

# COMMUNIO VIATORUM

VOL. I, No 4

WINTER 1958

**A THEOLOGICAL QUARTERLY**

**Published by the Ecumenical Institute  
of the Comenius Theological Faculty, Prague**

# COMMUNIO VIATORUM

A THEOLOGICAL QUARTERLY

*Editor:* J. L. Hromádka. *Associate editor:* J. B. Souček. *Managing editor:* Luděk Brož. Published by the Ecumenical Institute of the Comenius Faculty of Protestant Theology, Jungmannova 9, Praha 2, Czechoslovakia. Address all communications to the managing editor, Rev. Luděk Brož, Jungmannova 9, Prague 2. Subscription rate: \$3 (Kčs 40) a year. Printed in Czechoslovakia

Vol. I, No. 4

Winter 1958

## C o n t e n t s

<i>Editorial</i>	197
<i>Die Verantwortung und die Aufgaben der Christen in der heutigen internationalen Situation</i> - H. J. Iwand	200
<i>Politisierung der Theologie? (Zu einem Artikel Rudolf Bultmanns)</i> - J. B. Souček	210
<i>Sakramente und Taufe</i> - J. L. Hromádka	221
<i>The Church as a "Communio Viatorum" and the Consequences of this Understanding for Dogmatics and Ethics</i> - A. Kišš	225
<i>Die Methoden der althebräischen Metrik</i> - Stanislav Segert	233
<i>Thomas Müntzer und Böhmen</i> - Amedeo Molnár	242
<i>Erasmus und die böhmische Reformation (II)</i> - F. M. Bartoš	246
<i>Codex Maurocordatianus (III)</i> - Karol Gábris	258
<i>Hiding of the Face (Is. 53,3)</i> - Jan Heller	263
<i>Zur Grundlegung des Osterglaubens</i> - Š. M. Pavlinec	267
<i>Die Gemeinschaft von Qumran und des Urchristentum</i> - Stanislav Segert	275
<i>Documents</i>	
The Call of Hiroshima	286
A Call to Christian Churches	287

# EDITORIAL

We frequently sense the end of the Constantine epoch in the question of *human relations*. It is quite natural that the crisis of the church and of personal faith is projected for us into this aspect. We need not seek far for the reasons. While the traditional forms of social relations are broken down to a large extent, the development of a highly technical civilization has proceeded faster than the evolution of mutual human relations which have not yet been able to mature into a new, stable tradition. Technical progress has enormously outdistanced the internal mastery of this progress, and this must be reflected in human relations. When we read discussions about electronic machinery and the problems of cybernetics, a chill goes down our spine and the question arises — wherein lies the difference between the human brain and an electronic machine? Does not technique cripple man? Does poetry suffice to preserve his humanity? The pressure of technical progress, of technocracy, makes the question of human relations extremely urgent.

Of course this question takes various forms in our time. There is a considerable difference between the formulations, as Niemöller put it: Who is my neighbour, or to whom shall I be a neighbour? We see, of course, an expression of this question also in the existentialist attempt to isolate oneself from one's neighbour. Sartre's frightful formulation, "A neighbour is hell," merely sharpens to an extreme what many people of today feel in their depths when they flee from the public, from their neighbour, to technical hobbies, to literary or other pastimes.

Recently attempts have been made by several authors, in the Czech monthly "Křesťanská revue", to formulate the question of human relations in the perspective of the theological doctrine of sin. For example, B. Komárková (1957, p. 210n) asserts that this question is one of responsibility and guilt, for modern man. He can "perceive his sin only on this basis: as a failure to respect the human personality of another, in any specific life situation, as a refusal of the love which Christ gave me" (p. 212). I can only arrive at an acknowledgement of sin, of

Christ, of God, through my neighbour. Whereas the specific theme of Reformation theology was the question of a merciful God, the essential prerequisite of theology at the present time is based on anthropology, on the question of human relations. M. Bula considers, too, that the question of human relations is the most urgent problem of theological discussions. Therefore he responds to the question of what aspect of the Gospel must be preached most urgently with an appeal for a "secular interpretation" (Bonhoeffer's "weltliche Interpretation") which is carried out by living example and which induces a situation in which it is possible to get the essential Christian message across (Křesťanská revue 1957, p. 225n).

We can agree generally to the opinion that human relations are becoming the most urgent matter, and that it is here that we must address man through the Gospel, primarily by living example. But the question of acting as neighbour is not so simple as it may seem in an academic discussion. It is even deceptive theologically. Posing this question easily imposes on us the starting point for its solution so that it can lead to cowardice, as K. Trusina has pointed out (Křesťanská revue, 1958, str. 6n). That is to say, if we allow not only the anthropological question, but also an anthropological starting point without any relation to God, to be imposed on us, we shall not go any farther than analyses. Christ will be gradually lost to us as he becomes a "just man", or "the ideal of humanity"; Christ, of course, is neither the ideal of humanity nor the principle of love. Niebuhr's work is a unique demonstration of how we can point out the weaknesses of all modern anthropological conceptions on the basis of the principle of Christ's love, the agape; He is enthusiastic about the unique quality of biblical anthropology, but he goes no farther than analysis.

I shall not find Christ in my neighbour, if I have not found Him in the Word, nor shall I acknowledge my sin, if I have not found it on Golgotha. It is not possible to plunge into life, into human relations, in the blissful hope that I am thus meeting Christ and the Word in my neighbour. Let us note carefully how circumspect even the New Testament is on this. We shall not find a place in it which could serve as proof that anyone has found Christ in his neighbour. According to the parable of the Last Judgement Christ was not recognized in the suffering neighbour, but Christ, known immediately at His parusia, must reveal that He had met them in the suffering of their fellow-men. We may be sure that whatsoever we have done unto the least of our brethren we have done unto Christ, because Christ has said this to us in advance, not through the poverty of our neighbour, but by His Word.

It is not until we come to the early Christian and Reformation literature that we find the assertion that Christ is identical with our neighbour and from this arrive at the idea of meeting Christ in love for our neighbour. But the New Testament knows the one sole road, from Christ to one's neighbour, not from one's neighbour to Christ.

We must add a further remark to this. Love for Christ is not only for one's neighbour. Love for Christ has also its external manifestations which are a part

of Christian life and are a source of Christlike love for one's neighbour. These expressions of love for Christ Who is not absorbed in one's neighbour nor in His body, the congregation, but transcend all this, can be roughly designated as the worship of the church. Our relation toward Christ is not exhausted, of course, by worship, for an essential part of it is the service of love for one's neighbour. But if it were to be said that worship and sacraments are only technical matters having no more profound meaning than the administering of the church premises and that love for Christ is exhausted by the everyday service, then we should sharply disagree.

Let us further comment on the "secular interpretation" by saying that it must be understood as a method, not a principle. It is part of the substance of faith and of God's word that a certain mystery, a special questioning, must remain in it and this cannot be secularized. People begin to harken to the Gospel precisely at the place where the "secular interpretation" strikes on the (let us say very provocatively) "sacramental sign". We hope that no short circuit will occur, that no one will think we mean transsubstantiation or some other similar mythologumenon when we say "sacramental sign". We are thinking of something much more secular: man helping man for Christ, in the misery of life, although he gets nothing from it; the few crowns he lends the needy, or the plate of soup he carries to his bed, all this can become a "sacramental sign", which no "secular interpretation" can solve, whether he lives at the time of the Reformation or in the twentieth century. In the final analysis only the Holy Spirit can make him understand and trust that the resurrected Christ stands behind all this.

J. Sm.

Zwecks Orientierung in den Evangelien ist der Text der Evangelien im Codex nachträglich mit einer Einteilung in Abschnitte der Eusebianischen Kanones und in grössere Abschnitte, Kapitel benannt, versehen worden (es handelt sich hier um die sogenannten »grösseren Kapitel«, die mit der jetzigen Einteilung der Evangelien in Kapitel nicht übereinstimmen). Ein Ersatz für die Einteilung in Verse in der Handschrift findet sich nicht vor.

### 1. (Die Kanones des Eusebius).

Der Verzeichnis der Eusebianischen Tafeln ist von dem Brief des Eusebius an Karpian (S. 37—40) eingeleitet. Vor dem Brief steht die Überschrift zu den Kanones: *ὑπόθεσις κανόνων τῆς τῶν εὐαγγελιστῶν συμφωνίας* — Der Text des Briefes an Karpian stimmt im ganzen mit der gewöhnlichen Wiedergabe der meisten Handschriften überein. Selbst die kleinen Veränderungen, die sich gegen den üblichsten Wortlaut auffinden, haben ihre Parallelen in andern Handschriften (anstatt *τῶν βιβλίων*, lesen wir *τοῦ βιβλίου*; anstelle von *ἐπιστῆσαι* ist *ἐπιστῆναι*; anstatt *τινες περὶ οὗ ζητεῖς* lesen wir *τινες τὰ παραπλήσια περὶ οὗ ζητεῖς*). Den Abschluss des Briefes bildet der Gruss: *ἔρωσο ἐν κυρίῳ*, wie er sich in einigen andern Handschriften vorfindet. Die erwähnten Veränderungen sind also nicht von wesentlichem Charakter.

Doch ist nach dem Briefe an Karpianus, auf Seite 41, ein Zusatz, der sagt, dass die Kanones ihren Namen ihrer Genauigkeit verdanken und dass sie die Harmonie unter den Evangelien zu sehen ermöglichen. Diesen Zusatz haben nur einige Minuskeln z. B. die sich in Wien befindenden Handschriften 77 und 108 aus dem 11. Jahrhundert und die Handschrift 717, die in Conistone ist und auch aus dem 11. Jahrhundert stammt. Der Anhang in unserm Codex stimmt völlig mit dem Text des Zusatzes in den oben erwähnten drei Handschriften überein.

Wie der Brief an Karpianus, so auch der Zusatz dazu sind beide in einem besonders schön zurecht gemachten Zierrahmen.

Dann befinden sich auf den Seiten 42—51 die eigentlichen Kanones des Eusebius. Alle zeichnen sich ebenfalls durch eine reiche ornamentale Ausschmückung aus. Die Kanones auf gerade und ungerade Seiten, die nebeneinander liegen, haben immer eine gleiche Ausschmückung. So bilden beim Öffnen des Kodexes immer zwei Verzeichnisse der Kanons, die nebeneinander liegen, gemeinsam ein ornamentales Ganze (besonders aus der Ausschmückung zu sehen, auf dem linken Rande der geraden Seite und auf dem rechten Rande der ungeraden Seite. Diese Ausschmückungen ergänzen sich gegenseitig). Die ganze Ausschmückung der Kanones von typisch byzantinischem Stile, erinnert an die Fassade eines Hauses mit zwei Säulen. Der Oberteil der Ausschmückung

auf jeder Seite ist mit einem Triptychon oder mit einer Kombination ovaler und viereckiger Ornamente beendet. Diese Ausschmückung erwähnen wir besonders darum, weil sie im Kodex nicht Selbstzweck ist. Ausser einer ästhetischen Funktion sollte sie auch ein möglichst rasches Orientieren in den Kanones bieten.

