

„sens complémentaire“, der sich aus dem gegenseitigen Sichdurchdringen der verschiedenen Elemente in einem homogenen Text ergibt und nach C. auch wohl „sens péroratoire“ genannt werden könnte (29), „sens historico-typique“, d. h. der einer Stelle des AT als historisch-wirklichem Typus oder Symbol des NT zukommt (30), und „sens prophético-typique“ nach Art der „theoria“ in der antiochenischen Katechetenschule, d. h. der typische Sinn einer Stelle des AT wäre nicht erst im Lichte der Erfüllung des NT, wie im vorhergehenden Falle, sondern schon im Lichte der prophetischen Inspiration den menschlichen Verfassern klar gewesen (30). Diese Artikelreihe ist inzwischen in 2. Aufl. gesondert erschienen unter dem Titel: *Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la Révélation* (Cahiers de la NouvRevTh VI) gr. 8° (137 S.) Tournai-Paris 1949, Casterman. B. Brinkmann S. J.

Dupont, J., O. S. B., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*. gr. 8° (XX u. 604 S.). Louvain und Paris 1949, Nauwelaerts und Gabalda.

Für die Würdigung dieser Arbeit ist es von Bedeutung, ihre Zielsetzung vor Augen zu haben. Sie will nicht so sehr durch die Reflexion auf die paulinischen Texte die Art der Gnosis bei Paulus feststellen, als vielmehr durch die Rückführung der verschiedenen Formen und Formeln, in denen bei dem Apostel die religiöse Erkenntnis auftritt, auf ihre geistige Wurzel und literarische Heimat zur Bestimmung ihres Sinngehaltes beitragen. Diese Beschränkung in der Behandlung des Stoffes mag als einseitig empfunden werden; sie hat aber den Vorteil, daß diese notwendige Seite des Problems durchgehend und gründlich, in ständiger Auseinandersetzung mit den Aufstellungen der vergleichenden Religionsgeschichte, verfolgt wird.

Die Hauptprobleme gibt dem Verf. der 1. und 2. Korintherbrief auf. Der größere Teil der Arbeit befaßt sich denn auch mit Texten dieser Briefe, vor allem des 1. Korintherbriefes. Um die Bahn für die eigentliche Problemstellung freizubekommen, werden im 1. Kapitel (1—50) alle die Texte behandelt, die sich leicht auf biblisch-jüdische Typen zurückführen lassen. „Gott nicht kennen“ oder „Unkenntnis Gottes“ wie auch umgekehrt „Erkennen der Wahrheit“, „Erkennen des Willens“, „Erkennen des Gesetzes“, „Erkennen Gottes“ sind lauter Begriffe, die schon in der Bibel und im Schoß des Judentums ausgebildet waren und mit Vorliebe dann gebraucht wurden, wenn es galt, den Gegensatz Israels zum Heidentum im religiösen Besitz auszudrücken. Paulus und das Urchristentum haben sie übernommen, um ihrerseits den eigenen religiösen Reichtum gegenüber Heiden und Juden hervorzuheben. Mit den biblisch-jüdischen Vorbildern ist all diesen Formeln gemeinsam, daß sie keine rein intellektuelle Erkenntnis bzw. Nichtkenntnis meinen, sondern zugleich eine der Erkenntnis entsprechende willentliche Haltung gegenüber Gott und seinen Forderungen. „Unkenntnis Gottes“ ist somit gleich Gottlosigkeit, „Erkenntnis der Wahrheit“ oder „Gott erkennen“ bedeutet Annahme der wahren Religion, des Christentums. Auf diese mit der Bekehrung gegebene grundlegende religiöse Erkenntnisform führt der Verfasser auch Stellen zurück wie Phil 3, 8; 2 Kor 4, 6; Kol 3, 10; 2 Ptr 1, 2—3; 1, 8; 2 Kor 10, 4—6; 2, 14; Eph 4, 7—33; Kol 1, 9; Phil 1, 9; 2 Ptr 3, 18. Hier geht es überall um die fundamentale Glaubenserkenntnis, die das Kerygma vermittelt. Ein Rückgriff auf hellenistisch-mystische Erkenntnisformen ist unbegründet. Auch die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (Röm 1, 18 ff.) findet sich schon im hellenistisch beeinflussten Judentum (Sap 13—14). Dort wird aber infolge des die Willenshaltung einschließenden Erkenntnisbegriffs zugleich betont, daß die Heiden aus eigener Schuld trotzdem nicht zur Erkenntnis Gottes gekommen seien. Wenn Paulus Röm 1, 21 den Heiden bei all ihrer Gottlosigkeit eine aktuelle Gotteserkenntnis zuschreibt, ist er dann nicht vom griechischen intellektuellen Erkenntnisbegriff abhängig? Indes war auch dem jüdischen Denken eine vom religiösen Verhalten getrennte reine Erkenntnis nicht schlechthin fremd. So schließt die „Erkenntnis des Willens“ (Röm 2, 18), die der Jude

