

philosophischen Schriften und bildet sich an ihnen allein ihr Urteil über Haeckel* (IX). Ein solches Urteil, das sich nur auf den Verkünder einer monistischen Weltanschauung (von vielen Halbgebildeten als Religionsersatz gierig aufgenommen) bezieht, würde der wissenschaftlichen Bedeutung Haeckels nicht gerecht. Freilich, ganz konnte sich Haeckel – das beweisen auch die hier wiedergegebenen Texte zur Genüge – nicht von der Rolle eines weltanschaulichen Verkünders lösen. Dem Leser des hier vorliegenden Buches möchte man empfehlen, zuerst den Beitrag des Münchner Zoologen *H.-J. Autrum* (514–519) über Persönlichkeit, Werk und Bedeutung Haeckels zu lesen und mit diesem ausgewogenen Urteil sich an die Texte Haeckels selbst zu machen. Autrum hebt mit Recht hervor (519), daß die Abstammungslehre als naturwissenschaftliche Theorie keiner Weltanschauung widerspricht; sie ist aber auch kein Beweis für eine materialistische oder monistische Philosophie und kann nicht als Argument für sie gewertet werden. Daß der Schöpfungsbericht der Bibel nicht wörtlich genommen werden darf, darauf hat schon der Kirchenvater Augustinus hingewiesen: Gott habe keine Hände, den Staub zu kneten. Haeckels Verquickung der Abstammungslehre mit weltanschaulichen Fragen war erkenntnistheoretisch unzulässig, hat aber bei Anhängern und Gegnern zur Klärung der Begriffe beigetragen und am Ende zu einer wohlthuenden Annäherung zunächst scheinbar unüberbrückbarer Gegensätze geführt.

Nach einer kurzen Einleitung vom Herausgeber berichtet der erste Teil des Buches über Leben und Werk Haeckels, und zwar in einer autobiographischen Skizze und in einer nicht gehaltenen Grabrede von Wilhelm Bölsche. Im zweiten Teil des Buches (45–489) gibt der Herausgeber eine Auswahl aus den Schriften Haeckels unter besonderer Berücksichtigung der „Generellen Morphologie“. Im Kapitel über die Stellung des Menschen in der Natur heißt es, alle somatischen und psychischen Differenzen zwischen dem Menschen und „den übrigen Tieren“ seien nur quantitativer, nicht qualitativer Natur (263). Die Kluft zwischen beiden, die dennoch bleibt, sieht Haeckel darin begründet, „daß der Mensch in sich mehrere hervorragende Eigenschaften vereinigt, welche bei den übrigen Tieren nur getrennt vorkommen. Als solche Eigenschaften von der höchsten Wichtigkeit möchten wir namentlich vier hervorheben, nämlich die höhere Differenzierungs-Stufe des Kehlkopfs (der Sprache), des Gehirns (der Seele) und der Extremitäten, und endlich den aufrechten Gang. Alle diese Vorzüge kommen einzeln auch anderen Tieren zu: die Sprache, als Mitteilung artikulierter Laute, vermögen Vögel (Papageien etc.) mit hoch differenziertem Kehlkopf und Zunge ebenso vollständig als der Mensch zu erlernen. Die Seelentätigkeit steht bei vielen höheren Tieren (insbesondere bei Hunden, Elefanten, Pferden) auf einer höheren Stufe der Ausbildung als bei den niedersten Menschen“ – soweit Haeckel. Ähnliche Stellen lassen sich beliebig anführen. Ohne die wissenschaftlichen Verdienste zu schmälern, muß man doch eindeutig feststellen, daß ein derartig verkürztes Menschenbild Haeckels von keiner heutigen Wissenschaft gerechtfertigt werden kann. – Im dritten Teil des Buches untersucht der Herausgeber, in welchen Punkten Haeckel im Angesicht der modernen Wissenschaften gerechtfertigt werden kann (493–540). Zuerst wird eine Übersicht des Inhaltes der „Generellen Morphologie“ (von *G. Uschmann*, Jena) gegeben; als Beispiel der Fachopposition gegen Haeckel wird sodann ausführlich ein Vortrag des Würzburger Zoologen und Anatomen *Carl Semper* (1832–1893) zitiert; schließlich wird der im Urteil sehr ausgewogene Vortrag von *H.-J. Autrum* über Haeckels Leben und Werk ausführlich angeführt.

