

## Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

# Propheten in der Stadt der Menschen

Schon einmal wurde in dieser Zeitschrift<sup>1</sup> eine Übersicht über neue Literatur zum Thema Propheten gebracht. Damals forderte *F. Vawter* Aufmerksamkeit für neue Einsichten in den Komplex, was im christlichen Sprachgebrauch für gewöhnlich unter Propheten verstanden wird: Menschen im Alten und Neuen Bund, die durch Wort und Tat die gläubige Aufmerksamkeit und Tatkraft der Gemeinschaft auf die Zukunft richten: Propheten in der Stadt Gottes. Dieser Aspekt soll in der folgenden Dokumentation nicht außer Betracht bleiben, wenn auch mehr Aufmerksamkeit für das Prophetentum als allgemein religiöses Phänomen erwartet wird<sup>2</sup> sowie für die Behauptung, daß eine neue prophetische Bewegung nötig sei, um die Kirche aus der heutigen Sackgasse herauszuführen.<sup>3</sup> Die pastorale Brauchbarkeit einer solchen Dokumentation scheint deshalb notwendigerweise von pragmatischen Antworten bestimmt zu sein, die auf Fragen gegeben werden wie: 1. Wo findet man in der *secular city* Propheten; statt von einer *civitas Dei* spricht H. Cox heute von einer «secular city» – und 2. Was können wir damit anfangen?

### 1. Das Prophetentum als allgemein religiöses Phänomen

Nachdem uns die Religionsgeschichte in die nichtchristlichen Religionen mehr Einsicht gegeben hat, erweist sich das Prophetentum nicht als alleiniges Vorrecht der jüdischen und der christlichen Offenbarungsreligion, sondern mehr als allgemein religiöses Phänomen. Ein klassisches Werk über Prophetentum wie das von Néher<sup>4</sup> widmet seinen ersten Teil dem nichtbiblischen Prophetentum. In den alten Kulturgebieten Ägypten, Mesopotamien, Phönikien, Iran und Griechenland stand das Prophetentum in ebenso hohem Ansehen wie in Israel. Sicherlich kann man sagen, daß nur in Israel die Prophetenbewegung in den Bund ausmündete, was aber nicht hindert, daß sie auch bei den Nachbarvölkern Israels eine Rolle spielte. Auch da scheint das Prophetentum im Ganzen der Volks-

gemeinschaft einen wesentlichen Platz eingenommen zu haben; manchmal bestimmte der Prophet sogar – wie in Mesopotamien und Phönikien – die politische Ausrichtung des Landes: das Prophetentum wurde der etablierten Macht dienstbar gemacht.

Es ist keineswegs verwunderlich, daß Prophetentum in allen großen Religionen in irgendeiner Form vorkommt. In jeder Religion hat das Prophetentum mit dem Dynamischen zu tun. Echte Religion steht niemals neben der Kultur oder neben der Politik der Gemeinschaft, sondern ist damit verwoben. Aus dem Ganzen der Gesellschaft tauchen immer wieder bestimmte Aufforderungen hervor, die sich an die Religion wenden. Auch von der Religion wird ein Beitrag zur Lösung der Probleme erwartet, vor die sich die Gesellschaft gestellt sieht: ihre Aufgabe, ihre Macht, ihr Sinn, ihre Richtung, ihre Zukunft. In dem Maße die Religion diese Herausforderungen anzunehmen wagt, erweist sie ihre Vitalität und hat sie Zukunft. Läßt sie die Gemeinschaft aber im Stich, indem sie sich an diesen Problemen uninteressiert zeigt und an ihnen vorbeilebt, hat die Religion sich schon selbst überlebt. Die Frage, mit der sich die Gemeinschaft an die Religion mit Bezug auf die Zukunft richtet, ist in diesem Zusammenhang eine Testfrage: Hat die Religion eine Vision für die Zukunft anzubieten, oder spielt sie sich als Verteidigerin eines überkommenen, etablierten Zustandes auf?

Im ganzen gesehen läßt die Religionsgeschichte, auch die Geschichte des Christentums, drei Richtungen erkennen, wie die Religion Antwort auf diese Frage zu geben sucht:

1. Die Religion behauptet, die Zukunft voraussagen zu können. Das ist wohl die primitivste Form des Prophetismus. Es ist ein naheliegender Nachteil dieser Auffassung von Prophetie, daß die Zukunft damit ihren herausfordernden Charakter, der gerade in der Unbekanntheit der Zukunft liegt, verliert. Beim Auftreten solchen Prophetentums stößt man auf Nebenerscheinungen – Beschwörung und Wahrsagerei –, die die Religion daran hindern, einen positiven Beitrag für die Zukunft zu liefern. Derlei Prophetien fungieren eher als Trost und Beruhigungen denn als aktiver Ansporn für die Zukunft.<sup>5</sup>

2. Mit ihrem dynamischen Charakter kann die Religion auch in die Zukunft eingreifen. Der Prophet ist es dann, der sich weigert, in den Mitteln das Ziel zu sehen. Er gibt sich mit dem Erreichten nicht zufrieden, sondern fragt sich, wie das Errungene als Baumaterial der Zukunft gebraucht werden kann. Das ist jenes Prophetentum, für das

Moses in Israel das Symbol ist: Die Religion führt den Menschen in die Wüste hinein, führt ihn fort aus der sich beruhigt und gefahrlos gebenden Sklaverei. Deshalb ist dieser Prophet im eigenen Lande fast nie geehrt. Unruhig ruft er dazu auf, dem Fremden gegenüberzutreten, weil darin Zukunft liegt. Die Zukunft ist zwar noch unbestimmt, aber der Prophet weiß in das Symbol des «Gelobten Landes» eine aufrufende Kraft hineinzulegen, ohne daß dieses «Gelobte Land» seine Aufmerksamkeit so sehr mit Beschlag belegte, daß er den Weg dahin vergäße. Die Gestalten eines Lebbe und eines Newman werden in dieser Nummer in solchem Sinne besprochen. Oft wird in dieser Richtung auch von Karl Marx als sozialem Propheten geredet.

