

lassen sich nicht in eine kurze Formel oder einen modernen Begriff zusammenfassen, mahnt These 9 (die zwar anders gemeint, aber auch in diesem Sinn gültig ist).

Gegen das Gesamtergebnis der Untersuchung wird man kaum etwas einzuwenden haben. Die Arbeit hat eine theologische Zielsetzung, hält sich daher im ganzen an das Zeugnis der Bibel über die einzelnen Mittlergestalten und ihre Funktionen. Ob und inwieweit dieses den historischen Realitäten entspricht, steht nicht eigentlich zur Debatte, wird aber durchweg wenigstens kurz erörtert. Mancher wird vielleicht eine genauere Behandlung der älteren messianischen Texte vermissen. Doch hat der dort für die Heilszeit verheißene Davidide kaum die Funktion eines Mittlers des Heils, eher eines Verwalters und Bewahrsers. Erst beim Gottesknecht in Is 40 ff. (den Sch. am liebsten mit Deuterocesaja selbst gleichsetzen möchte) wird die Mittlerfunktion ganz deutlich und in ihrer höchsten Vollendung herausgestellt. Dagegen hätte man bei den Weisheitsbüchern wohl wenigstens die Frage erwartet, ob und inwieweit die Weisheit selbst als Mittlergestalt verstanden werden kann. In Teil II wird die Darstellung manchmal etwas weitschweifig. Das mag mit dem anvisierten breiteren Leserkreis zusammenhängen. Dagegen hätte man z. B. bei dem verschiedenen Mittlerbild der Pentateuchquellen gewünscht, daß die Unterschiede aus der verschiedenen Gesamttheologie der einzelnen Quellen organischer verständlich gemacht würden, was meines Erachtens durchaus möglich wäre. Auf die Deutung von Einzelstellen einzugehen, lohnt sich bei einer solchen Arbeit kaum, da das Gesamtergebnis nicht davon berührt wird. Immerhin, daß die Fürbitte Abrahams in Gn 18 mit der Rettung Lots „doch ihr eigentliches Ziel erreicht“ hat (S. 75 f.), scheint kaum der Sinn des Textes zu sein. 4 Kg 5, 6 schreibt der Aramäerkönig dem König von Israel nicht die Fähigkeit zu, Kranke zu heilen, da er nach dem Kontext sehr wohl weiß, daß die Heilung durch den Propheten erfolgen soll. Den zu berichtenden Druckfehlern, die auf einem beigegebenen Zettel vermerkt sind, wäre noch S. 94, Zeile 4 „Strafen“ beizufügen (lies wohl „Stufen“ oder „Strata“).

J. Haspecker, S. J.

Haag, Herbert, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgarter Bibelstudien, 10). Kl. 8^o (75 S.) Stuttgart 1966, Katholisches Bibelwerk.

Daß dieses Buch von einem Dogmatiker rezensiert wird, ist in seiner eigenen Anlage und Zielsetzung begründet. Verf. spricht die Dogmatiker an und „hofft, ihnen für die von ihnen als notwendig und dringlich empfundene Neuinterpretation der herkömmlichen Erbsündenlehre einen willkommenen Beitrag anzubieten“ (12). Kein Zweifel, daß ein solcher Beitrag den Dogmatikern willkommen ist. Die Arbeit — ursprünglich eine Gastvorlesung an der Universität Wien — ist in drei Teile gegliedert. Davon ist bemerkenswerterweise der erste am umfangreichsten, in dem die in den Lehrbüchern der Dogmatik und den katechetischen Handbüchern vorgelegte Lehre von der Erbsünde dargestellt wird. Im zweiten Teil ist der Verf. in seinem eigentlichen Fachgebiet. Er charakterisiert zunächst den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, in dem über die Entstehung der Sünde keine Auskunft gegeben, wohl aber das Heraufkommen der Sünde in der guten Schöpfung als Tatsache klar konstatiert wird. Dem wird dann die jahwistische Paradies- und Sündenfallzählung gegenübergestellt, in der die alte Überlieferung von der generellen Erschaffung des Menschen individualisiert worden ist. Im dritten Abschnitt dieses zweiten Teils geht H. mit der Lehre von den *Dona praeternaturalia* ins Gericht, die nicht in der Schrift, sondern in jüdischen Apokryphen fundiert sei (51). Auch den Tod will H. im Alten Testament nicht als Strafe für die Sünde gedeutet sehen. Und schließlich bietet das Alte Testament keinen zwingenden Grund, am monogenistischen Ursprung der Menschheit festzuhalten. — Der dritte Teil der Arbeit behandelt recht kurz — doch wohl zu kurz — die klassische Stelle des Neuen Testaments für die Erbsünde und schließlich die lehramtlichen Äußerungen des Tridentinum, denen er einen ganz kurzen Blick in die Tradition vorausschickt, eigentlich nur um zu zeigen, daß sich dessen Erbsündenauffassung auf die falsche Vulgataübersetzung von Röm 5, 12 stütze. Die Behandlung des Trienter Konzils ist vor allem von der Beobachtung bestimmt, daß das Tridentinum nicht nur „die

Problemstellung des 20. Jahrhunderts nicht kennt, sondern auch, daß es der Problemstellung des 16. Jahrhunderts weitgehend mit Formulierungen begegnet, die den dogmatischen Auseinandersetzungen des 5. und 6. Jahrhunderts entstammen“ (69).

