

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Ökumenik. Religionsgeschichte

Lang, Albert, *Fundamentaltheologie*. Bd. I: *Die Sendung Christi*. 4., neubearbeitete Aufl. 8⁰ (288 S.) München 1967, Hueber. 19.80 DM. – Das vorliegende Lehrbuch hat sich in vielen Jahren (seit 1953) bewähren können, nicht nur weil es das einzige im deutschsprachigen Raum war, das den neuzeitlichen Anforderungen entsprach. Die Neubearbeitung fügt noch viele Vorzüge hinzu. Die formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Betrachtung der in den Evangelien sich bietenden Quellen, die Fragen nach dem „historischen Jesus“, nach dem Verhältnis des historischen Jesus zu dem kerygmatischen Christus, die Bedeutung der Auferstehung des Herrn, alles das, nebst den Angaben aus der neuesten Literatur, gibt dem Buch des Verf.s ein den Zeitbedingungen angepaßtes Gesicht. Trotzdem ist die im guten Sinne konservative Linie nicht verlassen, weil der Verf. es als seine wichtigste Aufgabe ansieht, „einen orientierenden und klärenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der fundamentaltheologischen Probleme zu geben, das Gültige und Weiterführende der neuen Schweisen aufzuzeigen, auszuwerten und gegen überholte und unhaltbar gewordene Auffassungen ebenso wie gegen eine übersteigerte Kritik, fragliche Thesen und fragwürdige Hypothesen abzugrenzen und dort, wo die Untersuchungen noch nicht zu sicheren Resultaten gereift sind, die Wege zu weiterer Klärung offenzulassen“ (6 f.). Als Beispiel eines echten Fortschritts sei die Stellungnahme zu dem Wunderbegriff angeführt: „Es müssen sichere Anzeichen vorliegen, daß Gott dabei (bei den Wundern) wirksam ist und seine Anwesenheit bekunden will. Diese Forderung findet man eindeutig erfüllt bei den ‚miracula absoluta‘ ... Dazu rechnet man wirkliche oder äquivalente Neuschöpfungen ... Daß aber wirklich Schöpfungen aus dem Nichts oder Auflösungen ins absolute Nichts vorliegen, dürfte kaum je mit Sicherheit sich feststellen lassen ... So wird die kausale Transzendenz eines Wundergeschehens immer mit der finalen Transzendenz verbunden sein und durch sie gekennzeichnet werden; umgekehrt kann die übernatürliche Zeichenfunktion eines Geschehens erst aufgrund seiner kausalen Transzendenz die volle Kraft eines göttlichen Zeugnisses ... erhalten“ (123 f.). In Einzelheiten mag man eine abweichende Meinung vertreten (so z. B. gegenüber der Ansicht des Verf.s, daß der Name „Fundamentaltheologie“ das Wesen dieser Disziplin auf den Glauben hin vollwertig ausdrücke), aber Methode und Grundsätze und deren Anwendung können nur Anerkennung finden. Hoffentlich schließt sich der 2. Bd. bald an.

J. Beumer, S. J.

Boeckler, Richard, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff* (Kirche und Konfession, 12). 8⁰ (234 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 24.— DM. – Es mag bedeutungsvoll erscheinen, daß hier ein evangelischer Theologe zu dem Traditionsbegriff Stellung nimmt. Die Voraussetzungen sind jedoch, weil sie einseitige Tendenzen verallgemeinern und übertreiben, unannehmbar: Der Katholizismus habe seit der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eingesehen, daß die Berufung auf eine von den Aposteln her überlieferte ungeschriebene Tradition nicht standhalte, und darum einen neuen, lebendigen und dynamischen Traditionsbegriff herangezogen, der indes die Apostolizität der römischen Kirche in Gefahr bringe. Andererseits bemühen sich die angeschlossenen Ausführungen um eine sachliche Wiedergabe des katholischen Standpunktes. Der 1. Teil untersucht die Vorgeschichte des modernen römisch-katholischen Traditionsbegriffes (Konzil von Trient, Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts, Aufklärungstheologie, Tübinger Schule, Newman, Neuscholastik, Modernismus). Hier ist manches richtig gesehen, obschon hier und da eine Formulierung mißverständlich klingt, wie z. B.: „In Trient wurde nicht etwa eine allgemeingültige Lehre bestätigt, sondern es wurde im Gegenteil eine

bisher am Rande stehende Auffassung zum verbindlichen Dogma gemacht“ (18). Der 2. Teil wendet sich dann dem eigentlichen Thema zu: „Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff“, und enthält drei Kapitel: 1. Die Umgestaltung des katholischen Traditionsbegriffs in der Diskussion um das Assumptio-Dogma (104–160); 2. Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff in der Auseinandersetzung mit dem evangelischen Schriftprinzip (161–194); 3. Die innerkatholische Kontroverse über die inhaltliche Vollständigkeit der Heiligen Schrift und die Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Traditionsfrage (194–225). Wiederum wäre das Streben des Verf.s nach Objektivität anzuerkennen, so z. B. in der Beurteilung der von J. R. Geiselman aufgestellten Theorie. Dagegen legt er zuviel Wert auf die Konstruktionen allzu fortschrittlicher Theologen, die in schwierigen Fragen (Dogmenentwicklung, Glaubenssinn der Kirche, Vollsinn der Heiligen Schrift) ihre persönlichen Ansichten vorgetragen haben, ohne dabei zu Sprechern der Kirche geworden zu sein. Auch die Schlußthese des Verf.s dürfte innerhalb der katholischen Theologie Widerstand antreffen: „Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche den dynamischen Traditionsbegriff bestätigt“ (228), besonders wenn das heißen soll, „daß man mit ihm alles und jedes beweisen kann“ (229) und daß dadurch der Offenbarungsbegriff aus seiner Bindung an das Geschichtliche gelöst und in die mystische Vorstellung verflüchtigt wird, die in der Kirche den gegenwärtigen Christus sieht, „der durch den Mund des Lehramtes nicht nur Dogma, sondern Offenbarung setzt“ (*H. Rückert*, Schrift, Tradition und Kirche [Lüneburg 1951] 20; zit. bei B. 12). Dem stehen die Äußerungen des Konzils entgegen: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist“ (*Dei Verbum*, 10), und: „Wenn aber der Bischof von Rom oder die Körperschaft der Bischöfe mit ihm einen Satz definieren, legen sie ihn vor gemäß der Offenbarung selbst, zu der sie stehen und nach der sich zu richten alle gehalten sind ... Eine neue öffentliche Offenbarung als Teil der göttlichen Glaubenshinterlage empfangen sie jedoch nicht“ (*Lumen gentium*, 25). – Die Literaturangaben sind gut ausgewählt, indes keineswegs vollständig; wenigstens hätte bemerkt sein müssen, wo die Bibliographie ergänzt werden kann. Pierre Grelot ist übrigens nicht Jesuit (132 210 usw.).

J. Beumer, S. J.

Internationale Ökumenische Bibliographie, International Ecumenical Bibliography, Bibliographie Œcuménique Internationale. Bd. 1/2, 1962/63. Gr. 8^o (XXVIII u. 400 S.) Mainz – München 1967, Grünwald/Kaiser. 68.— DM. – Bei der Fülle dessen, was in der letzten Zeit an ökumenisch bedeutsamer Buch- und Zeitschriftenliteratur erschienen ist, wird die vorliegende Zusammenstellung einem allgemeinen Bedürfnis entsprechen. Sie ist nach ihrer Konzeption und Durchführung in katholisch-evangelischer Gemeinschaftsarbeit mit Beiträgen von orthodoxer Seite zustande gekommen und wird von einer interkonfessionellen Herausgeberschaft (45 Herausgeber, von denen *St. Pfürther O. P.* und *H. Krüger* verantwortlich zeichnen, während die Redaktion bei *Leo Gerken O. P.* und *H. Weißgerber* liegt) getragen und von einem katholischen und evangelischen Verlagshaus betreut. Die einzelnen Kirchen und Kirchengruppen und ihre Beziehungen untereinander sowie die ihnen gemeinsam aufgegebenen und gemeinchristlichen theologischen Themen sind für die Einteilung in Systemgruppen zugrunde gelegt (I. Die Kirchen: Idee der Einheit, ökumenischer Rat der Kirchen, die Kirchen allgemein, katholische Kirche, orthodoxe Kirchen, alte Kirchen des Orients, reformatorische Kirche, Anglikanische Gemeinschaft und Altkatholiken, andere Kirchen, Unionskirchen, Kirchen- und Theologiegeschichte, die Kirchen und die Religionen und Weltanschauungen; II. Die Theologischen Fragen: allgemein, Gott, Christus, Mensch und Schöpfung, Sünde und Erlösung, Heilige Schrift, Glaube, Kirche, Sakramente und Liturgie, Seelsorge und Predigt, Mission, christliche Sittlichkeit). Besonders zu beachten ist, daß nicht nur Publikationen von unmittelbar ökumenischer Bedeutung erfaßt sind, sondern auch solche „über ein kirchliches Ereignis oder theologisches Thema, die zwar allgemeineren Charakter haben, aber im Licht der ökumenischen Frage von Bedeutung sind; bei dieser Art der Veröffentlichung muß der rezensierte Autor seinerseits den ökumenischen Aspekt nicht ausdrücklich herausgestellt haben“ (VI).

Letzteres bereichert zwar die Angaben ungemein, läßt aber auch die Grenzen des aufgearbeiteten Materials recht fließend werden. Immer sind Verfasser und Titel mit genauem Fundort namhaft gemacht, bei ökumenisch wichtigeren Themen ist zudem der Inhalt skizzenhaft beigegeben. Der vorgelegte 1. Doppelband erschließt in 3397 Nummern die Literatur der Jahre 1962 und 1963, während die folgenden Bände die noch zurückliegenden Jahrgänge nachholen und dann kurzfristig den unmittelbar vorausgegangenen Jahrgang berücksichtigen sollen. Die Register (Autorenregister, Rezensionenregister, Verzeichnis der ausgewerteten Zeitschriftenjahrgänge, Verzeichnis der inhaltlich ausgewerteten Publikationen) erhöhen den Wert des ohne Zweifel überaus verdienstvollen Werkes. – Für die später erscheinenden Bände seien hier einige Anregungen gestattet. Der Benutzer würde es sicher begrüßen, wenn ihm jeweils die Konfessionszugehörigkeit der einzelnen Verfasser erkenntlich wäre; auf die Angabe der Ordenszugehörigkeit bei Katholiken (die übrigen nicht konsequent durchgeführt ist) könnte dann verzichtet werden. Die Inhaltsskizzen dürften ohne Schaden für die Information manchmal gedrängter sein, dagegen etwas häufiger erscheinen, zumal wenn der Fundort nicht leicht zugänglich ist oder eine weniger bekannte Sprache verwendet wird. Die Zusammenfassung der Anglikaner und der Altkatholiken in einer gemeinsamen Gruppe ist u. U. Bedenken ausgesetzt. J. Beumer, S. J.

Beumer, Johannes, S. J., Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der Ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jh. Ausgewählte Texte (Sammlung Dieterich, 314). Kl. 8^o (XXXI u. 373 S.) Bremen 1966, Schünemann, 19.80 DM. – Unter den zahlreichen Büchern, die neustens zum Ökumenismus und näherhin zur Geschichte des ökumenischen Gedankens geschrieben worden sind, darf das hier zu besprechende besondere Aufmerksamkeit erwarten. Denn es erfüllt ein Desiderat, das schon lange empfunden und auch wiederholt ausgesprochen worden ist. Daß der ökumenische Gedanke vor allem im Raum der evangelischen Christenheit entstanden und gefördert worden ist, ist offenkundig, ebenso, daß die katholische Kirche offiziell erst nach langem Zaudern und Widerstreben sich ihm geöffnet hat. Andererseits war zu erwarten, daß einzelne katholische Christen, ob Theologen oder ob Laien, schon längst von dem Verlangen, eine Wiedervereinigung der Getrennten heraufzuführen, erfüllt waren und sich auch darüber Gedanken gemacht haben, wie diese Hoffnung zu realisieren wäre. Man nannte auch gelegentlich den einen oder anderen Namen. Aber eine zusammenhängende Darstellung dieser Bemühungen mit einer kritischen Einordnung der einzelnen Persönlichkeiten in ihre Umwelt gab es noch nicht. Auch die größeren Werke über die Geschichte des Ökumenismus, wie das von Rouse-Neill oder das von G. Tavad, geben hier keine befriedigende Information. Das vorliegende Werk des Frankfurter Theologen J. B. Beumer, der vor allem durch seine Forschungen zum Traditionsproblem und zur Dogmengeschichte bekannt geworden ist, erhebt zwar nicht den Anspruch, eine umfassende Geschichte des katholischen Anteils am Ökumenismus zu bieten, aber es liefert doch wesentliche Elemente einer solchen Geschichte. Bei der Aufklärung dessen, was unter „Ökumenismus“ zu verstehen sei, betont Verf. mit Recht, daß der Begriff mehr besagt als „Toleranz“, da diese sich mit einer bloßen Koexistenz der Bekenntnisse abfinden kann, während es im Ökumenismus um Überwindung der Spaltung und Wiedergewinnung der ursprünglichen Einheit geht. Auch das ist von B. zu Recht unterstrichen worden, daß die konkreten Leitbilder ökumenischen Handelns hüben und drüben keineswegs identisch sind, wie ja auch das Zweite Vatikanische Konzil bemüht war, die spezifisch katholische Form des Ökumenismus zu präzisieren. Es ist begreiflich, daß die 15 Vertreter eines frühen katholischen Ökumenismus, welche B. behandelt, sich keineswegs alle innerhalb der „orthodoxen“ Grenzen halten. Im Gegenteil, bisweilen fragt der Leser sich erschrocken, wie die jeweils vorgetragenen Ideen mit elementaren Forderungen des katholischen Glaubens vereinbar sein sollen. Das gilt etwa zu den Überlegungen, welche Nikolaus von Kues, Kardinal der römischen Kirche, in seiner viel zu wenig beachteten Schrift „Der Friede im Glauben“ oder Thomas Morus, der Heilige, in seiner „Utopia“ entwickelt. Aber gerade durch ein derartig unkonventionelles Denken zeigen diese Männer, wie sehr sie von der religiösen

Gespaltenheit angerührt waren. Von den anderen Autoren, die B. zu Wort kommen läßt, sind manche, wie Erasmus von Rotterdam, Georg Witzel, Bossuet oder J. A. Möhler, längst als „Ökumeniker“ bekannt. Andere, wie F. Veronius, B. Mayr, M. Prechtel, sind den meisten Lesern vorher wohl unbekannt gewesen. Dankenswerterweise hat Verf. auch einen solchen „Outsider“ wie F. v. Baader in seine Auswahl aufgenommen. Daß auch W. Solowjew miteinbezogen ist, wird vermutlich da und dort Widerspruch finden, da bekanntlich die „Konversion“ Solowjews umstritten ist (vgl. neuestens L. Müller in: LThK 2/X, 870). In einer „Schlußbetrachtung“ (365–372) hat Verf. selbst das Fazit seiner Untersuchung zusammengefaßt: Der katholische Ökumenismus zwischen 1450 und 1900 ist alles andere als eine in sich geschlossene Erscheinung. „Mannigfaltige Versuche nach unterschiedlichen Richtungen wechseln einander ab, und ein jeder von ihnen beginnt beinahe von vorne, gleichsam als ob bis dahin noch nichts in dieser Hinsicht geschehen wäre“ (369). Daß unter den 15 Namen kein einziger Spanier und Italiener erscheint, erklärt sich aus der religiösen Situation dieser Länder. (Ob nicht wenigstens J. L. Vives zu erwähnen gewesen wäre?) Eines ist noch anzufügen: Wenn es dem katholischen Ökumenismus im Lauf der Jahrhunderte nicht an Namen gefehlt hat, so ist es doch keinem von ihnen gelungen, eine „Bewegung“ auszulösen; „selbst ein Erasmus kommt hierbei nicht in die engere Wahl“ (370). Es wäre daher völlig verfehlt und der ausdrücklichen Intention des Verf.s zuwider, wollte man diese Zusammenstellung im Sinne einer katholischen Inanspruchnahme der ökumenischen Prioritätsrechte mißverstehen. Es ging B. nur darum, zu zeigen, daß und wie im katholischen Bereich der ökumenische Gedanke vorgetragen wurde. Er hat damit nicht nur der geschichtlichen Wahrheit einen Dienst geleistet, sondern zugleich das Vertrauen bestärkt, daß die Bemühung um die Einheit der Christen keine Utopie oder Modeerscheinung ist; dafür hat sie zu tiefe Wurzeln.

