

Milch und Opfer von Lämmern an den Himmel, desgleichen an die Berggeister, Krankheitsgeister und an die „Schützer“ der Tiere. Statt eines einzigen Höchsten Wesens sprechen die Texte auch von sieben oder neun. Sch. sieht darin eine beginnende Aufspaltung der Einheit Gottes. Vielleicht wollte man damit, wenigstens ursprünglich, nur seine unfassbare Fülle ausdrücken. Der Schamanismus spielt eine große Rolle. Auch hier handelt es sich um eine Überlagerung der Himmelsreligion der Großhirten durch eine Religion mütterlicher Kulturen. Aus jener stammt das Primitivopfer durch einfache Libation und die Weihe von Pferden, die dem menschlichen Gebrauch entzogen und dem Höchsten Wesen geweiht, aber nicht getötet werden. Diese Pferdeweihe ist heute allerdings dem Höchsten Wesen entzogen und den Geistern gewidmet. Die blutigen Opfer dagegen entstammen der mütterlichen Religion. Der Schamanismus ist ebenfalls eine spätere Erscheinung und läßt zwei Formen, eine frühere einfachere und eine spätere kompliziertere erschließen. Auch in seiner heutigen Form ermangelt das Opfer, besonders an den Himmel und an die Berggeister, wie Sch. sie nach den Quellen darstellt, nicht der Größe und Schönheit.

Beide Bände bringen wie die früheren eine große Fülle von meist nicht leicht zugänglichem Material. Der Einfluß der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, die Schwierigkeit für den Menschen, am Glauben an den einen erhabenen Gott festzuhalten, die Vermengung verschiedenartiger Religionen, die Versuche, das schwere Problem des Bösen zu bewältigen, für diese und andere wichtige Fragen finden Philosophen und Theologen hier Tatsachen, Anregungen, Ideen, wie sie nur eine überlegene Kenntnis der Kultur der schriftlosen Völker bieten kann.

A. Brunner S. J.

Lohmeyer, E., *Das Vaterunser*. 2. Aufl. gr. 8^o (216 S.) Göttingen 1947, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 6.50; geb. DM 8.—

Die Erklärung des Vaterunser ist immer wieder, und zwar von den größten Geistern des Christentums aufgegriffen worden. Die Erklärung, die uns in diesem Buch vorliegt, zeugt von ernstem wissenschaftlichen und religiösen Bemühen und möchte unserer Zeit das „*breviarium totius evangelii*“ (Tertullian) möglichst in seinem von Jesus gemeinten Sinn zum Bewußtsein bringen. Wenn zugegeben wird, daß die einzelnen Begriffe und Bitten des Vaterunser meist durch gleich oder ähnlich lautende Begriffe und Bitten des AT oder der jüdischen Frömmigkeit belegt werden können, so wird andererseits doch stark betont, daß im Ganzen wie in den einzelnen Teilen etwas Eigenes und Neuartiges lebt. „In der Tat (es ist) nur ein Gebet, wie es fromme Juden der Zeit Jesu beten und lehren konnten, von Wort und Sinn des AT getränkt und in seinem Geiste beschlossen, und es ist doch ebenso ... ein eschatologisches Neues, der Weg zum ewigen Leben, den der Meister führt“ (13).

Es ist das Gebet derer, die zu Gott Vater sagen können in einer ganz neuen Weise. Inwiefern? Insofern nun Gott in ganz neuer, eschatologischer Weise gegenwärtig ist und sich als Vater beweist und Menschen als Kinder zu sich zieht, wie es im Jahweh-Namen eschatologisch verheißen ist: „Er ist da, ist bei den Seinen, er ist es als der Vater derer, die ihn bitten. In dem Gedanken der eschatologischen Gegenwartigkeit Gottes begegnen sich die atl. Verheißung und die ntl. Erfahrung und Erfüllung“ (27). Was führte zu dieser Erfahrung? „Weil (Gott) den eschatologischen Vollender mit eschatologisch mächtigem Wort und Werk gesandt hat, deshalb ist Gott der Vater geworden, der der Armen sich erbarmt und deshalb das Höchste von ihnen fordert; Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (29). Der Vollender ist der „Sohn“ (Mk 13, 36). Im Sohn oder im Menschensohn handelt Gott eschatologisch, „ist alles neu geworden und das Alte vergangen“, darum auch das Vätertum Gottes neu geworden, „es lebt schon aus der Macht des kommenden Äons, dessen Verkünder und Wirker eben der Menschensohn ist“ (35). Weil es nur durch Jesus möglich ist, Gottes Vaterwirken zu erfahren, deshalb kann Jesus in einem anderen Sinne Gott Vater nennen als seine Jünger. In dem „unser Vater“ sind also Jesus und die Jünger nicht

