

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

Urfinsternis von Gn 1, 2 ist keine aktive Chaosmacht, die niedergerungen werden müßte, sondern ein passiver Chaoszustand, der nur durch seine mangelnde Begrenzung chaotisch wirkt, festbegrenzt aber durchaus ein positives Element im Aufbau des Kosmos ist. Entsprechend ist das Licht nicht eine Gottesmacht, die die Finsternis besiegt, sondern ganz innerweltliche Kreatur, die Gott ins Dasein ruft und ebenso abgrenzt wie die Finsternis. Nicht der dualistische Gedanke von Kampf und Sieg beherrscht das atl Kosmosdenken, sondern der des Gleichgewichts als gottgesetzter Ordnung. Allerdings hat das Licht eine größere Affinität zu Gott und seinem Weltplan als die Finsternis.

Diese Kosmosordnung mit ihrer Grundgegebenheit des täglichen Wechsels von Licht und Finsternis hat eine mehrfache Beziehung zum Menschen und seinem Schicksal. Weltordnung und Lebensordnung sind eng verknüpft. Moralische Fehler bringen auch eine Störung des kosmischen Gleichgewichts mit sich. Gottes Gericht über die Sünde löst u. a. auch den Rhythmus von Tag und Nacht auf und macht den hellen Tag finster, während andererseits der Anbruch des Weltheils dadurch gekennzeichnet ist, daß die Nachtfinsternis verschwindet. A. betont, daß der Gedanke des Zusammenhangs zwischen kosmischer und ethischer Weltordnung uralte ist und deshalb prophetische Texte, die von solchen kosmischen Erschütterungen oder Umwandlungen sprechen, durchaus genuin vorexilisch sein können. Aber mit solchen Vorgängen ist dann schon der Untergang dieses Kosmos bzw. eine neue Welt gegeben. Doch auch in der Jetztzeit ist das religiöse Erleben des AT durch den Rhythmus von Tageslicht und Nachtfinsternis tief beeinflußt. Die Nacht bringt eine relative Gottesferne und ist deshalb die Zeit des Klagens, Betens und Wartens auf Gott, das anbrechende Licht des Morgens aber ist die Stunde seines helfenden und heilwirkenden Eingreifens. Auch wenn dieses Erwarten der Hilfe Gottes am Morgen mit konkreten kultischen Gepflogenheiten zusammenhing, so spricht das nicht gegen den Einfluß des Tag-Nacht-Motivs auf das religiöse Erleben des Israeliten, sondern eher verstärkt dafür. Es ist dabei auch hier zu beachten, daß das Licht des Morgens nicht vom Sonnenaufgang hergeleitet wird. A. weist wiederholt auf die ganz geringfügige Rolle hin, die die Sonne im Denken des AT spielt und die keinerlei Anzeichen dafür bietet, daß Jahwe irgendwie ursprünglich als Sonnengott betrachtet worden sei.

Die dominierende Stellung des Tag-Nacht-Rhythmus im atl Denken führt von selbst zur Frage nach dem Jahr. Es hat gegenüber dem Tag eine ganz untergeordnete Stellung und ist überhaupt nicht primär als eine Zeitgantheit und -einheit gesehen, sondern als ein Ablauf verschiedener Jahreszeiten. Der sonst im Alten Orient so geläufige Gedanke eines jährlichen Kreislaufes und einer damit verbundenen Erneuerung und Bestimmung des Schicksals von Natur und Mensch existiert nicht im AT. A. kommt damit durch seine nüchterne Untersuchung zu einer ganz entschiedenen Ablehnung der von seinem Landsmann Mowinkel inaugurierten Neujahrsideologie samt eines damit verbundenen Thronbesteigungsfestes für das AT. Ein echtes Neujahrsfest, das das ganze kommende Jahr als neue Zeit- und Schicksals-einheit eröffnete, hat es im AT und auch im Spätjudentum nicht gegeben, wie A. in einleuchtenden Untersuchungen über das Herbstfest (47—63) und das Chanukkafest (130—150) ausführlich begründet. Auch die „Thronbesteigungspsalmen“ können, sofern sie überhaupt in eine singuläre Situation zu lokalisieren sind, am ehesten noch vom Morgen-Motiv her verstanden werden, wie auch das „neue Lied“ zum Morgen gehört, der dem Menschen Gottes Schöpfung und Gottes Heil neu schenkt.

Die Abschnitte über Symbolverwertung von Licht und Finsternis im AT (63—73) bringen keine besonderen neuen Ergebnisse. Licht ist Bild für Leben, für Glück und Heil, für Orientierung auf dem Lebensweg und auch für Gericht, insofern es den Bösen entlarvt. Der Sprachgebrauch bleibt aber im Rahmen des eigentlichen Bildes und Vergleiches; Licht und Finsternis bezeichnen noch nicht direkt geistige und ethische Inhalte. Das beginnt erst im Übergang zum Spätjudentum. — Als Attribute Gottes erscheinen Licht und Finsternis im AT (73—95) hauptsächlich im Kabod. Er ist dort noch durchweg äußeres Attribut Gottes in seinem Erscheinen, höchstens bei Ez wird er mit Gott selbst identifiziert. Solare Phänomene werden auch hier nicht direkt auf Gott angewandt. Gottes Kabod erscheint grundsätzlich in Israel, aber auch alle Welt soll davon erfahren, sei es daß sie ihn selbst sieht, oder daß

Israel ihn verkünden soll. In beiden Fällen herrscht die Vorstellung, daß alle Welt zu Israel strömen und sich ihm anschließen muß, um des Gottesheils teilhaft zu werden. In dieser Tendenz von außen nach innen sieht A. das Besondere des Proselytengedankens, im Unterschied zur echten Missionsidee, die das Heil zu den Völkern als selbständigen Empfängern hinaustragen will. Diese Idee findet er im AT nur in Is 40—55 ausgesprochen.

