

keine Altersvorlesung erkennen, sondern es handelt sich um regelmäßige mündliche Vorlesungen parallel der literarischen Tätigkeit.

Diese konsequent durchgedachte Platoninterpretation mag zunächst bestechend wirken. Aber mit Blick auf die verschiedenen Ergebnisse gegenwärtiger Platonforschung und den oft schnellen Wechsel der mit Überzeugung vorgetragenen Exegese wird man wohl die Frage aufwerfen, ob die Beweiskraft der vorgetragenen Argumente nicht überfordert ist. F. Dirlmeier hat in seinen meisterhaft durchinterpretierten Übersetzungen der EN und MM, die wissenschaftlich gut fundierte Aussagen über das Verhältnis Aristoteles—Platon machen, zur Erhellung der ins Theoretische ausgeglittenen Kontroverse zwischen Jaeger und Arnim samt ihren Schulen die Forderung nach philologischer Einzelinterpretation auf breiterer Grundlage erhoben, einer Interpretation, die „Satz für Satz den Gang der Gedanken und ihre Form beobachtet“ (MM S. 146; vgl. Rezension Schol 34 [1959] 570 ff.). Nach dem von Dirlmeier in der durchkommentierten Übersetzung von EN und MM durchgeführten Vorbild müßte auch das dialogische Werk Platons neu durchforscht werden, um Problemen vorliegender Art wissenschaftlich überzeugende Lösungen zu geben. Die Stellung und Bedeutung der esoterischen Sonderlehre, wie sie vom Verf. vertreten wird, scheint mir schon an Gewicht zu verlieren in einer Durchinterpretation des Parmenides im oben geforderten Sinn. Hier werden doch schon jene Prinzipien unmittelbar erkannt, für die der Verf. glaubt allein die Esoterik befragen zu müssen. Der Vergleich dieser von der Proportionenlehre durchformten Prinzipien — der Verf. unterläßt es leider, diese Wesensstruktur sowohl im Parmenides wie in den Lehrvorträgen aufzudecken — mit dem vorparmenideischen Dialogwerk „auf breitester Grundlage“ dürfte schwerlich eine objektive genetische Denkbewegung leugnen können.

Die Schwäche mancher Aussagen liegt wohl in ihrer Überspitzung. Sie abzuwägen und den richtigen Kern herauszuschälen ist Aufgabe aller Forscher, auch jener, deren Arbeit der Verf. etwas temperamentvoll als „philosophischen Halbunsinn“ bezeichnet (473).
K. Ennen S. J.

Les Sources de Plotin. *Dix exposés et discussions* par E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot u. a. (Entretiens sur l'antiquité classique, 5). gr. 8^o (XIII u. 463) Vandœuvres-Genève 1960, Fondation Hardt. 31.— DM.

Zehn der bedeutendsten Kenner der antiken Philosophie, insbesondere Plotins, haben im Rahmen der Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, vom 21.—29. August 1957 in Vortrag und Diskussion das Problem der Quellen Plotins behandelt. Beides wurde im vorliegenden Band zugänglich gemacht. E. R. Dodds eröffnet die Reihe mit einer Untersuchung über *Numenius und Ammonius* (1—32). Beachtung verdient die Fragestellung: Inwieweit stellt Numenius eine orientalische Injektion für die griechisch-philosophische Überlieferung dar? Läßt sich ein zusammenhängendes Bild seiner Theologie zeichnen? Einer der Teilnehmer der Tagung, W.-Ch. Puech, hatte mit anderen (Norden, Bousset, Praechter, Cumont) die Meinung vertreten, daß Numenius die Tore der westlichen Philosophie für den Gnostizismus und damit für die östlichen Religionen überhaupt geöffnet habe. Nach der überstarken Reaktion von Beutler und Festugière auf diese These bezieht Dodds gegenüber beiden Parteien eine mittlere Position. Das Interesse des Numenius an orientalischer Religiosität sei unverkennbar. Dennoch müsse die entscheidende Frage lauten: ob Numenius irgendwelche Lehren habe, die wohl im orientalischen Bereich, aber nicht in der griechischen Welt existiert hätten. Nach D. leitet sich die Numenische Philosophie hauptsächlich von neupythagoreischen Gedanken her, ist aber offen für den ganzen Aberglauben seiner Zeit, woher er auch immer kommen mochte. Von hier aus erhält auch das Verhältnis Numenius—Plotin eine sorgfältige Abwägung. Letzterer gilt vielfach als Plagiator des Numenius. Aber Plotin bezieht scharf Stellung gegen den Dualismus des Numenius, so daß er zu einer positiven Wertung von Materie, Welt, Fleischwerdung kommt, keinen Geschmack findet an der Zwei-Seelen-Lehre seines Vorgängers und auch dessen astralen Determinismus ablehnt. Damit steht Plotin auch stark gegen den Gnostizismus. Auf der anderen Seite hat Numenius zwei wichtige Ideen dem Neuplatonismus vermacht: einmal das Prinzip der Partizipation, wonach in der intelligiblen

