

4-1-1930

Theodor Zahns "Grundriss der neutestamentlichen Theologie"

P E. Kretzmann
Concordia Seminary, St. Louis

Follow this and additional works at: <https://scholar.csl.edu/ctm>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Kretzmann, P E. (1930) "Theodor Zahns "Grundriss der neutestamentlichen Theologie," *Concordia Theological Monthly*. Vol. 1 : Iss. 1 , Article 33.

Available at: <https://scholar.csl.edu/ctm/vol1/iss1/33>

This Article is brought to you for free and open access by the Print Publications at Scholarly Resources from Concordia Seminary. It has been accepted for inclusion in Concordia Theological Monthly by an authorized editor of Scholarly Resources from Concordia Seminary. For more information, please contact seitzw@csl.edu.

gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments; wie geschrieben steht: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege“, Ps. 119. Und St. Paulus: „Wenn ein Engel vom Himmel käme und predigte anders, der soll verflucht sein“, Gal. 1.“ (Konfessionsformel, Trigl., 776.) Das verdanken wir nächst Gott dem Zeugnis Luthers zu Marburg. Da hat „Luther es mit der Tat bestätigt und der Kirche für alle Zeiten erkämpft, daß nicht nur nicht Papst, nicht Konzilium, nicht Kirchenväter noch irgendwelche Traditionen, sondern auch die menschliche Vernunft nicht, sondern das Wort, nichts als das Wort, das ganze Wort in der Kirche regieren und Richter sein und bleiben müsse“. (Walther, Brosamen, 243). Th. Engel der.
(Fortsetzung folgt.)

Theodor Zahns „Grundriss der neutestamentlichen Theologie“.

Theodor Zahn wird nicht nur in Europa, besonders in Deutschland, sondern auch in Amerika als ein Theolog ersten Ranges angesehen. Er hat ohne Zweifel auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur und der neutestamentlichen Einleitung und Exegese Hervorragendes geleistet. Seine Untersuchungen auf dem Gebiete der altkirchlichen Schriften, die seit dem Jahre 1881 unter dem Gesamttitel „*Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*“ veröffentlicht worden sind, werden mit Recht als grundlegend angesehen. Ihr Wert ist um so größer, weil sie sich vielfach den Schlußfolgerungen Adolf Harnacks direkt entgegenstellen; denn es war stets Zahns Bemühen, sich auf eine konservative Grundlage zu stellen und darauf sich zu behaupten. Auf Grund dieser Vorarbeiten erschienen dann die drei Bände, die die Geschichte des neutestamentlichen Kanons bringen, deren interessantestes Resultat in der Schlußfolgerung gipfelt, daß der Kanon des Neuen Testaments, wie wir ihn jetzt kennen, in der Hauptsache schon um das Jahr 100 vollendet war. Und als Abschluß dieses Teils seiner Lebensarbeit gab Zahn seine „*Einleitung in das Neue Testament*“ heraus, die mit den meisten Hypothesen der Tübingen Schule und ihrer Nachbeter aufräumte. Auch der von Zahn herausgegebene „*Kommentar zum Neuen Testament*“ verdient Beachtung als ein wirklich monumentales Werk, das im großen und ganzen den Inhalt der Schrift richtig darstellt, besonders auf der philologischen Seite; denn die Mitarbeiter an dem Werk waren größtenteils Männer, die die Schrift für das von Gott offenbarte Wort halten.

Vor uns liegt aber nun das jüngste Buch aus der Feder des ehrwürdigen Verfassers. Es ist betitelt „*Grundriss der neutestamentlichen Theologie*“ und ist ein Versuch, in gedrängter Kürze, auf 132 Seiten,

256 Theodor Zahn „Grundriß der neutestamentlichen Theologie“.

die Hauptstücke der biblischen Theologie des Neuen Testaments in drei Abschnitten vorzuführen, unter den Überschriften: I. Die Verkündigung Johannes des Täufer; II. Die Lehre Jesu; III. Die apostolische Lehre. Die Kapitel unter dem dritten Abschnitt tragen die Überschriften: Der Gemeinglaube der apostolischen Kirche; Die apostolische Predigt und Lehre in Israel; Das Evangelium unter den Heiden und die Theologie des Paulus; Der eschatologische Lehrkreis; Eigentümliche Lehrformen der apostolischen Zeit. Es muß hier sofort gesagt werden, daß die Einteilung etwas befremdet, da sie einen Gegensatz, respektive eine Entwicklung, von Johannes dem Täufer bis auf den Hebräerbrief und das Johannesevangelium, wenigstens den Prolog des letzten Evangeliums, voraussetzen oder anzunehmen scheint. Nehmen wir jedoch eine nähere Prüfung des Buches vor.

