

Unhaltbar scheint mir nur der Gegensatz zu sein, den K. zwischen Tugendethik und Gegenstandsethik aufstellen zu müssen glaubt. K. meint, die Gegenstände des sittlichen Handelns könnten nur bestimmt werden „als Widerspiel zum System der Weisen des Seinkönnens, der Vermögen und — bestimmter und konkreter — der Verfassungen“ (224). Die ‚Verfassungen‘ sind dabei offenbar die ‚habitus‘, ganz konkret die Tugenden. Nach Thomas dagegen werden nicht die Gegenstände nach den ‚habitus‘, sondern umgekehrt wird die Eigenart der ‚habitus‘ nach den Gegenständen bestimmt (S.th.1, 2 q.54 a.2). Anderswo (189) beruft sich K. selbst auf den Grundsatz, daß ein Vermögen stets vom Akt (und vom Gegenstand) her erkannt wird, um damit die Erkenntnis des Wesens als Voraussetzung der Erkenntnis der Gutheit der Akte zu widerlegen. Dagegen ist dann freilich zu sagen, daß die Wesensbestimmung der Vermögen nur die Tatsächlichkeit der Akte (und ihrer Gegenstände) voraussetzt, nicht aber die Erkenntnis ihrer sittlichen Qualität. Diese kann vielmehr erst erfolgen, wenn die „Grundstrukturen des Wesens“ (um mit K. selbst zu reden) erkannt sind, da eben das Gute das dem Wesen Entsprechende ist.

Noch auf einen anderen Punkt muß hingewiesen werden. K. bestimmt „das äußerste Seinkönnen“ des Menschen mit den ersten Quästionen der Prima Secundae als *Glückseligkeit*, ja er meint sogar, die natürliche Ethik werde von der „unvollkommenen Glückseligkeit“ dieses Lebens her konstituiert (163). In diesen Ausführungen könnte *Hans Reiner* eine glänzende Bestätigung seiner Auffassung vom *Eudämonismus der thomistischen Ethik* sehen; darüber sind zu vergleichen: 1. die Ausführungen Reiners auf der 7. Walberberger Arbeitstagung im Oktober 1961 (Sein und Ethos [Walberberger Studien, 1] 236—266 306—328); 2. Reiners neues Buch „Die philosophische Ethik“ (Heidelberg 1964) 51 f. Mit Recht hat zwar *Servais Pinckaers O.P.* auf der erwähnten Tagung demgegenüber darauf hingewiesen, daß das Wort *beatitudo* bei Thomas nicht bloß das Glücksgefühl, sondern „die Vollendung der menschlichen Person im erfülltesten Vollzug ihrer höchsten Vermögen“ bedeute (a. a. O. 275). Aber Reiner konnte darauf antworten, auch wenn der Mensch letztlich die eigene Vollendung erstrebe, bleibe ein gewisser ‚egoistischer‘ Charakter der Ethik (a. a. O. 308—310). In der Tat, wenn auch in der Gottes- und Nächstenliebe nur die eigene Vollendung das Motiv wäre, könnte dann noch von selbstloser Liebe die Rede sein? Vielleicht muß man zugeben, daß sich Thomas zunächst — wenigstens formal — zu sehr von dem Vorbild der aristotelischen Ethik hat bestimmen lassen, wenn er die Seligkeit als das erste Prinzip der Sittenlehre hinstellt und daher — hierin inhaltlich über Aristoteles hinausgehend — auch Gott zunächst als das *beseligende* Gut des Menschen einführt. Aber man wird zugeben müssen, daß er sich nicht gescheut hat, diese selbstgesetzten Grenzen zu sprengen, namentlich in der Caritas-Lehre, die bedeutet, „ut homo non sibi vivat, sed Deo“ (S.th. q.17 a.6 ad 3). Aber wird damit nicht auch uns die Aufgabe gestellt, um der größeren Treue gegen Thomas willen schon im ersten Ansatz der Sittenlehre — sowohl der theologischen wie der philosophischen — über den Ansatz des Thomas selbst hinauszugehen?