Welt alle Dinge in jedem Dinge sind, jedoch modifiziert nach dem je eigenen Charakter; dann — selbst von der Mittleren Stoa beeinflusst — das Prinzip des „unverminderten Gebens“, was das Verhältnis von Gott—Welt in einem nicht pantheistischen Sinn zu verstehen erlaubt — eine Möglichkeit, die alle nachfolgenden Neuplatoniker ausgenützt haben. Schließlich setzt sich D. mit der Deutung des Ammonismus (Sakkas) durch Heinemann, Seeberg, Dörrie und Langerbeck auseinander. Dörrie hat Ammonius zu sehr zum „Wundermann“ und Ekstatiker gemacht, Langerbeck zum Christen. Gegenüber beiden beläßt D. den Ammonius im „Schatten“. Die Diskussion stimmt, einige nebensächliche Fragepunkte ausgenommen, der Deutung Dodds' zu.

Sehr instruktiv ist der Aufsatz von W. Theiler: *Plotin zwischen Plato und Stoa* (63—103). Plotin ist ein „Plato dimidiatus“. Er hat aus seinem Platon alles ausgeschieden, „was die Gemeinschaft zum Ziel hat“ (68; vgl. später H.-R. Schwyzer, 347). Damit kommen u. a. die ethischen Frühdialoge Platons in seinem Werk nicht zur Sprache. Am meisten sind dagegen Phaidon, Phaidros, Symposion und Timaios benutzt, letzterer besonders gegen die Gnosis, der jedoch der Phaidon entgegenkam. Im Wegfall der politisch-ethischen Hälfte Platons liegt der Grund für die Spiritualisierung der Lehre Plotins. Für Platon stellt seine gemeinschaftsfördernde Tugendlehre immer wieder die Verbindung zwischen seiner theoria und der Wirklichkeit her. „Für Plotin ist das Leben ein Hingeebensein an das totale geistige Reich, das er in seiner Seele entdeckt, und an das Eine, das Urprinzip, die Allpotenz“ (71). Von der Stoa als dem System, das die Natur als Kraft und Wirkung und damit als Vorbild der Technik betrachtet, hat Plotin die Dynamik (Ideen als dynamis, die Hypostasen als Schaffenskräfte). Doch hat Plotin das stoisch-po-seidonische Weltbild relativ wenig ausgenützt, um die gnostische Entwertung des Diesseits zu paralisieren (75). Sein Blick ist vielmehr auf die Frage des Übels, welches das Leben auf unserer Erde bedroht, gerichtet. In diesem Komplex, der Leib, Leidenschaften, Lauf der Planeten umfaßt, werden stoische Gedanken im System Plotins stark wirksam. Doch wird Plotin weder durch die stoische Tat- und Pflichtenethik noch durch die sokratisch-platonische Polisethik aus seiner individualistischen Betrachtung der Seele und ihrem Monolog hinausgeführt. Entschlossen betont er aber gegenüber der hellenistischen Fatums-Lehre die Freiheit des Menschen. Die körperfreie Seele steht außerhalb der kosmischen Kausalität (82). Mit diesen Anschauungen geht Plotin über Platon hinaus, wie auch über die Stoa, die sich dem Weltenlauf unterwirft. Viel Stoisches liegt aber wieder in dem plotinischen Bemühen um das Theodizeeproblem und die Frage der Providenz. In allem aber steht Plotin gegen die Gnostiker. Diese Abgrenzung Plotins gegenüber Platon und die Zeichnung des Verhältnisses Plotins zur Stoa fand in der Diskussion keinen Widerspruch. Dabei kam auch das Problem der Schultradition und die Benützung von Exzerpten bzw. der Urschrift zur Sprache.

