

lich sein soll, dann müßte man konsequenterweise den Begriff theromorph überhaupt aufgeben, was auch O. nicht will. Auch in meiner Arbeit ist „theromorph“ nicht mehr „als eine Bezeichnung, die bloß auf Grund einer gewissen äußeren Analogie zu einigen Formeigentümlichkeiten der Menschenaffen gewonnen wurde“ (98), da es sonst keinen Sinn hätte, daß ich diese Merkmalsgestaltungen als sekundäre Sonderbildungen aufgefaßt habe und sie geradezu als Ausgangspunkt meiner Deutung des biblischen Berichtes benutzt habe. Der Mensch war im paradiesischen Zustand von Gott erschaffen, und durch die präternaturalen Gaben wäre er wohl weitgehend dem evolutiv-prägenden Einfluß der Natur enthoben gewesen, wenn er nicht durch den Sündenfall sich selbst in eine Existenzweise gebracht hätte, „in der der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Natur sich dieser anpaßt, Sonderentwicklungen zeigt, die *wiederum* tierhafte Merkmale in sein Bild einprägen“ (meine Arbeit S. 367). Der Gegensatz zu diesem „wiederum“ ist eindeutig der paradiesische Zustand, in dem der Mensch sich nicht so leidvoll und kämpferisch mit der Natur hätte auseinandersetzen müssen. O. hat besonders Anstoß an diesem „wiederum“ genommen und aus diesem Wort herausgelesen, ich nähme an, der erste Mensch sei voll und ganz sapienstüchlich gewesen. Ich habe es aber ausdrücklich abgelehnt, das Erscheinungsbild der ersten Menschen beschreiben zu wollen (368). Sodann soll das „wiederum“ bedeuten, „daß die theromorphen Merkmale irgendwie Rückschläge auf Formungen darstellen, die auf hypothetischen tierischen Vorfahrenstadien des Menschenleibes einmal ausgebildet waren“ (99). Auch diese Deutung entspricht nicht meiner Auffassung; ich habe mich peinlich davor gehütet, den Sündenfall und seine biologischen Folgen als eine Art „Rückfall ins Tierische“ zu kennzeichnen. Ich habe nur von der Möglichkeit gesprochen, die theromorphen Sonderbildungen am Erscheinungsbild der ersten Menschen als „die evolutiven Kennzeichen des gefallenen und mit der Natur sich abringenden Menschen“ zu bezeichnen. Das bedeutet keineswegs notwendig, daß diese Bildungen als Rückfall in die Gestalt hypothetischer Vorfahren aufgefaßt werden müssen, zumal sie sich ja bei den unmittelbaren Vorfahren schon nicht mehr fanden; vielmehr sollten die ähnlichen Entwicklungserscheinungen im Tierreich und beim Menschen als Parallelentwicklungen gekennzeichnet werden. Oder dürfen wir etwa nicht mehr von einer infraspezifischen Entwicklung innerhalb der einen Art „Mensch“ sprechen? O. scheint das an mehreren Stellen (z. B. 100) nahezu legen; aber es ist nicht einzusehen, warum der Begriff der Entwicklung auf die transspezifische Entwicklung eingeschränkt werden soll.

A. H a a s S. J.

Pieper, J., *Über den Begriff der Tradition* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen [Geisteswiss.], 72). gr. 8^o (58 S.) Köln-Opladen 1958, Westdeutscher Verlag. 3.25 DM.

