

gestellt, welche gegenüber gewissen Beziehungen abgeschlossen ist, und ihre Beziehung zu anderen Gesamtheiten, wie z. B. Gruppen, Ring, Körper. Sie sind nicht gekennzeichnet durch ein gemeinsames Merkmal der Einzelglieder, sondern durch die „Klassengenossenschaft“, was hinwieder bedeutsam ist für die Universalienlehre wie die Abstraktionstheorie. K. Ennen S. J.

Ohm, Th., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie.* 4° (XVI u. 544 S.) Freiburg, Wewel. DM 19.—; geb. DM 22.—.

Obwohl ein Werk über die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen ein Wagnis ist, wie der Verf. schreibt, so war doch ohne Zweifel er der Berufene, es zu schreiben. Anhand der religionsgeschichtlichen Tatsachen und im Lichte der Offenbarung und Theologie fragt er, ob sich die Liebe zu Gott auch in den nichtchristlichen Religionen findet, was sie an Werten enthält und welches ihre Mängel sind. Darin wird er nicht nur von einem theoretischen, sondern auch von einem praktischen, missionarischen Interesse geleitet. Das Werk ist die Frucht jahrzehntelanger und umfassender Studien auf dem Missionsfeld und in den Bibliotheken Europas. Nicht überall konnten freilich die Übersetzungen am Urtext nachgeprüft werden; aber das Textmaterial, das teilweise auf eigenen Forschungen, teilweise auf der Verwertung fremder Arbeiten beruht, ist so überreich, daß das sich ergebende Gesamtbild gesichert ist.

Genaue Begriffsbestimmungen sowie die Rechenschaftsablage über Gegenstand, Sinn und Methode der Untersuchung leiten zum 1. Buch des Werkes über. Dieses befaßt sich zunächst mit dem Anruf Gottes an die nichtchristlichen Völker. Ein solcher Anruf wird dem Menschen schon durch die natürliche Offenbarung in der Schöpfung kund. Sie sagt uns, daß Gott der höchste Wert ist, daß er uns liebt und von uns geliebt werden will. Noch deutlicher und erhabener ist der Anruf der übernatürlichen Offenbarung. Daß die Liebe Gottes zu uns und sein Wille, von uns geliebt zu werden, schon im Alten Testament gelehrt werden, ist für den christlichen Theologen nicht neu, wohl aber, wie es scheint, für manche Religionsgeschichtler. Die Liebesbotschaft des Neuen Testaments von der von oben her durch den Heiligen Geist geschenkten übernatürlichen Liebe richtet sich ebenso wie das Liebesgebot des Alten Testaments an alle Menschen. Sorgfältig geht O. schon hier den verschiedenen Bedeutungen der Liebe und den ihnen zugeordneten Ausdrücken im Alten und Neuen Testament nach, wie überhaupt seine Fragestellung eine so reiche Differenzierung aufweist, daß sie in einem kurzen Bericht nicht dargestellt werden kann.

Wie wiederum Philosophie und Theologie zeigen, besitzt der Mensch auch die Fähigkeit, Gott auf natürliche Weise zu lieben. Dabei werden die Fragen nach der selbstlosen Liebe, der Liebe zu Gott über alles und der natürlichen Freundschafts-  
liebe zu Gott, geklärt. Betreffs der Fähigkeit für die übernatürliche Liebe hält sich O. an die klassische Formulierung Augustins: *Posse habere . . . caritatem naturae est hominum; habere autem . . . caritatem gratiae est fidelium.* Ein Abschnitt über die Möglichkeit des Gotteshasses beschließt das 1. Buch. — Die unbedingte Sicherheit, mit der Gott (durch Vernunft und Glauben) als höchstes Gut erkannt wird, schließt die Freiheit der Liebe zu Gott nicht aus. Diese gründet vielmehr darin, daß wir Gott, solange wir ihn nicht in unmittelbarer Schau genießen, auch als *causa mali* oder als *prohibens vel negans bonum nostrum* betrachten können.