Die einzelnen Abschnitte der Kanones sind durch von oben nach unten fortlaufende Ziffern angeführt, parallele Abschnitte aus andern Evangelien mit Ziffern, die in derselben Zeile liegen. Die Anzahl der Säulen auf den einzelnen Seiten ist nicht gleich. Es sind dies je nach Gebrauch 2 bis 3 Säulen auf einer Seite. Dabei nimmt der erste Kanon (die Übereinstimmung aller Evangelien bezeichnend) zwei Seiten ein; der 2. Kanon (Übereinstimmung der Synoptiker) nimmt anderthalb Seiten ein; der dritte Kanon (Übereinstimmung Mt — L — J) nimmt einen Drittel der Seite ein; der 4. Kanon (Übereinstimmung Mt — Mk — J) nimmt eine Seite ein; der 5. Kanon (Übereinstimmung Mt — L) nimmt eine Seite ein; der 6. Kanon (Übereinstimmung Mt — Mk) nimmt zwei Drittel einer Seite ein; der 7. Kanon (Übereinstimmung Mt — J) nimmt ein Drittel einer Seite ein; der 8. Kanon (Übereinstimmung L — Mk) nimmt eine halbe Seite ein; der 10. Kanon (Eigenheiten eines jeden Evangeliums) nimmt zusammen zwei Seiten ein, wobei auf der ersten Seite selbständige Abschnitte aus Mt, Mk und L, auf der zweiten Seite Abschnitte aus dem Johannes-Evangelium sind.

Im Kopftitel einer jeden Seite sind Überschriften (in Abkürzungen gegeben), die den Inhalt der Seite anzeigen. Zum Beispiel auf Seite 42 ist die Überschrift: *κανὼν α' ἐν ᾧ οἱ τέσσαρες κατὰ τὸ αὐτὸ ἐνέχθησαν*. Auf Seite 47: *κανὼν ε' ἐν ᾧ οἱ β μ τ λου*. Auf drei Seiten sind diese Überschriften zweimal (doppelt), wobei einmal die Anzahl der verglichenen Evangelien mit einer Ziffer angegeben ist, das zweitemal mit einem Wort (Siehe S. 46, 47, 50).

Die Verzeichnisse der Kanones haben nach dem 1. 3. und 10. Kanon abschliessende Bemerkungen. Schluss des 1. Kanons: *τέλος σὺν θεῷ πρώτου κανόνος ἐν ᾧ οἱ ὀμυρολογου*. Schluss des 3. Kanons: *τέλος τοῦ γ κανόνος*. Der Schluss des 10. Kanons bildet zugleich den Schluss aller Verzeichnisse: »Ende der Kanones«. Andere Kanones schliessen ohne Bemerkungen.

Im Verzeichnis der Kanonsabschnitte sind gegenüber der meisten üblichen Handschriften grössere Unterschiede, besonders im 1. 2. 4. und 5. Kanon. Dabei ist es charakteristisch, dass diese Änderungen nur den Wortlaut des Verzeichnisses betreffen, doch nicht die zitierten Kanonsabschnitte bei den Texten der Evangelien! Daraus ist ersichtlich, dass das Bezeichnen der Kanones bei den einzelnen Teilen der Evangelien nicht nach demselben Verzeichnis gemacht wurden, aus welchem die Abschrift beim Einleitungsteil des Kodexes gefertigt wurde. Dies ersieht man bereits aus dem 1. Kanon. Da gibt es etliche Widersprüche zwischen dem Verzeichnis der Kanones und ihrer Benützung im Text der Evangelien. — An drei Stellen geht es wahrscheinlich um einen zufälligen Irrtum (Siehe Kanon Nr. 3, wo nach acht übereinstimmenden Abschnitten: Mt 112 — L 119 Johannes abweichend ist. Unsere Handschrift führt auch an: Mt 112 — L 119 — J 148, was der Kombination entsprang: Mt 111 — L 119 — J 148, die sich im 3. Kanon ebenfalls vorfindet). Doch auch so ist ersichtlich, dass der Abschreiber vor sich ein andere Wiedergabe der Kanones hatte. Einige Abschnitte sind nur im Rahmen eines Kanons durcheinander vertauscht, andere sind in einem ganz anderen Kanon angeführt. Die grösste Übereinstimmung zwischen dem Verzeichnis der Abschnitte der Kanones und ihrer Benützung im Texte der Evangelien finden wir im Johan-

nes-Evangelium (Siehe besonders beim Abschnitt 180 aus Johannes, den selbst Scrivener im Kanon Nr. 4 anführt und nicht im Kanon Nr. 1, wie die meisten Manuskripte).

Bei einigen Abschnitten merken wir die Bemühung, das übliche Lesen der Kanones zu bessern und somit eine grössere Harmonie zu erlangen, als dies der Fall in andern Manuskripten ist. Bedeutende Änderungen entstanden insbesondere dadurch, dass in einem Evangelium sich befindende Abschnitt verschiedenartig in den zwei andern Evangelien geteilt wurde. Dies sehen wir insbesondere aus der Abweichung beim Lesen des Abschnittes 253 im Matthäus-Evangelium. Es ist dies die Perikope von Matthäus 24, 23 über die falschen Propheten. Aber auch Matthäus 24, 26 (dies ist schon der Abschnitt 255 im 5. Kanon) spricht von falschen Propheten. Die Verwechslung der Numerierens bei diesem Abschnitt kommt nicht im Markus-Evangelium vor, denn hier gibt es bloss einen Abschnitt (im 2. Kanon Nr. 148), der sich auf die falschen Propheten bezieht. Nun, im Lukas-Evangelium gibt es zwei ähnliche Abschnitte (17, 20 und 17, 23) und so war es dort nicht immer gerade klar, was sich auf den Abschnitt des Matthäus Nr. 253 und was sich auf den Abschnitt 255 bezieht. Daher wurde in unserem Kodexe noch ein Abschnitt in das Verzeichnis des 2. Kanons eingeschaltet: Mt 253 — Mk 148 — L 204, selbst wenn bereits vorher hier der Abschnitt 253—148—202 vorhanden war. Dieses Beispiel erklärt noch mehrere Änderungen ähnlichen Charakters in dem Bezeichnungen der Kanones.

In unserm Kodex haben wir die Numerierung der Sektionen bei Matthäus bis zur Nummer 356 (häufiger ist sie nur bis zur Nummer 355). Diese endliche Nummer ist jedoch nur beim Text des Evangeliums, während beim Verzeichnis des 10. Kanons diese Nummer nicht zu finden ist. Beim Evangeliumstext ist sie nachträglich mit anderer Handschrift hinein geschrieben worden. — Im Texte des Markus-Evangeliums haben wir die volle Anzahl der Abschnitte — 241. Diese Anzahl (gegenüber der allergeläufigsten Anzahl 233 oder 235) verursachte ebenfalls einige Abweichungen zwischen dem Texte der Evangelien und dem Verzeichnis der Abschnitte. — Das Johannes-Evangelium führt die übliche Abschnittszahl 232 an.

Die grössten Unterschiede sind im Lukas-Evangelium. Die Mehrzahl der Manuskripte führt 342 Abschnitte an. In unserm Kodex stimmt das Numerieren der Abschnitte im Text des Evangeliums bis zur Nummer 339 mit anderen Wiedergaben überein, doch weicht sie dann ab. Unser Kodex zitiert nämlich auch den Vers L 24, 12, der in vielen Manuskripten ausgelassen ist. Mit diesem Vers beginnt im Lukas-Evangelium der Abschnitt Nummer 340 und dann fährt das Numerieren der Abschnitte bis zur Nummer 346 fort. Diese ganze Abweichung wurde eigentlich durch die konsequente Rücksicht auf den Schluss des Markus-Evangeliums verursacht, den viele Kanonensverzeichnisse gar nicht beachten. Unter dem Einfluss des Umnumerierens des Schlusses des Lukas-Evangeliums, entstehen Zusätze in den Kanones Nr. 8, 9, und 10.

Alle Änderungen in der Numerierung der Sektionen weisen auf die Bemühung hin, den besten Gebrauch der Handschrift zu ermöglichen. Selbst wenn die Numerierung in den Verzeichnissen der Kanons und im Texte der Evangelien nicht überall stimmt, so ist es sonderbar, dass keine Verbesserungen stattgefunden haben. Vielleicht ist auch dies das Resultat, dass die Verzeichnisse der Kanons dem Codex Maurocordatianus erst dann beigefügt wurden, als das Manuskript bereits eine längere Zeit zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt wurde.

## 2. (Kapitel)

Die alte Einteilung des Textes in grosse Kapitel ist übereinstimmend mit der Einteilung anderer Manuskripte. Es gibt nur wenige Varianten, die für unseren Kodex charakteristisch sind.

Die Einteilung in Kapitel und die Benennungen der Kapitel führten sich einesteils als Randbemerkungen an den Seitenköpfen (in einigen Fällen am unteren Rand des Textes, in einem Falle auch als Marginalie) ein, andernteils in den Verzeichnissen der Kapitel, die vor dem Evangelium des Markus, des Lukas und Johannes zu finden sind. Vor dem Evangelium Matthäi gibt es kein Kapitelverzeichnis. Im Verzeichnis sind diese Kapitel mit dem bekannten Namen *τὰ κεφάλαια* gemeinsam, bezeichnet (unser Kodex benützt nicht die zweite übliche Bezeichnung für sie: *τίτλοι*.) Die Anzahl dieser Abschnittskapitel beträgt im Evangelium Matthäi 68, im Evangelium von Markus 48, im Lukas-Evangelium 82 und im Johannes-Evangelium 18. Im Lukas-Evangelium ist in der Regel die Anzahl der Kapitel 83 und auch in den Überschriften der Texte der Evangelien unseres Kodexes ist diese Anzahl angeführt, doch lesen wir im Kapitelverzeichnis nur die Nummer 82. Dies ist dadurch verursacht, dass im Verzeichnis ein Kapitel ausgelassen wurde und zwar der Titel des Abschnittes, der in Lukas 3, 10 beginnt. (Im Kopftitel des Evangeliums trägt dieses Kapitel den Namen: »Von denen, die Johannes fragen.«) Dieser Fall ist uns ein Beleg dafür, dass es zur Einteilung in Kapitel in unserm Kodex nicht auf Grund des hier angeführten Verzeichnisses kam, sondern dass es eine selbständige Arbeit war. Die abweichende Numerierung der Kapitel erhält sich nämlich bereits nach L 3, 10 bis zum Schluss des Lukas-Evangeliums. — Dem gegenüber im Kapitelverzeichnis zum Lukas-Evangelium ist gegen dem Evangeliumstexte gleich der Name des ersten Kapitels »Von der Volkszählung« L 2, 1 hinzugefügt. Es ist wahr, derjenige, der die Kapitel im Evangelium numerierte, rechnete mit diesem Kapitel, daher hat das weitere (»Von den wachenden Hirten«) bereits die Nummer 2.

Im Markus-Evangelium ist im Verzeichnis das 43. Kapitel angeführt (»Vom Tage und von der Stunde«), doch fehlt beim Evangelium-Texte die Überschrift dieses Kapitels.

Die Reihenfolge der Kapitel im Matthäus-Evangelium können wir uns nur aus den Bemerkungen beim Evangeliumstexte zusammenstellen. Dabei fehlen drei Kapitel Nummer 5, 19, und 59. Das Kapitel 9 (»Von den Geheilten von verschiedenen Krankheiten«) ist nur auf dem Seitenrand der Seite, denn auf derselben Seite (S. 83) ist in dem Kopftitel der Bezeichnung des Kapitels Nr. 8 (»Von der Schwiegermutter des Petrus«), auf dem unteren Seitenrand ist die Bezeichnung des Kapitels Nummer 10 angeführt. Es handelt sich hier um verhältnismässig kurze Kapitel.

