

also genau gesehen, wohin der Marxsche Angriff zielte und alles andere als „haarscharf daran vorbei“ argumentiert.

Zwischen der Enzyklika ‚Mater et Magistra‘ und mir will St. einen Widerspruch entdeckt haben: ich spreche davon, das Eigentum an den Produktionsmitteln sei – durch das Management – „weitgehend entfunktionalisiert“, wogegen ‚Mater et Magistra‘ zutreffend von der immer schärferen *Scheidung* der Funktionen, hier der Kapitalgeber, dort das Management, spreche (129, Anm. 53). In der üblichen Sprechweise sind das zwei Wendungen, die genau dasselbe besagen; wenn St. allerdings meinem Satz *seine* Wesensbestimmung des Eigentums unterlegt, dann mag es sein, daß ein Sinn herauskommt, an den ich nie gedacht habe, auf den aber wohl auch kaum einer meiner Leser verfallen dürfte.

Nicht nur St., sondern auch andere Referenten der Tagung meinen, die katholische Soziallehre habe die *Großunternehmen* nicht in den Blick bekommen. Wovon redet denn aber ‚Quadragesimo Anno‘ in Ziff. 105–110? Wer hier, wo zudem ganz im Sinne von St. nicht der Liberalismus, sondern ausdrücklich der „individualistische Geist“ angeprangert wird, sozialromantische Klein- und Mittelbetriebe und nicht die internationalen (Kartelle und) Konzerne abgebildet sieht, der muß wohl mit Blindheit geschlagen sein.

Dem *Naturrecht* oder dem, was man sich darunter vorstellte, hat man auf der Tagung ein solennes Begräbnis veranstaltet; ein Redner hat noch eigens gefordert, dieses Grab zu „zementieren“ (171). Offenbar löst das Wort „Naturrecht“ Phobien aus. Diese lassen sich vermeiden, wenn man von sozialphilosophischen oder sozial-ethischen Reflexionen über Fragen der Gerechtigkeit spricht; nichts anderes ist nämlich gemeint. Und alle Naturrechtstörer, auch die Teilnehmer an der Tagung der Walter-Raymond-Stiftung, stellen solche Reflexionen an; warum werden sie allergisch, wenn man das, was sie aus der Natur der Sache und der jeweiligen Verumständung als „gerecht“ ableiten oder als „ungerecht“ erweisen, „Recht“ bzw. „Unrecht“ nennt? Sie sagen: Privateigentum, auch an Produktionsmitteln, ist nicht ethisch verwerflich, sondern kann die Prüfung an ethischen Maßstäben bestehen; nicht jede Ausgestaltung des Eigentums, der Eigentumsordnung und der Eigentumsverteilung, ist individual-ethisch und sozialethisch vertretbar, wohl aber die Institution als solche. *Alle* Referenten und Diskussionsteilnehmer waren – wenn auch aus zum Teil verschiedenen Gründen – darin einig, daß man durch radikale Beseitigung des Privateigentums an Produktionsmitteln den Menschen keine Wohltat, sondern ein Übel antun, das menschliche Zusammenleben nicht verbessern, sondern ernstlich beeinträchtigen würde. Ist dem so, dann ist aber nicht nur die Institution des Privateigentums auch an Produktionsmitteln ethisch vertretbar und folgerecht ihre Beseitigung ethisch *nicht* vertretbar, vielmehr ihre Beibehaltung ethisch *geboten*. Und dieses Gebot ist seinem *Inhalt* nach nicht nur ein solches der allgemeinen Menschenliebe, sondern, weil es einen Ordnungsfaktor oder eine „Ordnungsfunktion“ (siehe Buchtitel!) des menschlichen Zusammenlebens zum Gegenstand hat, ein Gebot der sozialen Gerechtigkeit und damit ein *Rechts*gebote. Mag positiv-rechtlich im (liberalen) Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts „jedes privatnützige Verhalten erlaubt (gewesen sein), das nicht ausdrücklich gesetzlich verboten ist“; nach christlicher Sozialethik gilt nicht nur für den Sozialstaat des Bonner Grundgesetzes, sondern immer und überall: „jedes sozialethisch unverzichtbare Verhalten ist *von Rechts wegen* auch geboten“ (B. Bender, Rechtsstaat und Sozialstaat, 344). Stimmen wir darin überein, lohnt es dann noch die Mühe, sich über die Terminologie zu ereifern?