Der Verfasser gibt in der Einleitung zunächst an, wie er dazu gekommen ist, dies Buch ausgeben zu lassen. Er schreibt: „Nicht aus eigenem Antrieb, sondern dem drängenden Verlangen von Hörern meiner Vorlesungen über ‚Neutestamentliche Theologie‘ nachgebend, lasse ich diesen Grundriß erscheinen. . . . Was in diesem kurzen Abriss strebsamen jüngeren Theologen geboten wird, gibt die wirklichen Vorlesungen nur unvollständig wieder; er enthält im wesentlichen nur die Diktate, in welche ich die in vier oder fünf wöchentlichen Stunden gehaltenen Vorträge nachträglich zusammenzufassen pflegte.“ Hiermit sind wenigstens im allgemeinen die Richtlinien gegeben, nach denen man sich eine Beurteilung des Buches zu bilden hat, soweit nämlich die Form und Knappheit der Darstellung in Betracht kommt. Es soll dies Moment auch seine gebührende Berücksichtigung finden.

Was nun die Kritik des Buches im allgemeinen betrifft, so macht auf der einen Seite der verhältnismäßig starke Konservatismus des Verfassers einen günstigen Eindruck, da gewisse Abschnitte in wirklich lehrreicher und zum Teil auch erbaulicher Weise dargestellt sind, eine Tatsache, die andererseits auch zum Nachteil ausschlagen könnte, da der Leser geneigt ist, etwas weniger kritisch zu lesen und somit falsche oder irreleitende Darstellungen zu übersehen. Eins mag hier gleich von vornherein lobend anerkannt werden, nämlich daß der Verfasser im großen und ganzen die Rechtfertigung in vorzüglicher Weise darlegt und darum auch das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung richtig zum Ausdruck bringt. In der Behandlung des Jakobusbriefes schreibt Zahn z. B. (S. 90 f.): „Wenn Jakobus diesen Glauben B. 14b *pluris* nennt, so ist dies der Rede des bekämpften Gegners entnommen und ebenso uneigentlich geredet wie 3, 15 von der Weisheit oder 1 Joh. 3, 18 von der Liebe. Wie der wirkliche, lebendige Glaube sich zu den Werken verhalte, sieht man am Beispiel Abrahams (2, 21—24). . . . Das von Jakobus selbst angeführte vorläufige Urteil Gottes Gen. 15, 6 bezeichnet Jakobus nicht als Rechtfertigung, sondern spart diesen Begriff auf für die dem Wohlverhalten Abrahams nachfolgende und auf

dieses sich gründende Erklärung Gottes. Diese Rechtfertigung ist nicht eine Imputation wie das Urteil Gen. 15, 6, ist aber auch nicht die Erklärung, daß Abraham sündlos sei, sondern ebenso wie die Rechtfertigung der sittenlosen Rahab und wie das gnädige Urteil im Endgericht, worauf der Christ hofft (1, 12; 2, 5. 13), eine Erklärung Gottes, daß der an sich sündige Mensch vor Gott schuldlos und ihm wohlgefällig sei. Daß der Mensch diese Rechtfertigung nicht ohne Glauben erlangt, ist schon durch die Wahl der Opferung Isaaks als Beispiel sichergestellt.“