A d. H a a s, S. J.

Kaiser, Otto, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. 8^o (336 S.) Gütersloh 1969, Mohn. 24.– DM.

Die „Einleitung“ von *Otto Eißfeldt* ist in der dritten Auflage auf 1129 Seiten gekommen. *Georg Fohrer* hat die Sellinsche „Einleitung“ in ihrer 10. Auflage auf 576 Seiten gebracht. *Otto Kaiser* aus Marburg liefert endlich einen neuen Entwurf, der es wagt, „nur“ ein Lehrbuch zu sein. Seine 340 Seiten könnten von einem Theologiestudenten, der sachliche Information wünscht und doch nicht gerade spezialisierter Alttestamentler werden möchte, gerade noch als Handbuch akzeptiert werden. Am manchmal eher didaktischen als logischen Aufbau und an der einseitigen Literaturauswahl (fast nur deutsche und englische Literatur, was wohl den sprachlichen Möglichkeiten der Marburger Studenten entspricht) sieht man deutlich, daß das Buch

aus Vorlesungen entstanden ist – und das ist sein Vorteil. Es ist auch für eine „Einleitung“ sehr flüssig und lesbar formuliert. Deshalb kann Fachkollegen empfohlen werden, es als Lehrbuch bei ihren Vorlesungen über Einleitung in das Alte Testament zu benutzen. Man könnte höchstens grundsätzlich fragen, ob heute vom Standpunkt des Theologiestudenten aus der Typ der arbeitstechnisch von mehreren anderen Disziplinen – z. B. alttestamentlicher Soziologie, Geschichte, Religionsgeschichte und Theologie – sauber abgetrennten literarischen Einleitungsvorlesung noch wünschenswert ist. Vielleicht wäre es an der Zeit, einmal ein Lehrbuch der Einführung in das Alte Testament für Theologiestudenten zu schreiben, in dem mindestens der Theologie der einzelnen Bücher entschieden mehr Raum gegeben würde als es auch noch bei K. geschieht. Ein erster Entwurf dieser Art ist der von J. Schreiner herausgegebene Sammelband „Wort und Botschaft“ (Würzburg 1967). Aber er ist noch zu essayistisch, um als Lehrbuch gelten zu können.

Eine besondere Eigentümlichkeit von K.s Einleitung ist, daß die verschiedenen heute vertretenen Theorien ausführlich und meist sehr treffsicher referiert werden. Anschließend formuliert K. oft die noch offenen Fragen und fordert neue Untersuchungen zu bestimmten Themen. So ist sein Buch auch eine kritische Besinnung auf den augenblicklichen Stand der Forschung. Fachkollegen werden es deshalb sicher auch mit großem Interesse lesen. K. hat seinen Gesamteindruck selbst so formuliert: „Trügen die Zeichen der letzten Jahre nicht, so befindet sich jedenfalls die deutsche alttestamentliche Wissenschaft in einem Umbruch, in dem die großen, zwischen den beiden Weltkriegen erarbeiteten Konzeptionen von Amphiktyonie und Bund, Gesetz und Bund, Bund und Prophetie und vielleicht auch Kult und Prophetie mit ihren, fast alle Gebiete des Fachs berührenden, Konsequenzen in Frage gestellt werden“ (9 f.). Ähnliches hat Fohrer auch schon gesagt, und viele von uns haben schon längst ihre Zweifel gehabt und an irgendeiner Stelle neu angefangen. Jeder wird also dankbar sein, wenn ein Kollege für alle Bücher des Alten Testaments im einzelnen zu definieren sucht, wo die Probleme liegen. Das hilft der eigenen Arbeit.