zusammengeschlossen, sondern die betende Gemeinde. Das „unser“ meint nicht jeden Menschen unterm Himmelszelt, sondern den kleinen Kreis der Jünger, zusammengeschlossen durch das eschatologische Wirken Gottes, das eschatologische Erkorensein und Begründetsein durch eben den Vater, der Vater ihres Meisters ist (vgl. 38—39). Dieser Vater ist „in den Himmeln“: „Der Raum, in dem ein Volk gleichsam mit seinem Gott lebt und wohnt, ist gesprengt, um die Unermeßlichkeit der Himmel an seine Stelle zu setzen; nicht um in solcher Unermeßlichkeit Gott zu verlieren, sondern um in ihr sich von dem Vater finden zu lassen. Denn dieser Himmel ist nichts Fernes, ... sondern das Reich der Himmel ist genaht ... , der Beter steht vor seiner Tür ... Wo immer der Vater im Himmel sich offenbart, da ist der Beter in seiner Nähe und vor seinem Himmel“ (Joh 4, 24; vgl. 39-40).

Das ist also der Grund, aus dem sich das Vater-unser erhebt. Sein erstes Wort benennt es nicht zufällig, sondern wesentlich. Die folgenden Bitten sind „in dem Äußerem der Satzfügung und Wortstellung“ von „einem planenden und überschauenden Geiste“ gesprochen (192). Rein sprachlich betrachtet, sind sie eine „Folge von fünf Zeilenpaaren“; darin herrscht mannigfache Entsprechung: Das erste Zeilenpaar (1. und 2. Bitte) entspricht dem letzten (6. und 7. Bitte), das zweite Zeilenpaar (3. Bitte) dem vierten (5. Bitte); in der Mitte das dritte Zeilenpaar (= Brotbitte). Bei Lk ist diese Form verlassen, ebenso wie auch inhaltlich die eschatologische Höhe des Vaterunsers von ihm nicht gewahrt, sondern ein Rückschritt zum Geist überkommener jüdischer Gebete zu bemerken ist (vgl. 174 ff.). Die reinere Mt-Form soll aus galiläischer Tradition stammen, die Lukanische Form aus Jerusalemer Tradition.

Weil das Vaterunser das Gebet der eschatologischen Gemeinde ist, so beziehen sich die Bitten auch auf das eschatologische Geschehen. Die erste Hälfte spricht „von der Sache Gottes“ (193). Die drei Bitten, asyndetisch nebeneinandergestellt, müssen auch in ihrem Eigengehalt gewahrt und verstanden werden. Das Geheiligtwerden des Namens (vgl. 41-59) ist eine Tat Gottes, wenn auch der Beter daran beteiligt ist. Heiligen heißt aber: „alles Gegebene umschaffen zu einer neuen heiligen Gegebenheit, die Gott gemäß ist“. Dieser Prozeß führt über sich hinaus; denn sein letztes Ziel lautet nicht: die Welt durch Gott, sondern: Gott durch die Welt heiligen (48), führt aus der verborgenen Heiligkeit über Schöpfung und Vollendung zu Gottes offener Herrlichkeit“ (49). „Gottes unnahbare Heiligkeit ist seine väterliche Nähe“ (55). Gottes Name ist geheiligt, wenn alles an seiner Vaterbrust ruht.