Auch zu Röm. 3, 20 und Gal. 5, 4 ist des Verfassers Bemerkung richtig (S. 99): „Es handelt sich vielmehr um die Stellung und Gestalt als *dikaioσ*, um den Stand eines Menschen, der das Recht und das Urteil Gottes auf seiner Seite hat und darum auch dem Endgericht getroßt entgegensieht. Zu dieser Stellung gelangt kein Mensch, und in diesem Sinne wird kein Mensch gerecht infolge von Gesetzeserfüllung.“ — Nicht so klar und genau ist der Paragraph über die Rechtfertigungslehre (S. 113): „Soll der Menschheit geholfen werden, so muß ihr Gott zu der ihr mangelnden Gerechtigkeit verhelfen, und da die Menschen wegen ihrer sündhaften Natur aus sich selbst die erforderliche Gerechtigkeit niemals hervorbringen können, so muß Gott dieselbe außerhalb der sündigen Menschheit herstellen und sie den Menschen in einer Weise nahebringen, daß sie sich dieselbe aneignen können, ohne bereits an sich selbst gerecht zu sein. Hergestellt hat Gott diese Gerechtigkeit in der Person Christi. Er bietet sie den Menschen an im Evangelium, und angeeignet wird sie durch den Glauben (Röm. 1, 16. 17; 3, 21—26; 10, 3—13). Paulus nennt diese Gerechtigkeit eine *dikaioσιν θεοῦ* (Röm. 1, 17; 3, 21; 10, 3; 2 Kor. 5, 21). Das ist nicht die Gerechtigkeit Gottes, das heißt, die unveräußerliche Eigenschaft Gottes als des Gerechten, sondern eine Gottesgerechtigkeit, das heißt, eine von Gott stammende und für die Menschen bestimmte Gerechtigkeit, Phil. 3, 9. . . . Die in Christus verkörperte menschliche Gerechtigkeit ist zunächst ein außer dem Menschen befindliches und ihm sogar verborgenes Gut; im Evangelium aber wird diese Gerechtigkeit dem Gläubigen enthüllt (Röm. 1, 17; 2 Kor. 3, 9). Ehe der Mensch sie sich aneignet, ist sie in der Person Jesu vorhanden. Die von Christus geleistete Rechtserfüllung oder der von Christus erwiesene Gehorsam ist nach Röm. 5, 18. 19 auch die Gerechtigkeit, welche geschenktweise im Evangelium dargeboten wird, Röm. 5, 17. Daher kann Paulus in 1 Kor. 1, 30 auch sagen: Christus selbst ist den Menschen zur Gerechtigkeit geworden.“ Klar ist in dieser Ausführung nicht, ob nur der aktive oder auch der passive Gehorsam Christi Grund der *justitia imputata* ist, und die Bezugnahme auf eine gleichsam verkörperte menschliche Gerechtigkeit, eine von Gott stammende und für die Menschen bestimmte Gerechtigkeit, ist auch nicht ganz adäquat. Es hätte ganz klar gesagt werden sollen, daß es sich bei der Rechtfertigung nicht um die wesentliche Gerechtigkeit Gottes oder Christi handelt, sondern um die

258 Theodor Zahn's „Grundriß der neutestamentlichen Theologie“.

durch Christum, durch seine obedientia activa et passiva, erworbene Gerechtigkeit, die im Evangelium allen Menschen angeboten und von den Gläubigen durch Kraft des Heiligen Geistes ergriffen wird. Vgl. Röm. 3, 24: „Und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist.“ Vgl. Luther, St. L. Ausg., XII, 208, 8. 9.

Bei all den genannten Vorzügen aber liegt ein Grundfehler des Buches in dem Auseinanderreißen der Schrift, in dem Ignorieren der Schriftseinheit. Man mag dabei noch so viele Definitionen von biblischer Theologie ins Feld führen, besonders mit der Behauptung, daß jedes Buch oder jeder Abschnitt eben ein Ganzes für sich bilden sollte. Tatsache ist, daß der Heilige Geist es sich vorbehalten hat, einmal diese, das andere Mal jene Grundwahrheit besonders zu betonen oder ausführlich zu behandeln. Deswegen steht es aber keinem rechtgläubigen Theologen an, in irgendeiner Weise von einer Lehrentwicklung zu reden oder gar einen Unterschied zwischen der Lehre Jesu auf der einen Seite und der Lehre Pauli oder Petri oder Johannis auf der andern Seite anzunehmen oder gar mit Paulinismus, Petrinismus und Johannisismus operieren zu wollen, wie das leicht nach der zweiten Voraussetzung geschehen mag. Die Anlage des Zahn'schen Buches legt wenigstens den Gedanken nahe, daß der Verfasser zwischen der Verkündigung Johannis des Täufers und den letzten Büchern des Kanons einen Lehrfortschritt, nicht nur nach Form, sondern auch nach Fundament und Inhalt, annimmt. Jedenfalls ist es diesem Umstand vor allem zuzuschreiben, daß viele der in diesem Bande dargelegten Lehren nicht adäquat behandelt worden sind. Während manchmal ganze Paragraphen und Seiten mit dem Schriftganzen stimmen, gilt von vielen andern Teilen, daß sie in ihren Ausführungen um ein bedeutames hinter dem zurückbleiben, was man von einem Werk dieser Art mit Recht erwarten kann. Sehen wir uns einige dieser Ausführungen etwas näher an.