P. Hadot untersuchte die *Trias* „Être, vie, pensée“ vor und bei Plotin (105—141). Plotin läßt sie am meisten in der Exegese des Sophistes 248 e erkennen. Sie wird ausgewertet zur Polemik gegen den Materialismus der Stoa. Sie führt ihn zur Annahme der Ewigkeit und der Autonomie des intellektuellen Lebens, wobei das XII. Buch der *Metaphysik* des Aristoteles auf die weitere Ausgestaltung dieser Trias Einfluß gewonnen hat. Platons Dialog *Timaios* (39 e) führt aber zu einer weiteren Entwicklung. Die Ganzheit des Seins läßt sich nach Plotin nur begreifen als vielfältige Einheit des Seins, des Lebens und des Denkens. Diese Trias ist nach H. die Frucht einer Systematisierung der platonischen Schulphilosophie, die sich wohl in einem „manuel platonicien“ niedergeschlagen habe. Darauf habe sich ihre Dreiteilung der Philosophie aufgebaut: natura — doctrina — usus (123). Nach H. haben also schon vorplotinische Manuale oder Resumés der platonischen Lehre der genannten Trias der Konstitution der vollen Wirklichkeit einen besonderen Platz gegeben und darin die Dreiteilung der Philosophie (Physik — Logik — Ethik) und der Paideia überhaupt gesucht. H. beruft sich hier auf Augustin, *De civ. Dei* VIII 4—9. Plotin sucht in dieser Trias aber nicht die Konstitution der Einzelinge, sondern die von Sein, Leben, Gedanken in sich zu fassen. In diesem plotinischen Schema wird die spätere neuplatonische Trias sichtbar: Ruhe — Hervorgang — Rückkehr (*conversio*). Der Dynamismus, der darin zum Ausdruck kommt, ist eine

platonische Transposition der stoischen *τονική κίνησις*. Das Leben, das dabei der vorherrschende Begriff ist, ist nichts anderes als die Kontinuität jener Bewegung, welche aus dem *Einen* hervorgeht und danach strebt, zu sich selbst zurückzukehren. Der stoische Seinsdynamismus ist so als Bewegung der Selbstkonstitution des Seins in die intelligible Sphäre verlegt. — Die Diskussion zu diesem Vortrag (142—157) bestand vor allem auf dem deutlicheren Nachweis des vorplotinischen Vorhandenseins des genannten Ternars. Dieser Nachweis ist H. nicht voll geglückt, wie besonders W. Theiler zeigte (151 f.).

Besonderes Interesse kann heute das Thema von *H. Ch. Puech* beanspruchen: *Plotin et les Gnostiques* (159—174). Er geht aus von der Vita Plotini des Porphyrius (§ 16) und Plotin, *Enneade* II 9, die zusammen mit III 8, V 8, V 5 das Hauptstück einer zusammenhängenden Schriftenreihe Plotins darstellt. P. zeigt zunächst aus überlegener Quellenkenntnis, wie sich die hier gegebenen Angaben aus direkten oder indirekten gnostischen Zeugnissen, soweit sie vor den Funden von Nag Hamâdi bekannt waren, belegen lassen. Dann werden die neuen Funde selbst herangezogen (171—174). Es stellt sich heraus, daß drei der fünf von den gnostischen Gegnern Plotins benutzten Apokalypsen uns jetzt wiedergegeben sind. Die eigentlichen gnostischen Gegner Plotins waren wohl die Sethianer oder die Archontiker. Daß auch Valentin von Plotin mit in Betracht gezogen wurde, ist sehr wahrscheinlich. Von einer prüfenden Auseinandersetzung ist Plotin schließlich zu einer entscheidenden Gegnerschaft gegen die Gnosis fortgeschritten. Referat wie Diskussion (175—190) bieten sehr Wertvolles zur aktuellen Frage über die Gnosis.