J. de Vries S. J.

Kommentar zum Alten Testament, begründet v. *E. Sellin*, fortgeführt von *J. Herrmann* ... hrsg. v. *W. Rudolph*, *K. Elliger* u. *F. Hesse*. — Bd. XVII, 1—3: *Wilhelm Rudolph*, *Das Buch Ruth*, *Das Hohe Lied*, *Die Klagelieder*. gr. 8° (269 S.). Gütersloh 1962, Mohn. 51.— DM. — Bd. XVII, 4—5: *Hans Wilhelm Hertzberg*, *Der Prediger*; *Hans Bardtke*, *Das Buch Esther*. gr. 8° (419 S.). Gütersloh 1963, Mohn. 75.— DM.

Mit dieser zweibändigen Erklärung der fünf Megilloth beginnt ein neuer großer „Kommentar zum Alten Testament“ (KAT) zu erscheinen, der sich, wie der Titel andeutet, als Fortführung des von *E. Sellin* seit 1913 im Verlag A. Deichert, Leipzig, herausgegebenen „Kommentars zum AT“ versteht. Dieser war 1939 etwa bis zur Hälfte der vorgesehenen Bände gediehen. Dann machte der Weltkrieg die Weiterführung unmöglich, und die noch vorhandenen Lagerbestände wurden durch Bomben vernichtet. Die jetzt unternommene Weiterführung sieht nicht den Neudruck der noch immer wertvollen alten Bände vor, um sie durch die noch ausstehenden zu ergänzen, sondern hat sich eine Neubearbeitung des Ganzen zum Ziel gesetzt. Denn „die Auslegung der Heiligen Schrift stellt sich als besondere Aufgabe jeder Genera-

tion neu“. Wie der alte hat auch der neue KAT ausgesprochen fachwissenschaftliches Format. Er „vermittelt die neuesten Erkenntnisse der philologisch-historischen und theologischen Forschung am Alten Testament“, um „den Text in seiner historischen und theologischen Relevanz“ zu erschließen als Grundlage für die eigene „Meditation und Anwendung auf die gegenwärtige Situation“, die individuelle Aufgabe des Benutzers bleibt (Klappentexte).

In der technischen Anlage ähnelt der neue KAT dem früheren. Die Einleitungen zu den einzelnen Büchern sind ganz ausführlich und umfassend, ebenso das nach Sachgebieten gegliederte Literaturverzeichnis. Der exegetische Teil bietet den Schrifttext in kleineren oder größeren Perikopen. Ihm folgen in einem sehr kleinen, aber einwandfrei lesbaren Druck die Anmerkungen zu einzelnen Versen, die nicht nur Textkorrekturen erläutern, sondern auch einen guten Teil der durchweg recht eingehenden philologischen Erklärung und manche Realien aufnehmen. Die eigentliche Kommentierung der Perikopen erfolgt je nach Erfordernis versweise oder im größeren Zusammenhang. Jedem Band ist ein neuseitiges Abkürzungsverzeichnis vorgestellt und am Schluß erfreulicherweise auch ein ausführliches Register der Bibelstellen, der hebräischen Wörter, der Namen, Realien, theologischen Begriffe usw. beigegeben. Der erste Eindruck des neuen Kommentars ist der einer imponierenden Materialfülle, die den Benutzer instand setzt, sich selbständig nicht nur mit dem Bibeltext, sondern auch mit der vorgelegten Deutung auseinanderzusetzen. Das Werk erscheint nicht in Einzellieferungen, sondern in fertigen Bänden, von denen inzwischen noch ein weiterer vorliegt (Bd. XVI: *G. Fohrer*, Das Buch Hiob; 565 Seiten), der einer späteren Besprechung vorbehalten bleibt.