1. Es befremdet schon im ersten Paragraphen, daß der Verfasser wiederholt von einer fortschreitenden Entwicklung der religiösen Erkenntnis in der neutestamentlichen Zeit, von einer durch das Neue Testament bezeugten Entwicklung der christlichen Religionslehre in ihrer Ursprungszeit redet. Derselbe Gedanke kehrt wieder in § 29, wo von einer umgestalteten Verkündigung des in der Person Jesu erschienenen und im Besitze der Gemeinde befindlichen Heils geredet wird, und in § 30, wo gesagt wird, daß zur Zeit Pauli zwei nach dem Arbeitsgebiet verschiedene Gestalten des Evangeliums, ein Evangelium der Beschneidung und eins der Unbeschnitttheit, sich fanden. Dagegen lehrt die Schrift doch ganz klar, daß kein Unterschied ist zwischen Beschneitten und Unbeschnittnen, was ihre Erlösungsbedürftigkeit und ihre tatsächliche Erlösung durch Christum betrifft. Paulus schreibt: „Ich bin ein Schuldner beide der Griechen und der Ungriechen, beide der Weisen und der Unweisen“, Röm. 1, 14. Vgl. Röm. 3, 9; Eph. 2,

11—18. Sollte man nicht immer, statt von einer fortschreitenden Entwicklung der religiösen Erkenntnis zu reden, den vorliegenden Tatsachen gemäß hinweisen auf eine den Umständen entsprechend genauere Fixierung der Lehre in logischem Zusammenhang und Aufbau? Jedenfalls ist der Glaube und das Bekenntnis eines Simeon, Luk. 2, wesentlich nicht verschieden von dem Bekenntnis in den letzten neutestamentlichen Briefen und Schriften, wenn wir unter Letzteren auch größere und mehr geordnete theologische Abhandlungen haben.

2. Merkwürdig ist ferner Zahns Erklärung des Begriffes „Reich Gottes“. Er schreibt darüber, wie folgt (S. 7): „Abstrakt gedacht, ist die *basileia* die zur vollen Durchführung gelangte königliche Herrschaft Gottes über die Welt oder mit andern Worten der Zustand der Welt und die Ordnung der Dinge, worin Gottes Wille der allein bestimmende auf Erden geworden ist (Matth. 6, 10. Konkret gedacht, ist die *basileia* die dem Willen Gottes, als des Königs, vollkommen unterworfen und assimilierte Menschheit und Welt.“ Diese Erklärung scheint teils auf eschatologischen, teils auf diesseits-theologischen Gründen zu beruhen; jedenfalls ist sie nicht klar und adäquat auf Grund des Wortes Gottes im Neuen Testament, wo das Wort *basileia* (Gottes, Christi Reich, Himmelreich) mehr als 140mal vorkommt. Denn auf Grund dieser Stellen ist die einzig mögliche Definition: „Das Reich ist die Gesamtheit aller Gläubigen, von denen alle durch den ihnen geschenkten Glauben im Besitze von Gottes Barmherzigkeitsgütern sind und darum Erben der ewigen Seligkeit. Dieses Reich ist in seiner gegenwärtigen Form wesentlich unsichtbar, aber es sind gewisse Begleiterscheinungen, die seine Anwesenheit in dieser Welt anzeigen, und deswegen wird der Begriff Reich öfter in dieser abgeleiteten Bedeutung gebraucht.“ Treffend ist Luthers Erklärung (XI, 1928): „Gottes Reich, dadurch er regiert über alle Gläubigen und dieselbigen als ein getreuer König beschirmt, strafet, besoldet, leitet, weist ufw., sie auch hinwiederum auf ihn gänzlich vertrauen, seine väterliche Zucht und Strafe williglich annehmen und ihm allenthalben in Gehorsam folgen, ist nicht weltlich oder zeitlich, sondern geistlich; steht auch nicht im Essen oder Trinken, Röm. 14, 17, noch keinem äußerlichen Ding, sondern nur in Rechtfertigung, Befriedigung und Tröstung des menschlichen Herzens und der Gewissen. Derhalben ist es nichts anderes denn Vergebung und Wegnehmung der Sünden, durch welche die Gewissen befreit, betrübt und beruhigt werden. Denn zugleich als ein weltlich, zeitlich Reich darin steht, daß die Leute mit Ruhe leben und friedlich sich miteinander nähren mögen, also gibt Gottes Reich solche Dinge geistlich und zerbricht der Sünden Reich und ist nichts anderes denn eine Vertilgung und Vergebung der Sünden. Gott regiert in den Herzen in dem, daß er Friede, Ruhe, Trost darin macht durch sein Wort; gleichwie die Sünde das Widerspiel macht, nämlich Unruhe, Angst und Not. In dem erzeugt Gott seine Herrlichkeit und Gnade in diesem Leben, daß er den Menschen die Sünde hinwegnimmt