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Wolff, Hans Walter, *Dodekapropheten II: Joel und Amos* (Biblischer Kommentar, AT XIV, 2). Gr. 8° (XI u. 424 S.) Neukirchen-Vluyn 1969, Neukirchener Verlag. 54.–DM.

Der Joel-Kommentar wurde 1963 abgeschlossen geliefert. Die erste Lieferung des Amos-Kommentars reicht in das Jahr 1967 zurück und enthielt bereits die Einleitung mit einer Literaturliste (105–144). Doch ist in den späteren Lieferungen noch manches an Literatur eingearbeitet worden. Unsere kritische Stellungnahme beschränkt sich auf den Amos-Kommentar (105–410 des Gesamtbandes).

Die lange Wartezeit wird entgolten durch einen imponierend vollständigen Kom-

mentar, der im deutschen Sprachraum den ersten Rang einnehmen dürfte. Auf Grund seiner Vorarbeiten war der Verf. imstande, Neues zu sagen.

Wie die Entscheidung bezüglich des Prophetentums eines Amos ausfallen würde, war nach *H. W. Wolff*, *Amos' geistige Heimat* (Neukirchen 1964), kein Geheimnis. Diese Monographie hat weithin verdiente Zustimmung gefunden, freilich nicht ohne modifizierende Kritik (vgl. besonders *E. Gerstenberger*, *Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“ im Alten Testament* [Neukirchen 1965]; *W. Richter*, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* [München 1966]; *H.-J. Hermisson*, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* [Neukirchen 1968]). Die genannten Autoren möchten die ländliche Sippenweisheit durch die höfische Standesweisheit ersetzt wissen. Das ist gewiß ein erheblicher Unterschied. Doch bleibt auch so eine Art von Traditionsgebundenheit des Propheten erhalten, die früher nicht genügend beachtet worden ist. Der „klassische Prophet“ muß sich in Zukunft eine Relativierung seiner Sonderstellung gefallen lassen nicht nur, wie bisher, von seiten der kultisch und bundesideologisch orientierten Prophetenforschung – der *W.* reserviert gegenübersteht –, sondern auch von seiten der neuen Richtung, die weisheitlichen Einfluß veranschlagt. Wieder einmal erscheint der Prophet nicht als schöpferischer Ausgangspunkt, sondern als Erbe. Die neue Sicht beeinträchtigt die Sonderstellung des klassischen Propheten jedoch nicht so stark wie die kultisch orientierte Forschung, die einen *nābī'* aus ihm macht. Amos bleibt für *W.* die besonders berufene Einzelgestalt. Wir sehen es an der Auslegung von Am 7, 14, wo sich der Verf. für die präsentische Deutung entscheidet. In dieser grundlegenden und schwierigen Frage wird man am besten jedem Kommentar sein Recht zugestehen, ohne das Für und Wider neu aufzurollen. Der Leser muß jedoch kritisch reserviert bleiben. Denn die Frage, ob Amos nicht doch – selbst bei präsentischer Deutung von 7, 14 – ein *nābī'* war, bleibt offen. (Den Ausführungen zu *ḥozāh* in 7, 12 [358] möchte ich hinzufügen, daß der Gebrauch dieses Terminus, der im wesentlichen mit *nābī'* synonym ist, auch stilistisch bedingt ist. *nābī'* taugt nämlich nicht für eine Anrede.)