H. Bacht, S. J.

Maurier, Henri, P. B., *Essai d'une théologie du paganisme. Préface de Jean Daniélou*. 8^o (327 S.) Paris 1965, Orante. 19.— DM. — Deutsche Ausgabe: *Theologie des Heidentums. Ein Versuch*. Übers. von J. Bettray. 8^o (272 S.) Köln 1967, Bachem. 28.— DM. — Verf. versteht unter „Heidentum“ nicht die einzelnen Nichtchristen, auch nicht ihre Religionen als solche, sondern die existentielle Situation der Menschen, die in diesen Religionen leben, und zwar im Unterschied zu den Situationen, die das Alte und Neue Testament heraufführen (38). Diese Situation ist die des Menschen in der Schöpfungsordnung. Sie ist von Gott als Ruf zum Heil gewollt, d. h., sie ist eine Heilsökonomie. Diese Ökonomie ist wesentlich vorläufig; sie ist hingeordnet auf die Ökonomie Christi, bleibt aber als deren Infrastruktur darin aufgehoben; sie ist eine Ökonomie übernatürlichen Heils, von Gott gewollt und aktiv geführt (47 ff.). In dieser Ökonomie läßt Gott *erstens* sich von den Menschen suchen, ausgehend von ihrer „condition humaine“ (ein Schlüsselbegriff des Verf.s; vgl. frz. Ausgabe S. 321. J. Bettray übersetzt: „das menschliche Dasein“, „die menschliche Existenz“, „die menschliche Situation“; vgl. dt. Ausgabe S. 251, Anm. 43. Wir folgen hier weiter der französischen Ausgabe). *Zweitens* läßt Gott die Menschen unter der Herrschaft der Gewalten. *Drittens* läßt Gott den Menschen die Freiheit, alle ihre menschlichen Fähigkeiten, aber auch alle Arten von Sünde zu entfalten. *Viertens* ruft Gott die Menschen auf, sich auf etwas anderes hin zu öffnen — ausgehend von der Erfahrung, daß diese Ökonomie nicht befriedigen kann, und von den Zeichen, die sie bietet. Diese vier Punkte stellen in den Augen M.s eine *Definition* des Heidentums als Heilsökonomie dar (50). Er hält sie dafür geeignet, die Fakten der Ethnologie und der Religionswissenschaften in die Theologie zu integrieren. Das zu versuchen ist sein Anliegen. — Dementsprechend gliedert sich das Buch in vier grundlegende Teile: I. Von der Erfahrung der „condition humaine“ zur Neuheit in Christus. II. Von der Herrschaft der Gewalten zu ihrer Unterwerfung unter Christus. III. Von der Entfaltung menschlicher Werte zur Offenbarung der Sünde. IV. Von der heidnischen Zufriedenheit zur Erwartung einer christlichen Weiterführung. Angeschlossen ist ein 5. Teil, der die pastoralen Folgerungen aus dieser Theologie des Heidentums zieht. Die ersten vier Teile benutzen je zwei Methoden: zuerst immer die Auswertung der ethnologischen Quellen und der Religionswissenschaften zur

Beobachtung und Erklärung menschlicher Verhaltensweisen; dann die Befragung der Heiligen Schrift für die theologische Beurteilung. Zwei Gruppen von Schrifttexten werden herangezogen: solche, die direkt vom Heidentum reden, und solche, die direkt vom Neuen reden, das Christus bringt. M. zitiert Ethnologen und Exegeten vor allem des französischen Sprachraums. Er betont, daß es sich um einen Versuch handle, daß er als Afrikamissionar nicht in der Lage war, eine systematische Bibliographie zu liefern, und daß die Sektoren der Patristik, Kirchengeschichte und Missionsgeschichte nicht beachtet werden konnten (50, Anm. 72). Bewußt läßt er die Fragen nach dem „Ursprung der Religionen oder der Religion“, nach einer „Uroffenbarung“ und nach den „Natuersakramenten“ beiseite (vgl. 27). – Der 4. Teil untersucht die entscheidende Frage nach der Offenheit der Heiden für Christus gemäß dem Grundsatz: „Wenn die heidnische Ökonomie wirklich auf die christliche Ökonomie hingeeordnet ist, dann muß es möglich sein, empirisch bei den Heiden Möglichkeiten der Öffnung zu erkennen“ (259; Hervorhebung v. Rez.). Solche Möglichkeiten sieht M. in der Haltung der Heiden gegenüber der Erfahrung des Todes gegeben, in der Begegnung mit anderen Zivilisationen, besonders mit der technisch-wissenschaftlichen westlichen Welt, in ihrer Persönlichkeitsentwicklung und in ihrer Art, Gott zu begegnen. Verf. untersucht die Glaubenshaltung der heiligen Heiden des Alten Testaments (Abel, Henoch, Noe, Lot, Melchisedech), vergleicht mit ihr die Haltung mancher außerbiblischer Heiden und kommt zu dem Schluß: „Wenn diese Beispiele gültig sind, dann kann man sagen, daß einzelne Heiden vom Glauben auf den zukünftigen Christus hin getragen worden sind, genau in dem Maße, wie sie sich nicht eingeschlossen haben in die Handlungs- und Lebensweise ihrer Umgebung“ (254; Hervorhebung v. Rez.). – J. Daniélou nennt in seinem Vorwort dieses Buch „die beste Einführung“ in eine wesentliche Frage heutiger Theologie (9). Wenn man diesem Lob uneingeschränkt zustimmen soll, dann nur zusammen mit der Bitte an den Autor, einen Abschnitt über die mögliche Öffnung der Heiden auf die kommende sichtbare Kirche hin in die ersten vier grundlegenden Teile einzubauen. Die Erwähnung der Kirche im pastoralen 5. Teil genügt nicht. Ist nicht alle Gnade der heidnischen Ökonomie ekklesiale Gnade? Gnade, die durch die sichtbare Kirche den Heiden vermittelt wird? Gnade, die auf die sichtbare Kirche hindrängt? (Vgl. „Lumen gentium“, 16). Müßten nicht mit der Methode des Verf.s auch Möglichkeiten der Öffnung auf die kommende sichtbare Kirche hin empirisch gezeigt werden können? Die Öffnung auf den kommenden Christus, von der M. spricht, schließt sie nicht eine Öffnung auf die kommende sichtbare Kirche ein? Nach unserer Auffassung kommt diese Seite einer Theologie des Heidentums auch im Kommentar des Verf.s zu „Nostra aetate“ zu kurz, wo er eine Zusammenfassung dieses Buches vorlegt (vgl. A. M. Henry [Hrsg.], *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes* [Paris 1966]. Deutsche Ausgabe: A. M. Henry – W. Becker [Hrsg.], *Die Konzilserklärung „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“* [Paderborn Frühjahr 1968]). – Zur deutschen Ausgabe: das Vorwort v. J. Daniélou ist durch das des Übersetzers ausgewechselt. J. Bettray war bestrebt, aus dem Deutschen zu zitieren, wo die angegebenen französischen Werke in deutscher Übersetzung vorlagen. Außerdem hat er bibliographische Ergänzungen angebracht. Die Anmerkungen, die im Französischen den Haupttext Seite für Seite begleiten, sind im Deutschen an den Schluß des Buches gerückt. Das erweist sich für die Lektüre als wenig vorteilhaft, da bei M. die meisten Anmerkungen Material liefern, das zum Verständnis des Haupttextes notwendig ist. – S. 267, Anm. 16, ist ein Druckfehler unterlaufen: Unzu-(g)änglichkeit Gottes.

J. M. Laube, S. J.

Thils, Gustave, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes* (Eglise Vivante). 8^o (204 S.) Tournai 1966, Casterman. – Dem Verf. geht es um den heilsgeschichtlichen Sinn der Religionen als solchen; nicht um das Heil der einzelnen Heiden, auch nicht um den heilsgeschichtlichen Stand der nichtchristlichen Menschheit insgesamt. Das Buch ist eingeteilt in sieben Kapitel; ausführliche Literaturangaben stehen am Ende jedes Kapitels; eine Schlußbetrachtung unterstreicht die Vereinbarkeit einer Aufwertung der nichtchristlichen Religionen mit der Pflicht zur Mission. Th. setzt sich mit französischen und deut-

schen Werken zum Thema auseinander, auch mit protestantischen. – Die „Vorbemerkungen“ (Kap. 1) rekapitulieren die Frage nach dem Heil der (einzelnen) Heiden und die terminologischen Schwierigkeiten. „Die Theologie und die Religionen“ (Kap. 2) untersucht Ansatzprobleme einer Theologie der Religionen und verschiedene Typen einer solchen Theologie. Die extremen Positionen der Dialektischen Theologie und der Erfüllungstheologie möchte Verf. übersteigen. Darum werden Tatsache, Tragweite und Inhalt einer allgemeinen Heilsgeschichte gezeigt (Kap. 3), ebenso die einer allgemeinen Offenbarung und eines ihr entsprechenden authentischen Glaubens (Kap. 4). Das 5. Kap. „Die Religionen“ stellt die zentrale Frage: Sind die nichtchristlichen Religionen mit der allgemeinen Heilsgeschichte und der allgemeinen Offenbarung verbunden? Und wie? Nach Th. gilt folgende Gleichung: Ebenso wie die jüdisch-christliche Religion der natürliche und adäquate Ausdruck der besonderen Heilsgeschichte und besonderen Offenbarung ist, so sind die nichtchristlichen Religionen der natürliche und adäquate Ausdruck der allgemeinen Heilsgeschichte und der allgemeinen Offenbarung. „Natürlicher“ Ausdruck in dem Sinn, daß es offensichtlich und normal ist, daß einem Plan Gottes für die nichtchristliche Menschheit eine religiöse Institution entspricht. „Adäquate“ Antwort in dem Sinn, daß sie den Gegebenheiten der allgemeinen Heilsgeschichte und den Inhalt der allgemeinen Offenbarung treu entspricht. Diese „treue Entsprechung“ stellt den theologischen Stand der nichtchristlichen Religionen dar (122). Demnach ist diesen Religionen „eine gewisse Heilswirksamkeit“ zuzusprechen (133). Der Nichtchrist erlangt Heil nicht „trotz“, sondern „in“ und „durch“ seine Religionen, und zwar „insofern sie den allgemeinen Heilsplan Gottes verbleichen oder der allgemeinen Offenbarung antworten“ (133). Damit ist den Religionen auch eine „gewisse Legitimität“ zuzuerkennen (134). Verf. wendet sich gegen die Unterscheidung von ordentlichen und außerordentlichen Heilswegen, gegen die Rede von einer „Gleichwertigkeit“ der Religionen, von „providentiellen Supplierungen“ (durch Engelsmission usw.) und gegen die Rede von einer „Parallelität“ der Heilswege zum jüdisch-christlichen. Es gibt nur *einen* ordentlichen Heilsweg. Wenn der Begriff „ordentlich“ theologisch verstanden werden muß im Sinne von „gemäß einer aufgestellten Ordnung“ und wenn den Nichtchristen „ein Weg gemäß der Ordnung Gottes“ zugeordnet ist, dann kann man diesem Weg das Prädikat „ordentlich“ nicht verweigern. Aufgabe der Theologen ist es dann, das „Ordentliche“ des Christentums und das der Religionen neu zu unterscheiden (135). Verf. versucht das im 6. und 7. Kap.: „Die Religionen und das Christentum“ und „Das Christentum und die Religionen“. Im 6. Kap. behandelt er die aktuelle Legitimität der Religionen, die Glaubensverpflichtung des einzelnen, die natürliche Beständigkeit der Religionen, ihren theologischen Charakter als Vorbereitung auf das Christentum, als Werkzeug des Gerichts Gottes und als eine „Form institutioneller Opposition gegen das messianische Reich“ bis zum Ende der Zeiten. Im 7. Kap. werden Einzigkeit, Ausschließlichkeit, Absolutheit Christi und des Christentums mit dieser Sicht der Religionen zu vereinbaren gesucht. Schließlich wird die Frage nach dem Spezifikum des Christentums ausdrücklich gestellt. Th. unterscheidet drei Bestimmungsversuche: 1. Der Unterschied zwischen Christentum und Religionen ist ein Unterschied zwischen übernatürlicher und natürlicher Wirklichkeit. 2. Christentum und Religionen sind beide von übernatürlichen Wirklichkeiten bestimmt, aber so verschieden, daß man die Terminologie „Heilsökonomie“, „Offenbarung“, „Glaube“ dem Christentum vorbehalten muß, den Religionen aber Begriffe wie „gottgewollte Ordnung“, „göttliche Manifestation“, „Religiosität“. 3. Christentum und Religionen sind beide von übernatürlichen Wirklichkeiten bestimmt, und zwar so, daß sich Christentum und Religionen wie Analogatum primarium und Analogata secundaria verhalten. Die Terminologie des einen wird auf die anderen angewandt unter Beifügung des „suo modo“. Verf. nimmt die letzte Position ein (vgl. auch sein neueres Werk „Syncretisme ou catholicité?“ [Tournai 1967]). Er umschreibt dieses analoge Verhältnis mit dem musikalischen Ausdruck „double en mode mineur“. Die Religionen sind ein „double en mode mineur“ des Christentums (187 ff.). Das Spezifikum des Christentums besteht nach ihm in einem „Mehr“ an Reichtum, Bestimmtheit, Garantie, Wirksamkeit usw.; vor allem aber im „Sakramentalen“

(195). Um das Gemeinte auszudrücken, scheint uns das Verhältnis eines musikalischen Satzes in Dur (= mode majeur: Christentum) zu einem Doppel in Moll (= mode mineur: Religionen) nicht hilfreich zu sein. Nur eine „romantische“ Interpretation des musikalischen Charakters von Dur (= hart, strahlend, offenbar) und von Moll (= weich, gedämpft, verhüllt) gibt Anlaß zu einer Übernahme dieses Ausdrucks zur Bezeichnung des Verhältnisses Religionen – Christentum. Außerdem scheint uns, daß mit dem Wort „double“ die vom Verf. zugegebene grundsätzliche Unvollendetheit und Verwiesenheit der Religionen auf Christus *im* Christentum nicht ausgedrückt werden kann. Sind sie nicht eher „Entwürfe“, die vom vollendeten Werk überholt werden, auch wenn sie als „Entwürfe“ neben dem Werk weiterbestehen? – Im übrigen sind in diesem Buch die Probleme einer Theologie der Religionen vollzähliger aufgezählt als bei anderen Autoren. Wenn man den Ausdruck „double en mode mineur“ fallen läßt, bleibt als Ergebnis seines Bestimmungsversuches des Verhältnisses zwischen Christentum und Religionen: „eine gewisse Analogie“.

J. M. Laube, S. J.

Goldammer, Kurt, Religionen, Religion und christliche Offenbarung. Ein Forschungsbericht zur Religionswissenschaft. 8^o (VIII u. 147 S.) Stuttgart 1965, Metzlersche Verlagsbuchhandlung. 11.80 DM. – Bei diesem sehr hilfreichen Forschungsbericht handelt es sich um einen Sonderdruck aus der „Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ (Jg. 34/1960, Heft 3, Jg. 37/1963, Heft 4 und Jg. 38/1964, Heft 1). „Symptomatische“ und „exemplarische“ Werke werden in zwei Abschnitten besprochen: A. Die Religionsgeschichte; B. Phänomenologie und Systematik. Das Manuskript des Abschnitts A wurde im Jahre 1959/60 abgeschlossen, das des Abschnitts B im Frühjahr 1963. Für die Zeitspanne zwischen 1959 und 1963 ist als Anhang des religionsgeschichtlichen Abschnitts A ein neuer Abschnitt C über „Neue Werke zur Religionsgeschichte“ angefügt. Ein Register der Namen und Sachen (138–147) erleichtert den Gebrauch des weitausholenden Berichts. – Abschnitt A. Die Religionsgeschichte bespricht Gesamtdarstellungen (I.), Werke zur Urreligion und primitiven Religion (II.), Werke zu den Religionen Inner- und Ostasiens und Indiens (III.), des Alten Orients und des Mittelmeerraums (IV.), des Judentums und des Islams (V.), und Alteuropas (VI). In der Zusammenfassung (VII.) unterscheidet Verf. – abgesehen von den rein philologischen und historischen Arbeiten – Darstellungen der Religionsgeschichte, die eine bestimmte „Richtung“ vertreten, die sich auch auf die Methode auswirkt: 1. eine marxistisch-materialistische; 2. eine katholisch-theologische (Urmonotheismus!); 3. eine tiefenpsychologische (C. G. Jung); 4. eine protestantisch-theologische (dialektisch-existentialistischer Herkunft); 5. eine einfach theologisch-apologetische Richtung. Nach G. haben heute die 2. und 3. Richtung im Fach „*Religionsgeschichte*“ das meiste Gewicht. Die Methode des „Verstehens“ dagegen hat sich weniger in religionsgeschichtlichen als in systematisch-phänomenologischen Arbeiten niederschlagen. Sie sind in „B. Phänomenologie und Systematik“ besprochen. Dieser Abschnitt ist nicht geographisch, sondern sachlich geordnet: I. Gesamtdarstellungen, Methodologie, Allgemeines. II. Das Gottesproblem und die Gottesfrage. III. Die Gottesbeziehung und der Gottesgang (Kult). IV. Das Mythische und das Symbolische. V. Gestaltetes Bild und Zeichen. Die Aussage der Kunst. VI. Religiöse Anthropologie, Ethik und Soziologie. VII. Religionspsychologie und Religionsphilosophisches. VIII. Mystik und Sehertum. IX. Zusammenfassung: Verf. fordert für die Religionswissenschaft eine eigene, im Prinzip *theoriefreie phänomenologisch-systematische Methodik* aus der Eigenart des Gegenstandes unter Bezugnahme auf im weitesten Sinn historische und philosophisch-theologische Methoden, wie sie G. van der Leeuw und J. Wach ausgebildet haben (vgl. 107). – Insgesamt zeichnet sich dieser Forschungsbericht durch ein ausgewogenes Urteil aus; die methodischen Nebenbemerkungen und die Zusammenfassungen der Grundprobleme geben dem Werk den Charakter einer Einführung in die Religionswissenschaft, die durcharbeitenden Theologen dringend zu empfehlen ist. J. M. Laube, S. J.

2. Theologie der Hl. Schrift

Biblisch-historisches Handwörterbuch, hrsg. v. *Bo Reicke* u. *Leonhard Rost*. Bd. II: H-O; Bd. III: P-Z. Lex. 8^o (VIII S. u. Sp. 617-1360 bzw. XVI S. u. Sp. 1361-2256) Göttingen 1964/66, Vandenhoeck. Subskr.-Preis für Bd. I-III (mit Verpflichtung zur Abnahme des noch ausstehenden Registerbandes) 180.— DM. — Erfreulich rasch sind die beiden vorliegenden Bände dem Band I (1962; vgl. dazu Schol 38 [1963] 608 f.) gefolgt, so daß in nur vier Jahren ein ganz neues großes Bibellexikon fertiggestellt ist — eine Leistung, zu der man Verlag und Herausgeber nur beglückwünschen kann. Daß dabei aus den ursprünglich vorgesehenen zwei Bänden drei geworden sind (bzw. vier — mit dem erst nachträglich eingeplanten Registerband) und jeder Einzelband den vorausgehenden an Umfang beträchtlich übertrifft, ist gewiß kein Schaden, sondern im Interesse einer reichhaltigeren und exakteren Information nur zu begrüßen. Allerdings scheint dieses schrittweise Wachstum nicht allein auf einen durchweg größeren Umfang der Artikel zurückzuführen zu sein, sondern auch auf eine gewisse Lockerung der ursprünglich gezogenen thematischen Grenzen. Gewiß stehen die biblischen Realien aus „Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur“ (so der Untertitel des Werkes) nach wie vor eindeutig im Vordergrund; die einschlägigen Artikel sind ebenso zahlreich wie gründlich und bleiben das Charakteristikum dieses Bibellexikons, dem hierin zur Zeit wohl kein anderes den Rang streitig machen kann. Daß der eine oder andere Artikel inzwischen durch neue Forschungen bereits überholt ist — typisches Beispiel „Masada“ —, ist ein unvermeidliches Schicksal jedes größeren Wörterbuches (allerdings für den Artikel „Sirachbuch“ hätten die neuen Textfunde von Masada schon einbezogen werden können!). Neben diesen für das Werk typischen Beiträgen scheinen aber in zunehmendem Maß auch allgemein bibelwissenschaftliche und bibeltheologische Artikel aufgenommen bzw. ausgebaut zu sein. Vielleicht macht sich hier eine gewisse Tendenz zu einem allseitig gleichmäßig informierenden Bibellexikon hin bemerkbar. Derartige Artikel bleiben jedoch nach Umfang und Qualität durchweg eindeutig hinter den anderen zurück. So ist etwa der Artikel „Krieg“ doppelt so groß wie „Kirche“; „Lied“ erhält etwa ein Dreifaches an Raum von „Liebe“ (religiös u. profan), „Sintflut“ das Doppelte von „Urgeschichte“ überhaupt, und das wichtige Theologumenon „Versöhnung“ (AT und NT) beansprucht kaum mehr Raum als „Versöhnungstag“. Gewiß gibt es auch einige theologische Artikel von eigenem Profil, aber meist beschränken sie sich auf die solide übliche Information und können sich — um das neueste hierin vergleichbare deutschsprachige Werk zu nennen — sicher in keiner Weise mit den bibeltheologischen Beiträgen im „Lexikon für Theologie und Kirche“ (Freiburg i. Br. 1956/65) messen, auf das übrigens recht oft in den Literaturangaben hingewiesen wird. Sie wollen es offenbar auch nicht. — Eine gut ausgewogene Raumzuweisung für die einzelnen Stichwörter ist sicher eine schwierige redaktionelle Aufgabe. Der eine wird dies zu knapp, der andere jenes zu ausführlich finden. Aber ist es einem solchen „biblisch-historischen“ Wörterbuch wirklich entsprechend, daß der Beitrag „Staat“ etwa den doppelten Umfang hat wie „Stadt“? Oder ist es sinnvoll, in einen Artikel „Jesajabuch“, der Js 1-39 kaum eine Textseite widmet, eine ganzseitige (!) Kartenskizze zu dem, aufs Ganze gesehen, recht belanglosen Text Js 10,28-32 einzufügen? Auch sonst läßt die redaktionelle Betreuung des Werkes ein paar Wünsche offen (wie oft bei Erstauflagen). Die für den Benutzer so wertvolle Technik der Verweispfeile innerhalb eines Artikels ist nur unvollkommen und etwas willkürlich gehandhabt. Bei „Urgeschichte“ wird, um nur ein Beispiel zu nennen, auf „Paradies“ verwiesen, aber nicht auf „Sintflut“, „Schöpfung“ oder „Völkertafel“ (ein Stichwort „Sündenfall“ fehlt überhaupt). Eigene Stichwörter, denen nur ein Verweis auf ein anderes folgt, sind dagegen recht zahlreich. Hier ist des Guten eher zuviel getan, wie mir scheint. Denn manche von ihnen verdanken lediglich antiquierten deutschen Bibelübersetzungen (bzw. Schreibweisen biblischer Namen) ihre Existenz, wie etwa „Heller“, „Lenz“, oder die Verweise sind überflüssig, weil man schon mit bescheidenster Lexikonerfahrung die richtigen Artikel findet — so wenn bei Rot, Schwarz usw. auf „Farben“ verwiesen wird, bei Trommel, Zimbel, Trompete usw. auf „Musikinstrumente“.