sich beilegt, wohl die Kenntnis der rechten Lebensführung ein, aber nicht diese Führung selber. Wir sehen aber selbst Röm 1, 21, wie unnatürlich solche Trennung empfunden wurde.

Paulus zeigt eine eigenartige Tendenz, von der menschlichen religiösen Erkenntnis hinzuleiten auf die Erkenntnis, die Gott vom Menschen genommen hat (Gal 4, 8—9; 1 Kor 8, 1—3; 1 Kor 13, 12). Damit befaßt sich das 2. Kapitel (51 bis 104). Norden und andere in seinem Gefolge hatten dieses Hinübergleiten vom menschlichen zum göttlichen Erkennen aus einer orientalistisch-hellenistisch mystischen Auffassung erklären wollen, derzufolge das religiöse Erkennen des Menschen ein Erkenntnis von Gott voraussetze. Verf. zeigt, daß die beigebrachten Texte keine echten Parallelen sind, und sucht dann positiv eine Lösung zu geben aus paulinischer und biblischer Grundauffassung heraus. Zwar kann auch im griechischen Bereich das  $\gamma\nu\omega\sigma\tau\acute{o}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  Ausdruck einer wohlwollenden Bekanntschaft oder Freundschaft sein. Aber während im hellenischen Denken die Erlangung der Gunst entweder durch Zufall oder auf Grund besonderer Eigenschaften hin geschieht, stellen wir bei Paulus immer wieder fest, daß es nicht auf des Menschen Weisheit ankommt, sondern auf Gottes Weisheit und Macht, nicht auf des Menschen Gerechtigkeit, sondern auf Gottes Gerechtigkeit, nicht auf unser Ergreifen, sondern auf unser Ergriffensein durch Gott oder Christus. In diese Konzeption, die den Begriff eines auf des Menschen Heil aktiv sich hinrichtenden Gottes voraussetzt, gehört auch die Tendenz des Apostels, unser „Erkennen“ (Bekehrung) durch das Erkennen Gottes begründet sein zu lassen und darin die sicherste Gewähr des Heils zu sehen. Da aber der dahin gehörende Gottesbegriff unzweifelhaft biblisch ist, so ist auch die daraus abgeleitete Formel biblisch-jüdischem Geist verpflichtet. Das biblische ‚jada‘ besagt ja auch, wenn Gott Subjekt ist, ein Erkennen, das sich sein Objekt zugehörig und zum Gegenstand besonderen Wohlwollens macht; es nähert sich somit der Idee der Auserwählung. In dieser Auffassung wird der Verf. bestärkt durch die paulinische Formel „im voraus erkannt sein“ (Röm 11, 2; 8, 28—30; 11, 33—36; vgl. 1 Ptr 1, 1—2), die kein reines Vorauswissen meint, sondern eine heilsbegründende Erkenntnis oder Erwählung. Indem diese heilsbegründende Erkenntnis Gottes nun aber in die Vorzeitigkeit verlegt wird, wird sie mit dem jüdisch-apokalyptischen Thema von der göttlichen Vorausschau der zukünftigen Welt verbunden und so in neuer Weise mit jüdischem Denken verknüpft.

