

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie

Köster, H., S.V.D., Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. 8^o (122 S.) Kaldenkirchen 1954, Steyler Verlagsbuchhandlung. 6.80 DM. — Es handelt sich hier um zwei Aufsätze „Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie“ und „Wissenschaftstheoretisches zur sogenannten Missionswissenschaft“, die zusammengehören und besser unter dem ursprünglich vorgesehenen Titel „Theologie und Mission“ veröffentlicht worden wären. Bei der Beurteilung der Schrift muß man der persönlichen Lage des Verf. Rechnung tragen, der als Chinamissionar nur wenig Material aus wissenschaftlichen Bibliotheken zur Verfügung hatte und doch gerade aus seiner Missionsarbeit heraus einen Beitrag dazu liefern wollte, „daß ein tiefes Graben nach dem Wesen der Theologie das Erdreich lockere und so frische Säfte und Kräfte in den altehrwürdigen Baum der hl. Theologie aufsteigen, damit er nicht holzig und trocken werde, sondern aus verjüngter innerer Lebenskraft neue und frische Früchte zeitige“ (Vorwort). Der 1. Aufsatz bringt zwar selbständige Reflexionen, aber es sind der Probleme zu viele (Wesen und Gegenstand der Theologie, Gliederung, Methode), die auf 63 Seiten kurz berührt werden und darum keine erschöpfende Behandlung erfahren können. Was der Verf. zudem über einige, allerdings recht schwierige Fragen, wie z. B. über den Traditionsbegriff (46-48) oder über das aktive Glaubensbewußtsein des Volkes (48) oder über die Einreihung der Mystik in die Moralthologie (62) sagt, bedürfte einer gründlichen Nachprüfung. Erst dann, wenn praktische Anliegen der Glaubensverkündigung in der Mission zur Sprache kommen, spürt der Leser größere Anregung. Noch mehr ist das im 2. Aufsatz der Fall. In ständiger Auseinandersetzung mit A. V. Seumoïs (Introduction à la missiologie, Schöneck-Beckenried 1952) wird die Missionswissenschaft als theologische Wissenschaft und als selbständige Wissenschaft trefflich aufgewiesen und dann ihre Gliederung in die einzelnen Zweigfächer mit ihren Sonderaufgaben dargetan. Manches dort Gesagte hat aber nicht nur Bedeutung für die Missionstheologie, sondern auch für die Theologie als solche, die ja der weltweiten Verkündigung des Gotteswortes gerecht werden muß.

Beumer

Lebreton, J., S. J., Jesus Christus. Leben und Lehre. Aus dem Französischen übersetzt von A. Hechelmann. gr. 8^o (748 S.). Colmar 1952, Alsatia-Verlag. 24.— DM; geb. 32.— DM. — Es ist sehr zu begrüßen, daß hiermit das Leben Jesu aus der Feder des großen französischen Dogmengeschichtlers eine deutsche Übersetzung erhalten hat. Lebretons „La vie et l'enseignement de Jésus-Christ notre Seigneur“ ist eine auf gründlicher wissenschaftlicher Forschung beruhende, unpolemisch-positive, von großer Ehrfurcht und verhaltener Glaubensglut getragene Darstellung der Geschichte und der Lehre Jesu Christi. Außer den neutestamentlichen Schriften sind zur Erklärung und Beleuchtung die außerbiblichen zeitgenössischen Quellen, die Werke der Väter und die neuere Literatur reichlich benutzt worden. Vgl. die nähere Würdigung in Schol 8 (1933) 102 f. Die Übersetzung, die uns A. Hechelmann geliefert hat, vereinigt die beiden Bände der französischen Ausgabe in einem einzigen stattlichen Band mit prächtigem Einband und tadellosem Druckbild. Die Übersetzung ist getreu, flüssig und unserm Sprachempfinden entsprechend; auch die zahlreichen Anmerkungen zum Text und Literaturverweise sind gewissenhaft übersetzt und verzeichnet. Wir sind dem Übersetzer dankbar, daß er das wertvolle Buch Lebretons einem weiteren deutschen Leserkreis zugänglich gemacht hat. Im Vorwort gibt der greise Verfasser zu verstehen, daß er mit dieser deutschen Ausgabe seines Lebens Jesu eine Dankeschuld gegenüber vielen deutschen Theologen abtragen möchte, mit denen er in persönliche Beziehung getreten sei oder aus deren Werken er wertvolle Anregungen geschöpft habe.

Wennemer

Kähler, M., Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Neu herausgegeben von E. Wolf (Theologische Bücherei, 2) kl. 8^o (80 S.) München 1953, Kaiser 3.— DM. — Der berühmte Vortrag, den K. unter diesem scheinbar widersprüchlichen Titel auf der Wuppertaler Pastoralkonferenz von 1892 gehalten hat, erscheint hier in seiner ursprünglichen Fassung als Neudruck. Der Vortrag, der damals außerordentliches Aufsehen erregte, spricht in einer noch heute bewegendenden Weise das Problem der Beziehung des Glaubens an Christus zu den geschichtlichen Zeugnissen über Christus aus; ein Problem, das in der Diskussion um die „Entmythologisierung“ auf neue Weise aktuell geworden ist. Nicht die kritische Erarbeitung eines *historischen* Bildes von Jesus im Sinne der angeblich voraussetzungslosen, historisierenden und psychologisierenden liberalen Leben-Jesu-Forschung (zu deren Überwindung Käblers Vortrag entscheidend beitrug) sei der Weg, dem Christen zur Glaubensgewißheit zu verhelfen. Dieser Weg sei vielmehr einzig die Begegnung mit dem *geschichtlichen*, d. h. dem auf die Nachwelt fortwirkenden Jesus, wie er als der Christus uns im Zeugnis des NT entgegenrete. Die unvergleichliche Erhabenheit und zugleich wunderbare Schlichtheit, die unerfindliche innere Wahrhaftigkeit sowie die über die Jahrtausende fortwirkende Kraft dieses biblischen Christusbildes böten dem innerlich bereiten Menschen — unabhängig von kritischer Forschung um das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften — die Grundlage seines Glaubens an Christus. Ohne Frage hat K. dabei richtig gesehen, welch entscheidenden Platz die unvergleichliche Gestalt des Herrn sowohl in der psychologischen Genesis des Glaubens an Ihn wie auch (wir würden etwa sagen: als *miraculum morale*) in der reflexen Begründung dieses Glaubens hat. Die Bedeutung einer besonnen-kritischen Erforschung der neutestamentlichen Schriften — im besonderen hinsichtlich ihrer historischen Glaubwürdigkeit wenigstens *quoad substantiam* — für eine reflexe Prüfung der Grundlagen unseres Christusglaubens hat K. aber wohl unterschätzt.

Bulst

Hardon, J. A., S. J., The concept of miracle from St. Augustine to modern apologetics: ThStud 15 (1954) 229-257. — Die Untersuchung lenkt den Blick auf den für die Apologetik so wichtigen Begriff des Wunders. Allerdings ist der historische Überblick sehr knapp gehalten: Aus der Theologie der Vorzeit kommen außer Augustinus nur Thomas von Aquin und Benedikt XIV. ausdrücklich zur Sprache, und erst die neuere Zeit (etwa vom Vatikanischen Konzil an) wird eingehender behandelt (u. a. Vacant, Pinard de la Boullaye, Dhans, van Hove, Dubs). Der Verf. betont zunächst, daß Benedikt XIV. den augustinisch-thomistischen Wunderbegriff durch die ausgesprochene Einbeziehung der *miracula late dicta* erweitert hat, und legt dann bei dem modernen Wunderbegriff den Nachdruck auf „the transcendence of natural laws“ und auf „the semeiological function of miracles“. Leider sind die Texte zwar mit genauer Angabe des Fundortes, aber doch nur in englischer Übersetzung zitiert, so daß die wissenschaftliche Nachprüfung erschwert wird. Indes könnte die Apologetik die fruchtbare Anregung aus der Arbeit schöpfen, die historische Forschung zu vervollständigen und nicht nur den Begriff des Wunders, sondern auch seine Verwertung und seine Wirkkraft in den einzelnen Perioden der Geschichte zu untersuchen. Insbesondere verdiente der Begriff des *miraculum morale* et *intellectuale* einmal eine ausführliche Darstellung (siehe dazu: R. Schlund, Zur Quellenfrage der Vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubensgrund: ZKathTh 72 [1950] 443-459).

Beumer

Zapelena, T., S. J., De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica. Editio altera aucta et emendata. 8^o (540 S.). Rom 1954, Pontificia universitas Gregoriana. Lire 1800.—. — Gegenüber der 1. Aufl. im Jahre 1930 mit 387 S. in kleinerem Format stellt diese 2. Aufl. in Wirklichkeit ein neues Werk dar. Die eigentliche Apologetik ist dem 1. Bd. vorbehalten, so daß der 2. Bd. „apologetisch-dogmatisch“ die Verfassung der Kirche, ihr Lehramt und die Thesen über Ziel und Heilsnotwendigkeit behandeln kann. Die streng dogmatische Methode

wird erst am Schlusse auf die Lehre vom mystischen Herrenleib angewandt. Die Darstellung ist lebendig und zeugt von dem didaktischen Geschick des Verf., die Ausführlichkeit hingegen mit der breiten Behandlung einzelner Streitfragen dürfte bei dem Lehrbuch nicht uneingeschränkt gelobt werden. Größere Bedenken haben wir gegen die angewandte Methode. Sie bietet gewiß den Vorteil, daß nicht zweimal dieselben Gegenstände zur Sprache kommen, und kann sich auch auf manche Vorgänger unter den Monographien über die Kirche berufen. Aber die Gefahr eines nicht ganz säuberlichen Beweisverfahrens und einer Verkürzung des nur vom Glauben her zugänglichen Stoffes läßt sich durch die Ausweitung der Apologetik kaum vermeiden. Z. sucht dem zu entgehen, indem er in den meisten Thesen zu der „*via historico-critica*“ eine „*via dogmatica*“ hinzufügt. Wird aber nicht erstere überflüssig, wenn einmal rein historisch der Nachweis erbracht worden ist, daß die katholische Kirche mit ihrem Lehramt die wahre von Christus gegründete Kirche bedeutet? U. E. kommt die Behandlung der sog. *loci theologici* nur dann zu ihrem rechten Sinn, wenn sie als „*dogmatica generalis*“ oder als theologische Erkenntnis- und Methodenlehre auftritt. Etwas Ähnliches gilt wohl für die Kapitel, die sich auf die Struktur und Verfassung der Kirche beziehen; sie gehören in den dogmatischen Traktat „*De Ecclesia*“ und nicht in das historisch-kritische Beweisverfahren. Auf jeden Fall geht der Verf. zu weit, wenn er z. B. die Heilsnotwendigkeit von dem Wesen der Kirche als dem mystischen Herrenleib methodisch trennt. An einigen Stellen zeigt sich außerdem eine übertriebene Zuversichtlichkeit in die Kraft der Beweisführung, die durch größere Kritik gemildert sein müßte. Als Beispiel greifen wir hier nur die These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche heraus; der zweite Teil behauptet (mit Recht), es genüge das „*votum pertinendi ad Ecclesiam*“. Die positiven Argumente müßten aber vorsichtiger formuliert werden. Wir lesen indes (317 f.): „*Huius doctrinae veritas plene constat. Ex doctrina Ecclesiae, quam clare promulgavit Pius IX. (es folgen im Wortlaut die Dekrete Denz 1647 und 1677) ... Accedit nova et eloquens ecclesiastici magisterii declaratio doctrinae contrariae (gegen Feenley) ... Ex doctrina Patrum: Qui omnes admittunt vim iustificativam baptismi fluminis ... Sic Augustinus (die beiden bekannten Stellen) ... Eadem est doctrina Ambrosii (Angabe des Textes) ...*“ Die beiden Dekrete Pius' IX. gehen zwar in der Richtung eines votum Ecclesiae, sprechen aber formell nur von der Möglichkeit einer schuldlosen Unwissenheit gegenüber der wahren Kirche; das zweite Dekret fügt dann noch hinzu, daß unter Umständen von diesen Menschen das ewige Heil erlangt werden könne, ohne jedoch nähere Angaben darüber und insbesondere über die Verbindung mit der heilsnotwendigen Kirche zu machen. Eine allgemeine Lehre der Väter über die Wirksamkeit einer Begierdetaufe besteht nicht; die beigebrachten Texte sind tatsächlich die einzigen, und bei dem Zeugnis des hl. Augustinus sollte nicht verschwiegen werden, daß er in seiner späteren Zeit nicht mehr an ihm festgehalten hat. Man könnte auch den Beweis vermissen, wie aus der These von der Begierdetaufe sich die Lehre von dem votum Ecclesiae ergibt; eine Analogie liegt sicher vor, aber keine Identität. Wir sind überzeugt, daß die Vorlesungen des Verf. in diesen und in ähnlichen Fragen die nötigen Erklärungen bieten, für das Lehrbuch jedoch ist ein kurzer Hinweis unentbehrlich.

Beumer

Vögtle, A., Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung. Zum Petrusbuch von Oscar Cullmann. gr. 8^o (47 S.) München 1954, Zink. 2.40 DM. — Diese Arbeit des Freiburger neutestamentlichen Exegeten (auch in MünchThZ 5 [1954] 1-47) ist mehr als eine bloße Besprechung des neuen Petrus-Werkes von O. Cullmann. Gewiß bringt der 1. Teil (1-4) eine ausführliche Inhaltsangabe des Buches, aber schon der 2. Teil (4-14) fügt eine wertvolle Übersicht über die neuere und neueste Stellungnahme von protestantischer Seite zur Petrusfrage hinzu, und der 3. Teil (14-47) bietet nicht nur eine gründliche Auseinandersetzung mit den Ideen Cullmanns, sondern darüber hinaus, wenn auch damit verbunden, eine positive Exegese von Mt 16, 18-19 in exakter und faßlicher Darstellung. Wir greifen hier nur das heraus, was V. gegen die grundlegende These Cullmanns,

die Aufgabe des Felsen-Fundamentes sei etwas Einmaliges, nur am Beginn des Baues Begreifliches, geltend macht. Zunächst ist es die Analogie aus dem anderen Kirchengewalten, die bestimmten Trägern verliehen werden und doch beständige Einrichtungen sein sollen; dann der Mangel an klarer Unterscheidung zwischen dem Legen des Fundamentes und dem Bauen auf dem Fundament, was von Cullmann übersehen wird; weiter die Sprache der exegetischen (besonders: 1 Kor 3, 10 und Mt 7, 24-27) und religionsgeschichtlichen Quellen und Parallelen; endlich wird noch einmal Mt 16, 18-19 mit allen Einzelheiten einer genauen Analyse unterzogen und in den Zusammenhang der Bedeutung des hl. Petrus für die Urgemeinde hineingestellt. Die Beweisführung des Verf. gipfelt in dem einen Satze: „Deshalb kann auch aus der einmaligen und zeitlich begrenzten Fundamentlegung niemals die einmalige und zeitlich begrenzte Bedeutung der Fundamentfunktion abgeleitet werden, wie es C. tut“ (20). Wir haben in der Untersuchung des Verf. nicht nur die beste Entgegnung, die bisher von katholischer Seite zu Cullmann geschrieben worden ist, sondern auch eine vollständige Textinterpretation der klassischen Primatstelle, wofür neben der Exegese noch die Apologetik dankbar sein muß, Gerade der Beweis für die Nachfolgerschaft des Petrus erhält neues Licht.

Beumer

Snoeks, R., L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle (Univ. cath. Lovaniensis, Dissertationes, II, 44). gr. 8^o (XLVII u. 506 S.) Louvain 1951, Nauwelaerts. Fr. 550.— oder Doll. 11.—. — Das Werk bringt eine Untersuchung zur Erarbeitung eines echten Traditionsbeweises. Die Eucharistielehre ist dabei nur der Stoff, an dem die Entwicklung des Beweises im Frankreich des 17. Jahrhunderts gezeigt wird. Der Humanismus des 16. Jahrh. hatte zugleich mit der Kontroverstheologie das historische Studium bereits stark angeregt. Die ausgezeichnete Arbeit von P. Polman, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle, Gembloux 1932, über das S. in der Einführung eingehend unterrichtet, hat uns darüber bereits informiert. Diese historischen Tendenzen sind im 17. Jahrh. weiter ausgebildet worden und fanden gerade an den Untersuchungen über die zwischen Katholiken und Calvinisten damals so umstrittene Eucharistielehre einen geeigneten Gegenstand. S. bringt im 1. Teil seiner Arbeit einen sehr eingehenden Bericht über die hierhin gehörende Streitletatur. Von den Calvinisten sind vor allem Du Plessis-Mornay, Aubertin, Daillé, Claude und Jurieu, von den Katholiken Kardinal du Perron, Véron, Bossuet, Simon, Renaudot behandelt. Eine genaue Darstellung hat auch der wichtige jansenistische Traktat *Perpetuité de la foi* aus Port-Royal gefunden. Denn er hat sich besonders für die alte Tradition der Eucharistielehre eingesetzt und die historischen Untersuchungen sehr beeinflusst. Die Calvinisten suchten ihm gegenüber ihre Beweisgründe zu verstärken, die Katholiken die im Traktat bereits vorgelegten tiefer zu führen. Schon die Namen zeigen, daß es keine nebensächliche Periode der Erarbeitung eines echten Traditionsargumentes ist. Daher hat S. gut getan, in einem eigenen 2. Teil ebenso eingehend die Methode der Zeit systematisch zusammenzustellen. Das stärkere Suchen nach echten Quellen unter Ausscheidung alles Fragwürdigen war ein erster Erfolg. Daneben steht die bessere Interpretation aus dem Zusammenhang statt wie bisher mehr aus der Einzelstelle. Vor allem aber erscheint das Streben wichtig, den göttlichen Charakter der Tradition mit den kritischen Bedürfnissen moderner Forschungsmethoden zu vereinen. Das war für Katholiken wie Calvinisten so schwer, weil beide — wenn auch aus verschiedenen Gründen — an der Unveränderlichkeit zu stark festhielten: die Katholiken, weil die Idee der lebenden Kirche ihnen noch ferner stand — die Calvinisten, weil sie in jeder Abweichung sofort einen Abfall sahen. Hier zeigt sich wohl am deutlichsten der Charakter der suchenden Übergangszeit. Aber es ist bereits erkannt, daß beides nicht rein nebeneinander stehen darf. Durch Port-Royal angeregt, hat vor allem Renaudot auch die Einarbeit der Osttheologie in die Traditionslinie stärker begonnen. Damit ist zugleich das Universalprinzip des Traditionsbeweises gefordert und anerkannt. Eine Tatsache aber gibt zu denken: In der

Überzeugung des Gegners wurden Erfolge kaum erzielt. Dafür scheinen die Untersuchungen zu sehr fachlichen Charakter angenommen zu haben, und der kleine Kreis, der so erreicht wurde, stand noch zu sehr in der kontrovers-theologischen Grundhaltung. Ein Vergleich aber etwa mit Bellarmins Kontroversen zeigt doch den deutlichen äußeren und inneren Fortschritt. Also ein Stück interessanter Geschichte des Traditionsbeweises und der Theologie überhaupt findet der Leser in dem Buch.