bei „Mahlen“ auf „Mühle“ – und ähnliches mehr. Doch vielleicht verrät sich hier eine gewisse Zweigleisigkeit in der Planung und Anlage des Handwörterbuchs: Es möchte einerseits dem Theologen und selbst dem Fachkollegen ausführliche und exakte Auskunft geben (mit sorgfältig ausgewählter weiterführender Literatur), andererseits aber auch für den einfachen und ganz untrainierten Bibelleser zu handhaben sein. Alle Beiträge streben deshalb einen klaren, einfachen, fast fremdwortfreien Stil an, dem aber nichts an wissenschaftlicher Präzision fehlt. Ebenso sind die vielen Karten (im ganzen 72) und Zeichnungen (320) im Text gewiß sachlich genau, aber vor allem didaktisch instruktiv gestaltet. Auch die 60 ganzseitigen Schwarzweißtafeln (Fotos) sind durchweg gut und instruktiv ausgewählt, allerdings nicht immer sehr neu. Deutsche Fliegerbilder von 1918 sind als Geländereief noch immer sehr eindrucksvoll (z. B. Tafel 58a), aber für besiedelte Gebiete ergeben sie ein Bild, das der heutigen Wirklichkeit gar nicht mehr entspricht. So z. B. das bekannte Luftbild von Jerusalem (Tafel 27), das von der heutigen großen israelischen Neustadt kaum etwas ahnen läßt. Ähnlich gibt das Luftbild der Grabungen in Ugarit aus dem Jahre 1936 keine richtige Auskunft mehr über die jetzige Ausdehnung des Grabungsfeldes. Sicher hätte man hier öfters mehr „up to date“ sein können (mit einigen Unkosten allerdings). Der bekannte Bildatlas zur Bibel von Grollenberg (deutsche Ausgabe 1957) etwa zeigt deutlich, daß hier heute doch einiges mehr möglich ist – übrigens auch in der Qualität der Wiedergabe bei neueren Fotos (vgl. etwa das gleiche Foto in dem genannten Bildatlas, Abb. 151, und im Handwörterbuch, Bd. II, Tafel 39b)! – Doch alle diese Mängel liegen sehr am Rande und sind bei einer Neuauflage, an der kaum zu zweifeln ist, leicht zu beheben. Im ganzen ist mit diesem Handwörterbuch jedem, der sich ernsthaft mit der Bibel befaßt, ob Theologe oder Nichttheologe, ein ausgezeichnetes Hilfsmittel und Arbeitsinstrument an die Hand gegeben.

J. Haspecker, S. J.

Yadin, Yigael, Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes. 2. Aufl. Gr. 8^o (272 S.) Hamburg 1967, Hoffmann u. Campe. 38.— DM. – Die abschließende wissenschaftliche Publikation über die großen israelischen Ausgrabungen in Masada wird zwangsläufig noch Jahre auf sich warten lassen. So ist dieser vorläufige Bericht vorerst die wichtigste Informationsquelle darüber und als solcher besonderer Beachtung wert. Für einen „preliminary report“ ist das Buch ungewöhnlich reichhaltig und freigebig in der Darbietung der besten Funde und Ergebnisse der Grabungen. Die sachkundige Darstellung des Leiters der 11monatigen Ausgrabung (Winter 1963/64 und 1964/65) ist relativ knapp hinsichtlich der wissenschaftlich interessanten Erträge (sie wird nur dort etwas breiter, wo sie das menschliche Drama der letzten Verteidiger von Masada, das die Grabungen aufdeckten, nahebringen will). Sie ist offensichtlich darauf abgestellt, die sehr zahlreichen, z. T. großformatigen Farb- und Schwarzweißaufnahmen, die mehr als die Hälfte des Buches einnehmen und in kluger Auswahl das Typische der Bergfeste, ihrer Bauwerke und der Einzelfunde vorstellen, als erste und authentischere Informationsquelle sprechen zu lassen. Zweifellos eine begrüßenswerte Methode! Diese Fülle von Bildern gibt eine lebendigere und detailliertere Kenntnis als lange Wortbeschreibungen (leider macht sich bei der vorliegenden 2. Auflage die Abnutzung der Klischees schon deutlich bemerkbar, wie ein Vergleich mit der 1. Auflage zeigt). Die Anlage des Buches ist sehr nüchtern und übersichtlich. Nach einigen einführenden Abschnitten über Ort, Aufgabe und Vorbereitungen der Expedition werden die einzelnen Ausgrabungskomplexe auf dem Hochplateau des Felsens in Richtung Nord-Süd nacheinander dargestellt, angefangen vom Terrassenpalast des Herodes auf der Nordnase des Massivs, der mit dem von Josephus beschriebenen Palast identifiziert wird (nicht der „Westpalast“), bis zur langen Umfassungsmauer, die so bedeutende Funde hergab, wie das rituelle Bad (miqwe), das einzige bisher bekannte dieser Epoche, verschiedene Schriftrollen, darunter das wichtige Sirachfragment (separat inzwischen von Y. Yadin veröffentlicht: The Ben-Sira Scroll from Masada [Jerusalem 1965]), und im Grunde auch den kurz als Synagoge bezeichneten Bau, der sicher von den Zeloten als solche benutzt wurde, wie die eingebauten Bänke und eine primitive Geniza, in der noch Schriftrollenreste

gefunden wurden, sicherstellen, der aber von Y. auch schon in seiner herodianischen Grundgestalt als solche gedeutet wird (z. B. Ausrichtung des Baues nach Jerusalem). Als einzige bisher bekannte Synagoge aus der Periode des Zweiten Tempels in Israel kommt ihr auf alle Fälle eine besondere archäologische Bedeutung zu. Von unmittelbarem Interesse für die Bibelwissenschaft sind fraglos die aufgefundenen Fragmente von Schriftrollen, meist biblischen Inhalts, dazu ein Stück des hebräischen Textes des Buches der Jubiläen und ein anderes mit „Gesängen zum Sabbatopfer“, das aus der Sabbatdatierung als zur Qumransekte gehörig auszuweisen war. Im ganzen wurden Reste von 14 Schriftrollen gefunden. Sie sind nicht nur inhaltlich eine willkommene Ergänzung der Qumrantexte, sondern – zusammen mit den etwa 700 Ostraka – auch eine wertvolle Bereicherung der paläographischen Kenntnisse. – Die vorliegende deutsche Ausgabe des Werkes, die innerhalb weniger Monate eine 2. Auflage (11.–25. Tausend) erlebte, ist nicht aus dem hebräischen Original übersetzt, sondern aus der vom Autor approbierten englischen Fassung (3. Auflage, London, März 1967). Die Übersetzer (*Eva* und *Arne Eggebrecht*) haben sich ihrer Aufgabe mit großer Eleganz entledigt. Nur an ganz wenigen Stellen spürt man ein wenig den Mangel an fachwissenschaftlicher Kompetenz. Eine Kulturepoche, die als „Chalkäolithikum“ (S. 204–205 wiederholt) bezeichnet wird, gibt es nicht, sondern nur ein „Chalkolithikum“; die Reste der in der Synagoge gefundenen Ezechielrolle enthalten nicht „Auszüge“ des 37. Kapitels (d. h. planvolle Exzerpte), sondern einfachhin „Teile“ oder „Stücke“ des Kapitels, was für den Charakter der Rolle nicht unwesentlich ist. Ein Letztes (das nicht auf Konto der Übersetzer geht!): wie auf der Aufnahme S. 18 der „Schlangenfad“ zu sehen sein soll, ist mir nicht verständlich; er geht am bildabgewandten NO-Hang empor.

J. Haspecker, S. J.

Lohfink, Norbert, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*. 8^o (240 S.) Frankfurt 1967, Knecht. 16.80 DM. – Die starke Resonanz, die sein erster Band gesammelter Vorträge fand („Das Siegeslied am Schilfmeer“, Frankfurt 1965; 2. Auflage 1966; 3. Auflage 1968; Übersetzungen ins Holländische und Spanische; englische, französische und italienische Übersetzung in Vorbereitung), mag für den Autor ein gewisser Anreiz gewesen sein, ihm so bald diesen zweiten Band folgen zu lassen. Kein Zweifel, daß er ebenso interessierte und zahlreiche Leser finden wird wie sein Vorgänger. Denn es geht wiederum nicht nur um eine Reihe glänzend gestalteter Einzelvorträge, sondern ähnlich dem ersten Band sind auch hier alle Beiträge zu einer Einheit verbunden durch ein ebenso wichtiges wie aktuelles Grundanliegen, das mehr oder weniger explizit überall zur Sprache gebracht wird. War in dem früheren Band das gemeinsame Anliegen die „christliche Auslegung des AT“ als rechte und berechtigte exegetische Methode (vgl. dazu Schol 40 [1965] 604 f.), so steht jetzt mehr allgemein „fast überall die Frage nach der Methode im Vordergrund“, vor allem die Probleme um die historisch-kritische Methode, die gerade in den letzten Jahren auch im katholischen Raum die Gemüter von Theologen und Nichttheologen in Bewegung gebracht hat – und nicht nur im ablehnenden Sinn. Solche „Methodenfrage“ ist in vier der neun Vorträge des Bandes (alle neun stammen aus den Jahren 1965/1966; fünf bisher unveröffentlicht, der Rest neu überarbeitet) ausdrücklich und systematisch gestellt und beantwortet, wenn auch in je anderer Form (Erkenntnisfindung und Erkenntnisfortschritt in der Theologie, 29–49; Zur historisch-kritischen Methode, 50–75; Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments, 185–213; Methodenprobleme zu einem christlichen „Traktat über die Juden“, 214–237). Abgesehen von dem kleinen Eingangskapitel über die Konzilskonstitution „Dei Verbum“ (13–28), ist die Frage nach der rechten Methode, durch deren positive Beantwortung sich erst (bzw. oft automatisch) die meisten Ergebnisse der „modernen“ Exegese rechtfertigen, kaum weniger nachdrücklich und für die meisten Leser sogar eingängiger behandelt in den restlichen vier Beiträgen, deren Themen von einer konkreten Sachfrage her formuliert sind und mit Vorliebe in einer Art Forschungsbericht abgehandelt werden (Die ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft, 76–106; Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie

der nichtchristlichen Religionen, 107–128; Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai, 129–157; Eschatologie im Alten Testament, 158–184). – Als „Ortung seiner Wissenschaft“, als Überprüfung der Richtigkeit seines eigenen methodischen Standortes und Kurses bezeichnet N. Lohfink seine Vorträge, sofern sie ihm je und je Gelegenheit gaben, über diesen Kurs zu reflektieren und ihn öffentlich zur Diskussion zu stellen. Sind sie auch durchweg für Nichttheologen gehalten, so ist diese Selbstprüfung eines methodologisch und theologisch scharf reflektierenden Exegeten doch reich genug mit fruchtbaren Fragen und Anregungen beladen, daß auch ein Theologe oder Exeget von Fach sich mit Nutzen darein vertieft, um seinen eigenen wissenschaftlichen Standort auf seine Richtigkeit und vielleicht auch auf sein Niveau hin kritisch zu überprüfen. J. Haspecker, S. J.

Barr, James, Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. Mit einem Geleitwort von *H. Conzelmann* (Titel der Originalausgabe: *The Semantics of Biblical Language*, The Clarendon Press Oxford 1961). Übers. von *Erhard Gerstenberger*. 8^o (308 S.) München 1965, Kaiser. Br. 22.— DM; Ln. 25.— DM. – Temperament- und humorvoll bekämpft Verf. (Prof. für AT in Manchester) die vorgefaßte Meinung vom Gegensatz zwischen griechischem Denken, das auf das Unveränderliche, Abstrakte, Ewige gehe und in dessen Mittelpunkt das Individuum stehe, und hebräischer Denkweise, die mehr das Konkrete, das Handeln (besonders das Handeln Gottes in der Geschichte) sowie das soziale Ganze betone (vgl. *Pedersen, Boman, Torrance*). Man dürfe nicht, führt Verf. aus, griechische Philosophie mit hebräischen Erzählungen vergleichen (II, 15–27). B. wendet sich vor allem gegen den Versuch, die Sprache als „Spiegel und vollkommene Manifestation des Geistes“ zu deuten (III, 28–51). Was die Deutung des Hebräischen als „dynamischer“ Sprache betreffe, so könne diese im einzelnen nicht belegt werden: Wörter wie „stehen“ und „liegen“ drückten zwar auch eine Bewegung aus, „to stand“ im Englischen jedoch ebenso. Nominalsätze seien auch bei Aristoteles – und mehr noch im Russischen – geläufig. Die Beziehung des Redenden zum Perfekt sei in den modernen Sprachen die gleiche. Außerdem könne die Sprache nicht alles ausdrücken. Boman beachte nicht das konsekutive Imperfekt (IV, 52–92). „Ganzheitsbetrachtung“ und „Dynamik“ seien auch durch den status constructus und die Zahlwörter nicht zu erweisen. Die Bedeutung der Wurzel finde sich nicht wie eine platonische Idee in allen ihren Ableitungen (vgl. *lähäm – milhāmāh* [V, 93–110]); sie sei vielmehr aus dem Sprachgebrauch, nicht aus der Etymologie zu ermitteln (so bedeute *ekklāsia* „Versammlung“ und nicht „ins Leben gerufen durch das Wort“ [„qahal: qol“]; ebensowenig führe die etymologische Analyse der Begriffe „holy“, „dabar“, „baptisma“ u. a. [VI, 111–163] ans Ziel). – Kap. VII (164–206) befaßt sich mit der Deutung von *āmūnah*, das nach *Hebert* und *Torrance* „eigentlich auf den Menschen nicht anwendbar sei“, sondern – nach Ps 36,5 ff. – nur auf Gott (hier wendet sich B. auch gegen *Schlier, van Unnik* und *Weiser*); *hāāmīn* bedeute nicht „wahr machen“, sondern „vertrauen“; der Gegensatz zu „wahr“ sei „falsch“. Wenn *āmāt* auch manchmal Treue Gottes bedeute und mit „pistis“ oder „dikaiosynā“ wiedergegeben werde, so werde es doch 107mal durch „alātheia“ übersetzt. – Kap. VIII (207–261) bietet „Grundsätzliches zum Theologischen Wörterbuch zum NT“. *Kittel* betrachte, darin *H. Cremer* (Bibl.-Theol. Wörterbuch [1867]) folgend, die Wörter als „Spiegel und Kristallgefäße des Heilsgeschehens“. Richtiger dagegen sei, meint Verf., die Methode *Liddle-Scotts*, nach der jeweils mehrere vorläufige Äquivalente als Hilfsmittel zum Verständnis der Sätze geboten werden. B. zeigt an zahlreichen Beispielen, besonders in bezug auf einzelne Präpositionen, wie im ThW oft Wörter theologisch überladen und etymologisch gedeutet werden. Demgegenüber sei geltend zu machen, daß der Inhalt sich klarer aus dem Kontext erheben lasse. Auch empfehle es sich, mehr nach Gruppen verwandter Wörter oder Wortkombinationen (z. B. *pais Theou*) voranzugehen. Dadurch, daß im ThW Schlagworte wie „Heilsgeschichte, Offenbarung, Eschatologie“ usw. eine ständige Fernkontrolle ausübten – auch in *W. Bauers* Wörterbuch findet B. noch traditionelle Ausdrücke wie „übernatürlich“ u. ä. –, habe es vielleicht mehr Schaden als Gutes gestiftet. Dennoch würden seine theologischen Ausführungen, trotz der mangelnden

Berücksichtigung der Textzusammenhänge und der schlechten linguistischen Konzeptionen, von den Quellen her bestimmt, und so sei es doch wieder besser als seine Prinzipien. – Im IX. Kap. (262–283) nimmt Verf. Stellung zu den Themen „biblische Sprache“ und „biblische Theologie“. Aussageträger in der Bibel seien stets der Satz, die Rede oder ein Gedicht. In diesen, nicht durch Bedeutungsänderungen der Wörter, werde Neues gesagt. – Biblische Theologie solle eher beschreibend (wie bei *Eichbrodt*) als dogmatisch sein. Die neuerdings vieldiskutierte Hermeneutik suche die schwierige Frage zu beantworten, wie das menschliche Wort zum Gotteswort werden könne. Dabei schiene die Semantik als Teil der Linguistik bei *Bultmann* und *K. Barth* zu wenig berücksichtigt. – Im X. Kap. (284–292) übt B. u. a. Kritik am Sprachenlernen der Theologiestudenten, das zwar zum Verständnis des Urtextes dienlich sei, heutzutage aber zu isoliert von der Linguistik und allgemeinen Sprachwissenschaft betrieben werde. – Zum Ganzen: B. hat sicher recht, wenn er die Meinung vertritt, daß eine Sprache nicht schlechthin als Spiegel des Volksgeistes betrachtet werden könne, auch wenn dieser sie vielfach beeinflusste. Eine solche Beeinflussung wäre kaum – wie in der Chemie – zu analysieren: die meisten Völker sind rassistisch gemischt; Volks-, Sprach- und Kulturgrenzen decken sich nicht; insbesondere der hellenistische Kulturraum (vgl. *M. Hadas*, *Hellenistische Kultur* [Stuttgart 1963]) bildete eine sehr komplexe Einheit: Philon, Origenes und Augustinus dachten zwar alle drei platonisch, aber ersterer war jüdischen Glaubens, die beiden anderen Christen. Zwei von ihnen schrieben griechisch, einer lateinisch. Origenes war Ägypter, Augustinus Afrikaner. Innerhalb einheitlicher Sprachgebiete sind auch die Stammesunterschiede sowie die Eigenart der Individuen noch zu beachten, die Verschiedenheiten des Stiles je nach der gewählten Gattung, dem Autor und den Zeitumständen. – Es ist zutreffend, wenn Verf. betont, daß die Bedeutung eines Wortes vor allem vom Sprachgebrauch her zu erheben ist, nicht so sehr aus der Etymologie. Ferner ist vor allem der Kontext entscheidend. Aber auch die Autoren des ThW tragen dem ja Rechnung. Gleichwohl ist B.s Kritik eine notwendige und wichtige Warnung, dem Wörterbuch nicht immer unbedingtes Vertrauen zu schenken, zumal wenn es sich um Beiträge von Autoren ausgeprägter Richtung handelt. – Man hätte noch gewünscht, daß B. neben seiner kritischen Auseinandersetzung mit der idealistischen Richtung noch mehr Grundsätzliches zur Sprachphilosophie gesagt hätte. Schon *Alonso-Schökel*, *McIntyre* und *Ramlot* fanden seine Auffassung positivistisch. *A. J. J. de Witte* fügte hinzu, es gebe in jeder Sprache einen „stock of sentences“, und verwies auf *K. Pike's* „slot-fillers“. – Der „seltsame Fehler“ (239, Anm. 58) erklärt sich leicht daraus, daß das „Vorwort des Verfassers“ in der 10. Aufl. von Kögel mit 1883 datiert ist ohne Hinweis darauf, daß es nicht zur 1. Aufl. gehört! – Die Übersetzung liest sich ebenso flüssig wie die Originalfassung. Auf jeden Fall ist die Lektüre dieses lebendigen Buches für alle, die sich mit der Bibel befassen, sehr anregend und hilfreich. F. W. Koester, S. J.