Der Sitzungsvortrag (vom 16. Januar 1957) nimmt seinen Anfang bei Pascal, der Theologie und Physik in ihrem wesensverschiedenen Traditionsbezug auseinanderhält. Er bedauert sodann, daß die Nachschlagewerke, die über den Begriff Tradition Auskunft geben — bezeichnenderweise sind es allein die theologischen —, sich auf dessen speziell theologische Bedeutung beschränken, ohne den allgemeinen menschlichen Sprach- und Denkgebrauch zu erörtern. Das ist für P., sehr zu Recht, „sogar theologisch [der Rez. würde meinen: gerade theologisch — in der Inkarnations-theologie] eine höchst fragliche Sache“ (12). Als *Elemente des Traditionsbegriffs* (13—20) erscheinen: der Sprechende, der (im Gegensatz zum Dialog) in einseitiger Beziehung und damit in zeitlicher Aufeinanderfolge das (im Unterschied vom Lehren) anderswoher empfangene und durch eigene Einsicht nicht einholbare Überlieferungsgut mitteilt, und der jüngere Hörende, der es gläubig annimmt. Der kurzgefaßte formale Begriff der Tradition lautet: „Empfangenes weitergeben, damit es wiederum empfangen werde“ (18). Dem Begriff der Tradition sind seit je diese Grundworte zugeordnet: Bewahren und Reinerhaltung, thesaurus und depositum, Erinnerung. „Die Lebensnotwendigkeit von Überlieferung beruht darauf, daß es ... dem Menschen mehr vonnöten ist, erinnert als belehrt zu werden“ (20).

„Wie sehr Überlieferung die Beziehung zu Ursprung und Herkunft in sich schließt, das erweist sich vor allem auch darin, daß der Terminus ‚Autorität‘, der ja Urheberschaft bedeutet, geradezu gleichbedeutend mit ‚Überlieferung‘ gebraucht wird“ (20). Es ist die *Autorität der ‚Alten‘* (20—24), d. h. der dem Ursprung Nahen,

Frühen, Anfänglichen, die „im Bereich des Überlieferungswissens den gleichen Platz einnehmen, der im Bereich der Wissenschaften den Männern der neuesten Ergebnisse gebührt“ (21). Die *παλατοι* Platons, „besser als wir und näher den Göttern siedelnd, haben uns diese Kunde überliefert“ als „eine Gabe der Götter“ (Philebos 16c). So kann P. „fragen, ob es einen wesentlichen Unterschied gibt zwischen dieser platonischen Beschreibung der Alten einerseits und der Definition andererseits, durch welche die christliche Theologie den im genauen Sinn ‚inspirierten‘ Autor bezeichnet, den Verfasser eines heiligen Buches“ (24). — Damit kommt der — ebenfalls nicht den Theologen allein zu überlassende — Begriff „göttlicher Offenbarung“ ins Spiel (24—29). Ohne ihn lasse sich Tradition nicht als etwas Endgültiges und schlechthin Verpflichtendes denken. „Die Idee der Überlieferung ist am reinsten realisiert in der *heiligen* Überlieferung“; diese ist „der Kern aller geschichtlich antreffbaren Überlieferung“ (21). Ihr Gegenstand ist in der „Weisheit der Alten“, vor allem nach Platon — P. führt vier Stellen an —, „die göttliche Verbürgung des Sinnes der Welt und des menschlichen Heiles“ (26). Solange der Traditionswille sich auf dieses primär Bewahrenswerte richtet, „kann ein Maximum an Veränderung im Äußeren ertragen und verkraftet werden“ — frei von den Konservatismen der sogenannten Traditionspflege (28); das Mittelalter unterschied zwischen dem Argument auf Grund menschlicher Autorität als dem schwächsten und dem Argument, das in der Offenbarung Gottes gründet, als dem wirksamsten aller möglichen Beweisgründe.

