

Erzählern (JE) als ein „konstitutives Element“ (174) für das Weiterwirken von Segen und Fluch in der Heilsgeschichte betrachtet. Sicher eindeutiger ist es in den Aussagen der Propheten über die moralische Gleichartigkeit von „Vätern und Söhnen“ vorhanden und in den Kollektiv-Schuldbekennnissen späterer Beter. Im ganzen freilich glaube ich, daß dieser unserem Denken gut eingängige Weg der rationalen Begründung der Schicksalsolidarität aus der moralischen Solidarität von Sch. zu sehr in Anspruch genommen wird. Im Grunde sind ja beide genannten Wege zur Erklärung der Schicksalsolidarität: nämlich die Reduktion auf eine Gesinnungs- und Verhaltensgleichheit (nicht als einziges einfließendes Element!), wie auch die Reduktion der sekundär betroffenen Personen zu „Personal“ für uns rational recht gut zu bewältigen. Aber es scheint doch in den atI Gegebenheiten noch eine gute Schicht von rational nicht Auflösbarem zu geben, für das der Begriff der *personnalité corporative* vorerst als geeigneter Formel stehen mag. Aber gewiß wird man die beiden folgenden Bände von Sch. abwarten müssen, um über die Gesamtkonzeption seiner Lösung urteilen zu können.

J. H a s p e c k e r S. J.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich. Bd. 6. Lex. 8^o (VIII und 1004 S.) Stuttgart 1959, Kohlhammer. 81.—DM.

Nach 5 Jahren liegt nunmehr der 6. Bd. dieses schon fast unentbehrlich gewordenen biblischen Nachschlagewerkes vor. Er umfaßt die Stichworte *πειθω* — *ῥωμα* und damit eine Reihe von Wortgruppen, die für die biblische Theologie von der größten Bedeutung sind. Hierher gehört die von O. Cullmann bearbeitete Wortgruppe *πέτρα*, *Πέτρος*, *Κηφᾶς* (94—112). Der Verfasser zeigt, daß *πέτρα* im Unterschied zu *πέτρος* immer den gewachsenen Felsen bezeichnet, daß aber in dem Logion Mt 16, 17 ff. auf Grund des aramäischen Hintergrundes „*keipha*“ *Πέτρος* sicher mit *πέτρα* identisch ist, so daß Petrus hier als das Fundament der von Christus auf seiner Person (nicht auf seinem Glauben) zu errichtenden Kirche aufgefaßt wird. „Es bezeichnet als eminent historische Größe die Einzigartigkeit sowohl des Apostolats als auch der Stellung, die Petrus in ihm einnimmt“ (98). Es geht nach C. nicht an, in dem Logion, das zwar bei Mk und Lk fehlt, ein kirchliches Sonderinteresse des Matthäus für Petrus zu postulieren, da Lk 22, 31 f. und Jo 1, 42; 20, 1—10; 21 dieselbe Vorrangstellung des Petrus zum Ausdruck kommt. Wahrscheinlich stehe das Logion aber bei Mt nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhang. Hier sei die sehr beachtliche Hypothese von B. Willaert, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession du Pierre chez les Synoptiques*: EphThL 32 (1956) 24—25 (Schol 32 [1957] 284 f.) erwähnt, der zu einem ähnlichen Ergebnis kommt. Nach ihm ist allerdings umgekehrt die Leidensvorhersage und die Zurechtweisung des Petrus wohl schon in der Vorlage des Mt und Mk aus der Einleitung in die Leidensgeschichte hier in die „Kirchenrede“ eingefügt worden. Wenn C. auf Grund von Mt 16, 17 ff. den Primat des Petrus zwar anerkennt, aber darin keinen Hinweis auf Nachfolger findet, weil nach ihm die Apostel (Eph 2, 20; Apk 21, 14) das einmalige Fundament sind, auf dem die Gemeinde gebaut ist, und unter ihnen Petrus als der erste und vornehmste gilt (108 f.), kann diese Beschränkung auf Grund des Bildes vom Fundament allein schwerlich ausgeschlossen werden, da in einem rabbinischen Analogon Abraham ein Felsen genannt wird, auf dem Gott die Welt bauen und gründen wollte. Aber das Bild von den Schlüsseln und der Binde- und Lösegewalt in Verbindung mit der Beständigkeit der Kirche und dem Selbstverständnis der alten Kirche rechtfertigt die katholische Deutung. Daß der Primat nach App 15 und Gal 2, 11—14 von Petrus an Jakobus übergegangen sei, der Petrus mit der jüdenchristlichen Mission beauftragt habe (110), ist ebenfalls eine unbegründete Deutung dieser Stellen; denn auf dem Apostelkonzil (App 15) hat Petrus das entscheidende Wort gesprochen, und die anderen, einschließlich Jakobus als der derzeitige Leiter der Kirche von Jerusalem, stimmen zu. Übrigens sieht C. in 1 Petr 5, 13 den römischen Aufenthalt des Petrus und 1 Clem 5 und Ignatius, Röm 4, 3, sein römisches Martyrium bezeugt, wenn nach ihm auch auf Grund der Ausgrabungen unter St. Peter das Petrusgrab nicht identifiziert werden kann (112).