260 Theodor Zahn's „Grundriß der neutestamentlichen Theologie“.

und vergibt; solches ist ein Reich der Gnaden. Wenn aber die Sünde mit ihrem Hofgesinde, dem Teufel, Tod und Hölle, den Menschen gar nicht mehr wird anfechten, alsdann wird sein ein Reich der Glorie und der vollkommenen Seligkeit.“

3. Sonderbar mutet ferner an eine Aussage über den Begriff „Menschensohn“. Zahn schreibt (S. 11): „Fälschlich schließt man aus Stellen wie Ps. 2, 7; 2 Sam. 7, 14; Hebr. 1, 5, daß *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ein Name des Messias sei.“ Dazu kommt Paragraph 11, in dem auch Dan. 7, 13 ausgeschaltet wird und sich unter andern auch die folgenden Sätze finden: „Indem Jesus den alle Menschen umfassenden Gattungsbegriff durch die Determination zur individuellen Selbstbezeichnung macht, bezeichnet er sich als den wahren Menschen oder den Menschen in seiner vollkommensten Erscheinung. Er erkannte sich als dasjenige Glied des Menschengeschlechtes, in welchem die Idee des Menschen, deren mangelhafte Darstellung die übrigen Menschen sind, wahrhaft verwirklicht ist, in welchem also auch die Entwicklung des Menschengeschlechtes ihren Abschluß findet.“ Wenn das alles ist, was man in dem Begriff Menschensohn findet, dann sind alle Stellen, wo wir den Ausdruck finden, merkwürdig fade, und die Betonung, die der Herr selbst auf ihn legt, wird zu einem trivialen Spiel. Dagegen ist festzuhalten, daß der Heiland selber eine Erklärung des Ausdrucks gibt, nämlich Matth. 16, 13—17, wo er den Begriff Menschensohn mit „Sohn des lebendigen Gottes“ identifiziert. Vgl. Hebr. 2, 6 mit Ps. 8, 4—6; auch Pieper, „Christliche Dogmatik“, II, 74 f.

4. In § 12 scheint Zahn eine Kenosis anzunehmen, die sich nicht vereinbaren läßt mit Phil. 2, 5—11 und den vielen Stellen, die die inanitis Christi und sein Verhältnis zu Gott dem Vater im Stande der Erniedrigung genau und klar vorführen. Er schreibt: „Die Proben eines das gemeinmenschliche Maß übersteigenden Wissens und Könnens will Jesus nicht aufgefaßt haben als Äußerungen göttlicher Allwissenheit und Allmacht, sondern als ein menschliches Reden und Handeln auf Grund göttlicher Anweisung, Belehrung und Ermächtigung. Jesus verkündigt das, was Gott ihm stufenweis mitteilt (Joh. 8, 28). . . . Ebenso wie mit dem Wissen Jesu verhält es sich mit seiner Macht. Diese ist zwar potenziell ebenso grenzenlos, wie sein Beruf allumfassend ist (Matth. 11, 27; Joh. 17, 2; 3, 35. 36); aber aktuell entfaltet sich sein Können und seine Machttätigkeit stufenweise infolge göttlicher Anregung und Anweisung.“ Es ist unbegreiflich, wie ein Theolog solche Behauptungen aufstellen kann, da die Schrift doch durchweg neben der freiwilligen Erniedrigung des Heilandes seine völlige Wesensgleichheit mit dem Vater, auch im Stande der Erniedrigung, lehrt. Vgl. Joh. 8, 19; 10, 30; 14, 8—11.

5. Inadaquat sind auch Zahn's Ausführungen über die Sündhaftigkeit aller Menschen und ihre wesentliche Erlösungsbedürftigkeit sowie über die Bekehrung, die er damit in Zusammenhang bringt und

