

sich Israel auf diesen Gott verlassen; er wird seinem Bund treu bleiben und keine fremde Macht wird ihn daran hindern können. Immer klarer tritt als letzter Grund dieser absoluten und allumfassenden Oberherrlichkeit Gottes, deren Umfang mit dem sich ausweitenden Horizont des Volkes immer besser erkannt wird, die Tatsache hervor, daß dieser Gott Himmel und Erde erschaffen hat. Schließlich veranlaßt der Zusammenstoß mit den Religionen von Assur und Babel, deren Kultur der Israels weit überlegen war, dazu, diese Erkenntnis klar auszusprechen und damit all das, was diese Völker als göttlich verehrten, als geschaffen von dem einen Gott aufzuzeigen, wie es Gn 1 geschieht; der Gott, der alles erschaffen hat, auch alle Nationen ins Dasein gerufen hat, ist der Bundegott Israels und der allein wahre Gott. Ihm allein soll Israel mit ungeteilter Hingabe dienen, weil er der einzige ist. Darum kennt Israel keine Kosmogonien und noch weniger Theogonien, Mythen über die Entstehung der Götter, wie die umliegenden Nationen; Israel weiß um keine Zeit, wo Jahwe nicht gewesen wäre. Und weil dieser Gott über allem steht, ist er auch der Herr der Geschichte und erweist seine Macht in ihr und durch sie, eine Wahrheit, die den andern Völkern unbekannt geblieben ist. Schließlich geht ein letztes Kapitel auf die Bedeutung des Schöpfungsglaubens im Neuen Testament ein.

So erweist dieses Werk in einer leicht verständlichen Darstellung die religiöse Bedeutung des Schöpfungsglaubens und gibt zugleich ein schönes Beispiel, wie auch das Alte Testament durch Predigt und Katechese für das christliche Leben nutzbar gemacht werden kann.

Die mehrfache Ablehnung der Anwendung der Kausalität auf die Schöpfung und die Bezeichnung Gottes als *prima causa* trifft nicht den richtigen Punkt. Falsch wäre diese nur, wenn man alle Ursächlichkeit naturhaft verstehen wollte, wozu unsere Zeit allerdings sehr geneigt ist. Aber was Kausalität ist, erfahren und verstehen wir nicht im Bereich des Naturhaften, sondern in dem des Menschlich-Personhaften; erst von da aus können wir wissen, daß es sich auch in der Natur um wirkliche Kausalität handelt. Die personhafte Ursächlichkeit, die allein wirklich Neues hervorbringt, ist die einzige Erfahrung, von der aus wir uns ein wenn auch entferntes Verständnis des göttlichen Wirkens bilden können. *A. Brunner SJ*

Geschichtsphilosophie

NEBEL, Gerhard: *Zeit und Zeiten*. Stuttgart: E. Klett 1965. 221 S. Geb. 19,50.

Die nur lose zusammenhängenden Kapitel des Buches kreisen alle um das im Titel angegebene Thema. Dabei geht es vor allem um den grundlegenden Unterschied zwischen heiliger und profaner Zeit, wobei dem Verf. seine Kenntnis der griechischen Religion sehr zustatten kommt. Heilige Zeit ist die Zeit der religiösen Festfeier, in der die Anwesenheit des Göttlichen und die Aufhebung der Zeit erfahren wird. Ein wesentlicher Unterschied besteht dann zwischen der heiligen Zeit des Heidentums, deren Götter sich wohl um die Festgeschichte, aber nicht um Weltgeschichte kümmern, und der heiligen Zeit Israels, dessen Feste geschichtliche Ereignisse, in denen das Eingreifen Jahwes für sein Volk kund wurde, wieder gegenwärtig setzten. Von diesem Grundthema aus ergeben sich Ausblicke auf den Unterschied zwischen mythischer und heilsgeschichtlicher Zeit, zwischen Tempel und Kirche, zwischen religiös-existentiallem Wissen und Sachwissen; auf die Grenzen und die möglichen Nachteile der Geschichtswissenschaft und der wissenschaftlichen Exegese, die aus sich keine geschichtliche Begegnung sind, diese unter Umständen sogar stören und verhindern können, über das heutige Versagen vor der heilsgeschichtlichen Tiefe; dieses „macht die avantgardistischen Kapriolen und den zivilisatorischen Optimismus möglich, der die Hoffnung ist, auf dem Wege zum Himmelreich als einem innergeschichtlichen Zustand zu sein“ (121).

Das Buch ist reich an tiefen Einsichten auch für die Fragen der heutigen Zeit. Die Überlegungen hätten wohl an Klarheit gewonnen, wenn der Verf. gesehen hätte, daß die unmittelbar erfahrene Dauer mehrschichtig ist wie der Mensch selbst. Seine Kritik der inneren Zeit trifft wohl die psychische Dauer, wenn diese als die eigentlich innere Zeit betrachtet wird wie bei Dilthey, nicht aber die geistige Dauer, die in der Selbstgleichheit erfahren wird und die auch Heidegger in seinen Analysen in „*Sein und Zeit*“ übersehen hat. Diese geistige Dauer wird vor allem in der religiösen Festfeier erfahren, nicht die eigentliche Ewigkeit. Die Uhrzeit hingegen ist von den beiden Weisen zu dauern abkünftig; zu gemeinsamer Feier

wie zu gemeinsamer Arbeit muß der bei den einzelnen und im Ablauf der Zeit verschiedene Rhythmus des Dauerns durch die Wendung zum gleichmäßigen mechanischen Ablauf der Himmelserscheinungen zur Einheit gebracht werden.