Die Länge der einzelnen Kapitel ist in den Evangelien erheblich verschieden. Während auf der oben erwähnten Seite die Kapitel nur einige Verse lang sind, (Kap. Nr. 8: Mt 8, 14—15; Kap. Nr. 9: Mt 8, 16—17; Kap. Nr. 10: Mat 8, 18—22), nehmen andere Kapitel auch ganz grosse Abschnitte der Evangelien ein (Kap. Nr. 24 »Von den Gleichnissen« nimmt den Abschnitt Mt 13, 3—58 ein). Diese völlige Ungleichmässigkeit, wie wir sie auch in andern Manuskripten verfolgen können, ist verursacht einerseits durch das Streben verwandte Ganze zu gruppieren, andererseits durch Eigenheiten beim Benützen der Evangelien in der Zeit vor der Einteilung in Kapitel.

Es ist charakteristisch, dass keines von den Evangelien im Kodex die erste Bezeichnung des Kapitels zu Anfang des Evangeliums aufweist. Es ist dies

entweder deswegen, weil die Überschrift des Evangeliums hier die Bezeichnung des Kapitels nicht ersetzt, oder weil die vollkommene Kenntnis der Anfang die Bezeichnung der ersten Kapitel überflüssig machte.

Unter den Kapitelbenennungen in den Verzeichnissen und den Benennungen im Texte der Evangelien herrscht in unserm Kodex meistens Übereinstimmung. Nur einige Kapitel haben im Verzeichnis eine andere Benennung als beim Evangelium. Manchmal bedeutet dies ein Präzisieren der Kapitelbenennung. Zum Beispiel im Markus-Evangelium Kap. Nr. 19 hat im Verzeichnis nur den Namen: »Von dem Phönizischen«. Im Texte des Evangeliums »Von dem phönizischen Weibe«. Im Markus-Evangelium Kap. Nr. 28 ist im Verzeichnis benannt: »Von den fragenden Pharisäern«, während im Texte des Evangeliums hinzugefügt ist: . . . »ob es dem Manne erlaubt sei, seine Frau zu entlassen (verstossen)«. Dagegen ist im Markus Kapitel Nr. 44 im Verzeichnis erweitert bezeichnet: »Von der Vorbereitung des Passahfestes«, im Evangelium ist nur die Bemerkung: »Vom Passahfest«. Im Lukas-Evangelium hat das Kapitel Nr. 22 im Verzeichnis den Namen: »Von der Bestrafung des Windes und des Meeres«, im Evangelium »Von der Bestrafung der Wasser«. Ein Präzisieren ist im Lukas-Evangelium Nr. 27 (im Verzeichnis: »Von den fünf Bröten«) die Erweiterung des Titels im Texte des Evangeliums: »Von den fünf Bröten und den zwei Fischen«. Ähnlich im Kapitel Nr. 33 steht im Verzeichnis nur: »Von Schriftgelehrten«, während im Evangelium: »Vom fragstellenden Schriftgelehrten« die Rede ist. Im Kapitel Nr. 43 hat das Verzeichnis den Titel: »Von dem, der das Vermögen teilen wollte«, im Evangelium hingegen lautet der Titel: »Von dem, der die Erbschaft teilen wollte«. Die andern Abweichungen sind entweder grammatikalischen Charakters (Auslassung des Artikels, Wiederholung der Bindewörter, Verwechslung des Singulars mit dem Plural), oder sie sind ein Versuch um eine genauere Ausdrucksweise (Ersatz des Fürwortes durch den Namen Jesu und ähnlich).

Alle Unterschiede unter den Verzeichnissen dieser grösseren Kapitel und ihren Benennungen im Text der Evangelien sind gleich wie bei den Kanones des Eusebius ein Beleg für die doppelte Bezeichnung und auch hier überrascht die vollkommene Gleichgültigkeit der späteren Benützer des Manuskriptes, die sich überhaupt nicht bemühten die Titel der Kapitel derart zu korrigieren, damit sie im Verzeichnis und in den Seitenköpfen bei den Evangelien gegenseitig korrespondieren. Die Verbesserungen — wie wir ersehen — wurden nur im Text der Evangelien durchgeführt.

Die Einteilung in kleinere Kapitel, wie wir ihnen in manchen Minuskeln begehen, kommt in unserem Kodex noch nicht vor.

November 1958.

STANISLAV SEGERT

# Die Gemeinschaft von Qumran und das Urchristentum

(Überschau neuer Bücher über die Handschriftenfunde und das Neue Testament.)

Seit den ersten Anfängen wurde bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der neugefundenen hebräischen und aramäischen Rollen die Aufmerksamkeit auch den Beziehungen zum Neuen Testament gewidmet. Ausser den zahlreichen speziell diesem Thema gewidmeten Aufsätzen zeugen davon zahllose Erwähnungen in vielen anderen wissenschaftlichen und populären Veröffentlichungen. Keine der zusammenfassenden Betrachtungen der Funde am Toten Meer lässt die Beziehungen zu den Anfängen des Christentums unberücksichtigt; die populären Darstellungen in Büchern und Zeitschriften betonen gerade die Bedeutung der Funde für das Neue Testament. Beim grossen Interesse der breiten Öffentlichkeit haben neben den Wissenschaftlern sich auch die Journalisten an der Popularisierung dieser bedeutenden Materialien beteiligt, wobei aber oft ihre Behauptungen die durch die Tatsachen und ihre solide wissenschaftliche Bearbeitung gegebenen Grundlagen überschritten hatten. Dadurch wurde mehrmals eine Stellungnahme kompetenter Forscher hervorgerufen. Da in der Diskussion auch religiöse Bewertung der wirklichen oder vermeintlichen Schlüsse für das Christentum geltend gemacht wurde, ist ein Teil der Veröffentlichungen über die Beziehungen zwischen der Gemeinschaft von Qumran und dem Urchristentum durch polemische und apologetische Züge und Tendenzen gekennzeichnet.

Im folgenden ist nicht die grosse Reihe der Aufsätze berücksichtigt, die bis zum J. 1955 in der sorgfältigen Bibliographie von Ch. Burchardt verzeichnet wird, zu der man die Ergänzungen in den laufenden Bibliographien der »Biblica«, der »Internationalen Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und verwandte Gebiete« und jetzt auch der neuen »Revue de Qumrân« finden kann. Unsere Aufmerksamkeit ist lediglich auf neue Publikationen in Buchform gerichtet, die die Ergebnisse der bereits längeren und weit verzweigten intensiven Arbeit an den Handschriftenfunden und ihren Beziehungen zum Neuen Testament kritisch zusammenfassen und auch weiterführen. —

*The Scrolls and the New Testament* edited by Krister Stendahl. New York, Harper & Brothers 1957. 14×20 cm. XII + 308 pg. Price \$ 4.00.

Unsere Übersicht beginnt mit einer Zusammenstellung von — bis auf drei Ausnahmen — bereits früher veröffentlichten Aufsätzen, die eine gute Vorstellung über die bisherige Arbeit bietet. Unter den Verfassern sind sowohl Amerikaner als auch Europäer, sowohl Protestanten als auch Katholiken und Juden vertreten. Der Text von 14 Aufsätzen (S. 1—244), die meist von ihren Verfassern dem neueren Stand der Forschung

angepasst wurden, ist von Anmerkungen (S. 249—301) begleitet, die zwar in einigen Fällen gegenüber der ursprünglichen Fassung etwas gekürzt wurden, dennoch aber zusammen mit den Quellennachweisen (S. 245—247) und den Indices (S. 303—308) dem Buche den wissenschaftlichen Charakter verleihen.

Der jetzt an der Harvard Divinity School wirkende norwegische Neutestamentler *Krister Stendahl* hat die Herausgabe besorgt und eine Einführung (S. 1—17) geschrieben, in der er neben den allgemeinen Ausführungen über die bisherige Bearbeitung der Probleme auch auf die wissenschaftlich-geschichtlichen Voraussetzungen aufmerksam macht. Er findet die Einzigartigkeit des Christentums nicht in der Auffassung, sondern in dem Ereignis, das der Kirche den Grund ihrer Christologie gab.

Nur der folgende Aufsatz von dem bekannten Basler Neutestamentler *Oscar Culmann* (1955; S. 18—32) befasst sich mit der Bedeutung der Qumrantexte für die Erforschung der Anfänge des Christentums im ganzen Umfang, während die übrigen Aufsätze die Teilfragen behandeln. Culmann skizziert kurz sowohl die Verwandtschaft als auch die Unterschiede und findet als Brücke zwischen den Essäern und der Urkirche die »Hellenisten«, die in der Jerusalemer Gemeinde eine so wichtige Rolle spielten. Culmann betrachtet sie nicht notwendig als frühere Essäer, doch ihr Ursprung lag in einer Abart des Judentums, der dem Essäismus nicht entfernt war. Dagegen wird die alte Hypothese über Jesus als Essäer nicht durch neue Funde bestätigt, sein messianisches Selbstbewusstsein und sein darauf gegründetes Erlösungswerk gab der christlichen Gemeinschaft eine von den Essäern und ihrem »Lehrer der Gerechtigkeit« sich weit unterscheidende Originalität.

Die Artikel über die einzelnen Beziehungen der Qumran-Gemeinschaft zum Urchristentum folgen nach der Chronologie der Themata. Professor der Duke University *W. H. Brownlee* gibt ein Bild des Johannes des Täufers im neuen Licht der alten Rollen (1955; S. 33—53). Die Essäer übten Reinigung mit Wasser, besaßen aber daneben eine Vorstellung über die Taufe mit Feuer. Sowohl die Lehre als auch die Tätigkeit Johannes kann durch Beziehungen zu den Essäern belegt werden, freilich mit Ausnahme seines Verhältnisses zu Jesus.

Der jetzt in Heidelberg wirkende Neutestamentler *Karl Georg Kuhn* ist mit drei Aufsätzen vertreten. Im ersten untersucht er die Tatsache von zwei Messiasen, des priesterlichen von Aaron und des königlichen von Israel (1954/55; S. 54—64), die durch die Schriften von Qumran und durch die Testamente der Zwölf Patriarchen belegt ist. Im Jesu »munus triplex« finden diese beiden Erwartungen und dazu noch die prophetische ihre Erfüllung. Ein weiterer Aufsatz über das Abendmahl und die Gemeinschaftsmahle von Qumran wurde gegenüber der ursprünglichen Fassung (1950/51) erheblich erweitert (S. 65—93). Neben den Schilderungen von Qumran und den Berichten von Flavius Josephus widmet Kuhn auch dem Pseudepigraphen »Joseph und Aseneth« Aufmerksamkeit; durch das neue Material wird die Auffassung des Abendmahles als Historisation des hellenistischen Kultus (Bultmann) widerlegt und die Ableitung von Passahmahl (J. Jeremias) erheblich erschwert. Die im Markusevangelium überlieferte Formel kann jetzt als die ursprünglichste erwiesen werden, aber die beiden ältesten Traditionen können nicht harmonisiert werden. Die Einsetzungsworte sind als ursprüngliches Doppelgleichnis zu verstehen. — Im Anschluss an die Interpretation von Mk 14,38 gibt Kuhn den Terminen Versuchung, Sünde und Fleisch (1952; S. 94—113) eine Auslegung auf Grund des essäischen Materials.

