

„Es-gibt“ als dem Urhaften, noch von der „Sprache“ als dem Offenen der Begegnung von Sein und Mensch. Daß das Moment des „Entzugs“ im Wesen des Nicht-Entzugs, also der Unverborgenheit, Offenheit, das eigentlich zu Bedenkende sei, ist kein neuer Gedanke — mit Energie hat W. J. Richardsons Heidegger-Buch darauf insistiert. Der vorliegende Vortrag macht aber m. E. deutlicher als alles Bisherige, daß nicht das „Sein“ es ist, das sich „entzieht“, sondern jenes „Offene“, das als solches erst Sein als Anwesenheit (Präsenz) ermöglicht. Gibt H. also den Versuch nicht auf, „einen noch ursprünglicheren universaleren Horizont, woraus die Antwort auf die Frage: Was heißt Sein? geschöpft werden könnte“, ausfindig zu machen (vgl. Sein und Zeit 26 f.), einen Versuch, der jedem thomistischen Philosophen von vornherein sinnwidrig vorkommen muß? Immerhin hat jetzt die „Zeit“ als der gesuchte „universalere“ Horizont abgedankt, denn ihre Dimensionen erstrecken sich schon „innerhalb“ jenes „Offenen“, und damit ist auch der Titel „Zeit und Sein“ in seiner Funktion, die letzte Fragemöglichkeit anzuzeigen, hinfällig geworden.

Leider hält H. immer noch daran fest, alle Metaphysik sei Platonismus, d. h. am Sein des Seienden als „εἶδος“, „ἰδέα“ orientiert (194); daß Thomas eine solche Wesensmetaphysik überwunden habe und damit zugleich grundsätzlich eine Philosophie des „Erscheinens“, will er nicht wahrhaben — er diskutiert diesen Punkt überhaupt nicht (weder hier noch sonstwo). Man hätte manch andere Frage an ihn, doch darf man sich gedulden, bis der deutsche Text des Tagungsbeitrags zur Verfügung steht.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Forni, Guglielmo, *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain*. Gr. 8^o (XX u. 242 S.) Bologna 1965, Patron. 2000.— L.

Daß Maritain als Philosoph wichtige Aussagen über die Geschichte gemacht hat, wußten alle, die seine Schriften kennen. Daß in seinen Werken eine ganze Theorie über die Geschichte enthalten ist, das dürfte vielen erst durch die Studie F.s klar werden. Sie ist aus einer Doktordissertation erwachsen. Der Verf. hat die Mühe nicht gescheut, die im umfangreichen Gesamtwerk M.s zerstreuten Gedanken über die Geschichte zu sammeln und zu ordnen, so daß ein faßbares System daraus geworden ist. In begrenztem Maße nimmt er auch kritisch Stellung zu M.s Theorien, doch tritt diese Seite hinter der soeben genannten, der ordnenden Zusammenfassung und Gliederung, zurück, die in sich schon eine hervorragende Leistung darstellt.

M. versteht unter Geschichtsphilosophie nicht ganz das, was man meist darunter versteht: eine den Sinn des historischen Geschehens erhellende Geschichtsmetaphysik. Die geschichtsphilosophische Kernfrage ist für ihn vielmehr die: Wie müssen überzeitliche ethische Normen auf die Geschichte angewandt werden, und welches sind diese Normen? Zu diesem Zwecke muß man das Wesen der Geschichte und die sie beherrschenden Gesetze herausarbeiten. Das erstere wird erreicht, indem die letzteren aufgewiesen werden. So kommt es, daß M. die Geschichtsphilosophie als einen Teil der Moralphilosophie ansehen kann.

Das geschichtsphilosophische Denken M.s hat, wie sein Denken im allgemeinen, seine Geschichte. F. unterscheidet einen „frühen“ und einen „späten“ M. Die Scheidelinie zwischen beiden läge um etwa 1930, spätestens 1934 (erster Entwurf von „Humanisme intégral“). Der spätere M. ist, wie zu erwarten, der bedeutendere. Die Frühzeit ist gekennzeichnet durch die Freundschaft mit Ernest Psichari und Charles Péguy und seine geistige Nähe zur Action française und Charles Maurras. Die geschichtsphilosophischen Ideen, die diese Epoche kennzeichnen, kann man in die Formel zusammenfassen: zuerst das Zeitliche (temporel d'abord), das freilich bei Charles Maurras weit mehr als bei Péguy die Unterordnung des Religiösen unter die Politik bedeutet. Der Weg M.s zu vertieften philosophischen bzw. religiösen Einsichten führte über Bergson bzw. Léon Bloy. Eine Türe, sich mit den Strömungen seiner Zeit geistig auseinanderzusetzen, geht ihm erst auf, als er die Werke des Thomas von Aquin kennenlernte. M. stellte den Neothomismus auf eine breitere geistige Grundlage und wurde in seiner weltoffenen Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit wegweisend für eine neue Art des Denkens aus dem Geiste des hl. Thomas.

