tillich in diesem ungemein klar und konzentriert geschriebenen Büchlein wider die seit Pascal und Kierkegaard aufgekommene These führt, die sich heute bei ausgesprochen existentialistischen Denkern ganz offener, auch bei manchen Katholiken aber mehr oder minder unverhohlener Zustimmung erfreut, wonach die offenbarte Religion des wahren Gottes mit der ontologischen Wahrheitssuche der Philosophie unvereinbar wäre.

„Biblische Religion“ zunächst bestimmt Tillich als die menschliche Antwort auf Gottes Offenbarung, Philosophie als „jenes erkennende Bemühen, in dem es um die Frage nad: dem Sein geht“ (S. 14). Als solche ist sie „keine Angelegenheit der Neigung oder Abneigung“, vielmehr „eine Angelegenheit des Menschen als Menschen; denn der Mensch ist *das Seiende*, das die Frage nach dem Sein stellt“ (S. 16). Und zwar, weil wir „eine Mischung von Sein und Nicht-Sein“, weil „wir endlich sind“ (S. 19) und „nach einer Seinsform verlangen, die über das Nicht-Sein in uns selbst und in unserer Welt triumphiert“ (S. 21). Solche Frage nun „entsteht nicht durch ein theoretisches Interesse, das absieht von der Totalität menschlichen Seins, sondern“ aus der Verbindung von Leidenschaft und Denken, die erst den Philosophen groß macht: „Seine Existenz ist in sein Fragen mit einbezogen“ (S. 25).

Wird hier und auch weiterhin Philosophie bewußt sehr allgemein begriffen, diesseits der in ihr aufgetretenen Unterscheidungen („das Sein als solches hat weder statische noch dynamische Wesenszüge“, heißt es etwa zu dem Einwand: „Ein statisches Letztes und der lebendige Gott sind offensichtlich unvereinbar“ (S. 23), so ist demgegenüber die *biblische Religion* für Tillich von vornherein als die *christliche* (in seiner Sicht ihrer *protestantischen* Ausprägung) spezifiziert. Nach sehr schönen Ausführungen über den einzigartigen ‚Personalismus‘ der *biblischen Religion* werden als dessen Manifestationen gleichermaßen Schöpfungslehre, Christologie und Eschatologie gekennzeichnet, deren jede zunächst mit Ontologie unvereinbar erscheint (S. 36 ff.), wird weiter dann etwa ‚Glaube‘ zunächst sehr treffend als „Akt der Selbst-Hingabe, des Gehorsams, der Zustimmung“ in untrennbarer Zusammengehörigkeit bestimmt (S. 49), gleich darauf aber behauptet, daß er sein Wesen („Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht“) schon verloren habe, wo vom „Glauben der Kirche“, vom „Glauben, der geglaubt wird“, die Rede sei (S. 50). So kommt es denn auch zu der etwas seltsamen Formulierung, der Glaube sei „protestantisch dem Wesen nach, ganz gleich, ob er in der protestantischen oder der biblischen Religion erscheint“ (S. 55), wo es gewiß objektiver gewesen wäre, etwa zu schreiben: Der Glaube erschöpft sich niemals in der Zustimmung zu außerpersonalen Gewissheiten, sondern behält seinen Wagnis-Charakter in jeder der verschiedenen Ausprägungen der biblischen Religion, — wenn auch mit charakteristisch verschiedenen Akzenten als jüdischer, katholischer oder evangelischer.

Unbeschadet dessen, daß so in vielen Einzelheiten von anderen Glaubens- und Denkansätzen her Tillichs Aussagen revisionsbedürftig erscheinen, liegt das Epochemachende seines Werkes u. E. darin, daß gerade von seinem, extrem ‚dynamistischen‘ und radikal protestantischen Standort aus nun endlich auch einmal dem törichten und gefährlichen Ausspielen des biblischen Denkens gegen das griechische Einhalt geboten wird. (Nachdem schon Boman Analyse der hebräischen und der griechischen Sprache Ähnliches leistete.) Das christlich-jüdische Gespräch jedenfalls braucht mit dem bei manchen so beliebten Ausspielen des ‚Gottes der Bibel‘ gegen den ‚Gott der Philosophen‘ nun wirklich nicht länger belastet zu werden. Das ist Tillichs Verdienst. K. Th.

Bibliographische Notizen

Ben Chorin, Schalom: Das Evangelium in jüdischer und griechischer Sicht; in: *Judaica*, Dezember 1956 (12, 4), S. 247 bis 252.

Nach durchaus treffender Kritik der ‚sensationellen‘ Jesus-Romane von Robert Graves (mit Joshua Podro) und von Nika Kazantzakis (‚Die letzte Versuchung‘), versteigt sich B. leider zu der Behauptung, in dergleichen liege ein letzter „Beweis dafür, daß das griechische, hellenistische — eben *Anti-hebräische-Denken*, Gestalt und Botschaft des Erzjuden Jesus von Nazareth nicht rezipieren konnte“ noch könne, — wie schon an Pauli ‚Bearbeitung für Griechen‘ und der ‚Lo-