3. Eine dritte Richtung, wie die Religion auf die Herausforderung der Zukunft antwortet, scheint (auf den ersten Blick) die Verantwortung für die Zukunft auf einen anderen abzuwälzen, z. B. auf Gott, der die ganze Zukunft schon kennt und sie für diejenigen bereithält, die ihm dienen. In unserer Zeit scheint die Wissenschaft diese Funktion Gottes zu übernehmen. Der profan gewordene Gläubige beginnt dann die Wissenschaft zu überschätzen, indem er sie als Besitzerin der Zukunft preist, von der diese neuen Gläubigen auf ähnlich passive Art und Weise die Zukunft erwarten, wie sie früher dieselbe Zukunft von Gott erwarteten. In diesem Zusammenhang wird der Prophet es sein, der an Gottes Stelle redet und von jedem Götzendienst zurückruft, um den Menschen auf seine eigene Verantwortung hinzuweisen. Er weiß sehr genau, daß er an Gottes Stelle spricht; aber seine erste Sorge ist, die Vorstellung von Gott zu läutern, so daß es unmöglich wird, Gott mit einem Alleswisser zu identifizieren, der dem Menschen die Verantwortung abnimmt; er ist weit mehr ein Mensch der Hoffnung an die niemals widerrufenen Verheißungen des Bundes als ein Seher der auch für ihn verhüllten Geheimnisse Gottes. In diesem Sinn werden Barth und Bonhoeffer von manchen als Propheten angesprochen.

Obwohl wir bei den drei Richtungen des Prophetentums einige Namen genannt haben, sind wir uns dessen bewußt, daß die einzelnen Richtungen selten in Reinform vorkommen. Wenn man heute vom Prophetentum in der Kirche spricht<sup>6</sup> oder von der prophetischen Gestalt, in welcher die Kirche allein die Möglichkeit hat weiterzuleben,<sup>7</sup> so hat man dabei nicht so sehr eine dieser drei besonderen Formen im Auge als vielmehr den Auf-  
 rufcharakter des Prophetentums.

Trotzdem spielen auch heute noch alle drei soeben erwähnten Richtungen des Prophetentums in der Kirche eine Rolle. Der Inhalt dieser Zeitschriftennummer ist dafür Beweis genug. Wir versuchen deshalb zunächst einige konkrete Fakten aufzuzeigen, die die Präsenz dieser drei Richtungen in unserer Zeit dartun.

In die erste Richtung scheinen die Erscheinungen von Lourdes, Fatima, Banneux usw. zu gehen.<sup>8</sup> Ohne Rücksicht auf die psychologische Vertrauenswürdigkeit und historiographische Genauigkeit in der Wiedergabe dessen, was an diesen Orten geschehen zu sein scheint,<sup>9</sup> soll uns hier nur die prophetische Struktur dieser Erscheinungen interessieren. In den Erscheinungen von Fatima tritt z. B. folgende Struktur zutage: Die Bedrohung der Zukunft wird gespürt; der Kommunismus oder die Welt wird als Gefahr erlebt, ebenso wie die unaufhörliche Bedrohung durch Krieg und der Rückgang der religiösen Praxis; diese Drohung wird aber gedämpft durch die Vision; die Auflösung kommt von anderer Seite: Auf Grund dessen, was einer der kleinen Seher geschaut oder gehört zu haben scheint, wird angenommen, daß Rußland sich bekehren wird. Freilich wird nicht ganz auf moralische Anstrengung verzichtet: Es wird zu Gebet, Buße und Umkehr aufgerufen. Bei näherem Zusehen aber erweisen sich die entsprechenden Verheißungen nur als populäre Anreicherungen einer unbestimmten Hoffnung. Voraussehen und Voraussagen spielen dabei eine große Rolle, aber es ist eine Rückkehr zu Altbekanntem; die Garantie für die Wahrheit der Voraussagen wird im Wundergeschehen gesucht; die Feststellung der vorhergesagten Ereignisse bleibt eine schwierige Angelegenheit, weil die historische Glaubwürdigkeit des Berichts über das, was denn nun genau vorausgesagt worden ist, fast überhaupt nicht von Fachleuten geprüft und das Ganze in der Sphäre der Frömmigkeit und des Volksglaubens belassen wurde. Trotzdem behalten solche Ereignisse einen prophetischen Sinn<sup>10</sup> und wird auf diese Weise – ursprünglich und vielleicht ganz unreflektiert – die Herausforderung, die die Zukunft für die Kirche bedeutet, auch vom einfachen Gläubigen verstanden und wird dessen Hoffnung durch etwas Konkretes genährt. Es ist verständlich, daß solche Ereignisse auf seiten der Theologen bisher nicht allzuviel Interesse gefunden haben. Eine von den Aufgaben der Theologie ist ja, Bindestrich zu sein zwischen dem Vertreter der Vergangenheit, dem Mann der Tradition, und dem Mann der Zukunft, dem Propheten. Was aber

dem Theologen in dieser Richtung an Prophetentum angeboten wird, ist nicht so sehr eine Schau auf die Zukunft als vielmehr ein visionär eingekleidetes Heimweh nach der Vergangenheit. Die Zukunft wird hier als Wiederholung einer idealisierten Vergangenheit erwartet.

In der Kirche, wie sie sich heute versteht, braucht man anscheinend am dringendsten ein Prophetentum der zweiten Richtung. Pius XII. hat einmal von der müde gewordenen Kirche gesprochen. Dieses Müdewerden kommt aus einem Ohnmachts- und Überflüssigkeitsgefühl der Gläubigen. Sie haben den Eindruck, als ob die neue Welt ohne sie gemacht werde. Sie müssen aus diesem Zustand herausgerüttelt werden. In diese Richtung gehören prophetische Gestalten wie Johannes XXIII., Söderblom, Maximos IV., Helder Camara u. a. Sie sagen den heutigen Gläubigen nicht nur Heil oder Unheil an, sondern machen ihnen gleichzeitig klar, daß sie einen Beitrag für die Kirche von morgen zu liefern haben. Sie sind nicht in solchem Übermaß mit der Zukunftskirche des 3. Jahrtausends beschäftigt, daß sie nicht *jetzt* die richtigen Entscheidungen treffen und einen neuen Kurs einschlagen könnten. Bei ihnen wird aber auch klar, daß dieser Beitrag niemals ganz zu umschreiben ist (vgl. Schema XIII). Zukunft ist ja nicht mit dem vor uns liegenden Augenblick gleichzusetzen, in dem wir die Pläne, die uns eine Futurologie heute anbietet, wirklich durchgeführt haben. Planung ist für eine Zukunft, die nicht rein passiv erwartet werden kann, gewiß unentbehrlich. Das Geheimnis der Zukunft ist aber mehr als die Verwirklichung der jetzt bestehenden Pläne: Sie läßt sich nicht ganz meistern; sie kommt auch auf uns zu.<sup>11</sup> Für den Propheten scheint aber eine Vision möglich vor dem Hintergrund und der Tiefe dessen, was wissenschaftlich vorausgesagt werden kann. Friede, Entwicklung, Makro-Ethik, Diaspora-Kirche ist mehr als das, was Polemologie, Soziologie, Ökonomie, menschliche Manipulation, exakte Wissenschaften voraussehen und wofür sie sorgen können. Zur Zukunft gehört ein Rand von Undeutlichkeit, der von der Planung allein nicht aufgehellt werden kann, in den aber durch solche prophetischen Persönlichkeiten etwas hoffnungspendendes Licht gebracht werden kann. Was sie denken oder schreiben, ist nicht das Wichtigste (das zeigt sich an den Schriften Papst Johannes' XXIII.), sondern was sie tun. Hier liegt die Aufgabe des Theologen als Bindestrich zwischen Tradition und Prophetie näher und wird auch begierig aufgegriffen.<sup>12</sup> Es ist auffallend, daß in den exegetischen Studien über die