Weisweiler

Müller, O., Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre: MünchThZ 4 (1953) 164-186. — Zur Klärung des äußerst schwierigen Traditionsbegriffes bietet M. eine Übersicht über die Auffassungen, die von der Tübinger Schule bis auf die heutige Zeit vertreten sind. Wir erfahren das Wesentliche und Charakteristische der einzelnen Ansichten bei Deneffe, Ternus, Franzelin, Scheeben, den Tübingern, Newman, Perrone, Koster. Das Ergebnis systematischer Art ist in den Schlusssätzen zusammengefaßt: „Soll der Gesamtbegriff „Glaubensüberlieferung“ immer klarer erkannt werden, so müssen vier oder gar fünf Fragenkomplexe unterschieden werden: 1) der Inhalt der Überlieferung, 2) die Art und Weise des Überlieferens, 3) die Vorlegung des überlieferten Offenbarungsinhaltes und 4) die Frage: wie erkennt die Kirche die Einzelinhalte des Überlieferungsgutes? Mit der Klärung dieser Frage hängt schließlich auch 5) die Erkenntnis zusammen, wie ein dogmatischer „Traditionsbeweis“ geführt werden muß. Der Umstand, daß diese Fragen bisher meist ohne klare Einzelzielsetzung miteinander vermischt wurden, ist sicher mit daran schuld, daß der in sich schwierige Begriff der Tradition auch heute noch der Theologie so wenig klar faßbar ist“ (186). Diese deutliche Herausstellung des Sachverhaltes in der behandelten Problematik ist schon ein Schritt näher zum Ziel. Die Kritik an den vorgetragenen Meinungen scheint gerecht, obschon hie und da eine etwas andere Sicht möglich wäre. Wenn z. B. gegen Deneffe geltend gemacht wird, daß nach dessen Anschauung manche erst spät von der Kirche vorgelegte Lehre nachträglich Tradition geworden sei („ein unmöglicher Gedanke!“, 167), so könnte man doch explizierte und in den Prämissen implizierte Tradition unterscheiden. Das Urteil über Koster weicht kaum von dem des Ref. (Glaubenssinn der Kirche? TrierThZ 61 [1952] 129-142) ab; nur das eine ist noch umstritten, ob die Grundlage für das Glaubensverständnis absolut und in jedem einzelnen Falle der „lebendige von der Liebe beseelte Glaube“ sein muß, wie es Koster auch für den „Glaubenssinn der Hirten“ annimmt, was sich aber schwer beweisen läßt.

Beumer

Storck, H., Das allgemeine Priestertum bei Luther (Theol. Existenz heute, 37). gr. 8^o (55 S.) München 1953, Kaiser. 2.50 DM. — Die Deutung des „allgemeinen Priestertums“ war seit jeher im Protestantismus sehr verschieden. Luther hat sich des Begriffs bis 1523 öfter, nachher seltener bedient, während z. B. Melancthon ihn zu den „gehässigen und unnötigen Artikeln“ zählt, über die man in den Schulen disputiere. St. möchte daher eine genauere Untersuchung über Luthers Interpretation des biblischen Begriffs vorlegen. Zunächst zeigt er ihn in Konsequenz zur Rechtfertigungslehre des Reformators. In deren Mittelpunkt steht nach St. das „Wort“ Gottes, das die Gottesgemeinschaft der Christen konstituiert. In ihm stärkt Gott in der Auseinandersetzung mit den Verderbensmächten den Christen. Dazu benutzt er jeden Christen, Predigt und Sakrament und Handhabung der Schlüsselgewalt. Das Wort ist der Christus praesens et vivens. So ist auch der Laie König mit Christus, aber auch Priester mit ihm im Wort wie auch im persönlichen Opfern, in allem freilich dabei von Gott abhängig. „Indem Gott den Christen in dieser Weise von jeder Abhängigkeit gegenüber bestimmten Ordnungen befreit, befähigt er ihn zum bedingungslosen Dienst, dessen Ziel das Heil des Nächsten ist“ (20). Damit ist eigentlich schon das Verhältnis des allgemeinen Priestertums zu den Ämtern nach Luther umschrieben (2. Kap.). Das Amt ist notwendig als Ordnung innerhalb der von Gott gewollten Gemeinde. Die Inhaber sind zwar Menschen, aber indirekt von Gott berufen. Innerhalb der Funktionen des Amtes und des allgemeinen Priestertums läßt sich nach St. — gegen Dieck-

hoff — kein Unterschied feststellen, auch nicht in der Mächtigkeit (41). „Aber die Christen stehen von dem Gebrauch dieser ihrer Ausrüstung immer dann ab, wenn damit der Ausbreitung des Wortes Gottes gedient ist“ (ebd.). Der Verf. lehnt also sowohl die Teilung in zwei Ämter ab, wie sie jüngst (1951) von Hök verteidigt wurde, als auch Holls Konzeption, daß das allgemeine Priestertum das Verfassungsprinzip der sichtbaren Kirche sei und daß daher die Träger des Amtes von der Zustimmung der Gemeinde abhängig und deren Diener seien. Ähnlich lehrte ja auch Sohm. Nach St. ist der Amtsträger nur Diener des Wortes, nicht der Gemeinde. Seine Unmittelbarkeit ist also stärker herausgestellt. Im allgemeinen Priestertum wird demgegenüber mit Althaus das gemeinschaftsbildende Prinzip gesehen, daneben aber doch auch mehr der Dienst der Glieder am Wort selbst betont: „Aus dem Wort werden sie erzeugt, mit dem Wort sind sie wirksam, vom Wort werden sie bestimmt und zum Wort wollen sie hinführen“ (55). Die Unmittelbarkeit beider Teile des einen Amtes ist somit besonders herausgearbeitet.

Weisweiler

Semmelroth, O., S. J., Die Kirche als Ursakrament. 80 (244 S.) Frankfurt 1953, Knecht. 10.80 DM. — Ein schönes Buch. An seinen schwierigen Gegenstand geht es mit einer konkreten, bildhaften Sprache heran. Besonders anzuerkennen ist die weit ausgreifende Konzeption, in die das Thema eingebettet wird. Der erste Teil „Grundlegung“ (9-97) gewinnt in der Auseinandersetzung mit Verkürzungen die eigentliche Ebene des Kirchengheimnisses, begründet „Leib Christi“ als die dichteste Aussage darüber, handelt über die wechselseitige Beziehung von „Ursakrament“ zu den Einzelsakramenten und schließt mit einem Kapitel über die Notwendigkeit der Bindung an die Kirche. Im zweiten Teil „Entfaltung“ wird die gesellschaftliche Kirche als sakramentales Zeichen untersucht, und als bestätigende Ausweitung wird dann der Nachweis erbracht, daß sie als solches Zeichen das Erlösungswerk sowohl abbildet wie auch vergegenwärtigt. Abrundende Vertiefung sind die Schlußbetrachtungen über die Kirche als sakramentales Bild des dreifaltigen Gottes. Ein erstaunlicher Reichtum also an angeschnittenen Fragen. Dürfen wir auf dem Hintergrund dieser Tatsache sagen, daß uns weniger manchmal mehr geschienen wäre? Hier ein kleiner theologischer Seitenhieb, da eine Forderung an die Pastoral, dort eine asketische Anregung; die bemerkenswert untechnische Art, an die Fragen heranzugehen, nimmt ihnen leider nicht ihre sachliche Schwierigkeit, und die sprudelnde Fülle von Einfällen und Querverbindungen ist des öfteren der Durchsichtigkeit abträglich (besonders spürbar etwa in den Ausführungen über „Relative Bindung“, 85-97!). — Vielleicht kann man nichts Besseres zugunsten des Buches sagen als: so etwas mußte einmal geschrieben werden (diese Anzeige kommt reichlich spät; immerhin ist dadurch der Rez. in der angenehmen Lage, sich durch den Verkaufserfolg bestätigt zu sehen!). Die Sache ist nicht neu; die gegenteilige Aussage wäre ohnehin ein schillerndes Lob. Die These als solche wird überall einem unreflexen Einverständnis begegnen, und eben deshalb mußte sie einmal „durchexerziert“ werden. Das in einer weit angelegten Synthese getan zu haben, darin möchten wir das am meisten dankenswerte Verdienst des Buches sehen. Alles gesagt und überall das letzte Wort gesprochen zu haben — dem ist ebenso der enge Rahmen einer Monographie entgegen wie die leidige Tatsache des noch reichlich ungebauten Feldes. — Wie weit der Verf. auf andere Autoren Bezug nehmen will, bleibt in gewissen Grenzen natürlich seiner Entscheidung anheimgestellt. Doch will uns scheinen, daß die Sache eine Bezugnahme auf den Beitrag K. Rahners zur Vereinbarkeit von mittelhafter Notwendigkeit der Kirche und deren „votum“ verlangt hätte. In der Behandlung der Frage nach der Kirchengliedschaft (123 ff.) befriedigt nicht alles. Gewiß ist die bloß gültige Gliedschaft Torso, aber es kommt etwas wenig heraus, daß auch das (bloß) gültige Sakrament immer schon *signum efficax* ist. Ob sich hier nicht etwas rächt, wenn reichlich unnuanciert gesagt wird (82): „... die primäre Sinnrichtung der Sakramente (ist) deutlich von unten nach oben bestimmt“? — Diese Bemerkungen wollen nichts schmälern. Wir hoffen, daß das Buch Kreise ziehen wird, zur Anregung und Auseinandersetzung; Gewicht genug dazu hat es.

Stenzel

Vogel, H., *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*. gr. 8^o (XXXI u. 1071 S.) Berlin 1951, Lettner-Verlag. 29.50 DM. — An Stelle des versprochenen 2. Bds. seiner *Christologie* (vgl. Schol 27 [1952] 303 f.) schenkt uns V. zunächst die aus seinen Vorlesungen erwachsene Gesamtdogmatik. Er bezeichnet sie als einen „Erkenntnisgang“ durch deren Grundprobleme. Es soll damit sofort der Gedanke an ein „ausgereiftes Lehrbuch“ vermieden werden. Dennoch ist das Buch ein echter Weg durch die Fragen der Gesamtdogmatik geworden, das zunächst die Grundbegriffe der Dogmatik klärt, von dort aus die Stellung zur Heiligen Schrift und zur Offenbarung wie zum Glauben als vertrauende Hingabe, gehorsame Anerkennung, dankbare Entscheidung und wagende Zuversicht behandelt. Darauf folgen die einzelnen Glaubenswahrheiten: der dreieinige Gott, Gottes Wesen und Wesensherrlichkeiten und die Lehre von Gottes Werken. Das „Werk des Vaters“ behandelt die Schöpfung mit einer eingehenden Anthropologie in christologischer Sicht. Hier hat auch die Sünde ihren Ort. Im Kapitel über die Erhaltung findet man Darlegungen über den Herrn als Erhalter der Natur in der Bundestreue Gottes, als Erhalter in der Geschichte (Gott, der sich Zeit läßt; Unterordnung der Geschichte unter das von ihm gesetzte Ziel; Lenker der individualen Geschichte), als Herr des Wunders und der unsichtbaren Kreatur (Himmel, Engel, Dämonen). Im „Werk des Sohnes“ findet die Christologie ihre Stelle: Person und Werk. Das „Werk des Heiligen Geistes“ schließt ab: 1. Schöpfung der Kirche und damit ihr Ursprung, Wesen, Auftrag in Predigt und Sakrament; 2. Schöpfung des neuen Menschen in Rechtfertigungsglaube, Liebe (Gebote) und Hoffnung (Eschatologie). — Die Eigenart dieser Dogmatik ist wohl in einem doppelten Wesenszug zu finden. Schon der Haupttitel zeigt den einen an: *Gott in Christo*. Alles ist so von Christus aus gesehen und interpretiert bis hinein in die Trinitätslehre, die daher auch an erster Stelle noch vor Gottes Wesen behandelt ist. In Christus wird der dreieinige Gott sichtbar. Die eigentliche Entscheidung liegt dabei nicht so sehr in den trinitarisch formulierten Aussagen des NT, sondern im Zentrum der Selbstoffenbarung Gottes, also in der Erkenntnis Jesu Christi. Schon das Bekenntnis, daß Jesus der Christus ist, schließt das trinitarische ein. So etwa das Petrusbekenntnis Mt 16. Es bezeugt das Geheimnis *dieses Menschen* als das Geheimnis *Gottes*. Das aber ist nach Joh 15, 26 Wehen des *Heiligen Geistes*. Daher ist es auch nicht so, daß das Kerygma des NT ein Zeichen zunächst einer Zweiheit von Vater und Sohn ist und die Lehre vom Geist erst mehr die Konsequenz eines spekulativen Bedürfnisses. Vielmehr ist ohne seine Tat überhaupt keine Kenntnis Jesu als des Christus möglich (234). Damit ist bereits irgendwie die andere Eigenart des Werkes angedeutet. Diese Dogmatik ist grundsätzlich *existentiell*. Ihr Objekt ist ihr eigentliches Subjekt: Jesus Christus. Er hat sich nicht in abstrakter Begriffsmitteilung geoffenbart, sondern sich selbst und bleibt damit immer auch Subjekt des Glaubens. Gewiß tritt das eigene Vermögen des Glaubenden irgendwie in den Akt ein. Aber letztlich bleibt es „passive Erkenntnis, erkannte Erkenntnis“ (20). Es ist somit nie Begegnung mit dem Es, sondern mit dem Ich der Wahrheit. Daraus folgt, daß dogmatische Erkenntnis in ihrem Wesen und Ursprung Anbetung ist (21). Für die Schrift ist daher wesentlich das Geheimnis der realen Präsenz, „durch die allein in, mit und unter dem in den Menschenmund gelegten menschlichen Wort das Wort Gottes wirklich hörbar wird“ (94). — V. gesteht im Vorwort, daß er K. Barth zu besonderem Dank verpflichtet ist. Gewiß spürt man das. Und doch ist der Unterschied tiefgreifend, da im personalen Glaubensakt doch bei V. eine stärkere Verbindung von Objekt und Subjekt möglich ist als bei Barth. Und darin liegt zweifellos eine Weiterführung, die auch ihre Wirkungen auf die Erkenntnismöglichkeit der Glaubensquellen hat, wie wir es bereits bei der Besprechung der *Christologie* gesagt haben (a.a.O.). Es ist eigentlich schade, daß das nicht noch stärker der Fall ist. Denn Wortoffenbarung Christi — und sie hat ja stattgefunden — muß als menschliches Element nicht nur die Präsenz, sondern auch Vergangenheit und Zukunft einschließen, also auch objektive Wahrheit sein, in der freilich Christus und der dreieinige Gott immer das Zentrum in Offenbarung und Glauben bleiben muß. Diesem letzten Anliegen des Verf. stimmen wir lebhaft zu. Weisweiler