Als letzte Faszikel des Sellinschen Kommentars waren 1939 das Buch Ruth und die Klagelieder, beide erklärt von *W. Rudolph*, erschienen. Mit ihnen wird nun auch die neue Reihe eröffnet. Das wirkt zwar wie ein hübsches Symbol der Kontinuität, erschwert es aber, sogleich einen richtigen Eindruck vom neuen KAT zu gewinnen. Denn ein eingehender Vergleich zeigt, daß in diesem Fall die alten Kommentare nicht nur im Gesamtverständnis, sondern auch in allen Einzelheiten fast unverändert geblieben sind. Selbstverständlich sind die Literaturangaben weitergeführt. In Kleinigkeiten spürt man auch eine gewisse Resonanz auf neuere Fragestellungen. So, wenn in der Einleitung zu Ruth die Notiz beigelegt wird, daß die „an sich recht unbedeutende Episode“ in den Kanon aufgenommen wurde, weil sie als Vorgeschichte Davids „zu einem Bestandteil der Heilsgeschichte“ geworden sei, und daß sie als solcher „auch für die christliche Kirche nicht irrelevant“ sei (33); oder wenn bei den Klageliedern in einem neuen Absatz gefragt wird, inwiefern sie „Wort Gottes für uns Christen“ sind (195). Aber im ganzen scheint sich dem Autor in diesem Fall die Auslegung nach gut zwei Jahrzehnten nicht als „neue Aufgabe“ (s. o.) gestellt zu haben. Wir dürfen uns deshalb ein eingehenderes Referat ersparen. Leider konnte R. wegen der sich länger hinziehenden Drucklegung auch die seit 1956 (!) erschienenen Kommentare zu Ruth (*Gerleman*), Klagelieder (*Kraus*; *Weiser*) und Hohes Lied (*Ringgren*) nicht mehr voll verwerten. Zu ihnen wird kurz im Vorwort Stellung genommen und dabei die Sonderthese von *Kraus* zu den Klageliedern (staatliche Kulturpropheten als Autoren; Klage um das zerstörte Heiligtum als besondere Gattung) ebenso abgelehnt wie *Gerlemans* Sinnbestimmung des Buches Ruth (Ehrenrettung Davids durch Judaisierung der Moabiterin). Darin stimmen wir weitgehend mit R. überein (vgl. Schol 34 [1959] 302 f. und 37 [1962] 300 f.).

Auch über das Hohelied hatte R. bereits 1942 für den Sellinschen Kommentar ein Manuskript fertiggestellt, das aber vor dem Druck den Bomben zum Opfer fiel und so erneuert werden mußte. Bei diesem Buch sind die Einleitungsfragen besonders ausführlich behandelt (44 Seiten gegenüber 66 Seiten des exegetischen Teils). Für R. ist das Hohelied nicht das Werk eines einzigen Dichters, der damit eine bestimmte Gesamtaussage machen wollte, sondern eine Sammlung volkstümlicher Liebes- und Hochzeitslieder durchaus profanen Charakters, die durchweg nur nach dem Stichwortprinzip (100) zusammengereicht sind. Die Sammlung selbst mag um 500 v. Chr. entstanden sein, als die in sich älteren Einzellieder schon einigermaßen zersungen (was Textkorrekturen legitimiert) und mit Aramäismen durchsetzt waren (111). Für eine „einheitliche, geschlossene Komposition“ fehlt nach R. „der notwendige Gedankenfortschritt“ (97). Aber es ist die Frage, wie weit man bei einer lyrischen Komposition, und gar einer altorientalischen, einen solchen als Kriterium aufstellen darf.

Das Hohelied bewegt sich überall in einem so engen thematischen Bereich, arbeitet durchgehend mit so viel gleichen Motiven und Stilelementen, daß man von dieser Seite eine einheitliche Abfassung kaum widerlegen kann, selbst wenn man den Platz jedes einzelnen Stückes im ganzen nicht logisch zu begründen vermag.