Noch in anderer Hinsicht hat der Kommentar eine spezifische Note. Er entwickelt klare Vorstellungen vom Werden des Buches und spricht u. a. von der deuteronomistischen Redaktion (zusammenfassend in der Einleitung [129–138]). Verbote dieser Sicht war die auf Anregung des Verf.s erstellte Arbeit von *W. H. Schmidt*, *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches*. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, in: *ZAW* 77 (1965) 168–193, in der die deuteronomistische Redaktion überzeugend herausgestellt wurde. Es ist ein Verdienst des Verf.s, die Redaktion des Buches der wahllosen Flickarbeit der schon immer bemühten Ergänzungen entrissen und auf eine feste Konzeption zurückgeführt zu haben. Gegenüber *Schmidt* unterscheidet *W.* jedoch insgesamt sechs verschiedene Schichten oder Stadien der Redaktion: 1) Die Worte des Amos aus Tekoa (der Grundbestand von Am 3–6); 2) die Zykelniederschrift (7, 1–8; 8, 1–2; 9, 1–4) und vielleicht die echten Teile des Völkerspruchzyklus von Am 1–2; 3) den Anteil der „alten Amoschule“ (Ergänzungen zum Visionszyklus, namentlich der Er-Bericht 7, 10–17, sonstige Zusätze in 1, 1 und Am 3–6); 4) die Betel-Interpretation der Josiazzeit (3, 14 b α; 5, 6; die Doxologien von 4, 13; 5, 8 f. und 9, 5 f.; ferner 1, 2); 5) die deuteronomistische Redaktion (1, 9–12; 2, 4 f.; 2, 10 ff.; 3, 1 b; 3, 7; 5, 25 f.; Teile von 1, 1; vielleicht 8, 11 f.); 6) die nachexilische Heilseschatologie (9, 11–15).

Gegen die beiden ersten Nummern soll nichts eingewendet werden, um so mehr gegen die Unterscheidung der vier folgenden Etappen. Der Versuch erinnert an das abschreckende Beispiel von *R. E. Wolfe*, *The Editing of the Book of the Twelve*, *ZAW* 53 (1935) 90–129, und bringt die gesunde These der deuteronomistischen Redaktion, auf die sich *W. H. Schmidt* beschränkt hatte, in Mißkredit. Nur bei der Unterscheidung von echten Amosworten und einer deuteronomistischen Redaktion mit dem Anliegen exilisch-nachexilischer Heilsverkündigung haben wir festen Boden unter den Füßen.

Die angebliche Betel-Interpretation entspricht dem massiven Betel-Interesse des im Exil (oder nach dem Exil) abgefaßten Deuteronomistischen Geschichtswerks (vgl. 1 Kg 12, 26–13, 34; 2 Kg 23, 4. 15–20). Warum also den waghalsigen Versuch unternehmen, sie an die undurchsichtigen historischen Ereignisse der Josiazzeit zu binden? Sie ist deuteronomistisch wie die übrigen unechten Texte des Amosbuches. Das Deuteronomistische hat nachweislich nicht die schmale Interessenskala, die der Verf. ihm

zumißt. Im übrigen ist die Vorstellung von ein paar in der Josiazeit eingefügten Texten unwahrscheinlich und unangemessen. Die Redaktion der Prophetenbücher ist einmalige, planvolle Arbeit der exilisch-nachexilischen Epoche.

Ebenso ist die „nachexilische Heilseschatologie“ von 9, 11–15 (vgl. U. Kellermann, Der Amoschluß als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung, in: EvTh 29 [1969] 169–183), der *einen* deuteronomistischen Redaktion zuzuweisen. Das Deuteronomistische ist sehr wohl einer Heilserwartung fähig. Die negative Beurteilung des Kerygmas des Deuteronomistischen Geschichtswerks (*Notb*) ist weithin schon revidiert worden, vor allem hinsichtlich der Königserwartung (vgl. dazu den demnächst in der Festschrift W. Kempf erscheinenden Beitrag: Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament). Daß die deuteronomistischen Texte im Korpus des Amosbuches keine Heilserwartung erkennen lassen, ist normale Redaktionstechnik. Die Redaktion der Prophetenbücher pflegt die Heilsverkündigung an das Ende des Buches zu verlagern und nur gelegentlich in den Text einzustreuen. Bei dem relativ geschlossenen Amosbuch ist dieses Prinzip strenger eingehalten worden. Inhaltlich enthält 9, 11–15 nichts, was über die nüchternen deuteronomistischen Kategorien hinausginge: Königtum, Besitz und Fruchtbarkeit des Landes, Schicksalswende, Aufbau der Städte. Die Redaktionen anderer Prophetenbücher – jedoch nicht der gleichfalls „deuteronomistisch“ redigierten Bücher Jeremia und Hosea – sind weit phantastischer. Jedes Buch ist auf seine Art Sprachrohr der exilisch-nachexilischen Heilshoffnung. Eine deuteronomistische Redaktion des Amosbuches ohne 9, 11–15 wäre sinnlos.