falsch darstellt, daß Jesu der Absicht nach allen Menschen geltende Erlöserthätigkeit nur denen zugute komme, welche in der Erkenntnis ihrer Erlösungsbedürftigkeit seine Vermittlung suchen, und fährt dann wörtlich fort: „Die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit ist nicht zugleich eine Leugnung der wesentlichsten sittlichen und religiösen Unterschiede unter den Menschen, welche Jesus vorfand. Im Gegenteil erscheint in der Regel die gläubige Anerkennung der durch Jesus vermittelten Offenbarung als Bewährung einer schon vorhandenen, nach Gott verlangenden Lebensrichtung.“ Der Verfasser will sogar bei den Heiden eine Prädisposition für das Heil voraussetzen und findet das Wesentliche an dieser vorchristlichen Sittlichkeit und Frömmigkeit in der Wahrhaftigkeit der Gesinnung und des Handelns. In demselben Paragraphen redet Zahn auch von dem vorzeitlichen Ratsschluß Gottes, von dem er behauptet, daß er sich nicht auf die Individuen, welche auf Grund desselben zum Heil oder Unheil (?) gelangen, sondern auf die Herstellung der Gottesherrschaft und die darin eingeschlossene Seligkeit der Frommen beziehe. In dem ganzen Passus ist eine solch verzweifelte Verquickung von einigen wenigen Wahrheiten und einer ganzen Masse von Irrthümern, daß man sich nicht genug darüber wundern kann. Und wie ein christlicher Theolog sogar bei Heiden von einer Prädisposition für das Heil reden kann, ist völlig unbegreiflich, wenn man die ganz klaren Stellen Ps. 53, 4; Joh. 6, 44; Röm. 3, 9—18; 1 Kor. 2, 14; Eph. 2, 1—3 damit vergleicht.

6. In unserm Gang durch das Zahnsche Buch stoßen wir im folgenden auf einen weiteren schriftwidrigen Ausdruck, wenn er nämlich unter § 17, von den Forderungen Jesu, die Behauptung aufstellt: „Ganz willkürlich ist die Unterscheidung der zeremonialen und politischen Gebote einerseits und der moralischen andererseits und vollends die Annahme, daß Jesus die Abschaffung der ersteren gelehrt habe. . . . Selbst gegen die nicht im Alten Testament gegründeten Bräuche und rabbinischen Satzungen hat er keinen radikalen Widerspruch erhoben, sondern sie nur insofern für unverbindlich erklärt, als sie zur Hintanhaltung der wirklichen Forderung des Gesetzes verleiteten, von abergläubischer Veräußerlichung der Frömmigkeit und Sittlichkeit zeugten oder dem durch ihn gewirkten neuen Leben hinderlich waren.“ Und dies alles trotz der klaren Unterscheidung, die der Herr selbst in der Bergpredigt macht, wozu noch Matth. 12, 8; 16, 6; Mark. 7, 9, 13 kommen und dann in den Episteln Kol. 2, 16, 17; Gal. 3, 10; 4, 10, 21; Hebr. 7, 12; 9, 9, 10; 10, 1. Man sollte doch auch die Apostelgeschichte studieren, nicht nur Kapitel 10, sondern auch viele andere Teile.

7. Auch über die Sündenvergebung hat der Verfasser Aussagen, die auf einen gänzlichen Mißverständnis der Lehre von der Rechtfertigung in bezug auf diesen Punkt schließen lassen. Er schreibt (S. 39 f.): „Jesus vergibt dem einzelnen Menschen die Sünde, indem er die Not des Sünders hereinnimmt in den Reichtum und die Reinheit seines

Wesens, sich unter die Last des Sünders stellt, sie in sich überwindet, im Gebet vor Gott bringt und so dem Sünder mit zweifelloser Gewißheit die Vergebung Gottes verkündigt. Es ist dies Übertragung der im Himmel sich vollziehenden göttlichen Sündenvergebung in das menschliche Leben auf Erden.“ Dies hört sich mindestens so an, als ob der Verfasser eine Art absolute Sündenvergebung annähme. Nach der Schrift ist die objektive Rechtfertigung der gesamten Sünderwelt so zustande gekommen, daß Christus für uns ein Fluch ward durch Übernahme des Fluches, der eigentlich uns Sünder treffen sollte, Gal. 3, 13, oder, anders ausgedrückt, dadurch daß Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, 2 Kor. 5, 21. Ebenso deutlich redet der Hebräerbrief, wenn er uns sagt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung geschieht und daß Christus einmal geopfert ist, wegzunehmen vieler Sünden, Kap. 9, 22. 28. — In demselben Paragraphen, von dem Heilsstand der Jünger, findet sich übrigens noch ein Passus, der kaum mit Gottes Wort in Einklang zu bringen ist. Wir lesen (S. 41): „Alle diese Güter der Zukunft bezeichnet Jesus, ohne auf den Gegensatz von Glauben und Werken zu reflektieren, als Vergeltung des richtigen, sittlichen Gesamtverhaltens (Matth. 16, 27; Joh. 5, 29). Sie sind ein Lohn für einen in werktätiger Liebe, treuer Berufsarbeit, in Selbstverleugnung und geduldigem Leiden bis an das Ende bewährten Glauben (Matth. 5, 7. 10 f.; 10, 22. 38 f.; 16, 24 f.; 18, 21—35; 24, 45—51; 25, 14—35 f.).“ Wenn da stünde „Gnadenlohn“, so ginge es noch allenfalls, aber der Abschnitt demonstriert nicht den biblischen Kaufsalnegus.