Von großer Bedeutung ist der Artikel über die Wortgruppe *πιστεύω*, *πιστις* usw. v. R. Bultmann und A. Weiser (174—230). Das reiche Belegmaterial aus dem pro-

fanen und biblischen Sprachgebrauch zeigt, daß πιστεύειν wie das hebräische Hiphil von 'aman zunächst gegenüber einem Wort, einem Bericht, einer Kunde ein Erkennen und ein Fürwahrhalten der berichteten Sache bedeutet, zugleich aber auch ein dieser Sache entsprechendes Verhalten miteinschließt. Gegenüber Menschen und analog gegenüber Gott trete mehr die gesamte Grundhaltung im Sinne von „trauen“ hervor (186 f.). Jedenfalls hat das Wort nach B. im hellenistischen Sprachgebrauch weithin die Bedeutung von „Sich-verlassen-auf“ einen Gottesspruch und im Sinne von Überzeugung auch die Existenz der Gottheit zum Objekt; denn jede Missionspredigt (nicht nur die christliche) fordere „Glauben“ an die in ihr verkündete Gottheit (178 ff.). Nach Weiser, der die Bedeutung der Wortgruppe im AT untersucht, bezeichnet πιστεύειν bzw. das entsprechende Hiphil von 'aman im AT allgemein „Gott als Gott restlos ernst nehmen“, d. h. „Fürwahrhalten seiner Offenbarung“, Anerkennung der Forderung und Gehorsam bei einer Forderung, einem Befehl, einem Gebot Gottes, und schließlich Anerkennung der Verheißung und der Macht Gottes, sie zu verwirklichen. So besagt Glauben im Sinne des AT eine Gottesbeziehung, die den ganzen Menschen in der Gesamtheit seines äußeren Verhaltens und seines Innenlebens umfaßt (188), und ist in diesem Sinne schon früh der Ausdruck des in der Bundestradition gepflegten spezifisch alttestamentlichen Gottesverhältnisses in der Beziehung von Jahve-Israel geworden (197).

Bultmann untersucht den Glaubensbegriff im Judentum und im Neuen Testament. Er muß zugeben, daß im Judentum das wesentlich zum Glauben gehörende Fürwahrhalten, dessen Gegenstand ursprünglich Gottes Worte und Verheißungen sind, in der Auseinandersetzung mit fremden Religionen und in der Propaganda eine besondere Bedeutung gewinnt: Der Glaube an Gott wird zum monotheistischen Bekenntnis (200). Nach ihm hat der Glaube damit den Charakter der jeweiligen Entscheidung in der geschichtlichen Situation verloren und stellt sich dadurch als etwas Zuständliches dar, als die Form des Bewußtseins, die sich aus dem Eingang der Schriftlehre in dasselbe ergibt (201). Aber ruft nicht das in der Schrift dem Menschen begegnende Gotteswort ihn je und je in die Glaubensentscheidung, da er ja auch ihm gegenüber den Glauben verweigern kann, wie die Erfahrung zeigt?