prophetischen Bücher in neueren Werken mehr Licht auf die Person des Propheten als auf die prophetischen Texte selbst geworfen wird.<sup>13</sup> Man sucht nach der Person hinter den Texten. Auch der Theologe weist in diesem Zusammenhang nicht nur auf die wissenschaftliche Botschaft von der Zukunft hin (wenn er sie auch keineswegs vernachlässigen will), sondern auf den Christen hinter dieser Botschaft, damit – wie Schillebeeckx es ausdrückt – diese Hoffnung auf die Zukunft keine Flucht in die Zukunft wird.<sup>14</sup>

Als Propheten der dritten Form des Prophetentums könnte man in unserer Zeit an Teilhard de Chardin denken. Wie jeder andere Mensch hat auch der Prophet mit der Wirklichkeit der Zeit zu ringen. Bedingt die Zeit den Menschen so sehr, daß er wesentlich an die Zeit gebunden ist? Ist das Phänomen Mensch wesentlich ein Phänomen Zeit? Oder ist das übermäßige Ernstnehmen der Zeit in einem existentiellen und geschichtlich denkenden Christentum mit daran schuld, daß so etwas wie «Seinsvergessenheit» mit ihm gepaart geht? Eine populäre Vorstellung vom Propheten setzt voraus, daß er die Zeit sozusagen negieren kann; daß er hinter den Vorhang der Zeit schauen kann. Nach einiger Überlegung möchte man vielleicht sagen, der Prophet vermittele das Bewußtsein, daß der Mensch doch nicht derart in die Zeit eingeschlossen ist, daß er ganz von ihr bestimmt wird. Er wird nicht total vom Heute oder von der Vergangenheit bestimmt. Auf diese Punkte pochten immer wieder schon die alttestamentlichen Propheten. Aber der Mensch ist auch nicht ganz von der Zukunft bestimmt. Propheten von heute *und* Propheten der Antike,<sup>15</sup> Propheten der Stadt Gottes und Propheten der Stadt der Menschen haben das als Kern ihrer Botschaft gesehen. Es fällt sogar auf, daß die Propheten der wissenschaftlichen Revolution mehr als die Theologen vor dieser Zukunft warnen, wenn man sie mit einem allzu großen Optimismus versteht. Für viele klingt denn auch die Überwindung der Zeit, wie sie in den Werken Teilhards<sup>16</sup> in den Vordergrund tritt, zu naiv optimistisch, obwohl man das von der Vision Teilhards nicht sagen kann. Die Exegeten werden hier bei den Propheten von einer prophetischen Perspektive sprechen, die nicht die Gesetzmäßigkeit der meßbaren Zeit kennt; Theologen werden mit Cullmann<sup>17</sup> Aufmerksamkeit für die Tatsache fordern, daß in den jüdischen Offenbarungsbüchern das Element Zeit anders gehandhabt wird als in unserer Bildungswelt, die in dieser Hinsicht dem Hellenismus tributpflichtig ist; Philosophen wie Bergson wer-

den vorsichtig zwischen der meßbaren Zeit (*temps*) und der mit der menschlichen Vitalität erfüllten Zeit (*durée*) unterscheiden.<sup>18</sup> Bei den Gläubigen liegen die Dinge so, daß ihnen eine Antwort, die mit der Ewigkeit als einer endlosen Zeit spielt, nicht genügt. Das wird auch mit daran schuld sein, daß die Verkündigung einer Auferstehung, eines Himmels, kurzum der heilvollen Dauer des Menschen, für viele nur schwer annehmbar ist. Kommt hier aber nicht etwas von der «Seinsvergessenheit»<sup>19</sup> zutage, in welcher der moderne Gläubige nicht mehr von der Dauerhaftigkeit dessen, was der Mensch ist, überzeugt werden kann, und er das Heil auf das beschränken will, was es in der Zeit an Heil oder an Glück zu verwirklichen gibt?

In zunehmendem Maße wird an diesen drei Formen der Prophetie klar, daß die wirklichen Propheten die Verantwortung des Menschen niemals wegnehmen. Martin Buber<sup>20</sup> hat darauf hingewiesen, daß im Alten Testament zwischen Prophetentum und Apokalyptik derselbe Unterschied besteht wie zwischen Indeterminismus und Determinismus und zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Der Prophet schreckt zurück vor der Botschaft, die er von Gott her bringen soll, aber er gibt unter dem Zwingenden des Auftrags nach; er setzt sich ein, und aus diesem Einsatz schöpft er die Überzeugung seiner Sicherheit. Der Apokalyptiker (als Beispiel führt Buber den Seher des 4. Buches Esdras und den Seher von Patmos an, dem die Apokalypse zugeschrieben wird) steht vor einer Katastrophe und sieht keinen Ausweg. Als Außenstehender sieht er das Neue vom Himmel herabsteigen. Für den Apokalyptiker ist das Neue bereits da, nur ist es noch nicht an dem ihm eigenen Platz. Er sieht es fix und fertig vom Himmel auf die Erde herabsteigen. Für den Propheten liegt die Zukunft nicht fest: Er glaubt daran und setzt seine Kraft daran. Der Prophet steht immer in einer Dialoghaltung und führt zum Bund; der Apokalyptiker führt immer einen Monolog, wenn er diesen Monolog auch als Wort Gottes vorstellt. Er ist für die Vitalität der Religion nicht förderlich. Buber weist darauf hin, daß beide Formen niemals rein vorkommen, daß es sogar beim echtsten Propheten Israels (Jeremia) apokalyptische Züge gibt und daß auch die Apokalypse prophetische Elemente hat. Der Prophet glaubt an die ständige Verjüngung der Religion und der Zukunft; für den Apokalyptiker gibt es keine eigentliche Zukunft: das eine verschwindet, verschlissen und alt geworden; etwas anderes tritt an seinen Platz.<sup>21</sup>