Wenn es für die Heilsbegründung wesentlicher ist, von Gott erkannt zu sein, als Gott zu kennen, das Heil selber besteht doch in der Erkenntnis. Das hat Paulus schon mit der Formel gesagt: „Jetzt ist Stückwerk mein Erkennen; dann aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin“ (1 Kor 13, 12b). Aber er findet dafür noch eine andere Formel: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12a). Im dritten Kapitel (105—148) stellt der Verf. zunächst fest, daß dem Zusammenhang nach das  $\beta\lambda\epsilon\pi\epsilon\iota\nu$  (Sehen) auf die charismatische Erkenntnis (Gnosis) geht, ebenso wie das stückweise Erkennen in v. 12b. Es wird also in beiden Formeln die charismatische Erkenntnis dem Erkenntnisstand der Vollendung gegenübergestellt, und nicht etwa zweigeteiltes Charisma: Prophetie ( $\beta\lambda\epsilon\pi\epsilon\iota\nu$ ) und Gnosis ( $\gamma\gamma\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ ). Diese letztere Bemerkung richtet sich gegen Behm, Das Bildwort vom Spiegel, 1 Kor 13, 12 in R. Seeberg-Festschrift, I, Leipzig 1929, 336—337. Wie kommt Paulus dazu, die Gnosis mit  $\beta\lambda\epsilon\pi\epsilon\iota\nu$  zu umschreiben? Offenbar vom gegenüberstehenden Vollendungsdenken her, das nach einem beliebigen jüdisch-christlichen Thema als Gottschau bezeichnet wird. In der näheren Ausgestaltung der Formel ist Paulus inspiriert durch Num 12, 6.8. Dort wird eine unvollkommene, gewöhnliche prophetische Erkenntnis einer vollkommeneren gegenübergestellt, die Moses zuteil wurde. Die unvollkommene beruht auf einem Sprechen Gottes „in Rätseln“, die vollkommene auf einem Sprechen Gottes „von Mund zu Mund“ (gleichbedeutend mit „von Angesicht zu Angesicht“). Damit ist das wichtige Gegensatzpaar „in Rätseln“ — „von Angesicht zu Angesicht“ als alttestamentlich vorgebildet erwiesen. Bei Paulus ist freilich der Gegensatz ein viel tiefgreifenderer und wesentlicherer. Denn während in Num nur ein vollkommenes und unvollkommenes prophetisches Erkennen

entgegengesetzt werden, will Paulus mit dem Sehen von Angesicht zu Angesicht die von der Bibel hier auf Erden für unmöglich erklärte, aber von apokalyptischen Kreisen seiner Zeit für das Jenseits erhoffte faciale Schau Gottes bezeichnen. Auch in dieser Vertiefung des Sinnes steht der Apostel also ganz in biblisch-jüdischer Tradition. Noch nicht geklärt ist die zweite Bestimmung des unvollkommenen Diesseitserkennens: „durch den Spiegel“. In diesem Ausdruck erweist sich Paulus abhängig vom platonisch-stoisch-alexandrinischen (Philo) Denken, das die mittelbare Erkenntnis Gottes aus der Welt oder Schöpfung als Erkenntnis Gottes im Spiegel, also als mittelbare oder Reflex-erkenntnis, darstellt. Aber Paulus stellt doch nicht die mittelbare natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfung, sondern die charismatische, durch Gottes Geist gewährte Erkenntnis der jenseitigen unmittelbaren gegenüber! Trotzdem glaubt der Verf. bei der Erklärung von „sehen im Spiegel“ als einer mittelbaren oder Reflex-erkenntnis bleiben zu können. Er zeigt, allerdings mit etwas magerer Belegung durch Texte, daß auch die prophetische Erkenntnis in Traum- und anderen Gesichtern von hellenistischen Autoren als ein Schauen der unsichtbaren Realitäten im Spiegel der Träume oder Gesichte, also wiederum als mittelbares Schauen bezeichnet wird, das zudem noch rätselhaft sei und einer Deutung bedürfe. Dadurch daß so die diesseitige Erkenntnis, auch die höchste, die charismatische von Paulus als mittelbare Erkenntnis der jenseitigen Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht gegenübergestellt wird, wird vollends deutlich, daß der Apostel mit der facialen jenseitigen Erkenntnis wirklich die unmittelbare Gottesschau meint. In diesem dritten Kapitel sind vom Verf. auch die Erklärungsversuche von G. Kittel, Reitzenstein, H. Achelis als ungenügend zurückgewiesen worden.