D. Martin Luthers Deutsche Bibel 1522—1546. 8. Bd. Die Übersetzung des Ersten Teils des Alten Testaments (Die 5 Bücher Mose) (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe). 4^o (LXXXIV u. 680 S.) Weimar 1954, Böhlau. 72.— DM; subskr. 57.60 DM. — M. Luther, Von der Freiheit des Christenmenschen, herausg. von L. E. Schmidt. 3. Aufl. 8^o (90 S.) Tübingen 1954, Niemeyer. 3.60 DM. — M. Luther, Wider den Löwener Theologen Latomus (M. Luther, Ausgewählte Werke; herausg. von H. Borchardt und G. Merz, Ergänzungsreihe, 6). gr. 8^o (183 S.) München 1953, Kaiser. 7.30 DM; geb. 9.80 DM. — Von den neuen Lutherausgaben ist vor allem der soeben erschienene Bd. der Weimarer Ausgabe zu nennen, der als 8. Bd. der Deutschen Bibel den Pentateuch bringt. Das Vorwort sagt einiges über die neueste Entwicklung der Weimarer Ausgabe. Nachdem 1947 und 1948 die Bde. 10 und 11 des Briefwechsels vom Verlag herausgebracht werden konnten — sein Druck ist damit bis auf das Register fertig — und die Veröffentlichung des Gesamtregisters in Bd. 58, 1 begann, ist die Ausgabe nun wieder unter die wissenschaftliche Leitung einer Kommission gestellt worden. Vorsitzender ist Prof. H. Rückert, Tübingen. Die frühere staatliche Bindung wurde gelöst. Man hofft, in 6-7 Jahren die Edition der Deutschen Bibel zu Ende führen zu können. Daneben ist eine Neuausgabe der Psalmenvorlesung von 1513-1515 in etwa 3 Jahren geplant und ein Bd. 55 mit Ergänzungen und Berichtigungen zum Gesamtunternehmen. Dann erst soll das Register fortgesetzt werden. — Der vorliegenden Ausgabe des Pentateuch liegt der Erstdruck von 1523 auf der einen Seite zugrunde. Ihm ist auf der anderen Seite der letzte von Luther selbst noch nachgesehene Druck von 1545 gegenübergestellt. Die Anmerkungen enthalten die in der Zwischenzeit vom Reformator vorgenommenen Änderungen, so daß man gut und leicht sich über die Entwicklung unterrichten kann. Sie ist freilich nicht sehr groß gewesen. Mit Ausnahme der Initialen ist der Typensatz der alten Ausgaben verwendet. In den Anmerkungen findet man auch in diesem Bd. wieder die wertvollen philologischen Hinweise auf Wortbedeutungen. — Das System der Gegenüberstellung auf der linken und rechten Seite hat in gleich glücklicher Form auch Schmidt in seine Ausgabe der Schrift über die Freiheit des Christenmenschen angewandt. Er setzt auf die eine Seite den deutschen Text, den Luther 1520 schon vor dem lateinischen herausbrachte. Es ist auch hier für den deutschen Text der alte Typensatz beibehalten. Beigegeben ist der dazugehörige Brief an Leo X. in lateinischer und deutscher Form. Die Anmerkungen bringen u. a. gleichfalls die Deutung der schwierigen deutschen Ausdrücke. — R. Frick endlich schenkte uns eine moderne Übersetzung der frühen Kampfschrift Luthers gegen den Löwener Latomus, die noch auf der Wartburg Mai-Juni 1521 entstand. Die weniger beachtete Schrift ist eine Vorläuferin von *De servo arbitrio*. F. gibt in einer langen Einführung die Grundgedanken gut wieder. Vor allem die Lehre von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung sind die Themen. Besonders ist der Charakter der Sünde als Vollverderben der Natur und der darauf ruhende Zorn Gottes (vgl. die folgende Besprechung des Buches von Elert) im Hauptteil der Schrift herausgearbeitet und der Versuch unternommen, diese Ansicht aus Is 64, 4 ff., Pred. Sal. 7, 20 und Röm 7 zu belegen. Diesem „Negativen“ gegenüber wird die Erlösung als Gegenstück herausgestellt, die das *peccatum* zum *gratificatum* („eingegnadet“ übersetzt F.) macht. „So wird die Sünde im Christenleben ganz ernst genommen — denn der Zorn Gottes ist eine furchtbare Realität — und wieder doch letztlich nicht mehr ernst genommen, denn . . . er hat den Stärkeren gefunden“ (64). F. spricht daher von einer „harmatizentrischen Theologie im Werk Luthers (166) — also eine für die Frühkenntnis Luthers wichtige Gelegenheitschrift.

Weisweiler

Joannis Calvini Opera selecta. Vol. II. 8^o (XIX u. 404 S.) München 1952, Kaiser. 27.80 DM; geb. 30 DM. — P. Barth, einer der beiden Herausgeber der ganzen Reihe dieser Auswahlgabe, hatte selber diesen vorletzten Band zur Bearbeitung übernommen. Die dafür (nach dem hohen Standard der editions-technischen Grundsätze dieser Handausgabe) zu leistende Arbeit wurde durch widrige Zeitumstände verzögert und war bei seinem Tode (1940) noch nicht sehr

weit gediehen. Die Assistentin am Berner Kirchenministerium *Dora Scheuner*, die auch an den Bänden III—V („Institutio“ 1928/1936) beteiligt war, hat die Arbeit zu Ende geführt. Das Prinzip der beschränkten Auswahl kleinerer theologischer Traktate aus der Zeit von 1542 bis zum Todesjahr 1564 wird dahin ausgesprochen: „Calvinum his scriptis maxime ministri ecclesiae loco ecclesiam nostram horum temporum alloqui“, p. X). Calvins Genfer Liturgie wird, zusammen mit ihrer Vorläuferin, der Straßburger Liturgie, in einem längeren Vorwort (1-10) entwicklungsgeschichtlich betrachtet. Wohl nur aus chronologischen Gründen werden die entsprechenden kirchenamtlichen „Ordonnances“ erst viel später gebracht (328-385 bzw. 389) und einleitend gleichfalls in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Linie gekennzeichnet. Lehrgeschichtlich bedeutsam ist vor allem der „Catechismus Ecclesiae Genevensis“ (1542; 21545). Daß darin, im Unterschied zum Katechismus von 1537/1538, die (lutherische) Reihenfolge: de lege, de fide, de oratione, in die nunmehr kanonische Calvins: de fide, de lege, de oratione, abgeändert ist, wird hier nicht so sehr dem Einfluß Bucers zugeschrieben, sondern auf ein Zwischenstadium der Entwicklung Calvins in seiner Straßburger Zeit zurückgeführt, dessen Niederschlag die „Institution puerile de la doctrine chrétienne“ wäre, die deshalb auch dem Text des Genfer Katechismus (75-150) mit hinzugegeben wird (152-157). Sakramententheologisch tiefer gehen die beiden Abhandlungen der „Consensus Tigurinus“ und die „Defensio doctrinae de sacramentis“ (257 ff.; 263 ff.). Zur Ergänzung ist auch die „Optima concordiae ratio“ beigegeben, die als kurzer Inbegriff der ganzen Kontroverse mit den Lutheranern über das Abendmahl gilt (291-285). Über die innerprotestantischen Lehrdifferenzen, namentlich mit den Lutheranern, bringt auch Calvins Libellus „De scandalis“ vom Jahre 1550 (162-240) bedeutsame Ausführungen; so über das „infelix illud de sacra Domini coena certamen“ (214 ff.); über die Prädestinationslehre als „mare scandalorum“ (195 ff.) u. a. mehr. Das kleine Memorandum „De usuris“ (392-396) ist ein zeit- und lehrgeschichtliches Dokument zum Zinsstreit in seiner Frühphase. Eine Art geistliches Testament sind die beiden „Discours d'adieu“, die den Auswahlband beschließen.

Ternus

Elert, W., Morphologie des Luthertums. 1. Bd. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. 2. Bd. Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. Neudruck. gr. 8^o (XVI u. 465 S.; XV u. 544 S.) München 1953, Beck. Zusammen 40.— DM; geb. 48.— DM. — Im neuen Druck der beiden 1931 und 1932 zuerst erschienenen Bände ist außer der Verbesserung der Druckfehler nur je ein neues Vorwort beigelegt. Im 2. Bd. ist darüber hinaus die Darstellung der Lehre Luthers über den tertius usus legis sachlich berichtigt worden. Eine eigentliche Überarbeitung und Fortführung bis auf unsere Tage hätte nach dem Verf. einen doppelten Umfang des Werkes erforderlich gemacht. So entschloß er sich, das Buch nur abzudrucken, besonders da die inzwischen von ihm erschienene Dogmatik („Der christliche Glaube“, 1940 f.) und Ethik („Das christliche Ethos“, 1949) seine Gedanken bis in die Gegenwart fortführen. — Eine gewisse Morphologie des Luthertums enthalten bereits die alten Kontroversschriften, die Kraftquelle und Gestaltung, wenn auch mehr polemisch und so nur teilweise, herausgearbeitet haben. Die spätere „Symbolik“ des 19. Jahrh. hat ihre Aufgabe vom Dogmatischen her gesehen weitergeführt. Das Werk von E. unterscheidet sich vor allem dadurch von diesen Vorgängern, daß es auch das geschichtliche Werden stärker beachtet und in ihm die innere Dynamis im wechselnden Wachsen und Schwinden der Grundkraft des Luthertums aufzeigen möchte. Der 1. Bd. ist dabei vor allem dem Theologischen, der 2. stärker dem Sozialen gewidmet, wobei sich der 1. stärker auf das 16. und 17. Jahrh. beschränkt, da von dort ab der erste Niedergang einsetzt. Von dieser späteren Zeit sind nur noch einzelne Züge dargestellt, soweit sie für die Klärung des Gesamtbildes wichtig erschienen. Die eigentlich lutherische Dynamis sieht E. im Erlebnis Luthers, wie es in *De servo arbitrio* deutlich wird: „Es ist der Gott, der Pharaos Herz verstockt ... und der dann doch diese unglücklichen Kreaturen noch in grausamer Selbstherrlichkeit andonnert: *Tua culpa*“ (19). Infolgedessen sind alle, die den Glauben nicht haben, unglücklicher als alle Kreaturen (24). Denn in uns ist die

Sünde als Urschuld, der wir nicht entrinnen können. Die ersten eindrucksvollen Kapitel zeigen, wie dieses Urerlebnis zwar einer vielfältigen Verflachung bereits bald zum Opfer fiel: Sünde wurde mehr als persönliche Schuld aufgefaßt. So ward die Angst vor Gott auch mehr eine persönliche und daher wiedergutmachende, statt grundsätzliche vor diesem Gott. So gab es bald wieder eine „natürliche Theologie“, deren Grundlage schon Melancthon legte, in der die absolute Transzendenz Gottes erneut aufgegeben und der Vernunft ein Recht zu seiner Erkenntnis eingeräumt wurde. Es wurde die Erkenntnis, die nach Luther nur das Evangelium bieten kann, wie im Katholizismus der Natur zugeschrieben. Aber es blieben die Grundgedanken doch im tiefsten immer wieder wirksam. In ähnlicher Weise stellt E. das Wirken der Dynamis bei anderen Grundfragen wie Glaube, Rechtfertigung, Christologie als Zentralpunkt, Prädestination, Kirche, Amt, Sakramente, Erdverbundenheit, Kreuz, Eschatologie dar, um nur einige Punkte des weitgespannten Rahmens der Darstellung des 1. Bds. zu nennen. Die Ausdehnung auf die ethischen und sozialen Fragen im 2. Bd. erweitert den Einwirkungskreis der Urdynamis noch mehr: Familie, Volkstum, Staat, Politik, Wirtschaft, soziale Schichtung werden in diese Kraft hineingestellt und deren Auswirkung geschildert. Ein Beispiel aus dem heute so aktuellen Thema der Ehe: Luthers Grundansicht betonte die gegenseitige Liebe. Auch hier findet sich bereits bei Melancthon die Ehe als Kernzelle des Staates. Die Aufklärung hat dort angeknüpft. Die Ehe wird zur Erziehungsgemeinschaft und „gar zum Kontrakt zweier Privatpersonen, der durch das Interesse der menschlichen Gesellschaft an ihrer eigenen Vermehrung und Erhaltung geheiligt wird“ (II 112). Mit Recht sagt E., daß dies das Ende der Ehe im reformatorischen Sinn war (113), so daß die Restauration im 19. Jahrh. die Aufgabe hatte, sich zurückzufinden, und sich auch zurückzufand. E. stellt auch hier fest, wie das Grundmotiv wieder wirksam war. Der Glaube an die *Schicksalsgewalt* Gottes hat den Christen wieder die Wirksamkeit Gottes zum Bewußtsein gebracht. Persönlicher Liebeswille verbindet sich daher mit Gottes Gebot und mit der Forderung der bürgerlichen Gerechtigkeit in eine Perspektive. Bei Schwierigkeiten wird für den unschuldigen Teil der Charakter einer Gottesfügung das Tragen erleichtern. Der Katholik wird gerade in diesem Kapitel manches anders sehen. Aber die Weite der unter einer — umstrittenen — Dynamis stehenden Darstellung bringt für den Leser in vielen Problemen Licht in sonst schwer verständliche Fragen und Lösungen des Luthertums. So kann man leicht begreifen, daß die Nachfrage nach dem Werk den Neudruck notwendig machte.

Weisweiler

Hirsch, E., Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 5. Bd. gr. 8^o (VIII u. 664 S.) Gütersloh 1954, Bertelsmann. 44.— DM. — Mit diesem 5. Bd. hat H. sein umfassendes Werk, über dessen 1.-4. Bd. wir schon früher in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 26 [1951] 602 f.; 29 [1954] 272 f.) berichtet haben, zum Abschluß gebracht. Die erste Hälfte beschäftigt sich mit dem Rationalismus und den Anfängen historischer Kritik und deren Auswirkungen auf die Leben-Jesu-Forschung (1-70). Ihm wird der Supranaturalismus gegenübergestellt, der eine Belebung durch die Theologie des Pietismus erfährt (70-144). Es folgt ein Kapitel über den Kirchenbegriff (145-230), ein anderes über Hegel und seine spekulativen Seitengänger (231-281), ein drittes über Schleiermachers Philosophie und Theologie in ihrer Reifezeit (281-364), wonach die Vermittlungstheologie und der Konfessionalismus unter der Einwirkung Hegels und Schleiermachers zur Behandlung gelangt (364-430). In der zweiten Hälfte behandelt der Verf. zuerst die Gedankenwelt von Sören Kierkegaard (431-491), um dann die Ausbildung der historisch-kritischen Theologie zu verfolgen (491-571). Den Abschluß bildet ein Kapitel über die Zeichen einer neuen Zeit, in dem Feuerbach, Materialismus, Darwinismus, sozialistische Bewegung, Schopenhauer, G. Keller, W. Raabe, Fr. Hebbel u. a. berücksichtigt werden (571-626). Ein von Dr. Walter Buff ausgearbeitetes Gesamtregister zu Band I-V, das Namensverzeichnis, Verzeichnis wichtiger Sachen und Verzeichnis der Bibelstellen enthält, wird beigefügt (646-664). Auch dieser letzte Band zeugt von der immensen Belesenheit des Verf., die schon bei Band I-IV rüh-

mend anerkannt werden mußte. Genaue Quellenhinweise fehlen leider auch hier. Die tragenden Gedanken großer Systematiker, wie Kants, Hegels, Schleiermachers, Kierkegaards u. a., werden nicht scharf genug profiliert. Es entsteht der Eindruck, daß, was metaphysische Bedeutsamkeit für das Ganze angeht, die Akzente nicht immer richtig gesetzt sind. So vermißt man z. B. in dem Kapitel über Hegel einen Hinweis auf den Mangel an Kategorien für die Erfassung der Geschichtlichkeit und des unableitbar freien personalen Seins, der doch für diese Art, Philosophie zu treiben, so charakteristisch ist. Die stilistische Verschachtelung der Sätze mit ihrem stark komprimierten Inhalt macht die Lektüre nicht immer leicht.