Die neuen Texte können auch für die Textkritik des Neuen Testaments verwertet werden, wie der Direktor des Päpstlichen Biblischen Instituts im Rom *Ernst Vogt* am Luk. 2, 14 zeigt (1953; S. 114—117); die Lesung der Vulgata wird bestätigt, die beste Übersetzung ist: »Frieden' unter den Menschen der Gefälligkeit Gottes«.

Der Wiener Semitist *Kurt Schubert* vergleicht die Bergpredigt mit den Texten von Qumran (1955; S. 118—128). Die Ähnlichkeiten sind meist in Mt 5 festzustellen, besonders in der Verschärfung der Gebote der Tora.

Die Beziehungen von 1 QS<sup>1</sup> (Gemeinschaftsordnung) zur Jerusalemer Gemeinde, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert wird, untersucht *Sherman E. Johnson* aus der Church Divinity School of the Pacific (1954; S. 129—142). Die Ähnlichkeiten in der Lebensart sind betont, einige stimmen auch mit der Sonderquelle des Matthäus überein.

Thematisch verwandt mit diesem Artikel ist der vom schwedischen, jetzt in Basel wirkenden Neutestamentler *Bo Reicke* über die Verfassung der Urkirche im Licht der jüdischen Quellen (1954; S. 143—156). In beiden Gemeinschaften sind sowohl Episkopalismus als auch Presbyterianismus und Kongregationalismus vertreten; die von der Oligarchie der Gemeinschaftsordnung zur Monarchie der Damaskusschrift sich entwickelte Verfassung der Sekte hat in der Entwicklung der Urkirche eine Parallele.

Der Artikel von *W. D. Davies*, Neutestamentler in Princeton, über Paulus und die Rollen vom Toten Meer ist zum ersten Male veröffentlicht (S. 157—182); er untersucht besonders Fleisch und Geist, teilweise mit anderen Ergebnissen als Kuhn. Nach Davies stimmt Paulus mit den Essäern in der Terminologie überein, gibt aber den Terminen einen anderen Inhalt.

Die Beziehung der Qumranrollen zum Johannesevangelium und -episteln wird von *Raymond E. Brown*, Lektor des Neuen Testaments am St. Mary's Seminary in Baltimore dargelegt (1955; S. 183—207). Beide Schriftengruppen sind auf einem modifizierten Dualismus gegründet und weisen auch andere Ähnlichkeiten auf; Brown betont aber mehr die Unterschiede. Die palästinische Grundlage des vierten Evangeliums wird jetzt gut belegt; Brown will dies zum Beweise der alten Überlieferung über die Autorschaft des Apostels Johannes verwenden.

Der junge jesuitische Gelehrte *Joseph A. Fitzmyer* kommt bei der Untersuchung der Qumran-Rollen in ihrer Beziehung zu den Ebioniten und ihrer Literatur (1955; S. 208—231) teilweise zu anderen Resultaten als Cullmann. Die Essäer sind nicht Christen geworden, man kann hier nicht von Gnosis sprechen. Fitzmyer betont mehr die Unterschiede.

Der letzte ebenfalls neue Artikel über Hillel den Älteren im Licht der Rollen vom Toten Meer (S. 232—244) von *Nahum T. Glatzer*, Professor der jüdischen Geschichte an der Brandeis University, zeigt nur atypische allgemeine Ähnlichkeiten zwischen den Essäern und dem älteren Pharisäismus. (Man kann daraus noch besser die Nähe des Essäismus zum Christentum ersehen, während der rabbinische Judentum den beiden mehr entfernt ist.)

Wenn man die einzelnen Beiträge untereinander vergleicht, so kann man einige Unterschiede in den Voraussetzungen der einzelnen Verfasser sehen; im ganzen stehen die angelsächsischen und die katholischen Autoren der Feststellung der Verbindungslinien zwischen der Qumrangemeinde und dem Urchristentum mit grosserer Reserve gegenüber als die Protestanten vom europäischen Kontinent. Während diese mehr auf die Darlegung der wichtigen Berührungskomplexe gerichtet sind, ohne freilich die philologische Kleinarbeit zu unterschätzen, widmen jene der Herausarbeitung der Unterschiede mehr Aufmerksamkeit. Trotz dieser verschiedenen Stellungnahme ist der weitgehende Konsensus um so bedeutender: Johannes der Täufer, Jesus und seine Jünger, Jerusalemer Gemeinde, Paulus und Johannes waren mit den in den essäischen Qumranschriften vertretenen Auffassungen weitgehend bekannt, die Qumranschriften ermöglichen, den jüdischen Hintergrund des Neuen Testaments besser zu erkennen.

Nach dieser Artikelsammlung seien hier drei Bücher angeführt, die die Einzelprobleme der Beziehungen von Qumran und dem Neuen Testament untersuchen.

*Friedrich Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran (=Bonner Biblische Beiträge 15). Bonn, Peter Hanstein 1958. 17×25 cm. 133 S. Preis DM 14,—.*

Der Alttestamentler an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn hat sich um die Erforschung der Handschriftenfunde durch mehrere Artikel und besonders durch sein Buch »Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte« (Bonn 1956) verdient gemacht. Obwohl der grössere Teil des vorliegenden Buches dem Alten Testament gewidmet ist, ist dennoch diese Untersuchung in die Literatur über die Beziehungen von Qumran zum Urchristentum einzureihen; gerade die Einbeziehung des alttestamentlichen Materials ermöglicht, die gemeinsame Grundlage besser festzustellen.

Nötscher erwähnt zwar seine Vorgänger in der Behandlung des Themas des Weges, doch setzt er sich mit ihnen nicht auseinander, sondern geht von den Texten aus, wobei er der Feststellung des Sprachgebrauches die grundlegende Rolle beilegt (S. 7 bis 8). Die drei Teile seines Buches behandeln Altes Testament (S. 9—71), Qumran-schriften (S. 72—96) und Neues Testament (S. 97—121) nach dem gleichen Schema, zuerst den sprachlichen Befund nach einzelnen Wörtern, dann die Gedanken und Vorstellungen von den Wegen Gottes und von den Wegen des Menschen. Als Ergebnis seiner Untersuchung gibt er an (S. 121—122), dass sich eine förmliche Wegtheologie nicht feststellen liess, da oft der »Weg« nur eine phraseologische Umschreibung ist. Die hebräischen und die deuterokanonischen griechischen Bücher des Alten Testaments verwenden die Vorstellung des Weges sowohl im wörtlichen als auch im figürlichen Sinn. Gott gibt in seinen Geboten dem Menschen seinen Weg bekannt, der aber entweder diesen oder den entgegengesetzten zum Tode wählen kann.

In den Qumran-Schriften sind diese Äusserungen zwar nicht so bedeutend, doch knüpfen diese an das Alte Testament an; ein nicht gelöstes Problem bleibt das Verhältnis der Prädestination und des freien Willens. Das Neue Testament entwickelt die alttestamentliche Ausdrucksweise weiter, der Weg schlechthin ist für den Christen die Heilslehre, auf seinem Wege wird er von Christus geführt. Die altchristliche Lehre von zwei Wegen ist im Alten Testament begründet und entspricht sowohl der neutestamentlichen als auch der essäischen Auffassung.

Von den Einzelheiten ist besonders zu erwähnen, dass die Terminologie des Weges in den Qumran-Schriften im Vergleich zum Alten Testament wesentlich ärmer ist (S. 72—74). Auch die Aussagen von der göttlichen Führung und von den Theophanien sind zurückgetreten (S. 75—77). Die Gebote Gottes (S. 77—79) bestimmen die Wege des Menschen (S. 79—84), obwohl eine Spannung zwischen der Allwirksamkeit Gottes und der menschlichen Leistung bleibt (S. 84—87). Sehr bedeutend ist die Beobachtung Nötschers (S. 86), dass in der Ordensregel (1 QS) die Verantwortlichkeit eingeschärft wird, während in den Hymnen und Gebeten die Unzugänglichkeit des Menschen gegenüber Gott zum Ausdruck kommt. Die Abweichung vom Wege Gottes führt auf den »Weg des Volkes« — von dem sich die Qumran-Leute losgesagt haben —, auf den bösen Weg (S. 87 bis 90). Der Unterschied der Wege, des des Lichtes und des der Finsternis, wird auf zwei verschiedene Geister zurückgeführt (S. 91—96). Dabei kann aber die Wegterminologie von Qumran nicht mit dem »heiligen Weg« der Gnosis in Beziehung gesetzt werden, da diese ganz andersartig und auch später ist (S. 90—91).

Im Neuen Testament ist die griechische Terminologie gegenüber der hebräischen eintöniger (S. 97—98). Der von Gott gesetzte Weg (S. 98—99) ist in Christus verwirklicht (S. 99—101). Die verschiedenen Tätigkeitswörter für »gehen« (S. 107—121) werden von Nötscher fein unterschieden. Auch hier kann die Spannung zwischen der menschlichen Leistung und der Gnade Gottes beobachtet werden (S. 101—103, 114—116), nur die Gnade Gottes ermöglicht die guten Werke (S. 114, vgl. auch S. 8).

Nötscher zeigt sehr anschaulich die auf der gemeinsamen Grundlage des Alten Testaments sich entwickelnden Auffassungen in der Gemeinde von Qumran und in der ältesten Kirche. Er vergleicht diese beiden Gemeinschaften weder miteinander noch mit dem rabbinischen Judentum, das seinerseits auch auf dem Alten Testament fusst und besonders den Begriff des Wandels oft und bedeutend verwendet. Die präzise Herausarbeitung des Inhaltes der Ausdrücke für »Weg« u. ä. ist sehr wertvoll. Die Synthese ist sehr knapp gegeben, aber der Leser kann sich dank der systematischen Einteilung des Stoffes den Vergleich leicht und verlässlich durchführen.

*Herbert Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essäische Qumransekte. (= Beiträge zur historischen Theologie 24). Tübingen, J. C. B. Mohr 1957. 16×24 cm. Erster Band. Das Spätjudentum. VII + 163 S. Zweiter Band: Die Synoptiker. V + 154 S. Preis DM 36,—.*

Der Professor des Neuen Testaments an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz hat den ersten Band der theologischen Fakultät in Halle gewidmet, wo er als Assistent bei Ernst von Dobschütz wirkte, den zweiten Rudolf Bultmann (vgl. I, S. V). Braun analysiert die Texte nach einem einheitlichen Schema: Der Toragehorsam grundsätzlich, die einzelnen paränetischen Inhalte, Mensch und Gott. Auch die Unterabteilungen ordnet er immer nach denselben Grundsätzen. Den terminologischen Analysen und Übersichten ist grosser Raum gewidmet, die Anmerkungen überwiegen an Umfang den Text vielmals. Diese übersichtliche Anordnung zusammen mit ausführlichen Registern (I, S. 140—163, II, 137—154) machen aus diesem Buche einen guten Behelf für weitere Arbeiten.

Im ersten Band behandelt Braun nacheinander die ersten vier Kapitel des Mišna-traktats 'Abot (S. 2—14), das Manual of Discipline (S. 15—47), den Habakukmidrasch (S. 48—66), die Berichte über die Essäer bei Flavius Josephus und Philon von Alexandrien (S. 67—89) und die Damaskusschrift (S. 90—139), während die Analyse der synoptischen Evangelien den ganzen zweiten Band (S. 3—135) einnimmt; nur ein kurzes Nachwort fasst die Ergebnisse der sorgfältigen Analyse zusammen (S. 135—136).