Die Erkenntnis, die Paulus dem jenseitigen Erkennen gegenüberstellte, war, wie oben schon bemerkt, eine charismatische Erkenntnis. Im Kontext der Charismen spricht Paulus nun noch öfter von dem Charisma der Gnosis. So entsteht die Frage nach dem Sinn und der geistigen Heimat dieser charismatischen Gnosis. Das vierte Kapitel (149—263) und auch die beiden folgenden befassen sich damit. Träger der Charismen sind nach Paulus die Pneumatiker im Gegensatz zu den Psychikern. Während das Begriffspaar νοῦς - πνεῦμα von der griechischen Philosophie in der Behandlung des Enthusiasmus und der Mantik herausgearbeitet wurde, steht Paulus mit dem Begriffspaar ψυχή—πνεῦμα, ψυχικός—πνευματικός in Abhängigkeit oder doch im Gefolge von der jüdisch-alexandrinischen Betrachtung des Schöpfungstextes Gen 2, 7. Philo unterscheidet die Schöpfung des himmlischen Menschen (Gen 1, 26) und die des irdischen Menschen (Gen 2, 7). Letzterer wurde zwar mit einem Anhauch (πνοή) Gottes bedacht, aber das Pneuma kann nicht in ihm bleiben, weil seine Seele (ψυχή) im Fleisch ist, und bleibt überhaupt besser dem himmlischen Menschen vorbehalten. Da stehen wir schon nahe bei Paulus, insofern Paulus gerade mit Berufung auf Gen 2, 7 den irdischen Menschen „lebendes Wesen“ (ψυχήν ζῶσαν) nennt, während ihm der himmlische Mensch „lebendigmachender Geist“ (πνεῦμα ζωοποιόν) ist (1 Kor 15, 45). Von hierher ist dann auch die Bezeichnung des Menschen als psychisch oder pneumatisch verständlich (1 Kor 2, 14—15), je nachdem der Mensch vom ersten oder vom zweiten Adam her bestimmt ist. In der weiteren Frage, ob die Gnosis des Pneumatikers ein hellenistisches Ideal oder ein biblisch-jüdisches sei, geht der Verf. so vor, daß er zunächst alle umgebenden Charismen (Prophezie, Apokalypsis, Didache, inspirierter Logos) auf biblisch-jüdisch-urchristliche Gegebenheiten zurückführt. Wenn sich also darin die korinthische Gemeinde als getreue Nachfolgerin der Urgemeinde zeigt, so wird man von vornherein das gleiche mit Bezug auf ihre charismatische Gnosis annehmen. Das wird bestätigt durch die Beobachtung, daß das Charisma der Gnosis nicht nur äußerlich mit Charismen biblisch-jüdischer Herleitung zusammensteht, sondern auch in innerem Zusammenhang sich befindet mit dem zweifellos vom Judentum bestimmten Charisma der „Lehre“ (didachē). Die Gnosis ist nichts anderes als das, was die „Didaskaloi“ lehren, eine Kenntnis, eine Lehre, die auf dem Grunde der wahren Gotteserkenntnis vor allem an Hand der Schrift den göttlichen Willen und die gottgemäße Lebensführung darbietet. Sie ist die christliche, von pneumatischer Erfahrung ge-

tragene Form der Erkenntnis und Lehre, die schon bei den Gesetzeslehren des Judentums zu Hause war (vgl. Röm 2, 17—21). Daß sie gerade in Korinth, in einer griechischen Gemeinde, sich reich entwickelt hatte (vgl. 1 Kor 1, 5), ist nicht zu verwundern, da uns der 2. Korintherbrief zeigt, daß ihre Hauptträger auch in Korinth judenchristliche Lehrer waren.

