

der Menschheit ergab, nämlich die Tatsache der vielen Religionen und ihr Verhältnis zu der einen Wahrheit und zur christlichen Offenbarung. Es ging nicht mehr an, die heidnischen Religionen insgesamt als Blendwerk abzutun. Übrigens darf diese Form christlicher Apologetik keineswegs als die einzige oder allgemeingültige angesehen werden, was schon die apologetische Methode eines Klemens von Alexandrien im Gegensatz etwa zum apologetischen Rigorismus des Tertullian veranschaulicht. Im Zusammenhang mit der Anerkennung des Wahren und Guten in anderen Bekenntnissen und Religionen ergibt sich die grundsätzliche Frage nach dem Phänomen „Religion“ überhaupt. So war es natürlich, daß sich auch die katholischen Theologen den religionsphilosophischen Fragen zuwandten.

Feiereis gibt uns im siebenten (und letzten) Kapitel einen Einblick in die „Behandlung religionsphilosophischer Probleme in der katholischen Literatur der Aufklärung“ (184 bis 241). Durch den überragenden Einfluß derjenigen Philosophen und Theologen, die der Aufklärung und dem Rationalismus huldigten, vollzog sich die Ausbildung der Religionsphilosophie zur eigenständigen Disziplin im Gegensatz zur Offenbarungstheologie. Dadurch ergab sich für die katholischen Theologen die Notwendigkeit, religionsphilosophische Probleme in apologetischer Weise zu behandeln. Dies geschah nicht zum Vorteil der Religionsphilosophie, weil sie dabei in den untergeordneten Dienst der Apologetik trat. Wir begegnen dieser Form religionsphilosophischer Apologie in der kontroverstheologischen Literatur des 18. Jahrhunderts (186–199). Jedoch setzte sehr bald eine vertiefte Bearbeitung der Probleme durch katholische Fachgelehrte ein (199–225). Unter ihnen spielte der Benediktinerabt von St. Blasien, Martin Gerbert (†1793) eine hervorragende Rolle. Diesen katholischen Theologen ist gemeinsam der philosophische Ansatzpunkt, den sie unter Abkehr von der Scholastik in der Philosophie des Christian Wolff nahmen. Man strebt bewußt nach neuen Methoden. Der Wiener Dogmatiker Petrus Maria Gazzaniga (†1799) forderte dies zur Abwehr der Angriffe der Ungläubigen, die mit den „unnützen Streitfragen der Scholastiker“ nicht zu vergleichen sind (207). Immer stärker wird die Erkenntnis, daß auch von der katholischen Theologie her eine eigene religionsphilosophische Disziplin gefordert werden muß. Den entscheidenden Schritt vollzieht Siegmund von Storchenaus (†1797 in Wien), der auch den Namen „Religionsphilosophie“ zuerst geprägt und in die Fachsprache eingeführt hat. Ihm ist nicht nur eine mit der Offenbarungstheologie vereinbare und übereinstimmende Religionsphilosophie zu verdanken. Storchenaus trat auch — wohl unter dem Einfluß Hamanns — einer Überbetonung

der Verstandeserkenntnis durch die Aufklärung entgegen, der er den Grundsatz entgegenhält: „Die Philosophie ist nicht die letzte Bestimmung des Menschen“ (231). So stellte er die Religion in die Mitte der menschlichen Existenz. Religionsphilosophie und Theologie werden aus dem An-sich einer theoretischen Wissenschaft gerückt und in ihrer Bedeutung für die Gesamtbildung des gläubigen Menschen gesehen. Damit hat Storchenaus dem großen Sailer vorgearbeitet, dem „das große Verdienst zuzusprechen ist, die Ideen von Kant, Hamann, Herder, Jacobi und Lavater in einer Form für die katholische Wissenschaft fruchtbar gemacht zu haben, welche das Glaubensgut unangetastet ließ“ (240).

Dieser Überblick dürfte deutlich gemacht haben, wie in der mit Akribie aus den Quellen erarbeiteten Spezialstudie des jungen Gelehrten zugleich ein Stück entscheidungsvoller Zeit- und Philosophiegeschichte an uns vorüberzieht. Man möchte dem Verfasser nur wünschen, daß ihm auch weiterhin die Möglichkeit zur Fortsetzung seiner Forschungsarbeit gegeben werde.

Erfurt

Fritz Hoffmann

BORDONI MARCELLO, *Il tempo, Valore filosofico e mistero teologico* (Corona Lateranensis 6.) (360.) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1965. Kart.