8. Man vermißt in dem Paragraphen von der Bedeutung des Sterbens Jesu das Hauptstück, nämlich die Herstellung der Verbindung zwischen Gott und Menschen. Zahn schreibt (S. 44): „Sein Sterben ist ein wesentliches Stück des ihm aufgetragenen Dienstes an der Menschheit oder Erfüllung des ihm geltenden gebietenden Willens Gottes, welchen Jesus vor allem in der Heiligen Schrift ausgesprochen findet. Darin liegt für ihn die sittliche Notwendigkeit, sich dem Sterben nicht zu entziehen. Es ist eine Tat ebensosehr des Gehorsams gegen Gott als der Liebe zu den Menschen, für welche er stirbt, und zwar eine Tat, deren Gottwohlgefalligkeit oder sittlicher Wert auf ihrer Freiwilligkeit beruht. . . . Indem Jesus sein Leben im Dienst der Menschheit in den Tod hingibt, gibt er es eben damit an Gott hin als einen Loskaufpreis, durch dessen Erlegung die Entlassung vieler aus der Schuldhast, in der sie sich Gott gegenüber befinden, bewirkt wird.“ Es sollte in diesem Passus noch viel deutlicher hervortreten, daß es sich bei dem Tode Christi nicht um ein machtloses Beugen unter ein einmal bestimmtes Schicksal handelt, dem er sich in anderer Weise nicht zu entziehen weis, sondern um einen freiwilligen Akt der stellvertretenden

Genugtuung; denn sonst fehlt dem Gehorsam Christi der eigentliche, erlösende Wert.

9. In dem Paragraphen über die Gründung der Gemeinde ist nicht klar, ob der Verfasser unterscheidet zwischen der Kirche als Gemeinde der Heiligen und der äußeren Kirchengemeinschaft, die im uneigentlichen Sinne Kirche genannt wird. Zahn schreibt (S. 47): „Schon Joh. 2, 19 (cf. Mark. 14, 58; Apoft. 6, 14 [?]) sagt er [Jesus] nicht nur, daß die Juden durch seine Tötung implicite ihre Kultusstätte und Gemeinde zerstört werden, sondern auch, daß er in und mit seiner Auferstehung eine neue Kultusstätte und Gemeinde begründen werde.“ Verstehen wir den Wortlaut und den Kontext hier richtig, so liegt hier eine Vermischung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche sowie von der schon bestehenden Gemeinde mit der, die sich auf seinen geschehenen Tod erbauen sollte, vor. Die Kontinuität der una sancta, wie sie im Alten Testament bestand, und der Gemeinde der Heiligen, die jetzt durch die Predigt des Evangeliums gewonnen wird, ist in der Schrift klar gelehrt.

10. Daß der Verfasser Luthers gewaltige Auslegungen über Joh. 6 nicht kennt, ergibt sich daraus, daß er annimmt, Jesus habe in seinen Aussagen in diesem Kapitel das Abendmahl antizipiert. Er schreibt (S. 51. 53): „Neben der Verheißung einer durch den Geist vermittelten Gegenwart Jesu bei seiner Gemeinde steht die andere, daß er sich auch nach Seite seiner verkörperten Leiblichkeit ihr gegenwärtig machen werde. Ohne eine bestimmte Form anzugeben oder eine Kultushandlung anzudeuten, in welcher dies sich vollziehen soll, hat Jesus dies verheißen in Joh. 6, 27—63. . . . Die Form für die Erfüllung der Verheißung in Joh. 6 vom Brot des Lebens hat Jesus erst am Vorabend seines Todes geschaffen.“ Wir weisen hier nur hin auf Luthers bekannte Ausführungen: XX, 840; VII, 2376; XI, 2252 f.