Fällt die Gnosis, auf Grund derer die korinthischen „Starken“ sich manche Freiheiten im Handeln herausnahmen (vgl. 1 Kor 8, 1 ff.; 6, 12 ff.), mit der charismatischen Gnosis zusammen? Man könnte von vornherein geneigt sein, einen Unterschied anzunehmen, da doch die Kenntnis des göttlichen Willens aus Schrift und Gesetz im Judentum jedenfalls eher eine verengende Wirkung gehabt hatte. Trotzdem kommt D. im 5. Kapitel (265—377) zum Ergebnis, daß die befreiende Gnosis mit der charismatischen identisch ist. Zwar gibt Paulus 1 Kor 8, 4—6 als Objekt einer Gnosis, die alle kennen, den Eingottglauben an. Aber das ist wohl nur die Grundlage der eigentlichen Gnosis, die wie jene charismatische von Kapitel 12—14 einem bestimmten Kreis vorbehalten ist (vgl. 1 Kor 8, 7) und sich auch auf die praktische Führung des christlichen Lebens richtet. „Une gnose émancipée, mais toujours comprise dans sa même perspective: celle de la volonté divine et sa manifestation dans la loi ou dans le Christ“. Emanzipiert mit Bezug auf die rabbinische Gnosis, insofern sie als echte Geistwirkung nicht im Buchstaben erstarrt, in Korinth obendrein in Gefahr, sich auch von der echten Form christlicher Gnosis zu emanzipieren, insofern als die korinthischen Gnostiker libertinstische Neigungen hatten, die Paulus bekämpfen muß. Hier zeigt sich übrigens eine gewisse hellenistische Färbung der korinthischen Gnosis. Denn auch in der stoisch-kynischen Diatribe wurde das Thema von der Freiheit und Vollmacht zum Handeln verleihenden *ἐπιστήμη* (Wissen) erörtert. Noch greifbarer wird jener Einfluß, wenn man bedenkt, daß die Kyniker auf Grund ihres Prinzips, daß man in allem der Natur folgen müsse, die absolute Indifferenz der sexuellen Befriedigung wie des Essensbedürfnisses behaupteten (vgl. 1 Kor 6, 12—13). Abhängigkeit von orientalischem-mystischer Erkenntnisform, wie sie in den hermetischen Schriften vorliegt, weist D. zurück. — Die im wesentlichen biblisch-jüdisch bestimmte Form der christlichen Gnosis sucht Verf. noch zu beleuchten durch die Stellung, welche die Gnosis in den sogenannten Tugendkatalogen einnimmt (6. Kapitel, S. 379—417).