Einen einheitlichen höheren Sinn im Hohenlied anzuerkennen (außer einer allgemeinen Verherrlichung der Liebe zwischen Frau und Mann), lehnt R. rigoros ab. Seine Auseinandersetzung mit der allegorischen, typologischen und mythologischen Deutung ist recht ausführlich — und einigermaßen militant. Letztere ist „Ausfluß einer gewissen Mythologitis, die die Arbeit am AT zeitweise ergriffen hat“, alle Allegorese „ein Ausfluß jenes unseligen widerchristlichen Dualismus, den es zu überwinden gilt“ (109) und für dessen zähes Weiterleben vor allem das Mönchtum und das „katholische Virginitätsideal“ verantwortlich gemacht werden (109). Für das berechnete theologische Anliegen der allegorischen bzw. typologischen Deutung fehlt R. jedes Organ. Nach R. wurde das Hohelied noch bei seiner Aufnahme in den Kanon rein natürlich verstanden, aber, da freie Liebesverhältnisse nicht als gottgefällig gelten konnten, dabei in seiner Ganzheit „auf eheliche Verhältnisse umgedeutet“ (108). Beides bleibt freilich eine trotz aller Mühe R.s unbelegbare Vermutung. Eine solche Umdeutung gewisser Stellen dürfte gerade für einen mit der Bildsprache so gut vertrauten Juden der alten Zeit nicht leicht gewesen sein (persönlich glaube ich, daß er sie überhaupt nicht für notwendig gehalten hätte), und R.s Belege für eine allegorische Deutung schon im Judentum sind weit handfester und älter als jene, aus denen er eine natürliche Deutung nachzuweisen sucht. Die Präsumtion stände also nach wie vor dafür, daß das Hohelied schon bei seiner Kanonisierung durch die Juden allegorisch verstanden wurde. Auf alle Fälle: „als sie (die christliche Kirche) es kennenlernte, wurde es allegorisch verstanden, und sie riß seinen allegorischen Sinn in ihrer Weise an sich“ (108). Was ist dann aber für die christliche Auslegung maßgebend? Ein vielleicht rein natürlicher Sinn erster Verfasser der Einzellieder (diese These R.s einmal vorausgesetzt) oder der Sinn, in dem die christliche Kirche das Hohelied von Anfang an als Gotteswort aufgenommen und im Kanon behalten hat (ob dieser Sinn allegorisch oder typologisch gefaßt wird, ist dabei sekundär)? Diese schrifttheologische Frage kann keineswegs mit der Berufung auf die heutige „wissenschaftliche Ehrlichkeit“ (108) im Sinne eines ausschließlich natürlichen Verständnisses entschieden werden. Allerdings entscheidet R. sie auch nicht eigentlich. Denn sie wird ihm anscheinend gar nicht bewußt. Aber es ist bedauerlich, daß Grundfragen des Verständnisses in einem großen Kommentar so flach und ohne echtes Eingehen auf die positiven theologischen Anliegen anderer Auffassung (die neue französische Schule wird nur am Rande berücksichtigt) traktiert werden, wie es hier geschieht. Glücklicherweise ein absoluter Einzelfall, wie die vorliegenden Bände der Reihe zeigen.

Abgesehen von diesen Bedenken, ist R.s Bearbeitung des Hohenliedes überaus sympathisch und wertvoll. Einleitung und exegetischer Teil bieten eine Fülle wertvollen Materials und feiner Beobachtungen, die diese lebenssprühenden Lieder einer fernen Welt in ihrer ganzen Frische und Buntheit nahebringen. Inhaltlich bleibt R.s Auslegung natürlich im Rahmen seiner Gesamtkonzeption als profaner Liebeseposie, aber diese bleibt ja für jede Art des Verständnisses grundlegend. Die vielen Textprobleme werden sehr ausführlich und klug behandelt. Nur dort, wo Textentstellung auf Grund des allegorischen Verständnisses (noch nach Aufnahme in den Kanon) angenommen wird (vor 3, 11 soll gar eine ganze Strophe über die Braut der Umdeutung auf Jahwe zum Opfer gefallen sein), darf man mit gutem Grund skeptisch sein. Das Prinzip der Stichwortverknüpfung der einzelnen Lieder ist weithin einleuchtend, gelegentlich aber doch wohl zu sehr forciert. Darf man Worten, die im Kontext gar kein Gewicht haben, solche verknüpfende Kraft zuschreiben (z. B. Balsambeete 5, 13 und 6, 2; lieber würde man hier die parallelen Anfänge in 5, 9 und 6, 1 heranziehen)? Gelegentlich werden Stichworte auch erst durch Textkorrekturen geschaffen (6, 3 und 6, 12). Andererseits hätten Wortbeziehungen oft noch größere Beachtung verdient. Dann wäre z. B. deutlich geworden, daß 5, 1 (Balsam, Honig, Wein, Milch) ganz stark auf 4, 10f. zurückweist und deshalb mindestens 4, 10—5, 1 eine originale Einheit ist. Bei detaillierter Sprach- und Stilanalyse würde hier wie anderswo (schon bei 1, 2—4) wohl mehr an kunstvoller Arbeit sichtbar werden (und zugleich an Einheitlichkeit) als einfachen Volksliedern eigen ist, wenn ich auch die Frage: Volks-

poesie oder Kunstpoesie, als Alternative gestellt, beim Hohenlied für überspitzt halte.