In der zweiten Bitte ist unter dem Reich zunächst die kommende Weltzeit gemeint. Der Beter bittet also darum, daß die Mächte dieser Welt (Sünde, Tod, Teufel oder Schuld, Versuchung, Böser) überwunden werden durch die Kräfte und Mächte der kommenden Welt (Gerechtigkeit, Leben, Gott). Die Bitte spricht somit von einer Neuordnung, die durch Gottes eschatologisches Handeln kommen soll. Diese neue Ordnung vollendet zugleich, was an Kräften und Gütern einer göttlichen Ordnung in „dieser“ Welt schon war (71-72). Verhältnis zur ersten Bitte: Jene erste nennt Gott nach dem innersten Wesen und seinem höchsten Namen (Vater), den es zu heiligen, zu offenbaren gilt; diese nennt den Raum und die Ordnung, welche beide zu ihm gehören, wie ein Vaterhaus zum Vater, wie der Ort der Heiligung zu der Tat der Heiligung (vgl. 74-75).

Die dritte Bitte ist gleichsam der dritte konzentrische Kreis, der sich um den Mittelpunkt „Vater“ legt. Die erste beginnt mit Gottes innerstem Wesen, die zweite geht über zu dem äußeren Reich oder Tun Gottes, die dritte endet bei der bestehenden Welt, Himmel und Erde (90). Daß diese Welt Gottes sei, eine Welt, die ohne Widerstand Gottes Wille durchströme! Die Erde zum Himmel emporgehoben, oder auch der Himmel zur Erde herabgesenkt, beide jetzt als die eine Stätte, da Gottes Wille geschieht (87). Und bei diesem Erfüllen des göttlichen Willens geht es nicht um eine äußere, dem Nachrechnen offene Erfüllung bestimmter Gebote, sondern um das „Wirken des Kindes, das nur ein Widerschein dessen ist, was in dem Vater und Herrn an Willen und Denken sich regt. ... Das Erfüllen des Willens Gottes ist in Wahrheit ein Tun Gottes an und in den Menschen (82).

Gegenüber stehen drei Bitten, die es zu tun haben mit der „Not und Gefahr der Beter auf Erden“ (193). Wurde bei der ersten Dreiheit begonnen mit dem, was Gott ist und was ihm gebührt (Heiligen seines Namens), so beginnt es in der zweiten Dreiheit mit dem, was der Mensch ist und wessen er bedarf: Was er ist: Schulden; wessen er bedarf: Vergebung (vgl. 111-133). „Gottes Vergeben stellt den Menschen als das freie Gotteskind wieder her, als das der Mensch geschaffen ist, und scheidet ihn von allen Lasten, die sein irdisches Leben bedrücken“ (123). Unsere Vergebung aber ist nur eine Wirkung der Vergebung, die wir von Gott haben. „Unser Tun an den Schuldern Licht von seinem Licht, Geist von seinem Geiste, Liebe von seiner Liebe“ (128-129).

„Von diesem innersten Kern aus, der des Menschen Wesen bezeichnet und doch nur ein Angewiesensein auf Gottes vergebende Liebe ist, weiten sich die Bitten und geben jene Ordnung an, in der der Beter steht, und die Versuchung heißt“ (vgl. 134-146). Versuchung ist jetzt nicht verstanden als Erprobung, die den Menschen stärken soll, sondern als Versuch der widergöttlichen Mächte, den Kampf gegen Gott an der betenden Gemeinde zu entscheiden. Sie übersteigt die menschlichen Kräfte der Beter, und bietet ihnen doch die Gelegenheit, ihr Dasein eschatologisch zu vollenden. Um des ersten willen können sie zu Gott beten, daß er sie nicht in Versuchung führe; um des zweiten willen sind sie diejenigen, die „mit mir durchgestanden haben in meinen Versuchungen“ und das Reich erben (146).