K. geht jedoch noch einen Schritt weiter. Oft deutet er auch schon neue (oder wenigstens neu aufgegriffene) Lösungen der von ihm definierten Probleme an. Er erwartet sich viel von neuer Literarkritik und redaktionsgeschichtlicher Untersuchung, sowohl für das deuteronomistische und chronistische Geschichtswerk als auch für die großen Prophetenbücher, vor allem Jeremia und Ezechiel. Dabei scheint ihm vorzuschweben, daß außerordentlich viel literarische Arbeit an biblischen Büchern sich im ersten nachexilischen Jahrhundert konzentriert hat, offenbar im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau der jüdischen Gemeinde in Jerusalem. In diese Zeit werden nicht nur große Textbereiche von Jer und Ez verlegt, sondern auch die Priesterschrift und das deuteronomistische Geschichtswerk, ja sogar das Deuteronomium selbst (all das natürlich sehr vorsichtig und nur andeutend, aber doch jedem Leser verständlich). Nicht nur eine Gemeindereform durch Esra wird als historisch unwahrscheinlich für die Literaturgeschichte nicht herangezogen, sondern auch die Reform des Josia wird vom Deuteronomium getrennt. Hier schaudert der Leser nun doch, der weiß, wie viele Forscher die Kraft ihres Geistes an den damit verworfenen Theorien geübt haben und wie wenig wir im Grunde wissen über die Epoche, in die K. alles verlegt. Wäre es nicht gut gewesen, wenn er sich mindestens zu den revolutionärsten seiner Vorschläge zunächst einmal monographisch oder in Artikelform geäußert hätte, nicht gleich in einem möglichst knapp gehaltenen Lehrbuch für „Studenten, Lehrer und Pfarrer im deutschen Sprachraum“ (9)? Aber vielleicht sind die Monographien schon in Arbeit.

Dabei will ich noch nicht einmal sagen, daß nicht eine Reihe der neuen Vorschläge wirklicher Überlegung wert sind. So etwa der Vorschlag, P^g gegen den von Elliger her sich anbahnenden Konsensus nicht in die Exilszeit, sondern eher ins 5. Jahrhundert zu verlegen. Es gab ja damals auch eine Gola, und es gab damals auch noch Heimkehrprobleme, so daß Elligers Beobachtungen damit unnütz werden. K.s Argumente allerdings führen nicht weit. Das erste ist eher ein Forschungsprojekt als ein Argument: „Die Frage ist nämlich, wie das Verhältnis zwischen P^g und H sowie zwischen P^g und dem Ezechielbuch zu beurteilen ist“ (95). Weder hier noch bei der Behandlung von H oder Ez wird eine Antwort auf diese Frage versucht. Das dritte Argument hat die Schwäche eines *argumentum e silentio*: „Eine Nachwirkung der Priesterschrift ist erst im chronistischen Geschichtswerk festzustellen“ (95). Außerdem