Auch *Hertzbergs* Kommentar zum Prediger, der den zweiten Teilband eröffnet (18—238), war bereits 1932 in der Sellinschen Reihe erschienen. Er ist für die Neuherausgabe gründlich überarbeitet, wobei „besonders der exegetische Teil streckenweise starken Änderungen unterworfen worden ist“ (Vorwort). In der Tat konstatiert man hier allenthalben eine intensive und fruchtbare Diskussion mit neueren Autoren (*Galling, Dabood, Gordis* u. a.). Dabei hat sich für H. seine frühere literarische und theologische Grundkonzeption des Qoh eher bestätigt. „Je mehr ich mich mit Qoh beschäftigt habe, um so mehr ergibt sich mir aus allen Instanzen — Bezeugung, Sprache, Stil, Metrum, Aufbau, Gedankengut — die Einheitlichkeit von Qoh 1, 2—12, 8“ (41). Es gibt also keine sekundäre Überarbeitung des Werkes. Nur 12, 9—14 ist von drei Epilogisten angefügt. Interessant ist, daß H. (anders als R. beim Hohenlied) als Beleg der Einheitlichkeit nicht „einen Gedankenfortschritt durch das ganze Buch hindurch“, „keinen logisch fortschreitenden Gedankengang“, sondern nur einen, teilweise sehr lockeren „Gedankenzusammenhang innerhalb der einzelnen Abschnitte“ und „eine völlige Einheitlichkeit des Gedankengefüges“ postuliert und konstatiert, wobei „das ‚Ergebnis‘ schon am Ende des zweiten Abschnittes genauso deutlich wie am Ende des zwölften“ ist (36; 39). Das Buch ist um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v. Chr. in Palästina (Jerusalem) verfaßt. Daß Sir den Qoh gekannt und benutzt hat (49), scheint mir aus den angeführten Stellen nicht unbedingt erwiesen, aber sicher zeigen diese Belege, die noch um manche anderen Ähnlichkeiten formaler und inhaltlicher Art vermehrt werden könnten, daß beide Werke etwa in die gleiche Zeit und geistige Situation weisheitlichen Denkens und Fragens in Israel gehören.

H. bringt in seiner Einleitung zwei Abschnitte über „Sprache und Stil“ und über „das Metrum“ bei Qoh (28—35). Eine solche literarwissenschaftliche Einführung (auch die Zusammenstellung der Stilelemente, die den Verfasser als Weisen kenntlich machen, gehört hierher, S. 55) ist der beste Schlüssel zum Verständnis eines Buches. Leider wird ihr nicht immer die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet. Sie sei hier deshalb als besonderer Vorzug genannt. Gerade die Ausführungen über den Stil verraten viel von der geistigen Individualität und zugleich Traditionsgebundenheit des Qoh. Nach H. ist das ganze Buch metrisch verfaßt. Allerdings muß er dafür eine ungewöhnliche Beweglichkeit in der Handhabung des Metrums annehmen, durch die der Unterschied zur gehobenen Prosa oft sehr gering wird. Der Parallelismus membrorum tritt ohnehin sehr zurück.

Der letzte Abschnitt der Einleitung des früheren Kommentars (Die Hauptgedanken und die Stellung des Buches Qoh in der alttestamentlichen Religionsgeschichte) ist jetzt als zusammenfassender Ertrag der Auslegung an den Schluß des Kommentars gestellt (Zur Theologie des Buches Qohélet, 222—238). Als Hauptgedanken werden genannt die „Ausschließlichkeit Gottes“, die „Eitelkeit alles Irdischen“ und, als einzige Möglichkeit des Menschen, die „Gegenwart so, wie sie ist, d. h. also aus Gottes Hand, entgegenzunehmen“. Gott selbst ist dem Qoh nicht zum Problem geworden, doch erhält sein Gottesbegriff „fatalistische Züge“. „Die persönlichen Züge kommen völlig in Fortfall“, höchstens im Gerichtsgedanken zeigen sie sich. Diese Feststellungen scheinen mir ein wenig überspitzt, jedenfalls wenn man glaubt, damit das ganze religiöse Profil des Qoh gezeichnet zu haben. Die Akzentuierung der Aussagen über Gott ist natürlich von der scharfbegrenzten Thematik des Buches bestimmt. Dennoch tritt in der wiederholten Aussage, daß alles freie „Gabe Gottes“ ist, der persönliche Gott so stark hervor, daß man kaum mit Recht sagen kann, daß „Gott selbst zu einer Art Fatum wird“ (226).

H.s. Textauslegung ist bei aller gründlichen Arbeit am Detail ganz darauf konzentriert, den Gedankenzusammenhang und die Grundanliegen des Autors herauszuarbeiten. Das hat zu einer durchgreifenden Änderung in der Anordnung des exegetischen Teils geführt. Der Text wird nicht mehr wie früher in 34 (jetzt 35) Einzelperikopen vorgelegt und behandelt, sondern in 12 großen Abschnitten, die einen übergreifenden Gedankenzusammenhang bilden. Sodann ist ein guter Teil der philologischen Erörterungen und der Diskussion mit anderen Autoren aus dem eigentlichen Kommentar in die Anmerkungen zum Text, die früher nur knappe Hinweise auf Textkorrekturen boten, verlegt. Durch diese Entlastung von Einzelheiten kann

die Texterklärung viel straffer und durchsichtiger den Gedankengang und wesentlichen Inhalt der Abschnitte herausbringen. Der Begrenzung der 12 Hauptabschnitte kann man durchweg zustimmen. Nur scheint es mir fraglich, ob der Prolog 1, 2—11 für sich genommen und 3, 1—15 mit 3, 16—4, 16 zu einem geschlossenen Abschnitt verbunden werden darf. Denn einerseits greift, wie H. klar sieht, 3, 15a ganz auf 1, 10 zurück (und vielleicht ist der schwierige Satz 3, 15b auch am besten in Gegenüberstellung zu 1, 11 zu deuten), andererseits taucht mit 3, 16 ein wichtiger neuer Zug in der Betrachtung des Lebens auf, der bis dahin nicht berührt wurde: das Böse (Frevel, Bedrückung) bzw. das Gegenüber von Gerechten und Frevlern. Textumstellungen, um einen besseren Sinn zu gewinnen, werden nur vorgenommen bei 7, 11 f. (nach 7, 6) und bei 10, 15b (zwischen 10, 16a und 16b). Letzteres ist ein Versuch, mit dem schwierigen V. 15b fertig zu werden. Doch der straffe Gleichklang von V. 16 und V. 17 empfiehlt diese Lösung nicht. Sie läßt zudem V. 15a isoliert stehen, was nur zu verantworten ist, wenn die „Mühe des Toren“ mit seinem „vielen Reden“ (V. 14) identisch ist. Doch das ist durchaus fraglich. Die Erörterung der Verbindung von 7, 11 f. mit 7, 7, die an sich naheliegt, würde hier zu weit führen.

Das Estherbuch verdankt nach *H. Bardtke* seine Existenz ganz dem schon bestehenden Purimfest, das, vielleicht persischen Ursprungs, im mesopotamischen Raum seinen uns bekannten Namen empfing. Also ein ursprünglich heidnisches Fest. Doch es „hat in der jüdischen Diaspora und vielleicht in Palästina-Juda stark an Verbreitung gewonnen. Es erschien an der Zeit, dieses Fest zu judaisieren. Das wird durch die Festlegende bewerkstelligt“ (252). Für diese gezielte (und von Erfolg gekrönte) Manipulation benutzte der Verfasser eine schriftliche Quelle, die drei (getrennte) Traditionen enthielt: die Vasthitradition, die Mardochai/Hamantradition und die Esthertradition. Nur letztere hatte vermutlich etwas mit Verfolgung und Rettung von Juden zu tun (in begrenzterem Umfang als im jetzigen Buch). Das Buch ist ein „guter historischer Roman“ (248), und sein Verfasser insinuiert bewußt wirkliche Geschichte durch Hervorhebung echt persischen Materials, das er seiner Quelle entlieh. Entstehungszeit des Buches zwischen 300 und 50 v. Chr., nach B. vermutlich gegen Ende des 3. Jahrhunderts. Ort der Abfassung ist nicht zu bestimmen, da „landeskundliche Bezüge im Buch fehlen“ (255). Diese fehlen allerdings nur, wenn man die ganze Entstehungstheorie B.s, die nicht neu ist, annimmt! Auch die nach *Striedl* (*ZAW* 1937) rein vom Sprachcharakter des Buches her angesetzte obere Datierungsgrenze gerät ins Wanken, wenn das Buch wirklich in der östlichen Diaspora (woher die Quellen ohnehin stammen sollen) entstanden ist. Denn dort dürfte die lebendige hebräische Sprachtradition viel früher verblaßt sein als in Palästina, so daß ein Vergleich mit der Sprache des Chronikbuches keine so sichere Datierungsgrundlage ist. In einem solchen Fall ist dann die Frage, wieviel wirkliche Geschichte das Buch — bei aller eindeutig romanhaften Ausgestaltung — enthält, ganz neu zu stellen, wie es *Cl. Schedl* neuerdings versucht hat (*Geschichte des AT*, Bd. 5, Innsbruck 1964; Vorabdruck des Kapitels über Esther in: *Kairos* 5 [1963] 3—18).

Den Text des Buches Esther besitzen wir fast unbeschädigt. Eine größere Textkorrektur wird nur 1, 22b vorgenommen (nach *H. Junker* in *BZAW* 66, S. 173), während B. dem schwierigen Text in 2, 19a ohne Änderung einen Sinn abzugewinnen sucht. Wie mir scheint, ohne Erfolg; man wird hier kaum ohne Korrektur durchkommen. Dagegen ist die Eliminierung des „sie werden sprechen“ in 1, 18 kaum zu vertreten, denn hier wird bewußt ein Verb des Vorsatzes aufgenommen. Die deutsche Wiedergabe des Textes ist bei B. sehr wörtlich, beinahe sklavisch und nimmt auf das deutsche Sprachgefühl allzuwenig Rücksicht (z. B. 1, 7: „königlicher Wein war reichlich da, der königlichen Hand entsprechend“; 7, 3: „... so werde mir mein Leben auf meine Bitte hin gewährt und mein Volk auf mein Anliegen hin“). In der Übersetzung von 3, 13 ist anscheinend durch Druckversehen eine ganze Zeile ausgefallen („vom Knaben bis zum Greis, Kind und Frau, an einem einzigen Tag“). An B.s Kommentierung ist die ausführliche Erläuterung kulturgeschichtlicher Daten und die intensive Sorgfalt, mit der er den literarischen Kunstmitteln dieses großen Erzählers nachgeht, besonders anzuerkennen. In der auch hier dem Kommentar nachgestellten Betrachtung „Zur theologischen Bedeutung des Buches Esther“ zeigt B. richtig, daß in der bewußt profan-ethnisch ausgerichteten Erzählung deutliche Hinweise für eine göttliche Lenkung der Geschehnisse liegen und daß in der am Purimfest

gefeierten Ruhe vor den Verfolgern letztlich das zentrale religiöse Thema der „Gültigkeit und Beständigkeit der göttlichen Verheißungen“ anklingt. Das Buch hat also ganz zu Recht seinen Platz im Kanon. Daß die größeren griechischen Zusätze zum Estherbuch nicht in die Erklärung einbezogen wurden, ist verständlich. Aber als Zeugnisse der anscheinend sofort einsetzenden Weiterentwicklung des Stoffes schon in vorchristlicher Zeit wäre ihre anhangsweise Wiedergabe eine interessante Ab- rundung dieser umfangreichen Bearbeitung des Estherbuches gewesen.

J. Haspecker S. J.

Heilige Schrift und Maria. Hrsg. von der *Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie* (Mariologische Studien, 2). gr. 8° (271 S.) Essen 1963, Driewer. 29.20 DM.

Der vorliegende Band umfaßt die Vorträge der 7. Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, die vom 21.—24. August 1962 in Goslar gehalten wurde. Wie der Titel schon besagt, handelt es sich um die Frage, was wir aus der Schrift über Maria erfahren. Diese Frage wird, abgesehen von dem 1. Vortrag von *Johannes Schildenberger O.S.B.* „Der dogmatische Schriftbeweis aus dem AT“ (7—26), nicht rein exegetisch angegangen, sondern im Lichte der Tradition und der kirchlichen Lehräußerungen. Nach einer ausführlichen Darlegung über das konkrete Denken des Hebräers, das im Unterschied zum vornehmlich visuellen griechischen Typ mehr auditiv sei, so daß der Hebräer die Dinge nicht so sehr in ihrer Gestalt als durch das Werk in ihrer Wirkung erfährt (8f.), betont Schildenberger das allmähliche Wachsen der atl. Offenbarung (14—18). Sehr richtig wird bemerkt: „Wenn wir im gegenseitigen Verhältnis von atl. Aussagen auf Spannungen oder gar Widersprüche stoßen, so handelt es sich jeweils wenigstens auf der einen Seite um eine Aussage, für die der betreffende inspirierte Schriftsteller nicht schlechthin letzte Sicherheit beansprucht, sondern eine zeitbedingte menschliche Geltung, die also durch spätere Offenbarung oder Einsicht überholt und korrigiert werden kann“ (18f.). Sch. verweist dabei auf J. Levie S. J., *Les limites de preuve d'Écriture Sainte en théologie: NouvRevTh* 71 (1949) 1000—1029, der als 4. Regel aufstellt, daß uns über die Arbeit der Exegeten und Dogmatiker hinaus die Auslegung der Kirche die letzte Sicherheit gibt (18). Das gilt natürlich nur, wenn die Kirche für eine bestimmte Auslegung ihre Lehrautorität einsetzen will, und das ist nur selten der Fall.

Der Verf. führt dann die auf protestantischer Seite aufgestellten Grundsätze des Dänen Regín Prenter (in: „Die systematische Theologie und das Problem der Bibel- auslegung“: *ThLitZtg* 81 [1956] 577—585) an, der feststellt: „Nur insofern sich sämtliche biblischen Texte, ohne Rücksicht auf ihre individualisierende historische Auslegung, als Teil einer prophetischen oder apostolischen Totalgeschichte auffassen lassen, können diese, historisch gedeutet, in eine heutige Verkündigung des Evangeliums eingehen. Und nur wenn die systematische Theologie die Möglichkeit hat, an einer solchen die Ganzheit und Einheit suchenden Auslegung sämtlicher Bibeltex- te zu arbeiten — ohne in einen heillosen Konflikt mit der historischen Exegese zu geraten —, kann sie ihre Substanz bewahren und gleichzeitig ihre Aufgabe lösen“ (19). Ähnliche Gedanken vertritt neuestens N. Lohfink S. J. in seinem Aufsatz „Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift“: *StimmZeit* 174 (1964) 161—181. Das ist, im Grunde genommen, nichts anderes als der Grundsatz des hl. Augustinus „No- vum Testamentum in Vetere latet et Vetus in Novo patet.“ Wenn der dogmatische Schriftbeweis nicht einmal im NT von der „*analogia fidei*“ absehen kann, dann gilt das erst recht vom AT.

Zum Schluß stellt Sch. die Frage, welche Aufgabe dem typischen und volleren Sinne einer atl. Stelle im dogmatischen Schriftbeweis zukomme. Da der Typus erst aus dem Antitypus erkannt wird, kann aus ihm allein niemals ein sicherer theolo- gischer Beweis geführt werden. Dasselbe gilt vom noch umstrittenen volleren Sinne, der auch erst aus der fortschreitenden Offenbarung erkannt wird. Als Beispiel führt der Verf. den mariologischen Sinn des Protoevangelium (Gen 3, 15ff.) an, der aus dem Text und unmittelbaren Zusammenhang allein nicht hervorgeht (24). Mit Recht wird abschließend nochmals betont, daß die Texte des AT gewöhnlich in einer umfassenden Zusammenschau ihre volle theologische Beweiskraft offenbaren (26).