Auf die Frage, wo göttlich verbürgte Überlieferung faktisch aufträte, antwortet P. mit drei „Ortsangaben“ (29—33). Die 1. Antwort: in der christlichen Lehrüberlieferung. Die 2. Antwort, „etwas weniger sicher“: In den Mythen liegt etwas, das man zutreffend nur verstehen kann als „den Nachklang einer urzeitlich geschehenen Rede Gottes“ (30). Allerdings gelte es, die „Fragmente eines durch die Zeitenweite halb verlöschten und zersprengten großen Mythos . . . zu reinigen, zu verbinden, neu zu gestalten“ (P. Friedländer), was dem vorchristlichen Denken wesentlich versagt gewesen sei. Auch die Schultheologie hat diesen Dienst an der Ur-Offenbarung bislang nicht geleistet. Die 3. Antwort, „eine bloß vermutende Hindeutung“, die sich auf die Jungsche Tiefenpsychologie, aber auch auf Augustins *memoria* beruft, zielt auf „bestimmte, der menschlichen Existenzmitte zugeordnete Gewißheiten, die sich als sie selber zwar nicht zeigen, deren unverwandte Anwesenheit und Wirksamkeit aber unter gewissen Bedingungen zwingend deutlich wird“ (31 f.). Es sind unbewusste [besser, mit K. Rahner: ungewußte] Gewißheiten der fundamentalen Existenz-Sachverhalte wie Heil, Unheil, Schuld, Strafe, Glück, Einklang — nach denen wir unser Leben einrichten; geschähe dies nicht, so würden wir uneins werden mit uns selbst. Und sie „können . . ., so scheint es, nicht gut anders denn als *tradita* verstanden werden“: weitergegeben „durch einen tiefer [als Mitteilung und Lehre] in den Fortzeugungsprozeß eingesenkten und darin verborgenen Kommunikationsvorgang“ (32). — P. weist auch auf einen anderen möglichen Zeugen des göttlichen Ursprungs hin: die Sprache. — Der Schlußabschnitt hebt hervor, daß „die Philosophie und das Philosophieren das Salz des existenziell Belangreichen und Dringlichen gewinnen gerade aus der Einbeziehung der heiligen Überlieferung“ (34), „wodurch Geglaubtes und Gewußtes, bei klarer Wahrung des Unterschieds, in ein Verhältnis der kontrapunktischen Zuordnung gesetzt wird“ (35).

Nach wertvollen Literaturangaben (36 f.) bringt der ausführliche *Diskussionsbericht* (39—56) Ergänzungen und Verdeutlichungen zur These von P. Es wird hingewiesen auf interessante religionsgeschichtliche Beispiele von lebendigem Traditionsvollzug (Th. Ohm), auf die — wohl etwas zu subjektivistisch gefaßte — Macht der Tradition in uns (H. J. Wolff), auf die Ambivalenz des Historismus, der tradieren will und die Tradition auflöst (Th. Schieder), auf die religiöse Verwurzelung aller echten, noch so verschiedenartigen Traditionen, die konstitutive Bedeutung der Tradition bei den Griechen, wie für die Weisheitslehre, so als „ethische“ Einübung auf die — schon bei Platon und Aristoteles angebahnte — Vereinbarung von Tradition mit den modernen Wissenschaften und, tiefer, mit der vernünftigen Einsicht des Menschen überhaupt (J. Ritter), auf die akkumulierende Kraft der naturwissenschaftlichen Forschung, die im religiös-sittlichen Bereich fehlt und dort ersetzt werden muß durch ein gesteigertes Bewußtsein der Vermittlungsaufgabe des Menschen (L. Brandt), auf die Hypothese der Wiener Schule in Sachen Monotheismus-Uroffenbarung (J. Höffner) und auf das Für und Wider des Auf-

räumens mit Traditionen (L. Steuer). Auf die ebenso reiche Antwort P.s auf die Diskussionsbeiträge kann hier nur hingewiesen werden (51—56).