Was H. von der Exegese, vor allem des Alten Testaments, her beibringt, verlangt ganz sicher, in der Dogmatik ernst genommen zu werden. Das wird wohl mehr noch für die Lehre von den *Dona praeternaturalia* akut als für die Lehre von der Erbsünde selbst. Denn daß für sie aus dem Alten Testament kein eigentlicher Beweis beigebracht werden kann, ist den Dogmatikern längst klar gewesen, was natürlich auch H. weiß. Bezüglich der Kritik H.s an der Lehre von den *Dona praeternaturalia* braucht man gar nichts dagegen zu haben, daß die Ergebnisse der Exegese in vielen Aussagen zu gewissen Einschränkungen zwingen. Es scheint uns nur, daß H. zuwenig differenziert spricht, sowohl in seiner Darstellung der Aussagen der Dogmatiker wie aber auch der Ergebnisse der Exegese für die Frage nach den *Dona praeternaturalia* des Urstandes. Es erscheint uns methodisch einigermaßen unglücklich zu sein, daß das Buch mit einer umfänglichen, nicht besonders liebevoll klingenden Darstellung der Erbsündenlehre in der Dogmatik von heute beginnt. Das gibt dem Ganzen gleich eine fast polemische Färbung. Vor allem aber wird dadurch der eigentliche Fragepunkt verschoben. Handelt es sich denn wirklich vorwiegend um das Verhältnis der dogmatischen Theologie zu den Ergebnissen der exegetischen Wissenschaft im Thema Erbsünde oder nicht vielmehr zunächst einmal um das Verhältnis der exegetischen Ergebnisse zum Dogma? Die Dogmatik wird sehr gern bereit sein, ihre eigenen Aussagen neu zu orientieren, wenn sie erkennen könnte, daß das Dogma der Kirche ihr die Möglichkeiten dazu in dem von der Exegese nahegelegten Ausmaß gibt. Die Möglichkeit dazu hätte ausführlich untersucht werden müssen, wenn das Buch seinen versprochenen Sinn erfüllen soll. Gewiß gibt H. am Schluß eine Konfrontierung mit dem Erbsündendogma des Tridentinums. Es ist kein Zweifel, daß die Dogmatik untersuchen muß, ob das Tridentinum schon voll ausgedeutet ist hinsichtlich der Möglichkeiten einer anders nuancierten Lehre von der Erbsünde und den *Dona praeternaturalia*, und das gerade hinsichtlich dessen, was aus der Schrift aufgewiesen werden kann. Andererseits darf aber nicht so getan werden, als müsse das Dogma, wo es mehr sagt, als was man aus dem ausdrücklichen Befund der Schrift erheben kann, auf das zurückgenommen werden, was in der Schrift explicite gesagt wird. Das Dogma der Kirche über die Erbsünde stützt sich auch keineswegs nur auf Augustinus und die von ihm benützte falsche Übersetzung von Röm 5, 12. Daß es auch eine frühchristliche griechische Tradition für die Erbsündenlehre gibt, hat A. Grillmeier S. J. an einer Homilie Melitos von Sardes gezeigt (Schol 24 [1949] 481—502).

Zwei Punkte des katholischen Erbsündendogmas sind von H. eigentlich gar nicht in die Überlegung einer Neuinterpretationsmöglichkeit einbezogen worden. Gerade sie aber scheinen, soweit man bisher sehen kann, einer Deutung der Erbsünde im Sinne einer Sündenbeherrschung der Welt und der menschlichen Gemeinschaft, in die der einzelne hineingeboren und von der er bestimmt und beherrscht wird, entgegenzustehen. Jedenfalls hätten sie ausdrücklich besprochen werden müssen. Der eine dieser Punkte ist die Aussage des Tridentinums, daß durch die Sünde Adams die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht nur für ihn selbst, sondern auch für uns verloren ging, so daß die Sünde „omnibus inest unicuique suum“ (DS 1512 f.). Der andere Punkt ist in einem Dokument ausgesprochen, das die Dogmatik allgemein als Definition ansieht, das aber in den Darlegungen H.s überhaupt nicht berücksichtigt wird. Das *Decretum pro Graecis* des Konzils von Florenz betont den echten (wenn auch analogen) Sündencharakter der Erbsünde dadurch, daß es sagt: *Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere* (DS 1306). Da ist gewiß nicht definiert, daß es Menschen gebe, die tatsächlich nur in Erbsünde sterben und der Verdammnis anheimfallen, wohl aber, daß ein Mensch, wenn er in bloßer Erbsünde sterben sollte, der Verdammnis anheimfällt. Mit dem infernum ist die *privatio visionis beatificae* gemeint, das also, was sich aus der Sünde als Verewigung des Trennungszustandes von Gott ergibt. Wenn die Möglichkeit einer Neuinterpretation des Erbsündendogmas ins Auge gefaßt wird, darf auf eine Konfrontation mit diesen Aussagen nicht verzichtet werden.