A. Brunner SJ

CULLMANN, Oscar: *Heil als Geschichte*. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr 1965. 328 S. Geb. 31,-.

Es wird hier nachgewiesen, daß die christliche Offenbarung wesentlich als Heilsgeschichte erfolgt ist und nicht nur ein punktuell, ungeschichtliches, je gegenwärtiges Selbstverständnis hervorrufen will. Dies folgt schon daraus, daß die Kirche die Schriften des Alten Testaments und damit die Geschichte Israels als Offenbarung übernommen und diese Geschichte auf sich als das neue, wahre Volk Gottes bezogen hat. Vor allem aber ist das Besondere des Neuen Testaments, und hierauf liegt der Hauptnachdruck, die Spannung zwischen dem „Schon“ des Anbruchs des Reiches Gottes und dem „Noch nicht“. Dadurch unterscheidet sich die christliche Enderwartung von Anfang an von der des zeitgenössischen Judentums und von allen andern Religionen. Diese Spannung ist schon bei Jesus gegeben, wie überhaupt das Leben Jesu so gewesen sein muß, daß es für die Urgemeinde den Anlaß geboten hat, es so auszulegen, wie sie es tat. Deutlich ist sie in der Urgemeinde. Gewiß glaubte man das Ende nahe. Aber diese Annahme kann nicht als für den neuen Glauben wesentlich angesehen worden sein; sonst hätte die Parusieverzögerung die große Erschütterung hervorgerufen, die Albert Schweitzer und Bultmann annehmen, von der aber die Quellen nichts merken lassen. Daß Christus als der Kyrios nicht nur über die Kirche, sondern auch über das All schon jetzt seine Herrschaft ausübt, dieser Glaube zeigt, daß die Zwischenzeit, mag sie länger oder kürzer sein, heilsgeschichtliche Bedeutung hat, wenn auch diese Bedeutung für die einzelnen Ereignisse nicht geoffenbart ist wie für die des Neuen Testaments.

Das Werk ist in seiner Exegese nüchtern und besonnen wie schon die Christologie des Verf. Wohl merkt man, wie bei vielen protestantischen Autoren, den unbewußten Einfluß der

Philosophie Kants. Im Grunde faßt man geschichtliche Tatsachen wie naturwissenschaftliche auf. So spricht C. von „nackten Tatsachen“, womit bedeutungsfreie Tatsachen gemeint sind. Solche gibt es aber nur in der Erkenntnis des Stoffes. Geschichtlich ist eine Tatsache nicht durch das rein Stoffliche, das natürlich dazu gehört, sondern durch den menschlich-geistigen Sinn, der am Stofflichen unmittelbar erschaut und verstanden wird. Diese Erkenntnisart, die im alltäglichen Verkehr mit Menschen dauernd geübt wird und die so vorherrschend ist, daß man bis zum Beginn der Neuzeit auch die Natur so verstehen zu können meinte, ist die erste, auf der auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis gründet. Es ist also nicht so, daß man zuerst die nackte Tatsache sieht, etwas rein Stoffliches, und dann die Bedeutung dazu kommt. Damit wird aber auch der exegetische Zirkel überflüssig. An dieser unmittelbar erschaute Bedeutung hängt auch der existentielle Anruf, den alles Geschichtliche im Gegensatz zum Naturwissenschaftlichen besitzt; und dieser Anruf kann davon nicht durch eine Entmythologisierung getrennt werden. Darum ergeht in der Bibel der Anruf Gottes durch das geschichtliche Geschehen, und das unterscheidet ihn von den heidnischen Göttern, von denen auch ein Anruf nicht ausging. Wenn das Leben Jesu für die folgenden Zeiten eine so außerordentliche existentielle Bedeutung hatte, so mußten seine Worte und Taten, seine Person geschichtlich etwas Außerordentliches gewesen sein.

Ferner macht sich bei C. ein gewisser Funktionalismus geltend, der auf den gleichen philosophischen Voraussetzungen beruht. Nach ihm können wir nur das Tun, nicht auch das Sein Gottes erkennen. Aber wie wir das Sein dieses einzelnen Menschen in seinem Tun erkennen, weil es dessen Ausfluß ist, so im Tun Gottes sein Sein, wie er ist und wie er nicht ist. Bei Gott fehlt zudem noch der Unterschied zwischen innerer Einstellung und äußerer Kundgebung, der beim Menschen durch den Leib bedingt ist. Gewiß bleibt diese Erkenntnis unvollkommen; aber das ist bei aller menschlicher Erkenntnis der Fall. Nur für die naturwissenschaftliche Erkenntnis gilt bis zu einem gewissen Grade die Trennung von Wirken und Sein; denn sie kann keine Auskunft über das Ansich des Stoffes geben. Mit dem Funktionalismus mag auch die modalistische Auffassung