Der gemeinsame Sprachgebrauch des AT und des Judentums wirkt nach B. auch im NT nach. Auch hier ist vom Vertrauen auf Gott relativ selten die Rede im Verhältnis zu „Glauben schenken“ und den Worten Gottes gehorchen (205 f.), wenn auch der Glaube an Gottes Verheißung, z. B. Hebr 11, zugleich Hoffnung ist (207). Mit Recht wird gesagt, daß πιστεύειν εἰς Χριστόν wie das alttestamentliche πιστεύειν εἰς θεόν ein persönliches Verhältnis bezeichnet, aber mit welchem Recht wird im Unterschied zu dem alttestamentlichen Glauben an Gott behauptet, daß der Glaube an Christus nicht Gehorsam gegen einen schon bekannten Herrn ist, sondern die Existenz dieses Herrn erst im Glauben erkannt und bekannt wird (212)? Setzt nicht auch der Glaube an Christus ebenso notwendig die Erkenntnis der „praeambula fidei“ voraus wie der Glaube an Gott im AT? Und dazu gehört auch die dem Glauben vorausgehende Erkenntnis, daß Christus sich nicht nur als Gottes Gesandten bekannt, sondern sich auch als solchen vor allem durch seine Auferstehung ausgewiesen hat. Wer allerdings, wie B., in den Wunderberichten der Evangelien, einschließlich der Auferstehung Christi, keine objektiven Tatsachen, sondern nur mythologische Ausdrucksweisen sieht, kann sie nicht als zuverlässige σημεία werten. Aber mit welchem Recht wird gesagt, daß auch bei Johannes die σημεία Christi keine eindeutige Legitimation seien, die den Forderungen der Welt entspreche (227)? Der Verf. muß selbst zugeben, daß Johannes nicht nur von einem πιστεύειν καὶ γινώσκειν spricht, sondern auch die umgekehrte Reihenfolge γινώσκειν καὶ πιστεύειν kennt (Jo 16, 30; 17, 8; 1 Jo 4, 16), also ein Glauben, das ein Erkennen voraussetzt (229).

B. hält zwar an der protestantischen Auffassung fest, daß dem Glauben nach Paulus die Gerechtigkeit geschenkt wird, gibt jedoch auf Grund des Schriftbefundes zu, daß der Glaube die schlechthinnige Hingabe des Menschen an Gott ist. Daß der Mensch sich zu dieser Hingabe nicht etwa von sich aus entschließen kann, sondern daß sie nur Antwort auf Gottes Tat ist, also in diesem Sinne nicht in der Sphäre der Werke bleibt (221), kann man auch vom katholischen Standpunkt unterschreiben, nach dem der Mensch ohne die zuvorkommende Gnade nichts tun kann, das positiv zur Rechtfertigung beiträgt. Daß damit aber die Bedeutung der Werke

für die Rechtfertigung nicht schlechthin ausgeschlossen ist, wird sachlich auch von B. zugegeben, wenn er fortfährt: „Ebenso deutlich ist aber auch, daß diese Hingabe eine Bewegung des Willens ist, und zwar die radikale Entscheidung des Willens, in der sich der Mensch selbst preisgibt. So sei der Glaube Tat im eminentesten Sinne (221). Soll diese radikale Entscheidung des Willens nur das Werk der Gnade und nicht gleichzeitig eine freie Mitwirkung mit der Gnade sein, sieht man nicht ein, wie der Verf. dann noch an einer schlechthinnigen Prädestination vorbeikommt, die auch er ablehnt. Eine solche Prädestination hebt aber die wahre Willensfreiheit auf. Außerdem hängt der Glaube als radikale Preisgabe des Menschen an Gott und Christus nicht vom Willen allein, sondern auch von der Vernunft ab, denn der neutestamentliche Glaube ist ja auch nach B. in erster Linie ein Fürwahrhalten, also ein Verstandesakt.

Nimmt man das biblische πιστεῦν εἰς θεόν und πιστεῦν εἰς Χριστόν wirklich ernst, dann schließt es sowohl die Anerkennung der göttlichen Botschaft und den Gehorsam ihr gegenüber ein und damit sowohl die Anerkennung Gottes bzw. Christi, wie das Bekenntnis zu ihnen im Glauben und im Leben nach diesem Glauben. Versteht man den Glauben in diesem umfassenden biblischen Sinne, dann ist es richtig, daß der Glaube *allein* rechtfertigt, weil er die von Gott verlangten Werke, einschließlich des Empfanges der Taufe, einschließt und in dieser Gesamtheit das Werk der Gnade ist, mit der der Mensch frei mitwirkt, während er ihr auch widerstehen könnte.