Diese Ordnung der Versuchung wird bestimmend umfassen von jener Macht und Gewalt, die „der Böse“ heißt. Demgemäß die letzte Bitte: „Errette uns vor dem Bösen“, womit die Gestalt des Teufels gemeint ist (vgl. 147-162). Diese Bitte entspricht der vorigen: der Begriff des Bösen dem der Versuchung; das nicht Hineinführen dem Herausreißen. Mit letzterem ist die endgültige Rettung gemeint. — Lehrreich ist noch folgende Gegenüberstellung: „Spricht die dritte Bitte von dem göttlichen Willen, der im Himmel wie auf Erden geschieht, so die fünfte von dem göttlichen Willen, den der Mensch verfehlt; blickt die zweite auf die verheißende Nähe des Reiches, so die sechste auf die drohende Nähe der Versuchung; und spricht aus der letzten die Furcht vor dem Bösen, so aus der ersten die Ehrfurcht vor dem Heiligen, welcher auch den Bösen überwindet (194).

In der Mitte aber steht als Übergang von der einen zur anderen Welt die Bitte um das Brot (vgl. 92-110). Nach dem Verf. ist das Brot in dem Doppelsinn des leiblichen und eschatologischen Brotes zu nehmen. *Ἐπιούσιος* faßt er als „künftig“ auf: „Unser künftiges Brot gib uns heute!“ Dieses Brot ist noch nicht das vollendete Brot, das einst die Geladenen in Gottes Reich essen werden, es ist auch nicht nur das heutige und leibliche Brot, sondern es ist in dem heutigen das Kommende, in dem kommenden das heutige. Diese Doppelheit nimmt dem Brot nichts von seiner irdischen Leiblichkeit, aber diese ist zugleich Gefäß eschatologischer Gemeinschaft und Fülle geworden. Auch das kommende Brot stillt den heutigen irdischen Hunger, aber dieses heutige Brot schenkt auch alle kommende eschatologische Gnade (vgl. 107-108). Das Spenden dieses Brotes ist also gleichsam schon die Wirklichkeit der künftigen Welt in diesem notvollen Heute, gleichsam der Übergang von einem „wie im Himmel“ zu einem „also auch auf Erden“.

Nur andeutungsweise konnten wir mit den gemachten Bemerkungen und Auszügen angeben, in welche Richtung sich die Exegese des Verf.s bewegt, auch einigermaßen anzeigen, wie reichhaltig und weittragend die dort behandelten Fragen und Probleme sind. Leider ist die Sprache nicht so durchsichtig, daß man dem Verf. leicht folgen kann. Äußerlich ist große Übersichtlichkeit, die sich bis zur Künstlichkeit steigert, angestrebt, indem in 12 Kapiteln mit je fünf Abschnitten der Stoff bewältigt wird. Aber die Darstellung ist oft merkwürdig schillernd und ungreiflich.

Sachlich sollen vor allem nach zwei Richtungen Bedenken angemeldet werden. Verf. stellt die betende Gemeinde (die „Wir“) des Vater-unsers als eine Gemeinschaft von Betenden hin ohne „Besonderheit eines Glaubens oder einer Offenbarung, eines Kultus oder Gesetzes“, nur einzig durch die unmittelbare

Nähe des Vaters im Gebet zusammengeschlossen (vgl. 203). Gewiß gehört die Nähe des Vaters dazu. Aber der Vater ist uns nur nahe im Sohne. Wie kann die Gemeinschaft mit dem Sohn durch den Glauben ohne bestimmte Offenbarung gedacht werden? Der Sohn lebte mit den Jüngern in sichtbarer Gemeinschaft. Weshalb sollte da, solange wir noch in der sichtbaren Welt sind, nicht auch für uns die Gegenwart des Sohnes an sichtbare „Vertreter“, und seine Gnade an sichtbare „Zeichen“ gebunden sein? Durch die Deutung der Brotbitte geht der Verf. in etwa selber in diese Richtung. Und wenn das gesamte eschatologische Geschehen abhängig ist von dem Opfer des Vollenders, des Sohnes, weshalb soll dann das Vaterunser als eschatologisches Gebet nicht das Gebet jener Kulthandlung sein, die, an allen Orten gefeiert, jenes Opfer gegenwärtig setzt?