Loosen

2. Geschichte der Theologie

Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschrift für Georg Schreiber. Hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von J. Spörl. 80 (XX u. 632 S.) nebst einem Schriftenverzeichnis G. Schreibers, zusammengestellt von R. Morsey (84 S.) München-Freiburg 1953, Alber. 52.— DM. — Diese dem großen Geschichtsforscher und Politiker G. Schreiber zum 70. Geburtstag gewidmete Festschrift zeichnet sich aus durch ihren weitgespannten Rahmen (der Themen aus der gesamten Kirchengeschichte umspannt) und den erstaunlichen Reichtum der Gesichtspunkte exegetischer, dogmatischer, volkscundlicher, rechtsgeschichtlicher, literarkritischer, caritaswissenschaftlicher Natur. Sie wird dadurch zu einem echten Spiegelbild der universalen Persönlichkeit dessen, den sie feiert. Der einleitende Brief von *J. P. Steffes* zeichnet in einigen lebenswürdigen Strichen eine Lebensskizze des Jubilars, eine über tausend Nummern umfassende Bibliographie Georg Schreibers belegt am Ende des Bandes die Andeutungen des Biographen. Beigefügt hat *R. Morsey* noch die Titel der von Schreiber betreuten Schriftenreihen, ein Sachregister seiner Reden und Anträge im Reichstag und im Haushaltsausschuß des Reichstags. Man steht stark beeindruckt vor dem Ergebnis eines solchen Lebens, das keine müßige Minute gekannt zu haben scheint. Wer sich mit der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Mittelalters und der monastischen Entwicklung dieser Zeit beschäftigt, kennt die Autorität, welche Georg Schreiber sich für diese Sachbereiche erworben hat, und die Vielzahl der Anregungen, welche von seinen Schriften und seiner persönlichen Führung ausgegangen sind, um in ungezählten Einzelarbeiten ihren Niederschlag zu finden. Das gleiche gilt für das Gebiet der Volkskunde, der abendländischen Bildungsgeschichte, der Politik (vor allem der deutschen Kulturpolitik). Die Bedeutung Schreibers als Politikers läßt sich im Rahmen unserer Zeitschrift nicht würdigen und bleibt dem Urteil berufenerer Männer überlassen. — Von den 40 Beiträgen der Festschrift interessieren hier u. a. vor allem *J. Gewieß*: „Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie“ (1-24), eine Analyse der Struktur des Transitus Beatae Mariae von *H. Lausberg* (15-49), sowie die Klarstellung einer Quellennachricht (des Anonymus Valesianus) über die Behandlung Papst Johanns I. durch Theoderich, welche ergibt, daß es sich dabei um einen „Huldentzug als Strafe“ handelt, mit dem der König die ergebnislose Gesandtschaftsreise des Papstes zu rügen wußte (*H. Löwe*, 83-100). *H. Beumann* bringt in Weiterführung der Forschungen C. Erdmanns seinen Habilitationsvortrag (Marburg) über „Kreuzzugsgedanken und Ostpolitik im hohen Mittelalter“ (112-132), *A. Michel* vergleicht die Stellung Humberts v. Silva Candida und Hildebrands unter Nikolaus I. (133-161) und weist Humbert die entscheidendere Stellung zu, während Hildebrand sich noch mit der zweiten Rolle begnügen mußte. *Pb. Holzmeister* fügt mit seinem Beitrag über „Abtei und Celle im späteren Mittelalter“ (222-237) den bekannten rechtsgeschichtlichen Forschungen Schreibers einiges Material aus späterer Zeit bei. Es folgen eine Reihe von Arbeiten aus Gebieten der historischen Volkskunde, der Frömmigkeitsgeschichte, der monastischen Kultur. *J. Höfer* untersucht die Beteiligung von Christoph Bernhard Schlüter, Franz von Baader und Hermann Ernst Plaßmann am Aufbruch der Neuscholastik im 19. Jahrhundert (410-432). Eine sehr ansprechende Zusammenstellung der Ansichten des deutschen Protestantismus von der

katholischen Kirche im 19. Jahrhundert bringt *E. W. Zeeden* (433-456). Nach knapper Skizzierung der Ausgangssituation schildert Z. die konfessionelle Friedfertigkeit in den ersten Jahrzehnten und dann die höchst verschiedenartige Bewertung des Katholizismus im späteren 19. Jahrh. In diesen Urteilen spiegelt sich auch ein gewisses Selbstverständnis des deutschen Protestantismus wider. Verwiesen sei noch auf den wichtigen Beitrag von *P. de Leturia*, welcher über Geschichte und Inhalt der Quellensammlung „*Monumenta Historica Societatis Jesu*“ orientiert (585-604).
Wolter

Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*. Mise en lumière de la prétendue „*Connaissance*“. Livre III. Texte latin, fragments grecs. Introduction, traduction et notes de *F. Sagnard O.P.* (*Sources chrétiennes*, 34). 8° (480 S.) Paris-Lyon 1952, Du Cerf — Emmanuel Vite. Fr. 1740.— — Praktische Gründe veranlassen den Herausgeber, seine Veröffentlichungen, die eine großartig geplante kritische Ausgabe des Irenaeuswerkes „*Adversus Haereses*“ zum Ziele haben, mit vorliegendem Band zu beginnen. Dem 3. Buch der Irenaeusschrift sollen in der Veröffentlichung folgen zunächst das 4. u. 5. Buch, dann der 1. u. 2. Teil des 1. Buches und schließlich das 2. Buch. Und dies alles soll zunächst im Rahmen einer *Editio critica minor* geschehen, d. h. in einer Ausgabe des aus den wichtigsten lateinischen Handschriften kollationierten Textes, verbunden mit griechischen Fragmenten desselben Textes und in einer parallel laufenden französischen Übersetzung des Ganzen. Nach Abschluß der *Editio minor* soll dann in einer *Editio critica maior* der gesamte Text unter Verwertung aller zur Verfügung stehenden Handschriften, auch der griechischen, armenischen und syrischen Fragmente, ohne Übersetzung geboten werden. Wie man leicht einsieht: ein großartiger Plan, zumal die letzte vollständige Ausgabe der Hauptschrift des Irenaeus immerhin nahezu ein Jahrhundert zurückliegt und von einer Erfüllung des durch die Berliner Herausgeber der Griechischen Schriftsteller vor dem Kriege gemachten diesbezüglichen Versprechens noch nichts zu merken ist. Es fragt sich nun, wie weit vorliegende Ausgabe des 3. Buches bereits eintritt in die Sphäre des — wenigstens vorläufig — „*Endgültigen*“? Daß gerade dieser Teil der Irenaeusschrift zum Ausgangspunkt der Veröffentlichung gewählt wurde, rechtfertigt S. mit guten Gründen (17 ff.). Gerade mit Buch 3 beginnt innerhalb der Gnosisbekämpfung durch Irenaeus ein Abschnitt, den man „*positiv*“ nennen kann. In der Darlegung, was die Kirche jener Zeit aus Schrift und Tradition lehrt, soll der heutige Theologe das für ihn wichtigere Material finden. Die zwar durch die Auseinandersetzung mit den Vertretern der Gnosis bedingte Zweiteilung der dogmatischen Darlegung über den Einen einzigen Gott und den Einen einzigen Christus bietet deshalb mehr, als die dogmengeschichtliche Erforschung der gnostischen Irrlehre erwartet, und bestimmt den Platz des Irenaeus in der theologischen Behandlung der Fragen um die Person Jesu Christi überhaupt. In diesem Sinne ist die Aufnahme des Bandes in die „*Sources Chrétiennes*“ durchaus verständlich und begrüßenswert. Offen bleibt jedoch die Frage, ob eine solche Teilausgabe angesichts des Gesamtplanes zu wünschen ist. In den Händen hält man einen Text, dessen extensive Begrenzung durchaus zu bejahen ist, dessen intensive Einschränkung jedoch — d. h. eine Kollation nur aus den wichtigsten Handschriften — um so mehr eine spürbare Unsicherheit verursacht, als sie auch noch das Material für eine „*endgültige*“ Übersetzung abgibt. Wenn schon der griechische Urtext kaum noch erreichbar ist und wenn man auch mit Recht den lateinischen Irenaeus eine wörtliche Übersetzung nennt, so wäre es vielleicht günstiger gewesen, wenn die Veröffentlichung der *Editio critica maior* am Anfang gestanden hätte und wenn erst diese die Grundlage zur Übersetzung ins Französische geboten hätte. Über den sprachlichen Wert dieser Übersetzung muß sich der Ausländer sowieso des Urteils enthalten, mag diesem auch auffallen, daß deren Druckgestaltung einen reichlich komplizierten Eindruck hinterläßt. — Von den vorhandenen Manuskripten wählt S. den *Cod. Claromontanus* (Berlin, *Öfftl. Wiss. Bibl.* 1669) als Basis. Als Vertreter der zweiten HSS-Familie benutzt er eine Handschrift von Salamanca, die zwar in sich zweitrangig ist, aber die Hauptvertreter dieser Familie, nämlich 4 römische Handschriften (*Vatic. lat.* 187 und 188; *Ottob. lat.* 752 und 1154) rechtmäßig vertreten

soll. Es mag wahrscheinlich sein, daß mit dem so gestalteten Irenaustext, zu dessen Unterstützung griechische Fragmente (und diese nicht vollständig) eingefügt wurden, im wesentlichen der tatsächlich beste uns erreichbare Text schon vorliegt. Diese Wahrscheinlichkeit jedoch mit einer Sicherheit zu vertauschen, ist der Wunsch vieler Interessenten, die um so sehnlicher auf die Editio critica maior warten.

Röttges

Murphy, F. X., C. SS. R. (Hrsg.) A Monument to Saint Jerome, Essays on some aspects of his life, works and influence. Foreword by Cardinal Tisserant. 80 (XII u. 295 S.) New York 1952, Sheed u. Ward. Dollar 4.50. — Anerkannte Fachgelehrte liefern zehn mit genügender Quellenangabe versehene Beiträge, die — dem Untertitel entsprechend — markante Züge aus dem Leben und Schaffen des *Doctor Maximus in Interpretandis Scripturis Sacris* hervorheben. Als treffende Einführung in die der geschichtlichen Interpretation nicht gerade günstige Konstellation des Hieronymus-Lebens zeichnet der Herausgeber den „Iracible Hermit“. Ein weiterer Beitrag desselben Verf. würdigt die geschichtsschreiberische Leistung des Heiligen (115-141). Über eine solche, die neben der bibelwissenschaftlichen Bedeutung gemeinhin übersehen wird, ist ein ausgereiftes endgültiges Urteil noch nicht zu erzielen. Hier werden unter Verwertung der neueren Theorien R. Helms (u. a. in: *Philologus*, Suppl. 21,2) vereinzelt Linien angedeutet, in denen auf text- und stilkritischem Wege zwischen übernommener und eigenständiger Geschichtsschreibung des Hieronymus unterschieden werden kann. Die philologisch nachweisbare Verknüpfung mit Pompeius Trogus bzw. M. Iunius Iustinus, mit Eutropius usw. in der Gestaltung der Chronik und überhaupt die Angleichung an die Philosophie der 4 Weltreiche, deutet darauf hin, daß Hieronymus mehr der profanen zeitgenössischen Geschichtsauffassung verhaftet ist als den Propheten-, speziell den Daniel-Kommentaren der früheren Kirchenschriftsteller (120). Im übrigen wäre zu wünschen, daß gerade bei Hieronymus die Frage, wie weit eine ernstliche Geschichtsforschung systematisch ausgeübt oder die metahistorische Ausdeutung als Zweck im Vordergrund steht, klarer gefaßt und beantwortet wird. — Für die theologische Wissenschaft im engeren Sinne kommen 3 Beiträge in Betracht, in welchen L. N. Hartmann den Kirchenvater als Exegeten (35-84), E. P. Burke ihn als Seelenführer (143-170) und P. W. Skehan seine Stellungnahme zum Kanon der Heiligen Schrift (257-288) schildern. Ebenfalls steht das theologische Interesse im Vordergrund bei M. L. W. Laistner, der über das Studium des Hieronymus im frühen Mittelalter schreibt (233-256) und besonders für das bibelwissenschaftliche Bemühen dieser Epoche einen deutlichen Einfluß nachweist. Wenn der Untertitel des vorliegenden Sammelwerks auch Essays nur zu *einigen* Aspekten des Hieronymus-Lebens ankündigt, so ist man doch überrascht, daß der dogmengeschichtlichen Stellung desselben kein eigener Beitrag gewidmet wird. Die von anderer Seite bereits vorliegenden Untersuchungen über den dogmatischen Lehrgehalt der Hieronymus-Schriften, etwa über die Lehre von der Kirche, die Mariologie und Eschatologie, lassen vermuten, daß eine formale Zusammenschau dieser Art im Rahmen des vorliegenden Sammelwerks durchaus am Platze gewesen wäre. Der an sich gut abgerundete Beitrag von G. Bardy über Hieronymus und die griechische Gedankenwelt (86-112) ist wohl nicht dazu bestimmt, diesen Platz einzunehmen. Er geht nämlich in der Hauptsache darauf aus, nachzuweisen, wie weit Hieronymus im geschichtlichen Ablauf den östlichen Theologen seiner Zeit verbunden war. Der geschichtliche Ablauf hat dabei so sehr den Vorrang vor einer systematischen Schau des dogmatischen Lehrsystems, daß die Berechtigung der Überschrift beinahe in Frage gezogen werden könnte. — Über die Stellungnahme des Hieronymus zu den Barbaren berichtet J. R. Palanque (171-200), der sich bereits durch sein 1945 erschienenes Werk „Le Christianisme et l'Occident barbare“ für diese Einzeluntersuchung qualifizierte. Schließlich sei noch erwähnt die Darstellung der Persönlichkeit „Hieronymus“ durch F. Cavallera (13-34), die der großen Biographie desselben Verfassers (S. Jérôme, sa vie et son oeuvre, Louvain 1922) entspricht und ohne Quellenvermerke geboten wird. — Als Gesamturteil: Das eigentlich für das Jubiläumsjahr 1947 geplante Werkchen kann seinen Zweck, das Interesse weiterer Kreise am Werk und Leben

des großen Kirchenvaters auf wissenschaftlich gesicherte Weise zu wecken, durchaus erfüllen. Es möge aber nicht verhindern, daß die berufenen Forscher die Notwendigkeit einer einheitlichen Hieronymus-Darstellung größeren Stiles weiterhin spüren.

Röttges

Simon, P., Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil. 8^o (202 S.) Paderborn 1954, Schöningh. 9.20 DM. — Rondet, H., Le Landais, M., Luras, A., Couturier, C., Études Augustiniennes (Théologie, 28). 8^o (328 S.) Paris 1953, Aubier — Éditions Montaigne. Fr. 885.—. — Götte, J., Preliminary studies for the interpretation of Saint Augustine's concept of Providence: Folia, Supplement I, 1953, R. F. Moroney, 2180 Ryer Avenue, New York 57, N. Y. Dollar 1.—; subskr. Dollar 0.50. — Der vor etwa 7 Jahren verstorbene Paderborner Dompropst P. Simon hinterließ diese Augustinus-Studie, die durch *Th. Kampmann* der Öffentlichkeit übergeben wird. Im Sinne des Autors ist der Herausgeber sich klar darüber, daß mit dieser Arbeit keine grundlegenden neuen Ergebnisse innerhalb der Augustinus-Forschung geboten werden. Die Absicht ist im Vorwort ehrlich ausgesprochen: „Um den Gegenwartsmenschen mit Augustin ins Gespräch zu bringen... Es kommt wirklich viel darauf an, daß Augustin nicht nur von den Theologen zitiert, sondern von den Gläubigen assimiliert wird“ (7). So kann diese Darstellung eher als Frucht eines jahrelangen freundschaftlichen Umganges eines Gelehrten mit dem Kirchenvater, der ebenso mit dem Herzen wie mit dem Verstand gestaltet wurde, angesehen und gewürdigt werden. Der erste Teil verfolgt in chronologischer Reihenfolge nach Art einer Biographie den Werdegang des Heiligen bis zu seiner Berufung auf den Bischofsstuhl von Hippo (15-96). Die dann einsetzende Hauptphase des Augustinus-Lebens wird nach theologischen Gesichtspunkten erfaßt und dargestellt: Theologie der Kirche (97-108), Gnade und Prädestination (109-116), Philosophie und Theologie der Geschichte (116-129), Einzelfragen des Gottesstaates (130-144). Das zweite Hauptkapitel heißt Beurteilung (145-200). Mit besonderer Spannung schaut man nach, was S. in dessen erster Abhandlung als das Ideal Augustins (145-151) bestimmt: Gemeint ist hier nicht Ideal im Sinne eines grundsätzlichen, aus der Abstraktion des gesamten Wirkens erkennbaren Hauptanliegens Augustins, sondern die ideale Konzeption des Gottesreiches, die getragen wird „von einer dem unmittelbar praktischen Anwendungsbereich entrückten Stimmung“ (151). Sehr aufschlußreich ist jedenfalls, daß S. als berufener Augustinus-Kenner den Hauptwert des Augustinuswirkens in der geschichtsphilosophischen bzw. staats theologischen Ebene finden will. Sind wir berechtigt, die Meinung S.s derart deutlich zu interpretieren, daß die dogmatische Leistung des Heiligen wie auch die seelsorgerische (oder: die kirchengeschichtliche) erst in zweiter Linie die Bedeutung des Augustin ausmachen? Was S. über das Verhältnis des Augustin zum konkreten Staat und zur politischen Wirklichkeit sagt, scheint gerechtfertigt zu werden durch eine ganz neue spezialisierte Studie über Augustins Sorge um die *regeneratio imperii*, nach welcher das Bestreben Augustins darauf abzielt, „die Tatsache seiner pervertierten Staatsethik dem Römer überzeugend deutlich zu machen“ (*J. Straub*, Augustins Sorge um die *regeneratio imperii*, in: *HistJb* 73 [1954] 36-60). Diese zuletzt erwähnte Studie berichtigt ebenfalls andere Stellungnahmen der letzten Zeit, welche eine radikale Abwendung Augustins von der Antike überbetonen (41 ff.), und bestätigt in gewissem Sinne, was S. als letztes Kapitel seiner Arbeit bringt: daß Augustin als antiker Mensch zu sehen ist (187-200). Der Schlüssel, das Verwurzelte eines Menschen in einer Zeitepoche zu bestimmen, liegt in der Möglichkeit, „das Wertbewußtsein in der Zeit zu analysieren und die von allen anerkannten Werte herauszufinden“ (191 f.). Die Beschäftigung mit der reinen *θεωρία* als edelster und schönster des Menschen (193), das Streben nach der reinen, ruhevollen Erkenntnis, dessen neuplatonistische Prägung zwar von Augustin überwunden und das dennoch als geläuterter Wert im ganzen Leben beibehalten und auch von ihm im Selbstgefühl des antiken Weisen verwirklicht wurde (freilich im starken Gegensatz zum griechischen Grundgefühl, 198), und schließlich das ästhetische Empfinden, diese und ähnliche Seelenhaltungen überzeugen S. davon, daß Augustin noch antiker Mensch ist, der sich nicht ganz davon befreit, aber