Sehr wertvoll sind die Ausführungen von G. Delling zu der Wortgruppe πλήρης usw. (283—309), wo vor allem die Bedeutung von πλήρωμα an den verschiedenen Stellen des NT herausgearbeitet wird.

Fast zu einer Monographie hat sich der Artikel über πνεῦμα ausgewachsen (330—453). Über die Etymologie des Wortes und seine Bedeutung im Griechischen außerhalb der Bibel handelt H. Kleinknecht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es im Unterschied zum NT im Profangriechischen nie etwas rein Geistiges, sondern wesentlich etwas Materialistisch-Vitalistisches bezeichnet, ob es nun physiologisch-kosmisch, oder mantisch-enthusiastisch oder zuletzt auch spirituell gefaßt wird, und daß der Gott, der dahintersteht, jeweils „ein ganz anderer“ ist (355 ff.). Über den Geist im AT, in der LXX und im hellenistischen Judentum als Geist des Menschen und als Geist Gottes handeln F. Baumgärtel und W. Bieder (357—373). Mag Israel mit seinem „ruach“-Glauben wurzelhaft in seine Umwelt eingebettet sein, hat doch seine klassische Prophetie den „ruach“-Gedanken dieser Umwelt enthoben. Sie hat die göttliche „ruach“ aus der religiös-ethischen Neutralität herausgenommen und hat sie begriffen als die zielstrebige Willenswirkung der personhaften Gottesmacht . . . So kann „ruach Jahve“ geradezu als Ausdruck für Gottes innerstes Wesen gelten und für seine Gegenwärtigkeit (365).

„Ruach“ im palästinischen Judentum untersucht E. Sjöberg (373—387). Seine Bedeutung stimmt mit dem AT darin überein, daß Gott und sein Geist dem Menschen gegenüberstehen, — das gilt auch noch in den Rollen von Qumran (387 bis 390), während der Geist in der Gnosis zum pneumatischen Selbst wird, wie E. Schweizer (387—394) zeigt, der anschließend die neutestamentliche Anschauung vom Geist untersucht (394—453). Diese ist, wie es nicht anders zu erwarten war, vor allem von der alttestamentlichen her bedingt, aber doch auch vom Hellenismus beeinflusst. Er meint, in Apg 8, 14—17 sei keine Bindung der Geistmitteilung an die apostolische Handauflegung im Sinne des Frühkatholizismus zu sehen, da diese Stelle singularer sei (412). Aber die anderen Beispiele außerordentlicher Geistmitteilung in der Apg schließen nicht aus, daß nach der Überzeugung des Urchristentums die apostolische Handauflegung der gewöhnliche Weg war, wie aus der Handlungsweise der Apostel nach Apg 8, 14—17 doch wohl klar hervorgeht. — 2 Kor 3, 17 ist nach Sch. gesagt, daß der erhöhte Christus das πνεῦμα ist und daß die Hinwendung zu ihm die Einfügung in den Bereich des πνεῦμα bedeutet (416). Daß Jesus erst durch die Erhöhung bei der Auferstehung zum Gottessohn eingesetzt worden ist, wie der Verf. (415) meint, folgt weder aus Apg 13, 33 noch aus Apg 2, 36, wo es nur heißt, daß er als Gottmensch zum Herrn bestellt ist, wie ja auch Paulus 1 Kor 15, 20—28 ausführt.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Besprechung auch nur einen Überblick zu geben über die Fülle der Gesichtspunkte, unter denen das πνεῦμα im NT zu sehen ist.

Die Deutungen des Verf.s mögen in manchen Punkten problematisch bleiben, auf alle Fälle regen sie zum Nachdenken an. Das gilt z. B., wenn er sagt, Paulus habe nach Röm 8, 1—12 die Vorstellung von der „Sphäre“ gehabt, in der der Glaubende lebt (431). Aber die angeführte Stelle braucht nicht von einer Sphäre verstanden zu werden, sondern kann sehr wohl nur eine Lebensgemeinschaft mit Christus bzw. mit dem Geist bezeichnen, wobei nach 2 Kor 3, 17 der erhöhte Christus auf Grund seiner neuen Daseinsweise Geist genannt wird.