Auf die weit ausgeführten und reich dokumentierten Abschnitte über Spätjudentum und Rabbinismus kann hier nur kurz eingegangen werden. Allgemein ergibt sich, daß dem Kult nahestehende Texte die atl Motive und Anschauungsweisen relativ treu bewahren, während die übrigen sie erheblich und grundlegend umgestalten. Man weiß jetzt, daß sowohl das Licht des Tages wie seine Länge vom Sonnenlauf bedingt ist, nicht umgekehrt. Dadurch wird das der atl Weltanschauung zugrunde liegende rein zeitliche Licht-Finsternis-Motiv durch eine räumliche Betrachtungsweise von seinem Platz gedrängt und ihm untergeordnet, und die Himmelskörper als solche rücken in den Vordergrund des Interesses. Entsprechend wird das Jahr zur zentralen Zeiteinheit, und die Tage werden als Teile des Jahres verstanden, während im AT das Jahr nur die Summe von Tagen war. Weittragender ist, daß das irdische Licht überhaupt jetzt nicht mehr eine rein innerweltlich geschaffene Größe ist, sondern eine himmlische Lichtmacht. Es ist am Schöpfungsmorgen aus dem überirdischen Gottesraum des Himmels herabgestiegen, und indem es sich mit der „vom Untersten“ kommenden Finsternis vermengte, entstand diese empirische Welt. Dieser ursprünglich himmlische Charakter des Lichtes ermöglicht es, daß es nun direkt ins Geistige übertragen und mit von Gott kommenden religiös-moralischen Werten identifiziert werden kann, besonders mit der Weisheit und dem Gesetz, aber auch mit der doxa Gottes. Damit wird einerseits die Grenze zwischen irdischem und göttlichem Licht verwischt, andererseits die Brücke geschlagen zu der reichen und tiefen Sinnggebung, die der Lichtgedanke im NT aufweist. Gerade in dieser Hinsicht sind diese Untersuchungen über das Spätjudentum biblisch interessant und wertvoll.

Einige Desiderata bleiben bei dem im ganzen vorzüglichen und aufschlußreichen Buch. Daß die neuen Manuskripte vom Toten Meer, besonders „der Kampf der Söhne des Lichtes mit den Söhnen der Finsternis“, nur zum geringen Teil für die Arbeit herangezogen werden konnten, liegt nicht am Verfasser. Eine wenigstens kurze philologische Behandlung der in Frage stehenden Termini wäre erwünscht gewesen. Gelegentlich scheint die Textinterpretation des Verf. doch wohl zu sehr vom Gesamtschema bestimmt und hält sich nicht genug offen für eine unbefangene Deutung von Aussagen, die sich nicht ganz in diesen Rahmen fügen oder wenigstens mehr besagen, als in diesen Rahmen hineinpaßt.

J. Haspecker S. J.

Bea^x A., J., *Canticum Canticorum Salomonis* quod hebraice dicitur šir haššir'im. Nova e textu primigenio interpretatio latina cum textu masoretico ac notis criticis et exegeticis (Scripta Pont. Inst. Bibl., 104). gr. 8^o (66 S.) Rom 1953, Pont. Inst. Bibl. 10

Nachdem vor drei Jahren die neue lateinische Übersetzung des Qohelet mit Beifall aufgenommen wurde, legt B. in ähnlicher Form und Aufmachung das Hohelied in neuer lateinischer Fassung vor. Als sehr erfreuliche Neuerung gegenüber dem Qohelet ist die Beigabe des Urtextes nach Kittels BH³ zu nennen. Er ist seitenweise der neuen Übersetzung gegenübergestellt und in kurzen Stichen gedruckt, so daß nicht nur die kritische Überprüfung der Übersetzung sehr erleichtert ist, sondern zugleich auch eine besonders angenehme hebräische Textausgabe vorliegt. Als kritischer Apparat sind bis auf wenige Ausnahmen nur die Varianten geboten, die wirklich für die Übersetzung benützt sind; es ist dabei mit gewohnter Zurückhaltung verfahren. Die lateinische Übersetzung ist mit disponierenden Überschriften der Hauptabschnitte (1, 1—2, 7; 2, 8—3, 5; 3, 6—5, 1; 5, 2—6, 10; 6, 11—8, 4; 8, 5—14) und ihrer Unterabteilungen aufgegliedert; am Fuß jeder Seite sind knappe, aber sehr gehaltvolle sach-erklärende Noten beigefügt, und nach jedem Haupt- oder Zwischenabschnitt ist die „Interpretatio figurata“ des Vorangehenden kurz skizziert, die selbstredend in den Einzelzügen recht diskutabel bleibt. Die lateinische Wiedergabe schließt sich bei diesem Buch bewußt enger an die Vulgata an als bei den Psalmen oder beim Qohelet. Sie wirkt sehr flüssig, klar, plastisch und dem Stil des Urtextes recht gut angepaßt.