Das 2. Buch gibt durch eine erdrückende Fülle von positiven Zeugnissen der Religionsgeschichte (57—422) Antwort auf die Frage, wie die Nichtchristen den Ruf Gottes beantwortet haben. Eine Aufzählung der behandelten Religionen und Religionsformen — es sind praktisch alle — erübrigt sich. Ausführlich werden die Religionen der alten Griechen und Römer mit Einschluß der Philosophen behandelt. Das Tremendum überragt zwar das Fascinosum und die Furcht die Liebe. Dennoch findet sich besonders bei den Griechen der Zug zu Gott, der Eros, die Liebe von unten her, die dann für die Agape des Neuen Testaments einen Anknüpfungspunkt bot. Einläßlich ist die Darstellung der Bhakti-Frömmigkeit (200—267). Es ist ein Irrtum, in Indien nur eine monistische oder theopanistische Frömmigkeit zu sehen. In den allerweitesten Kreisen herrscht der Glaube an einen persönlichen Gott und warme Liebe zu ihm. Die Bhakti-Religion steht in ihrer Entwicklung nachein-

ander unter dem Einfluß Ramanujas und anderer bedeutender Theologen, des Islams und des Christentums. Zwar lehnen viele Mohammedaner die Liebe zu Gott ab, aber sie ist im Islam keineswegs nur eine unbedeutende Randerscheinung. Schon der Koran kennt neben Furcht und Unterwerfung auch das Vertrauen auf den barmherzigen Gott und läßt so wenigstens einen schmalen Pfad zur Liebe frei. Machtvoll tritt der Zug zur Liebe auf im Sufismus und seiner Geschichte (307—370). In der Frage nach dem Pantheismus der Sufis neigt O. dazu, die diesbezüglichen Äußerungen als überschwengliche Bekundungen der Gottrunkenheit zu verstehen.

In seiner Zusammenfassung des 2. Buches kommt O. zu folgenden Ergebnissen: Die Tatsächlichkeit der Gottesliebe kann nicht bezweifelt werden. Es gibt nichtchristliche Religionen, welche die Gottesliebe lehren und ein Gebot der Gottesliebe kennen. Aber die Gottesliebe ist weder in Lehre noch Leben allgemein. Die Frage nach dem Vorkommen der vollkommenen, gnadenhaften Gottesliebe, insbesondere der Agape, ist auf Grund des vorliegenden Materials und wegen der Natur der Sache nicht entscheidbar. O. glaubt jedoch Grund zur Annahme zu haben, daß die Gnade Christi unsichtbar in manchen Nichtchristen arbeitet und daß auf diese Weise auch außerhalb des Christentums übernatürliche Liebe entsteht (379). Die Frage nach dem Heil der Nichtchristen kann nicht nach natürlichen Wünschen und Gefühlen, sondern nur aus der Dogmatik unter Berücksichtigung der Religionsgeschichte beantwortet werden. O. folgt dabei im Anschluß an Capéran der Äußerung Pius' IX. in seinem Brief an die Bischöfe Italiens (Denz. 1677).

Auch bezüglich der Wahrheit und des Werts der naturhaften Gottesliebe hält O. eine gesunde Mitte der Beurteilung. Viele anscheinend polytheistische Religionen sind nicht polytheistisch: Gott und andere höhere Wesen, die freilich auch den Namen „Gott“ tragen, werden unterschieden. Viele Nichtchristen führen ein echtes religiöses Leben; sie fragen aufrichtig nach dem Heil und dem Willen Gottes. Der Monotheismus ist trotz aller Überwucherung durch andere Kulte Ur- und Allgemeinbesitz der Menschheit. Niemand wird jedoch verkennen, wieviel Verkümmern, Verwirrung und Verzerrung sich damit verbindet. Die Gottesliebe in den nichtchristlichen Religionen ist eben kein so einfaches, schnell durchschaubares und leicht bemerkbares, sondern ein überaus verwickeltes Gebilde.

Das 3. Buch würdigt und wertet die Ergebnisse. O. kann dabei die vielfältigen Fragen, die gestellt werden müssen, natürlich nicht mit der Gründlichkeit behandeln, die man von einem dogmatischen Traktat verlangt; er gibt jedoch immer einen guten Überblick über die verschiedenen Stellungnahmen und entscheidet sich selbst mit guten Gründen. Beim Vergleich der Liebe in der christlichen Religion und in den nichtchristlichen Religionen stellt er mit Recht die oft mißachtete Forderung auf, daß nur Lehre mit Lehre, Ideal mit Ideal und Wirklichkeit mit Wirklichkeit verglichen werden darf. Bezüglich der Wirklichkeit selbstloser Liebe zu Gott sagt O., man möge ihm nicht böse sein, wenn er nicht alles, was Hinduß und Sufis über eine „vollkommen selbstlose“ Liebe sagen, glauben könne (478). Scharf stellt er dann heraus, was für das Christentum *nicht* charakteristisch ist: die Liebe selbst, auch nicht deren Vorbetonung oder die Liebe zu Gott ohne Angst. Einzigartig ist vielmehr der Gegenstand der Liebe: der wahre und dreifaltige, in Christus menschengewordene Gott; die Liebe Gottes zu uns bis zum äußersten am Kreuz. Einzigartig ist die Wesensform dieser Liebe als einer von Gott durch Offenbarung und Gnade geschenkten, übernatürlichen Liebe, deren Ziel die übernatürliche Vereinigung mit Gott ist.

O. führt dann den Vergleich für die einzelnen Religionen durch, insbesondere für den platonischen Eros, für die Bhakti, den Amidismus und den Islam. Bei der Bhakti, die nach R. Otto der „ernsteste Rivale“ der christlichen Religion ist, kommt er wegen des unklaren Gottesbegriffs, der theopanistischen und mythologischen Tendenzen und vieler anderer Mängel zu dem Urteil: „Gewogen und zu leicht befunden.“ Auch im Amidismus findet sich kein klarer Theismus, keine echte Realität und Personalität Amidas. Obwohl sich viele gute Ansätze zur Liebe in den nichtchristlichen Religionen finden und das Christentum nicht in allem Gericht über sie ist, brauchen doch die Nichtchristen die Erlösung von ihren Religionen. Der westliche, allzu leicht dem Weltrausch verfallene Christ aber wird durch die echte Gottesliebe der Nichtchristen beschämt und zur Besinnung auf seine eigentliche Aufgabe gerufen. So ergeben sich

aus der Untersuchung der Gottesliebe bei den Nichtchristen manche Lehren und Forderungen, insbesondere für die Missionen. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Liebe Gottes zu uns sowie die Weckung und Förderung der Gottesliebe bei den Menschen. Mit Recht sieht O. die Hauptschwierigkeit, warum sonst edle Menschen sich der christlichen Religion der Liebe verschließen, darin, daß sie sich nichts schenken lassen wollen. Darin gründet letztlich auch die Haltung der Vedantisten. Diese Schwierigkeit kann aber nicht durch eine Methode der Glaubensverkündigung, sondern nur durch Gebet und Gnade überwunden werden. Trotzdem muß die Mission sich gerade an jene wenden, die nach dem Höchsten streben. Die Hervorkehrung des Furchtmotivs (Wenn du nicht Christ wirst, kannst du nicht gerettet werden) kann geradezu entgegengesetzte Folgen haben für Menschen, die in ihrer eigenen Religion nach selbstloser Liebe zu Gott streben. Was die Zeit fordert, sind nicht neue Missionsmethoden, sondern religiöse, innerliche und liebebefüllte Missionare.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse und deren Würdigung vollzieht O. im Lichte der christlichen Philosophie und der katholischen Dogmatik und im steten Hinblick auf das gesamte von ihm vorgelegte Material. Dieses muß deshalb auch der Leser immer vor Augen haben. Da es ihm jedoch nicht so gegenwärtig sein kann wie dem Verf. selbst, so entsteht trotz aller Differenzierung der Aussagen manchmal der Eindruck des Summarischen und Unbestimmten. Könnte dieser (offenbar falsche) Eindruck nicht dadurch vermieden werden, daß das eine oder andere klassische Beispiel nicht nur referiert, sondern in Verbindung damit auf die verschiedenen theoretischen Fragen hin analysiert würde, so daß der Verf. später darauf zurückverweisen könnte? Solche Verweise bestimmter Art würden dem Leser auch sonst, zumal bei gelegentlicher Benützung des Werkes dienlich sein. Denn das Werk ist, um damit zu schließen, wirklich eine Summe der Gottesliebe und ihrer Geschichte in der Menschheit.