Und dann ein zweites Bedenken: Verf. hat in dankenswerter Eindringlichkeit das eschatologische Vätertum Gottes mit der Sendung des Sohnes, des Vollenders, verknüpft. Aber er bemerkt dann, es käme dabei nicht auf ein substantiales Sein an, sondern auf eine eschatologische Funktion: „Weil Gott durch den Menschensohn jetzt und hier eschatologisch handelt, daran wird erkennbar, daß dieser der Sohn, jener der Vater ist ...“ (34). Uns will scheinen: Gerade weil im Menschensohn der wesenhafte Sohn des Vaters erschienen ist, dem allein die Sohnschaft im eigentlichen Sinne zukommt, deshalb handelt Gott in Jesus wahrhaft eschatologisch, indem er die Welt durch seinen Sohn in seine göttliche Welt hineinzieht.

Im übrigen sind wir dem Verf. dankbar für seine anregende Arbeit, die durchweg in die Tiefe steigt und überraschende Zusammenhänge und Weitblicke gewährt. An den Schluß setzen wir seinen schönen Schlußsatz: „Darum ist das Vater-unser nicht nur das vollkommene Gebet, dem keine andere Religion bisher Vergleichbares an die Seite zu setzen hat, das darum das Gebet der Christenheit schlechthin ist, sondern auch das klare und große Zeugnis dessen, was Jesus geschichtlich gewirkt und verkündet hat“ (213).

K. Wennemer S. J.

Müller G., *Lexicon Athanasianum*. 2.-4. Lief. (Sp. 161-640: ἀσκήσις-θεός). 4°, Berlin 1949/50, De Gruyter. Jede Lief. DM 30.—

Diese 3 Lieferungen erweisen von neuem (vgl. Schol. 24 [1949]), daß das Lexikon Athanasianum der theologischen Wissenschaft nicht weniger gute Dienste leisten kann als der philologischen. Nehmen wir z. B. den Artikel *ἐκκλησία* (3 Sp.). Dabei wird uns allerdings bald klar: Dies Lexikon kann und will den Erforscher der Väter-Theologie nicht der Mühe entheben, die athanasianischen Schriften selber immer wieder eindringlich zu lesen. Denn es nennt uns zwar die vielen und verschiedenen Vorstellungen und Gedanken, die Athanasius und seine Zeitgenossen mit dem Wort *ἐκκλησία* verbanden; angefangen von der Vorstellung „Volksversammlung“ (1 Fundstelle!) gehen sie über zur religiösen Grundbedeutung (2 Sp.): *ἐκκλησία* ist das über die ganze Erde verbreitete Sozialgebilde der rechtgläubigen Christen mit seiner Lehr- und Leitungsgewalt, dessen Führer der römische Bischof ist (1 Fundstelle). Von ihrer Gewalt sprechen deutlich rund 10 verschiedene Ausdrücke für „Ausschließung aus der Kirche“. *Ἐκκλησία* sind sodann im besonderen die Einzelkirchen von Alexandrien und ganz Ägypten. Endlich bezeichnet das Wort die „heiligen Gebäude“, in denen die Liturgie vollzogen oder die kirchliche Lehre verkündet wird und die hl. Geräte (die alle einzeln angeführt sind mit ihren Fundstellen) aufbewahrt werden. Dazu kommt eine vollständige Sammlung der adjektivischen Prädikate der *ἐκκλησία*, die weiterführt, was K. L. Schmidt im Theol. Wörterbuch III 536 f. nach Kattenbusch zusammenstellt für die frühchristliche Zeit und was O. Stählin in seinem Wort- und Sachregister zu Clemens v. Alexandrien I 371 beibringt. Aber in Erstaunen setzt uns, daß für *ἐκκλησία* „im mystischen Sinn“, Kirche als Leib Christi, nur drei Stellen aufgefunden wurden, während gerade diese tiefere Sicht der Kirche den Hauptinhalt eines jüngst erschienenen Buches über Athanasius bildet. (L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*,