Bei den Propheten, die in dieser Nummer be-

sprochen wurden, könnte man dieselben Charakterzüge aufzeigen. Es lohnte sich auch zu erforschen, wieviel Apokalyptik es im Gedankengut der Sekten gibt, z. B. der Mormonen, die unter J. Smith<sup>22</sup> als prophetische Bewegung begonnen haben. Sie wollen die Kirche Christi wiederherstellen, aber isolieren sich vom Christentum und werden schließlich zur straff organisierten Realisierung einer Idealvorstellung von Gottes Volk und der Urkirche. Die Kirchengeschichte ist voll von solchen Splitterbewegungen, die mit ihrem Fanatismus die prophetische Kraft auslöschen und den Weg in die Zukunft durch Idealisierung der Vergangenheit blockieren. Sie sind nicht wirklich schöpferisch, obwohl ihre Aktivität jedem Bewunderung abverlangt; man braucht nur daran zu denken, was Quäker, Zeugen Jehovas, Herrnhuter, Adventisten usw. zustande bringen.<sup>23</sup> Sie leben aber neben der Gesellschaft her und können durch ihre Struktur kein Sauerteig werden. Sie schwören auf die Tradition und sehen die Zukunft immer als Bedrohung. Unwillkürlich denkt man hier an das treffende Wort Jean Guittons: «Die Tradition ist die Zukunft von gestern; die Zukunft ist die Tradition von morgen.»<sup>24</sup> Der Prophet arbeitet an der Tradition von morgen.

Prophetentum ist also nicht nur eine Erscheinung der Vergangenheit und ein Thema für Historiker; es ist auch heute im Christentum präsent. Es ist bezeichnend für Israel, daß es an der Heilsgeschichte zu zweifeln begann,<sup>25</sup> als es keine Propheten mehr gab; da gab es auch keine Zukunft mehr. Das wirkliche Unheil ist nämlich, wenn man sich von der Vernichtung bedroht sieht. Der Auszug aus der Kirche, den wir in unserer Zeit erleben, und vor allem das Verlassen des Amtes könnten wohl zu einem nicht geringen Teil der Seltenheit der Propheten zuzuschreiben sein.<sup>26</sup> Es ist die pastorale Absicht einer Dokumentation wie dieser, darauf aufmerksam zu machen, daß es in der Kirche ein solches Prophetentum gibt: Propheten, die unbequem sind und es anderen unbequem machen; aber gerade aus ihrer Hoffnung auf die Zukunft bleiben sie in der Kirche. Die Unbequemlichkeit macht die Brauchbarkeit der Propheten manchmal zu einer schweren Aufgabe. Darüber noch ein besonderes Wort.

## 2. Brauchbarkeit der Propheten in der Stadt der Menschen

Der Hinweis auf die Präsenz von Propheten in der Kirche soll die Leser nicht zu einer verfremdenden

Beruhigung verführen: Mit der Kirche wird deshalb schon alles gut ablaufen... Oft wird das Wort der Propheten nicht gehört! Ein bezeichnender Fall ist das Werk von Rosmini<sup>27</sup> über die fünf Wunden der Kirche. Erst ein gutes Jahrhundert später wird diese Stimme vernommen, und sie ist – leider! – auch jetzt noch genauso aktuell. Das hindert nicht, daß es bestimmte Formen des Prophetentums gibt, die heute für die Bewußtwerdung des christlichen Zukunftsauftrags nicht mehr brauchbar sind. In Anlehnung an Néher<sup>28</sup> geben wir dem Prophetentum deshalb eine Einteilung.

Zunächst ist da der magische Prophetismus. Er sucht das Drohende der Zukunft mit Worten zudecken. Gewöhnlich steht er im Dienst einer herrschenden Klasse oder einer bestimmten Dynastie.<sup>29</sup> Die Prophetie von der Unzerstörbarkeit der Kirche ist oft zum Nachteil der Kirche in diesem Sinne gehandhabt worden. Die religiöse Bewegung, die hinter Black Power steht, ist ebenfalls eine solche Prophetie, die klar im Dienst einer bestimmten Macht arbeitet. Dadurch unterscheidet sie sich ungünstig von einer anderen prophetischen Bewegung auf demselben Gebiet, der des Martin Luther King.<sup>30</sup>

An zweiter Stelle nennt Néher das soziale Prophetentum. Es steht gewöhnlich im Dienst einer Idealethik oder -politik. Altizer<sup>31</sup> hat darauf hingewiesen, daß ein Begriff wie «Gottes eigenes Land» als Bewußtseinssteuerung in den Vereinigten Staaten für die Bildung des sozialen Bewußtseins Amerikas von großem Einfluß gewesen ist (zum Guten und zum Bösen). So wurde auch die alttestamentliche Prophetie vom Gelobten Land noch in unseren Tagen beim Entstehen des Staates Israel politisch angewandt.<sup>32</sup> Soziales Prophetentum spielt immer auf ideale oder idealisierte Bedürfnisse hin. Die soziale Prophetie steht immer im Dienst von etwas anderem. Alle diese Prophetien haben etwas von Chiasmus an sich: von der vagen Vermutung eines Tausendjährigen Reiches. Vielleicht hat die magische Jahreszahl 2000 im Augenblick eine ähnliche Wirkung.

Um der kritischen Erkenntnis willen sollte man sich beim Prophetentum die Frage stellen: Woher hat der Prophet seine Vision, sein Wort, seine Hoffnung auf die Zukunft? Die Antwort spricht für gewöhnlich von einer intuitiven Erkenntnis, von einem Abgestimmtsein auf Gottes Plan, von Sympathie (innerer Verbundenheit, geheimnisvollem Zusammenwirken von Kräften). In dieser Richtung spricht man von einem mystischen Prophetentum.<sup>33</sup> Im Christentum lebt stets ein Moment

der Erfahrung; zwar steht es augenblicklich nicht in hohem Ansehen, aber die Geschichte der Kirche weist pausenlos auf Gestalten hin wie Ruusbroec, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Berdjajew, Charles de Foucauld, Patriarch Maximos,<sup>34</sup> die aus ihrer religiösen Erfahrung eine zukunfteröffnende Botschaft für die Kirche schöpften. Aber die Gefahr ist nicht eingebildet, daß religiöse Erfahrungsphänomene minderen Gehalts als die der echten Mystiker – wie die von Sehern z. B. – bewußt oder unbewußt von der etablierten kirchlichen oder weltlichen Autorität ausgebeutet werden.