Zu fein gesponnen ist auch die Zuweisung einer Fülle verdächtiger Stellen an eine *ad hoc* erfundene „alte Amoschule“, die in der ersten Generation nach Amos an der Überlieferung des Propheten gearbeitet haben soll. Das sei am Beispiel der Überschrift 1, 1 und des Er-Berichtes 7, 10–17 kritisch beleuchtet.

In 1, 1 soll die älteste Überschrift (zu Am 3–6) gelautet haben: „Die Worte des Amos aus Tekoa“; die alte Amoschule habe hinzugefügt: „Welche er schaute über Israel zwei Jahre vor dem Erdbeben“; der Rest sei deuteronomistisch und 7, 9–11, 14 entnommen. Unser Gegenvorschlag möchte die gesamte Überschrift auf die deuteronomistische Redaktion zurückführen. Dazu folgende Beobachtungen. Die Wendung *dibrê 'āmôs* hat – wie immer es mit dem weiseitlichen Ursprung stehen mag (vgl. Spr 22, 17; 30, 1; 31, 1; Koh 1, 1; Ijob 31, 40; 2 Sm 20, 17?) – gute Parallelen in den deuteronomistischen Stellen (Jeremiabuch!) Jer 1, 1 und 51, 64. „Aus Tekoa“ braucht sich nicht ursprünglich auf Amos (statt auf *noqedim*) bezogen zu haben; hier bietet wiederum Jer 1, 1 eine recht befriedigende syntaktische Parallele. Das doppelte *'āšār* ist immerhin auch in Jer 1, 1 und Mich 1, 1 anzutreffen. Das „Schauen“ der Worte ist den redaktionellen Überschriften vertraut, wobei die verschiedensten Objekte angegeben werden: *hazôn* (Jes 1, 1), *dābār* (Jes 2, 1), *debar JHWH* (Mich 1, 1) und *maššā'* (Jes 13, 1; Hab 1, 1). Statt diese Stellen von Am 1, 1 (in der Fassung der alten Amoschule) abhängig sein zu lassen, ist einfach an die sprachlichen Gepflogenheiten von etwa gleichzeitig arbeitenden Redaktionen zu denken. Daß die *dibrê 'āmôs* nicht formell als Worte des Amos, sondern als Worte Jahwes durch Amos geschaut werden, ist selbstverständlich. Die Diskrepanz zwischen den beiden Zeitangaben „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ und „in den Tagen des Ussia usw.“ kann nicht so erklärt werden, daß die Erdbeben-Angabe vom Wissen der Zeitgenossen (der alten Amoschule) zeuge, die Königs-Angaben hingegen von der deuteronomistischen Redaktion aus dem Inhalt des Buches ermittelt seien. Beide Angaben stammen aus dem wahrhaftig nicht zu unterschätzenden Geschichtswissen der Redaktoren, die auch die übrigen Prophetenbücher (Jes, Jer, Ez, Hos, Mich, Zef) gut situieren. Das Deuteronomistische Geschichtswerk beweist, wie genau man Bescheid wußte oder wissen wollte. Zum Überlieferungswissen gehörte insbesondere das berühmte Erdbeben „in den Tagen des Ussia, des Königs von Juda“ (Sach 14, 5), aber auch die Zugehörigkeit des Amos zu den *noqedim* von Tekoa, eine Angabe, die aus sprachlichen Gründen nicht gut 7, 14 entnommen sein kann, ganz abgesehen davon, daß 7, 10–17 selbst redaktionell ist. Aus der Angabe „zwei (oder einige?) Jahre vor dem Erdbeben“ spüre ich nicht die Nähe des kürzlich Erlebten heraus, sondern das Forschen von Späteren, die das Erdbeben mit Am 2, 13 ff.; 4, 11 und 9, 1 in Verbindung gebracht haben werden. Wenn die „zwei Jahre“ als präzise Zeitangabe zu verstehen sind, bleiben sie auch in einer Überschrift der Amoschule schwierig. Denn sie kann die Ver-