W. Brugger S. J.

Aalen, S., *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Philos. Klasse, 1951, 1). gr. 8° (351 S.) Oslo 1951, Dybwad.

Gründliche Untersuchungen biblischer Begriffe sind für die exegetische wie bibeltheologische Arbeit gleichermaßen gefragt und fruchtbar; besonders, wenn sie wie in diesem Falle weit über eine übliche Begriffsstudie hinausführen und grundlegende geistige und religiöse Haltungen und Wandlungen jüdischen Denkens beleuchten. A. behandelt die drei im Titel genannten Epochen nacheinander (10—95; 96—236; 237—324), wobei das AT im Sinne des hebräischen Kanons abgegrenzt wird, so daß die deuterokanonischen Bücher zum Spätjudentum gestellt werden. Die Ergebnisse der Untersuchung rechtfertigen diese Grenzziehung weithin. Der Studie ist ein ausführliches Literaturverzeichnis (325—341) und anstelle eines Sachindex eine systematische Inhaltsübersicht mit Seitenverweisen (342—351) beigegeben. Ein Schriftindex fehlt leider. In jedem der drei Hauptabschnitte werden Licht und Finsternis zunächst als Phänomene der Außenwelt einschließlich ihrer symbolischen Anwendung behandelt, und sodann als Attribute Gottes bei seinem Erscheinen. Allerdings zeigt sich, daß diese Unterscheidung ganz sauber nur für die Zeit des AT gemacht werden kann.

Der atl Mensch hat Licht und Finsternis auch als Erscheinungen der Außenwelt nicht mit kühlem naturwissenschaftlichem Blick betrachtet, sondern sie sind für ihn Bestimmtheiten seines Daseins, die tief in seine menschliche und religiöse Existenz eingreifen. Im kosmischen Denken gehören sie für ihn zu den Grundelementen der Welterschöpfung, wie Gn 1 und die übrigen Schöpfungsdarstellungen zeigen. Indem ihr regelmäßiger Wechsel als Tag und Nacht in Gang kommt, beginnt die Welt als gottgestalteter Kosmos, und dieser bleibt auch in seiner Weiterexistenz ebenso ursprünglich durch diese zeitliche Ordnung bestimmt und bedingt wie durch eine räumliche. Denn das Urlicht, das den Tag macht, wird noch nicht von der Sonne hergeleitet, so daß deren räumliche Bahn als Ursache des zeitlichen Wechsels betrachtet würde, vielmehr werden die Himmelskörper in ihrem regelmäßigen Erscheinen von dem vorgegebenen zeitlichen Wechsel von Licht und Finsternis bestimmt, sie gehören zum Tag bzw. zur Nacht. Wie sich Gn 1, 14—16 in diese Anschauung einfügt, hätte man allerdings gern etwas genauer erläutert gesehen. — Die