Unter den Problemen, die wir um so mehr zu lösen suchen, je mehr sie uns entfliehen, gibt es heute wohl größere für uns, als es gerade das Problem der Zeit und der Ewigkeit ist. „Was ist also die Zeit?“, so fragte sich auch Augustinus, „Wenn niemand mich fragt, weiß ich es; wenn ich es dem Fragen den erklären möchte, weiß ich es nicht.“ Zeit und Ewigkeit sind in der Tat die zwei Grenzen, in denen sich notwendigerweise die tiefsten Probleme kreuzen. Sie bilden den unbegrenzten und ungeheuren Horizont, in dem auf verschiedenem Niveau der menschliche Geist sich bewegt in der Geschichte des einzelnen wie der ganzen Menschheit.

Von der Zeit haben wir wohl eine unmittelbare Erfahrung, insofern wir die Abfolge des Geschehens, sowohl der endlichen Dinge, die uns umgeben, als auch unserer geistigen Tätigkeiten, wahrnehmen. Wenn wir uns jedoch auf diese Zeit besinnen wollen, von der wir doch eine unmittelbare Erfahrung haben, scheint es, als ob sie uns entfliehen wolle. Wie kann die Zeit existieren, fragen wir uns, wenn die Teile, die sie bilden, die Vergangenheit und die Zukunft, nicht existieren? Und wenn die Gegenwart, die ihre einzige Wirklichkeit zu sein scheint, dem Einfangen durch unsere Erkenntnis zu entfliehen scheint? Wenn wir sie festhalten wollen, ist sie schon nicht mehr da; wenn wir ihr auch nur die geringste

Ausdehnung zuerteilen, ist sie schon nicht mehr dieser Augenblick, den wir suchen; sie scheint sich zu reduzieren auf eine unfaßbare Grenze zwischen der Vergangenheit und der Zukunft. Wo ist also ihre ontologische Realität und wie können wir dazukommen, sie zu erfassen? Sicher, die Zeit ist nicht das Geschehen, aber das Maß des Geschehens, des inneren Geschehens wie des äußeren; das ist der Punkt, auf den alle bedeutenden Denker zurückkommen, und das ist auch eine evidente Sache für den, der nur ein wenig die eigene innere Erfahrung beachtet. Aber es bleibt ein Problem: Wie gelangen wir zur Erkenntnis der Zeit?

Mit diesem Problem haben sich in den letzten Jahren zwei italienische Institute mit großem Eifer befaßt: Das Centro der Studi filosofici von Gallarate hat seine Ergebnisse veröffentlicht in einem 1966 in Brescia herausgegebenen Band (*Tempo ed eternità nella condizione umana*). Von den Untersuchungen der Päpstlichen Lateran-Universität handelt das vorliegende Buch. Die Aufgabe der Philosophie überhaupt wird in unserer Zeit vielfach aufgefaßt als ein Bemühen „den Menschen zu verstehen, indem man ihn hineinstellt zwischen die Vergangenheit und die Zukunft eines allgemeinen Werdens, von dem er ein gegenwärtiger Augenblick ist“ (E. Brehier, Paris 1956). Dieses Sein in der Welt ist aber für den Menschen nicht eine passive oder rein örtliche Gegenwart, sondern eine aktive und fortschreitende, die sich verwirklicht in der Zeit. Für unser Zeitalter der Entwicklung und des Fortschritts steht der Mensch in der Welt wie ein Bearbeiter der Geschichte, wie einer, der die Geschichte schafft (M. Merleau-Ponty, Paris 1948). Die menschliche Existenz wird so aufgefaßt als eine geschichtliche Struktur. Das vorliegende Werk betrachtet es nicht als seinen eigentlichen Zweck, dem Problem dieser Geschichtlichkeit in direkter Weise entgegenzutreten. Es will vor allem eine Studie sein, die unter vielfältigen Rücksichten den zeitlichen Wert der menschlichen Existenz auf philosophischer und theologischer Ebene betrachtet. So gliedert sich das Werk in zwei Teile: I. Der philosophische Sinn der Zeit (11–104), II. Das theologische Geheimnis der Zeit (105–296).