Eine sehr eingehende Untersuchung widmet D. im letzten Kapitel (419—543) einer Stelle im Epheserbrief (3, 18—19), wo im Zusammenhang mit der Erkenntnis der alles Erkennen übersteigenden Liebe Christi ein ausgeprägtes stoisches Vokabular erscheint. So ist der *Plêrôma*-begriff stoischen Ursprungs; er bedeutet nicht das, was erfüllt, sondern das, was erfüllt wird, nämlich vom *Pneuma* oder *Logos* oder von der Gottheit. Verwandt damit ist der ebenfalls aus der Stoa kommende Begriff des *Sôma*: das durch das göttliche Prinzip zur Einheit zusammengeschlossene All. Wenn Paulus allerdings das Verhältnis Christi zur Kirche oder auch zum All als das des Hauptes bezeichnet, so ist er nicht mehr von griechischer, sondern von biblischer Vorstellung abhängig. Haupt darf dann aber nach D. nicht physiologisch als Teil des Leibes gesehen werden, sondern einfach als bildlicher Ausdruck für Oberhaupt, Herr. Paulus will also nicht sagen, daß Christus ein Teil des Leibes sei. Verf. wendet sich auch dagegen, daß man Christus als Kollektivpersönlichkeit auffasse; er bleibe immer die konkrete, individuelle Persönlichkeit. Deutungen einzelner *Plêrôma*-texte dürften von allgemeinem Interesse sein. Eph 1, 23 ist die Kirche das *Plêrôma* Christi, d. h. nicht das Komplement zu Christus, sondern das, was von Christus, der alles erfüllt, erfüllt wird. Vgl. dazu Eph 4, 7—16. Eph 3, 19: die Christen sollen erfüllt werden (damit sie hingelangen) zu der Sphäre, die ganz von Gott erfüllt wird. Kol 1, 19: Dies so verstandene *Plêrôma* befindet sich in Christus (lokal): vgl. Kol 1, 17. Auch Kol 2, 9 ist das *Plêrôma* der Gottheit nicht die Fülle der göttlichen Kräfte, Mächte, Äonen usw., sondern wiederum passivisch: die Sphäre, die von Gottes Kraft durchwirkt wird, und die in Christus ist *σωματικῶς*, d. h. nach Art eines Leibes. Kurz gesagt, das *Plêrôma* Gottes ist, anders ausgedrückt, „Gott alles in allem“

(1 Kor 15, 28). — Die vier Dimensionen (Eph 3, 18) gehen nach D. auch auf stoische Vorstellungen und Ausdrücke zurück. Sie besagen die Totalität, das von Gott erfüllte Universum, das uns zur Erkenntnis Gottes führt. Paulus transponiert den Begriff auf seine Gedankenwelt derart, daß nun die Dimensionen die Totalität des christlichen Geheimnisses, besonders insofern dieses die Heilsvollendung bedeutet (die himmlischen Sphären), besagen. Mit dem Erfassen der Dimensionen wäre also praktisch die Erkenntnis des dargebotenen Heiles in seiner Vollendung gemeint. Dasselbe meint die Erkenntnis der Liebe Christi, insofern als diese Liebe das Heil realisiert. Wenn Paulus hier das Verbum *γινώσκειν* gebraucht, so scheint das damit zusammenzuhängen, daß in 1 Kor die Liebe in Beziehung gesetzt worden ist zur Gnosis. In sich verbindet sich das apokalyptische Thema lieber mit *εἰδέναι* oder *σύνεσις*.

Zusammenfassend können wir sagen: Paulus ist in seinem Gnosisbegriff und in all dem, was damit zusammenhängt, nicht abhängig von hellenistisch-mystischer Frömmigkeit. Er wurzelt auch in dieser Beziehung, wie es von vornherein zu erwarten war, durchaus im Judentum und im A. T. Einige Begriffe hat er der Vulgärphilosophie, besonders stoischer Richtung, entlehnt, wie er sich überhaupt mit Themen dieser Philosophie vertraut zeigt. Verf. hat seine Beweisführung mit reichen Texten aus der antiken Literatur belegt, so daß seine Arbeit eine Fundgrube religionsgeschichtlich bedeutsamer Texte ist. Auch zeigt er sich sehr bewandert in der einschlägigen modernen Literatur. Man wird vielleicht nicht überall den Beweis für die aufgestellten Thesen als schon erbracht halten, jedenfalls wird seine manchmal etwas kühne und neuartige Deutung anregend auf die Forschung wirken; das gilt vor allem auch von der Methode, die er anwendet, um neues Licht auf die alten Texte zu werfen. Einige Bemerkungen seien uns gestattet.