11. Merkwürdige Aussprüche finden wir auch über die Annahme einer allgemeinen Judenbekehrung, wie uns denn überhaupt Sätze mit starker chiliastischer Färbung entgegentreten. Zahn schreibt (S. 59. 87. 60. 62. 124): „Demnach würde die Missionierung der Heidentwelt zwischen die zeitweilige Verwerfung und schließliche Wiederannahme Israels fallen. . . . Es stehen für Israel noch bevor Zeiten der Erquickung und der allgemeinen Wiederherstellung, welche mit der Wiederkunft des Messias eintreten werden. Dies setzt voraus, daß das Volk als Volk dereinst seinen Messias erkennen wird. . . . Auch das Gericht, welches mit der Parusie gegeben ist, umfaßt noch nicht die Menschheit aller Zeiten, auch nicht in der Schilderung Matth. 25, 31. . . . Ferner soll zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie nicht nur eine Zeit der Verödung Jerusalems und heidnischer Herrschaft über Jerusalem liegen (Matth. 23, 38; Luk. 21, 24), sondern auch die endliche Bekehrung Israels zu Jesus als seinem Messias stattfinden (Luk. 13, 35; Matth. 23, 39). . . . Unzweideutig hatte Jesus bezeugt, daß ein zum Glauben an ihn als den Messias bekehrtes Volk Israel ihn

bei seiner Parusie begrüßen werde.“ Hieraus ergibt sich klar, daß der Verfasser weder die messianischen Weissagungen des Alten Testaments im allgemeinen noch den spezifischen Ausdruck „Reich Israels (Lehre und Behre, Juni 1925) noch auch die klaren Ausführungen des Apostels Paulus im Römerbrief und Galaterbrief gefaßt hat.

12. In der Reihenfolge des Buches kommen wir auch zu einem besonderen Paragraphen über Taufe und Wiedergeburt, in dem sich folgende sonderbaren Sätze finden (S. 48 f.): „Wenn in Jak. 1, 18 und 1 Petr. 1, 23 das neutestamentliche Gotteswort als Mittel der Wiedergeburt bezeichnet wird, so ist damit nicht gesagt, daß der Glaube an das Evangelium an sich schon in den Besitz des Geistes versetze oder zum Glied der Gemeinde mache. . . . Auch Johannes unterscheidet das Werden zum Gotteskind von dem Gläubigwerden (Joh. 1, 12. 13) [??]. Die bereits Glaubenden sind es, welche hernach den Geist empfangen (Joh. 7, 39) [???]. Das gläubige Hören des Evangeliums war für die damaligen Christen der Anfang derjenigen Lebensbewegung, deren Endergebnis die durch die Einwohnung des Geistes vermittelte Gemeinschaft mit Christus, die Wiedergeburt und die Aufnahme in die Gemeinde war.“ Ganz abgesehen davon, daß Zahn's Erklärung und Auffassung der von ihm genannten Schriftstellen ohne allen Zweifel völlig verfehlt ist, so widerspricht ihm die Schrift ja ganz direkt, z. B. in Röm. 1, 16 und besonders auch Apost. 10, 44: „Da Petrus noch diese Worte redete, fiel der Heilige Geist auf alle, die dem Wort zuhörten.“ Und ein Vorstadium in der Wiedergeburt anzunehmen, ist ein ebenso großes Monstrum, wie von einem Vorstadium einer Totenerweckung zu reden; denn mit letzterem Vorgang vergleicht die Schrift Eph. 2 die Wiedergeburt oder Bekehrung im eigentlichen Sinn.

Diese Ausführungen mögen genügen, um das Buch Zahn's und seine Theologie zu charakterisieren. Es sollte aber noch darauf hingewiesen werden, daß der aufmerksame Leser sich gedrungen fühlt, auch sonst viele Fragezeichen an den Rand des Buches zu setzen. So sagt der Verfasser S. 23, daß Jesus sich hat taufen lassen als ein Israelit, der alle Rechtsordnungen Gottes zu erfüllen hat. Er erkennt also den stellvertretenden Charakter der Taufe Christi. Er behauptet S. 49, daß keine einzige Aussage der Schrift den Heiligen Geist als den Rechtsanwalt der Jünger im Verhältnis zu Gott erscheinen lasse. Wie stimmt das mit Röm. 8, 26? Er nennt S. 50 das Ende des Markusevangeliums den apokryphischen Anhang dieses Evangeliums, eine Aussage, die wahrhaftig den Tatsachen nicht entspricht. Wären diese Erklärungen nur unbedeutende naevi, so wollte man gern Nachsicht üben. So aber ist strenge Kritik am Platz, wenn nicht auch Grundwahrheiten der Schrift in Zweifel gezogen werden sollen. Christliche Theologen, Schrifttheologen, müssen die Schrift alleine reden lassen. Was darüber hinausgeht oder was sich nicht auf der Schrift alleine aufbaut, ist vom Hebel.

B. E. Prehmann.