H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus* (191—223), führt zunächst gut in die Methodik der Schulphilosophie vor Plotin ein. Dann wird der religiöse Aspekt des Platonismus abgehoben, der ihm bis zu Plotin hin eine solche Bedeutung gab. Doch ist zur richtigen Einschätzung der Lage zu beachten, daß die Platoniker eine ausgeprägte Scheu davor haben, das Göttliche *ἄρρητον* diskursiv zu erörtern und dogmatisch zu fixieren. Hier ist für den Theologen Gutes zur Geschichte der Lehre von der Gotteserkenntnis und der religiösen Lage in der hellenistischen Zeit zu registrieren. Dabei betont D., daß für den Mittelplatonismus die eigenen Überlieferungen stärker waren als die Strömungen der Zeit mit ihren religiösen Forderungen (Erlösungssehnsucht in den Mysterienreligionen, Gnosis, Hermetik). Gerade die Starre der Überlieferung bot die Mittel zum Widerstand gegen die Gnosis (was bekanntlich auch auf die kirchliche Lehre von der Tradition im Kampf gegen die Gnosis anwendbar ist). Für die Frage nach dem Transzendenten waren aber zwei Komponenten in dieser Überlieferung vorhanden: 1. die aristotelische Lehre vom transzendierenden abstrakten *Nous* (durch diesen Aristotelismus wurde der Platonismus mehr und mehr theologisiert); 2. das platonische Erbe (*Timaios*), daß nämlich eine Funktion des *Nous*, die Weltseele, die Welt durchwaltet — was keinen echten Dualismus aufkommen läßt. Alle Ansätze zu dualistischer Aufspaltung kamen also von außen. Freilich ergab sich damit auch die Ansicht von der Stufung des Göttlichen, zunächst einer Doppelschichtigkeit, die von Numenius zu einer Dreischichtigkeit weitergebildet wurde. Ein Hindernis für die Entwicklung der Idee des Transzendenten war die aus dem *Timaios* herauspräparierte Dreiprinzipienlehre, welche die Entstehung der Welt verständlich machen wollte: denn die drei Prinzipien, Schöpfer, Paradeigma, Stoff, wurden zunächst als innerweltliche Größen betrachtet. Schließlich gelangte man aber aus der Gleichordnung dieser Größen zu einer Hierarchie, welche dem Göttlichen den ihm eigenen Platz gab. Die platonische Dreiprinzipienlehre wurde aus der peripatetischen Vierprinzipienlehre ergänzt (4. Prinzip: *telos*). In dieser starken, traditionalistischen Diskussion metaphysischer Fragen lag die Vorbereitung des Neuplatonismus durch den Mittelplatonismus. Es braucht den neuen Anstoß durch den in dieser Tradition wurzelnden Plotin, um die Wende zur Transzendenz völlig herbeizuführen. Die Kraft dazu lag vor allem in seiner Idee vom *Einen*, das dem *Nous* übergeordnet ist. Die Gottesfrage hat eine neue Antwort erhalten. — Die sich anschließende Diskussion (224—241) klärte besonders noch die Überlieferungsverhältnisse des Mittelplatonismus und überhaupt der vorplotinischen Zeit, auch der Stoa; beachtlich sind vor allem die Ergebnisse über das Gott-Welt-Verhältnis bei Platon, Aristoteles, Plotin, in der pointierten Formulierung, in der

P. Henry die Ergebnisse Dörries zusammengefaßt hat (238 ff.). Die Transzendenz-idee des Aristoteles steht dem künftigen Mittel- und Neuplatonismus näher als das, was den platonischen Dialogen zu entnehmen ist (239).

Den umfangreichsten und temperamentvollsten Beitrag des Bandes steuert *P. V. Cilento*, der erfolgreiche Übersetzer der Enneaden, bei (243—310): *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*. Er behandelt eine Fülle von Einzelzitataten, sowohl aus Plotin wie aus der klassischen Literatur. Im 1. Teil, da es um den Mythos geht, herrscht eine mehr philosophische Betrachtung vor, die sehr Gutes über die Gesamtgestalt Plotins beibringt. Der Unterschied zwischen dem platonischen und dem plotinischen Mythosbegriff wird deutlich. Der 2. Teil, der sich auf Dichtung und Dichter bezieht, interessiert mehr den Philologen. C. versteht es aber, Plotin als Dichter zu schildern, und zwar als Dichter von metaphysischem Elan. Dies ist eine neue Seite an Plotin, der auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung stand. — Das von C. beigebrachte, der Forschung zum guten Teil schon bekannte Material brachte für die Diskussion (311—323) erneut das Thema zur Sprache, ob Plotin die Dichter im Original oder im Exzerpt gelesen habe. Besonders *H.-R. Schwyzer* zweifelte an der Vertrautheit Plotins mit dem Text all der von C. genannten Dichter, obwohl zugegeben wurde, daß dessen Literaturkenntnis die Mark Aurels übertroffen habe. Auf der anderen Seite betonte *P. Henry*, daß die Zitatatenbenutzung erst so recht die „außerordentliche Originalität“ Plotins aufscheinen lasse (319). *W. Theiler* gibt wohl am besten den Eindruck wieder, den dieser Vortrag hervorgerufen hat: „*P. Cilento* hat trefflich herausgestellt, wie die Worte bei Plotin einen neuen Klang bekommen in einem ethischen oder überethischen Zusammenhang. Wundervoll hat er dargestellt die Sehnsucht, das Heimweh, das Gefühl des Unendlichen und doch eben dann das schließliche Zentrieren in einem innern Punkt“ (319).