Im I. Teil wird zunächst in drei Kapiteln eine philosophische Analyse gegeben über die Bedeutung der menschlichen Zeit. Ausgehend von der klassischen Spekulation, die gerechtfertigt wird gegenüber dem Vorwurf, sie hätte nur einen mathematischen (*numerus numeratus*) und kosmologischen Zeitbegriff erarbeitet, wird betont, daß sie im Gegenteil auch einen hohen metaphysischen und anthropologischen Sinn habe (Zeit und Seele) (1. Kapitel 13–39). Das 2. Kapitel (40–61) geht über zur ontologischen Analyse des Begriffs der Dauer als „*existentia fluens*“, „*Extensio existentiae*“ und als Ausdruck des

geschichtlichen Charakters des endlichen Seins. Die zeitliche Dauer, verstanden als ausgedehnte Existenz, orientiert zwischen einer Ursprungs-Beziehung („*ab-alietas*“) und einer Finalität (*conversio in unum*), zeigt in ihrem Grunde eine notwendige Gleichzeitigkeit zwischen dem zeitlichen Augenblick und dem ewigen, zwischen der kreatürlichen und der göttlichen, ewigen Gegenwart (3. Kapitel, 62–80). Nachdem so durch die philosophische Analyse über die Bedeutung der menschlichen Zeit schon viele wichtige Begriffe gewonnen sind, wird im 4. Kapitel (81–104) der Begriff der Geschichtlichkeit bestimmt, die als eine besondere Modalität der zeitlichen Stellung des Menschen in der Welt aufscheint.

Der II. Teil des Werkes will den geschichtlichen Sinn der christlichen Gegenwart aufzeigen, die zugleich die Gegenwart Christi, der Kirche, des Gläubigen ist. Er beginnt im 5. Kapitel (107–157) mit dem theologischen Nachweis der Bedeutung der Zeit der Menschwerdung des Erlösers. Das irdische Leben Jesu erscheint vor allem als „die Zeit des Sohnes“, als das „Sein vom Vater und für den Vater“, insofern es im Rahmen der Schöpfung wie ein zeitliches Echo des ewigen Seins des Eingeborenen des Vaters ist. Sie ist indes zugleich „die Zeit der Kenosis“, weil die zeitliche Ankunft des „Wortes Gottes“ in der Welt gleichsam eine Entfernung von seiner Stellung als „Eingeborener“ bedeutet und statt dieser zu einer Stellung des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ wird. Das Geheimnis des Lebens des Erlösers ist so eine zeitliche Dauer, die einerseits charakterisiert ist vom Willen des Kommens in die Welt und andererseits von der Sehnsucht, aus der Welt zurückzukehren zur himmlischen Stellung des Kyrios. Die innere Spannung der Zeit der Menschwerdung löst sich in der Stunde des Heimgangs von der Welt zum Vater.

Diese Stunde (6. Kapitel, 158–186), der „*Kairós*“ der Gnade, ist die vollkommenste Verherrlichung (Erhöhung), die höchste Theophanie der Realität des Ewigen und ist zugleich ein Durchgang im Blut, weil in ihm sich endgültig auflöst das Zeitdrama des bösen Zeitalters des Fleisches. Die Zeit der Menschwerdung besitzt wegen ihres Inhalts der Ewigkeit eine einzigartige geschichtliche Bedeutung; sie ist das zentrale Geschehen oder Ereignis, das der Menschheitsgeschichte einen unwiederholbaren Sinn gibt. Sein Charakter als „zentrales Faktum“, das in der Schrift als „*eph-hapax*“ (ein für allemal) aufscheint, darf nicht im geometrischen Sinn verstanden werden wie das Vorhandensein eines Punktes auf einer Geraden. Diese Schau würde den Begriff des Ereignisses der Menschwerdung in bezug auf die Heilsgeschichte veräußern. Es würde so in der Tat mehr eine Grenze werden, die eine Gerade in zwei Teile teilt, als ein Mit-

telpunkt, der verbindet. Das Urchristentum betrachtet die Tatsache des Heiles nicht als einen Punkt auf der Linie der Zeit, sondern als ein theologisches Geheimnis, das die Geschichte in der Tiefe durchdringt als eine zusammenfassende Synthese aller Epochen (Irenäus). Und das ist möglich, weil das irdische Leben Christi nicht hermetisch in der Vergangenheit abgeschlossen ist, sondern eine göttliche Kraft besitzt, die die zeitliche Dauer unendlich überschreitet und sich mit der ganzen Entwicklung der Geschichte vergegenwärtigt.

Die Gegenwart der Kirche (7. Kapitel, 187 bis 256) ist daher nicht verschieden von der Gegenwart Christi; sie ist nicht ein nachfolgender Punkt, der sich neben oder außer das Heilsgeschehen setzt und so das Absurde eines doppelten Heiles schaffen würde. Die Dauer der Kirche, die konkretisiert ist in der Wirklichkeit des Glaubens und der Sakramente (quibus fabricatur ecclesia), ist nichts anderes als die geheimnisvolle Gegenwart der österlichen Stunde des Erlösers in unserer Zeit, eine Gegenwart, die dem

Gläubigen gestattet, auch heute der ewigen Heilswirklichkeit zu begegnen, die von Christus kommt. So wird der Lebenslauf des Christen eine wirkliche Teilnahme am irdischen Lebenslauf, der „peregrinatio“ Christi, dem zentralen Faktum der Geschichte. Er wird ein Partikelchen der Gesamtzeit des Heiles der Welt.