Röm 1, 4 ist nicht die Rede von der Prädestination Christi, jedenfalls nicht im Urtext (vgl. 99 Anm. 1). Die mit der Gottlosigkeit zusammengehende aktuelle Erkenntnis Gottes in der Heidenwelt scheint mir nicht nur Röm 1, 21 als Tatsache hingestellt zu sein, sondern schon vorher sind die Worte so gewählt, daß man sie im Zusammenhang darin ausgedrückt finden muß. Sie wird ja auch Röm 1, 32 abermals betont. Das *δικαίωμα* von Röm 1, 32 geht nicht auf ein positives Gesetz, sondern ist die mit dem Naturgesetz verbundene Sanktion des ewigen Todes, nicht des leiblichen Todes. So durch den Kontext und durch Vergleich mit Röm 5, 12—14 zu erweisen (vgl. zum Ganzen 20—30). — Ist Mt 11, 25—27 die Übertragung seitens Gottes an Christus nur Übertragung von Vollmacht? Ist sie nicht universaler zu verstehen, so daß sie schlechthin alles, auch die Erkenntnis miteinschließt? Dieser universale Sinn ist doch auch im 4. Evangelium vorhanden (vgl. 59 f.). — Mir scheint der Verf. die christliche Glossolalie zu sehr dem Phänomen der ekstatischen heidnischen Mantik anzugleichen. Der christliche Ekstatiker hat doch jedenfalls selber Frucht, wenn auch nicht ohne weiteres in der Sphäre des *νοῦς*. In der heidnischen Okkupation durch die Gottheit wird das menschliche Medium wenigstens nach einer geläufigen Anschauung reines Instrument. Der Glossolale aber spricht Magnalia oder Mysteria zu Gott; er betet (vgl. 160—165 und 170 f.). — Sind die „Schwachen“ in Korinth wirklich Judenchristen? Ich weise nur hin auf 1 Kor 9, 19—22. Dort stehen die Schwachen an der Seite der Gesetzlosen den Juden und den im Gesetz Lebenden gegenüber, sind also offenbar Heidenchristen (vgl. 283—285). — Verf. sagt mit Recht, daß der Begriff der *συνειδήσις* der Popularphilosophie des Hellenismus entlehnt ist. Der Begriff der Schwäche aber wurzele nicht im Hellenismus, sondern in der Bibel und besage eine Anfälligkeit für die Sünde. Gewiß sind die Schwachen von Korinth auch in Gefahr, zu sündigen; aber ist ihre Schwäche nicht zunächst einfach ein Mangel an Reife in der religiösen Urteilskraft (vgl. 272—281)? — Verf. wendet sich gegen die Auffassung einer Kollektivpersönlichkeit im Soma Christi. Christus bleibe immer der individuelle, persönliche Christus. Aber es ist doch auch wahr, daß das Soma durch den Geist eine mehr als nur moralische Verbindung mit der Person Christi hat. Wie könnte sonst Paulus die Kirche einfach den Christus nennen (1 Kor 12, 12)? Muß man also nicht anerkennen, daß diese individuelle und konkrete Person Christi zugleich in einem gewissen Sinne

die Person der Kirche ist, der die Kirche angehört, und durch die diese Person sich auswirkt in der Welt? Womit natürlich keine hypostatische Union behauptet sein soll. Diese Ansicht scheint mir übrigens gut zusammenzustimmen mit der von D. betonten Auffassung, daß Christus als die Kephalê der Kirche nicht etwa zu einem Glied der Kirche gemacht wird, sondern nach semitischer Vorstellungsweise zu ihrem Oberhaupt und Herrn (vgl. 450—451).