ist die Behauptung vielleicht falsch, denn es geht ja hier nicht um die „Priesterschrift“, sondern um Ps. Ich glaube, die Nachwirkung von Ps ist recht bald in verschiedensten Texten von H und Ps feststellbar, die selbst wieder verschiedenen Zeiten und Situationen zugehören. Leider fehlt ein Abschnitt zu Fragen des Zeitansatzes und der Theologie von Ps. Eine Kenntnis der hier einschlägigen, äußerst interessanten Artikel von P. Grelot in: VT 4 (1954) 349–384; 5 (1955) 250–265; 6 (1956) 174–189 schimmert nirgends durch. Auch im Dtn und in anderen Büchern des dtr Geschichtswerkes finden sich Nachwirkungen in Form von Zusätzen, die wohl schon älter sind als das christische Geschichtswerk. Nur das zweite Argument K.s ist beachtenswert: „Der Hohepriester hat bei P kultische Stellung und Ornat des Königs übernommen. Aber noch die Erwartung Sacharjas zeigt, daß man im ausgehenden 6. Jahrhundert zwischen dem Priester und dem König zu unterscheiden bereit war.“ Zwar enthält auch dieses Argument einige schwache Stellen. Mir scheinen unter allen Ps gewöhnlich zugeschriebenen Texten gerade die hier in Frage kommenden Kapitel Ex 28 f. und Lev 8 f. noch die unsichersten zu sein, und zwar aus anderen Gründen als den Fragen der Datierung von Ps. Ferner schließen die Erwartungen Sacharjas in Jerusalem nicht aus, daß nicht zur gleichen Zeit oder schon vorher in der Gola mit mehr Realismus von einer anderen Gruppe eine zukünftige Existenz Israels im Rahmen des Perserreiches ohne ein eigenes politisches Haupt ins Auge gefaßt worden wäre, wobei dann natürlich der zukünftige Hohepriester die alten Funktionen des Königs im Kult und für den Tempel mitübernehmen mußte. Aber K.s Argument weist eine Fährte auf, der nachzugehen wäre. In der Gestalt Aarons selbst ist der nachexilische Hohepriester ja viel ursprünglicher in Ps vorausgesetzt als in Aarons Gewändern. Ist Aarons Stellung und genealogische Verknüpfung überhaupt vor der Heimkehr der ersten sadokitischen und levitischen Priestergruppen aus dem Exil und der damit verbundenen Neuregelung des gegenseitigen Verhältnisses denkbar? Man vgl. dazu die Ausführungen von A. Cody, A History of Old Testament Priesthood (Analecta Biblica, 35 [Rom 1969] 156–174; The Zadokite-Levite Compromise). So spricht tatsächlich einiges für K.s Herausverlegung von Ps aus der Exilszeit im strengen Sinn.

Weniger einleuchtend ist mir dagegen K.s nachexilischer Ansatz der Königsbücher, der ja wohl für das ganze dtr Geschichtswerk gemeint ist (139 f.). Sein erstes Argument dafür lautet: „(1 Kön) 8, 33 f. und 45 ff. setzen sowohl die Existenz des (zweiten) Tempels als auch der Gola voraus.“ Nun wird bei einer Beurteilung der beiden Stellen grundsätzlich zu beachten sein, daß hier nicht der Verfasser selbst, sondern Salomo spricht. Der Verfasser formuliert also aus der Perspektive des tempeleinweihenden Salomo, natürlich so, wie er sie sieht. Aus Salomos Perspektive muß zunächst die Existenz eines Tempels vorausgesetzt werden – es ist der erste, nicht der zweite. Der in 8, 33 f. entwickelte Fall (Niederlage – Bußliturgie im Tempel – göttliches Verzeihen – Rückkehr in das an den Feind verlorene Gebiet, natürlich durch Vertreibung des Feinds) kann ohne weiteres von einem im Exil schreibenden Verfasser im Hinblick auf die Jahrhunderte zwischen Salomo und Exil Salomo in den Mund gelegt worden sein. Zur Einzelauslegung vgl. M. Noth, Könige, BK, z. St. 8, 45 ff. (besser wohl: 8, 44 ff. oder 8, 66 ff.) blicken durch Salomos Auge in die Exilszeit selbst voraus: Niederlage – Deportation – Bußgebet – Verzeihung – die Feinde erbarmen sich. Hier ist nur eines interessant: daß die Rückkehr fehlt. Daß der Verfasser Salomo nicht auch noch die Rückkehr voraussehen lassen kann, spricht sehr dafür, daß er selbst im Exil lebt und daß noch nicht abzusehen ist, ob und wann eine Rückkehr möglich wird. Zwar beten die Deportierten nach 8, 48 in Richtung Jerusalem und Tempel. Aber heißt das, daß die Rückkehr eines Teils der Deportierten schon stattgefunden hat, der Tempel wieder aufgebaut ist und nur die noch nicht zurückgekehrten Deportierten ins Auge gefaßt werden? Erbeten wird doch offenbar gerade ein erstmaliges Erbarmen der Feinde! So wird wohl daran gedacht sein, daß man in Richtung auf den zerstörten Tempel betet, und es bleibt bei der exilischen Abfassung. K. rechnet damit, daß man sein erstes Argument nicht annimmt und ihm ausweicht, indem man die beiden Texte als Zusätze erklärt. Ich würde tatsächlich mit anderen Autoren zusammen den zweiten Text als eine spätere, aber noch exilische Erweiterung betrachten, doch ist das nicht nötig, um K. zu antworten. Für den Fall der Annahme von Erweiterungen formuliert K. ein zweites Argument: es „bleibt die Tatsache, daß das Tempelweihgebet auch sonst nur unter der Voraussetzung des Bestehens eines Tempels verständlich ist...“ Sicher – aber in der Perspektive Salomos, und da han-

