

Dennoch muß die Aufmerksamkeit der Theologen auf dieses Werk gelenkt werden. Daran mag dem Kirchengeschichtler erneut bewußt werden, wie entscheidend bei einer Papstgeschichte die Grundeinstellung ist. Er wird Recht, Notwendigkeit und Grenzen der dogmatischen Voraussetzung einer wahren Papstgeschichte herausarbeiten. Er wird auch an dieser Geschichte von H. manche schwachen Punkte unserer meisten Kirchengeschichten ernstnehmen lernen; er hat hier endlich das Muster einer anziehenden Darstellung vor Augen. Auch der Fundamentaltheologe kann hier Anregung holen. Es kann ihm nicht schaden, wenn er durch dieses Werk zunächst unter den lastenden Eindruck mancher Geschehnisse und Entwicklungen in der Papstgeschichte kommt, die sonst oft zu leicht übergangen werden. Die sachgerechte, geschichtlich-theologische Überwindung dieses Eindrucks wird sich fruchtbar auswirken. Die viel berufene These von der „Ecclesia per se ipsa“ könnte so bezüglich der Papstgeschichte aus allzu leichtem Triumphgefühl zu tieferer Besinnung geführt werden.

E. Böminghaus S. J.

Heinisch, P., Das Buch Numeri (Die hl. Schrift des AT II, 1). gr. 8^o (XIII u. 141 S.) Bonn 1936, Hanstein. M 6.40.

Mit diesem Bande legt H. seinen vierten Kommentar zum Pentateuch vor. Das Werk ist in flüssiger Sprache und übersichtlicher Darstellung gehalten. Die einleitenden Teile bieten zunächst einen summarischen Überblick über den Inhalt des Buches (der vielleicht durch tabellarische Form an Klarheit noch gewonnen hätte), sodann S. 4—14 einen groß angelegten Erklärungsversuch für die Entstehungsgeschichte der Numeri, wie sie uns heute vorliegen. Es folgt Übersetzung und Deutung, schließlich (136 f.) eine kurz gefaßte theologische Synthese, die den Leitgedanken des ganzen Buches noch einmal herausstellt.

In den zahllosen schweren Fragen, die das vierte Buch Moses auf den Gebieten der Volks-, Religions-, Literatur- und Gesetzesgeschichte stellt, nimmt H. im allgemeinen jenen ruhig ausgleichenden Standpunkt ein, der schon aus seinen anderen Kommentaren zum Pentateuch bekannt ist und dem die exegetische Wissenschaft zu großem Danke verpflichtet ist. Was die einzelnen Probleme angeht, so sei hier im Anschluß an die Ausführungen des Verf. noch die eine oder andere kleine Frage vorgelegt.

Seine Stellungnahme zum Problem Mosaischer Autorschaft ist S. 11 kurz in folgendem Satz zusammengefaßt: „Nachdem das Buch in der Richterzeit aus Material zusammengestellt worden war, das im wesentlichen von Moses herrührt, erfuhr es im Laufe der Zeit bis nach dem Exil Erweiterungen größeren oder kleineren Umfangs.“ Diese Worte sind gewiß sehr klug und vorsichtig abgewogen. Gleichwohl könnte es scheinen, als wenn hier die Person des Moses in ihrer Bedeutung für die Entstehung des „Buches“ Numeri noch etwas stärker zurückgestellt würde, als die beigebrachten Gründe notwendig erfordern. Wenn schon einmal echt „mosaisches Material“ in beachtlichem Ausmaß anerkannt wird, ist nicht mehr recht zu sehen, warum die eigentliche „Zusammenstellung eines Buches“ erst einer späteren Zeit ganz vorbehalten sein sollte. Soll man sich das echt mosaische Material nur als „lose Blätter“ vorstellen, die im Geiste des Propheten gar keine Einheit bildeten? Waren diese Aufzeichnungen aber von Moses in irgendeiner — wenn auch noch so pri-

mitiven — Weise als Einheit gedacht, so haben wir doch die Urform eines „Buches“ schon zu mosaischer Zeit!

Bezüglich der Einzalexegese noch kurz ein paar Bemerkungen zu zwei literar- oder persönlichkeitsgeschichtlich wichtigen Texten: Num. 12, 3 und 20, 1—13.

Wenn H. S. 53 f. von Num. 12, 1—15 sagt: „Doch stammt die Erzählung nicht von des Moses Hand“, so ist das sicher mitbegründet in der Annahme, das ʿanāw in 12,3 würde im Munde des Moses ein literarisch und psychologisch unmögliches Selbstlob bedeuten. So weit diese Ansicht auch in der Exegese verbreitet ist, so scheint doch folgendes in Frage gestellt werden zu können: ʿanāw hat als erste Grundbedeutung „sich Jahve und seinem Willen unterordnend, sich ihm gegenüber als Knecht fühlend“ (Gesenius, ʿanāw, 1). Konnte das nicht Moses in der Stunde, um die es damals ging, von sich selber sagen? Aaron und die eigene Schwester hatten sich gegen ihn empört, das ganze Volk haderte mit Gott. Objektiv war also Moses in jenem Augenblick sicher der Mann, „der sich am meisten Jahwes Willen unterordnete, mehr als alle anderen Menschen auf Erden“. Konnte nun ein Prophet über eine solche Schicksalsstunde derartige Worte als Selbstbekenntnis schreiben? So gewendet hat diese Frage doch zum wenigsten ein anderes Aussehen, als wenn man für ʿanāw die leider gar zu oft gebrauchte und in solchem Zusammenhang mißverständliche Übersetzung „demütig“ wählt.

Ein zweiter Punkt, wo ich gerne noch eine Frage anschließen möchte, wäre die Exegese für Num. 20, 1—13. Hier wird der große Wendepunkt im Leben des Moses geschildert, „die Sünde des Propheten“. Der lange Katalog verschiedenster Lösungen, die seit Jahrhunderten für diese theologisch und psychologisch interessante Frage versucht wurden, ist bekannt. H. glaubt, die Sünde habe in einem Zweifel bestanden, nicht ob Gott allmächtig genug sei, ein solches Wunder zu wirken (Wasser aus dem Felsen zu schlagen), wohl aber ob er in seiner Langmut und Barmherzigkeit so weit gehen wolle, es unter den damals obwaltenden Umständen noch einmal zu wirken. Dieser Erklärung scheinen nun die ausdrücklichen Befehlsworte in Num. 20, 8 klar entgegenzustehen. Gott hatte in emphatischer Form die Weisung gegeben, den Stab zu ergreifen und Wasser aus dem Felsen hervorsprudeln zu lassen. Jetzt daran zweifeln, ob Gott nun bereit sei, das Wunder zu wirken, hätte doch bedeutet, daß Moses ernsthaft mit der Möglichkeit rechnete, Gottes Worte möchten grausame Ironie oder Täuschung sein. Ein solcher Zweifel erscheint aber doch bei einer Persönlichkeit wie der des Moses schwer glaublich. Liegt nicht eine andere Erklärung viel näher? Daß der Prophet den Befehl Gottes zwar ausführt, aber unzufrieden mit Gottes Erbarmen, widerwillig und zornig, daß Gott „die Last des Volkes noch immer nicht von seinen Schultern nimmt“ (vgl. Num. 11, 14). Dann wäre die ganze Szene aus der konkreten Situation heraus gut erklärt. Es besteht ja auch gar keine sprachliche Notwendigkeit, das nōsī' (20, 10) ausgerechnet mit „können wir?“ zu übersetzen. Ein „werden oder sollen wir?“ wird dem Wortbestand genau so gut gerecht. Und das wäre der Ausdruck für den inneren Grimm, mit dem der Prophet den Befehl seines Gottes erfüllt, einen Zorn, durch den er tatsächlich unterläßt, „seinen Gott vor dem Volke als heilig zu offenbaren“ (20, 12), wie es seine Berufspflicht gewesen wäre. So wird auch verständlich, warum der Prophet wegen dieser Sünde in der Hoffnung gestraft werden

mußte, die für seinen Führerberuf die allerwesentlichste war, nämlich in der Hoffnung, selbst das Land der Verheißung einmal betreten zu dürfen (vgl. *Verbum Domini* 15 [1935] 127 f.).

Selbstverständlich sollen solche kleine Überlegungen, deren man beim Lesen jeder auch der wertvollsten Schriftdeutung immer wieder so manche haben wird, in keiner Weise den großen Gesamtwert des schönen Kommentarwerkes bezweifeln.

G. E. Closen S. J.

Opitz, H. G., *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. v. E. Hirsch u. H. Lietzmann, 23). gr. 8^o (X u. 216 S.) Berlin 1935, de Gruyter. *M* 12.—; geb. *M* 13.60.

Opitz' Untersuchungen sind das vorläufige Ergebnis der umfassenden Vorarbeiten des Verf. zur Berliner Athanasiusausgabe. Während die beiden bisherigen Gesamtausgaben der Athanasiuswerke, die Comeliniana (1601) und Montfaucon's Text (1698) bei all ihrer textkritischen Erudition nur einen verhältnismäßig kleinen Kreis von Hss berücksichtigten, will die neue Textausgabe möglichst alle heute noch vorhandenen Hss verwerten, sie nach ihrem Text gruppieren, um den Athanasius text selbst im Lichte der ersten Textsammlungen zu schauen. Diesem Ziele gemäß umfassen auch die Untersuchungen drei Arbeitsgebiete.

Im *ersten Abschnitt* (9—97) werden die heute noch erreichbaren Hss genau beschrieben und in fünf Gruppen geordnet; dabei werden drei Gruppen besonders berücksichtigt: 1. Die „W-Sammlung“ oder die 28-Schriftensammlung; zu ihr wird z. B. der Cod. Patmiacus A₄ (T), Genuensis 5 (X), Marcianus graec. 50 (369), Athous Vatopedi 7 (W), gerechnet. 2. Die „R-Sammlung“, vertreten besonders durch R = Cod. Parisinus graec. 474 und S = Cod. Parisinus Coislianus 45 (bei Montfaucon Sequerianus) — von Montfaucon wurde diese R-S Gruppe in erster Linie verwertet. 3. Die Ausgabe des Doxapatres, die bedeutendste Leistung byzantinischer Athanasiusstudien. Ihre beste Lesart findet sich nach Opitz im Cod. Basiliensis A III₄ (B), vgl. O. S. 28 u. 182.

Der *zweite Abschnitt* der Untersuchungen (97—141) bietet eine Gruppierung der Athanasius handschriften, soweit sie sich aus einer Durchsicht der Hss-Texte ergibt. Aus ihr folgt, daß die Athanasius handschriften, abgesehen von ganz vereinzelt Ausnahmen wie z. B. der Antoniusvita, immer in zwei großen Corpora überliefert wurden, in einer Sammlung der historischen Schriften oder dem Apologien-Corpus und einer Sammlung der theologischen Werke, der Λόγοι.

Der *dritte Abschnitt* (142—210) versucht, soweit es möglich ist, eine Antwort auf die Frage nach der Entstehungsgeschichte der ersten Sammlungen der Athanasiuswerke zu geben, auf die Texte und Ordnung in den Handschriftengruppen hinweisen. Sind diese Sammlungen das Werk byzantinischer Philologie und Bibliothekare oder sind sie bereits Schöpfungen theologischer Auseinandersetzungen früherer Jahrhunderte? Die Antwort, die der Verf. auf diese interessante Fragestellung gibt, läßt sich kurz etwa so zusammenfassen: Wie die Analyse der Texte der R-S Gruppe und handschriftliche Befunde nahelegen, ist die R-S Sammlung zwischen 600 und 700 in Konstantinopel entstanden. Weil aber der Text der W-Sammlung bei der Zusammenstellung der R-S Gruppe reichlich benutzt wurde — das zeigt unter vielen andern Gründen z. B. die Abhängigkeit des R-S Textes vom Cod. Basiliensis A III₄ (B) so-