David Flusser<sup>35</sup> behauptet vom Christentum, es habe die messianische Prophetie durch seinen dogmatisierten Glauben, daß in Jesus die messianischen Erwartungen verwirklicht seien, kraftlos gemacht. Darin liegt sicherlich ein Körnchen Wahrheit, insofern Christen dazu neigen, das Neue Testament ohne Rücksicht auf das Alte Testament zu lesen und den Christus dadurch nicht genügend unter der Perspektive der alttestamentlichen Propheten zu sehen. Was Barth in seiner Dogmatik (IV, 3, 1) geschrieben hat, kann man nicht genug beherzigen. In früherer und in späterer Zeit sei oft vorgeschlagen und versucht worden, das sogenannte Alte Testament entweder ganz von sich abzuschütteln oder es doch auf das Niveau einer Art gut und nützlich zu lesenden deuterokanonischen Einleitung zur eigentlichen Bibel, nämlich der neutestamentlichen, hinabzudrücken. Man werde sich demgegenüber nicht deutlich genug vor Augen halten können, daß für die älteste Kirche selbst, und zwar für die unter den Heiden so gut wie für die unter den Juden, nicht das Alte, sondern das Neue Testament das Hinzugekommene, die Ergänzung und die Ausweitung des Kanons war, und daß gerade der Kanon der Synagoge: Moses, die Propheten und Psalmen (Lk. 24, 44), den selbstverständlichen Kern ihrer Heiligen Schrift bildete.<sup>36</sup> Praktisch ist die Situation der heutigen Kirche diese: So tief sie auch glaubt, daß in Jesus das letzte prophetische Wort Gottes an die Menschen ergangen ist, braucht dieses Wort doch immer wieder neue Menschen, um vollständiger verstanden zu werden, und immer wieder neue Propheten, um als inspirierender Aufruf zum Fortschritt wirksam bleiben zu können. So etwas wie das «Pleroma Christi» liegt noch vor ihr! Abgesehen von der fraglichen theologischen Genauigkeit (dafür sollte man besser die modernen Christologen um Rat fragen) ist Teilhards Schau auf Christus als den Punkt Omega für viele Christen doch ein prophetischer Ansporn gewesen, über die

Mauer des Glaubens nach dem auszuschaun, was auf dem Gebiet der Naturwissenschaften geschieht, und sogar hier und da die jahrhundertalte Trennmauer zu schleifen.

Zu den keineswegs naheliegenden Folgen dieses Vorgangs gehört die prophetische Stimme, die sich aus den Wissenschaften selbst heraus an die Kirchen und Theologen zu wenden beginnt; es war u. a. das Verdienst von C. J. Dippel,<sup>37</sup> darauf hingewiesen zu haben. Viele Wissenschaftler sehen – im Laufe der Zeit immer klarer –, daß die Losung von der «neutralen» und «wertfreien» Wissenschaft ein überholter Mythos ist. Sie werden vor Verantwortungen gestellt, die sie von der Wissenschaft selbst her nicht mehr tragen können. Außenstehende schauen zwar noch zu den exakten Wissenschaften auf wie zu einem neuen Gott, der alles kann; sie selbst werden sich aber bewußt, daß sie im Dienst von Politik und Wirtschaft stehen. Die Naturwissenschaften und der technische Scharfsinn sind in Gefahr, von Strukturen in Dienst genommen zu werden, die den Gegensatz arm-reich, entwickelt-unterentwickelt immer mehr verschärfen und dem kollektiven Egoismus der Staaten stets neue Chancen für Aggression oder Krieg geben. Das technische Können und die Ausrichtung der wissenschaftlichen Forschung werden von außerwissenschaftlichen Instanzen beherrscht; die Richtung, die die Naturwissenschaften einschlagen, ist nicht das Ergebnis einer Wahl der Wissenschaftler, sondern eines nur schlecht verhüllten Diktats von Politik und Wirtschaft. Vielen Wissenschaftlern wird klar, daß das Ideal der reinen Wissenschaft eine Illusion ist und daß sie durch außerwissenschaftliche Instanzen manipuliert werden, so daß die Wissenschaft selbst keine Verantwortung auf sich nehmen kann. Außerdem kann keine dieser Instanzen die Wissenschaft unter eine universale Perspektive stellen, und das führt manche Wissenschaftler zu der Frage, ob diese universale Perspektive nicht durch die Heilsbotschaft gegeben werden kann. Dippel stellt fest, daß sich vor dem Naturwissenschaftler – obwohl man in der Kirche für diese Probleme kaum Verständnis zeigt – täglich ein ganzes Feld von Problemen ausbreitet, die aufgrund der Botschaft des Evangeliums konkrete Entscheidungen verlangen: wo er sehr weltlich und nicht religiös sagen muß, was er beabsichtigt, und wo er wählen muß, um dafür zu sorgen, daß die Menschlichkeit des Lebens aufrechterhalten bleibt, und zu verhindern, daß die profanisierende Welt sich selbst vernichtet. Seit Ende des Zweiten Weltkrieges, sagt Saris,<sup>38</sup> ruft eine Reihe führender

Gelehrter der Menschheit zu: «Bekehret euch, denn der Untergang der Welt ist nahe!»<sup>39</sup> Die meisten sind Nichtchristen. Man erkennt in ihrem Auftreten und in der Reaktion darauf alle Formen des alttestamentlichen Prophetentums. Bei der Mehrzahl der Menschen und bei den Regierenden finden sie kein Gehör, weder bei Gläubigen noch bei Ungläubigen. Sie werden ausgelacht und als Menschen verspottet, die sich übertrieben wichtig machen. Man versteht nicht, um was es ihnen geht. Man wählt die Gleichgültigkeit, die Unverantwortlichkeit und beschäftigt sich weiter mit alltäglichen Sorgen und Vergnügen.