Mit der Hauptthese seiner Arbeit, daß Paulus durchweg in biblisch-jüdisch-urgemeindlicher Tradition steht, dürfte D. vollkommen im Recht sein. Das gilt wohl auch für den Begriff der charismatischen Gnosis. Nach dem Verf. selber aber bedeutet die Rückführung einer Idee oder Erscheinung auf eine ältere nicht ohne weiteres, daß diese Idee oder Erscheinung genau denselben Inhalt wie die vorgängige behalten hat. Das wird man vor allem bei dem Verhältnis der christlichen Gnosis zur jüdischen beachten müssen. Man mag da formale, typenmäßige Abhängigkeit anerkennen, der Inhalt, der Geist hat sich wesentlich gewandelt. Es ist jetzt Erkenntnis Gottes und seines heiligen Willens aus der Schrift und aus der Vollendung der Offenbarung in Christus. Und man wird beachten müssen, daß jede Erkenntnis des göttlichen Willens eine vertiefte Erkenntnis Gottes miteinschließt. In diesem Sinne wird man sich nicht wundern, wenn auch die Gotteserkenntnis bei Paulus als Objektiv der charismatischen Gnosis erscheint (1 Kor 13). Diese Gnosis ist zwar keine mystische Schau im Sinne hellenistischer Mysterienreligion. Aber sie verdient doch auch den Namen einer echten Mystik, insofern sie geistgeschenkt ist und dem natürlichen Menschen unzugänglich bleibt. K. Wennemer S. J.

Kötting, B., *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Forschungen zur Volkskunde, 33-35). gr. 8° (XXVII u. 473 S.) Münster 1950, Regensberg. DM 20.—

Das Thema dieser wahrhaft meisterlichen Studie führt weit über den Bereich christlichen Brauchtums hinaus. Wallfahrten mit allem, was sich an Vorstellungen und Übungen damit verbindet, haben ihren Wurzelgrund in dem natürlichen religiösen Erleben und Streben des Menschen. Es ist darum nur zu verständlich, daß sich ein Wallfahrtswesen nicht erst im Christentum entwickelt hat, sondern daß wir ihm bereits im Heidentum und Judentum begegnen. Auch die dabei geübten Bräuche (Votivgaben, Wallfahrtsandenken, Inkubation usw.) sind allgemein-menschliches Gut, das durch das Christentum nur mit neuem Gehalt erfüllt wurde. Der Verf. stellt seine Untersuchungen von vorneherein unter diesen weitgespannten Gesichtspunkt, der allein eine objektive Auseinandersetzung mit den religionsgeschichtlichen Theorien ermöglicht. Nach einem wichtigen Kapitel über „Terminologische Vorbemerkungen“, das vor allem den Begriff „Wallfahrer“ gegen verwandte Vorstellungen abgrenzt, wird im I. Abschnitt eine „Übersicht über die außerchristlichen Wallfahrten im Altertum“ geboten. Hier wird vor allem der Bedeutung von Epidauros mit seinem weltberühmten Asklepiosheiligtum und von Ephesus mit seinem Artemiskult gedacht, beides Stätten, die es in mannigfacher Hinsicht mit späteren christlichen Wallfahrtsorten aufnehmen konnten. Es geht dem Verf. darum, ein möglichst lebendiges Bild von dem Wallfahrtsbetrieb an diesen Kultstätten zu entwerfen, um von da aus später die Frage beantworten zu können, inwieweit das Christentum im Heidentum seine Entlehnungen gemacht hat. Zwei kürzere Abschnitte über jüdische und vorislamische arabische Wallfahrten schließen sich an. — Das Schwergewicht des Buches liegt natürlich auf dem Wallfahrtswesen innerhalb des Christentums, wobei sich K. auf die ersten fünf Jahrhunderte beschränkt — mit gutem Recht, weil sonst das Material ins Unabsehbare ausgewachsen wäre. Schon so ist die verarbeitete Stofffülle von imponierendem Umfang. Da werden „Die einzelnen christlichen Wallfahrtsorte im Altertum“ besprochen, vom Heiligen Land über Syrien und Kleinasien . . . bis hinauf nach Gallien und Spanien. Nicht weniger interessant ist der Abschnitt über „Wallfahrtsziele und -motive“. Hier wird besonders die Wallfahrt zu lebenden Personen, zumal zu den Styliten, hervorgehoben. Daß die Bußwallfahrt in diesem Zeitabschnitt noch kaum entwickelt ist, hat natürlich auch für die Geschichte des dogmatischen Bußtraktates seine Bedeutung.