Was die Neuinterpretation der *Dona praeternaturalia* des Urstandes angeht, so geht sie in der Dogmatik heute in eine Richtung, die sowohl die Überstrapazierung biblischer Aussagen wie die Bagatellisierung der Aussagen des Tridentinums meidet. Die Todes- und Leidensfreiheit der Menschen im Urstand braucht nicht zu heißen, daß es im Urstand kein Sterben und keine leidvolle Erfahrung menschlicher Begrenztheit gegeben hätte. Beides wäre aber im Zustand der liebenden Kommunikation mit Gott anders erfahren worden als nach der Sünde. Eine Neuinterpretation in dieser Richtung braucht nicht bis zur Leugnung der *Dona praeternaturalia* zu gehen, wenn sie auch in ihrer Deutung erheblich nüchterner sein wird als frühere Zeiten.

In der Deutung des klassischen Textes für die Erbsündenlehre im Neuen Testament, Röm 5, 12—19, gibt H. eine Reihe wertvoller Hinweise. Daß allerdings „mit dem allgemeinen Tod, den die Sünde zur Folge hat, nicht primär der physische Tod gemeint sein kann“ (62), ist nicht leicht zu sehen, selbst wenn gern zugegeben werden soll, daß dem physischen Tod Zeichencharakter für den Verlust der Lebensgemeinschaft mit Gott zukommt. Es ist aber zunächst doch der physische Tod in jener schreckhaften Gestalt, die er als Gefolge der Sünde für den Menschen hat. Es wäre auch die Frage zu stellen, ob H. nicht zu sehr nur nach der Beweiskraft von Röm 5, 12 fragt und die Bedeutung der Adam-Christus-Parallele von V. 19 und des etwas vertrackten Gedankengangs der Verse 13—14 für die Erbsündenlehre unberechtigterweise unbeachtet läßt.

Das Studium der Haagischen Arbeit ist, soweit es die alttestamentlich-exegetische Seite angeht, eine Hilfe für den Dogmatiker. Als unerfülltes Desiderat muß jedoch herausgestellt werden, daß H. doch wohl die wirkliche Situation der Theologen als Glaubenswissenschaftler nicht genügend vor Augen hat. Gewiß müssen die Dogmen der Kirche immer wieder vom Wort Gottes her, also auch gerade vom biblischen Urgrund her, interpretiert, ergänzt, verlebendigt werden. Es darf aber nicht so getan werden, als ob es keine Glaubensentfaltung über das ausdrücklich in der Schrift Gesagte hinaus geben könnte, sondern das Dogma auf den exegetisch nachweisbaren Befund der Schrift zurückgenommen werden müßte.

O. Semmelroth, S. J.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium*. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV, 1). Gr. 8^o (XXXV u. 524 S.) Freiburg 1965, Herder. 68.—DM.

Wie die bisher erschienenen Bände des Herderschen theologischen Kommentarwerkes zum Neuen Testament bietet auch dieser erste Band zum Johannesevangelium eine ausführliche Darstellung der Einleitungsfragen. Wegen der zahlreichen Probleme, welche die johanneische Frage aufgibt, ist die Einleitung für die Auslegung gerade dieses Evangeliums von besonderer Wichtigkeit. Ein Urteil in den Einleitungsfragen gibt in mancher Hinsicht eine Vorentscheidung für den Kommentar, wie umgekehrt der Kommentar rückwirkt auf die Lösung jener Fragen. Wir sind dem Verf. dankbar für die fast 200 Seiten, auf denen er mit reicher Literaturangabe und unter Ausnutzung auch der neuesten Literatur die Themen der modernen Johannes-Forschung zusammenfassend darstellt und dabei seinen eigenen Standpunkt zu erkennen gibt und begründet. Der reiche Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten geordnet: 1. Das Johannesevangelium als Evangeliumsschrift; 2. Verhältnis zu den Synoptikern; 3. Literarkritik am Johannesevangelium; 4. Tradition und Redaktion; 5. Die Verfasserfrage; 6. Sprache, Stil und Gedankenbewegung; 7. Geistiges Milieu und Herkunft; 8. Theologische und zeitgeschichtliche Tendenzen; 9. Textüberlieferung und Textkritik; 10. Das Johannesevangelium in der Geschichte.

Im 1. Punkt liegt es dem Verf. daran, zu zeigen, wie auch das vierte Evangelium ein echtes „Evangelium“, Heilsbotschaft, ist und daher in seiner Wesensstruktur sich von den synoptischen Evangelien nicht unterscheidet. Es liegt im Wesen des einzigartigen, nicht vergleichbaren *genus litterarium* „Evangelium“, daß es auch Geschichtsaussage ist, weil ja die Heilsoffenbarung in der geschichtlichen Person und im geschichtlichen Wirken Jesu Christi geschah; gleichwohl ist es seiner Zielsetzung nach primär nicht „historisch-chronistische“ Beschreibung, sondern Bezeugung und Verkündigung des in Christus geschehenen Heils. Früher hat man oft die synop-