Vom Vortrag *R. Harders*, der wenige Tage nach Abschluß dieser Entretiens starb, wird nur die Einleitung gebracht: *Quelle oder Tradition* (325—332). Passenderweise hätten diese methodischen Überlegungen am Anfang des Werkes stehen können, da ähnliche Probleme schon öfters in den anderen Referaten angerührt wurden. H. möchte an Stelle des Begriffes der „Quelle“ den der „Tradition“ setzen. Wenn er auch damit, wie die Diskussion (333—339) zeigt, sich nicht durchsetzen konnte, so sind in den kurzen Ausführungen wichtige Bemerkungen enthalten, z. B. über den Erfolg der Quellenkritik etwa bei den Werken Ciceros u. a. m.

H.-R. Schwyzer bringt eine sehr philologisch vorangehende Untersuchung über „Bewußt“ und „unbewußt“ bei Plotin (341—377), also im wesentlichen eine Untersuchung zu σύνεσις, συνείδησις, συναίσθησις und παρακολούθησις. Plotin ist der Entdecker des Unbewußten, auch wenn diese seine Entdeckung im Dienst seiner Metaphysik (näherhin seiner Seelenlehre) steht. — *W. Theiler* weist in der Diskussion (379—390) darauf hin, daß der Begriff des Unbewußten schon vor Plotin vorbereitet war, wenn auch nicht in der tief sinnigen Anwendung wie bei ihm (381 f.). Die Stoiker haben hier vorgearbeitet. — Die Ausführungen über den Begriff der „Syneidesis“ (mit Diskussion 383!) dürfen weitere Beachtung verdienen. Es zeigt sich, daß auch der Begriff des Selbstbewußtseins nicht von Augustin stammt, wie Sch. abschließend bemerkte (389). Wenn auch schon die Idee des „kollektiv Unbewußten“ in dieser Diskussion auftauchen konnte (Enn. IV 4, 4), so zeigt sich, wie modern Plotin gedacht hat (390).

A. H. Armstrongs Beitrag, *The Background of the Doctrine „That the Intelligibles are not Outside the Intellect“* (391—413), behandelt die Quellen eines der am meisten angegriffenen Punkte der plotinischen Lehre (ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά). A. zieht eine klare Linie zwischen der genannten plotinischen Formel und deren älterer Fassung, daß die Ideen die Gedanken Gottes sind. Er klärt eine Reihe von Abhängigkeiten (Plotin—Alexander v. Aphrodisias) in dieser Lehre, besonders auch die Bedeutung des Aristoteles, die *W. Theiler* in der Diskussion (414—425) nochmals stark hervorhebt: „Man kann in gewisser Beziehung sagen, daß die Späteren, also zunächst auch Plotin, zu Ende geführt haben, was bei Aristoteles fehlt“ (414). Die Originalität Plotins wurde dabei nochmals stark betont. Die Aussprache fand ihren Höhepunkt mit der Frage, ob dem plotinischen „Einen“ Bewußtsein zugebilligt werden dürfe oder nicht. *H.-R. Schwyzer* formu-

lierte die Lösung dahin: „Sein (= Plotins) oberstes Prinzip kann höchstens im Hinblick auf den νοῦς als νοητόν bezeichnet werden; für sich genommen, ist es weder νοοῦν noch νοητόν. Der νοῦς aber kann nicht bloß die νοητά, und das ist soviel wie sich selbst, zum Objekt seines Denkens machen; er hat in gewisser Beziehung auch das Eine als Objekt. Allerdings darf man diese Beziehung nicht mehr als ein νοεῖν bezeichnen, sondern nur noch als ἐφάπτεσθαι, ein θιγγάνειν (419).