Grelot, Pierre, Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift. Werden und Entfaltung der biblischen Offenbarung. Kl. 8^o (506 S.) Wien 1966, Herder. 32. – DM. – Dieses Werkbuch zeichnet sich dadurch aus, daß es sich bei der Darstellung der zum Verständnis der Heiligen Schrift nötigen geschichtlichen, literarischen und religiösen Inhalte nicht an die kanonische Reihenfolge der biblischen Bücher hält, sondern sie in der geschichtlichen Ordnung behandelt. Dabei ist jedem Kapitel – abgesehen von einer allgemeinen Bibliographie in der Einleitung – noch eine spezielle Bibliographie beigefügt, der einige Punkte „Zur Anregung und Vertiefung“ bei der Arbeit am Text folgen. Besonders hervorzuheben sind noch die abgedruckten Paralleltexte aus der zeitgenössischen altorientalischen und hellenistischen Literatur, die für den Praktiker sonst schwierig zu erreichen sind. Kritisch wäre anzumerken, daß diese Arbeit des Professors für Altes Testament am Institut Catholique in Paris einseitig zugunsten des Alten Testaments ausgefallen ist: fast zwei Drittel des Buches sind diesem gewidmet, was zwar dem quantitativen Verhältnis der biblischen Texte zueinander entspricht, aber wohl kaum der heilsökonomischen Bedeutung des Neuen Testaments gerecht wird. G. Schiwy, S. J.

Schildenberger, Johannes – Lentner, Leopold – Vogel, Paul Heinz – Knoch, Otto, Die Bibel in Deutschland. Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum. Kl. 8^o (408 S. m. 15 Tafeln) Stuttgart 1965, Kath. Bibelwerk. 24.— DM. – Da das Werk Wilhelm Theodor Auers, die „Katholische Bibelkunde“, nicht über den ersten Band hinausgekommen ist und auch dessen Neubearbeitung Schwierigkeiten im Wege stehen, entschloß sich eine Herausgebergruppe des Kath. Bibelwerkes, die Idee des Werkes neu aufzunehmen und durchzuführen. „Auf dem Wege zur Eindeutschung“ nennt *L. Lentner* seine detaillierte Darstellung der Entwicklung von der Bibel der Goten bis heute. *P. H. Vogel* stellt die wichtigsten deutschen Bibeldrucke vor von Johann Mentel (1466) bis zur Gegenwart. Der Anhang informiert über die hauptsächlichsten fremdsprachlichen Übersetzungen und ökumenischen Ausgaben sowie über die Bibelgesellschaften, und *O. Knoch* erzählt kurz die Geschichte und von der Arbeit des Katholischen Bibelwerkes in Deutschland. So weit, so gut. Doch unter dem Buchtitel vermutet man weniger den umfangreichen ersten Teil des Werkes, den *J. Schildenberger* geschrieben hat: eine ausführliche Einleitung in die Heilige Schrift unter dem Titel: „Der Weg des Wortes Gottes in die Welt“, wo von Offenbarung und Heiliger Schrift, vom Kanon der Bibel, von der Inspiration und Irrtumslosigkeit und von der Verschiedenheit des Schriftsinns die Rede ist bis hin zu „Bibel und kirchliches Lehramt“. Zwar ist näher am Titel der folgende Exkurs (auch von *J. Schildenberger*) über „Die äußere Gestalt der Heiligen Schrift“, über die Wiege des Wortes Gottes in vorgeschichtlicher Zeit, über die Sprachen der Bibel bis hin zu den alten Bibelübersetzungen. Dennoch, als Einleitung zu „Gottes Wort auf dem Wege zum deutschen Volk“ scheinen mir die 150 Seiten arg unproportioniert, zumal sie sich völlig im traditionellen Rahmen halten und die vom Konzil angestoßenen und zum Teil kühn gelösten Probleme kaum ahnen lassen. Ohne diese Wucherung hätten wir eine Publikation vor uns, die die bereits ältere Arbeit von evangelischer Seite, „Die Bibel im Leben der Völker“ von Ernst v. Dobschütz, weiterführte und ergänzte und so nicht nur einen weiteren Beitrag zur ökumenischen Zusammenarbeit darstellte, sondern darüber hinaus für die Germanistik, Kulturgeschichte und Literatursoziologie von Bedeutung wäre.

G. Schiwy, S. J.

Zirker, Hans, Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen (Bonner Bibl. Beitr., 20). Gr. 8^o (XVIII u. 158 S.) Bonn 1964, Hanstein. 28.— DM. – Mehr noch als für den Bibelwissenschaftler ist diese Mainzer Dissertation vielleicht für den Kulttheologen und den Liturgiker von Interesse und Bedeutung, die hier für den Sinngehalt und die sachgemäße Neugestaltung mancher Formen der Liturgie manche Anregungen und Normen finden können. Denn die Vergegenwärtigung der Vergangenheit bzw. ihre Aktualisierung ist als zentrales Element im Kult einer heilgeschichtlich begründeten und ausgerichteten Religion (im Unterschied zu Naturreligionen) für die kultischen Feiern der christlichen Kirche ebenso bedeutsam, wie sie es für den Kult Israels war. Dabei kann letzterer uns Heutigen vor allem deshalb als Vorbild und Wegweiser dienen, weil er in einer Zeit gestaltet (und auch schon theologisch reflektiert) wurde, für die der kultische Bereich noch ein ganz selbstverständlicher Lebensbezirk war, zu dem man ohne weiteres geistigen Zugang hatte. Gewiß sind nicht mehr alle damals möglichen Formen der Aktualisierung früheren Heilsgeschehens für die heutige Liturgie geeignet oder relevant (z. B. Dramatisierungen wie die Aufbruchshaltung und -gewandung beim Paschaessen), aber gerade von diesen (wie auch von der Frage des Kultdramas in Israel) wird in der vorliegenden Arbeit abgesehen. In ihrer Beschränkung auf die Psalmen wendet sie sich ausschließlich der „worthaften Aktualisierung“ (3) zu als dem wesentlichen Element der kultischen Vergegenwärtigung. Dabei wird das ganze sehr reichhaltige Material, das die Psalmen zur Verfügung stellen, ausschließlich unter kulttheologischen Gesichtspunkten gesichtet und geordnet vorgelegt. Andere Fragen, die die Darstellung der Vergangenheit in den Psalmen aufwirft und die wenigstens der Bibelwissenschaftler auch mit Interesse zu verfolgen pflegt (ihre formale Gestaltung, ihre Bindung an bestimmte Psalmengattungen, ihr Verhältnis zur Geschichte und zu den biblischen Geschichtsdarstellungen), werden ausgeklammert. Mit

vollem Recht! Denn einerseits ist darüber schon manches gearbeitet, das hier vorausgesetzt und als Grundlage stets herangezogen wird, andererseits erweist sich der kulttheologische Aspekt als so reichhaltig, daß er eine solche Beschränkung fordert. Freilich wird nach einer einführenden Reflexion über „Aufgaben und Grenzen der theologischen Darstellung des erzählenden Gedächtnisses als einer Grundform kultischer Rede in den Psalmen“ (1–6) in einem ersten Hauptabschnitt über die „Terminologie der Vergegenwärtigung in den Psalmen“ (7–29) gesprochen. Aber dies geschieht bereits unter einem theologischen Gesichtspunkt, insofern vor allem in den dafür gebrauchten Grundverben „gedenken, bekennen, erzählen“ (*zkr, bwdb, spr*) und deren Bedeutungsfeld schon eine gewisse theologische Reflexion über dieses Element des Kultes vorliegt, die ihre Hauptgegenstände, ihre religiöse Zielrichtung (loben, verkünden) usw. erkennen läßt. Ähnliches gilt von dem – ebenfalls noch vorbereitenden – zweiten Hauptabschnitt „Die formale Gestaltung der vergegenwärtigenden Verkündigung“ (29–61), wo die den verschiedenen Psalmengattungen (Hymnus, Danklied des Volkes und des Einzelnen, Klagelied, Geschichtsparänese usw.) entsprechenden verschiedenen Erzählhaltungen des kultischen Gedächtnisses skizziert werden. Der Hauptunterschied liegt in dem verschiedenen (formalen) Adressaten: Hinwendung zum Volk als bevorzugte Form der Verkündigung, wobei von Gott in dritter Person geredet wird (bevorzugt in Hymnus und Volksdanklied), oder Hinwendung zu Gott als Lob oder Motivierung des Hilferufs usw. Der dritte Hauptabschnitt (61–145) bringt dann mit reichen Textbelegen die einzelnen Elemente der „Theologie der Vergegenwärtigung der Vergangenheit“, wie sie aus den verschiedensten Aussagen der Psalmen zu erheben ist. Hier geht es, um nur ein paar Züge zu nennen, u. a. um die Tendenz des verkündenden Lobes zur Universalität (vor der ganzen Gemeinde, vor allen Völkern), um den Willen und die Verpflichtung zur zeitlichen Kontinuität und „Ewigkeit“ des Gedächtnisses der göttlichen Heilstaten, um die Verbindung von Opfer und gedenkender Erzählung als Vollgestalt solchen an der Heilsgeschichte orientierten Kultes, um das Verhältnis von historischer Einmaligkeit des Heilsfakts zu seiner realen Aktualität in der Gegenwart des Kultes und zu seinem Verheißungscharakter für die Zukunft, die beide schon von Gott in der ersten Setzung gestiftet und von dem durch die ganze Heilsgeschichte gegenwärtigen und wirkenden Gott getragen werden (hier wird zugleich die Frage nach dem biblischen Zeitverständnis und dem tieferen Grund und Sinn der Typologie gestellt). In all dem erweist sich der die grundlegenden Heilsfakten der Vergangenheit wirksam vergegenwärtigende Kult als eine wesentliche Funktion des Lebens im Gottesbund. – Am Schluß halten neunzehn knappe Thesen die Hauptergebnisse dieser sympathischen Studie fest, die sich notgedrungen meist auf das Sammeln und rechte Einordnen der vielen Einzeltexte der Psalmen beschränken muß (wobei die Diskussion mit den verwandten Werken von *A. Arens*, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*, und *A. Szörényi*, *Psalmen und Kult im Alten Testament*, nie vergessen wird) und nicht allzuviel weiterführende theologische Reflexion anbringen kann (die im übrigen Sache des Systematikers wäre).

J. Haspecker, S. J.

Scharbert, Josef, *Die Propheten Israels bis 700 v. Chr.* 8^o (362 S.) Köln 1965, Bachem. 36.— DM. — Ders., *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.* 8^o (518 S.) Köln 1967, Bachem. 45.— DM. — Die beiden Bücher werden als je in sich abgeschlossene Werke vorgelegt, die unabhängig voneinander benützt werden können, und sind dementsprechend jeweils mit einem Index der Schriftstellen, Namen und Autoren, einer dem Inhalt entsprechenden Zeittafel und zwei bzw. drei Karten ausgerüstet. Doch ist das zweite Werk in Anlage, Inhalt und Stil die unmittelbare Fortsetzung des ersten (daher im folgenden der Kürze halber als Bd. I und Bd. II bezeichnet), die ihrerseits wieder durch einen dritten Band zu einer Trilogie ergänzt werden soll, die das gesamte Phänomen des Prophetismus in Israel in seinem geschichtlichen Ablauf zur Darstellung bringen will. Es geht also weder um einen Kommentar oder Lesehilfe zu den biblischen Prophetenbüchern noch um eine systematische Theologie der einzelnen Propheten. Sondern es soll „ein möglichst lebendiges, historisch getreues Bild von den einzelnen Propheten und von der prophetischen Bewegung“ (I, 9) gezeichnet werden.

Obwohl aus akademischen Vorlesungen entstanden, ist die Darstellung frei von rein fachwissenschaftlichen Erörterungen und zielt darauf, „einen größeren Leserkreis in die Verkündigung der alttestamentlichen Propheten einzuführen“ (I, 9). Dafür läßt der Autor in ganz beträchtlichem Maße die Propheten selbst zu Worte kommen. Die biblischen Texte, deren Wiedergabe in einer recht guten eigenen Übersetzung sicher ein Drittel der Bände füllen dürfte, sind jeweils umrahmt von einer knappen Einführung und einer guten sachlichen Erklärung und Auswertung, die auf erbauliche Ausführungen und ähnliches verzichtet (bis auf ganz wenige Ausnahmen, bei denen besondere Anliegen des Autors durchscheinen). Die Darstellung jedes einzelnen Propheten folgt einem festen und sachentsprechenden Schema: Zeitgeschichte (meist für eine größere Epoche zusammenhängend vorangestellt), Quellenlage (vor allem die Frage der „Echtheit“ der überlieferten Prophetenworte), Biographisches (Buchüberschrift, Berufsbericht u. ähnl.), sodann die „Verkündigung“, die, sofern eine Zuweisung bestimmter Texte zu bestimmten Wirkperioden des Propheten möglich ist, chronologisch gegliedert wird (so bei Jesaja, Micha, Jeremia, Ezechiel), wobei innerhalb einer Epoche die Texte dann wieder nach thematischen oder formalen Gesichtspunkten gruppiert werden – oder, wo eine chronologische Ordnung nicht zu fassen ist, nach inhaltlichen oder stilistischen Kriterien zusammengeordnet wird. Den Schluß bildet stets eine durchweg ausgezeichnete wertende Zusammenfassung über Persönlichkeit des Propheten und über Form und Theologie seiner Verkündigung. Nach diesem Schema kommen in Bd. I – nach einleitenden Kapiteln über den Begriff des Propheten, über Prophetie in der Umwelt des AT (wozu leider keine theologische Wertung versucht wird) und über die frühe Prophetie in Israel (13–83) – von den Schriftpropheten Amos, Hosea, Jesaja und Micha zur Darstellung (etwas versteckt in einem Geschichtsüberblick auch Jonas, S. 88–90). Der umfangreiche Bd. II behandelt dann nach drei kurzen Kapiteln über Sefhanja, Habakuk und Nahum in aller Breite die Propheten Jeremia (61–295) und Ezechiel (296–458) und schließt mit einer gemeinsamen Würdigung dieser beiden großen Gottesmänner (459–478) und einigen „Stimmungsbildern aus der Zeit nach dem Untergang Judas (Obadja, Klagelieder u. einige Psalmen; 479–499). – Es gehört gewiß Mut dazu, sich heute an solch eine umfangreiche Gesamtdarstellung des israelitischen Prophetentums zu wagen. Man setzt sich zwangsläufig einer vielseitigen Kritik aus in den zahllosen literarischen, historischen und theologischen Problemen der Prophetenschriften, ohne selbst in einer so breit angelegten Darstellung wie der vorliegenden die eigenen Positionen jeweils ausreichend begründen zu können. Auch Sch. wird bei fachkundigen Lesern nicht in allem Beifall finden. Gewiß wird man ihm im ganzen gern eine sehr gründliche Sachkenntnis und ein kluges, eher etwas vorsichtiges Urteil zuerkennen. Aber in der bei seiner Themastellung, der es nicht um das jetzige Prophetenbuch und seine Botschaft, sondern um den historischen Propheten und sein Zeugnis geht, sehr wichtigen Frage nach der Authentizität der einzelnen Prophetenworte wird man ihm schwerlich überall folgen. Hier zeigt er, wie mir scheint, gerade bei bekannten Heilsworten vorexilischer Propheten eine allzu konservierende Tendenz (die im zweiten Band übrigens etwas gemindert erscheint). Die häufig wiederkehrende Formel, daß kein „zwingender“ (!) Grund besteht, einen Text einem bestimmten Propheten abzusprechen, ist ein etwas fragwürdiger Maßstab bei Echtheitsfragen. Einzelentscheidungen Sch.s in diesem Bereich zu erörtern, lohnt sich nicht, da Sch. einerseits die Gründe für und wider die Echtheit sehr wohl kennt, andererseits, wie gesagt, im Rahmen seines Programmes selbst keine Diskussion darüber bringen kann. Immerhin weist er stets darauf hin, daß bei einem Text die Echtheit umstritten ist, und ist sich „bewußt, seine subjektive, zugegebenermaßen umstrittene Meinung zu vertreten“ (I, 10). Nun, mag man auch Einzelheiten anders wünschen – im ganzen wird man Sch. zu dieser sehr ausgewogenen und instruktiv angelegten und ausgeführten Gesamtdarstellung des Prophetentums in Israel von Herzen beglückwünschen und mit Interesse den abschließenden dritten Band erwarten, der „die Propheten von der zweiten Hälfte des Exils bis zum Erlöschen der Prophetie behandeln sowie den Versuch einer systematischen Darstellung des Wesens und der Theologie der Prophetie enthalten“ (II, 9) soll.

J. Haspecker, S. J.

Wildberger, Hans, Jesaja (Biblicher Kommentar AT, X, 1-2). Gr. 8^o (160 S.) Neukirchen-Vluyn 1965/66, Neukirchener Verlag. Je 7.75 DM. – Ein umfassender wissenschaftlicher Kommentar zum Isaiasbuch war seit langem dringend erwünscht. Obwohl erst zwei Lieferungen vorliegen (die über Is 4 nicht hinauskommen), lassen sich Wert und Eigenart schon einigermaßen beurteilen. Dem Benutzer wird auch diesmal, wie es der Zielsetzung des „Biblichen Kommentars“ entspricht, die vollständige Auslegung und reiche Information geboten. Die Arbeit W.s zeichnet sich durch Nüchternheit und Abgewogenheit aus, die Vertrauen erwecken. Nur selten läßt sich der Verf. (wie 1,8) zu gewagten Emendationen hinreißen. Die katholische Forschung wird objektiv berücksichtigt. – Ein Werk, das den Dank aller verdient, soll hier nicht mit billiger Kritik bedacht werden, was die unzähligen exegetischen Einzelentscheidungen betrifft. Doch scheint die Vollständigkeit der Auslegung zwei wirkliche Lücken aufzuweisen. Einmal ist die dichtungswissenschaftliche Forschung völlig unberücksichtigt geblieben. Das sollte gerade beim Isaiasbuch, das L. *Alonso-Schökel* (Estudios de poética hebrea [Barcelona 1963]) ausführlich behandelt, nicht der Fall sein. Zum andern wird die redaktionelle Aussage des Buches nicht hinreichend beachtet. *D. Jones* (The Tradition of the Oracles of Isaiah of Jerusalem, in: ZAW 67 [1955] 226–246) wird zwar in einer nebensächlichen Frage zitiert, aber nicht in seinem hermeneutischen Anliegen ernstgenommen. Dafür wird der Versuch unternommen, Is 2,2–4 (5) für den echten Isaias zu retten. Mit Bezug auf die redaktionelle Aussage des Isaiasbuches darf der Rez. auf seine demnächst in der Reihe „Stuttgarter Bibelstudien“ (Nr. 30) erscheinende Studie „Isaias – der Prophet und sein Buch“ verweisen. Diese Lücken werden jedoch wohl von den wenigsten empfunden und dürften dem Kommentar die verdiente Wertschätzung nicht rauben.

J. Becker, SS. CC.

Rowley, H. H., Apokalyptik, ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung. 3. Aufl. Übers. v. *Ingeborg* und *Rudolf Pesch*. Gr. 8^o (250 S.) Einsiedeln 1965, Benziger. – Die Studie bietet vier vom Verf. 1942 in Oxford gehaltene Vorträge, die 1962 durch die Berücksichtigung der Ergebnisse der Qumranforschung nochmals wesentlich überarbeitet wurden. – Zum Inhalt: Kap I (15–46) befaßt sich mit der Entstehung der Apokalyptik in der von Not und Ausweglosigkeit geprägten Zeit der Makkabäer. R. betont, daß es den Verfassern der Apokalypsen weniger auf Einzelheiten ankam (das treffe beispielsweise auch für die 3 mal 7 Plagen der Jo-Apk zu); ihr Grundanliegen sei vielmehr gewesen – ähnlich wie die Propheten – das Volk zu einer neuen Selbstbesinnung zu führen und zur Bundestreue zu ermahnen. Beherrscht wird die Apokalyptik vor allem von der Erwartung eines als nahe bevorstehend verkündeten Gerichtsereignisses und von einer enthusiastischen Zukunftserwartung. Gegenüber den früheren Verheißungen eines Idealkönigs, des Messias, erscheint in der Perser- und Makkabäerzeit mehr das „Volk der Heiligen“ (Dan 7) als Träger der göttlichen Herrschaft. Letztere wird von R. (gegen Oesterley, Albright, T. W. Manson) in Analogie zu den vorausgehenden „Tierreichen“ gesehen. Jedoch ist bei diesem Deutungsversuch zu berücksichtigen, daß das semitische Denken auch leicht vom Kollektiv zum Individuum hinüberwechselt. Besonders lebendig ist im Danielbuch die Beschreibung des großen Gegenspielers Antiochus Epiphanes. Da die Erzählungen von Daniel handelten, schrieb der Verfasser auch die Visionen unter dessen Namen. Diese Pseudonymität wurde später von den Autoren der übrigen Apokalypsen kritiklos übernommen. Zur literarischen Arbeitsweise des Verf.s von Dan äußert R. noch, daß er weitgehend auf Traditionen zurückgriff, gleichzeitig aber auch zeitgeschichtliche Vorgänge (wie etwa die seleukidischen Hellenisierungsversuche und die Spaltung zwischen dem Finanzhause Tobias und dem Hohenpriester Onias) anzudeuten verstand in einer Weise, die ohne weiteres von den Lesern begriffen wurde. – Das II. und das III. Kap. (37–84 85–138) enthalten in Form einer Übersicht Angaben über Inhalt, Eigenart und Entstehung der Apokalypsen aus den Jahren 200 v. Chr. bis 100 n. Chr. – In Kap. IV kommt dann „Die bleibende Botschaft der Apokalyptik“ zur Darstellung. Während die Modernen, führt Verf. aus, heute beinahe ausschließlich nur noch an die Macht

des Menschen zu glauben scheinen, glauben die Propheten vor allem an die Macht Gottes und sein Eingreifen in die Geschichte, das in den Apokalypsen besonders als endzeitliche Manifestation der Herrschaft Gottes erwartet wird. Anzeichen dieser nahenden Offenbarung Gottes sind die vorausverkündeten Katastrophen sowie die Erscheinung des Antichrists (unter Beliar will R. mit dem Hinweis auf jüdische Denkart mehr eine „korporative Persönlichkeit“ verstanden wissen). Ehe Gott sein Reich aufrichten kann, muß er zunächst das Böse vertilgen, wobei er die Treue der Seinen, zu der Dan und die Jo-Apk aufrufen, in seine Pläne einbezieht. Es ist ferner das Anliegen der apokalyptischen Literatur, neben der eschatologischen Heilserwartung das Verantwortungsbewußtsein des Menschen gegenüber Gott zu betonen. Als Ausdruck der Anerkennung dieser freien menschlichen Verantwortlichkeit von seiten Gottes erscheint vor allem die Gerichtsverkündigung in der Apokalyptik. – Jesus selbst hat bekanntlich die Reich-Gottes-Idee und vieles andere von den jüdischen Apokalypsen her übernommen. Ergänzend dazu lehrte er aber auch Gottes Vaterliebe zu den Sündern und das Gebet für die Verfolger; er erwartet nicht einen Umsturz der politischen Machtverhältnisse, sondern bereitet ihre Umwandlung von innen her vor durch die Verkündigung des Glaubensgehorsams. – In 449 Anmerkungen (167–212), bereichert durch mehrere Exkurse (auch über Mk 13 und zum Parusieproblem), bietet R. dem Fachmann eine wertvolle Auseinandersetzung mit der Literatur der letzten Jahrzehnte, besonders betr. des Fragenkreises der Entstehungszeit und Einheit der Bücher. Die Bibliographie (213–236) umfaßt mit den in den Anmerkungen genannten Werken und Aufsätzen über 500 Nummern. – Verf. bemüht sich in seinem Werk, stets in lebendigem Redestil zu schreiben, der ihm gewiß einen breiteren Leserkreis sichern wird, zumal auch die Übersetzung vorzüglich gelungen ist. Obwohl das Buch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, bietet es dennoch aufgrund der überragenden Sachkunde und des besonnenen Urteils seines Verf.s alles Wesentliche. F. W. Koester, S. J.

Schelkle, Karl Hermann, Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments. Kl. 8^o (322 S.) Düsseldorf 1966, Patmos. 34.— DM. – Die Aufsätze und Vorträge aus einer siebzehnjährigen Lehrtätigkeit in Würzburg und Tübingen wurden nach drei Gesichtspunkten geordnet vorgelegt: Zur biblischen Hermeneutik, Zur Auslegung und Theologie des Neuen Testaments (Unterteilung: Geschichte und Offenbarung, Biblisches Ethos) und Zur Auslegung der Väter. Was S.s Arbeiten ihren unverwechselbaren Rang gibt, ist der weite Horizont, in den er die Fragen und Probleme zu stellen weiß: der gesamtbiblische, patristische, ökumenische, theologische Horizont. Dieser Blick auf die jeweilige Totalität bewahrt auch die Detailuntersuchung vor biblizistisch enger Interpretation und läßt jeden Artikel wie von selbst ein Stück lebendiges Kerygma sein. Unter dieser Rücksicht sei der Sammelband allen, nicht nur den Exegeten vom Fach, wärmstens empfohlen: er enthält jene kerygmatische Bibeltheologie, die der Verkündiger heute sucht. G. Schiwy, S. J.

Robinson, James M., Kerygma und historischer Jesus. 2., wesentl. überarb. u. erg. Aufl. Kl. 8^o (264 S.) Zürich – Stuttgart 1967, Zwingli. 22.80 DM. – Die 2. Aufl. des zu einem Standardwerk gewordenen Buches (1. Aufl. 1960) ist der Erwähnung wert, weil sie in den Anmerkungen die seit der ersten Aufl. erschienene Literatur größtenteils aufarbeitet, wenn sie auch dabei zu dem Schluß kommt: „Leider führt die überwiegende Mehrzahl dieser Beiträge die Diskussion kaum weiter“ (7). Besondere Aufmerksamkeit schenkt R. der Entwicklung innerhalb der Bultmann-Schule, die, um es mit F. Gogarten zu sagen, sich darin einig ist, „daß die Frage nach dem historischen Jesus heute eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Problem der Theologie geworden ist“. Daß sich R. mit seinen Kritikern, vor allem mit *Van A. Hervey* und *Schubert M. Ogden*, auseinandersetzt, liegt nahe. Sein Ergebnis: „So laufen die Verfasser des genannten Aufsatzes zumindest in der Kritik meines angeblichen Bultmannverständnisses offene Türen ein.“ Auch von *W. G. Kümmel* glaubt sich R. als „einseitig“, „subjektiv“ und „spitzfindig“ mißverstanden (8 f.). Aber das liegt am Rande. Der Wert des

Buches liegt weiterhin in der nun mit neuester Literatur belegten Tendenz: „Ein neues Fragen nach dem historischen Jesus ist notwendig, weil das Kerygma zu einer existentiellen Begegnung mit einer historischen Person, Jesus von Nazareth, führen will, dem wir heute auch durch Vermittlung der modernen Geschichtsschreibung begegnen. Eine neue Forschung kann nicht die Wahrheit des Kerygmas beweisen, daß diese Person wirklich von dem Zukommen Gottes her lebte und mir in meiner geschichtlichen Existenz tatsächlich Gottes Zukunft erschlossen hat. Aber sie kann prüfen, ob dieses kerygmatische Verständnis von Jesu Existenz dem Existenzverständnis entspricht, das in Jesu Geschichte implizit enthalten ist“ (176).

G. Schiwy, S. J.

Schubert, Kurt (Hrsg.), Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. Hrsg. im Auftrag des Katholischen Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien. 8^o (VIII u. 335 S.) Wien – Freiburg – Basel 1964, Herder. 29.80 DM. – 6 Fachleute zeichnen hier den historischen Hintergrund der Gestalt und Botschaft Jesu von Nazareth, die Erwartungen und Hoffnungen seiner Zeitgenossen und deren überbietende Erfüllung in Christus. – *K. Schubert* schildert kurz und kenntnisreich zunächst „Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum“ (1–54). Sie habe ihren Ursprung wohl in unerfüllten Verheißungen gehabt, bei denen auch die jebusitische El-Elyon-Überlieferung eine gewisse Rolle gespielt habe. Bei den Rabbinen sei die Hoffnung auf einen nationalen Messias erst nach 70 n. Chr. lebendig gewesen. Die Herkunft des Titels „Menschensohn“ sei vielleicht im phönikischen Mythos zu suchen. – *J. Sint, S. J. (†)* behandelt die „Eschatologie des Täufers“ (55–83). Der Beitrag bietet nach einer Quellenübersicht eine Darstellung der Gestalt und Predigt des Täufers sowie eine Darlegung des quasi-sakramentalen Charakters der Johannestaufe, der Täufergruppen (83–102) und des Unterschiedes der Johannestaufe von den atl. Reinigungen und vom Proselytenbad. Daran anschließend widmet Verf. ein eigenes Kap. der Polemik des NT gegen den Täufer (102–163). – In einem weiteren Aufsatz „Parusierwartung und Parusieverzögerung im paulinischen Briefcorpus“ (233–278) betont *Sint* die Unbestimmtheit des Zeitpunktes der Parusierwartung in der paulinischen Verkündigung. Paulus stehe zwar in der Tradition der jüdischen Apokalyptik, sein Glaube an die Widerkunft des Herrn gründe aber vor allem im Auferstehungsereignis. – *N. Brox*, „Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus“ (165–201), macht in seiner Untersuchung deutlich, wie im NT die Überlieferung bereits im Licht der Ostererfahrung gedeutet wird und von der Predigt überformt erscheint, was jedoch den Geschichtswert der Darstellung nicht mindere. Der Ausdruck „Gottessohn“ (jüdisch: Messiaskönig) sei als ursprüngliches Jesuslogion nicht aufweisbar, wohl dagegen die Anrede „Abba“, die ein exklusives Sohnesverhältnis zum Ausdruck bringe. Im gleichen Sinne seien auch die Wendungen „gekommen“ bzw. „gesandt sein“ sowie Jesu machtvolle Gesetzesauslegung und seine Dämonenaustreibungen zu deuten. *H. Schürmann* zeigt die Verbindung von „Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu“ (203–232). Eigentliches Motiv der Liebe sei die Gemeinschaft mit dem „Sohn“ im Vater. – Ähnlich *J. Blank*: „Gegenwartseschatologie des Johannesevangeliums“ (279–313). B. entfaltet im einzelnen, wie der Erhöhte, beginnend bereits in der Passion, sein Wirken durch den Parakleten fortsetzt, während über Israel die „Krisis“ ergeht. – Aus dem Wirrwarr der gnostischen Systeme sucht *R. Haardt* „Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis“ abzulösen. Als Einzelmotive werden genannt: der Sturz des Gottes „Anthropos“ oder (nach Mani) der Kampf des Lichtes und der weckende und erlösende „Ruf“, Seelenwanderung, Endzeitschrecken, Sieg über die Finsternis und das Motiv der Ruhe (315–335). – Das Buch vermittelt einen kritischen, aber positiven Einblick in die behandelten Fragen und ermöglicht so gerade auch dem Nichtfachmann einen Zugang zur „neuen“ Exegese.

F. W. Koester, S. J.

Paillard, Jean, Ringen mit Paulus. Aus dem Schwedischen übertr. v. *Rita Öquist*. Kl. 8^o (392 S.) Frankfurt 1967, Knecht. 24.80 DM. – Der in Stockholm

wirkende und schwedisch schreibende französische Dominikaner hat nach seinem erfolgreichen Werk „Vier Evangelisten – vier Welten“ nun eine Hinführung zu Paulus geschrieben, die sich sehr persönlich und originell gibt: „Ich muß schreiben, um mich von ihm zu befreien“ (13). Dieses Befreiungsversuchs erster Teil liegt hiermit vor: „Nicht um ein Urteil über ihn zu fällen – dazu ist es zu früh, und ist es zu schwer, sondern um festzustellen, wer er war, was er sagte und warum“ (14). Ein zweiter Teil – das Urteil über Paulus – ist angekündigt. Um Paulus ins Bild zu bringen, reiht P. im ersten Kapitel „Kontakt“ filmisch Szenen aus der Apostelgeschichte aneinander, die sich mühelos als „eine fortgesetzte Steinigung“ des Paulus interpretieren lassen, eine Steinigung, die bis in die Gegenwart reicht, wenn P. an die Haßtiraden der Nietzsche, Graf Schack, Lagarde, Maurras, Drumont erinnert. Nach Anmerkungen darüber, was der Historiker über Paulus weiß, der Stilist der paulinischen Sprache entnimmt und der Hermeneutiker bei der Interpretation zu bedenken gibt, steht der II. Teil des Werkes unter der Überschrift „Paulus und Seneca“, obwohl es darin um mehr geht: um des Paulus Auffassung von Staat und Revolution, Ehe und Sklaverei. Der III. Teil „Habe ich nicht Jesus gesehen?“ zeigt anhand der einschlägigen Briefstellen in Verbindung mit der Apostelgeschichte, worin das einmalige Sendungsbewußtsein des Paulus wurzelt. Daraus folgt als hermeneutisches Prinzip zumindest: „Ich glaube, ich kann das Risiko wagen und eine Zeitlang voraussetzen, Paulus hätte recht, wenn auch nur um seine Botschaft, den inneren Zusammenhang zwischen seinen verschiedenen Lehrpunkten, besser zu erfassen: sie kommen ja alle aus seinem Glauben an die Auferstehung Christi“ (341). – Bevor der Kritiker ins Detail geht und hier und da Bedenken anmeldet (sachlicher und formaler Art) – was hier nicht geschehen kann –, muß gerade von der Exegese her dankbar anerkannt werden, daß P. mit diesem Werk leistet, wonach unsere praktische Bibelarbeit verlangt (und kirchliche Exegese sollte sich ihrer Dienstfunktion am Kerygma bewußt bleiben): als persönlich engagierter und kenntnisreicher Bibelwissenschaftler über eine nicht weniger persönliche und engagierte Feder zu verfügen, die es versteht, aus der „Bibelarbeit“ wieder eine persönliche Begegnung zu machen, eine Begegnung des Lesers mit dem gläubigen und doch ringenden Exegeten, mit dem faszinierenden und doch abschreckenden Paulus und schließlich mit dem, „den Paulus gesehen hat“.

G. Schiwy, S. J.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik

Šagi-Bunić, Thomislaus, O.F.M. Cap., „Deus perfectus et homo perfectus“ a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451). 8^o (238 S.) Romae – Friburgi Brisg. – Barcinone 1965, Herder. 3.000 L. – Der Verf. geht dem Verständnis der Bezeichnung Christi als „vollkommener Gott und vollkommener Mensch“ zwischen dem Konzil von Ephesus (431) und dem Konzil von Chalkedon (451) nach; dabei sucht er den auf uns überkommenen Dokumenten gerecht zu werden und achtet erst in zweiter Linie auf die eigentliche Meinung der einzelnen Autoren (16; 19, Anm. 66). – Die Formel entstand bei den Antiochenern während des Konzils von Ephesus, sie ist in das Unionssymbol von 433 eingegangen, wurde aber von Kyrill von Alexandrien in seinem Brief „Laetentur“ weitergeführt in „vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit“; diese letzte Formulierung hat dann in das Symbolum von Chalkedon Aufnahme gefunden. – Der Verf. vertritt die Meinung, daß beim Konzil von Chalkedon vor allem das Denken Kyrills von Alexandrien zur Geltung kam; er meint, daß beide Elemente, Einheit und Zweiheit, auf diesen zurückgingen. Das ist richtig gesehen, insofern Kyrills Brief „Laetentur“ beachtet wird; insofern aber Berücksichtigung findet, daß die Lehre von der Zweiheit, soweit sie sich in „Laetentur“ findet, auf die Unionsformel, die von Antiochien kam, zurückgeht, ist der Einfluß Antiochiens, zunächst auf Kyrill, dann vor allem aber auf das Symbolum von Chalkedon, nicht zu unterschätzen. Der Verf. gibt dies auch irgendwie zu, obwohl er zuerst von einem „Kyrillianismus der Definition von Chalkedon“ gesprochen hat, indem er auf den Einfluß Konstantinopels (Proklos, Flabianos) hinweist mit der Bemerkung, daß die Definition von Chalkedon gleichsam als Sieg dieser „dritten Linie“

gewertet werden kann (229). Er scheint den Antiochenern in ihrem Einfluß auf das Symbolum von Chalkedon nicht gerecht zu werden; die Lehre des Nestorios versteht er – gegen *A. Grillmeier*, *Christ in Christian Tradition* (London 1965) 110 f., Anm. 140 – zu extrem, wobei er einen gewissen Einfluß von „Laetentur“ auf den späteren Nestorios annimmt, welcher aber dessen Sentenz nicht wesentlich änderte. Nach dem Verf. hat Nestorios (wie auch Eutherios), indem er Kyrills Formulierung „vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit“ zurückwies, wirklich und vor der Formulierung die Definition von Chalkedon „unus atque idem in duabus naturis“ zurückgewiesen (109 f.). „Ratio reprobationis formulae et intima mente scholae antiochenae petitur: theologi antiocheni, prorsus *quidditative cogitantes*, nullo modo capere possunt distinctionem inter *personale* (uti nunc dicimus) et mere *quidditativum* seu *naturale*, i. e. inter *naturas* et *subiectum* quod in iis consideratur“ (110). Zum Verständnis der Lehre des Nestorios, vgl. *A. Grillmeier*, a. a. O., vor allem 379–388 392–399 433–452 496–505; außerdem: *ders.*, Zum Stand der Nestorius-Forschung, in: *ThPh* 41 (1966) 401–410. – Über das Konzil von Chalkedon veröffentlichte S. eine eigene Studie: „*Duo perfectae*“ et „*duae naturae*“ in *definitione dogmatica chalconensi* (Roma 1964) *Laurentianum*.
R. Lachenschmid, S. J.

Craghan, John F., C. SS. R., *Mary, The Virginal Wife and the Married Virgin. The Problematic of Mary's Vow of Virginity*. Gr. 8^o (XXIV u. 274 S.) Rome 1967, *Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae*. – Die vorliegende Arbeit, theologische Dissertation an der Münchener Universität, hat sich ein weites Ziel gesteckt. Sie will nämlich einmal den dogmengeschichtlichen Hintergrund von Mariens angeblichem Jungfräulichkeitsgelübde, zumal von der exegetischen Seite her, klären und zum anderen eine Antwort auf die moderne Frage geben, die ein solches Gelübde, wiederum meistens vom biblischen Text her, in Zweifel zieht (*S. Landersdorfer*, *D. Haugg*, *J. Weiger*, *P. Gaechter*, *H.-M. Féret*, *H. Kablefeld*, *J. Auer*, *R. Guardini*, *M. Schmaus*, *H. van den Bussche*, *A. Roets*, *J. Schmid*, *F. Müßner*, *J.-B. Bauer*, *K. Staab*, *W. Hillmann*, *J.-P. Audet*, *K.-H. Schelkle*, *P. Benoit*, *J. Gewiss*, *K. Rahner*, *E. Schillebeeckx* u. a. m.). – Der exegetische Teil nimmt einen breiten Raum ein (15–99) und ist sehr exakt durchgearbeitet; der Verf. neigt zu der Lösung, die *Audet* vorgeschlagen hat (ekliptischer Sinn von Lk 1, 34). – Der zweite Teil, der die dogmengeschichtliche Entwicklung zum Gegenstand hat, muß sich naturgemäß Einschränkungen auferlegen (103–227); in rascher Folge läßt C. Apokryphen, Kirchenväter und Scholastiker, sogar Päpste und Theologen der neueren Epoche vorüberziehen. Ohne Zweifel wäre hier keine Vollständigkeit zu erwarten gewesen, und eine solche hätte auch wenig Nutzen gebracht, da die Meinungen von Augustinus an bis zum 19. Jahrhundert ziemlich übereinstimmen, aber es mutet doch seltsam an, wenn von den Scholastikern nur Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Scotus und Suárez angeführt werden. Unbedingt zu vermissen ist die populäre Mariologie des 13. Jh. (Hugo von St-Cher, Richard von St-Laurent, Pseudo-Albert mit seinem *Mariale* usw.), die gerade die Erstmaligkeit des Jungfräulichkeitsgelübdes Mariens betont hat und dadurch die Auswirkungen der Tradition sichtbar macht. Dagegen wird man leicht dem Verf. beipflichten können, daß die gewöhnlich vertretene Ansicht, sosehr sie auch respektiert werden soll, keine Verbindlichkeit besitzt: „This interpretation does not meet all the conditions required for Tradition. Until the contrary is evident, it may continue to be legitimately disputed“ (226). – Ein dritter Teil (231–268) versucht theologische Folgerungen und Implikationen: *Maria* und die christliche Jungfräulichkeit, Das Gelübde in neuer Sicht. Vor allem R. *Guardini* und K. *Rahner* haben hier die Wege vorbereitet. – In der technischen Ausführung zeigen sich einige Schönheitsfehler. Nicht einmal die biblischen Texte sind mit griechischen Buchstaben, sondern nur in Transskription angeführt; der Verf. entschuldigt das mit „the impossibility of printing the original Greek“ (1), was von einer Universitätsdruckerei kaum zu glauben ist. Andere Texte erscheinen häufig bloß in englischer Übersetzung; für den Fall, daß diese schon irgendwo gedruckt vorliegt, mag das hingehen, aber selbst dann sollte die Anmerkung das Original bringen. Schließlich wäre bei der Zitation von Bonaventura-Sermones etwas Vorsicht angebracht.
J. Beumer, S. J.

Études Mariales, La Vierge Marie dans la Constitution sur l'Église (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 22 [1965]). 8^o (125 S.) Paris 1966, Lethielleux. 18.— F. — Die auf der Tagung zu St-Benoit (bei Poitiers) vom 2. bis 4. September 1965 gehaltenen Vorträge, die sich alle auf das Thema „Maria in der Konstitution Lumen gentium des Zweiten Vatikanischen Konzils“ bezogen, werden hier der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. R. *Laurentin* berichtet über die Entstehungsgeschichte des Konzilstextes (5–23), und zwar mit der bei ihm gewohnten Klarheit und Genauigkeit; das Konzil wollte keine neue Lehre vortragen, sondern nur eine Synthese zwischen der marianischen Bewegung und den aktuellen Tendenzen der Ekklesiologie und des Ökumenismus schaffen. Th. *Koehler*, S. M. stellt das 8. Kapitel in seinen Zusammenhang nach dem Plan des Konzils und nach dem Sachbezug auf die Kirche (25–53); die Zusammenfassung wird richtig gesehen in Maria als dem Urbild der Kirche, aber wenn zudem die Mutterschaft Mariens gegenüber der Kirche herangezogen ist, bleibt zu bedenken, daß das Konzil selbst, anders als Papst Paul VI., bewußt diesen Ausdruck vermeiden hat. R. *Le Déaut*, C. S. Sp. untersucht die Aussagen des Dekrets in ihrem Verhältnis zur Heiligen Schrift (55–74); hier wird gut gezeigt, wie es erlaubt sein kann, mit Hilfe der alten jüdischen und christlichen Exegese die unmittelbaren Gegebenheiten der biblischen Texte vorsichtig zu überschreiten. H.-M. *Manteau-Bonamy*, O. P. bespricht die Verbindung, die Maria mit ihrem Sohn gemäß der dogmatischen Konzilskonstitution besitzt (75–94); wiederum scheint etwas zuviel Wert auf die Mutterschaft Mariens gegenüber den Menschen gelegt zu sein, und es wäre wohl angemessener gewesen, sich auf die Konzilsworte zu beschränken. J. *Godefroid*, O. P. wählt den marianischen Kult zum Gegenstand (95–101); entsprechend den sparsamen Angaben des Konzils wird die Marienverehrung auf die Grenzen des wahren Glaubens, der Teilnahme der Gottesmutter an den Geheimnissen ihres Sohnes und des betonten Verhältnisses zur Ekklesiologie verwiesen. Am Schluß folgt der lateinische Text des Dekrets mit gegenüberstehender französischer Übersetzung durch R. *Laurentin* (103–119) und dazu ein Auszug aus der Rede Papst Pauls VI. bei der Veröffentlichung des Dekrets (121–124). — Es mag auffallen, daß äußerst wenige Zitate aus der deutschsprachigen Literatur beigefügt sind. Sollte das in einem Schweigen der deutschen Mariologie seinen Grund haben?
J. Beumer, S. J.

Haardt, Robert, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. 8^o (352 S.) Salzburg 1967, O. Müller. 27.50 DM. — In der Einführung (9–29) gibt Verf., ein Schüler von W. C. Till (†), eine kurze, aber sehr hilfreiche Orientierung über Wesen, Geschichte und Auslegungsgeschichte der Gnosis. Das, was mit der Einheitsbezeichnung „Gnosis“ in notwendiger Abstraktheit und Allgemeinheit benannt wird, hat so niemals existiert. Um eine gewisse konkrete Kenntnis von der wuchernden Vielfalt gnostischer Ideen oder Systeme zu verschaffen, hat H. eine ausgezeichnete Anthologie aus den Gnostica zusammengestellt. Er bringt die nötigen Vorbehalte gegenüber einem solchen Unternehmen an (12). Beachtlich ist der forschungsgeschichtliche Überblick (17–29, mit Bibliogr. S. 344), der schon aus der Distanz zu den Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg über die (jüdische, orientalische, hellenistische) Herkunft der Gnosis geschrieben ist. Für solche, die sich erstmals mit gnostischen Quellen oder einschlägiger Forschung beschäftigen, ist damit eine gute Orientierung gegeben. Diese Seiten werden ergänzt durch die aufgeschlüsselte Literaturübersicht über (primäre und sekundäre) Quellen und Darstellungen der Gnosis (337–352). — Die Anthologie — der Hauptteil des Werkes — bietet in deutscher Übersetzung im I. Teil Texte der Gnosis unter Ausschluß des Manichäismus und Mandäismus (33–209); im II. Teil die manichäischen (213–262) und im III. Teil die mandäischen Texte (265–300). An der Übersetzung oder an Textverbesserungen sind K. *Schubert* und K. *Rudolph* beteiligt. Die Anmerkungen bieten viel Wertvolles zur Aufschlüsselung der Texte. Vielleicht hätte für die plotinischen Texte (151–153) die Übersetzung der „Plotinschriften“ von R. *Harder*, Neubearbeitung von R. *Beutler* und W. *Theiler*, Bd. IIIa (IIIb wichtige Anmerkungen zum Text und zur Deutung) (Hamburg 1964) 115 ff., übernommen werden können. Schon im ersten Satz geht die Übersetzung — wohl aufgrund verschiedenen griechischen Textes — merklich auseinander, wobei u. E.

der Übersetzung von Harder-Beutler-Theiler der Vorzug zu geben ist. Mit dem Apokryphon des Johannes beginnt die Auswertung der neuen Funde (154–209), wofür man H. besonders dankbar sein muß. Das sog. Evangelium Veritatis stellt H. (etwa gegenüber H.-M. Schenke) „trotz Fehlens etlicher valentinianischer Elemente in eine inzwischen noch nicht genauer bestimmbare Nähe zum Valentinianismus...“, auch wenn die Schrift nicht schlüssig mit dem EV des Irenäus identifiziert werden kann oder die Autorschaft des Valentinos nicht nachgewiesen werden kann“ (174). – Für die manichäischen Texte ist S. 339 zu vermerken, daß die dort noch als ausstehend vermerkte Edition der Kephalaia (96–122) inzwischen erschienen ist (*A. Böblig*). – Bei den Literaturangaben (344–352) wären einige Ergänzungen nützlich oder notwendig. Gleichzeitig mit H.s Werk erschien: *H. Langerbeck*, Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß hrsg. v. *H. Dörries* (Göttingen 1967). Leider sind die ausgedehnten Forschungen von *A. Orbe* (meist in den *Analecta Gregoriana*) im deutschen Sprachraum noch nicht bekannt, wohl weil die Kenntnis des Spanischen zuwenig verbreitet ist. O. ist wichtig für die Beziehung zwischen Gnosis und Großkirche, auch wenn schließlich hier eine Zurückhaltung angebracht ist. Zu einem raschen und doch gründlichen Überblick über die Erforschungsgeschichte des Manichäismus leistet vorzügliche Dienste *J. Ries*, Introduction aux études manichéennes. Quatres siècles de recherches, in: *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. III, H. 7 und 11 (1957 u. 1959). Bei den Lexikon- u. Handbuchartikeln über Gnosis (351 f.) wäre noch anzugeben die *Encyclopédie Française*, Tome XIX (Philosophie und Religion) (Paris 1957), Art. *Gnose* (*S. Péirement*), und *H.-Ch. Puech*, Découverte d'une Bibliothèque gnostique en Haute-Égypte (mit guter Literaturangabe). Wenn auch so einige geringfügige Wünsche geäußert werden konnten, so haben wir doch in dem Werk von H. ein vorzügliches Instrument zum Studium der Gnosis, das der Exeget und Dogmenhistoriker gerne benutzen wird, das auch für Seminarübungen vorzüglich geeignet ist. A. Grillmeier, S. J.

Langerbeck, Hermann, Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß hrsg. von *H. Dörries* (AbhAkWissGött, PhilHistKl., 3. F., Nr. 69). Gr. 8^o (216 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. – Die Initiative zur Herausgabe der nachgelassenen Aufsätze von H. Langerbeck, dem Schüler von W. Jaeger und Fortführer von dessen Gregor-von-Nyssa-Ausgabe, ist *H. Dörries* zu danken. Die hier gesammelten reichhaltigen Studien waren entweder in nahezu unzugänglichen Jubiläumsschriften verborgen (1) oder nur in gekürzter Form (4) oder überhaupt nicht veröffentlicht (2, 3, 5, 6). Die Studien sind durch Bemerkungen von *H. Dörries* und durch wertvolle Literatur- und Forschungshinweise von *C. Colpe* ergänzt. Sie zeigen, zusammengenommen, daß mit L. der deutschen Forschung ein Mann genommen worden ist, der philologisches Wissen mit tiefem Verständnis für geistes- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge verbinden konnte. Wir können den Inhalt dieser Sammlung nur fragmentarisch andeuten. Der 1. Artikel „Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klassischen Philologie“ (17–37) setzt sich mit Grundsatzfragen der Gnosisforschung auseinander (bes. mit der Identifizierung des gnostischen Weltbildes mit dem antiken Weltbild einfachhin durch *R. Bultmann*; ferner mit den Schemata von *H. Jonas*: „Weltheimischkeit der Griechen“ und „Daseins-Unsicherheit, Welt-Angst der Menschen des Orients von Syrien bis China“). L. kritisiert Verallgemeinerungen (wie ihm solche auch unterlaufen, wenn er sagt: „Der Pansatanismus ist im Hinduismus nicht minder zu finden als im katholischen Christentum...“ [21]. In einer neueren dogmengeschichtlichen Arbeit wird genau derselbe Vorwurf gegenüber Luther erhoben). Er hätte darauf hinweisen können, wie schnell etwa sogar ein Seneca in seiner „Weltheimischkeit“ erschüttert war angesichts der ersten Ausbildungen eines heliozentrischen Systems (vgl. *Kranz*, Kosmos [Bonn 1958] 63 f.), oder auf das Ost und West in gleicher Weise bedrückende Problem des Werdens und Vergehens, bes. des Todes (vgl. die Descensus-Motive im sumerisch-babylonischen Kulturkreis, in der Demeter- und Herakles-Sage, bei Euripides und Seneca). – Der 2. Artikel „Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis“ (38–82) untersucht die „Interpretationen zu den Fragmenten aus Basilides, Valentinus und ihren Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes. Wiederum geht es um das Bultmann-

Problem, das Verhältnis von „Kerygma“ und „Weltbild“, von kosmogonischem Mythos und Anthropologie. *C. Colpe* gibt hier, wie schon S. 25 ff., Anm. 2, S. 42, Anm. 1, wichtige Hinweise auf die neue Quellenlage und betont, daß L. in diesem Aufsatz einen „zuverlässigen Ausgangspunkt“ dafür geschaffen habe, was aus den neuen Quellen überhaupt dem Valentinianismus zugewiesen werden dürfe (42). In der Interpretation der berühmten Origenesstelle über die vier Quellen der seelisch-geistigen Regungen des Menschen (*De Princ.* III 2-4) müßte man mehr differenzieren und nicht einfachhin von einem „dämonologischen Weltbild“ sprechen (59). Mit seiner Unterscheidung von vier Quellen wollte Origenes gerade einen primitiven Glauben entdämonisieren und entnuminisieren, in den Grenzen freilich des altkirchlichen Glaubens, der um Gott, Engel, Mensch und Satan weiß. – Der 3. Beitrag handelt über „Paulus und das Griechentum“ (Verhältnis der christlichen Botschaft zum antiken Erkenntnisideal) (83-145). L. nimmt gegen die Auffassung *Reitzensteins* und seiner Schule von der „Orientalisierung der alternden Antike“ Stellung. *C. Colpe* fügt hier wichtige forschungsgeschichtliche und methodische Bemerkungen hinzu. Beachtenswert sind die Ausführungen L.s zum Begriff „Religion“ (92 f.), zum Wesen des gnostischen Dualismus (113-115, Anm. 2), zur Bedeutung der LXX als *Interpretatio Graeca* des AT (120-133). – Im 4. Artikel behandelt L. das Problem der „Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonios Saccas“ (146-166). *W. Theiler* hat unterdessen die These L.s, daß bei Hierokles Gedanken des Ammonios zu finden seien, bedeutend erweitert (vgl. *ThPh* 43 [1968] 104 f.). – Im 5. Beitrag spricht L. „Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165“ (167-179). Im Mittelpunkt steht Tatian als paulinisch denkender Vermittlungstheologe, der die Verbindung zwischen dem gemäßigten Valentinianismus und der römischen Gemeinde nicht abreißen lassen wollte. Hier ist Beachtenswertes zum Verhältnis der christlichen Kirche zur antiken Bildung gesagt (169 f.). Dieses Problem wird in großem Umfang, der auch unsere Zeit miteinbezieht, aufgenommen im letzten Beitrag, der Werner Jaeger zum 60. Geburtstag gewidmet war: „Der geistesgeschichtliche Humanismus“ (180-203). L. versteht es, Programmatisches zu diesem Thema mit der Schilderung des Forscherlebens seines Meisters zu verbinden. Wird aber nicht gerade jetzt die Begrenztheit des humanistischen Ideals sichtbar? In einer H. Dörries gewidmeten Studie – welch bemerkenswertes Zusammentreffen! – übt *J. Vogt* an der Stellung der alten und neuen Humanisten zur Sklaverei Kritik und bezieht auch den im letzten Beitrag gefeierten Meister mit ein: „Werner Jaeger aber hat, so müssen wir wohl sagen, die Sklaverei nicht wahrgenommen, weder in seinem großen Werk *Paideia* noch in seinen zahlreichen humanistischen Reden und Vorträgen. Das erscheint uns wie ein Rätsel, wenn wir bedenken, wie sehr er seinen Humanismus als Loslösung von starren Traditionen, als Offensein für Werte höchster Klarheit verstanden und wie entschieden er die ethischen Werte und die erzieherischen Formkräfte der Antike in den Mittelpunkt seines Forschens gerückt hat“ (*J. Vogt*, *Die Humanisten und die Sklaverei*, in: *Sklaverei und Humanität* [Wiesbaden 1965] [112-129] 129). Die volle Öffnung zur „Mitmenschlichkeit“, wie wir sie alle mühsam lernen müssen, braucht indes nicht die Werte des von H. L. und W. Jaeger vertretenen Ideals und ihrer hohen geistigen Kultur zu verleugnen. A. Grillmeier, S. J.

Jaeger, Werner, *Gregor von Nyssa Lehre vom Heiligen Geist*. Aus dem Nachlaß hrsg. v. H. Dörries. Gr. 8^o (X u. 153 S.) Leiden 1966, Brill. 24.— Hfl. – Im Vorwort gibt der Herausgeber Rechenschaft über den Stand des von J. nachgelassenen Ms. und über das Ausmaß der redaktionellen Arbeit, die für den Druck zu leisten war. Er hatte hier die Unterstützung zweier besonders kompetenter Mitarbeiter, von *Dr. A. M. Ritter* und der langjährigen Assistentin von W. J., *Dr. Hadwig Hörner*, die den größten Teil der Quellenangaben und Literaturhinweise beigebracht haben. Durch diese hervorragende Betreuung seitens des Herausgebers und seiner Mitarbeiter hat das Werk J.s ohne Zweifel viel gewonnen. Die Einleitung J.s selbst zeigt sein Anliegen: die für ihn typische Verbindung von christlicher Überlieferung mit griechischer Geistes- und Bildungsgeschichte, die ihn so großes Interesse an Gregor v. Nyssa finden ließ (1-4). – Im 1. Kap. behandelt

J. „Gregors offenen Brief an den Oberarzt Eustathius“ (5–26). Wir werden über die Frage von Gregors Verfasserschaft an diesem Brief (in PG unter den Basilienbriefen, nun in den Opera Greg. Nyssa, III, 1, 1958, ed. F. Müller), über seine Bedeutung im Gesamtwerk Gregors unterrichtet. Beachtlich sind die Ausführungen J.s über den Begriff *theos* in der griechischen Theologie und bei Gregor v. Nyssa und seinen Gegnern (17–20). Hierin ist eine wichtige Korrektur zu einem dogmengeschichtlichen Klischee gegeben, das in ungehörlicher Weise die Opposition zwischen griechischer und lateinischer Trinitätslehre betont. Interessant ist die Feststellung stoischer Einflüsse auf Gregor (neben den platonischen). – Das 2. Kap. handelt über Gregors Schrift „Über den Heiligen Geist. Gegen die Makedonianer, die wider den Geist streiten“ (27–50) (in nun vollständiger Ausgabe in den Opera III, 1, 87–115). J. geht dem ganzen Beweisgang Gregors über die Gottheit des Heiligen Geistes nach und zeigt – anhand des nun vollständig edierten Textes, daß es Gregor nicht nur um dogmatische Fragen ging, sondern um den Brennpunkt der christlichen Erziehung – wofür der Beweis dann ausführlich im 5. Kap. geführt wird. – Im 3. Kap. geht es um die Rolle Gregors auf und nach dem ersten Konzil von Konstantinopel (381) (51–77). Mit Recht verweist hier *A. M. Ritter* auf seine eigene Monographie über dieses Konzil, in der er zu „vielfach anderen Ergebnissen“ als J. gekommen ist (vgl. die Rez. in ThPh 41 [1966] 628–630). Die Differenzen gegenüber J. betreffen u. a. die Stellung des Epiphanius-Symbols u. a. m. (vgl. *A. M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol [Göttingen 1965] Index: Gregor v. Nyssa). – Im 4. Kap. kommt Gregor als Polemiker zur Sprache: „Gregors Lehre vom Heiligen Geist in der Widerlegung des arianischen Glaubensbekenntnisses des Eunomius“ (78–100). In der Wiederherstellung der Textordnung des Antirrheticus gegen Eunomius liegt ja die Meisterleistung von J., wenn er sich auch auf eine Entdeckung von Franz Diekamp stützen konnte. J. schildert die Entstehung des neuen geordneten Textes, aus dem sich – neben dem Antirrheticus – eine eigene Schrift Gregors, eine Widerlegung der Konfession des Eunomius v. J. 383, herauschälen ließ (das bisher sog. 2. Buch des Antirrh.). – Bei seinem ureigensten Anliegen ist J. mit dem 5. Kap. „Der Platz des Heiligen Geistes im menschlichen Leben“ (101–121). J. stellt aber die nach *J. Danilou* (RechScRel 56 [1968] 146 f.) wohl unechte Schrift *De instituto Christiano*, der er die vollständige Gestalt wiedergegeben hat, in die Mitte seiner Ausführungen (neben den anderen Werken *De professione Christiana* und *De perfectione*). Er betont, daß „die ganze Tradition der griechischen Paideia“ „in Gregors Vorstellung vom Wirken des Geistes im Menschen mitenthaltet und aufgehoben (ist). Die Lehre vom Pneuma ist bei ihm zu einer vollkommenen christlichen Paideia ausgestaltet, wobei nicht so sehr an die Reihenfolge und den Stufengang verschiedener Lehrgegenstände zu denken ist wie an die Intensität der auf ein einziges Ziel gerichteten Bemühungen dessen, der um die wahre Arete ringt. . .“ (113). Wäre nicht in diesem Kap. im Apparat ein Hinweis auf *W. Völker*, Gregor v. Nyssa als Mystiker (Wiesbaden 1955) zusammen mit der Bespr. von *H. Langerbeck* in ThLitZtg 82 (1957) 81–90 am Platze gewesen? (Vgl. 119, Anm. 15.) – Das Buch wird abgeschlossen mit einer Abhandlung über „Eine dogmatische Interpolation im Text von Gregors Schrift *De oratione dominica* und ihr kirchenpolitischer Hintergrund“ (122–153). Es geht um das von Kard. Angelo Mai 1833 veröffentlichte Gregorfragment (zur 3. Homilie über das Vaterunser), welches in den damaligen Druckausgaben fehlte. J. schildert die Bemühungen Mai's um den Nachweis der Echtheit des Fragments, vergleicht diesen Abschnitt mit dem gesicherten Text dieser dritten Homilie; dann folgt der Text des Fragments (nun in der Rezension von *J. F. Callaban*, vorbereitet für Opera VII, 2) mit der Übersetzung J.s. Der entscheidende Text lautet: „Der Heilige Geist aber wird sowohl ‚aus dem Vater‘ genannt, als ihm auch darüber hinaus bezuegt wird, ‚des Sohnes‘ zu sein“ (135). So lautet der Text in der von Mai entdeckten *Doctrina Patrum*, worin er eben dieses Fragment vorfand, und in den von ihm herangezogenen Gregorhandschriften der Vaticana. Nur Cod. Vat. graec. 2066 hat, wie Mai feststellte, „vor den Worten τοῦ υἱοῦ ein zweites ἐκ, so daß der Sinn des Satzes sein würde: daß nach der Schrift der Heilige Geist sowohl aus dem Vater als auch aus dem Sohn sei“ (136). Ein Zeugnis also für das so heiß umstrittene „Filioque“? Man begreift das Interesse des Kardinals an dem

Nachweis der Echtheit dieser Textform. Es schien ihm „unmittelbar evident, daß 1. ursprünglich das zweite $\epsilon\chi$ dagestanden hatte wie im Vat. gr. 2066 und 2. ein griechischer Theologe zur Zeit des Schismas es aus dem Text entfernt habe, um diesen mit der griechischen Lehre in Einklang zu bringen“ (137). Tatsächlich gab es den Fall einer solchen Rasur im Kampf gegen das „Filioque“ in Konstantinopel (137 f.). Aber der Text der *Doctrina Patrum* bietet die älteste erreichbare Textform (ohne $\epsilon\chi$). Demgegenüber muß Cod. Vat. gr. 2066, obwohl die älteste uns erhaltene Hs. mit dem vollständigen Wortlaut der Schrift *De oratione dominica*, zurücktreten. (Jedoch haben von da an [9. Jh.] auch einige andere Hss. das $\epsilon\chi$, „bis schließlich das ganze letzte Blatt der dritten Homilie, auf dem es vorkommt, aus mehreren Handschriften verschwindet“ [145].) J. sucht den Interpolator weder auf griechisch-kirchlicher noch auf katholischer Seite (wie letzteres K. Holl), sondern unter den griechischen kirchenpolitischen Gegnern des Photius (148). Denn die älteste Hs., die das enthält, ist im Osten, wahrscheinlich in Konstantinopel, kopiert worden (148 145 f.). J. zeichnet schließlich völlig richtig den dogmengeschichtlichen Befund, wie er zur Zeit Gregors gewesen sein konnte. – Wenn auch die Forschung in gewisser Hinsicht schon über manche Ausführungen J.s hinausgegangen ist, so hat sich die Herausgabe seines nachgelassenen Werkes durchaus gelohnt.

A. Grillmeier, S. J.

Gamber, Klaus, Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. 80 (288 S.) Freiburg – Basel – Wien 1966, Herder. 24.50 DM. – Betreffs des Titels „Liturgie übermorgen“ muß zunächst auf eine Beschränkung aufmerksam gemacht werden. Es wird nur von der Eucharistiefeyer gehandelt und von dem, was allenfalls in ihren Verband eintreten kann, z. B. gemeindlicher Gebetsgottesdienst am Morgen und Abend. Sodann zur Verdeutlichung des „übermorgen“: mehr sachlich benennt G. das Fernziel seiner programmatischen Bemühungen „ökumenische Liturgie“. Man wird ihm unschwer zugestehen, daß mit „übermorgen“ die erhoffte Einheit der Christen als Voraussetzung solcher Liturgie nicht ungebührlich ins Weite gerückt worden ist. Die Dauer dieses Erwartungsspielraums mag unterschiedlich angesetzt werden; grundsätzlich wird man nicht bestreiten können, daß auch bei sehr nüchterner Einschätzung die Aufstellung eines Leitbildes legitim ist. Denn wenn man auch von der Liturgie heute (und zu ihr gehört ja all das, was von der Erneuerung des II. Vaticanum im Gange oder noch einzuholen ist) zur Liturgie übermorgen nur kommt über die Liturgie morgen – auch wenn man von der Liturgie richtig denkt als einer Lebensäußerung der Kirche, die nicht gemacht oder manipuliert werden kann: anders denn im Ausgriff wird man den Weg nicht haben können. So ist es also keine irrelevante Zukunftsmusik. Ist es denn Musik? Der vierte Teil des Buches bringt die ausführliche Skizze des „Gottesdienstes von übermorgen“. Auch wenn wir das auslassen, was einigermaßen offene Türen einrennt (weil es wiederholt ausgesprochene oder zum Teil schon gutgeheißene Anliegen einmal öfter formuliert) – hier können wir nur die entscheidenden Andeutungen bringen. Der Vorschlag wird gebracht als Rahmenliturgie, die für Eintragungen von religiösem, kulturellem, brauchtumlichem Eigentum offen sein soll. – Die „Vormesse“ bis zur Oration einschließlic wird als entbehrlich angesehen. Die Feier beginnt mit dem Wortgottesdienst. Der Gruß des Priesters leitet ihn ein, und nach Lesungen (samt Zwischengesängen), Evangelium mit Predigt schließt er mit der diakonalen Litanei. Die eigentliche Eucharistiefeyer beginnt mit Fürbittgebeten. Litanei am Ende – Fürbittgebete am Anfang: die strukturierende Absicht ist einsichtig. Es soll einerseits der Wortgottesdienst als abgesetztes Ganzes begangen werden können; in Diaspora, Mission usw. nicht nur gewünscht und notwendig, sondern schon Praxis. Es soll andererseits auf das wertvolle Gut des Gläubigengebetes auch dann nicht verzichtet werden müssen, wenn der Eucharistiefeyer ein anderer Vorspann gegeben wird als diese klassische Gestalt des Wortgottesdienstes; gedacht ist an eine Morgen- bzw. Abendhore der Gemeinde, an eine Sakramentspendung, Taufe oder Eheschließung etwa. Das ist nicht ohne ältesten Vorgang und durchaus zu bejahen. Auf den Friedenskuß folgt das Offertorium, das seiner als „kleiner Kanon“ stilisierten Gebete weitgehend entkleidet ist und nur die Gabendarbringung rituell vollzieht. Für das Eucharistie-

gebet wird gefordert, daß es zentraler, einheitlicher, ungebrochener in seiner Linie sei, zum Vorteil des Gehaltes „Danksagung“. Nichts richtiger und öfter ausgesprochen, und der Hinweis auf bessere Verwirklichung in der Tradition fällt leicht. Und niemand wird etwas dagegen haben, den Mahlcharakter gebührend herauszustellen; nur fühlt man sich etwas unbehaglich, wenn man die kaum verhohlene Neuralgie gegen „Opfer“ wahrnimmt! – Die auf das Dankgebet folgende Gestaltung wird man ohne große Abstriche als positiv ansehen. Brotbrechen unmittelbar an das Eucharistiegebet angeschlossen (und eventuell das Agnus Dei dazugezogen); das Gebet des Herrn erst dahinter, als Gemeindegebet; vor der Kommunion eine Einladung zum Mahl. Sodann wird Ausbau der Dankgebete nach der Kommunion sowie ausführlichere Gestaltung des Schlußsegens vorgeschlagen. – So hätte „gewordene Liturgie“ auf uns überkommen können. Immerhin, der Abstand zur tatsächlich gewordenen Liturgie im Westen ist nicht unbeträchtlich. Man denke nur an den angeregten Wegfall des Vorbaus zum Wortgottesdienst.

Es ist sicher nicht nur Taktik, sondern Einsicht in das Wesen einer ökumenischen Liturgie, wenn G. seinen Vorschlag nicht als eklektisches Destillat aus dem reichen Angebot der vielfältigen Traditionen verstanden wissen will, sondern ihn – „Reform ist immer zugleich auch Rückkehr zur Urform“ (19) – als genuine Wiederherstellung der Strukturen der Anfänge präsentiert. Diesem Nachweis sollen die drei ersten Teile des Werkes dienen: Gottesdienst in der Frühzeit der Kirche – in der klassischen Zeit der Väter – in der Spätzeit, von der Karolingerzeit aufwärts. Hier hat man vielfach Gelegenheit, die Erudition des Verf.s zu bestaunen. Hier ist man dankbar für manchen Hinweis, z. B. auf alte Lektionsordnungen. Und wird dann doch des Ganzen nicht sehr froh. Nicht nur, daß die Farbgebung der Willkür kaum entbehrt: grau in grau für die lateinische Liturgie und hart mit ihr ins Zeug gehend – golden für die byzantinische Liturgie und voll nachsichtigen Verständnisses. Auch wenn die Motivierung für deren Überlegenheit wahrlich nicht über alle Anfechtbarkeit erhaben ist, etwa: „Der Gottesdienst muß in dieser Hinsicht (nämlich in bezug auf die Nüchternheit der Welt von übermorgen) im Gegensatz zur Welt stehen“ (175); oder: „Der ostkirchliche Christ geht nicht so sehr mit dem Bewußtsein zum Gotteshaus, ‚eine ganze heilige Messe mit Andacht zu hören‘, als vielmehr mit dem Gedanken, für einige Stunden dem Alltag zu entfliehen und der ‚himmlischen Liturgie‘ beizuwohnen“ (172). Schwerer wiegt die robuste Art, bei alten Streitfragen Stellung zu beziehen und die Positionsnahme etliche Seiten später schlechthin als „Beweis“ zu firmieren. Als Belege unter anderen seien nur angeführt: der Verzicht auf Verknüpfung des Herrenmahles mit dem Pascha der Juden – das eucharistische-thematische Verständnis aller auch nur irgendwie einschlägigen Stellen der Didache – die Annahme eines Fehlens des Einsetzungsberichtes bzw. seines Einbaus an anderer Stelle – die einseitige Begründung des Wortgottesdienstes allein aus der Trennung von Eucharistie und Agape und die dann schwer vermeidliche Einschätzung als „Ersatz“ – die Bestreitung der Relevanz des hippolytischen Zeugnisses für die römische Liturgie. Solche Probleme werden für den einzelnen unterschiedlich offen sein, und Option kann niemandem verwehrt werden; diese dann maßgeblich zu setzen, ist aber eine andere Sache. So kann man freilich zu Materialien für den avisierten Bau kommen. Und vielleicht staunt man dann nicht mehr übermäßig, wenn dann (99 ff.) – nach unvermeidlichem Eingeständnis äußerster Dürftigkeit der Quellen – eine ins einzelne gehende Darstellung der Liturgie der (arianischen) Goten geboten wird. Freilich, es bleibt wiederum eine andere Sache, ob man von der Musterqualität dieser behenden Rekonstruktion überzeugt worden ist („Wir streben heute nach einer wahren Volksliturgie und denken kaum daran, daß eine solche bei den Goten bereits verwirklicht war“, 93). Es gäbe noch so manche Feststellung, hinter die Fragezeichen zu machen man versucht ist, etwa hinter die Zuversicht, einen sehr direkten Zugang zur alten römischen Liturgie über die irischen Maßlibelli zu haben; oder hinter die Überzeugung, den Zentralbau als beste Bauform künftiger Kirchen empfehlen zu dürfen; oder hinter die Meinung, Hausmessen als Feiern der Wohnnachbarschaft gehöre die Zukunft. – Es ist ein Gutteil der Verdienstlichkeit der vorliegenden Arbeit, auch auf solche Fragen eingegangen zu sein; mit relativer Breite beispiels-

weise auf die Fragen von Gesang und Musik. Vielen wird man zustimmen können. Anregend ist die Lektüre auf weite Strecken. Engagiertheit ist dem Gegenstand wohl angemessen; ihr wird der Leser in stillschweigender Korrektur zugutehalten, was an Mangel an Nuancierung, an Überschwang oder Eigenwilligkeit vermeidbar gewesen wäre. Als Diskussionsbeitrag ist es sicher ein Dienst an der Liturgie von übermorgen.

A. Stenzel, S. J.

4. Pastoraltheologie. Naturwissenschaft und Theologie

Stakemeier, Eduard, Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester. Lateinischer u. deutscher Text mit Kommentar. Einführung von *Kardinal Jaeger* (Konfessionskundliche Schriften des J.-A.-Möhler-Instituts, 18). 8^o (164 S.) Paderborn 1966. 7.80 DM. – Nicht ohne Grund ist geklagt worden, daß das Konzilsdekret über die Priesterausbildung zuwenig beachtet wird. Dabei hat gerade dieser Text bei nichtkatholischen Fachleuten hohes Lob gefunden. In einem Vortrag im Deutschen Pressezentrum zu Rom hatte Professor Oscar Cullmann am 2. 12. 1965 erklärt: Dieses Dokument „gehört . . . vielleicht zu den besten und wichtigsten. Hier wird das Schriftstudium ganz in den Vordergrund gerückt. Dieser Text ist außerdem mehr als alle anderen geeignet, die Auswirkung des Konzils in der Zukunft zu beeinflussen. Wenn die künftige Ausbildung der Priester nach diesen Prinzipien erfolgt, so ist damit das Fortschreiten der katholischen Kirche auf das biblisch-heilsgeschichtliche Denken sichergestellt . . . Hier können wir ohne weiteres sagen, daß unsere Erwartungen übertroffen sind“ (Stakemeier 128 f.). Um so wichtiger ist es, daß der reiche Inhalt dieses Dekretes durch sachkundige Kommentatoren aufgeschlossen wird. Der hier zu besprechende Kommentar des Paderborner Theologen E. Stakemeier war seinerzeit als einer der ersten erschienen. Er ist noch ganz aus dem Erlebnis der Konzilsverhandlungen geschrieben, von einem Mann, der als enger Mitarbeiter von Kardinal Jaeger nicht nur Zuschauer, sondern aktiv Mitbeteiligter am ganzen Konzils-geschehen war. Andererseits – und darin liegt begreiflicherweise die Grenze einer so frühen Veröffentlichung – war zur Zeit des Erscheinens die Diskussion um das Dekret noch kaum eröffnet. So mußte sich der Kommentar mehr oder minder darauf beschränken, durch Rückgriff auf die „Modi“ der Konzilsväter den an sich gut gegliederten und präzise formulierten Text zu verdeutlichen und gelegentlich zu ergänzen. Das geschieht immer mit größter Behutsamkeit und mit der betonten Bereitschaft, die Aussagen des Dekretes positiv zu sehen. Selbst da, wo bisweilen ein kritischer oder skeptischer Vorbehalt anzumelden wäre, zieht Verf. es vor – ein in einer Zeit, in der Kritik Selbstzweck geworden zu sein scheint, wahrhaft seltenes Phänomen –, die positiven Aspekte hervorzuheben. Vermutlich würde er heute, nachdem vielfache Erfahrungen bei der Verwirklichung dieses Dekretes gesammelt worden sind, manches anders sagen. Aber das ist ein Problem, mit dem jeder Kommentar der Konzilsdekrete, zumal derjenigen, in denen es um die Neugestaltung des kirchlichen Lebens geht – rechnen muß: Die Wirklichkeit überholt sehr rasch die theoretischen Weisungen und läßt das, was gestern noch aktuell und modern erschien, morgen schon veralten.

H. Bacht, S. J.

Desqueyrat, André, *Le civilisé peut-il croire?* 8^o (265 S.) Paris 1963, Desclée. – Das zu besprechende Buch wendet sich an einen weiteren Leserkreis. Es will nicht als streng wissenschaftliche Fachabhandlung verstanden werden. – Den 1. Hauptteil gliedert D. in 3 soziologisch-psychologische Stufen: „Mittelalter“, „Bürgertum“, „Zeitalter der Organisatoren“. Der wertvollste Teil des Buches scheint mir die Darstellung des theologisch zentrierten, ganz von der Religion her lebenden mittelalterlichen Menschen zu sein mit seiner Wundergläubigkeit und noch vornaturwissenschaftlichen Denkweise: er interessiert sich mehr für die *Causa prima* als für die *causae secundae* (20), lebt in einem „Gnadenkosmos“, der die Natur absorbiert (21). D. weist im Mittelalter soziologische Strukturen nach, die man heute oft für Neuentdeckungen hält, z. B. die stark gemeinschaftliche Ausrichtung, die erst im individualistischen Bürgertum zu

Ende geht. Es wird gezeigt, wie sehr das mittelalterliche Staatsbewußtsein vom kirchlichen Leben getragen ist: Staatsmänner z. B. glaubten, eine religiöse Sendung zu haben, da sie im Staat die Aufgabe sahen, den Glauben und die Kirche zu verteidigen, die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen (24). Die einzige Frage war, wieso der Staat noch nicht von der Kirche absorbiert ist (27). Das religiös neutrale Profanum Staat gab es nicht (27–42). Der mittelalterliche Christ praktizierte mehr die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe als die Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit usw. (43). Er vertraute mehr auf die göttliche Vorsehung und auf die von Gott eingesetzte Hierarchie (63) als auf die eigene Leistung. – Nach dieser scharf pointierten Schilderung des Mittelalters gelingt es dem Verf., den Bruch zu zeichnen, den das naturalistische, humanistische und individualistische Bürgertum darstellt, dem „die metaphysische Unruhe verlorenging“ (74). Die Causa prima wird zwar nicht negiert, schwindet aber immer mehr aus dem Bewußtseinshorizont, weil der Bürger mit den causae secundae immer mehr sich selbst entdeckt: Hilf dir selbst, so hilft dir Gott! (75) Über Gott diskutiert man, aber man betet nicht mehr zu ihm. Man entdeckt die Würde des Menschen und vergißt darüber die Gottes. Sünde hört auf, ein belastendes Problem zu sein (76). Der Bürger vertraut auf die eigene Arbeitskraft, und Sparen sichert seine Zukunft (81). Die nicht mehr an den Glauben gebundene Vernunft entfaltet sich in einem ebenso von der Kirche gelösten Staat (86 ff.), der sich keine religiösen, dafür aber soziale Ziele steckt. Damit ist die moderne Lebensweise angebahnt, die zum Wettlauf nach dem höchsten Lebensstandard führt. Gott ist aus dem Alltag völlig verdrängt (132). Der rein profane „job“ raubt der Arbeit ihren erlösenden und entschuldigenden Charakter, sie hat keinen Ewigkeitswert mehr (137). Das führt alles zum Massenabfall des Durchschnittsmenschen, der von keinem religiösen Rahmen mehr gehalten wird. – Je mehr sich der Verf. an die Gegenwart heranschreibt, umso mehr verliert allerdings seine bislang so glückliche soziologische Phänomenologie an treffsicherer Beobachtungsgabe. Die neue Ära der „positivistischen, utilitaristischen Organisatoren“ kann man anderswo besser analysiert finden. Hier fällt auf, daß D. aus der Literatur der letzten 20 bis 30 Jahre kaum zitiert (seine eigenen Werke ausgenommen). So erwartet man für den 2. Hauptteil keine großen Offenbarungen mehr. Daß z. B. der Primitive im Gegensatz zum Zivilisierten nicht gerne badet, obwohl er schwimmen kann (247), mag ja eine feinsinnige Beobachtung sein. Wie sie allerdings den Leser zum Thema führt, ob der Zivilisierte nun glauben kann oder nicht, ist mir nicht klargeworden. – Der Schluß „Der Mensch in der Evolution der Welt“ enthält leider auch noch einige naturwissenschaftlich sehr fragliche Behauptungen. D. stellt z. B. fest, daß das Weltall in Ausdehnung begriffen ist, und zieht daraus den kühnen Schluß, es könne folglich nicht ewig sein, denn er unterschiebt, daß die Urexplosion, die zur Ausdehnung führt, mit der Schöpfung zusammenfällt. Die physikalisch völlig offene Frage, ob nicht vor dieser Explosion des Weltalls ein Stadium der Zusammenballung des längst vorhandenen Kosmos liegen könne, unterbleibt. Wenn er dann auch noch die Biologie zum Beweis dazu heranzieht, daß die Menschheit nicht ewig bestehen wird (wie viele Arten sind schon ausgestorben!), und seine apokalyptische Vision mit der Erkaltung der Erde vollendet, so fehlt wirklich nur noch die Atombombe (258), um dem Leser zu versichern, daß er trotz Neuzeit immer noch keine andere Wahl habe als „Gott oder Nichts“. Ob damit sein Appell an die Demut im Naturwissenschaftler (259) gelingen kann?

H. Stich, S. J.

Mensch und Technik (Naturwissenschaft und Theologie, 9). Vorträge und Diskussionen, gehalten anlässlich der 9. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. Gr. 8^o (158 S.) Freiburg – München 1967, Alber. 14.— DM. — Das Heft umfaßt sechs Vorträge und Diskussionen einer Arbeitssitzung der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie, die vom 24. bis 29. September 1965 in Feldafing bei München stattfand. — 1. P. Koeffler: Technik aus der Sicht des Ingenieurs. Das Referat geht von der sehr allgemeinen Begriffsbestimmung der Technik als der Art, „wie Mittel für vorgesetzte Zwecke angewandt werden“ (6), aus, um sich dann einer Begriffsbestimmung der Ingenieurtechnik zu nähern.

K. entscheidet sich für eine rein negative Definition: „Ingenieurtechnik ist alles das, was nicht zur bildenden Kunst, nicht zur Sozialtechnik und nicht zur biologischen Technik gehört“ (8, 21). – Die Diskussion versuchte, den Begriff positiv auszuleuchten, ohne daß es jedoch zu einer allgemein akzeptierbaren positiven Bestimmung gekommen wäre. – 2. *F. Moeller*: Maß und Zahl in der Technik. Während das erste Referat hauptsächlich *qualitative* Aspekte behandelte, will das zweite von der Bedeutung der Quantität, von Maß und Zahl, in der Technik sprechen, ist doch in der Ingenieurtechnik, „das in Maß und Zahl Ausdrückbare“ das „fachlich allein Gültige und Maßgebende“ (P. Koeßler). Der Referent behandelt Probleme der Genauigkeit einer Messung, der Meßempfindlichkeit, der Ähnlichkeitszahlen und Analogien. Offen bleiben die philosophisch interessanten Fragen nach der metrischen Realität von gemessenen Größen (von absoluten Dauern und Längen etwa) und Fragen des „statistischen Messens“. – Erst die Diskussion brachte einige Ergänzungen in dieser Richtung. – 3. *D. Dubarle*: *Technique et création*. Die Fragen des schöpferischen Moments in der Technik werden in diesem Referat gut gestellt und teilweise überzeugend beantwortet. So blieb denn auch der Diskussion nicht allzu großer Spielraum. Sie behandelte vor allem Fragen um das „kreative Moment“ im Phänomen des Mathematischen. – 4. *B. Thum*: Die Selbsttechnisierung des Denkens. „Das Problem, das die Denkmachines aufgeben, dürfte ... sein: was es bedeute, daß das Denken in den Schöpfungen, die es immer unter seine höchsten Leistungen gezählt hat, in den Systemen der formalen Logik und der mathematischen Theorien, sich selbst und seinen Operationen eine Form der Ordnung gibt, die es gestattet, sie auf Maschinen zu übertragen. ...“ (88). Damit ist auch der Rahmen des Referats von T. abgesteckt. Ein längerer historischer Exkurs zeigt auf, wie es zu der aufgeworfenen Problematik kam. – In der Diskussion ging es dann – wie zu erwarten – um das Auffinden eindeutiger Unterscheidungskriterien zwischen menschlichem und maschinellm „Denken“. Es ist wohl nicht sonderlich neu, daß man mit Hilfe des „Gödelschen Theorems“ eine Wesensdifferenz abzusichern versucht. Darüber wurde lebhaft disputiert. Vielleicht sollte man nicht annehmen, daß Zahlentheorie und Mengenlehre die grundlegenden mathematischen Disziplinen sind, sondern die Mathematik als „Wissenschaft von formalen Systemen, für die die verschiedenen Algebren ... etwas wie die Prototypen des mathematischen Denkens sind“ (109), verstehen. Und mit Algebren können Computer allerhand anfangen. So blieb denn nicht sehr viel mehr übrig als die Feststellung: „... die Innerlichkeit des Menschen, sein Denken, das Haben von Bedeutung, die richtige Entscheidung aus Überlegung, dies kann die Maschine niemals leisten“ (N. A. Luyten). Der Rez. meint, daß man mit Unmöglichkeitsaussagen vorsichtig sein sollte. – 5. *J. H. Walgrave*: Die Technik in der Perspektive des Theologen. „Ich setze als allgemeinen Begriff des gesunden Menschenverstandes voraus, die Technik sei die Weise des menschlichen Machens oder Schaffens ... Die Technik gehört folglich zum Wesenseigenen des Menschlichen ... Durch die Technik ändert sich die Naturwelt, in der wir existieren. Dadurch entsteht eine fortschreitende Technisierung der Welt und des Menschenlebens“ (110 f.). „Wir dürfen nie vergessen, daß in concreto die Technisierung ... das Werk einer gefallenen Menschheit ist und sich demnach innerhalb der sündigen Existenz vollzieht“ (118). Damit ist eine „Verdunkelung Gottes in der Menschenseele“ verbunden. So wird die Technik ambivalent. Den positiven Sinn der Technik sieht W. in folgendem: „Zunächst soll die Technisierung der Welt dazu beitragen, den notwendigen, überzeitlichen Sinn des Daseins im Bewußtsein des Menschen zu erhellen. Zweitens spielt sie auch eine Rolle bei der Verwirklichung des Endzustandes, auf den der Ablauf der geschichtlichen Existenz gerichtet ist“ (121). Läßt sich theologisch wirklich nichts anderes (positives) zum Wert der Technik sagen? – Die Diskussion brachte kaum neue Gesichtspunkte. – 6. *N. A. Luyten*: Technik und Selbstverständnis des Menschen. Dieser Vortrag möchte noch einmal das Anliegen der „Bewertung“ der Technik aufgreifen (140). L. versucht, seine Position zwischen den Extremaussagen „Die Technik besorgt eine Durchgeistigung des Stoffes und so eine Humanisierung der Welt“ und „Die Technik schafft eine un menschliche Welt“ zu finden. Sicher ist richtig, daß man das Thema von einer Kritik des Menschenbildes her wird beantworten müssen. So darf denn

auch L. vom „Mehrwert des Kontemplativen“ sprechen (148). Auch zu diesem Vortrag brachte die Diskussion kaum grundsätzlich neue Gesichtspunkte.

R. Lay, S. J.

Rapp, Hans Reinhard, *Mensch, Gott und Zahl. Kybernetik im Horizont der Theologie*. Kl. 8^o (276 S.) Hamburg 1967, Furche. 14.80 DM. – Dem Verf. ist es als Nicht-Naturwissenschaftler überraschend gut gelungen, sich in die Probleme der Kybernetik einzufinden. Das Werk ist erwachsen aus Zusammenkünften von Physikern und Theologen im Rahmen der Evangelischen Studiengemeinschaft. Seine Intention zielt darauf ab, Theologen die Probleme der Kybernetik für ihren Wissenschaftsbereich zu erschließen. Er muß daher naturwissenschaftliche Fragen allgemeinverständlich behandeln. Daß dabei terminologische Unzulänglichkeiten aufzufinden sind, nimmt nicht weiter wunder. So werden etwa Neuronen mit „Nervenzellen im Gehirn“ identifiziert (66), obwohl man gemeinhin damit jede funktionelle Einheit des Nervensystems versteht. Verf. spricht ferner von „elektrischen Wellen“ (39), obwohl er elektromagnetische Wellenprozesse meint . . . Bei der Interpretation kybernetischer Aussagen schließt R. sich weitgehend den Thesen K. Steinbuchs an – vielleicht etwas zu weitgehend. Die Frage, ob ein „künstliches“ kybernetisches System von der Größe und Komplexität des menschlichen Nervensystems psychische Erlebnisse, Bewußtsein, Gefühle usw. haben könne, möchte er mit Steinbuch bis zum Beweis des Gegenteils bejahen (175 f.). Der Verf. sieht klar, daß Begriffe wie Denken, Bewußtsein heute nicht mehr einfach vom Menschen her definiert werden können, wenn wir mit der – auch nur entfernten – Möglichkeit rechnen müssen, daß auch Computern ähnliches zukommt. Solche Begriffe sind von der Funktion und nicht vom menschlichen Selbstverständnis her zu bestimmen. Die Betrachtung des Menschen „von einem Standpunkt außerhalb seiner selbst“ (248) ist eine wohl nicht illegitime Betrachtungsweise der Kybernetik. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis: „... wir können zwischen dem, was sich im menschlichen Gehirn und im Netzwerk der Automaten abspielt, keinen Trennungsstrich ziehen: hier Geist – dort nur Physik. Schon der Begriff der ‚Materie‘ kann nicht definiert werden ohne die Dimension des Geistes. Freilich gilt auch das Umgekehrte: in kybernetischer Sicht können wir den Geist nicht definieren ohne die Dimension der Materie“ (249). Dieser Behauptung ist durch den Einschub „in kybernetischer Sicht“ das Skandalöse genommen. In den folgenden Überlegungen spielt er jedoch kaum mehr eine Rolle. Der Verf. wendet dann seine These auch auf Gott an und postuliert mit Wolfhart Pannenberg und Rudolf Bultmann eine Modifikation des Gottesbildes, läßt sich dabei aber von kluger Vorsicht leiten, so daß auch der Fachtheologe kaum Anstoß nehmen wird. Der Rez. möchte dem Verf. für den mutigen Satz „Mir ist . . . klageworden, daß man ohne Beziehung zur Tatsachenforschung nicht Theologie treiben kann“ (8), danken. Er sollte nicht nur ein Bekenntnis sein, sondern ein Programm.

R. Lay, S. J.