Wenn sich die Kirche in «Lumen Gentium» als ein prophetisches Volk versteht, das an der prophetischen Funktion Christi teilhat,<sup>40</sup> so kann es sie nur zur Freude stimmen, daß diese prophetische Stimme, wie schüchtern sie auch reden mag, hörbar wird. Man kann sich hier die Frage stellen, ob es in diesem Zusammenhang nicht zur Aufgabe der Theologie gehört, gerade in den Trägern der Wissenschaft solche Fragen nach der Verantwortbarkeit der Naturwissenschaften zu provozieren und sie nicht von einem mythischen Schleier der Überschätzung verdecken zu lassen, worüber die Wissenschaftler selbst am allerwenigsten glücklich sind. Diese Fragen würden dann auch in den Kirchen als prophetischer Imperativ eine Rolle zu spielen beginnen. Nicht als ob die Kirchen behaupten könnten, auf diese Fragen eine glasklare Antwort vorlegen oder ihr doktrinäres System an die Wissenschaftler als ein bewohnbares Haus verkaufen zu können; aber die Botschaft des Evangeliums kann über unsere menschliche Verantwortlichkeit in der neuen Lage Klarheit bringen. Manche<sup>41</sup> sehen die Annäherung vor allem der amerikanischen Theologie an die analytische Philosophie auch unter diesem Licht. Der Existentialismus hat den Männern der exakten Wissenschaften, die einen philosophischen Hintergrund für ihre Wissenschaftstätigkeit suchen, nicht die geringste Anregung gegeben. Die Folge war, daß aus den exakten Wissenschaften – Mathematik und Naturwissenschaften – eine Philosophie erstand, in der Sprache und Logik die Grundlagen sind. Diese analytische Philosophie bewegt sich jetzt auch auf Gebieten, die im Neopositivismus mit seinen beschränkten Prüfungsprinzipien für sinnvolle Aussagen nicht zugänglich waren: Ethik, Metaphysik und sogar Theologie. Das könnte zur Folge haben, daß das theologische Denken nicht nur fortschrittlich, sondern auch modern wird und daß aus der neuen Denkmentalität mehr gegenseitiges Verständnis

zwischen den Geisteswissenschaften und exakten Wissenschaften entsteht.

Jedenfalls befinden sich die exakten Wissenschaften in einer Krise, die nach anderen Elementen sucht, als die Wissenschaft selbst sie zu geben vermag. Picht,<sup>42</sup> der wie C. F. von Weizsäcker diese neue Problematik für das deutsche Sprachgebiet deutlich gemacht hat, beruft sich dabei ausdrücklich auf die Kirchen als Trägerinnen des Evangeliums. Er skizziert, wie die Naturwissenschaften sich – mit Recht – von der Bevormundung durch die Theologie und damit auch aus dem Ganzen der philosophischen Disziplinen befreit haben und so autonom geworden sind. Er fragt sich aber, ob dadurch im Augenblick nicht ein Menschentyp herangewachsen ist, der – infolge der Aufklärung und der Resultate der Naturwissenschaften – zwar sehr kundig und mächtig geworden ist, aber nicht mehr die Freiheit hat, Wissen und Macht für ein universales Ziel zu nutzen. Sie wollen sich nicht länger verhehlen, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaften die modernen Strukturen der Politik und der Wirtschaft erst möglich machen, aber daß sie es selbst nicht mehr in der Hand haben, ob das zum Heil oder zum Unheil führt. Aus sich selbst haben sie kein Prinzip, die Welt aus ihrer Zukunft universal zu verstehen.<sup>43</sup> So wenden sie sich an die Universalität des Evangeliums. Das darf natürlich nicht als Canossagang der exakten Wissenschaften verstanden werden: als eine Rückkehr unter die Vormundschaft der Theologie. Menschen wie Dippel und Picht sind überzeugt, daß der theologische Begriff von der Universalität des Evangeliums unterentwickelt ist. Der von den Naturwissenschaften bereicherte Sachverstand kann dazu beitragen, auch die Theologie einen Schritt näher an die Universalität des Evangeliums heranzubringen.<sup>44</sup> Sie übersehen nicht, daß diese Situation eine doppelte Möglichkeit enthält: Entscheidung für den absoluten Nihilismus, aber auch die soeben skizzierte Möglichkeit für eine Zukunft. Letzteres Wort wird erst von einer relativ kleinen Gruppe von Christen gehört. Und doch scheint es ein authentisches prophetisches Wort zu sein, an dem man nicht vorbeigehen kann. In der Zeit, als die Propheten in Israel selten geworden waren, sagte Samuel, er lasse keinen Krümel von Gottes Wort zu Boden fallen. Das gilt auch heute. Sowohl in der Kirche wie außerhalb der Kirche hört man die Stimme der Unheilspropheten, die der Kirche eine baldige Selbstauflösung voraussagen. Als Ursachen dafür nennen sie: Entmythologisierung,

Entsakralisierung, Autoritätsverlust, Zuchtlosigkeit des Klerus, Einfluß seltsamer Theologien und der rationalistischen Wissenschaften, Ende des missionarischen Elans, charakterloses Dialogisieren mit den Gegnern aus anderen Weltanschauungen, Untergang des Glaubenskerns im Humanismus, leichtsinniger Verzicht auf politischen Schutz und politische Stütze. Diese Untergangspropheten sprechen von einer tödlichen Krise, rufen aber diese Krise, ohne es zu merken, selbst hervor: Sie verschlimmern und beleben das Übel. In den Stimmen, die aus den exakten Wissenschaften herüberklingen, hört man dagegen Positives: In diesem Augenblick sieht der moderne Mensch den Sinn des Glaubens darin, daß er ein Ausweg aus dieser Not ist.

In dieser Dokumentation wurde von der Gegenwart der Propheten gesprochen: von ihrer Gegenwart auch in dieser Zeit, in der Kirche und außerhalb der Kirche, und von ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit in der Krise der Kirchen. Wir können diese Dokumentation nicht besser schließen als mit einer ungewollten Charakterisierung der Propheten, die von einem der seltenen heutigen Propheten formuliert wurde, von Martin Luther King, der den schweren Preis vieler Propheten zahlen mußte: «Ich bin lieber ein Mann mit Überzeugung als ein Mann, der sich der Mehrheit anschließt. Dann und wann entwickelt man in seinem Leben eine Überzeugung, die so wertvoll und bedeutungsvoll ist, daß man sie bis in seine letzte Stunde behalten wird. Wenn sich alle Neger in den Vereinigten Staaten der Gewalt zuwendeten, würde ich mich entschließen, die einzige und einsame Stimme zu bleiben, die verkündet, daß dies der falsche Weg ist.» Das sind Worte und Gesten, die man in der offiziellen Kirche wahrnehmen können müßte – ohne Mißtrauen. Dieses Mißtrauen gegen das Prophetentum hat dazu geführt, daß es sich vor allem außerhalb der offiziellen Kirche in den sogenannten Sekten entwickelt hat. Was sich in den Kirchen nur mühsam entwickeln und offenbaren konnte, begann vor allem da draußen, an der Peripherie des Christentums und außerhalb der offiziellen Grenzen offenbar zu werden. Das ist einer der Gründe dafür, warum diese sogenannten Sekten die unbezahlten Rechnungen und die Stiefkinder des Christentums genannt werden. Es ist aber ein Hoffnungszeichen, daß einige ihrer führenden Gestalten in den letzten Jahren bei der ökumenischen Bewegung Anschluß gesucht haben.<sup>45</sup>

<sup>1</sup> F. Vawter, *Neue Literatur über die Propheten: Concilium* 1 (1965) 848–854.