Das Problem der Einleibung des Ewigen im Zeitlichen, der absoluten Grundsätze im Wechsel der Zeiten hatte er aus seiner Frühzeit mitgenommen. Er gab nunmehr eine andere Antwort darauf. Der spätere M. konnte sich seine früheren totalitären Neigungen nicht verzeihen. Indessen spornete ihn eben diese Vergangenheit an, das Verhältnis zwischen Religion und Staat bzw. Gesellschaft gründlich durchzudenken. Es entstanden auf diese Weise die bedeutenden Werke „*Primauté du spirituel*“ (1927) und „*Religion et culture*“ (1930). Hierher gehören auch „*Du régime temporel et de la liberté*“ (1933) und die wichtigste Zusammenfassung alles dessen in „*Humanisme intégral*“ (1936).

Diese Werke leiten die Periode des späten M. an. Anknüpfend an Thomas baut er eine personalistische Anthropologie auf, eine Metaphysik des Menschen auf dem Hintergrund seiner Gottebenbildlichkeit. Vom christlichen Glauben her ergänzt und vervollständigt sich diese Philosophie. Aber M. bleibt nicht beim Sein. Er wendet sich dem aus ihm entspringenden Sollen zu. Das Problem Christ und Welt, der Aufgabe des christlichen Menschen, führt ihn von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Von der Gestaltung der Welt her ist sein Denken schon in der Frühzeit ausgegangen, und sie bleibt auch unter veränderten metaphysischen Vorzeichen seine dringlichste Frage. Gewohnt, die Dinge von Grund aus anzufassen, arbeitet er Jahre an der Lösung der Frage. 1957 erscheint von ihm in New York sein geschichtsphilosophisches Hauptwerk „*On the Philosophy of History*“ und 1960 in Paris „*La philosophie morale*“. Im letzteren rechnet er mit Comte, Hegel und Marx ab, und zwar unter dem Gesichtspunkt von Moral und Politik.

Dies vorausgeschickt, gehen wir dazu über, einen Einblick in die innere Systematik der Geschichtsphilosophie M.s zu gewinnen. Unmittelbar praktischer Zweck seiner Untersuchungen ist, zu einer neuen schöpferischen Begegnung zwischen unseren christlichen Grundsätzen und der Welt zu kommen. Wie können wir unsere erhabenen Grundsätze auf eine kontingente geschichtliche Gegebenheit anwenden? Um diese Frage zu beantworten, müssen bestimmte Strukturen und Regeln der Geschichte erarbeitet werden. Da es sich um die Anwendung allgemeiner Prinzipien auf das Zufällige, sei es auch die gesamte Bewegung der Menschheit, handelt, werden sie — in einem Fall weniger, im anderen mehr — zu einem Teil mutmaßlich sein und sich nicht nur auf Deduktion, sondern auch auf Induktion stützen. Es handelt sich also um eine abgestufte Normen- oder Regelbildung. Die Regeln oder Grundsätze, welche die Struktur der Geschichte ausmachen bzw. sie bestimmen, sind in zwei Klassen eingeteilt. Die erste Klasse bilden axiomatische Formeln oder „*Funktionalgesetze*“, die zweite typologische Formeln oder Vektorial-(Partikular-)Gesetze. Doch scheinen die Grenzen zwischen beiden fließend zu sein, und man sieht nicht immer ein, warum ein Gesetz zu dieser anstatt zu jener Gattung gezählt wird.