eine solche Befreiung für die Folgezeit ermöglicht (199). — Es sei darauf hingewiesen, daß diese Augustinus-Studie als Einleitung dient zu einer Augustinus-Ausgabe, die von C. J. Perl besorgt und vom Schöningh-Verlag herausgegeben werden soll. — Die von *Rondet*, *Le Landais*, *Lauras* und *Couturier* verfaßten *Études Augustiniennes*, eine Veröffentlichung der Theol. Fakultät S. J., Lyon, beschäftigen sich grundsätzlich mit präzisen Einzelfragen. Von den 3 Beiträgen erforscht der erste von M. Le Landais, zwei Jahre der Predigtstätigkeit St. Augustins und nennt sich im Untertitel eine Einführung zur Lektüre des Johanneskommentars. In kritischer Auseinandersetzung mit bereits vorliegenden Untersuchungen (bes. J. Huyben, *De Sermoenen over het Evangelie van Joannes*: MiscAug 1930, 256-274; S. Zarb, *Chronologia*: Ang 10 [1933] 50-110) gelangt L. mit einer sehr sorgfältigen Verwertung der Elemente, die der chronologischen Deutung dienlich sind, zu zwei Daten als zeitlicher Bestimmung der Johannes-traktate: Sommer 416 wird — besonders unter Verwertung der Nachrichten über die Auffindung des hl. Stephanus — als Datum der letzten Predigten dieser Traktate bestimmt, während hauptsächlich die Exegese von Texten des 1. Johannesbriefs in ihrem geschichtlichen Verlauf nahelegt, den Anfang der Predigtreihe in Joannem im Dezember 414 zu suchen. Im Gegensatz zur Kommentierung der Synoptiker und der Paulusbriefe, die Augustinus vorwiegend zur Bekämpfung häretischer Lehren predigend vortrug, ist das vierte Evangelium das einzige Buch der Heiligen Schrift, das vom Kirchenlehrer in seiner Gesamtheit systematisch behandelt wurde, und zwar aus einer besonderen geistigen Hineinigung heraus. Es sei besonders darauf hingewiesen, daß L., im Gegensatz zu Zarb, die gesamten 124 Tractatus von Augustinus tatsächlich gepredigt sein läßt in einem Zyklus, der im Anfang längere Zwischenräume aufwies und vermischt war mit anderen Homilien, vornehmlich Enarr. in Psalmos. Auf das letzte Jahr sollen die 90 letzten Predigten des Johanneskommentars kommen, während L. für die Zeit Dezember 414 bis August 415 52 uns bekannte Predigten des Kirchenlehrers berechnet (90 f.). Die Art und Weise, wie L. den Text des Kommentars verknüpft mit der kirchlichen Situation Hippos im Lauf der betreffenden 2 Jahre, ist zumindest anregend und beachtenswert, wenn auch bei kritischer Überprüfung der Einzelheiten mancher Schluß in Frage gestellt werden dürfte. — *Lauras* und *Rondet* schreiben im nächsten Artikel über das Thema der „Zwei Städte“ (*civitates*) im Werk des hl. Augustin (100-160) und beginnen mit der bemerkenswerten Feststellung, daß gut 20 Werke, die sich mit Geschichtsphilosophie bzw. -theologie beschäftigen, von den tragischen Ereignissen der letzten Jahrzehnte inspiriert wurden. Als christlicher Beitrag sind weitere Klärungsversuche der diesbezüglichen Gedankenwelt Augustins durchaus angebracht. In chronologischer Anordnung verfolgen die Verf. das Vorkommen des Zwei-Städte-Gedankens in den verschiedensten Werken des Kirchenvaters, angefangen von *De vera Religione* (etwa 390) bis zum Hauptwerk aus den letzten Lebensjahren des Heiligen, das formell dieser Problemstellung gewidmet ist. Der hier gebotene Versuch, die augustianische Konzeption der beiden Städte genauer zu bestimmen (155: *La Catholica est ici-bas l'incarnation de la Cité de Dieu*. — 158: *Consciement ou non, il a préféré laisser dans son ambiguïté ce terme de cité terrestre, antithèse de la cité de Dieu*) wie der Nachweis der Verwertung diesbezüglichen augustianischen Gedankengutes im Lauf der Geschichte sind als Beitrag zur Augustinus-Forschung ebenso dankenswert wie die Durchkämmung des gesamten Schrifttums des Kirchenlehrers unter dieser formalen Rücksicht. — *Couturier* untersucht die Begriffe *Sacramentum* und *Mysterium* im Schrifttum des Kirchenlehrers (161-274). Gedacht wird an eine Ergänzung vorliegender Arbeiten etwa von Pourrat und de Ghellinck, in welchen eine genaue Festlegung dessen, was Augustinus dachte, wenn er *Sacramentum* schrieb, erst gar nicht versucht wurde. C. bekennt mehrfach ehrlich, daß er weder in der Verwertung des Materials (es wird die Migne-Ausgabe zugrunde gelegt) noch in der Auswertung der gefundenen Einzelergebnisse etwas vorlege, was den Anspruch der Endgültigkeit mit Recht erheben könne. Und man sieht bald ein, daß ein solches Thema nicht auf rund 100 Seiten erschöpfend zu behandeln ist. C. sucht aus den Schriften des Augustinus genau 2279 Stellen, in denen die Ausdrücke *Sacramentum* oder — was nach seiner

Meinung nicht davon getrennt werden kann (164) — Mysterium vorkommen. Diese ungeheure Vielfalt wird geordnet nach einem dreifachen Prinzip: Sacramentum-Rite (173-188); Sacramentum-Symbole (189-255) und Sacramentum-Mystère (256-268). Es ergibt sich hier eine zweifache Benützung von Mysterium bzw. mystère, einmal in dem Sinne, daß Augustinus dieses Wort aequivalent für Sacramentum gebraucht; und das andere Mal im eigentlichen Sinn als Geheimnis (258). Als Ergebnis bucht C., daß die Äquivalenz der Ausdrücke Sacramentum und Mysterium, so wie sie sich bei Augustinus finden, evident ist (269). Würde dies nicht vorausgesetzt, als C. das 2279fache Vorkommen errechnete? Daß darüber hinaus Sacramentum das häufiger Gebrauchte ist und Mysterium weniger im Sinn von Ritus, sondern mehr im Sinne von Geheimnis gesetzt wird, kann eigentlich erwartet werden. Immerhin darf die Feststellung, daß die beiden Wörter in den meisten Fällen durch Augustinus als Synonyme und nur vereinzelt in speziellerer Unterscheidung gebraucht werden, trotz einiger methodischer Bedenken dem Verfasser abgenommen werden. — Das kleine von Götte zusammengestellte Heft der Folia bietet vielleicht einen nützlichen Hinweis, auf welche Art Vorarbeiten zu dogmengeschichtlichen Diskussionen wie den oben erwähnten getroffen werden sollen. Ein grundlegender Begriff des augustinischen Schrifttums wird zunächst durch Tabellen und Indizes in seinem Vorkommen nachgewiesen: hier in diesem Fall handelt es sich um den Begriff Providentia. Nach einer chronologisch geordneten Übersicht der Werke des hl. Augustin und einleitenden Bemerkungen folgt eine ausführliche Tabelle: Complete Chronological Index of „Providentia“ in the works of St. Augustine; dann eine zweite: Wendungen, in welchen das Wort Providentia gebraucht wird a) ohne jede Ergänzung, b) zusammen mit Dei und divina, c) mit gewissen Attributen. Ein dritter vollständiger Index zeigt die Wendungen, in denen Augustinus das Wort Providentia aus der Heiligen Schrift und anderen Autoren zitiert. — Für Folia Supplement II wird ähnliche Behandlung des Begriffes Autoritas bei Augustinus angekündigt. Außerdem wird mitgeteilt, daß ein weiterer Index Rerum atque Verborum ad Providentiae Notionem Imprimis Pertinentium vorbereitet ist und auf günstige Gelegenheit zur Drucklegung wartet. Bei den Bearbeitern handelt es sich um eine Gruppe interessierter Philologen: Studiosa Societas zur Förderung augustinischer Studien (vom Kanisius-Kolleg, Berlin W 35, Tiergartenstr. 30-31; Leiter: J. B. Schoemann S. J.).

Röttges

Kollwitz, J., Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung: RömQschr 48 (1953) 1-20. Freiburg, Herder. Jahrgang 30.— DM. — Der erste Artikel des ersten Doppelheftes, mit dem die geschätzte Zeitschrift sich nach elfjähriger Unterbrechung erneut in die wissenschaftlichen Diskussionen einschaltete, ist die unveränderte Wiedergabe eines Vortrages, der am 23. Januar 1952 bei Gelegenheit der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. für F. X. Kraus und J. Sauer gehalten wurde. Eine Würdigung desselben an dieser Stelle empfiehlt sich nicht nur um seiner symbolischen Bedeutung willen, sondern auch inhaltlich als einer theologiegeschichtlich bemerkenswerten Klarstellung. Es ist gewiß kein Zufall, daß sich in den letzten Jahrzehnten die Untersuchungen, die sich mit der Bildtheologie der verschiedenen Väter beschäftigen, in erfreulichem Maß ansammelten (z. B. bei Athanasius [R. Bernard], bei Gregor von Nyssa [R. Leys, H. Merki]). In diesem Sinne kommt es darauf an, daß man von dem, was dem heutigen Abendländer ein Bild bedeutet, weit zurückgeht in die östliche frühchristliche Bildauffassung, die wiederum ihr Gepräge bestimmend aus der Bildtheologie des Neuplatonismus erhielt. Sinnvoll setzt der Verf. des vorliegenden Aufsatzes die theologische Fragestellung als Ausgangspunkt (4 ff.) und vollzieht die gleiche Richtung in den archäologischen Raum hinein. Eine grundsätzliche Ablehnung des religiösen Bildes — sei es einer Darstellung aus der Hl. Schrift oder derjenigen eines Martyrers, die man später „Historia“ nannte; sei es eines „Symbolon“, d. h. eines religiösen Standbildes für ein öffentliches Denkmal — läßt sich weder aus der altchristlichen Literatur herauslesen noch aus der Tatsache, daß das heute vorliegende archäologische Material sehr spärlich ist, belegen. Die dritte Art von Bild, der „Charaktër“ als porträtmäßiges Bild von Christus oder den Heiligen (5), enthält am meisten das-

jene, was später den Bilderstreit zum theologischen Konflikt machte: die Ähnlichkeit gewissermaßen als Realpräsenz. Und doch findet auch diese Bildart vom 4. Jahrhundert ab, zwar zögernd und gegen stärkere Bedenken der Theologen, seinen Eingang in den christlichen Kult (7). Aber „nirgendwo findet sich in dieser Zeit auch nur das geringste Zeichen einer Verehrung des Bildes“ (8). Der Verf. betont ein grundsätzlich anderes Verhalten zum „Charaktèr“, das mit dem 6. Jahrhundert einsetzt: Proskynese als Zeichen der Verehrung und fester Glaube an geheimnisvolle, dem Bild einwohnende Kräfte. Der Osten gelangt zum Bewußtsein einer für den Abendländer schwer begreiflichen Stellvertretung, die vom Bild für Christus ausgeübt wird (11), gibt ihm aber keineswegs einen Platz direkt auf dem Altar (15). Im Abendland dagegen darf man wohl die Bedeutung des Bildes sich wandeln sehen vom Mittel der Belehrung zum Schmuckgegenstand. In einem letzten Teil bespricht Verf. die Möglichkeiten, in welchen der profane Bildkult der Antike auf die christliche Bilderverehrung Einfluß ausgeübt haben mag: Die sog. Bildaussendung, die nachher im kaiserlichen Zeremoniell offiziell anerkannt wurde (16) und die bis gegen Anfang des 4. Jahrhunderts zum heidnisch-religiösen Bilderkult führte, dürfte die Ausbreitung des christlichen Bilderkultes stark vorwärtsgetrieben haben. — Verf. sieht verständlicherweise ab sowohl von der sehr wichtigen, aber kaum lösbaren Frage, wie der altchristliche Bilderzyklus zu deuten sei, wie auch von der anderen, welche Schlüsse sich ziehen lassen aus Art und Menge des heute vorliegenden archäologischen Materials. Was er bietet, muß dennoch als abgerundeter, von bestechender Sachkenntnis getragener Beitrag zu einer auch theologisch brennenden Frage anerkannt werden. — Es seien einige andere Beiträge desselben Jahrgangs der RömQschr. erwähnt, die den Theologen interessieren: E. Stommel, *Σημεῖον ἐκπετάσεως* (21-42), A. von Gerkan, *Die profane und die kirchliche Basilika (129-146)*, H. Huckle, *Die Entwicklung des christlichen Kultgesangs zum Gregorianischen Gesang (147-194)*. Röttges

Muckle, J. T., *The Story of Abelard's Adversities. A translation with Notes of the „Historia calamitatum“ with a preface by E. Gilson.* kl. 8^o (70 S.) Toronto 1954, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies. — Seiner kritischen Ausgabe der berühmten Klageschrift Abälards (*Mediaeval Studies* 12, 1950) läßt Verf. eine englische Übertragung folgen, welche dank der bedachtsamen Anpassung des Stils an das Original und einer vorzüglichen Kommentierung in den Fußnoten die Kenntnis dieser wichtigen autobiographischen Notiz des 12. Jahrhunderts weiten Kreisen zugänglich macht. Erstaunlich am Vorwort E. Gilsons ist seine Meinung, zur Zeit Abälards seien solche autobiographischen Auslassungen selten gewesen. Das Gegenteil ist der Fall. Zu den Eigentümlichkeiten der Renaissance dieser Epoche gehört eben diese stärkere Beschäftigung der Schriftsteller mit sich selbst. Es sei verwiesen auf Ordericus Vitalis, Guibert de Nogent (*De vita sua*), Hermann v. Tournay, Petrus Diaconus v. Monte Cassino, u. a. m. Im übrigen aber wird die freundliche Einführung des großen Gelehrten sicher dazu dienen, daß viele dieser einzigartigen Quellschrift ihr erneutes Interesse zuwenden.

Wolter

Taylor, P., *Gerbert de Mez. Chanson de geste du XII^e siècle* (bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fasc. 11) 8^o (XLIX u. 448 S.) Namur 1952, Secrétariat des Publications Facultés Universitaires. Fr. 500.—. — Mit dieser Edition schließt Verf. eine Lücke, welche die Forschungsgeschichte dieser berühmten altfranzösischen Epen seit längerem zu verzeichnen hatte. Wenn auch die „Geste des Loherains“ als Geschichtsquelle nur in sehr beschränktem Maß zu verwerten ist (jedenfalls nicht für die frühkarolingische Zeit, in der die Handlung zu spielen vorgibt), bedeutet sie für die Erkenntnis des 12. Jahrhunderts, seiner literarischen Produktivität und auch seiner kulturellen Verhältnisse, einen wertvollen Zugang. Sowohl die monastische Reform als auch die Volksfrömmigkeit, selbst Elemente sakramentalen Brauchtums spiegeln sich wider. Großzügige Unterstützung der Columbia-Universität hat der Verf. die intensive Arbeit an ihrem Vorhaben ermöglicht; sie konnte damit eine Tradition aufnehmen, die seit 1833 von großen Namen getragen worden war (P. Paris,

E. Du Meril, F. Bonnardot, G. Büchner, E. Le Glay, F. Lot, P. Meyer, F. Reiffenberg, E. Stengel). Ihr ursprüngliches Vorhaben, eine kritische Edition des „Garin le Loherain“, blieb liegen, doch wurde es teilweise von anderen Forschern aufgegriffen (R. K. Bowman, H. J. Green, S. Mitchnek, R. G. Monges, R. Parmly, M. Silver, J. E. Vallerie) und mit Einzeleditionen weitergeführt. Mit vorliegendem Band konnte Verf. nunmehr den letzten, bisher nicht edierten Zweig dieser „Chanson de Geste“ (Loherains) veröffentlichen. Eine vorzügliche Einleitung unterrichtet über den Inhalt des Gesamtgedichtes, über die Handschriften des Zweiges „Gerbert“, über bisherige Editionen, berichtet über Komposition, Stil und Wert, schließt dann Ausführungen über die Sprache an, welche von hohem philologischen Interesse sind. Ausführliche Register sind beigegeben. Wolter

Selected Letters of Pope Innocent III concerning England (1198 bis 1216), edited by C. R. Cheney and W. H. Semple (Nelson's Medieval Texts, edited by V. H. Galbraith and R. A. B. Mynors). 8^o (XLIII und 248 Doppelseiten) London 1953, Nelson and Sons. Sh. 30.— In dankenswerter Weise bereichern die beiden Herausgeber unseren Besitz an kritisch edierten Innozenz-Briefen. Seit den Tagen des Stephan Baluze (1682) und La Porte du Theil (1791) haben nur die Briefe des Registers über den deutschen Thronstreit eine neue Ausgabe (W. Peitz, Fr. Kempf, W. Holtzmann) gefunden. Nun besitzen wir eine Auswahl der Briefe des großen Papstes in englischen Angelegenheiten (87 Nummern) mit einer ausgezeichneten kritischen Einleitung. Diese berichtet knapp und sicher vom Pontifikat des Papstes, seinen Briefen, deren handschriftlichen Überlieferung und von ihren verschiedenen Ausgaben. Die Herausgeber trafen die Auswahl selbst so, daß möglichst viele Seiten der päpstlichen Regierungsweise und Diplomatie, der Verwaltung und Rechtsprechung zur Anschauung gebracht werden. Natürlich konnte auch nur ein Teil der kirchenpolitischen Problematik jener Tage mit den ausgewählten Stücken der Korrespondenz berührt werden, vor allem die Frage des Interdiktes, der Unterwerfung des Königs Johann, des Streites um die Magna Charta. Aber auch so bietet der sorgfältig edierte und prachtvoll übertragene Text eine eindrucksvolle Fülle von Material, aus dem für die Darstellung der geistlichen und politischen Persönlichkeit des Papstes, für seine theologische und kanonistische Auffassung von der Vollgewalt seines Amtes, für die überragende Stellung des Papsttums in der Welt des beginnenden 13. Jahrhunderts wesentliche Züge gewonnen werden können. Die vorzüglich ausgestattete Reihe von Nelsons mittelalterlichen Texten hat mit diesem Doppelband eine würdige Fortsetzung erfahren. Wolter

Seidlmayer, M., Dantes Reichs- und Staatsidee. Vortrag auf der Tagung der Dante-Gesellschaft in Würzburg am 28. Oktober 1951. 8^o (15 S.) Heidelberg 1952. Winter. — Eine feinsinnige Interpretation von Dantes „Monarchia“, die dabei eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur bewußt vermeidet. Dante erscheint als Staatsdenker getragen vom Averroismus einer reinen Natürlichkeit, zugleich aber noch zutiefst verwandt dem hochmittelalterlichen Reichsideal einer sakralen Universalität. Theoretisch fordert er die Begründung der temporalis monarchia in menschlichem Recht, dualistisch gefaßt fallen imperium und sacerdotium auseinander. Nicht mehr die Christenheit, sondern das Menschengeschlecht erscheint als Inhalt und Objekt der kaiserlichen Herrschaft. Ihr Ziel ist ausschließlich das irdische Glück, gesichert in universalem Frieden, den die unbestechliche Gerechtigkeit des Weltkaisers in Freiheit garantiert. Praktisch aber sieht Dante deutlich den Aufstieg der Nationalstaaten, welche seinem Traum widerstehen, und verzichtet im 3. Buch der „Monarchia“ auch auf eine wirkliche Trennung der Gewalten des Reiches und der Kirche. So entwickelt Dante eine Utopie, die Verf. begrüßt als einen Impuls gegen die Trägheit des Geistes und des Herzens, wie sie sich in der Welt nüchterner Realpolitik nur zu leicht breitmacht. — Auf S. 5 muß es wohl offensichtlich statt „causa secunda“ heißen: „causa prima“. Wolter

Drees, C., *Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster*. Kritisch herausgegeben (Franziskanische Forschungen, 9). 8^o (95 u. 379 S.) Werl 1954, Dietrich-Coelde-Verlag. 18.— DM. — Roger *Aubenas* bemerkte 1951 im 15. Bd. der repräsentativen Kirchengeschichte von A. Fliche - V. Martin, daß die Impulse der „katholischen Reform vor Luther“ noch längst nicht genug erkannt und gewürdigt worden seien (286). Zu diesen Kräften gehört das bemerkenswerte persönliche und literarische Werk des Franziskanerobservanten (und früheren Augustinereremiten) Dietrich von Münster (c. 1435-1515). Die vorliegende verdienstvolle und überaus sorgfältige Edition der beiden catechetischen Hauptschriften des heiligmäßigen Theologen aus Münster i. W. („*Een soon spiegel der simpelre menschen*“, den Verf. wohl mit Recht dem Jahre 1470 zuweist, und „*Der Kerstenen spiegel oft Hantboecxken wt gegeuen by Broeder Dierick van Munster*“, in mehr als vierzig Ausgaben erschienen, und zwar mindestens in sechs- undzwanzig zu Lebzeiten des Autors) erschließt der Forschung einen gut gesicherten Text. Die gründliche Einleitung berichtet kurz vom Lebensgang Dietrichs und seinem Reformwerk, rechtfertigt die Orthographie des Namens, welche natürlich von jeher vielfachem Wechsel ausgesetzt war. Sehr ausführlich werden dann die verschiedenen noch erhaltenen Ausgaben beschrieben, ihre Verwandtschaft untersucht, zwei größere Klassen zusammengestellt und in einer Reihe von übersichtlichen Tafeln zueinander in Beziehung gesetzt. Der vorliegenden Edition wird das Stuttgarter Exemplar (1499 von Richard Paffroet in Deventer gedruckt) zugrunde gelegt. Verf. wählte diese niederländische Fassung, weil offensichtlich „der Christenspiegel zuerst im niederländischen und nicht etwa im niederdeutschen Sprachraum erschien“, und Kolde „sein Werk als Handbüchlein für das Volk“ geschrieben hatte in der Sprache des Volkes, die zwar der Sprache seiner Heimat nicht ganz gleichkam, ihr aber wohl verwandt war (92). Die Frömmigkeitsgeschichte der katholischen Reform vor Luther wie auch die Geschichte der Volkskatechese werden aus der nunmehr so handlich vorliegenden und kritisch gesicherten Quelle reiches Material schöpfen können. Wolter

Byzantinische Geschichtsschreiber, hrsg. v. E. v. Ivánka. Bd. 1: „Die letzten Tage von Konstantinopel“. Der auf den Fall Konstantinopels 1453 bezügliche Teil des dem Georgios Sphrantzes zugeschriebenen „*Chronicon Majus*“. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. v. Ivánka. kl. 8^o (101 S.) Graz-Wien-Köln 1954, Styria. 4.40 DM. — Bd. II: „Europa im 15. Jahrhundert von Byzantinern gesehen“. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von F. Graber und G. Stöckl. kl. 8^o (191 S.) ebd. 1954. 6.— DM. — Dem Fachhistoriker wie dem allgemein interessierten Leser will der Herausgeber dieser zunächst auf neun Bände berechneten Schriftenreihe in sprachlich guter Übertragung wichtige Abschnitte aus dem reichen Schatz byzantinischer Geschichtsquellen zugänglich machen. Der Kommentar wird auf das Notwendigste beschränkt, ebenso auch die Literaturangaben. Kritisch gehaltene Einleitungen beschäftigen sich mit der Persönlichkeit des jeweiligen Autors und beurteilen den Wert seines Werkes. Da die Beziehungen zwischen Byzanz und dem übrigen Europa im 15. Jahrhundert sehr rege waren, die Verfasser der vorliegenden Schriften aber den ersten Kreisen der gebildeten Welt von Byzanz, Moskau und Kiew angehörten, ergeben ihre Beobachtungen ein überaus reizvolles Bild dessen, was sich in den Ländern des westlichen Abendlandes, wie auch in Skandinavien, dem aufmerksamen Beobachter darbot. Kirchengeschichtlich wertvoll ist im 1. Bd. die Schilderung der Reise des Kaisers Johannes VIII. Paläologus zum Konzil von Ferrara/Florenz (1437/38). Sie stützt sich quellenmäßig auf einen Brief des Despoten Demetrios. Der Geschichtsschreiber sieht in der Synode, „um die man sich so sehr bemüht hatte und die so wenig gefruchtet hat, ja, die besser gar nicht hätte abgehalten werden sollen“, den entscheidenden Grund „für alles, was später geschah: den Anmarsch der Ungläubigen auf Konstantinopel, die Belagerung der Stadt, die Knechtschaft und alles übrige Unheil“. Trotzdem aber beklagt auch er bitter die Trennung von Ost und West. „Ja, wenn nur die Einigung der Kirchen zustande käme, gern würde ich mein Augenlicht dafür hingeben“ (S. 18). Trotz der pessimistischen Grundstimmung bleibt bei ihm das erzählende Detail überraschend

objektiv und verrät den Takt eines kultivierten Weltfahrers. Von besonderer Art und heute eigentümlich fesselnd ist der Reisebericht eines unbekanntem Russen im 2. Bd. der vorliegenden Reihe (S. 150-189). Als Begleiter des Metropoliten Isidor von Moskau zum erwähnten Unionskonzil schildert er vor allem deutsche Städte, Klöster und Straßen. Seine knappe, aber genaue und eindrucksvolle Darstellung des äußeren Verlaufs der Synode ist von hohem Wert. **Wolter**

Hughes, Ph., *The Reformation in England*. II. Band: *Religio depopulata*. gr. 8^o (XXV u. 366 S.) London 1954, Hollis u. Carter. Sh. 42.— Das groß angelegte Werk des bereits in einer Reihe von Einzeluntersuchungen zur englischen Kirchengeschichte hervorgetretenen Verf. nähert sich mit der Ankündigung des 3. Bandes seiner Vollendung. Das vorliegende Mittelstück ist schon in sich eine beachtliche Leistung, welche Einsicht gestattet in die unheimlich verworrene Lage der englischen Kirche, dem Ergebnis der eigensinnigen Haltung Heinrichs VIII. inmitten einer theologisch unsicher gewordenen Zeit. Durch die Entwicklung des spätmittelalterlichen Landeskirchentums vorbereitet, geleitet durch das Beispiel der Politik des Kardinals Wolsey, hatte Heinrich VIII. die Konsequenz des Schismas gezogen, als ihm die Zustimmung der Kurie versagt wurde bei seinem Verlangen, sich von Katharina von Aragon zu trennen. In das sich von der Führung Roms lösende Reich strömen die reformatorischen Ideen des Festlandes nunmehr, fast ungehindert zunächst, ein. An den beiden Persönlichkeiten Gardiners und Cranmers entwickelt Verf. die Spannungen, welche zwischen den Richtungen eines konservativeren Katholizismus insularer Prägung und dem radikalen Reformertum aus kalvinistisch-zwinglianischen Quellen sich anbahnen. Der König ließ bis zu seinem Tod (1547) in jeder Phase der Entwicklung die religiös-kirchliche Fragestellung bestimmt sein von seinen außenpolitischen Bindungen oder Entfremdungen, wie sie sich im Kräftespiel zwischen Karl V., den deutschen Protestanten, Frankreich und Spanien ergaben und manchmal mit atemloser Eile verschoben. Das Ergebnis war ein ständiger Wechsel der Akzente daheim, die Verf. mit seiner eingehenden Analyse der jeweiligen amtlichen Religionsedikte voneinander abzuheben versucht (22-75). Dieser ständige Wechsel der offiziellen Glaubenslehre wird zu einem Stigma des Verfalls für die ganze Tudorzeit und hat die Substanz der englischen Religiosität tödlich verletzt. Die kurze Regierungszeit Edwards VI. (1547-1553) brachte den Triumph der protestantisierenden Kreise um Cranmer (79-180), doch mußte das Volk unter Maria d. Katholischen (1553 bis 1558) wiederum die völlige Umkehr der offiziellen Religionspolitik an sich erfahren (181-330). Verf. behandelt dank seiner ausgebreiteten Kenntnis der Quellen jedes anfallende Problem mit ausführlicher Analyse der „Bekennnisschriften“, mit ruhiger und überzeugender Zeichnung der beteiligten Persönlichkeiten, allerdings nicht ohne leichte apogetische Tendenz. Doch diese wird verständlich, wenn man im Auge behält, daß Verf. der erste Gelehrte ist, welcher die englische Reformation in so umfassender Form von katholischer Seite her untersucht und zur Darstellung bringt. Wie viele gängige und seit Generationen nicht mehr überprüfte Urteile müssen dabei richtig gestellt und vom Tatbestand, sowie auch von sorgfältiger Quellenkritik her (vgl. Ausführungen über das „Book of Martyrs“ von John Foxe [255-259]) auf ihr rechtes Maß gebracht werden. Theologisch bedeutsam ist der Nachweis des Verf., daß bereits unter Heinrich das Schisma sich zur Häresie erweiterte, deren Quellen im „Buch des Königs“ von 1543 sichtbar werden (46-57). Im Verlauf der Reformation unter Edward VI. wird dann ganz offenbar, daß die Wandlungen des Kirchen- und Sakramentsbegriffs durchaus dogmatischer und nicht rein disziplinärer Natur waren. Das kostbar ausgestattete Buch bringt mit seiner Fülle von Texten und seinem Reichtum an historischem Detail, seiner Ehrlichkeit im Urteil und der Konsequenz seiner Beweisführung einen wertvollen Beitrag zum Verständnis dieser tragischen Epoche der englischen Kirchengeschichte. Man wird nicht in allem dem Verf. vollständig beistimmen, etwa in der Einschätzung der spanischen Heirat Marias, die außenpolitisch jedenfalls von größter Bedeutung auch für England war und innenpolitisch die Stellung der Königin nicht nur geschwächt hat. Wenn H. einmal die gewaltsame Unterdrückung häretischer Elemente unter Maria als „verbreche-

rische Torheit“ bezeichnet, sie dann aber überzeugend aus dem Zeitgebrauch und aus politischer Notwendigkeit erklärt, auch Hinweise bringt auf die im Gesamtbereich der Todesurteile der damaligen Gerichtspraxis relativ geringe Zahl der Opfer und auf die Praxis der voraufgehenden wie nachfolgenden Regierungen, so läßt sich eine gewisse Ungleichartigkeit der Bewertung nicht leugnen. Das völlige Fehlen deutscher Literatur erklärt vielleicht auch die Unsicherheit bei Fragen des reformatorischen Einflusses auf die Wandlungen der anglikanischen Glaubenslehren, wie sie zumal in der Epoche des ‚protestantischen Aufstiegs‘ unter Edward VI. sich vollzogen haben. Der dogmatischen Unklarheit auf katholischer Seite, zumal in Fragen des Primates, der Hierarchie, der Eucharistie- und der Rechtfertigungslehre, entsprach eine verwirrende Vielfalt, vor allem deutsch-reformatorischer Lehrmeinungen, die ja durch viele Kanäle dem englischen Raum zuströmten. Hier werden die Abhängigkeiten und Verflechtungen noch in weiteren Monographien voneinander abzuheben sein. Wenn der 3. Band dieses überaus instruktiven Werkes vorliegt, wird eine abschließende Würdigung möglich; schon dieser Teil aber erweist H. als einen Meister der Darstellung, der schwer übersehbare Stoffmassen zu bändigen versteht, die Führung der entscheidenden Leitgedanken nicht aus der Hand läßt und das Interesse der mitarbeitenden Leser bis zur letzten Zeile gefangenhält.

Wolter

Heyer, F., Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945 (Osteuropa und der deutsche Osten. Beiträge aus Forschungsarbeiten und Vorträgen der Hochschulen von Nordrhein-Westfalen, III. Westfälische Wilhelms-Universität). 8^o (259 S.) Köln-Braunsfeld 1953, Müller. 18.60 DM. — An Hand ausgedehnter Literatur und mittels vieler neuerschlossener Quellen stellt der Verf. in sechs umfangreichen Abschnitten die Schicksale der orthodoxen Kirche in einem Gebiet dar, das in wechselnder Folge höchst unterschiedlichen politischen Systemen ausgeliefert war (Zarentum, nationale Selbständigkeit, Gliedstaat der UdSSR, westliche Teile unter polnisch republikanischer Herrschaft, deutsches Reichskommissariat, schließlich wieder Sowjetregiment). Mit erstaunlichem Reichtum an Details werden die kirchenpolitischen Konflikte, der Wandel der Kirchenverfassung, die führenden Persönlichkeiten der Hierarchie und die Eingriffe der staatlichen Autoritäten beschrieben. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über die römischen Unionsbemühungen und die Warschauer Kirchenpolitik. Erstmalig und sehr aufschlußreich wird auch das Schicksal dieser Kirche während der deutschen Besatzung erörtert. Im Miteinander und Gegeneinander von drei Machtgruppen (Reichskommissar und Gestapo, Ostministerium, SD) fanden sich — in zweiten Positionen allerdings — die wirklichen Ostkenner zusammen, die jedoch nur in geringem Maß die Fehlgriffe ihrer Dienststellenleiter verhindern oder abschwächen konnten. Im Grundsätzlichen wurden die ukrainischen Verhältnisse nach Gesichtspunkten behandelt, welche die nationalsozialistische Kirchenpolitik gegenüber den innerdeutschen Kirchen bestimmten (213). Solange die Wehrmacht Einfluß hatte, konnte überall eine entscheidende geschichtliche Wendung zum Wiederaufbau der Kirche erfolgen (206), der schnell und mit erstaunlichem Erfolg in Angriff genommen wurde. Nach dem Krieg wurde die unierte Lemberger Metropole und die unierte Kirche der Karpatho-Ukraine dem orthodoxen Exarchat der Ukraine angeschlossen und damit der historische konfessionelle Zwiespalt zwangsweise geschlossen, aber der Traum einer ukrainischen Nationalkirche konnte nicht verwirklicht werden (246). Das umfangreiche Material dieses Buches wird allen willkommen sein, die sich eingehender mit der neuesten Geschichte der Ostkirchen beschäftigen wollen.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Moriarty, F. L., S. J., Foreword to the Old Testament Books. 8^o (IX u. 118 S.) Weston (Mass.) 1954, Weston College Press. Doll. 1.—. — Dieses sehr sympathisch geschriebene Büchlein will eine schlichte Anleitung geben zu einer verständnisvollen Lesung des AT. Als Leserkreis sind besonders „students at the

college level“ vorgestellt. Dementsprechend sind alle wissenschaftlichen Diskussionen und Begründungen beiseite gelassen. Nach einer kurzen Einführung in den atl Kanon, die literarischen Arten und die Entstehung des Pentateuch wird jedes Buch des AT einzeln behandelt. Dabei wird auf genaue Angaben über Verfasser, Datierung und ähnliche Dinge nur so weit Wert gelegt, als sie für das unmittelbare Verständnis und die Bewertung des Buches von Nutzen sind; das Hauptinteresse des Verf. geht immer dahin, den wesentlichen Inhalt des Buches, seine literarische Art und seine tragenden Ideen zu charakterisieren. Das kann bei solcher Kürze gewiß nur skizzenhaft geschehen, doch spürt man auf jeder Seite, daß hier ein Fachmann aus voller Kenntnis der literarischen, historischen und theologischen Fragen und aus einer feinen Einfühlung in den Geist jedes Buches heraus spricht und das jeweils Typische in kurzen Strichen nahezubringen vermag. Zudem ist die Behandlung auch ziemlich gleichartiger Bücher nie schematisch, sondern wohlüberlegt abgetönt, so daß im Laufe dieser hundert kleinen Seiten fast alle für eine fruchtbare Lesung des AT beachtlichen Aspekte einmal zur Sprache kommen und so vom aufmerksamen Leser auch bei den Büchern verwertet werden können, wo sie nicht eigens genannt sind. Die ganze Haltung des Buches ist gegenüber neuesten literarischen und historischen Erkenntnissen erfreulich aufgeschlossen.

Haspecker

Kuhl, C., Die Entstehung des Alten Testaments (Sammlung Dalp, 26. kl. 8^o (408 S.) München 1953, Lehnen. 10.80 DM. — Entsprechend der Zielsetzung der Sammlung Dalp ist diese Einleitung in das AT für weitere Kreise geschrieben. Sie führt zuverlässig ein in den heutigen Stand der Fragen und Ergebnisse, ohne die Probleme unsachgemäß zu vereinfachen oder sich in fachwissenschaftliche Spezialdiskussionen zu verlieren. Der Verf. ist sichtlich bemüht, einen neutralen Standpunkt einzunehmen und, ohne seinem Werk die persönliche Note zu nehmen, die heute vorherrschende Ansicht zu den vielen literarischen Problemen des AT wiederzugeben. Wichtigere abweichende Sätze werden wenigstens kurz erwähnt. Das einleitende Kapitel (5-52) spricht zunächst in einem summarischen historischen Überblick von der Autorität des AT und der Kritik am AT, von der Textgeschichte und dem Werden des atl Kanon und schließlich von dem vielgestaltigen literarischen Charakter der im AT enthaltenen Texte. Das Hauptthema des Werkes, die literarische Entstehungsgeschichte der einzelnen Bücher des AT, wird entsprechend dem hebräischen Kanon in vier großen Kapiteln (das Gesetz, 53-108; die früheren Propheten, 109-167; die späteren Propheten, 168-245; die Schriften, 246-324) behandelt, indem einerseits die literarischen Einheiten innerhalb der Bücher gegeneinander abgegrenzt und ihr oft nur zu vermutender Entstehungsort angegeben, andererseits auch das allmähliche Zusammenwachsen der Teile zum heutigen Buch anschaulich gemacht wird. Im Pentateuch wird auf eine bis in die einzelnen Verse gehende Quellenanalyse verzichtet und eine Unterteilung der vier Quellen abgelehnt; auch in der Frage einer Grundschrift (G) ist K. sehr zurückhaltend, und die vorliterarische Überlieferungsgeschichte wird nur flüchtig erwähnt. Für Jos bis Kö fußt die Darstellung auf den Forschungen von Noth. Bei den Schriftpropheten zeigt sich eine gewisse Neigung, Fremdvölkerorakel und für die vorexilische Zeit auch Heilsorakel mehr als notwendig vom originalen Bestand der Prophetenschrift zu lösen. Über die deuterokanonischen Teile des AT informiert ein sehr knapp gehaltener Anhang (329-340). 46 Seiten Anmerkungen, die hauptsächlich zu jedem atl Buch die einschlägigen Kommentare angeben und auf Literatur zu Einzelproblemen verweisen, eine sehr praktische Übersicht über den zeitlichen Ansatz der herausgearbeiteten literarischen Einheiten und ein Namen- und Sachregister schließen das flüssig und anregend geschriebene Buch. Der Verf. gibt öfters Hinweise zur religiösen und theologischen Charakterisierung der einzelnen Bücher, doch hätten diese für den vorgesehenen Leserkreis wohl etwas zahlreicher und ausführlicher sein dürfen. Bei der Behandlung der Inspiration wäre eine kurze Darstellung der heutigen katholischen Auffassung nützlich gewesen, da sie ebenso von der starren Verbalinspiration alten Stils abweicht wie von der Position des Verfassers, daß die Bücher des AT menschlich-geschichtliche Zeugnisse der Gottesoffenbarung seien.

Als Stellungnahme der Päpstlichen Bibelkommission zur Pentateuchfrage hätte neben dem Dekret von 1906 jetzt auch der Brief der gleichen Kommission an den Kardinal Suhard von Paris vom 16. 1. 1948 angezogen werden müssen.

Haspecker

Geschichte und Altes Testament. Aufsätze von W. F. Albright, Friedrich Baumgärtel, Elmar Edel, Otto Eißfeldt, Karl Elliger, Kurt Galling, Martin Noth, Gerhard von Rad, Leonhard Rost, Walther Zimmerli, H. Heinrich Mann (Beiträge zur historischen Theologie, 16). gr. 8⁰ (V u. 223 S.) Tübingen 1953, Mohr. 36.— DM. — Es sei sogleich darauf hingewiesen, daß sämtliche Aufsätze dieser Festschrift zum 70. Geburtstag des Leipziger Alttestamentlers Albrecht Alt auch einzeln bezogen werden können (mit Ausnahme der von K. H. Mann erstellten Bibliographie A. Alt). Dies Entgegenkommen des Verlages wird gewiß von vielen dankbar begrüßt. Der Titel der Festschrift ist mehr von dem besonderen wissenschaftlichen Arbeitsgebiet des Jubilars (vgl. Schol 29 [1954], 293 ff.) bestimmt als von dem Inhalt der Beiträge. — *W. F. Albright*: „Dedan“ (1-12) bespricht kurz die protoarabischen Inschriften und das biblische und keilschriftliche Material. Als Name einer Nomadengruppe erscheint Dedan in der Formel des vierten Jahres des Königs Šu-Sin von Ur (ca. 1980 v. Chr.). Ob es ursprünglich Orts- oder Volksname ist, bleibt unsicher. — *F. Baumgärtel*: „Das alttestamentliche Geschehen als ‚heilsgeschichtliches‘ Geschehen“ (13-28). Es ist ein Beitrag zu der unter den deutschen evangelischen Theologen seit Jahren besonders lebhaften Diskussion um ein grundlegend christliches Verständnis des AT und die davon bestimmte Auslegungsmethode. — *E. Edel*: „Weitere Briefe aus der Heiratskorrespondenz Ramses' II.: KUB III 37 + KBO I 17 und KUB III 57“ (29-63). Der Artikel bringt Transkription, Übersetzung und ausführlichen Kommentar der drei Fragmente, die zu zwei Parallelbriefen an Chattušilīš und seine Gemahlin gehören und vom Transport der Brautgabe der hettitischen Königstochter handeln. — *O. Eißfeldt*: „Psalm 80“ (65-78). Der Ps ist eine einheitliche und sorgfältig durchgeformte Komposition und soll im Nordreich zur Zeit des Königs Hosea verfaßt sein. — *K. Elliger*: „Die großen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel (42, 1 ff.)“ (79-103). Abweichend vom Plan Gallings im HAT I, 13 werden die zwei Sakristeien nicht beiderseits des Tempels, sondern des Baues hinter dem Tempel lokalisiert, so daß sie mit der Schmalseite direkt an der westlichen Umfassungsmauer ansetzen und bis zur rückwärtigen Tempelfront reichen. Ihr Grundriß ist rechteckig. Die Studie dürfte einen zuverlässigen Fortschritt im Verständnis des komplizierten Textes darstellen. — *K. Galling*: „Der Gott Karmel und die Achtung der fremden Götter“ (105-125). Es gab einen eigenen Baal Karmel, zu dessen näherer Charakterisierung vor allem ein auf dem Karmel gefundener Motivfuß aus römischer Zeit mit der Inschrift ‚Dem heliopolitanischen Zeus Karmel‘ ausführlich besprochen wird; die Hinrichtung der Baalpriester durch Elias fußt auf altem Amphiktyonenrecht, das die Verehrer fremder Götter bannt. — *M. Noth*: „Mari und Israel. Eine Personennamenstudie“ (127-152) behandelt die verschiedenen Strukturformen der westsemitischen Namen aus Mari und die Verwandtschaft gerade der *altisraelitischen* Personennamen mit ihnen. — *G. von Rad*: „Die Vorgeschichte der Gattung von 1 Kor 13, 4-7“ (153-168). Die so auffällig stilisierte Beschreibung der Liebe gehört in die Gattung der Reihensprüche, die sich in ganz ähnlicher Form als Tugenddefinition schon im Testament Issachars (Kap. 4) und Benjamins (Kap. 6) finden. Ihr eigentlicher Ursprung wird im kultischen Bekenntnis der sog. negativen Beichte gesehen, von wo sie über mancherlei Brücken in den Stil der paränetischen Predigt gelangen. — *L. Rost*: „Noah der Weinbauer. Bemerkungen zu Genesis 9, 1 ff.“ (169-178). Es ist ein Versuch, den geschichtlichen Ort der einzelnen Elemente der Perikope und ihres Zusammenwachsens zu bestimmen (unter David-Salomon). — *W. Zimmerli*: „Ich bin Jahwe“ (179-209). Ausgehend von der Frage nach der richtigen Übersetzung des Dekalogvorspruches wird das ganze atl Vorkommen dieser Formel und ihrer Abwandlungen überprüft, um ihre Herkunft und Bedeutung zu ermitteln (besonders Heiligkeitgesetz, Priesterschrift, Ez und Dtjes). Nach Z. ist der Eingang zum

Dekalog eindeutig mit „Ich bin Jahwe, dein Gott . . .“ und nicht „Ich, Jahwe, bin dein Gott . . .“ wiederzugeben; — doch damit ist nur ein geringer Teilertrag dieser instruktiven Studie genannt.

Haspecker

Frey, H., Das Buch der Gegenwart Gottes unter seiner Gemeinde. Kapitel 25-40 des zweiten Buches Mose (Botschaft des AT 6, II). 8^o (199 S.) Stuttgart 1953, Calwer. 9.80 DM. — Abgesehen von den Kapiteln 32-34 über den Abfall Israels in der Anbetung des Goldenen Kalbes und den mühsamen Weg der Wiederversöhnung mit Jahwe, die F. in gewohnter Form unter dem Stichwort „Bundesbruch und Bundeserneuerung“ (94-163) behandelt, enthält dieser letzte Teil des Ex die Anweisungen, die Moses auf dem Sinai über das Bundeszelt und seine Gerätschaften, über die hohenpriesterliche Amtskleidung und die verschiedenen Opfer erhält (Kap. 25-31) sowie die Berichte über Anfertigung des Zeltes und der Priesterkleidung (Kap. 35-40). All das scheint in seiner nüchtern technischen und statistischen Form zunächst ein sehr spröder Stoff für eine theologische Exegese. Doch F. hat den richtigen Schlüssel zu dem darin verborgenen reichen Gehalt gefunden, und seine Behandlung gerade dieser Teile machen das Besondere und Reizvolle seiner Auslegung aus. Er sieht die ganze verzweigte kultische Ordnung, die Israel am Sinai erhält, in engster Beziehung zum soeben geschlossenen Sinaitbund. Was dieser an geistiger Gottesgemeinschaft, an religiöser Berufung zum priesterlichen Mittelertum, an sakramentaler Gnadenkraft in schwer begreifbarer Unsicherheit enthält, bekommt in all diesem Kultgerät, Kultgewand und Kultdienst sichtbare und dem menschlichen Begreifen und Mithandeln angepaßte Gestalt und Vollzugsform. Wie diese Schau der Dinge in der Behandlung der vielen Einzelteile entwickelt wird, mag im einzelnen zu manchen kritischen Zweifeln Anlaß geben. Doch die Gesamtkonzeption ist gewiß richtig, daß hier der unsichtbare Bund von Gott selbst her zur sichtbaren Kirche ausgestaltet wird in zeichenhafter Gottesgegenwart, im Priesteramt und Sakrament. Damit ist aber schon die Erkenntnis greifbar nahe, daß all das hier am Sinai nur (oder wenigstens: auch) umbra futuri ist, das sich in Christus und seiner Kirche des Neuen Bundes erst wirklich erfüllt. F. bekennt sich ausdrücklich zu solchem typologischen Verständnis und zieht diese Linien kräftig aus. Er verwahrt sich dagegen, daß solche Deutung als Allegorie abgetan werde, und bezeichnet sie als „organische Typologie“ (6), die darin ihre feste Grundlage habe, daß Gott sein Heilswirken von Abraham bis zum Ende der Tage nach einem festen Plan gestalte, der sich stufenweise verwirkliche. „In jeder Vorverwirklichung lebt die letzte Vollverwirklichung in geheimnisvoller Weise vorgebildet, und in ihr ist der, der sie verwirklicht, selbst gegenwärtig und am Werk“ (6). Das ist als Prinzip richtig, aber natürlich viel zu allgemein und unbestimmt, um die Zuverlässigkeit einer typologischen Deutung in concreto hermeneutisch zu begründen. So hängt es denn auch praktisch doch wieder entscheidend vom persönlichen Kirchenbegriff des Interpreten (und manchmal auch von seinem Einfallsreichtum) ab, wo er die Grenzen einer „organischen“ Typologie zieht. Als evangelischer Theologe sieht sich F. beim Übergang vom atl zum ntl Gottesvolk veranlaßt, von der zeichenmächtigen Sichtbarkeit der Kirche und ihrer Einrichtungen, die gerade das Wesentliche der Institution am Sinai ist, so viele Abstriche zu machen (z. B. Opfer, amtliches Priestertum, sichtbares Zeichen realer Gottesgegenwart), daß das Ganze in Frage gestellt erscheint. F. biegt dann dahin aus, daß all diese Dinge in Christus persönlich erfüllt und damit zu Ende gebracht seien. Doch das kann nicht ganz befriedigen. Denn dann ist die Gemeinde Christi auf ihrem Weg durch die Zeit doch wieder in jene Unsicherheit des Heiles gewiesen, die dem atl Bund vor seiner Ausformung zur Kirche eignete und die F. gerade als die schwere Bundesnot versteht, für die Gott hier Abhilfe schafft. Im NT bliebe als Abhilfe dafür im wesentlichen nur das Wort Gottes. — Von dieser dogmatisch bedingten Schlußwendung abgesehen, vermag diese gedankenreiche und religiös starke Interpretation auch dem Katholiken vieles Schöne und Nützliche zu sagen, nicht nur über die Kirche vom Sinai, sondern auch die vom Neuen Sion.

Haspecker

Mowinkel, S., *Religion und Kultus*. gr. 8^o (164 S.) Göttingen 1953, Vandenhoeck. 9.80 DM. — Die ursprünglich norwegisch erschienene Studie (*Religion og kultus*, Oslo 1950) versucht, „eine Skizze der Erscheinungswelt, der Phänomenologie der Religion zu zeichnen, wie sie vom Kultus her orientiert ist“ (9). Sie geht dabei zwar von der allgemeinen Religionsphänomenologie aus, ist aber ganz ausgerichtet auf Religion und Kultus des AT. Denn der konkrete Anlaß der Studie war, sich „über den Kultus phänomenologisch zu orientieren als Vorarbeit zu einem Kapitel über denselben als Sitz der biblischen Psalmdichtung“ (9). Diesen Charakter einer raschen Stoffsammlung und -sichtung verleugnet die Darstellung nirgends. Sie durchleuchtet, meist kaum mehr als skizzierend, in 21 kurzen, klar disponierten Kapiteln alle wichtigen Aspekte des Kultus als zentraler Erscheinungsform der Religion (das ist Grundthese und Voraussetzung des Ganzen) und gibt so einen sehr reichhaltigen Überblick, der sich gut als instruktiver Leitfaden eignet. Man kann die einfach nebeneinandergestellten Kapitel einigermaßen in größere Fragenkreise aufgliedern. Am Anfang stehen phänomenologische Grundfragen zu Religion und Kultus überhaupt: Drei Erscheinungsformen der Religion (Kultus, Mythos, Ethos); was ist Kultus; das magische Weltbild; Magie und Religion; das Heilige; die heiligen Mächte (7-49). Es folgen allgemeine Merkmale des Kultus und seine positive und negative Zielsetzung: Die Gemeinschaft, Gott und Gemeinde; die festen Ordnungen; das Ziel des Kultus (Leben, Heil, Segen); der Kreislauf, die Erneuerung des Lebens; das schaffende Drama; Unreinheit, Sünde, Reinigung (49-90). Danach werden einzelne Elemente des Kultus betrachtet: Prophetie und Mystik; der Kultmythos, der Glaube und das Bekenntnis; die kultischen Handlungen; die kultischen Worte; das Gebet und der Psalm (90-121). Die abschließenden Kapitel enthalten noch: Kultus und Moral; das religiöse Erlebnis (in Beziehung zum Kultus); das Problem des Ursprungs der Religion; Rückblick (121-137). Die 385 Anmerkungen, die vor dem Sach- und Namenverzeichnis am Schluß des Buches stehen, bringen fast nur literarische Verweise. — Religionswissenschaftlich folgt M. vor allem G. van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, 1933), von dem er sich aber vor allem in der wichtigen Frage des Zusammenhangs von Magie und Religion distanziert. M. betont mit großem Nachdruck, daß Religion ein Urdatum der Menschheit sei und sich nicht aus Magie entwickelt habe. Da uns Religion schon auf den einfachsten Kulturstufen begegnet, zeigt sie dort freilich viele Ausdrucksformen, die deren magischem Weltbild zugehören; doch ist daraus nicht auf ein Ursprungsverhältnis zu schließen. Wesen und Sinn des Kultus ist nach M., durch die von der Gemeinschaft geordneten und von einer heiligen Tradition gefestigten heiligen Handlungen „in Verbindung mit den heiligen Mächten zu kommen und damit die Lebenswerte zu schaffen, zu stärken und zu erneuern, von denen das Leben und Gedeihen der Gemeinschaft abhängt. Im Kultus kommt dann auch zum Ausdruck, daß diese Verbindung erreicht ist und wirkt“ (13). Das klingt ziemlich manaistisch, doch ist M. sich wohl bewußt, daß eine solche Denkstufe im AT schon vielfach überwunden ist, wie er überhaupt die sachliche Sonderart des AT oft betont. Die Entsprechungen zu primitiven Religionen sind mehr formaler Art; aber diese Formen „finden ihren Inhalt und Sinn von dem Ganzen her, dessen Glied sie darstellen, nicht aber von dem her, was sie in einem anderen Ganzen bedeuten“ (137). Entsprechend der Grundbestimmung des Kultus gilt das Mahlopfers M. als der ursprüngliche Typ des Opfers; das Brand- und Sühnopfer ist für ihn eine spätere Entwicklung (103 ff.). Im übrigen tritt auch in diesem Buch selbstverständlich jenes Verständnis von atl Festkult und Psalmen eindeutig heraus, für das der Name des Verfassers bekanntes Symbol ist. Doch werden hierzu keine neuen Gesichtspunkte aufgeführt; es erübrigt sich deshalb, näher darauf einzugehen.

Haspecker

Cerfaux, L., *Die lebendige Stimme des Evangeliums in der Frühzeit der Kirche*. Aus dem Französischen übersetzt von I. Klimmer. 8^o (160 Seiten) Mainz 1953, Matthias-Grünwald-Verlag. 7.50 DM. — Es ist im Grunde bedauerlich, daß wir im deutschen Sprachraum keine wissenschaftlich begründete und zugleich für einen größeren Leserkreis geeignete Einführung in die Evangelien besitzen, wie sie der bekannte Löwener Neutestamentler für das französische

Sprachgebiet geschrieben hat. Die (übrigens wohlgelungene) Übersetzung seines kleinen, aber sehr inhaltreichen Buches scheint deshalb durchaus gerechtfertigt. Ein besonderer Vorzug dieser allgemeinverständlichen Einführung scheint uns zu sein, daß sie den historischen Werdeprozeß der Evangelienliteratur in den umfassenderen Vorgang der lebendigen Überlieferung hineinstellt und so zugleich ein Stück Geistesgeschichte des Urchristentums bietet. Trotzdem halten wir es für stark übertrieben, wenn die Verlags-Anzeige das schmale Bändchen als „das Hilfsbuch für jeden Theologiestudenten, für Laienkatecheten und ihre Ausbildner, ja überhaupt für jeden Gebildeten“ bezeichnet. Unsere Zurückhaltung stützt sich auf zwei Bedenken: Einmal muß man sich fragen, ob eine so knappe und fast aphoristische Behandlung aller die vier Evangelien betreffenden Probleme den gewünschten Zweck einer gründlichen Unterrichtung erreichen kann. So bewundernswert auch die Fähigkeit des gelehrten Autors ist, die schwierigsten Fragen der Bibelkritik in wenigen Sätzen darzulegen, dem Fassungsvermögen des „Laien“ wird damit sicher ein Zuviel, dem des Theologen ein Zuwenig geboten. — Das zweite Bedenken richtet sich gegen manche der von C. vorgetragenen Lösungsversuche, besonders seine Auffassung von der synoptischen Frage, die vom unkundigen Leser leicht als *die* katholische Ansicht mißverstanden werden könnte. In Wirklichkeit handelt es sich um eine sehr eigenwillige und anfechtbare Hypothese (Abhängigkeit des Markusevangeliums von einem aramäischen Ur-Matthäus), die von führenden Neutestamentlern auf katholischer Seite entschieden abgelehnt wird (Wikenhäuser, Schmid). Auch was C. zur Verteidigung der Historizität des Johannes-evangeliums anführt, dürfte z. T. nicht mehr ganz haltbar sein. Alle diese Bedenken, formaler und sachlicher Art, wollen jedoch nicht verkennen, daß uns hier ein Büchlein geschenkt ist, aus dem eine große und begeisterte Liebe zum Evangelium spricht.

Schierse

Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu. 2. Aufl. gr. 8^o (174 S.) Göttingen 1952, Vandenhoeck u. Ruprecht. 9.80 DM. — Dieses Buch ist eine völlig neu bearbeitete Auflage der erstmalig in Zürich erschienenen Schrift über die Gleichnisse Jesu. Es wurde besonders der Einzelauslegung der Gleichnisse (im 3. Teil) ein breiterer Raum gewährt; dabei beschränkt sich Verf. nicht auf die Gleichnisse im strengen Sinn des Wortes, sondern greift auch bildliche Rede aller Art in dem weiten Sinn von mašal in die Deutung mit ein. Das Hauptinteresse gehört der Grundlegung eines rechten Verständnisses der Gleichnisrede Jesu. J. geht von dem Mk 4, 10-12 (Par) überlieferten Logion aus, das er als echtes Jesuswort anerkennt, aber von Markus für zu Unrecht speziell auf die Gleichnisrede bezogen hält. In Wirklichkeit handle es von dem Verständnis der Heilspredigt Jesu überhaupt: „Den Jüngern ist das Geheimnis der gegenwärtigen Basileia enthüllt, den Draußenstehenden bleiben Jesu Worte dunkel, weil sie seine Sendung nicht anerkennen und nicht Buße tun“ (11). Von Mk 4, 10-12 aus könne deshalb in den Gleichnissen kein besonders geheimnisvoller, etwa nur durch allegorische Deutung zu erhebender Sinn gesucht werden. Mit Jülicher verwirft der Verf. jede allegorische Auslegung, nicht aber, um nun in den Gleichnissen nur eine allgemeine Weisheitslehre zu finden, sondern um sie möglichst aus der Situation heraus, in der Jesus sie gesprochen hat, d. h. in ihrer ganzen eschatologischen Wucht, zu verstehen. Der 2. Teil der Arbeit (16-90), in dem der Schwerpunkt der Untersuchung liegt, ist folgerichtig ganz auf das Bestreben gerichtet, die Gesetze herauszuschälen, nach denen die Gleichnisse im Leben der Urkirche eine Umformung erfahren haben, um so den Weg frei zu machen zur „ipsissima vox“ Christi, zum ursprünglichen Sinn, den die Gleichnisse im Munde Jesu hatten. Zunächst kommt die Tendenz nach Ausschmückung als Änderungs- oder Erweiterungsfaktor in Frage. Vor allem aber wirkt die Anwendung der Gleichnisse auf die Situation der Urkirche umgestaltend oder doch die Sinns Spitze ändernd. Das gilt zum Beispiel, wenn Gleichnisse Jesu in den Dienst der kirchlichen Paränese oder der kirchlichen Mission gestellt oder als „Parusiegleichnisse“ umgedeutet werden, während sie ursprünglich den Zweck hatten, das verblendete Volk und seine Führer noch in letzter Stunde aufzurütteln vor der kommenden Katastrophe. Das wichtigste Mittel bei dieser umgestaltenden Deutung ist die Allegorisierung der

Hs

Gleichnisse, besonders die christologische. „Im Vordergrund stand die christologische Allegorisierung: Einbrecher, Bräutigam, Hausherr, Kaufmann, König wurden auf Christus gedeutet, während ursprünglich die christologische Selbstaussage höchstens verhüllt und nur bei einigen der Gleichnisse im Hintergrund stand“ (50). Auffälligerweise findet sich die Allegorisierung im Sondergut des Lukas kaum; am meisten ist sie bei Matthäus entfaltet. Die positive Erklärung der Gleichnisse aus ihrem „Sitz im Leben“ Jesu bringt der Verf. unter acht Gruppen (91-162): die große Zuversicht, die Gegenwart des Heiles, Gottes Erbarmen mit den Versündeten, im Angesicht der Katastrophe, die Forderung der Stunde, gelebte Jüngerschaft, der Leidensweg des Menschensohnes, die Vollendung. — J. hat auf kurzem Raum einen großen, dichtgedrängten Stoff zusammengetragen. Es werden Fragen aufgeworfen, die von der größten Bedeutung sind für das Verständnis der Gleichnisse und für die Art unserer Evangelienüberlieferung. Die vorgetragenen Ansichten sind oft mit sehr eingehenden Detailuntersuchungen unterbaut. An dieser Arbeit wird niemand vorbeigehen können, der sich mit der Gleichnisrede Jesu befaßt. Es kann im Rahmen dieser Kurzbesprechung nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Wir glauben aber, daß in der Frage der Umgestaltung der Gleichnisse durch die Urkirche und in der christologischen Allegorisierung noch nicht das letzte Wort gesagt ist. Die Entscheidung hängt letztlich von noch weiter reichenden Fragen ab, die sich auf die Natur der Reichgottespredigt Christi und seiner eschatologischen Erwartung beziehen. Auf jeden Fall wird man dem Verf. dankbar sein dafür, daß er auf die Kräfte aufmerksam gemacht hat, die in der Verkündigung der Urkirche umgestaltend auf die Gleichnisse einwirken konnten.

Wennemer

Edlund, C., Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Mt 6, 22-23 und Lk 11, 34-35 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 19). gr. 8^o (143 S.). Uppsala 1952, Almquist u. Wiksells. Kr. 10.—. — Das Logion vom Auge, das nach dem Verf. nicht nach Art eines Gleichnisses in eine Bild- und Sachhälfte geteilt werden darf, sondern von Anfang an als „Bildwort“ oder Metapher anzusehen ist, enthält als Kernspruch den Satz: „Wenn dein Auge ἀπλοῦς ist, erhält dein ganzes Wesen Licht, ist aber dein Auge πονηρός, wird auch dein ganzes Wesen in Dunkel gehüllt.“ Der Sinn des Wortes hängt entscheidend vom Sinn des Begriffspaares ἀπλοῦς — πονηρός ab. Da ἀπλοῦς im Sinne von „gesund“ nicht vorkommt, so entfällt die Deutung auf einen körperlichen Zustand (gesund-krank). Ist also die Bedeutung in der sittlichen Begriffssphäre zu suchen, fragt es sich, ob man mit vielen Exegeten die spezielle Bedeutung „neidisch-wohlwollend“ annehmen soll, oder ob nicht eher von der Grundbedeutung des Wortes ἀπλοῦς = simplex, einfältig (im positiven Sinn) auszugehen ist. Verf. fühlt sich zu Letzterem durch die Untersuchung des tatsächlichen Gebrauchs des Wortes, die er sehr eingehend durchgeführt hat, bewogen. Im AT (19-50) entspricht dem die Wortgruppe אִם־תָּמִית — אִם־תָּמִית — אִם־תָּמִית (Grundbedeutung: ganz, vollendet sein), in der ein fundamentaler Begriff alttestamentlicher Frömmigkeit seinen Ausdruck findet, den wir wohl am besten Deut 18, 13 in den Blick bekommen: „Du sollst ganz und ungeteilt (= אִם־תָּמִית) sein im Verkehr mit Jahwe, deinem Gott.“ Dies Verhältnis zum Bundesgott schließt ein ganzherziges, aufrichtiges Verhalten zum Bundesbruder ein. Es vereinigen sich also in der religiösen Grundforderung von Deut 18, 13 sowohl Deut 6, 5 wie Lev 19, 18 (Gottes- und Nächstenliebe). In den deuterokanonischen Büchern und vor allem in den „Testamenten der XII Patriarchen“ tritt ἀπλοῦς mit seinen Derivaten als Wiedergabe des genannten alttestamentlichen Begriffs hervor (51-79). Das Gegenstück des ἀπλοῦς ist der διπλοῦς, διψυχος, διπρόσωπος (der geteilte, zersplitterte Mensch). Die Wendungen ἀπλότης τῆς καρδίας und ἀπλότης τῶν ὀφθαλμῶν bringen in synonyme Weise die Haltung des Menschen zum Ausdruck, dessen Zentrum (καρδία, ὀφθαλμοί) ganz und vollkommen auf Gott und seinen Willen gerichtet ist. Die Testamente der XII Patriarchen sind so in der Ganzheitsforderung eine Brücke vom Alten zum Neuen Testament, ein Vorstadium der totalen Forderung der Bergpredigt. — Im Neuen Testament (80-102) kommt ἀπλοῦς mit Derivaten

nicht gerade häufig vor. Aber die *ἀπλότης εἰς Χριστόν* (2 Kor 11, 3) ist ganz das verchristlichte Deut 18, 13. Die *ἀπλότης τῆς καρδίας* (Eph 6, 5-8; Kol 3, 22-25) bezeichnet die Echtheit und Ungespaltenheit der innersten Gesinnung in der Hingabe an Gott und den Nächsten; Gegensatz: Augendienerei. — Die kurze Exegese des Logions selber (103-122) zeigt, daß auch dem nächsten Zusammenhang nach das Jesuswort im Licht der göttlichen Ganzheitsforderung zu verstehen ist. Der *ὀφθαλμὸς ἀπλοῦς* ist demnach die einfache, gänzliche Aufgeschlossenheit für Gott, seinen Willen, sein Gebot, sein Evangelium. Bei Lukas ist speziell die aufrichtige, ganzherzige Einstellung der inneren Sehkraft gegenüber dem weithin strahlenden Licht (Christus) gemeint. Der Mangel an dieser *ἀπλότης* hinderte das jüdische Volk, vorab seine Führer, in Jesus den Messias anzuerkennen. — Die Arbeit des Verfassers dürfte gezeigt haben, daß die Deutung des Logions auf wohlwollende Gesinnung und Mißgunst nicht haltbar ist. Die andere Deutung aber, die das Logion vom innersten Kern, vom Gewissen des Menschen versteht, dürfte durch die Hervorhebung des in *ἀπλοῦς* gegebenen Echtheits- und Ganzheitsgedankens eine wertvolle Vertiefung erfahren haben. — Zu einem entgegengesetzten Resultat kommt freilich neuestens H. J. Cadbury in einem Artikel „The single eye“ (HarvardThRev 47 [1954] 69-74). C. geht von *ὀφθαλμὸς πονηρός* = mißgünstige Begehrlichkeit aus und deutet den gegensätzlichen Begriff *ὀφθαλμὸς ἀπλοῦς* als großmütige Gesinnung, selbstlose Freigebigkeit. Er glaubt diese Bedeutung auch durch den Kontext bei Mt bestätigt zu finden. Bei Lk kann allerdings aus dem Kontext für diese Erklärung nicht argumentiert werden; Lk hätte also das Logion wegen des Stichwortes *λύχνος* äußerlich angefügt.

Wennemer

Bornkamm, G., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Beiträge zur evangelischen Theologie, 16). 8^o (210 S.) München 1952, Kaiser. 11.80 DM. — In den vorliegenden Paulusstudien hat B. eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen zusammengefaßt, die z. T. schon früher in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Neben den wissenschaftlichen Abhandlungen im engeren Sinne stehen auch Predigtmeditationen (zu Röm 11, 33-36 und Gal 5, 13-16) und ein Gemeindevortrag („Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes“), der sich an ein breiteres Publikum wendet. Wenn diese Zusammenstellung durchaus einheitlich wirkt, so liegt dies nicht nur an der Gleichheit des Themenkreises, sondern noch mehr an der bewunderungswürdigen Fähigkeit des Verf., wissenschaftliche Akribie mit lebendiger Darstellungsgabe und echter Ergriffenheit zu verbinden. Schon aus diesem formalen Grunde sind die Abhandlungen für den Theologen besonders wertvoll: Sie zeigen ihm, wie die Kluft zwischen gelehrter Theologie und Erbaulichkeit, unter der wir so sehr leiden, von einer sachgerechten Interpretation der Schrift her überwunden werden kann. — Unter den Aufsätzen sind einige, die ihren Platz in der paulinischen Theologie für lange Zeit behaupten werden. So findet man zur Frage nach der Zornesoffenbarung Gottes (Röm 1-3) anderswo kaum eine gründlichere und begründetere Untersuchung. In der exegetischen Studie zu Röm 7 (Sünde, Gesetz, Tod) bezieht B. das Kapitel mit Recht auf die Situation des unerlösten Menschen, betont aber auch die aktuelle Bedeutung des Unheilszustandes für den Christen: „Man kann offenbar die Erfahrung von Röm 7 nicht hinter sich lassen wie eine überwundene und überholte Entwicklungsstufe... Die Vergangenheit *bleibt*... der abgründige Grund des neuen Seins in Christus“ (68). Ob daraus freilich die protestantische Auffassung der Rechtfertigung von der „*aliena iustitia*“ folgt, ist eine andere Frage. — Sehr feine Beobachtungen enthält der Aufsatz über die „Paulinischen Anakoluthe“ im Römerbrief (76-92). — In der Abhandlung über 1 Kor 13 (Der köstlichere Weg) vertritt B. die umstrittene Ansicht, daß Glaube und Hoffnung auch in der Vollendung bleiben werden (108). Seine Anmerkung, „daß die *caritas* nach katholischer Lehre trotz ihres sakramentalen Charakters (? d. Rez.) tatsächlich in dem durch die griechische Ethik festgelegten Wertesystem *bleibt*“ (112 Anm. 57), dürfte ein Mißverständnis sein, das freilich durch den Aufbau der thomistischen Moraltheologie nahegelegt wird. — Schließlich zeigen die Ausführungen über das Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus (113-132), daß manche Differenzen in der Abendmahlslehre weitgehend nur mehr terminologischer Natur sind. Schierse

Dupont, J., O. S. B., ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ, L'Union avec le Christ suivant Saint Paul. I. Partie „Avec le Christ“ dans la vie future. gr. 8^o (221 S.) Bruges 1952, Abbaye de Saint-André. — D. will zeigen, daß „mit dem Herrn“ nicht iranisch-dualistisch zu erklären sei (gegen Lohmeyer, 1927), auch nicht aus dem ständigen „im Herrn sein“ (Prat u. a.), sondern aus dem Einfluß der griechischen Seelenlehre (anknüpfend an Guntermann, