

Reiches Material für die frühchristliche Kulturgeschichte bietet Abschnitt IV: „Reisetechisches zur altchristlichen Wallfahrt“. Darin werden Pilgerführer und Pilgerherbergen u. ä. besprochen. Das folgende Kapitel zeigt den Pilger am Ziel seiner Wanderschaft, was er bringt und was er tut (Votivgaben und Inkubation usw.) und was er von dort mit nach Hause nimmt (Pilgerandenken und Eulogien der verschiedenen Form). Weniger stark scheint mir das zu sein, was K. über die „Pilger als Träger religiösen und kulturellen Austausches zwischen Orient und Okzident“ zusammengetragen hat. Freilich ist es auch fast unmöglich, bündig nachzuweisen, daß diese oder jene Elemente in der Architektur oder Liturgie usw. gerade von Pilgern übertragen worden sind. Ein kurzes Kapitel über „Die Wallfahrt im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Literatur“ beschließt das hochinteressante Werk.

Es ist natürlich nicht möglich, im engen Rahmen einer Besprechung den vielfältigen Ertrag dieses Werkes zusammenzufassen. K. hat selbst das Wichtigste auf S. 427—436 zusammengestellt. Gegenüber den oftmals gemachten Herleitungsversuchen christlichen Brauchtums aus außerchristlichen Quellen betont er nachdrücklich, daß in den meisten Fällen der allgemeinemenschliche Glaube, daß Gott sich an bestimmten Orten bevorzugt ansprechen lassen will, zur Erklärung genügt. Die Gleichartigkeit der Gesten und Übungen darf nicht vorschnell auf Entlehnungen schließen lassen. Andererseits hat K. keine Schwierigkeit, gegebenenfalls zuzugeben, daß da und dort ein christlicher Wallfahrtsort einen heidnischen und ein christlicher Heiliger einen heidnischen Heilgott abgelöst bzw. verdrängt hat. Ebenso steht er nicht an zuzugeben, daß manches Brauchtum von daher in gefährliche Nähe zu heidnischen Praktiken geraten konnte. — Wichtig ist der Aufweis der geschichtlichen Entwicklungslinien des christlichen Wallfahrtswesens. Es ist nicht so, als ob man von Anfang an nach dem Heiligen Land oder zu den Apostel- und Märtyrergräbern gepilgert wäre. Erst mußte eine Reihe von äußeren und inneren Hemmungen fallen, zu denen nicht nur die Rechtsunsicherheit der Christen bis zu dem Mailänder Edikt gehörte, sondern auch der noch unentwickelte Heiligenkult. — Interessant ist die Tatsache, daß in den ersten fünf Jahrhunderten keine Wallfahrten zu Marienheiligümern nachweisbar sind. Auch in Ephesus suchte man nicht die Gedenkstätten des Marienlebens, sondern die Grabstätte des Liebesjüngers. — Sehr eindrucksvoll ist die Bedeutung der Reliquien für die Entwicklung der Wallfahrten herausgearbeitet, wobei deutlich wird, daß Rom und der Westen hier sich lange Zeit ganz anders verhielten als der Osten. Beispielsweise widersetzte man sich in Rom zunächst dem Ansinnen, die Gebeine zu verteilen; die Reliquien welche man austeilte, waren Tücher oder sonstige Gegenstände, welche mit dem Grab des Heiligen in Berührung gekommen waren. Manche Berichte zeigen, mit was für massiven Vorstellungen vom Wesen und von der Wirkungsweise der Wunderkraft der Reliquien manche Leute kamen. Da bildete unstreitig oftmals Christliches und Heidnisches ein unentwirrbares Ganzes. — So wäre noch vieles zu erheben. G. Schreiber hat recht, wenn er in seiner Vorrede davon spricht, daß dieses Werk einen wesentlichen Beitrag zur Kenntnis des kultischen, religiösen und gesellschaftlichen Lebens im christlichen Altertum leistet. Gewiß könnte man hier und dort auf eine übersehene Quelle oder eine nicht beigezogene Monographie hinweisen. Aber das sind Kleinigkeiten, die den Wert des Buches nicht schmälern. Wenn ein Wunsch gestattet ist, so möchte mir scheinen, daß das so reichhaltige Buch durch detaillierte Register (etwa nach Art des von K. so oft angezogenen „Religionsgeschichtlichen Handbuchs“ von K. Prumm S. J.) nicht unwesentlich gewonnen hätte.

H. Bacht S. J.

Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Beiträge z. Förd. christl. Theol. 44, 3). gr. 8° (256 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 16.—.

Diese Marburger Theologische Dissertation, die 13 Jahre auf ihre Drucklegung hat warten müssen, begegnet immer noch einer günstigen Stunde, sofern die theologische Anthropologie nach wie vor einen Brennpunkt der bedeutendsten theologischen Kontroversen der Gegenwart bildet und die biblisch-patristische Anthropologie nur noch stärker in den Vordergrund treten

läßt. Wie schon der Obertitel zu erkennen gibt, hat der Verf. nicht etwa ein Gesamtbild der patristischen Anthropologie beabsichtigt, sondern begnügt sich mit einer Reihe von Problemen daraus, die im Untertitel näherhin dahin präzisiert werden: „Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des 3. Jahrhunderts“. Aus dieser thematischen und zeitlichen Begrenzung erklärt es sich, daß nur noch in einem Schlußparagraph (240—253) ein Blick über die weitere Entwicklung im 4. Jahrhundert geworfen wird und ein summarischer Durchblick durch die christliche Seelenlehre bei Augustinus das Ganze beendet. Auch im Hauptteil des Werkes, der die Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts behandelt, liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf einer Sonderfrage: der nach der Entstehung der menschlichen Seele. Die Trias der sich schon früh herausbildenden drei Hauptleertypen — Traduzianismus, Kreatianismus und Präexistenzianismus — beherrscht die Darstellung. Sie bietet im wesentlichen „die Vorgeschichte der kirchlich-kreatianistischen Psychologie“ (17). Der Beschränkung halber ist die gnostische Anthropologie außer Betracht gelassen.

Die christlichen Schriftsteller werden vom Verf. nicht so sehr nach ihrer zeitlichen Folge, sondern vorwiegend nach der Verwandtschaft ihrer Auffassung von der Entstehung der Seele behandelt. Daß Origenes, der Prototyp des Präexistenzianismus, an den Schluß des Hauptteiles (186—229) gestellt ist, wird vor allem damit begründet, daß er „für die weitere Geschichte der christlichen Seelenlehre weniger Bedeutung hat als die beiden anderen Auffassungen“ (40). Tertullian, der Vater des Traduzianismus, steht am Anfang (41—91). Klemens von Alexandrien (92—131) bereitet zwar den Kreatianismus vor, indem er sowohl die Präexistenz wie die Fortpflanzung der Seele bestreitet, erweist sich aber im ganzen doch mehr als „ein Vorläufer denn als wirklicher Vertreter des Kreatianismus“ (170). Als weitere Zeugen des Kreatianismus in jenem Jahrhundert werden nur noch Laktanz (132—171) und sein Lehrer Arnobius (171—185) behandelt. Bei Laktanz ist zwar der Kreatianismus deutlicher ausgeprägt als bei Klemens von Alex., doch ist bei seiner neuplatonischen Einstellung „noch nicht deutlich genug“ ausgesprochen, daß es sich wirklich um Schöpfung und nicht um Emanation der Seele aus Gott handelt (170).

Bei den großen Irrtümern des Arnobius über die wesentlichsten christlichen Grundlehren überraschen auch nicht seine wirren anthropologischen Vorstellungen. Ein ontologisch-ethischer Pessimismus, zusammen mit einer naturalistischen Auffassung von der Erlösung durch Christus „von dem ewigen Nichts“ verrät die „unchristliche Wurzel“ der Seelenlehre dieses Rhetors, der von seinen ursprünglichen heidnischen Vorstellungen nie recht losgekommen ist. Im zweiten Buch von *Adv. nationes* vertritt er einen Kreatianismus besonderer Art, der die Erschaffung der Seele einer „untergeordneten Gottheit“ zuschreibt, wenn er auch anderwärts im gleichen Buch Schöpfung und Beseelung dem ‚*Deus princeps*‘ zuspricht (neben dem ihm auch Christus nur ein Gott zweiten Ranges ist). Verf. neigt dazu, in diesem Kreatianismus ohne strengen Monotheismus den verbreiteten dämonologischen Zug der Zeit wirksam und (mit J. Burckhardt) in Arnobius ein Opfer jener ‚Dämonisierung‘ zu sehen, „die damals das Heidentum beherrschte und auch das Christentum ergriff“ (174).

Immer wieder bemüht sich der Verf., die Motive herauszuarbeiten, die bei den behandelten kirchlichen Schriftstellern die Anschauung vom Ursprung der Seele geprägt haben. Die Sonderart der verschiedenen Lehrtypen ist (wie namentlich 233 ff. ausgeführt wird) begründet in der ungleichen Betonung christlicher Glaubensgedanken und in dem ungleichen philosophischen Vorverständnis, aus dem heraus die biblische und christliche Überlieferung gedeutet wird. In einem eigenen Paragraphen der Einleitung sind diese Voraussetzungen der altchristlichen Seelenlehre — die biblische Anthropologie und die antike Psychologie — vorweg zur Darstellung gebracht (21—39).

Das Buch hat für die frühchristliche Lehrgeschichte über den Ursprung der Seele seine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Mehr noch als der Dogmengeschichte, die in ihm zurücktritt und — wie zu erwarten — nicht frei von

protestantischer Färbung ist, kommt sie der Geschichte der Psychologie in jenem Zeitraum zugute. Die nicht wenigen Bedenken, die dem Leser aufstoßen, können wegen ihrer Mannigfalt und Verschiedenheit hier nicht einzeln aufgeführt werden. Die Luft, die in dem Ganzen weht (gemeint: die Art des Sehens und Angehens der Probleme, das durchgängige Verfahren, die Herausarbeitung von Zusammenhängen), ist merklich verschieden von der, wie sie etwa in den ‚Sources chrétiennes‘ spürbar ist — um nur diesen einen Typ gegenwärtiger Versuche beiläufig zu nennen, die Väterlehre für unsere Zeit neu zu erschließen.

J. Ternus S. J.

Galdos, R., S. J., Miscelánea del Maldonato. gr. 8° (150 S.) Madrid 1947, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Johannes Maldonato († 1583), noch heute wegen seines Evangelienkommentars den Exegeten wohlbekannt, spielt auch in der Geschichte der nachtridentinischen Scholastik eine bedeutende Rolle. War er es doch, der für die Methode der spanischen Scholastik einen Eingang an der Pariser Universität schaffte. Er hat im Collège Clermont zweimal, 1565—1569 und 1570—1574, unter größtem Zulauf der Studenten, aber auch unter mancherlei Anfeindungen von seiten der Universität die Sentenzen erklärt. Hss dieses leider nicht gedruckten Kommentars, der für die Pariser Verhältnisse und für die Theologie der eben erst erstandenen Gesellschaft Jesu aufschlußreich wären, finden sich noch heute in Pariser und anderen französischen Bibliotheken. Die Arbeit von G. bietet in etwa einen Ersatz dafür. Er schickt eine kritisch fundierte Chronologie des Lebens und eine Übersicht der gedruckten Werke, in der besonders die genaue Bibliographie des Evangelienkommentars Beachtung verdient, und auch der nur handschriftlich erhaltenen Werke voraus. Bei letzteren vermißt man allerdings die Angabe wenigstens einiger Hss. Den Hauptteil bildet aber der Text der vier Reden, die Maldonato zu Beginn verschiedener Schuljahre hielt, mit der zugehörigen Einleitung. Es kommt noch hinzu ein Gutachten, das er im Auftrage des Ordensgenerals Aquaviva bald nach 1581 über die Ordnung der Studien in der Gesellschaft Jesu verfaßte.

Die Reden zur Einleitung in die theologischen Vorlesungen sind offenbar eine Fortsetzung des mittelalterlichen Brauches der Principia zum Lombarden und zur Heiligen Schrift. Sie unterscheiden sich aber insofern wesentlich von ihnen, als der ganze Formalismus mit Reim und Rhythmus und oft gekünstelten Einteilungen fortgefallen ist. An ihre Stelle ist der einfache, humanistisch-klassische Stil getreten mit viel mehr sachlichem Inhalt und ausgesprochen praktisch methodischen Zielen. Die beiden ersten Reden handeln von der Würde, der Notwendigkeit der Theologie, zumal in jenen Zeiten, und von ihrem Wert zur Reinhaltung des Glaubens und der Sitten. Die dritte und vierte Rede geben konkrete Anregungen zur Methode des theologischen Studiums: über die aufzuwendende Zeit, das Anhören der Vorlesung, die Repetition und über Wert und Inhalt der theologischen Disputationen.

Die Reden haben einen historischen und einen auch für die heutige Zeit praktischen Wert. Sie lassen klar das Wesen der spanischen Theologie des 16. Jahrhunderts erkennen. Es ist das Bündnis des auf das Positive, Schrift und Väter, gerichteten Humanismus mit der scholastischen Theologie im eigentlichen Sinne, die sich der Bedeutung der klaren, geschliffenen Begriffe, der solid fundierten Argumente, der Synthese und der spekulativen Durchdringung des Stoffes voll bewußt bleibt, die auch den Wert der scholastischen Methode zur Abwehr der modernen Irrtümer wohl erkannt hat. Auch begreift man aus der vielleicht etwas übertriebenen Schilderung Maldonats über die Interesslosigkeit, die der wenig lukrativen Theologie gegenüber in weiten Kreisen herrschte, weshalb das Paris des 16. Jahrhunderts in der Abwehr der Häresie und der Fortbildung der Theologie nicht seinem früheren Ansehen Entsprechendes geleistet hat. Auch manche Züge zur Charakteristik Maldonats, die G. sorgfältig gesammelt hat, ergeben sich aus dem Studium. Er vereinigt in sich den sprachkundigen Humanisten und Exegeten, den scholastischen Theologen und scharfblickenden Methodiker des Unterrichts.