<sup>2</sup> R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam – Religions mystiques et révélations prophétiques* (Paris/Brügge 1965); Th. Spasky, *Le culte du prophète Élie et sa figure dans la tradition orientale: Élie le prophète I = Études Carmélitaines* (Paris/Brügge 1956) 219–232; K. Schlosser, *Propheten in Afrika = Kulturgeschichtliche Forschungen* 3 (Braunschweig 1949); J. Garcia Trapiello, *Profetismo profesional en el antiguo Israel y en los pueblos vecinos: Cultura Bíblica* 24 (Madrid 1967) 138–151; G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte: Theologische Literaturzeitung* 89,7 (1964) 481–500.

<sup>3</sup> *Le réveil du prophétisme: Informations catholiques internationales* 303 (1. Januar 1968) 3–12; F. König, *Propheten müssen längst werden: Worte zur Zeit* (Wien 1968) 249–255.

<sup>4</sup> A. Néher, *L'Essence du prophétisme* (Paris 1955) 17–81; M. Buber, *Der Glaube der Propheten: Werke II* (München 1964) 431 und 459; P. Auvray, *Le prophète comme gouteur: Revue Biblique* 61 (1964) 191–205; L. Rost, *Das Problem der Weltmacht in der Prophetie: Theol. Literaturz.* 90 (1965) 241–250.

<sup>5</sup> G. Fohrer, *Prophetie und Magie: Zeitschrift f. Alttest. Wissenschaft* 78 (1966) 25–47.

<sup>6</sup> Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église = Unam Sanctam* 20 (Paris 1950) 196–226; E. C. Bianchi, *Bonhoeffer and the church's prophetic mission: Theological studies* 28 (1967) 801–811: «He felt that the church was largely unconverted to the prophetism of Scripture... The cleavage between a nonprophetic Church and a world come of age was intensified for Bonhoeffer by Christianity's retreat into religiousness.» – A. de Bovis, *Le peuple de Dieu et sa mission prophétique: La Vie Spirituelle* 542 (1967) 275–288; einen bedeutenden Unterschied zwischen «Prophetie» und «Eschatologie» macht P. Ricoeur, *Approche philosophique du concept de liberté religieuse: L'Herméneutique de la liberté religieuse* (Paris 1968) 217, Anm. 1. In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf das beachtenswerte kleine Werk von Th. Westro, *Introducing Contemporary Catholicism* (London 1967) 104 ff.

<sup>7</sup> J. M. Gonzalez Ruiz, *Sécularisation et communauté ecclésiale: Ido-c* (papier 68–13, 7): «Dans le monde sécularisé, dans lequel nous vivons, pour l'Église l'unique possibilité de survivre est la forme prophétique.»

<sup>8</sup> K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen* (Unter Mitarbeit von P. Th. Baumann ergänzt) = *Quaestiones disputatae* 4 (Freiburg Br. 1960<sup>3</sup>); Bruno, *Puissance de l'Archétype: Élie le prophète II = Études Carmélitaines* (Paris/Brügge 1956) 11–31.

<sup>9</sup> R. Laurentin, *Bernadette raconte les apparitions. Lourdes Documents authentiques, Sechs Teile* (Paris 1957–1966); Ders., *Lourdes, Histoire authentique des apparitions, Sechs Teile* (Paris 1961–1964).

<sup>10</sup> R. Laurentin, *Sens de Lourdes* (Paris 1954) und Teil 6 des unter Anm. 9 zitierten Werks *Histoire authentique: Les trois dernières apparitions. Sens de l'événement* (Paris 1964); G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem* (Horn/Wien 1959).

<sup>11</sup> K. Rahner, *Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft: Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 555; J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (München 1967); P. Schütz, *Parusia – Hoffnung und Prophetie* (Heidelberg 1960).

<sup>12</sup> E. Schillebeeckx, *Von der theologischen Tragweite lehrantlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium* (1968) 411–421.

<sup>13</sup> H. Renckens, *De profet van de nabijheid Gods* (Tiel 1966); L. Stachel, *Interpretation prophetischer Sprachgestalt auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund: Katechet. Blätter* 92 (1967) 608–615; S. H. Stenson, *Prophecy, theology and philosophy: Journ. Rel. (USA)* 44,1 (1964) 17–28; C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (Paris 1958); R. Kilian, *Die prophetischen Berufungsberichte: Theologie im Wandel* (München/Freiburg 1967) 356.

<sup>14</sup> E. Schillebeeckx, *Het nieuwe Godsbeeld, secularisatie en politiek: Tijdschrift voor theologie* 8 (1968) 49 (mit französischem Resümee, 65).

<sup>15</sup> N. Lohfink, *Profeti ieri e oggi = Giornali di teologia* 16 (Brescia 1967) 134.

<sup>16</sup> B. Charbonneau, *Teilhard de Chardin, prophète d'un âge totalitaire* (Denœl 1963).

<sup>17</sup> O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zürich 1964); Ders., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (Tübingen 1965).

<sup>18</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris 1932), wo unter dieser Perspektive ebenfalls auf die Notwendigkeit des Prophetentums für die Lebensfähigkeit jeder Moral und jeder Religion hingewiesen wird.

<sup>19</sup> «In der Physik als exakter Wissenschaft wird das <Seinsverständnis> des gegenwärtig Seienden auf einen Begriff zurückgeführt, der, hinsichtlich Absicht und Tragweite der Wissenschaft, nicht imstande ist, das Wesen z. B. des Ortes, der Zeit, der Kraft, der Menge zu einem eigenen Problem zu machen.» (H. Heidegger, *Das Wesen des Grundes*. Pfullingen 1949<sup>3</sup>, 13).

<sup>20</sup> M. Buber, *Prophetie und Apokalyptik; Werke II* (München 1964) 930–936.

<sup>21</sup> M. Buber, *Das Problem des Menschen: Werke I*, 329, wo Karl Marx als Apokalyptiker qualifiziert wird.

<sup>22</sup> N. R. Burr, *A critical bibliography of religion in America* (Princeton N. J. 1961) I, 324–334; H. Nibley, *The world and the prophets* (Utah 1965); C. H. Lalive d'Épinay, *The Pentecostal «Conquista» in Chile: The Ecum. Rev.* 1 (1968) 16–32; W. J. Hollenweger, *Evangelism and Brazilians Pentecostals: The Ecum. Rev.* 2 (1968) 163–170.