Die Heranziehung des orthodoxen jüdischen Materials gibt Braun eine geeignete Grundlage für die Beurteilung des Essäismus und des Christentums, die sich gegenüber dem normativen Judentum durch die Radikalisierung des Toragehorsams unterscheiden. In allen Richtungen des Spätjudentums — wie Braun die Epoche nennt — ist der Gehorsam des in der Tora gegebenen Willens Gottes die Grundlage. Auch im Traktat 'Abot wird die Bedeutung des zum praktischen Handeln führenden Studiums betont, aber die Gebote sind durch formale Autorität bindend. Daraus ergibt sich eine Ethik der Mediokritäten, nach der der Mensch vorsichtig und dabei optimistisch vor Gott handelt. Der Schlusssatz des Abschnittes (S. 14) gibt sowohl von der Einstellung als auch von dem knappen und pointierten Stil des Verfassers eine Vorstellung: »Dem berechnenden Krämer entspricht der vorsichtige Kunde: beide, Gott und Mensch sind domestiziert«.

In der Sekte, deren Hauptschriften Braun nacheinander analysiert, ist die Bedeutung der Tora noch mehr betont, ja sie ist als Hauptgrundlage für ihre Bildung anzusehen. Ohne auf die Datierungsfragen einzugehen, setzt Braun für die Entstehung des Manual of Discipline (1 QS) das erste oder vielleicht zweite vorchristliche Jahrhundert voraus. Das Studium der Tora wird um die esoterische Erkenntnis der nur den Sektenmitgliedern zugänglichen Geheimnisse und ihnen auferlegten Gebote bereichert. Die dualistischen Einflüsse gestatten, die Sekte höchstens als »prägnostisch« zu charakterisieren. Bereits die reiche Verwendung des Wortes »Alles« (*kwl*) zeigt die summar'sche

Auffassung des Gehorsams gegenüber der Tora, im Kontrast zum Abwägen der Einzelheiten im orthodoxen Judentum. Der Kultus ist tatsächlich entwertet, der Ritus aber teilweise radikalisiert. Die Separation führt zur Gütergemeinschaft und zur strengen Jurisdiktion innerhalb der Sekte, die von den Forderungen der Liebe und Demut gegenüber den Mitgliedern begleitet wird. Der Mensch steht vor Gott als Sünder. Wenn er sich frei für die Bekehrung und den damit gleichgesetzten Anschluss an die Gemeinschaft entscheidet, bekommt er Anteil an der Sphäre der Heiligkeit. Da er aber weiterhin Sünder bleibt, ist er auf Gottes Gnade (*chesed*) angewiesen.

Die Habakukauslegung ist jünger als das Manual of Discipline, Braun sieht sie als ein Erzeugnis einer späteren Phase oder einer Variante der Sekte an. Wegen der durch den auszulegenden Bibeltext bedingten Beschränkung sind nicht alle von Braun behandelten Kategorien in dieser Schrift zu finden. Der eschatologische Radikalismus ist noch gesteigert. Die Paränese ist ausdrücklich nicht vertreten, wohl aber die Schilderung der Verfolgungen. Die gegenwärtige Endzeit ist durch die Bosheit bestimmt, gegenüber der Feindschaft wird die Treue betont.

Bei der Heranziehung der griechischen Berichte über die Essäer will Braun die Diskussion über ihr Verhältnis zur Qumransekte nicht weiterführen, da er aber einen wichtigen Aspekt untersucht, bringt er — bei aller Betonung des besonderen Charakters der Berichte von Philon und Josephus — neue Gründe für die Gleichsetzung dieser Gemeinschaften. Die Essäer richteten sich nach der Tora in ihrem Leben, das auch durch Esoterik und Bewahrung der kultischen Reinheit charakterisiert ist. Auch die Gütergemeinschaft und Nächstenliebe gehen auf die Radikalisierung des Toragehorsams zurück. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott leiten die hellenistischen Berichterstatter auf den Begriff »Tugend« zurück und machen die Essäer zu ihren »Athleten«.

Die Damaskusschrift stammt aus dem »Haus der Tora«, ihre Gebote und ihre Forderungen gelten dort im vollen Ausmass. Gegenüber den früher angeführten Texten tritt aber die gnostisch-dualistische Radikalisierung nicht ein, auch nicht die Esoterik. Die Toraverschärfung ist legalistisch; damit hängt die gesteigerte Bedeutung der Juristen und Priester zusammen. Der Eifer lässt durch die Entspannung der Eschatologie nach. Die Paränese der Damaskusschrift ist eigentlich eine detaillierte Halacha. Braun vergleicht sie mit den Regeln des orthodoxen Judentums. So stimmen z. B. die meisten Sabbatgebote überein. Dabei wird der Teil B der Damaskusschrift als der ältere erwiesen. Der Hass gegenüber den Feinden wird nicht besonders erwähnt, die Feindschaft führt nicht bis zur Verfolgung. Zum Unterschied von den anderen Sekten-schriften wird hier auch von der Ehe gesprochen, und zwar im Sinne der verschärften Kasuistik. Der Mensch ist auch hier vor Gott Sünder, aber auf die korrekte Befolgung der einzelnen ethischen und auch kultisch-rituellen Vorschriften wird immer mehr Gewicht gelegt. Auch in anderen Fällen ersetzt die Kasuistik die frühere religiöse Tiefe der Sekte.

Die Behandlung der Synoptiker im zweiten Band beginnt Braun mit einer Orientierung über die Quellen (S. 1—2), in der er Rudolf Bultmann und Martin Dibelius folgt. Die Hauptfrage der ganzen Untersuchung ist, ob und wie der Radikalismus des irdischen Jesus mit der Sekte zusammenhängt. Dabei sieht Braun von dem Messianismus ab.

Auch Jesus begründet seine Gebote auf der Tora und radikalisiert sie in einzelnen Fällen, doch nicht grundsätzlich. Dabei sprengt er sie oft durch aktuelle Verschärfung. Die Mahnung zur Erforschung der Tora wird durch die Betonung seiner eigenen Autorität ersetzt. Die Predigt Jesu ist eschatologisch, doch nicht esoterisch. Auch die Jurisdiktion ist nicht notwendig, da der lebendige Herr selbst die Traditionen auslegt. Die Bekehrung ist nicht schlechthinniger Gehorsam gegenüber der Tora,

sondern die Anerkennung der völligen Abhängigkeit von Gott. Der Bereich des Nächsten wird — im Vergleich zur Begrenzung an die Sekte — radikal erweitert (S. 3—61).

Jesus kritisiert ausdrücklich den Pharisäismus mit seinen Reinheitsvorschriften und seiner Sabbatbeobachtung; diese Kritik trifft auch die Qumransekte. Jesus bezeichnete den Besitz als Gefahr für den Eintritt in das Reich Gottes, in der »Entsicherung des Menschen« war er radikaler als die Sektierer. Christliche Kasuistik hat sich erst später entwickelt. Die Stellung zum Nächsten wird nicht grundsätzlich angeeignet, ja nicht einmal seine Definition, sondern in einzelnen Fällen eindringlich gefordert, auch den Toravorschriften gegenüber; hier verbindet Jesus den Radikalismus der Sekte mit der Breite des orthodoxen Judentums. In der Martyriumparänese ist Jesus der Qumransekte näher. Die sexuelle Ethik wird auch gegenüber der Tora verschärft, die Ehescheidung verboten (S. 61—114).

Der Mensch ist Sünder vor Gott, er kann nicht dem eschatologisch bedingten verschärften Toragehorsam Folge leisten. Er ist von Gottes überlegener Barmherzigkeit abhängig, die ihm als Ereignis gegeben wird. In der Jesustradition wird die Spannung des Gehorsams des Menschen und der schenkenden Gnade Gottes gelöst (S. 115—135).

Im Nachwort (S. 135—136) fasst Braun das Ergebnis seiner präzisen und tiefen Analysen zusammen. Die Sekte von Qumran und die Jesusbewegung berühren sich sehr oft, dagegen aber macht das von Jesus gepredigte gänzliche Angewiesensein auf Gott gegen die Tora kritisch. Der Widerfahrnischarakter der Lehre Jesu äussert sich auch in der Form der Überlieferung in den Evangelien, während für die Sekte die esoterische und juristische Ausdruckweise wichtiger war. Zuletzt stellt sich Braun die Frage, ob Jesus von Nazareth objektiv erkennbar und beschreibbar ist. Eine glatt bejahende Antwort kann nur in Betreff des Verhältnisses der einzelnen Schichten der Jesusüberlieferungen zum orthodoxen und häretischen Spätjudentum gegeben werden, das Zentralphänomen des Nebeneinander von ernstester Forderung und doch unbeschränkter Annahme kann nur voraussetzungsvoll, nur von innen her, erfasst werden.

Braun gibt nicht nur ein übersichtlich geordnetes Material, das auch der besseren Erkenntnis der gegenseitigen Verhaltungen der einzelnen Phasen bzw. Varianten der Sekte von Qumran dient, sondern auch eine radikale Lösung des Problems der historischen Bedingtheit Jesu. Durch die Trennung des historischen Lehrers und Propheten von dem Messias hat er die imponierende Klarheit seiner Betrachtung gewonnen, die aber durch Ergebnisse der formgeschichtlichen Analyse des synoptischen Materials bedingt ist. Die Heranziehung des jüdisch-orthodoxen Materials gab Braun eine weitere Basis für die Einreihung der Jesusüberlieferung, die Begrenzung auf die Synoptiker scheint aber in Bezug auf die engere Verwandtschaft zwischen dem Essäismus und dem Johannesevangelium noch eine Ergänzung zu bedürfen. Die Ergebnisse Brauns werden wohl nicht mit allgemeiner Zustimmung angenommen werden, doch seine klare Fragestellung und Darlegung wird sich bestimmt für die weitere Forschung als fruchtbar erweisen.

*Jean Carmignac, Le Docteur de Justice et Jésus-Christ, Paris, Éditions de l'Orante 1957. 13×18 cm. 168 pages. Prix 480 fr.*

Während die zwei zuletzt behandelten Monographien ihr Thema nach den allgemeinen Bedürfnissen der Forschung gewählt hatten, ist das Sujet des Buches vom Redaktor der neuen »Revue de Qumran« mehr durch polemische bzw. apologetische Gründe gegeben. Nach einer kurzen allgemeinen Einleitung (S. 7—10) führt Carmignac zuerst die von A. Dupont-Sommer und J. Allegro veröffentlichten Auffassungen an; die von diesen Gelehrten aufgeworfene Hypothese vom »Lehrer der Gerechtigkeit« als

Märtyrer und als Vorbild Jesu wurde dann von der Tagespresse als fertige Tatsache angenommen (S. 11—21). Carmignac untersucht in einer sachlichen und höflichen Polemik die Textstellen, auf denen die angeführten Gelehrten ihre Auffassung gründen, gibt ihre französische Übersetzung und zitiert reichlich auch die wissenschaftliche Literatur. Der populäre Charakter des Buches verbot dem Verfasser, die Texte im hebräischen Original anzuführen. Auch seine Beweisführung, so weit sie mit sprachlichen Indizien arbeitet, ist davon teilweise betroffen.

Den Vergleich zwischen Christus und dem essäischen »Lehrer der Gerechtigkeit« führt Carmignac in zwei Abschnitten durch, zuerst die Person (S. 22—77), dann das Werk (S. 78—120). Weder die Fleischwerdung noch die Messianität des essäischen Lehrers findet Carmignac in den Texten belegt, seine vermeintliche göttliche Verehrung widerspricht ja überhaupt der essäischen Auffassung der Transzendenz Gottes. Auch für die Kreuzigung und Wiederkunft des Lehrers der Gerechtigkeit wird die Evidenz der Texte als schwach bezeichnet. Die Übersicht der Aussagen der Texte über den »Lehrer der Gerechtigkeit« beendet Carmignac mit der Verwahrung, die gegen J. Allegro wegen der vermeintlich in den noch nicht veröffentlichten Handschriften von Qumran sich befindenden Auskünften über die Kreuzigung und Auferstehung des essäischen Lehrers einerseits seine Mitarbeiter an der Herausgabe der Handschriften in Jerusalem, andererseits Professor Rowley erhoben haben. Dann vergleicht Carmignac die Beziehungen zwischen der essäischen und frühchristlichen Praxis, macht auf die Übereinstimmungen aufmerksam, eingehend arbeitet er aber die Unterschiede zwischen den essäischen Reinigungsbädern und Gemeinschaftsmahlen und der Taufe und dem Abendmahl aus. Ebenso vergleicht er die Lehre und die Form ihrer Darlegung. Diesen Abschnitt beendet er mit der Feststellung, dass ohne Existenz der Essäer das Leben Jesu und die christliche Lehre nicht in der Hauptsache betroffen würden, aber das konkrete Verhalten bzw. der Literarausdruck würden teilweise geändert.

Den essäischen »Lehrer der Gerechtigkeit« schildert dann Carmignac nach den Hodajot (S. 121—152), unter der Annahme, dass er diese verfasst hätte. Auch wenn dies nicht allgemein geteilt wird, bestehen die bewundernden Worte Carmignacs über diesen Psalmisten zurecht.

Im Schlussabschnitt (S. 153—158) gibt Carmignac der Äusserung von Dupont-Sommer, dass Jesus und die Anfänge der christlichen Kirche jetzt fester in der Geschichte eingewurzelt sind, seine Zustimmung; Carmignac wendet sich aber gegen die Ableitung der Person und des Werkes Christi von einem vorchristlichen Mythos. Der Essäismus ist in seiner Richtung von allen jüdischen religiösen Strömungen dem Christentum am nächsten, die christliche Literatur und Lebensart wurde von ihm beeinflusst; aber kein essäischer Text spricht mit Sicherheit von der Messianität, Divinität, Kreuzigung und Wiederkunft des »Lehrers der Gerechtigkeit«.

Carmignac macht aus seinen apologetischen Tendenzen kein Hehl, führt aber den Beweis mit solider philologischer Methode. Er bemerkt, dass Professor Dupont-Sommer, der sich um die Erforschung der Qumranfunde und ihrer Beziehung zum Christentum so verdient hat, in seinen neueren Publikationen sich über das Verhältnis des Christentums zum Essäismus immer mehr nüanziert ausspricht, entsprechend der immer weiter vor sich gehenden Einzelforschung. Die nicht durch Material belegten weitreichenden Behauptungen von Allegro und die Äusserungen der Journalisten kritisiert Carmignac scharf, immer aber sachlich.

Auch Carmignac kommt zum Problem der Existenz Jesu (S. 21); obwohl die angeführten Gelehrten sie nicht bestreiten, ziehen die der Forschung weiter Stehenden auf Grund einiger ihrer Hypothesen diesen Schluss.

*H. H. Rowley, The Dead Sea Scrolls and the New Testament. London, S. P. C. K. 1957. 13×18 cm. 32 pg. Price 2s.*

Das Büchlein geht auf einen Vortrag zurück, den Professor Rowley an der University of Bristol im Frühling 1957 gehalten hatte. Er wendet sich zuerst gegen den unbegründeten Vorwurf, dass die Neutestamentler die Rollen vom Toten Meer unberücksichtigt lassen (S. 3). Die Essäer waren den Gelehrten bereits vor Auffindung der Qumranrollen bekannt, ihr »Lehrer der Gerechtigkeit« wurde ja bereits in der Damaskusschrift erwähnt; Rowley lehnt die Behauptung seiner Kreuzigung und Auferstehung ab. Dann behandelt er die Rolle der Zwölf, die Taufe, das heilige Mahl, die Auffassung des Messias und des Reiches Gottes.

Die neutestamentliche Evidenz zeigt auch beträchtliche Unterschiede gegenüber den Auffassungen der Qumrangemeinschaft, die Übereinstimmungen dagegen gehen oft auf das Alte Testament zurück. Die einzelnen Termine decken sich wohl, haben aber in jeder Gemeinschaft eine andere Funktion. Mit Zustimmung zitiert Rowley den jüdischen Gelehrten Theodor Gaster, nach dem in den Rollen der grobe, noch nicht durch die christlichen Hände geformte Ton ist. Rowley betont, dass die Rollen aus der vorchristlichen Zeit stammen und somit über das Wesen des früheren Christentums keine Evidenz bieten; die Rollen können daher weder für christliche noch für antichristliche Propaganda verwendet werden. Sie beleuchten das Neue Testament, doch erklären sie es nicht. Zum Schluss stellt sich Rowley auf den Standpunkt von Millar Burrows: Der jüdische Hintergrund des Neuen Testaments wurde besser erkannt, aber die Bedeutung des Neuen Testaments wurde weder geändert noch bedeutend geklärt.

Wie in seinen anderen Zusammenfassungen des jeweiligen Standes der Erforschung der Funde am Toten Meer und ihrer Beziehungen gibt auch hier Rowley eine wohlbegründete und -belegte Darstellung, doch ist hier diese mehr polemisch ausgerichtet.

*Jean Daniélou, Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme. Paris, Éditions de l'Orante 1957. 13×18 cm. 128 pages, 4 planches. Prix 390 fr.*

Der als Professor der Geschichte der Anfänge des Christentums am Institut Catholique in Paris wirkende Verfasser ist auch als ein gründlicher und verständnisvoller Kenner der neuen evangelischen Theologie bekannt. Er will hier die Ergebnisse der bisherigen Erforschung der Beziehungen zwischen den neuen Texten und dem Neuen Testament in Kürze und provisorisch zusammenfassen (S. 7—8). Das Buch geht auf drei Vorlesungen zurück, deren Text der Verfasser um bibliographische Hinweise vermehrt hat. Acht Photographien auf den Beilagen und ein Bild der Ruinen von Qumran am Umschlag sind sämtlich sehr wirkungsvoll, meist zeigen sie in romantischer Beleuchtung die Gegend am Toten Meer.

Das erste Kapitel behandelt die Qumran-Gemeinschaft und das Milieu der Evangelien (S. 11—47). Daniélou nimmt die Ergebnisse der Untersuchungen von Brownlee und anderer Gelehrten über die Beziehungen des Johannes des Täufers zur Gemeinde von Qumran an und macht auf die priesterliche Herkunft und die Ähnlichkeit des »Benedictus« zu den Lobliedern von Qumran aufmerksam. Besonders das eschatologische Klima ist gemeinsam. Im Abschnitt über Jesus und die »Sadokiten« pflichtet Daniélou der Ansicht Cullmanns bei, nach der die Jünger des Täufers die Verbindung zwischen den Qumran-Leuten und den Jüngern Jesu vermittelten. Das Problem der Datierung des letzten Abendmables hat jetzt Mlle Jaubert durch Heranziehung des archaischen in Qumran weiter verwendeten Priesterkalenders gelöst. Die Gewohn-

heiten der Qumrangemeinschaft dürften auch die Einzelheiten des Herrenmahles erklären. Die Ähnlichkeit der Verfassung des Jüngerkreises und der Qumrangemeinde wird von Daniélou besonders betont, da damit nach seiner Auffassung die hierarchische Struktur der Kirche ihre alte Wurzel in der Umgebung Jesu erhält. Weder diese Beziehungen noch die verwandten Ausdrücke in der Lehre Jesu genügen zum Beweis, dass Jesus selbst zu den Essäern gehörte, in Betreff der Sabbat- und Reinheitsvorschriften geht er ihnen ganz entgegengesetzt vor. Die Verfassung der urchristlichen Gemeinde in Jerusalem weist mehrere Beziehungen zu der essäischen auf. Die *renuntiatio diaboli* bei der Taufe und die Gebetsrichtung *ad orientem* dürften — müssen aber nicht — von den Essäern übernommen sein, sowie das Fasten am Mittwoch und Freitag und vier liturgische Jahreszeiten. Die von J. Allegro herausgegebenen Anthologien der messianischen Testimonia aus dem Alten Testament erklärten die Rolle der alttestamentlichen Prophezeiungen für die ersten Christen.

Das zweite Kapitel ist dem Vergleich zwischen Christus und dem essäischen »Lehrer der Gerechtigkeit« gewidmet (S. 49—83). Von einigen Gelehrten wurde dieser Lehrer für einen gekreuzigten und wiederauferstandenen Vorgänger Jesu gehalten. Daniélou widmet seine Aufmerksamkeit nicht nur diesbezüglichen Erwähnungen in den essäischen Texten, sondern untersucht auch den »sadokitischen« Standpunkt gegenüber den messianischen Prophetien im Alten Testament. Der Lehrer der Gerechtigkeit war ein grosser Vorbereiter der Ankunft des Messias, doch hielt er sich nicht für den Messias selbst, er wurde auch kein Objekt des Kultes.

Zahlreiche Beziehungen können auch zwischen den ersten Anfängen der Kirche und der Gemeinschaft von Qumran gefunden werden (S. 85—123), sowohl vor als auch nach der Zerstörung Jerusalems. Die Essäer können nach Cullmann den »Hellenisten« der Apostelgeschichte gleichgesetzt werden. Aber auch Simon Magus als Schüler des Dosithäus wurde von den Essäern beeinflusst, sie standen also an der Wiege des Gnostizismus. Die essäischen Züge sind beim Apostel Paulus zu beobachten, und noch mehr im Evangelium des Johannes. Die besondere Art des Hebräerbriefes kann durch seine Bestimmung an die Essäer erklärt werden. Die Testamente der Zwölf Patriarchen können für ein Werk eines zum Christen gewordenen Essäers gehalten werden, ebenso wie der Hirt des Hermas. Eine besonders bedeutende Einwirkung der Essäer darf in den in Syrien entstandenen altchristlichen Schriften beobachtet werden, z. B. in den Oden Salomos. Auf diesem Gebiet dürften auch die Spuren der Essäer im Schrifttum der Ebioniten gefunden werden.

Daniélou nimmt den mannigfaltigen Einfluss der Essäer auf die verschiedenen Phasen des Urchristentums an, doch betont er, dass Christus ihrer Welt entfernt war. Seine galiläische Heimat und sein davidischer Messianismus und noch mehr sein Kontrast gegenüber dem »Lehrer der Gerechtigkeit« bezeugen es. Bisher haben die Funde von Qumran geholfen, einige lange diskutierte Probleme zu lösen, wie die Herkunft des Johannes des Täufers, das Datum des Passahmahles, den Ursprung der Hierarchie, den Wortschatz der Johannesschriften, den Anfang der Gnosis. Die Heranziehung von weiteren bisher nicht veröffentlichten Funden soll nach Daniélou noch weitere Hilfe bringen. Die bessere Erkenntnis des historischen Rahmens des ältesten Christentums lässt zugleich seinen einzigartigen Charakter besser erkennen (S. 123).

Das Buch von Daniélou ist eine gute Synthese der Arbeit an den Beziehungen zwischen der essäischen Gemeinschaft und dem Urchristentum. Sie ist allgemein verständlich gefasst, doch überall wissenschaftlich gut begründet und belegt. Mit seiner Bewertung der grossen Bedeutung der Funde am Toten Meer für die neutestamentliche Wissenschaft muss man übereinstimmen, in den Einzelheiten aber, wie in der Ableitung und Hochschätzung der Hierarchie ist doch eine gewisse Kritik angebracht. Der Frage der Historizität Jesu geht Daniélou nicht nach, aber seine Betonung der Ein-

zigartigkeit der Person und Lehre Jesu zeigt seine historische Bedeutung für die Gestaltung der christlichen Kirche auf dem Hintergrund des Essäismus sehr eindrucksvoll.



Die hier vorgeführten Arbeiten zeigen weitgehende Übereinstimmung in der Auffassung und Interpretation der Qumran-Funde, ihre Zugehörigkeit zu den Essäern wird doch nicht immer ohne Reserve angenommen. In der Bewertung der Einwirkung des Essäismus auf das Christentum kommen jedoch grössere Differenzen zutage. Es scheint aber, dass diese nicht so sehr durch den konfessionellen Standpunkt der einzelnen Gelehrten bedingt sind, sondern eher durch ihre wissenschaftliche Methode. Die Konstruktion der nicht ausdrücklich belegten Verbindungen zwischen dem Urchristentum und seinem häretisch-jüdischen Hintergrund wird ja sowohl zur Bestätigung der altchristlichen Überlieferung als auch zum Beweis der Abhängigkeit des Christentums verwendet, die Betonung der Unterschiede dient sowohl zur Unterscheidung der Einzigartigkeit des Christentums als auch zur präziseren Ausarbeitung der zeitbedingten Voraussetzungen seiner Entstehung.

# DOCUMENTS

## THE CALL OF HIROSHIMA

*The Continuation Committee of the Christian Peace Conference held a working session in Debrecen, Hungary, from the 31st October to the 2nd November, 1958.\*) At this meeting attended by representatives of Protestant and Orthodox churches from seven countries several resolutions were adopted: In awareness of Christian responsibility for the peace, Christendom is to be called to a day of Repentance and Prayer on the anniversary of the first atomic raid on Hiroshima — on the 6th of August:*

The entry of mankind into the Atomic Age has been marked for ever by the cruel fate of Hiroshima. The death of nearly 300 000 of our Japanese brethren is an inescapable call to the conscience of all mankind whose life is menaced as never before. This call is directed particularly to us who have to bear witness to the Word of Life. Hiroshima must not be allowed to become a mere historic episode for us Christians, it must remain a call to repentance. What happened at Hiroshima before our eyes came from the root of sin which is also our own sin. Hiroshima is a call to a dedicated and resolute struggle against any attempt to gamble even at this late day with the idea of using thermonuclear weapons.

We are aware that according to the unanimous judgement of specialists the use of these weapons today would have unforeseeable consequences for the future of all mankind. As theologians we are not only concerned about the fact that life and cultural values of mankind are at stake here. As Christians we declare that in using or not using the atomic weapons and other means of mass destruction we are faced with the question of life and death before the face of God.

Anyone who would be merely silent here contributes to a repetition of Hiroshima in a far greater dimension and commits a sin which is the more weighty because it is without excuse.

---

\*) See: Protestant Churches in Czechoslovakia, Vol. V, No 6, p. 25 f.

“If ye were blind, ye should have no sin: but now ye say, We see; therefore your sin remaineth.” (John 9:41.)

#### A CALL TO CHRISTIAN CHURCHES

*was adopted (at the same meeting) and addressed to leaders of Christian churches in the whole world. This call, which invites the churches to commemorate the anniversary of the atomic raid on Hiroshima as a day of repentance, says in part:*

The first half of the 20th century was full of wars, and even after the end of World War II the history of mankind has been marked by preparation for a new war, by atomic menace and by the consequences of the cold war. In this situation many Christians are of the opinion that the churches have done far too little in contributing to prevention of war, to realization of general disarmament, to banning the atomic menace and to peaceful progress and general welfare of men. This awareness of responsibility is growing in view of the increasing world tension in consequence of perfecting and amassing nuclear weapons. These were the reasons why the idea of a world congress arose among theologians and church leaders in Czechoslovakia in 1957. At this congress Christians were to be able to express their attitude on problems of war and peace, of nuclear weapons, general disarmament and cold war. The first Christian Peace Conference in Prague in June 1958 was a partial realization of this plan. This Conference elected a Continuation Committee for theological and practical preparation of such a Congress. At its session in Debrecen (Hungary) the Continuation Committee found that the Prague Conference had met with a favourable response in the world so that it is now possible to proceed further to arouse the conscience of Christians and to form a common Christian attitude. We are not of the opinion that the Prague Conference has achieved its ends. But the horror of Christians and of mankind in general at the idea of a nuclear world war is ever growing — not without some contribution from our Conference — and on the other hand the longing for peace also grows in the whole world so that men and woman are prepared to accept a clear and resolute word of Christians. This word is to be said at an appropriate place.

We know, dear brethren, that in your church, too, there is a great longing for peace and that you are also troubled by the question what Christians should do in order to help prevent war and to lead the development of events onto the paths of peace. The Continuation Committee of the Christian Peace Conference resolved to approach you in this way and to ask you: help and join us, add your strength, your faith, your prayers and your word to this work

which in our conviction is not merely our own work but a work of God. Therefore we call everyone, both far and near. The anniversary of Hiroshima shall unite us in common prayer and confession of our part in the guilt of that terrible event. All of us share the guilt that man fears man, that man hates man and that man slays man. We profess it to be our duty under the promises of God to contribute everything in our power to make the newly released atomic power a servant and helper of mankind in peace, not a murderer and tyrant.

# NOTE AND COMMENT

## Über die Stellung Luthers zum Kriege

hielt der Verfasser des Buches »Kirche-Krieg-Kriegsdienst (siehe S. 290) Pastor Walter Dignath einen Vortrag (Vom Schwert des Geistes und vom Geist des Schwertes), der in der Januarnummer der »Stimme der Gemeinde« abgedruckt werden soll; ihm ist folgender Abschnitt entnommen:

Selbstverständlich ist in der Kirche des Mittelalters und auch im Protestantismus des 16. Jahrhunderts die Frage aufgetaucht und theologisch mit allen Scharfsinn erörtert worden, ob der Kriegsdienst der Christen eine rechte Sache sei, nämlich ob er übereinstimme oder vereinbar sei mit dem christlichen Glauben und Gehorsam. In jenen Erörterungen ist der absolut richtige Grundgedanke zu erkennen, dass der Christ überhaupt nur unter einer einzigen Voraussetzung Soldat werden kann, nämlich unter der Voraussetzung, dass Gott selbst es so von ihm, dem Christen wolle, dass also Gott selber für diesen Fall sein 5. Gebot ausser Geltung setze. Dann aber genügt es nicht zu wissen, dass der Christ Soldat werden kann, dass es ihm also freisteht, sondern dann muss er es um Gottes willen auch tun und hat gar keine andere Wahl. Da aber Gott den Menschen zu seinem Bild und Eigentum erwählt hat, so hat er ihn eben dadurch für unantastbar erklärt. Diesem Sachverhalt entspricht das 5. Gebot. Da Gott sich selbst treu bleibt, ist eine von ihm selbst — nun gar wegen menschlicher Konflikte oder Ideologien — verfügte Aufhebung dieses Gebotes ebensowenig denkbar wie die Aufhebung eines der anderen Gebote, z. B. des 1. oder 10. Aber infolge ihrer Verflechtung mit dem Staat hatte die (konstantinische und theodosianische) Kirche nicht mehr

die Freiheit, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Sie suchte nun vielmehr, beiden gerecht zu werden und entwickelte ihre Lehre von Kriege. Sie nahm für sich in Anspruch zu wissen, dass der sog. heilige Krieg (Kreuzzug) einem jeweiligen Gotteswillen entspreche und dass der Christ an einem solchen Kriege also um Gottes willen teilzunehmen habe. Für Kriege anderer Art jedoch frage man nicht mehr: Ist dieser Krieg um Gottes willen geboten? Sondern: Ist er erlaubt, ihn zu führen, darf der Christ es tun steht es ihm frei? Das bedeutet aber: Die Teilnahme an einem solchen Krieg, sofern er als erlaubt angesehen wurde, geschah nun in einem ethisch neutralen Zwischenraum, war weder Sünde noch Glaubensgehorsam. Um Kriterien zu besitzen, welche Kriege für den Christen erlaubt und welche ihm verwehrt seien, entwickelte man mehr oder weniger komplizierte Unterscheidungen zwischen gerechten und ungerechten Kriegen, wobei man sich auf einen naturrechtlich fundierten Gerechtigkeitsbegriff stützte, aber nicht mehr auf das Zeugnis der Schrift.

Der ungerechte Krieg wurde in jenen Erörterungen deklariert als Raub — oder Angriffskrieg, der gerechte als Verteidigungs- oder Notwehrkrieg. Auch Luther bewegte sich innerhalb dieser Definitionen. Aber er meinte, dass der Kriegsmann bei der Teilnahme an einem in diesem Sinne gerechten Kriege in seligem Stande sei, d. h. also gerade nicht in einem ethisch neutralen status jenseits von gut und böse, sondern im status des christlichen Gehorsams, eben im seligen Stande. Luther hat damit die alten Theorien ernst genommen, als ihre Begründer sie verstanden haben wollten. Für ihn gab es nicht die Frage, ob die Teilnahme am Verteidigungskriege »erlaubt« ist, sondern ob sie um Gottes willen »geboten« ist.

Streng genommen ist daher der Notwehrkrieg, der Luther vorschwebte, ein heiliger Krieg und hat grundsätzlich den absoluten Charakter des Kreuzzugs, nur dass das, was da verteidigt wird, für Luther etwas anderes ist: Nicht mehr der Glaube, die Kirche, sondern »Weib und Kind«. So nur sind Luthers wilde Anweisungen an die Soldaten für solche Verteidigungskriege überhaupt zu verstehen. Das Tragische bei dieser Gedankenführung Luthers ist, dass er die theologische Verankerung des 5. Gebots nicht schon in der Ehrfurcht vor dem Schöpfer und in der durch des Schöpfers Menschwerdung begründeten Würde, ja, Heiligkeit des Menschen gesehen hat, sondern erst in der nun ja auch von Gott gebotenen Nächstenliebe. Dadurch wurde die Einheit der Liebe zu Gott und zum Nächsten zerrissen. Aus der Pflicht zur Nächstenliebe hat Luther dann — was die Ehrfurcht vor der Schöpferheiligkeit Gottes und seiner Menschwerdung nie erlauben würde (vgl. H.-W. Bartsch, *Die evangelischen Predigt vom Frieden, Hamburg-Volksdorf 1958*) — die verhängnisvolle Ableitung eines kollektiven Notwehrgedankens vorgenommen, in dessen Konsequenz er die überkommene Theorie vom gerechten Krieg glaubte bestätigt zu finden. Nur aber so, dass er meinte, Gott selber hebe in der Tat sein 5. Gebot formal auf, um es in einem höheren Sinne — Schutz des Nächsten vor dem Feinde — erst recht wieder in Kraft zu setzen. Dass der Krieg unter solchen Voraussetzungen den Charakter des heiligen Krieges gewinnt — wie wir sahen —, hat in der Folgezeit mit dazu beigetragen, dass aus dem preussischen Luthertum bald ein lutherisches Preussentum wurde, in dem das Militärische eine geradezu zentrale Bedeutung fand, und zwar in der Kombination von christlichem Glauben und vaterländischer Pflichterfüllung (wobei nicht der Bürger, sondern die Obrigkeit bestimmte, was eben diese Pflichterfüllung sei).  
*Walter Dignath*

#### Swedish and Finnish Tones in the Husite Prelude.

Documentation of the Prague influence on the religious culture of Finland and Sweden in the latter half of the 14th century is given by the fact that Finnish students often studied at foreign universities to obtain a higher education and thereby have a right to reserve for themselves the high offices of the church, thus preventing the Pope's favorites from occupying these posts. Fifteen Finns or more were studying in Prague in the years 1382—1404. Some Codices, belonging to

one time to the Vadsten Monastery, the most important cultural centre in Sweden, and now the property of the University Library in Upsala, were drawn up in Prague, as some notes on a few of them testify. They had then been given to the Vadsten Monastery. The Finnish monks in this monastery, Thörnerus Andree, Johannes de Wyborg, and others, were the donors, the conveyors or the scribes. Some of these writings were known to Beda Dudik, who published them, according to the catalog of the University Library in Upsala, in his work *Forschungen in Schweden für Mährens Geschichte* (Brno, 1852, 318 pp). These are as follows: Konrad Waldhauser, *Postilla studentium sancte pragensis universitatis*, dated 1366; Joh. de Lignano, *Compilatio Decretalium Gregorii IX*, with the explicit of the second volume carrying the date, anno 1374 in profesto Cosmae et Damiani Mart. in Praga . . . The third item listed is Joh. Viridani, *Logica*, having in the explicit; reportate de Praga manu Petri Johannis, Acoliti ecclesiae Strengenensis . . . quem ipse propria manu scripsit in studio Pragensi a. D. 1374. The fourth item listed is *Tractatus indulgentiarum in collectorio compilatus*. Joh. Caldarini, *Tabula concordantium Bibliae et decretorum*. In the explicit: *Scripta Praga a. d. 1376 clauistro Wadstenensi*. A. D. 1399 finita per manus M. A. ipso die Benedicti Abbatis. The fifth item contains the following: Nicolai de Gorra *Postillae super Matheum et Lucam*. The explicit is as follows: . . . postille . . . reportate in venerabili studio pragensi a. d. 1383. The sixth item gives: *Lectura Mag. Mathie de Caracovia episc. Wormaciensis super Beati immaculati etc.* Czech influence is also shown in the Vadsten copy of *Malogranatum*, a compendium for elevating the life of religious orders and Christians in general, originating in the Zbraslav Monastery near Prague in the years 1340—1382. This confirms the influence of theological literature in Prague, either given as lectures at the University, or disseminated in Sweden or Finland through the cultural centre in Vadsten. The most precious document showing the mutual cultural influence between the young university in Prague and the distant North of Europe, is a manuscript of the former Vadsten Monastery (now the University Library in Upsala), bearing the library number C 325, with the old Vadsten monastery number D V 2, i. e. quinto secundus liber, and the old title *Sermones milicii estivales de tempore et sanctis*. It contains a collection of Milič's sermons, called *Gratiae Dei*, i. e. expositions of the Sunday and Saints' Days Gospels for the latter half of the

year, or beginning with the Crucifixion of the Lord through the 24th Sunday after the Holy Spirit. The expositions of the Saints' Days are also concerned with those in the period from the abbot St. Botolph through St. Katherine. In contrast with the manuscript XII D 1 of Prague University, the Saints' Days of St. Václav and St. Ludmila are not included. I did not succeed in obtaining a direct example. It corresponds to the Prague University manuscripts IX A 5, XIV D 5 and XII D 1. In the Upsala work the Saints' Days sermons for summer are completely separate from the Sunday ones, thus differing from XII D 1, where the Sundays and Saints' Days expositions alternate beginning with the first Sunday after the Holy Spirit. As far as material is concerned, the Codex is composed of paper pages for the greater part, with fewer of parchment. On four of the latter, that is on both back and front fly-leaves, the second flyleaf in front and on page 272, there are traces of the original text, the convent rules for the nuns, written in Swedish. They are erased, it is true, but not written over with a new text; the scribe passed over the page, leaving it blank. Although we cannot, therefore, speak of a palimpsest in the true sense of the word, this still demonstrates the fact that Milič's sermons were copied for the Swedes and on Swedish material, most probably in Sweden, and that they were — as the library number shows — one of the oldest Codices in Vadsten. It would seem that Milič's sermons were preached in Vadsten. Popularity was also gained by works of the Prague University master, Vojtěch Raňků, a Czech; furthermore there was the German Reformer active in Prague, Konrad Waldhauser, and from university circles came the theological discussions of Konrad von Soltau, and — from the Polish and Silesian lands — Matusz of Lehnice, Johann Marienwerder and Matusz of Cracow, already mentioned, as well as a number of anonymous texts.

Thirty years ago the Finnish research worker *Aarno Malin* drew attention to Milič's sermons in Vadsten and to other Swedish-Finnish-Czech correspondence in ideas, in his study *Muistoja praagilaisesta vaikutuksesta Suomen ja Ruotsin kirjalliseen kulttuuriin keskiajalla. Suomesta löytyneitä anekirjeitä. Helsinki 1926.*

When we recall the role of Sweden in our history, it is as if we were evoking the spectres of the horrors of war, the Thirty Years' War! Who, besides a few specialists in literary history knows that, long before these fields of war, the spirits of these two nations, so distant from each

other, had met on the field of international understanding. And that they met, not in a duel, but in accord on the path of seeking truth and moral purity?

*Anna Cisarová-Koldřovd.*

#### Jubilé de l'Eglise évangélique des Frères tchèques

En 1781 l'Edit de tolérance de l'empereur Joseph II offrit sous des conditions toutes spéciales la «liberté» religieuse aux restes des églises de la réforme tchèque, vivant hors la loi, depuis l'époque de la défaite de la Montagne Blanche (1620). Quant aux descendants des Hussites et Frères Tchèques, la condition la plus difficile était celle de ne pouvoir choisir librement une confession mais de devoir légaliser leur anticatholicisme soit par leur adhésion à la Confession d'Augsbourg soit à la Confession helvétique. Il n'y a que quarante ans que les conséquences de la Montagne Blanche purent être effacées lorsque, avec la défaite de la Monarchie austro-hongroise, fut aussi écarté le principe qui décidait de la confession des sujets, c'est-à-dire le souverain, et ainsi lors de la fameuse *Diète générale à Prague, le 17 et 18 décembre 1918* les représentants des paroisses tchèques luthériennes et réformées en Bohême et Moravie décidèrent de créer une Eglise unique qui se reliait à la tradition de la Réforme des pays tchèques. La nouvelle Eglise adopta la *Confession tchèque de l'année 1575* et la *Confession des Frères (J. A. Comenius) de l'année 1662* en prenant le nom d'*Eglise évangélique des Frères Tchèques.*

A cette Diète, on exigea que l'Eglise devienne «une communauté de vrais frères et soeurs», «une Eglise du peuple qui cultiverait les principes du sacerdoce général». Dans cette résolution acceptée sur la proposition du professeur Hromádka, alors pasteur à Sonov, il exprima la nécessité de se rendre compte de ce que «la piété dans l'esprit de la Réforme hussite et des Frères Tchèques ne facilite pas la pratique de la vie chrétienne mais qu'elle est au contraire, un sérieux engagement devant Dieu et sa propre conscience», que les protestants tchèques «sont ancrés dans la plénitude biblique et la force religieuse culminant en Christ et son évangile» et qu'ainsi la religion n'est pas pour eux «une fuite hors du monde, mais une victoire remportée sur le monde par la vérité, l'amour et la fraternité». Dans les articles de la future organisation de l'Eglise, on exigea que la constitution de l'Eglise soit «travaillée à fond selon les principes

presbytéro-synodaux et à la basse de l'égalité des femmes et hommes dans l'Eglise.

(En 1918, 34 000 protestants tchèques de Confession d'Augsbourg s'unirent à 126.000 protestants de Confession helvétique; ces 160.000 Frères Tchèques évangéliques de

l'année 1918 atteignirent dans le courant des 9 années qui suivirent, le nombre de 250.000 (par le mouvement »Los von Rom«); aujourd'hui l'Eglise évangélique des Frères Tchèques compte 350 à 400.000 membres en 13 districts et 272 paroisses.

L. B.

### *Book Reviews*

Enchiridion fontium Valdensium I (Aux soins de Giovanni Gonnet) - F. M. Bartoš	289
Walter Dignath: Kirche, Krieg, Kriegsdienst - Luděk Brož	290
Martin Noth: Amt und Berufung im Alten Testament - Stanislav Segert	291
E. L. Ehrlich: Geschichte Israels - Stanislav Segert	292
J. Hempel: Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum - Stanislav Segert	294
E. Jenni: Die politischen Voraussagen der Propheten - Š. M. Pavlinec	294

### *Note and Comment*

Über die Stellung Luthers zum Kriege - W. Dignath	297
Swedish and Finnish Tones in the Hussite Prelude - A. Cisařová-Kolářová	299
Jubilé de l'Eglise évangélique des Frères tchèques - L. B.	300

---

ADDRESSES  
OF THE CONTRIBUTORS  
TO THIS ISSUE

- Dr. F. M. Bartoš, Professor of History at the Comenius Faculty,  
*II. Jihozápadní 7, Praha-Spořilov.*
- Rev. Luděk Brož, Secretary of Synodical Council, *Čajkovského 8  
Praha-Žižkov.*
- Anna Císařová-Kolářová, Librarian, University Library in Prague,  
*Kamenická 31, Praha Bubeněč.*
- Rev. Walter Dignath, *Leerbachstrasse 18. Frankfurt a. M., DBR.*
- Dr. Karol Gábriš, Professor of New Testament at the Slovak  
Evangelical Faculty, in Bratislava-Moďrá, *Legionárská 10,  
Bratislava.*
- Dr. Jan Heller, Lecturer in Hebrew and Greek at Comenius Faculty,  
*Náměstí sovětských tankistů 602, Praha-Malá Strana.*
- Dr. Josef L. Hromádka, Professor of Systematic Theology at the  
Comenius Faculty, *Moravská 45, Praha 12.*
- Dr. H. J. Iwand, Professor der theologischen Fakultät in Bonn,  
*Wegelerstrasse 2, Bonn - DBR.*
- Rev. A. Kišš, Minister of Evangelical Church in Slovakia.
- Dr. Amedeo Molnár, Assistant Professor of the History of Dogma  
at the Comenius Faculty, *I. P. Pavlova 3, Praha 2.*
- Rev. Š. M. Pavlínek, Minister of the Evangelical Church of Czech  
Brethren, *Pečky.*
- Dr. Stanislav Segert, *Lázeňská 4, Praha-Malá Strana.*
- Dr. Josef Smolík, Assistant Professor of Practical Theology at  
the Comenius Faculty, *Hronovičská 25, Pardubice.*
- Dr. J. B. Souček, Professor of New Testament at the Comenius  
Faculty, *U druhé baterie 8, Praha 5.*



Copyright and Use:

**As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.**

**No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.**

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.