delt es sich um den ersten Tempel. Das dritte Argument lautet: „Auch 2 Kö 25, 27 ff. widerspricht einer Ansetzung des Werkes in exilischer Zeit, da die Vorstellung von der Kerkerhaft Jojachins die geschichtlichen Tatsachen vereinfachen dürfte und V. 30 offenbar eine größere zeitliche Distanz des Erzählers voraussetzt.“ Dieser Text ist uns jedoch in seinem wirklichen Sinn überhaupt erst richtig erschlossen worden durch den Aufsatz von E. Zenger, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitation Jojachins, in: BZ 12 (1968) 16–30, den K. vermutlich nicht mehr verwerten konnte. Der Aufsatz beseitigt die Schwierigkeiten, die K. sieht. Das vierte Argument ist wieder *e silentio*: „Das erste Echo des Werkes findet sich Neh 13, 26.“ Wo in der uns erhaltenen Literatur der Exilszeit – im wesentlichen Prophetenschriften – wäre ein Echo zu erwarten? Das sind alle Argumente. Umgekehrt kann man die Frage stellen, warum die Erzählung hinter 2 Kön 25, 30 nicht weiterging, falls die Königsbücher erst nach dem Exil abgefaßt wurden.

Aber K. muß das dtr Geschichtswerk nachexilisch datieren, weil er das von ihm vorausgesetzte Dtn ebenfalls nachexilisch datieren möchte. Hier scheint mir seine Argumentation am schwächsten zu sein. Sie kann sich nicht dagegen richten, daß das *jetzige* Buch Dtn mit der Bundesurkunde des Josia identifiziert wird. Die meisten Autoren rechnen ja mit einem Vorstadium des jetzigen Textes. Für den Zusammenhang eines solchen Vorstadiums mit der Josiareform sprechen gute Gründe, die K. auch nennt (vgl. S. 106 f.). Doch dann macht er sich für den Spätansatz zunächst einen Teil der Gründe Hölschers zu eigen, die darauf hinauslaufen, daß einzelne Forderungen des Dtn in der Zeit Josias praktisch undurchführbar gewesen seien (109). Mutet sich dieses Argument nicht etwas zuviel Kenntnis der damaligen Situation zu? Und außerdem: sind wir uns denn über die genaue Funktion eines solchen Dokuments überhaupt genügend sicher, daß wir behaupten können, es müsse in allen Einzelheiten durchführbar gewesen sein? K. geht dann auch schnell zu seinem eigentlichen Argument über: „Entscheidend für die Richtigkeit der Aufhebung der Identifikation des Dt mit dem Gesetz des Josia und der damit verbundenen Spätdatierung dürfte jedoch der indirekte, aus den unanfechtbar Jeremia und Hesekiel angehörenden Worten geschöpfte Gegenbeweis sein: Beide Propheten zeigen in ihren gegen Juda und Jerusalem gerichteten Unheilsankündigungen nicht die geringste Bekanntschaft mit dem Dt. Dieses argumentum *e silentio* besitzt ein derartiges Gewicht, daß die Annahme, das Deuteronomium sei erst in der Zeit der sich konsolidierenden jüdischen Gemeinde in Palästina entstanden, m. E. der herrschenden Meinung durchaus vorzuziehen ist“ (109). Die Bedenken gegen diese Art von Beweisführung sind zunächst methodischer Art. Mindestens bei Jeremia findet nämlich die Reduktion auf die „unanfechtbar“ oder „unbestritten“ (S. 187) jeremianischen Sprüche zum Teil in der Weise statt, daß die „deuteronomisch eingefärbten“ Texte des Jeremiabuches einer anderen Quelle zugeschrieben und dann wegen des Unterschieds deuteronomisch-nichtdeuteronomisch dem Propheten abgesprochen werden. Droht hier nicht die Gefahr einer Zirkelargumentation? Doch selbst, wenn man dies beiseite schiebt: Muß man denn wirklich von Jeremia und Ezechiel erwarten, daß sie sich in ihren Unheilsweissagungen an das Bundesdokument des Josia anlehnen? Wenn man sie als Beamte des Bundesdokuments auffaßt, wie es geschah, ja. Aber das ist ja gerade eine Voraussetzung, die K. – mit Recht – nicht mehr mitmacht. Muß nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil jeder katholische Theologe und Prediger nur Konzilsdokumente zitieren und auf ihrer Linie argumentieren – oder das Konzil hat nicht stattgefunden? Wie oft finden sich denn schon in anderen Gattungen der keilschriftlichen Literatur, ja selbst in der Flut der uns erhaltenen keilschriftlichen Rechtsurkunden Anlehnungen an oder gar Hinweise auf den berühmten Kodex Hammurabi? Außerdem bleiben all die Gründe, die bisher für den Zusammenhang von Josia und Deuteronomium sprachen, bei K. unerklärt. Die Lösung dieses von ihm neu geschaffenen Problems wird der zukünftigen Forschung anheimgestellt: „Die Frage, in welchem Verhältnis die Reform Josias, der innerhalb des deuteronomistischen Werkes überlieferte Reformbericht 2 Kö 22 ff. (sic!) und das Dt zueinander stehen, gehört in eine andere, vermutlich noch nicht geschlossene Akte“ (109). Ich sehe schwer, wie man in 2 Kön 22 f. die kaum retuschierte Urform des Bundeserneuungsberichts und die im Reformbericht ausgewerteten Materialien unter die Regierungszeit von Josia selbst herunterdatieren kann. Selbstverständlich ist die Identifizierung einer Vorstufe des Dtn mit der Bundesurkunde Josias keineswegs in jeder Hinsicht gesichert. Ich habe das selbst in Bibl 44

(1963) 480–482 (von K. S. 110, Anm. 36 zitiert) zu zeigen versucht. Trotzdem kann ich seiner Spätdatierung noch weniger Wahrscheinlichkeit zubilligen. Vielleicht müßte man bei der ganzen Frage auch noch deutlicher herausstellen, worüber man spricht. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß das Dtn auch in seinem Kernstück bis in nachexilische Zeit Erweiterungen und Überarbeitungen erfuhr (für den dt Dekalogtext habe ich das in BZ 9 [1965] 17–32 nachzuweisen versucht). Das ist besonders wahrscheinlich, falls das deuteronomische Gesetz nach dem Exil in Jerusalem zunächst für längere Zeit allein in Geltung war, wofür einiges spricht. Aber K. scheint offenbar mehr zu meinen, nicht nur, daß die Endfassung erst nach dem Exil erreicht wurde. Seine Argumente scheinen nahezulegen, daß selbst deuteronomische Sprache und deuteronomische Theologie (vor Alternativen stehende Konzeption) vorher noch nicht vorhanden waren. Wenn er auf S. 110 f. ein „Urdeuteronomium“ abgrenzt, so kann das hinter S. 109 eigentlich nur eine nach dem Exil entstandene erste Fassung des Dtn meinen, der recht bald andere folgten. Gerade die Radikalität, mit der also alles Deuteronomische hinter das Exil gelegt wird, scheint mir bedenklich zu sein.

Doch trotz dieser Bedenken gegen eine Reihe von Thesen und Argumenten K.s bleibt bestehen, daß diese „Einleitung“ als Lehrbuch empfehlenswert ist. Jeder Kollege, der sie benutzt, wird ja sowieso seine eigene Meinung nicht zurückhalten, wo sie von der K.s abweicht, und der Student hat in ihr auf jeden Fall die für ihn praktischste Informationsquelle über Einleitungsfragen, die heute existiert.

Wenn das Buch überarbeitet wird, wäre eine Neuabfassung des etwas schwach geratenen § 26 zu wünschen. Über hebräische Poesie müßte etwas mehr und etwas genauer gesprochen werden. Vielleicht könnte die Benutzung des Buches von *L. Alonso Schökel*, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963; vgl. vom gleichen Verf.: *Poésie hébraïque*, in: DBS VIII [Fasc. 42, Paris 1967] 47–90), hilfreich sein. Bei der Verwendung der Abtrennung der Samaritaner als *terminus ante quem* für Datierungen (*passim*) müßte man vorsichtiger sein, da nach Studien vor allem von *F. M. Cross* mindestens die Abtrennung eines eigenen Pentateuch mehrere Jahrhunderte herunterzusetzen ist. Zu S. 269, Z. 19 ff.: Man kann viel zu den Methoden der Freunde Ugarits in der Psalmenauslegung sagen, vielleicht wäre es sogar gut gewesen, etwas mehr dazu zu sagen und nicht nur auf *H. Donner* zu verweisen, aber daß Exegeten wie etwa *M. Dahood* gerade „philologisch nicht hinreichend begründete Textkorrekturen“ produzieren, ist noch der überraschendste Vorwurf – mindestens für den Konsonantentext der Masoreten zeigt diese Schule einen geradezu übertriebenen Konservatismus, und die Inflation von philologisch unbegründeten Konjekturen ist durch andere Schulen in die Psalmenexegese gekommen. Aus der ugaritischen Literatur ließe sich vielleicht auch entnehmen, daß der klimaktische Parallelismus kaum, wie S. 249 gesagt wird, die jüngste Form des Parallelismus sein kann. S. 92, Z. 11, ist statt „Mose“ zu lesen: „Aaron. Im Buch Deuteronomium berichtet er über den Tod des Mose.“ S. 107, Z. 7 ist statt „Hohenpriester“ zu lesen: „Höhenpriester“.

N. Lohfink, S. J.

Waldenfels, Hans, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. von H. Fries, 3). 80 (X u. 328 S.) München 1969, Hueber. 29.80 DM.

Die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* (Über die göttliche Offenbarung) gehört nach der Meinung kompetenter Beurteiler zu den besten Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter seinen Kapiteln verdient das erste eine besondere theologische Beachtung wegen einer dort vorgelegten Sicht dessen, was Offenbarung und der ihr entsprechende Glaube ist, die sich von früheren Betrachtungsweisen im katholisch-theologischen Raum ergänzend und in diesem Sinne korrigierend unterscheidet. Man kann deshalb eine Arbeit wie die vorliegende, die sich mit dem ersten Kapitel der genannten Konzilskonstitution befaßt, nur erfreut begrüßen.

Daß im Titel des Buches sein unmittelbarer Gegenstand, nämlich die Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, nur im Untertitel erscheint, während der Haupttitel umfassender mit „Offenbarung“ bezeichnet ist, kennzeichnet die Anlage und Durchführung der W.schen Ausführungen. Obwohl nämlich das Buch sich eigentlich mit dem vorgenannten Kapitel der Offenbarungskonstitution des Konzils befaßt, wäre es keine korrekte Bezeichnung, wollte man es einen Kommentar des Konzilstextes nennen. Es geht dem Verf. vielmehr um eine Darstellung der Offenbarungs-