Über das Geheimnis der Heilszeit in der eucharistischen Feier handelt das 8. Kapitel (257–285), und zwar als „memoria praeteriti“, als Gegenwart und als eschatologische Vorausschau in die Zukunft der Glorie. In einer Schlußbetrachtung (286–296) wird den Ansichten Sören Kierkegaards und Oskar Cullmanns eine kritische Lösung entgegengestellt. Das Christentum – so schließt der Herausgeber seine Zusammenfassung – besitzt allein alle Erfordernisse der Geschichtlichkeit, ja es kann in der gegenwärtigen Ordnung keine geschichtliche Schau der menschlichen Dinge geben für einen, dem die christliche Realität gänzlich fehlt.

Regensburg

Philipp Schertl

BIBELWISSENSCHAFT AT

BRUCE VAWTER, *Mahner und Kündler*. Die Propheten Israels vor dem Exil. (320.) Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1963. Leinen S 111.—.

Das Buch trägt im englischen Original den Titel „The conscience of Israel“. Die Einleitung beschäftigt sich mit den Propheten in ihrer Welt, wie sie diese selber verstanden haben. Israel war nicht kulturlos, sondern Erbe einer altherwürdigen Kultur und die Propheten fühlten sich als Hüter dieses Erbes. Immer wieder ist Vf. bemüht, herauszuarbeiten, was die Propheten in Wirklichkeit waren; sicher auch Kündler des Messias, aber wir dürfen sie zu keinen Christen machen (13). Wir müssen unterscheiden zwischen der prophetischen Vision und der (beschränkteren) Einsicht des zeitgenössischen Israeliten, der der Prophet war. Er war Fanatiker der Wahrheit, des göttlichen Willens, der Echtheit und Ehrlichkeit. Sein Gewissen wandte sich gegen das rein äußerliche Getue, das Formelle, das Rituelle, das oft nur hohle Schale war ohne Kern; aber er kämpfte nicht gegen den Opferdienst an sich. Freilich „Formalismus ist ein Risiko, mit dem jede Religion rechnen muß. Jene aber, die den Formalismus einer Religion am erbittertsten bekämpfen, sind nicht ihre Feinde“ (23). Genauso wenig, wie ein mittelalterlicher Maler die kirchliche Autorität zurückwies, wenn er den Verdammten in der Hölle Bischofsmützen aufsetzte, lehnte der Prophet den echten Kult ab, wenn er Kultmißbräuche verurteilte (ebd).

Wichtig scheint die Geschichte und Einteilung des Prophetismus. Es gab Kultpropheten („erlernte“ Propheten) und charismatische

Propheten, die ihre Rechtfertigung nicht aus einem öffentlichen Amt, sondern aus dem unmittelbaren Ruf Gottes nahmen. Es gab ferner wahre und falsche Propheten. Der gemeinsame Mutterboden für beide war das Nabitum älterer Prägung zur Zeit Samuels, das Parallelen hat im mesopotamischen Haru-spex (39) in den Losen Urim und Thummim, das Jahweh begegnete in Sturmvision oder im linden Säuseln des Windes wie bei Elias. Dem Nabityp gegenüber steht der neue Typus des Amos, des „Ungelehrten“, aber dafür von Jahweh unmittelbar „Berufenen“. Bei allen Ähnlichkeiten zwischen heidnischer Magie und israelitischer Prophetie hebt Vf. den Grundunterschied deutlich heraus, nämlich die moralisch-religiöse Grundlage im Jahwehvolk, und er findet nichts, was hier im Vergleich „mit dem israelitischen Prophetentum in einem Atem genannt werden könnte“ (52). Den allgemeinen Teil beschließt das Kapitel über den Empfang, die Mitteilung und die Grenzen der Vision.

Ungemein lebendig und plastisch läßt Vf. dann die einzelnen Gestalten erscheinen. Amos, der Hirte aus Tekoa, der „Ungelehrte“, von Jahweh weggeholt von der Herde für sein heiliges Amt. Osee, der Mann des Treubundes Gottes, der grenzenlosen Geduld und Liebe Jahwehs. Ähnlich tritt Michäas auf als der Prophet der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Er hat Amos und Osee in einer glücklichen Synthese vereinigt. Dann folgt Isaias (1–39), d. i. der Proto-Isaias, der allen 66 Kapiteln den Namen geliehen hat. Es folgen noch drei kleine Propheten (Nahum, Sophonias, Ha-