<sup>23</sup> R. A. Knox, *Christliches Schwärmertum* (Köln 1957); E. W. Bentz, *Der Prophet Jakob Boehme* (Marburg 1950).

<sup>24</sup> Zitiert in H. Fesquet, *Le catholicisme religion de demain?* (Paris 1962) 214. Vergleiche den tieferschürfenden Artikel von G. Casalis, *Réflexions sur le ministère de l'Église: Études Théol. et Relig.* 41 (1966) 227–240; M. de la Croix, *Un prophétisme dans l'Église: Élie le prophète II = Études Carmélitaines* (Paris/Brügge 1956) 151–189.

<sup>25</sup> S. Hermann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament – Ursprung und Gestaltwandel* (Stuttgart 1965); A. Gonzalez Nuñez, *Profetas, Sacerdotes y Reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1963); R. Lazzarini, *Ermeneutica profetica della tradizione: Arch. Filos. Ital.* 1–2 (1963) 323–342; J. Lindlom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962).

<sup>26</sup> J. Grandmaison, *Crise de prophétisme = Spiritualité de laïcité* (Montréal 1965); Th. Michels, *Propheten und prophetisches Bekenntnis in der Kirche: Wahrheit und Verkündigung* (München 1967); L. Festinger, *When prophecy fails* (in Zusammenarbeit mit H. W. Riecken und S. Schlachter – Minneapolis 1956); J. W. Schulte-Nordholt, *De leider: Wending* (Sondernummer über Manipulation) 22 (1967) 604–605.

<sup>27</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (Lugano 1848); C. Leetham, *Die fünf Wunden der Kirche: Orientierung* 32 (1968) 72–75. Die «fünf Wunden» sind: Entfremdung von Volk und Klerus durch Sprache und Liturgie, ungenügende theologische Bildung der Priester, fehlende Kollegialität der Bischöfe, die Verflechtung von Staat und Kirche, Politik und Pastoral sowie die Gebundenheit der Kirche an den Besitz. Die kirchliche Verurteilung des Buches wurde im Jahre 1967 aufgehoben; es erschien eine neue Ausgabe, die in zwei Monaten ausverkauft war.

<sup>28</sup> Siehe Anm. 4.

<sup>29</sup> H. J. Kraus, *Prophetie und Politik = Theologische Existenz heute* 36 (München 1952); G. Zizola, *Politique et prophétisme: Inform. cath. intern.* 305 (1968) 4–5 und 307 (1968) 8–10; C. Loubet, *Savonarole, prophète assassiné* (Paris 1967); W. von Soden, *Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altpalästinensischen Briefen von Mari: Die Welt des Orients* 1 (1950) 397–403.

<sup>30</sup> M. Luther King, *Chaos or Community* (New York 1967) Kapitel 2: *Black Power*.

<sup>31</sup> Th. J. J. Altizer, *Amerikas Schicksal und der Tod Gottes: Antaios* 9 (1968) 483–499.

<sup>32</sup> G. Fohrer, *Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern: Journal of Semitic Studies* 13 (1968) 70–71.

<sup>33</sup> H. Knight, *The hebrew prophetic consciousness* (London 1967); J. Lindblom, aaO. (Anm. 25), der die Antwort in Richtung der religiösen Erfahrung sucht und so die Verschiedenheit zwischen kultischen Propheten und freien Propheten überwindet; H. H. Rowley, *The nature of O. T. – prophecy in the light of recent study: The Servant of the Lord* (1952) 91; H. Widengrin, *Literary and psychological aspects of the hebrew prophets* (Uppsala/Leipzig 1948); W. M. W. Roth, *The anonymity of the suffering servant: Journ. of Bibl. Lit.*



83 (1964) 171-179, der eine direkte Beziehung annimmt zwischen Gott und dem Propheten.

<sup>34</sup> M. Villain, Un prophète - Maximos IV: *Nouv. Rev. Théol.* 90 (1968) 50-66.

<sup>35</sup> D. Flusser, De joodse oorsprong van het christendom (Amsterdam 1964) 15; H. J. Schöps, Israel und die Christenheit (Frankfurt 19612); K. H. Rengsdorf und S. von Korzfleisch, Kirche und Synagoge - Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden I (Stuttgart 1968) 30-34 und 307-358 (E. I. J. Rosenthal, Jüdische Antwort).

<sup>36</sup> Reiche Literaturangaben zum messianischen Prophetentum finden sich bei J. Coppens, Le Messianisme Royal (III. Dans la littérature prophétique): *Nouv. Rev. Théol.* 90 (1968) 479-512.

<sup>37</sup> C. J. Dippel, Wijsgerige en ethische aspecten der Natuurwetenschap = Teil II des von der Studienkommission der Ned. Herv. Kerk herausgegebenen Werks *Geloof en Natuurwetenschap* (Den Haag 1968).

<sup>38</sup> B. F. Saris, Modern prophetisme: De Bazuin 51 (1968) 24, 6-7. Prof. Dr. A. Weiler, Dr. B. F. Saris und Dr. C. J. Dippel sind wir Dank schuldig für ihre Teilnahme an einem Kolloquium des Generalsekretariats über dieses neue Prophetentum.

<sup>39</sup> In diesem Zusammenhang kann auf die Veröffentlichungen der

Pugwash-Bewegung hingewiesen werden, an denen Gelehrte aus allen Weltteilen mitwirken. Die Bewegung begann im Jahre 1955 mit der sogen. Russell-Einstein-Erklärung aus Anlaß der zur Explosion gebrachten H-Bombe. (Nummer 2 dieses Bulletin wurde in niederländischer Sprache in *Wetenschap en samenleving*, Juni 1962, publiziert.)

<sup>40</sup> M. D. Chenu, Un peuple prophétique: *Esprit* 35, 362 (1967) 602 611.

<sup>41</sup> M. Jeuken, Een manco van onze theologie: *Streven* 8 (1968) 780-783.

<sup>42</sup> G. Picht, Struktur und Verantwortung der Wissenschaft im 20. Jahrhundert: *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit = Versuche* 6 (Stuttgart 1966) 68-106.

<sup>43</sup> Ders., *Die Verantwortung des Geistes* (Olten /Freiburg 1965).

<sup>44</sup> G. Howe, Technik und Strategie im Atomzeitalter (*Witten/Berlin* 1965).

<sup>45</sup> P. A. van Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi: G. Barauna, *De ecclesia* I (Freiburg /Frankfurt 1966) 393-419.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens