

dies *das* Attribut seiner unbedingten Transzendenz ist (304).

Aber nicht nur Bußprediger ist dieser „Prophet“, er zeigt positive Ziele, indem er das *radikal Christliche* aufruft gegenüber dem „Antichrist“, dem „neuen Menschen“ von heute, der im besonderen Zeichen Nietzsches steht: Hingabe, Übergabe, Sichvergessen, ohne Abstrich, ohne Bedingung; den Boden unter den Füßen verlieren, in den Abgrund hinein, selber abgründig offen gegen Gott werden, ganz untergehen in den Abgrund der göttlichen Liebe; ganz Ohnmacht, Schwäche, Leere, Nichts werden, daß Gott allein Fülle und Alles sei; ganz Schweigen werden, das im leisesten Hauch der Stimme des Herrn schwingt; kein sorgsames Sichwahren und Sichpflegen, sondern fortgerissen in den Sturm der Liebe. Doch nicht ein Nichts um des Nichts willen, sondern aufgerufen zum aktiven Gotteslob, Christus, das Licht zu strahlen in die Welt hinein. Verschwinden, aber nicht in ein irdisches Nichts, sondern wie Gott, der Schöpfer, sich in die objektive Schöpfungsordnung verschweigt (146). Diesem Ruf gegenüber klingt der Schrei Nietzsches, der in seinem Übermenschen den christlichen Menschen überbieten will, wie ein hohles Echo. Zu dieser christlichen Radikalität sind alle die verschiedenen Ordens- und Frömmigkeitsrichtungen der Kirche aufgerufen; darum macht der Verf. sichtbar, wie sie alle einander eigentümlich bedingen; darum warnt er vor der Kurzschluß-Form der Gegensätze, die kurzweg *eine* Seite in beiden zur alleinigen machen möchte. Alle sollen und wollen zutiefst dienstbar sein dem einen Christentum der Kirche im Weltleben. Diese wenigen Andeutungen können kaum von ferne den Gedankenreichtum dieses kleinen Buches ahnen lassen. Nur auf das 11. Kap. sei noch hingewiesen: *Herz-Jesu-Andacht*; wenn manche heute eine Vertiefung dieser Andacht fordern, hier ist sie gegeben.

Die reife Abgewogenheit dieses Buches ist spürbar bis hinein in die *Komposition*. Das Thema des Buches: *Crucis mysterium*. Prolog: *Introitus* des Mittwoch der Karwoche. Epilog: *Veni Sancte Spiritus*. Das Geheimnis des Opfers ist das Geheimnis des Feuers der Liebe. Drei Teile: Christ und Antichrist. Christus Leib der Viel-Glieder. Gott in der Welt. Die „Ewige Wiederkehr“ Nietzsches ist wie ein Nachtraum des Kreislaufes der Liebe. Das Buch ist reich an erstaunlich scharf geschliffenen *Formulierungen*, die wegen ihrer Knappheit und Gedankentiefe nicht zuletzt die Besten der christlichen Jugend von heute ansprechen und befruchten werden.

J. B. Schoemann S. J.

Larrañaga, V., S. J., *L'ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament* (Scripta Pont. Inst. Bibl.). gr. 8^o (XIV u. 659 S.) Rom 1938, Inst. Bibl. Pont. L 96.—.

Liest man die auf den ersten 130 Seiten dieses Buches zusammengefaßte Geschichte der Kritik des Himmelfahrtsgeheimnisses, wie sie sich in den letzten 150 Jahren zumeist im Lager der nicht streng offenbarungsgläubigen Wissenschaft entfaltet hat, und vergleicht man damit die wenigen, zudem nicht vollständigen Versuche katholischer Forscher, die sich bemühten, die destruktiven Folgen jener Kritik aufzuheben, wird man dem Verf. sowohl die große Aktualität des Themas zuerkennen als auch Dank wissen für die gründlich geleistete Arbeit. L. ging an sein Thema mit voller Beherrschung der Literatur heran. Er hat die Meinungen der anderen gewissenhaft geprüft und in solider, wissenschaftlicher Behandlung der Texte sich seine Ergebnisse erarbeitet. Dazu kommt

die durchsichtige und logische Art der Darstellung, an der man höchstens hie und da eine zu große Breite tadeln könnte.

Nach der vorzüglich in die Fragestellung des Gegenstandes einführnden Geschichte der Kritik behandelt L. zunächst die textkritischen Probleme. Der Markusschluß wird als Dokument der ersten christlichen Generation gewürdigt. Das Hauptproblem bilden die von wenigen, hauptsächlich westlichen Textzeugen gebotenen Auslassungen bei Lk 24, 51—52 (*καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανὸν . . . προσκυνήσαντες αὐτόν*) und bei Act 1, 2 (*ἀνελήμφθη*). Die liberale Kritik sucht hier die Grundlage für ihre These, daß der Himmelfahrtsbericht der Apostelgeschichte (Himmelfahrt in sichtbarer Form als Abschluß einer 40-tägigen Erscheinungszeit) eine späte Stufe der christlichen Reflexion darstelle, indem sie unter Voraussetzung der genannten Auslassungen mit einem Schein von Recht behaupten kann, daß in allen anderen Dokumenten des NT, namentlich auch im ursprünglichen Lukasevangelium (24, 50—53) und in der ursprünglichen Zusammenfassung dieses Evangeliums (Act 1, 1—2), die primäre Auffassung der Himmelfahrt zum Ausdruck komme, nach der Himmelfahrt und Auferstehung mehr oder weniger in eins zusammenfalle. L. weiß überzeugend darzutun, daß der kürzere Text keinen Anspruch auf Echtheit hat. Für ihn zeugen bei Lk 24, 51 eigentlich nur ein Teil des westlichen Textes und bei Act 1, 2 gar nur ein Teil der altlateinischen Übersetzung. Die inneren Gründe sprechen auch für die längere Textform. Nach Besprechung mancher Erklärungs- und Rekonstruktionsversuche gibt L. seinerseits als Grund der Auslassung bei Lk 24, 51—52 den scheinbaren Widerspruch des längeren Textes mit dem Bericht der Apostelgeschichte an. Wer irregeleitet durch die Art, wie Lk 24, 44—53 an die vorhergehende Osterperikope anschließt, meinte, daß die Ereignisse von 24, 44—53 am Ostertage stattgefunden haben, mußte konsequenterweise diesen Bericht zu einer einfachen Erscheinung des Herrn herabdrücken, wenn anders er den Bericht der Apg gelten lassen wollte. So lag die Versuchung nahe, bei Lk 24, 50—53 die Worte zu streichen, welche zu deutlich eine Himmelfahrt besagten. Nachdem nun einmal in einem Teil des westlichen Textes diese Änderung vorgenommen worden war, stimmte auch nicht mehr die Zusammenfassung des 3. Evangeliums Act 1, 1—2: das *ἀνελήμφθη* als Terminus der lukanischen Evangeliumserzählung war zu streichen, wie es in einem Teil der altlateinischen Übersetzung geschehen ist. Diese Erklärung der Textvarianten scheint uns annehmbar; immerhin mag man mit L. sich daran erinnern, daß von der Güte der Erklärung nicht die Sicherheit des wesentlichen Resultats abhängig ist, daß nämlich die längere Textform bei Lk 24, 51—52 und Act 1, 2 als die ursprüngliche festzuhalten ist. Nebenbei sei noch bemerkt, daß L. sich bei Gelegenheit dieser textkritischen Untersuchung eingehend mit dem Evangelientext des hl. Augustinus befaßt. Er findet durch die Stellen, an denen Augustinus Lk 24, 50—53 zitiert, die These Burkitt's und de Bruyne's bestätigt. Augustinus hat etwa von 405 an sich durchgehends der Vulgata des Hieronymus bedient, während er vorher die altlateinische Übersetzung gebrauchte.

Vielleicht am überzeugendsten arbeitet L. im 2. Teil der Arbeit, in dem er in einer literarkritischen Untersuchung der Behauptung der Kritik entgegen tritt, Act 1, 3—11 sei eine Interpolation aus späterer Zeit. Sehr sorgfältige Statistiken über das Vokabular und die Stileigentümlichkeiten von Act 1, 1—14, Vergleichung der Apostellisten und Aufweisung von Parallelismen in Idee und Aus-

druck machen es sozusagen evident, daß kein anderer als der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte selbst auch die ganze Einleitungsperikope geschrieben hat. In Verfolgung dieses Beweises weist L. auch den Einwand zurück, den man aus der angeblich ungriechischen Form des Übergangsprologs (Act 1, 1—3) herzunehmen pflegt. Verf. kann Beispiele aus Xenophon, Flavius Josephus und Herodian beibringen, in denen ebenso wie bei Lukas im Übergangsprolog an die *ἀνανέωσις* oder *ἀνακεφαλαίωσις* (= Zusammenfassung des Inhaltes des vorigen Buches) sich unmittelbar (ohne eingeschobene *προέκθεσις* = Überblick über das vorliegende Buch) die Darstellung des neuen Stoffes anschließt. Außerdem werden gute Gründe beigebracht, weshalb Lukas diese zwar seltenere aber doch als gut griechisch erwiesene Form des Übergangsprologs gewählt hat. Die Klärung der Prologfrage, wo sich Verf. einem Philologen wie E. Norden gegenüber sah, gehört mit zu den wertvollsten Ergebnissen des Buches.

Um den Bericht der Apostelgeschichte als letzte, größte Entfaltung des Mythos von der Himmelfahrt hinzustellen, führte die Kritik nicht nur text- und literarkritische Gründe ins Feld, sondern vor allem auch geschichtskritische. So fand Harnack etwa in 1 Cor 15, 1—11 eine Vorstellung bezeugt, die nur Erscheinungen des Auferstehens, aber noch keine Himmelfahrt kannte; die nächste Stufe glaubte er im Schluß des Lukasevangeliums feststellen zu können in Form einer einfachen Behauptung ohne feste Umgrenzung für die Phantasie und in der zeitlichen Folge nahe an die Auferstehung herangerückt. Die dritte, nach der Christus in sichtbarer Weise 40 Tage nach Ostern auffährt, sei erst Act 1, 3—14 erreicht worden. L. weist demgegenüber nach, daß schon die Katechese des Petrus und Paulus die leibliche Auffahrt Christi kennt. Das Fehlen der Himmelfahrt in Mt erklärt sich aus der Anlage und dem Zweck des 1. Evangeliums. Johannes bezeugt zweimal das Geheimnis. Die Erzählung selbst läßt er fort nach dem oft von ihm befolgten Grundsatz, den Synoptikerstoff wohl vorzusetzen und anzudeuten, aber nicht von neuem zu schildern. Bei Lukas kann von einer Entwicklung in den Berichten keine Rede sein. Eine genaue Vergleichung der beiden Berichte (Lk 24, 44—53 und Act 1, 1—14) ergibt, daß der zweite nur eine erweiterte Variante des ersten ist. Im besonderen ist kein Widerspruch in der Lokalisierung; denn *ἕως πρὸς Βηθανίαν* (Lk 24, 50) besagt den Ort, wo man den Weg nach Bethanien einschlägt oder allgemeiner die Nähe von Bethanien; das ist eben der Ölberg, der Act 1, 12 genannt ist. Ich möchte hier anmerken, daß zur Bestimmung des Sinnes von *ἕως πρὸς* mit Nutzen Act 17, 14 (*ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν*) hätte verglichen werden können. Mit besonderer Sorgfalt ist die Frage der 40 Tage behandelt, die nach der liberalen Kritik ein Hauptargument gegen die Geschichtlichkeit des Berichtes der Apostelgeschichte bildet. L. zeigt, daß ein längerer Erscheinungsabschnitt vor der Himmelfahrt jedenfalls von Mt, Mk und Joh wie auch von 1 Cor 15 und Act 10, 41 und 13, 31 vorausgesetzt oder sogar formal ausgesprochen wird. So sind die 40 Tage der Apostelgeschichte nicht auffällig, stehen vor allem nicht im Widerspruch mit dem Bericht des Lukasevangeliums; das *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς* (Luc 24, 44) ist in der schriftstellerischen Manier des Lukas zu verstehen und kann zeitlich Getrenntes einfach anfügen. Verf. hat hier die Art des Lukas durch einige Beispiele gut beleuchtet; aber man hätte die Liste ähnlicher Fälle wohl noch sehr vermehren können. Um so fester bleibt uns das Resultat seiner Untersuchung:

es liegt gegenüber dem klaren Zeugnis der Apostelgeschichte in dem Bericht des Evangeliums kein Grund vor, die Himmelfahrt auf Ostern zu verlegen. Eingehend prüft L. auch die Zeugnisse über die Dauer der Erscheinungszeit in der altchristlichen und apokryphen Literatur. Die Tradition der 40 Tage hält sich konstant, und mit Beginn des 4. Jahrh. ist schon das Fest der Himmelfahrt am 40. Tage nach Ostern bezeugt. Die 18 Monate oder 12 Jahre der Gnostiker beruhen auf Spekulationen. Das unklare Zeugnis des Barnabasbriefes (XV, 9), das vielleicht die Himmelfahrt auf den Ostertag legt, ist wohl zu erklären aus einem falschen Verständnis von Lk 24, 44—53.

Mit diesem Überblick glauben wir genügend auf die Bedeutung der großen, in jahrelanger Arbeit errungenen Leistung L.s hingewiesen zu haben. Es ist ein solides Fundament gelegt worden, auf dem man sicher weiter bauen kann in dem Bemühen um ein tieferes Verständnis des Himmelfahrtsgeheimnisses. Vielleicht findet der Verf. selbst Zeit und Gelegenheit, sein Werk gleichsam zu krönen durch eine vertiefte theologische Betrachtung des Geheimnisses und seiner Beziehung zu Ostern und Pfingsten. Von einer solchen theologischen Betrachtungsweise her würden, so will mir scheinen, manche seiner Ergebnisse neues Licht und neue Bestätigung erfahren.

K. Wennemer S. J.

Galtier, P., S. J., *L'Unité du Christ. Être ... Personne ... Conscience*. gr. 8^o (XX u. 378 S.) Paris 1939, Beauchesne.

In drei Grundfragen wird, wie es der Titel bereits angibt, von G. die Einheit des Gottmenschen herausgearbeitet: Einheit des Seins, der Person, des Bewußtseins. Nachdem der Verf. bereits vor einigen Jahren in seiner lateinischen Christologie diesen Problemen mehr schulmäßig nachgegangen ist, werden sie hier in Einzeluntersuchung eingehender dargelegt. Schon das lateinische Lehrbuch ließ deutlich die Ansätze erkennen, an denen G. ansetzen und die er weiterführen wollte: die *strenge Durchführung der Zweinaturenlehre* in ihrer von G. gegenüber allem modernen Monophysitismus betonten vollen Menschheit und ganzen menschlichen Natur Christi. Im engeren Rahmen konnte damals dieses Grundanliegen in vielen Punkten nur angedeutet werden. Hier erhält es nun seine nähere Begründung und Ausdeutung. Dabei liegt selbstverständlich das moderne Interesse vor allem bei der dritten Teilfrage über die Einheit des Selbstbewußtseins Christi, zu der die beiden ersten Fragen gleichsam nur die Vorbereitung bilden.

Der 1. Teil (1—90) arbeitet den Sinn der *Seinseinheit* heraus: Christus ist seinsmäßig wahrer Gott und wahrer Mensch im Vollsinn des Wortes. Grundanliegen dieses Teiles ist es, gegenüber dem immer wieder gegen das dogmatische Christusbild erhobenen Vorwurf, es habe das biblische Bild, sei es durch die frühen Konzilsentscheidungen, sei es durch die späteren scholastischen Disputationen, verändert und verfälscht, zu zeigen, daß dies falsch gesehen ist. G. entwickelt uns daher das Christusbild des hl. Paulus, das bereits gipfelt in dem wahren und echten seinsmäßigen Gott-Mensch-Sein Jesu. Dies echt paulinische und johanneische des Unus Dominus ist aber nichts anderes als der theologische Sinn des Nestoriusstreites, wie er sich über die zeitgebundenen Formulierungen der beiden Parteien hinaus deutlich, vor allem im Symbolum unionis von 433, offenbart. Er allein und nicht die Sonderform der Terminologie des hl. Cyrill von Alexan-