Die Schrift gibt Anteil an einem überaus anregenden Symposium, in das man sich, vielleicht etwas unbescheiden, einschalten möchte — etwa mit den Fragen, ob nicht entschiedener, als dies bei P. geschieht, auszugehen sei von einem Grund-Erkennen des menschlichen Geistes von vorbegrifflicher, nicht objektivierter und auch nicht geradewegs objektivierbarer Art, das — metaphysischer als die *κοινὰ ἐννοιαί* in stoischem Verstand — den Menschen, die nicht bloß (späte) Individuen innerhalb von Generationenketten sind, Anteil gibt an dem „gemeinsamen Logos“ (Heraklit); ob nicht die Weisheit der Ur-Offenbarung, die — auch eine Metaphysik des Wortes spricht dafür — den Anfang der Menschheitsgeschichte stiften muß und insofern geschichtlich ist, aber doch wohl nicht in bloßem empirischem Zusammenhang durch die Jahrhunderttausende hindurch überliefert werden konnte, aus jenem fortwährenden Erkenntnisgrunde je erweckt wird mitsamt dem Wissen um die Notwendigkeit ihres göttlichen Ursprungs; ob diese Auffassung nicht — mit J. Ritter (45—47) und Th. Ohm (40) — die eigene Erfahrung und Einsicht des Menschen aus Ursprungsgründen stärker zu betonen erlaube; ob sie nicht auch verstehen lasse, daß — selbst einmal gegen Thomas (und P. [17]) — ein Geglauptes auch gewußt werden kann, ohne daß die Glaubenstiefe bloß hineinverschwindet in die Helle der Einsichtigkeit, und ob so nicht etwa eine persönlichere Aneignung des Überlieferten im Menschen und ein tieferer Zusammenhang von Philosophie und heiliger Überlieferung (als z. B. S. 54 zuläßt) möglich wird. Andererseits wäre zu fragen, ob nicht gerade ein solches Verschränken von Wissensgrund und Ursprungs-offenbarung das Evangelium Jesu Christi als *die* (nicht bloß *eine*) Offenbarung Gottes in seiner geschichtlichen Einzigartigkeit und seinem Erfüllungscharakter hervorhebt, wobei auch die inspirierten Schriften als Gründungsurkunden der Kirche Jesu in ihrer Besonderheit erscheinen. (Geringfügige Corrigenda: 22 Anm. 40, scheint das Lexicon Platonicum von F. Ast, s. v. *πάλαι* und *παλαιός*, übersehen zu sein. Bei 42, 11 f. [vgl. 52] vermißt man den Diskussionsbeitrag von Kroll.)

W. Kern S. J.

Porúbcan, Št., S. J.; Il Patto Nuovo in Is. 40—66 (Analecta Biblica, 8). gr. 8^o (XVI u. 334 S.) Rom 1958, Pont. Istituto Biblico. 5400 £; 9.— \$.

Der Behandlung des eigentlichen Themas schickt der Verf. im 1. Teil dieser umfangreichen und sehr gründlichen Studie eine Untersuchung über Begriff und Wesen des Bundes im *Alten Testament* überhaupt voraus (1—83). Denn er stellt nicht zu Unrecht fest, daß trotz so zahlreicher Arbeiten zur Bundestheologie des AT diese Grundfragen selten mit genügender Eindringlichkeit bearbeitet worden sind. Die besten Ausführungen dazu sind noch in den Werken von Pedersen (*Der Eid bei den Semiten; Israel, its Life and Culture*) zu finden. Ihn nimmt P. deshalb zum Ausgangspunkt seiner eigenen Untersuchungen, deren Ergebnisse er jeweils mit denen von Pedersen konfrontiert. Weitgehend stimmt er mit ihm überein, doch lehnt er dessen starke Orientierung an arabischem Material ab. P. selbst beschränkt sich auf das atl Material. Er untersucht zunächst die Struktur des zwischenmenschlichen Bundes, dann den Bund zwischen Gott und Mensch. Grundsätzlich sind die Strukturelemente in beiden Fällen natürlich dieselben. Doch tauchen beim Gottesbund im AT einige besondere Akzente auf, z. B. die wachsende Gleichsetzung des Bundes mit *choq* (Setzung; Satzung), worin nach P. die Überleitung zum Verständnis des Bundes als *diatheke* zu sehen ist.

P. betrachtet die Bünde jeweils unter formalem und inhaltlichem Aspekt. Formal ist der Bund stets wesentlich eine Eidverpflichtung, die auch da vorauszusetzen ist, wo sie beim Bundesschluß nicht erwähnt wird. Das läßt sich sprachlich ausreichend belegen durch die vielfache Gleichsetzung von Bund mit Schwur, schwören usw. Das eidliche Versprechen ist also der formalkonstitutive Akt des Bundesschlusses. Inhalt des Bundes ist stets der *šalôm*, der, je nach Situation, in verschiedener Weise spezifiziert sein kann. Jedoch tendiert die Bundesverpflichtung formell nicht auf diesen Materialeffekt, sondern auf die entsprechende subjektive Haltung der Huld, auf den *chesed*. *Šalôm* und *chesed* verhalten sich zueinander wie *objectum materiale* und *formale* des Bundes.

Durch die Feststellung dieses wesentlichen Bundesinhaltes, durch den er den natür-