Selbstverständlich lassen alle diese Gesetze die Grundwahrheiten der Anthropologie und Offenbarung unberührt bzw. setzen sie voraus, so die menschliche Freiheit und die Gnade. Es handelt sich demnach nicht um Gesetze, welche den Inhalt der Geschichte in ihren Einzelheiten vorausbestimmen, sondern um allgemeine oder partikuläre Strukturformen, die zu berücksichtigen sind. Zwar stimmt es, daß die Geschichte in einigen ihrer Grundzüge vorgängig zur freien Entscheidung festgelegt ist, infolge der ungeheueren dynamischen Masse der Vergangenheit, die sie vorwärtsstößt. Diese historische Bewegung ist jedoch jenseits dieser Grund-Züge oder allgemeinen Linien noch unbestimmt. Sie kann spezifiziert werden in ihrer Richtung und in ihrem Geiste und in der Art, wie sie wirklich wird.

Als allgemeinste Formalregel könnte man das Prinzip gelten lassen, das M. für die historische Anwendung absoluter sittlicher Normen und Ideen aufstellt. Wenn es unveränderliche Wahrheiten, Rechte und Normen gibt, wie können sie auf ein Werden, auf eine Veränderung angewandt werden? M. sagt, weder univok noch äquivok, sondern analog. Nehmen wir das Beispiel der menschlichen Gesellschaft. Das Mittelalter hat sie „sakral“ aufgefaßt und verwirklicht. Das können wir heute nicht mehr. Das politische System des Mittelalters war zu seiner Zeit gut, heute wäre es das nicht mehr. Nichtsdestoweniger waren in jenem System Grundsätze verkörpert, die für den Christen unbedingt gelten. Er darf sie auch heute nicht beiseite lassen, aber er muß sie in neuer Weise — analog — einleiben.

Nun zu den einzelnen Funktional- und Vektorialgesetzen. Man würde eigentlich erwarten, daß F. aufweist, wie bei M. die einzelnen Gesetze durch Deduktion bzw. Induktion gewonnen werden. Aber er beschränkt sich im wesentlichen darauf, ihren Inhalt anzugeben. Nur in einem Falle analysiert er ausführlich: beim Gesetz des Fortschritts des moralischen Bewußtseins. Es wird zwar unter die Vektorialgesetze eingereiht, ist aber „für das Verständnis unserer ganzen Studie von größter Bedeutung“ (75).

Zu den Funktionalgesetzen gehören: 1. Das Gesetz des Fortschritts im Gegensatzpaar von Gut und Böse. 2. Das Gesetz der Doppelwertigkeit (Ambivalenz) der Geschichte. 3. Das Gesetz der Beziehung zwischen Moral und Politik. 4. Das Gesetz der Hierarchie der Mittel (Entwurf einer politischen Philosophie). 5. Das Gesetz der „Kenntnisnahme“ (*presa di coscienza*). Dieses Gesetz ist allgemein, sobald es jedoch konkret verwirklicht wird, spezifiziert es sich. Eine Art seiner Gattung ist z. B. das Bewußtwerden der Solidarität der Arbeiterschaft der ganzen Welt, eine andere das reflexe „Zu-sich-selber-Kommen“ des Einzelmenschen nach dem Mittelalter; eine dritte das neuzeitliche Sichbewußtwerden der Freiheit und persönlichen Menschenrechte. — Es handelt sich um Fortschritte des moralischen Bewußtseins, die allerdings de facto vermischt sind mit vielen Irrtümern. Eben in dieser Vermischung kommen andere Funktionalgesetze zum Ausdruck: das von der Doppelwertigkeit der Geschichte und das des Fortschritts im Gegensatzpaar von Gut und Böse. So bildet das funktionale oder allgemeine Gesetz der „Kenntnisnahme“ die Brücke zum wichtigsten Vektorial- oder Partikulargesetz des fortschreitenden moralischen Bewußtseins. Dieses Gesetz ist auch deswegen für uns besonders wichtig, weil an ihm die Ableitung bzw. das Zustandekommen einer reflexen Norm der Geschichte aufgezeigt wird.

Das fortschreitende moralische Bewußtsein bezieht sich auf das Naturgesetz. Ontologisch gesehen erscheint das Naturgesetz als die „ideale Formel für die Entwicklung eines bestimmten Seienden“ (75) bzw. als „Normierung seiner Lebensfunktion“, die seiner Artnatur und seinen Zielen entsprechende Ausrichtung, der gemäß es nach der Fülle seines spezifischen Seins streben muß. Anders als bei den übrigen Gesetzen wird beim Menschen dieses Ziel — vom rein physischen Wachstum abgesehen — durch ein freies Streben erreicht. Ihm entspricht die moralische Pflicht, die durch das Gesetz auferlegt wird. Da es sich aber um ein ungeschriebenes bzw. in die verborgenen Tiefen des menschlichen Herzens eingezeichnetes Gesetz handelt, ist es mehr oder weniger mühsam und nur stufenweise erkennbar. Der Mensch muß sich darum mühen und ist dabei, wie in jeder anderen Erkenntnis, dem Irrtum ausgesetzt. Eben dieses hatte der Rationalismus des 18. Jahrhunderts nicht begriffen, indem er aus dem Naturgesetz einen in allen Teilen eindeutig verfaßten Gesetzeskodex machte, so daß jedes positive Gesetz nur eine Abschrift davon wäre.

Der Vorgang der fortschreitenden Erkenntnis des Naturgesetzes ist nicht einfach rational, wie die Aufklärer meinten, also nicht bloß begriffliche Ableitung, sondern nimmt seinen Ausgang vom Antrieb naturhafter Neigungen, einer Art unsystematischer Vitalerkenntnis. Die so geartete Erkenntnis entfaltet sich in zwei Stufen: 1. gewinnt die menschliche Vernunft ein immer weniger nebelhaftes Bewußtsein der Grundregeln des Naturgesetzes, 2. wird sie sich der weiteren und höheren Regeln dieses Gesetzes bewußt. Die menschliche Vernunft — das meint vor allem die des Menschengeschlechtes, insofern es einer historischen Entwicklung bedarf, um aus der Dämmerung, dem Unklaren und den einfachen Grundregeln in ein höheres Erkenntnisstadium zu gelangen. Der Fortschritt bedurfte langer Zeit und war so schwierig, daß an gewissen Wenden Gott selber eingreifen und die Erkenntnis des Naturgesetzes durch ein geoffenbartes positives Gesetz, die Zehn Gebote, sichern mußte. Die Frohbotschaft des Neuen Testaments hat durch ihre Verinnerlichung des Gesetzes diesen Fortschritt unterstützt. „Erst wenn das Evangelium noch tiefer in das menschliche Wesen eingedrungen sein wird, wird das Naturgesetz in seiner Blüte und Vollkommenheit zum Vorschein kommen“ (78).

Zu den Vektorialgesetzen zählt zweitens das Gesetz des Übergangs der Sakralkulturen in Profankulturen (oder Laienkulturen). Dieses Gesetz ist Ausgangspunkt der Untersuchung über das wechselnde „konkrete Geschichtsideal“. Andererseits spielen in diesem Gesetze, in einem umfassenden Netze von Beziehungen alle bisher

genannten Gesetze mit, an erster Stelle jenes des fortschreitenden moralischen Bewußtseins.

Ein drittes Vektorialgesetz ist jenes, das den Übergang des Volkes in den Stand erwachsener Mündigkeit auf politischem und sozialem Gebiet ausdrückt. Doch ist jedes Gesetz nur die natürliche Ausweitung der beiden vorangegangenen Gesetze auf das soziale Gebiet. In der Tat führt das fortschreitende moralische Bewußtsein dazu, die Würde der freien Persönlichkeit immer höher anzuschlagen, und das muß sich naturnotwendig im Laufe der Zeit auch politisch und gesellschaftlich auswirken. Und was das zweite Vektorialgesetz angeht, so ist es ein Merkmal der Sakralkultur, daß verschiedene soziale „Rassen“ bestehen, besser würde man vielleicht von Schichten sprechen. Die Hierarchie des „Heiligen Reiches“ schafft starre sakrale Schichten. Oben der Vater-Monarch oder auch eine auf das „heilige Blut“ (ein heidnischer Begriff) pochende Aristokratie, unten eine Menge unmündiger „Kinder“ (*razza bambina*). Dieses Gesellschaftsideal ist nur möglich auf einer verhältnismäßig primitiven Stufe des Menschengeschlechtes. Es verschwindet mit der Überwindung der Sakralkultur.

Das dritte Vektorialgesetz führt unweigerlich zum sozialen und demokratischen Gemeinwesen. Ein viertes Vektorialgesetz ist das der fortschreitenden Ausdehnung der menschlichen Gesellschaft, genauer der Zunahme der Vergesellschaftung. Ihr Weg führt vom Nomaden zur weltweiten politischen Organisation (Völkerbund).

Im zweiten Teil der Studie faßt F. M.s Gesellschaftslehre zusammen. Hier haben wir es dann mit Fragen zu tun, die sicher für die Geschichte wichtig sind, mit den Problemen z. B. von Person und Gemeinschaft, Autorität und Freiheit, Kirche und Staat, mit dem Gemeinwohl usw. Aber diese scharfsinnigen Untersuchungen gehören nach der allgemeinen Auffassung nicht eigentlich zur Geschichtsphilosophie. Wir bewegen uns im Bereiche der Gesellschaftsethik und Soziologie. M. zieht diese Untersuchung freilich immer wieder in den geschichtsphilosophischen Raum, besonders vom 3. Kap. ab, wo er die Entwicklung der Gesellschaft aufgrund der Vektorialgesetze der Geschichte näher ausführt.

Besonders aufschlußreich ist das 4. Kap. über die wechselnden konkreten Geschichtsideale. Dieser Wechsel ergibt sich aus den bereits genannten Gesetzen der Geschichte: dem der fortschreitenden moralischen Erkenntnis, dem Gesetz des Übergangs von der Sakral- zur Profankultur u. a. Sie bedingen den Wechsel des konkreten Geschichtsideals. Heute leben wir in einer Epoche, in der die Beziehungen zwischen dem Geistlichen bzw. Ewigen und dem Zeitlichen den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft unterliegen. Die Grundsätze, welche diese Beziehungen regeln, haben einen überzeitlichen Kern, können im Vergleich zu früher jedoch nicht gleichartig, sondern nur analog angewandt werden. Wir verfolgen das Gesellschaftsideal, das M. für heute als gültig ansieht, nicht weiter, weil wir bei den allgemeinen Strukturen der Geschichte stehenbleiben wollen.

Es gibt in der Geschichte genug Beispiele, die beweisen, daß der Strukturentwurf der Geschichte, das heißt ihre Entwicklungsgesetze, die M. darlegt, nicht im leeren Raum hängt. Gerade die neueste Kirchengeschichte könnte hier angezogen werden: die Fortschritte der katholischen Soziallehre, das neue Verhältnis zwischen Klerus und Laien, die Konzilsverkündigungen bzw. Dekrete über die nichtchristlichen Religionen, die Religionsfreiheit, das Verhältnis von Kirche und Welt u. a.

Als ein klassisches Beispiel des Gesetzes der „Kenntnisnahme“ könnte man das Rundschreiben Johannes' XXIII. „*Pacem in terris*“ nennen. In den vier Teilen der Enzyklika, in denen er seine Lehre über die rechte Ordnung entfaltet, spricht er jeweils am Ende über die Zeichen der Zeit: „*vox temporis*“; er nennt dafür z. B. den sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse, die vermehrte Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben, die neuen Verhältnisse in der Menschheitsfamilie: alle Völker wollen die gleichen Rechte. In bezug auf die einzelnen Staaten weist er auf die Forderung einer Rechte und Pflichten der Bürger und der Staatslenker genau festlegenden Verfassung hin. Im internationalen Leben setzt sich die Überzeugung durch, daß Streitigkeiten, die unter den Völkern entstehen, nicht durch Waffengewalt, sondern durch Verhandlungen beizulegen sind. — Die Nationen streben zur Völkergemeinschaft, die alle Grundrechte der Einzelnen und der Völker (Nationalitäten) sicherstellen soll. Zeichen der Zeit — „*vox temporis*“, und der Papst

anerkennt sie ohne viele Worte als „vox dei“. Indessen ist wohl zu beachten: Nicht einfach weil es eine Zeiterscheinung ist, wird eine bestimmte Entwicklung als „vox dei“, als gottgewollt, anerkannt — sonst hätte der Papst ja auch den allgemeinen Zug der Zeit zum Materialismus gutheißen müssen —, sondern weil diese bestimmte Entwicklung im Horizont der ewigen Sittengesetze als Entfaltung des von Gott der menschlichen Natur eingeschriebenen Rechtes erkannt wird. Sie hätte vom Moralphilosophen vielleicht nicht a priori, aus der abstrakten Natur abgeleitet werden können, aber nun, wo sie da ist, enthüllt sie sich als das, was das allgemeine Sittengesetz, auf heute angewandt, fordert. In diesem Sinne gilt der Spruch: „Vox temporis, vox dei.“ Das Gesetz der „Kenntnisnahme“ erweist sich so als ein Prinzip historischer Entwicklung, allerdings immer im Horizont der anderen Gesetze, erstens desjenigen, nach welchem sich die Geschichte immer im Gegensatzpaar von Gut und Böse entwickelt und des anderen von der Doppelwertigkeit der Geschichte.