kündigung des Amos nicht gegen alle historische Wahrscheinlichkeit auf ein Jahr eingengt haben. (J. A. Soggin, Das Erdbeben von Amos 1, 1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda, ZAW 82 [1970] 117–121, beschäftigt sich nicht direkt mit unserem Problem. Die Entstehungszeit der Notiz scheint er wie W. zu beurteilen, rechnet aber zugleich mit einem Traditionswissen um das Ereignis.)

Der Er-Bericht 7, 10–17, der an 7, 9 anknüpft und die Visionsserie spaltet, ist gleichfalls nicht der alten Amosschule, sondern der deuteronomistischen Redaktion zuzurechnen. Die Schwierigkeit, woher man in so später Zeit die Details habe wissen können, ist die gleiche wie bei den Ereignissen um Ahia von Silo, Elia, Elisa oder Jesaja, ob man nun gute Überlieferung oder Erfindungs- und Gestaltungsgabe unterstellt. Ein kleines sprachliches Indiz ist *lāqab me'abarē baššo'n* (7, 15), eine Wendung, die sich sonst nur in der deuteronomistischen Stelle 2 Sm 7, 8 (*me'abar*) und in den davon abhängigen Stellen 1 Chr 17, 7 und Ps 78, 70 (sprachlich abgeändert) findet. Das *lo' tinnābe'* von 7, 16 steht in dem deuteronomistischen Zusatz 2, 12. Die Drohung gegen Jerobeam, die in 7, 9 in der echten Fassung des Amos erhalten sein dürfte, wird in 7, 11 stilisiert wiedergegeben (vgl. Jer 7, 12 f. und 26, 6 als Analogie). Gewichtiger ist die Feststellung, daß der Bericht ganz und gar auf die Verbannung Israels abzielt (7, 11, 17), an der die alte Amosschule sicher nicht so interessiert gewesen sein kann wie ein deuteronomistischer Verfasser. Für ausschlaggebend halte ich die Tatsache, daß das Drohwort des Er-Berichtes in der typischen Form eines Gerichtswortes gegen Einzelne einhergeht. Diese Form ist aber auffallenderweise fast ausschließlich im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den berichtenden Partien der Prophetenbücher bezeugt (vgl. *Cl. Westermann*, Grundformen prophetischer Rede [München 1960] 93. 98–102). Nun ist allerdings, bevor dieser Hinweis etwas beweist, mit dem groben Mißverständnis Westermanns aufzuräumen, die von ihm herausgestellte Form der Gerichtsrede gegen Einzelne sei die „Grundform prophetischer Rede“. Sie ist vielmehr ein deuteronomistisch stilisiertes Endprodukt. Soweit wir feststellen können, sind echte alte Prophetenworte immer ein freies Elaborat. Es ist Konstruktion, diese Mannigfaltigkeit und Freiheit der Form als Auflösungserscheinung oder als Bereicherung der angeblich strengen Urform hinzustellen. Die damit verbundene theologische Folgerung ist bekanntlich, daß der Prophet wesentlich als Bote Jahwes verstanden wird. Das mag sachlich richtig sein, darf aber nicht in formgeschichtlichem Kurzschluß aus der angeblichen Urform gefolgert werden. Diese ist vielmehr die Auswirkung eines theologisch profilierten Prophetenverständnisses des Deuteronomisten. Das Mißverständnis der „Grundform prophetischer Rede“ hat seinen berüchtigten Analogiefall im Bundesschema, das gleichfalls nicht als darstellerische Spezialität deuteronomistischen Schrifttums erkannt wird und daher zu unzulässigen historischen Rückschlüssen führt. (Wenn 7, 10–17 deuteronomistisch ist, ergibt sich eine Konsequenz für die Deutung von 7, 14. Dem Redaktor war kaum daran gelegen, mit diesem Wort den *nābi'*-Charakter des Amos zu leugnen, da er in 2, 11 f. und 3, 7 das Nabitum hoch einschätzt.)

Noch ein positiver Vorschlag zu 2, 6, der die Redaktion des Buches betrifft. Der mit 2, 6 einsetzende Spruch gegen Israel ist jetzt der breit ausladende, die Form sprengende Zielpunkt der Völkerorakelsammlung. Doch unterliegt die Echtheit von 2, 6, wo allein die typischen Merkmale der vorausgehenden Orakel vorkommen, ernststen Bedenken. Es war für den Redaktor, der schon die Orakel gegen Tyrus, Edom und Juda unter bewußter Wahrung der Form zusätzlich geschaffen hatte, ein Leichtes, aus teilweise echtem Material (in 2, 9–12 kommt er wieder selbst zu Wort) einen Spruch gegen Israel in dieselbe Form zu gießen. Was Israel vorgeworfen wird, ist nicht markant genug und entspricht nicht dem Tenor der echten Völkerorakel, wohl aber der übrigen Verkündigung des Amos. Für 2, 6 u. 7 finden sich Parallelen in 8, 6 u. 4. In 2, 6 ist gegenüber 8, 6 eine gewisse Spiritualisierung des Armen-Begriffes feststellbar. Ist nicht ferner in 2, 7 ein vorredaktioneller Wehe-Spruch zu entdecken (vgl. LXX)? Es scheint also, daß die Redaktion den Spruch gegen Israel als krönenden Abschluß der Serie von Fremdvölkerorakeln geschaffen hat. Diese verlieren ihre ursprüngliche Eigenständigkeit und haben nur mehr vorbereitende Funktion im Hinblick auf das Gericht über Israel, das dann von Kap. 3 an ausschließliches Thema wird, um seinerseits von der Heilsverkündigung am Ende des Buches aufgefangen zu werden. Bei dieser Entscheidung gibt es nur vier echte Fremdvölkerorakel des Amos. Man hat freilich die Fünffzahl (Damaskus, Gaza, Ammon, Moab, Israel) durch

den Hinweis auf die fünf Visionsberichte in 7, 1–8; 8, 1–2 und 9, 1–4 erhärten wollen. Aber steht nicht auch 9, 1–4 *extra seriem*, so daß hier gleichfalls die Vierzahl ursprünglich ist?

Bei den kontrovertierten Fragen nach dem „Tag Jahwes“ (5, 18–20) und der Kultpolemik (5, 21–26) könnte es sein, daß ein Leser, der mit der Problematik weniger vertraut ist, nicht den adäquaten Überblick gewinnt. Besonders die Erklärung des „Tages Jahwes“ scheint – trotz des Verweises auf den Joel-Kommentar – nicht recht befriedigend zu sein. Die kultische Herleitung *Mowinckels* ist längst nicht bewältigt und hat neue Befürworter gefunden: *R. Largement – H. Lemaitre*, *Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental*, in: *Sacra Pagina I* (Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica [Paris – Gembloux 1959]) 259–266; *A. Kapelrud*, *Central Ideas in Amos* (Oslo 1961?) 71–74; *E. C. Kingsbury*, *The Prophets and the Council of Yahweh*, *IBL* 83 (1964) 279–286. Nicht gebührend herausgestellt wird das Fehlen der Traditionen Israels in der Verkündigung des Amos. Es ist wohl nicht nur die Ausrichtung dieser Verkündigung im Spiel (122 f.), sondern das Fehlen der Traditionen selbst, die eben nicht immer und überall von Bedeutung waren. Von den drei in Betracht kommenden Amosworten (2, 9; 3, 2; 9, 7) scheint mir 2, 9 noch redaktionell zu sein (auch gegen *Schmidt*, *art. cit.*, 178 ff.). Die Amoriter (2, 9 u. 10) sind nicht nur beim Elohisten, sondern z. T. auch beim Deuteronomisten die Bewohner des Landes. Ferner ist die Echtheit von 9, 7 nicht über jeden Zweifel erhaben.

Selbst der beste und vollständigste Kommentar enthebt nicht weiteren bibliographischen Bemühens. Ohne systematisch kontrolliert zu haben – was ohne Autorenverzeichnis schwierig ist –, glaube ich z. B. folgende Beiträge vermißt zu haben: *M. Bič*, *maštín b'qir*, *VT* 4 (1954) 411–416 (ergänzend zu dem S. 145 angeführten Beitrag desselben Verfassers); *J. Priest*, *The Covenant of Brothers*, *JBL* 84 (1965) 400–406 (zu 1, 9); *U. Treu*, *Amos VII, 14*, *Schenute und der Physiologus*, *NT* 10 (1968) 267–277. Bei 2, 8 fehlt ein Hinweis auf das von *J. Naveh* in *IsrExplJ* 10 (1960) 129–139 veröffentlichte Ostrakon (vgl. *E. Vogt*, *Ostrakon hebraicum saec. 7 A. C.*, *Bibl* 42 [1961] 135 f.). Auf *M. Dahood*, „To pawn one's cloak, *Bibl* 42 (1961) 359–366, wird an Ort und Stelle (2, 8) nicht eingegangen. Nachzutragen sind jetzt: *T. R. Hobbs*, *Amos 3, 1 b und 2, 10*, *ZAW* 81 (1969) 384–387 (für die Echtheit); *H. W. Hoffmann*, *Zur Echtheitsfrage von Amos 9, 9 f.*, *ZAW* 82 (1970) 121 f. (gegen die Echtheit); demnächst: *Th. C. Vriezen*, *Erwägungen zu Amos 3, 2*, in: *Archäologie und Altes Testament* (Festschrift Galling), Tübingen 1970.

Joachim Becker, SS. CC.

von Balthasar, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III/2, 2. Teil: *Neuer Bund*. 8° (544 S.) Einsiedeln 1969, Johannes-Verlag. 35.– sFr./DM.

Der Band ist der vorletzte des umfassenden Werkes „Herrlichkeit“. Die vorhergehenden Bände waren – bei aller Eigenständigkeit – letztlich Hinführung zu ihm. Der noch ausstehende Band, „Ökumene“, wird sich vermutlich mit der Auslegung des Christuseignisses in den Kirchen befassen. Somit stellt diese Theologie des Neuen Bundes die eigentliche Mitte der theologischen Ästhetik dar.

Der Verf. will keine „abgerundete Theologie des Neuen Bundes“ (9) vorlegen. Das ist nicht möglich, „weder auf der Stufe der einzelnen Theologien biblischer Autoren, noch auf der einer Synthese biblischer Theologie, noch auf irgendeiner Stufe dessen, was nachbiblisch als kirchliche oder dogmatische Theologie bezeichnet werden kann“ (9). Schon darum bleibt jeder Versuch einer Theologie des Neuen Bundes notwendig fragmentarisch, weil der Neue Bund in dem zeitlosen und wortlosen Tode Jesu entspringt.

B. geht auch diese Theologie des Neuen Bundes unter dem Leitfaden der „Herrlichkeit“, der *δόξα τοῦ θεοῦ*, an. Von daher ergeben sich für das Buch drei Teile: „Von der Sache ist zuerst zu reden, die nicht den Namen Herrlichkeit, sondern den Namen Jesus Christus trägt“ (I. Teil, „*Verbum caro factum*“), „sodann nachfolgend von der Anwendung der Herrlichkeitsaussage auf ihn und auf alles, was ihn betrifft“ (II. Teil, „*Vidimus gloriam eius*“), „und an dritter Stelle von der neutestamentlich gewandelten Antwort der Welt: vom Verherrlichen der Herrlichkeit“ (III. Teil, „*In laudem gloriae*“ [25]).