Die metaphysische Frage, wie sich Gott, Christus und Geist zueinander verhalten, berührt Paulus nach Sch. nicht. Darum sei es verfehlt, im *πνεῦμα* als „dritte Person der Trinität“ die Urbedeutung des Wortes für Paulus zu sehen (431 f.). Daß *πνεῦμα* bei Paulus oft unpersönlich erscheint, ist richtig, aber gilt das von allen Stellen? Ist 1 Kor 12, 4—6 *πνεῦμα* nur als Gabe und Kraft der Endzeit zu fassen (432), oder nicht doch eher als Person neben *θεός* = Vater und *κύριος* = Sohn? Daß *πνεῦμα* auch für Johannes nichts anderes ist als die Kraft der Verkündigung Jesu als des Erlösers, in der die Gotteswelt dem Menschen begegnet, also nicht eine göttliche Person (442), läßt sich nach dem Zusammenhang schwerlich halten. Man vgl. nur Jo 14, 16 f.; 15, 26; 16, 1—15.

Für die biblische Inspirationslehre ist die Wortgruppe *προφήτης* usw. sehr wichtig (781—863). H. Krämer behandelt ihre Bedeutung in der Profangrätizität (781—795). Hier drückt sie lediglich die formale Funktion des Aussprechens, Verkündens, Bekanntmachens aus (795). R. Rendtorff untersucht die Bedeutung des entsprechenden hebräischen Wortes „nabi“ im AT (796—813). Der Prophet hat das Wort Gottes weiterzugeben, aber nicht als willenloses Werkzeug, sondern in eigener Verantwortung (811). — Über Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistischen Zeit handelt R. Meyer (813—828) und über Propheten und Prophezeiungen im NT G. Friedrich (829—863). Hier ist besonders wertvoll, was über das Wesen der urchristlichen Gemeindepropheten und ihre Abgrenzung von anderen Charismatikern gesagt wird. „Urchristliche Prophetie ist die aus Inspiration heraus geborene Rede charismatischer Verkündiger, durch die der Heilsplan Gottes mit der Welt und der Gemeinde wie auch der Wille Gottes im Leben des einzelnen Christen bekannt wird“ (849). Sie beruht also nicht auf Tradition, sondern auf Offenbarung. Daraus ergibt sich, daß die neutestamentlichen Propheten vieles mit den alttestamentlichen gemeinsam haben. Nach Paulus ist es das wichtigste Charisma. Sein Verhältnis zur Ekstase, zur Glossolie, zum Gebet, zur Offenbarung, zur Gnosis, zur Lehre, zum Evangelium wird gut herausgearbeitet. Die echten Propheten können nicht verstandesmäßig, sondern nur charismatisch-pneumatisch durch das Charisma der Geistesunterscheidung von den falschen unterschieden werden. Als aber dieses Kriterium schwand, blieben nur die Lehre und der Lebenswandel der Propheten irgendwie als gültige Kennzeichen, nicht aber Wunder, auf die sich ja auch die falschen Propheten beriefen (857). Aber hier ist natürlich nur von Scheinwundern die Rede. Echte Wunder, soweit sie sich als solche nachweisen ließen, könnten für die echten Propheten ebensogut ein gültiges Kriterium sein, wie sie es bei Jesus gewesen sind. Tatsächlich hat aber das Urchristentum nicht mehr mit Wundern als Ausweis für die echte prophetische Begabung gerechnet, wie aus Didache 11, 3—11 hervorgeht.

Das Gesagte dürfte dem Leser in etwa ein Bild geben von der Reichhaltigkeit und Gediegenheit des Gebotenen, die ihn jedoch nicht der Pflicht einer kritischen Würdigung entheben.

B. B r i n k m a n n S. J.

Chavasse, A., *Le sacramentaire gelasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle.* 8^e (XXXIX u. 817 S.) Tournai 1958, Desclée.

Mit der Selbstverständlichkeit des Untertitels wird die These aufgestellt, die das Ergebnis jahrzehntelanger Arbeit ist: das Gelasianum ist das Sakramentar der römischen Titelkirchen im 7. Jahrhundert. Als These stellt sie auch dann noch die Sakramentarforschung auf eine neue Grundlage, wenn man weiß, daß sie in der Richtung liegt, in die neuere Forschung mit zunehmender Einhelligkeit wies — in den Etappen etwa: nicht gallisch-fränkischen Ursprungs, sondern mindestens auf römischen libelli aufbauend und wahrscheinlich bereits als kirchenamtliches Sakramentar über die