Es stellt sich die Frage, inwieweit M.s geschichtsphilosophische Gesetze vom bisherigen Geschichtsverlauf in ihrer ganzen Breite bestätigt werden. Insofern die Induktion bei ihrer Formulierung mitgewirkt hat, müssen sie ohnehin in der Geschichte vorgegeben sein. — Kein Zweifel, daß M. in erster Linie von der antiken und der europäischen Geschichte ausgeht. Wenn aber seine Regeln bzw. Formeln mehr sein sollen als nachgezeichnete Schemata eines räumlich und zeitlich eng begrenzten Ablaufes einer oder bestimmter Kulturen, wenn sie wirklich Gesetze der Geschichte sein sollen, müssen sie überall nachweisbar sein, wo es menschliche Geschichte gibt. Wie steht es damit? Nehmen wir das Gesetz vom Fortschritt des moralischen Bewußtseins. Es scheint von vornherein mit den anderen Gesetzen in Gegensatz zu geraten: demjenigen von der Doppelwertigkeit der Geschichte und dem anderen des Fortschrittes in dem Gegensatzpaar von Gut und Böse. Wenn das Gesetz von der Doppelwertigkeit auch ausgedrückt werden kann als Gesetz des Absinkens und der Wiedererhebung der Geschichtsenergie, so scheint sich die Geschichte eher als ein „Auf und Ab“ denn als eindeutige Fortschrittslinie abzuzeichnen. Und mancher Historiker wäre wohl geneigt, zu erklären, die reale Geschichte stimme eher mit einem „Auf und Ab“ als mit einer ständigen Aufwärtsbewegung des moralischen Bewußtseins überein. M. rettet die Vereinbarkeit der Regeln durch die Annahme, daß trotz des Auf und Ab, trotz der Entwicklung in Gegensätzen das Auf, das Gute, ein Plus habe und so seinen Gegensatz hinter sich zurücklasse. M. widerspricht hier anderen Geschichtsdeutern, die annehmen, daß das sittliche Bewußtsein der Menschheit seine Höhepunkte bereits hinter sich habe und immer mehr verkümmere. M. möchte also bezüglich des Menschen und seiner Geschichte eine mittlere Linie einhalten.

Wenn wir das Gesetz des Übergangs von der Sakral- zur Profankultur nehmen, ist offenbar, daß M. hier aus der Erfahrung schöpft: aus der Antike und dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Ob sich in anderen Hochkulturen, etwa in China oder Indien, die Dinge ungefähr gleich entwickelt haben, wird nicht untersucht. Ähnlich wie bei Toynbee oder Spengler dienen einige oder nur eine Kultur als Muster, und die Ableitungen für andere bleiben mehr oder weniger fragwürdig.

Mag dem wie immer sein, die Beschäftigung mit M.s Geschichtsphilosophie bietet für die Geschichtsdeutung wertvolle Fingerzeige, und man muß es F. danken, sie uns in faßlicher Systematik dargeboten zu haben.

G. K l e n k, S. J.

Marlé, René, S. J., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*. Neue, durchges. und verm. Aufl. (Théologie, 33). Gr. 8^o (223 S.) Paris 1966, Aubier. — Ders., *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, I). 2., erw. Aufl. Gr. 8^o (231 S.) Paderborn 1967, Bonifacius. 20.— DM.

Zehn Jahre nach dem ersten Erscheinen seines Buches über „Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments“ legt R. Marlé dasselbe Werk mit geringfügigen Änderungen und erweitert um einen dritten Teil, „Das Wort Gottes und die Kirche“, erneut vor. Zwar ist, wie der Verf. im Vorwort zur 2. Aufl. selber schreibt (9), die Debatte um die Entmythologisierung des Neuen Testaments in-