Die letzte Untersuchung, die von P. Henry, brachte *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin* (427—444) und bot in minutiöser Vergleichung einen neuen Einblick in die Arbeitsweise und den Vorlesungsstil Plotins. Beides kennzeichnete H. mit Worten Harders: Plotin widerlege die stoische Lehre mit peripatetischen Argumenten, die Atomisten durch die Stoiker, die Peripatetiker durch die Voraussetzungen des Platonismus (431). Er zeigte an einem besonderen Beispiel (Enn. IV 7 [2], 6, 8—19; Alexander v. Aphrodisias, De an., pp. 61—63 Bruns; Aristoteles, De an. *AT* 2), wie die Traditionskette von Plotin über Alexander zu Aristoteles führt, um sich darüber hinaus im Dunkel der Anfänge griechischen Denkens zu verlieren, und wie dabei doch die Originalität Plotins gewahrt geblieben sei. Die Diskussion (445—449) bestätigte diese Beobachtungen, und dies durch weitere Hinweise, vor allem was das Verhältnis etwa von Plotin zu Albinos betraf.

Wenn man diesem Werk gegenüber, das in Vortrag und Diskussion von höchstem Range ist, einen Wunsch äußern darf, so wäre es jener, daß der Titel ernster genommen würde, um Wahl und Ordnung der Themen ganz danach auszurichten. Dankbar wäre man auch für eine Gesamtüberschau über das hier Geleistete und noch zu Leistende gewesen. Die Diskussion selber, die auch in diesem Kreis manchmal vorzeitig haltmachte, bevor volle Klarheit erreicht war, zeigt ja, wie viele Probleme noch offen sind.

A. Grillmeier S. J.

Studia Biblica et Orientalia edita a Pontificio Instituto Biblico ad celebrandum annum L ex quo conditum est Institutum 1909 — VII Maii — 1959. Vol. I: Vetus Testamentum, gr. 8^o (VIII u. 433 S.); Vol. II: Novum Testamentum, gr. 8^o (VI u. 415 S.); Vol. III: Oriens Antiquus, gr. 8^o (VI u. 367 S.). (= Analecta Biblica 10, 11, 12). Roma 1959, Pontificio Instituto Biblico. Vol. I und II: je 9.— Doll; Vol. III: 10.— Doll.

Zum 50jährigen Bestehen hat das Päpstliche Bibelinstitut in Rom eine sehr umfangreiche Festschrift herausgebracht, deren drei Bände den großen Bereichen der wissenschaftlichen Forschungs- und Schulungstätigkeit des Instituts entsprechen: Altes Testament, Neues Testament, Alter Orient. Über neunzig Autoren aus aller Welt haben zu der Festschrift beigesteuert. Sie sind, wie das Vorwort feststellt, nur eine durch die Grenzen des Buchumfangs bedingte Vertretung vieler anderer, die sich dem Institut dankbar und freundschaftlich verbunden wissen. Aber auch so schon gibt die Namenliste der Mitarbeiter ein eindrucksvolles Bild der weltweiten Bedeutung des Instituts als Zentrum vielseitiger und kritischer Forschung im Dienst des Wortes Gottes.

Die beiden ersten Bände der Festschrift über AT und NT sind zugleich als stark erweiterte Hefte 2 und 3 des vierzigsten Jahrgangs (1959) der *Biblica* erschienen und leicht zugänglich. Es erübrigt sich daher, einen vollständigen Bericht der darin enthaltenen Beiträge zu geben. Wir greifen nur einzelne heraus, die von grundsätzlicherem methodologischen oder theologischen Interesse sind, ohne damit in irgendeiner Weise eine Rangordnung gegenüber den Nichtgenannten aufstellen zu wollen. Vielmehr sind gerade sie in ihrer Spezialisierung oft Zeugnis und Frucht einer sehr schwierigen und aufopfernden Forschungsarbeit und vermitteln einen starken Eindruck, auf wie breiter Basis die Erforschung der Bibel voranschreitet, in wie viele Fragenkomplexe sie sich entfaltet und mit wie vielen Sonderproblemen sie zu ringen hat.

Der 1. Band gliedert seine 32 Beiträge zum Alten Testament nach den exegetischen Arbeitsgebieten: Textkritik, literarische Fragen, Textauslegung und biblische Theologie, Archäologie und biblische Realien. Von den Studien zur Textforschung, die sich in der Mehrzahl mit Problemen der alten Bibelübersetzungen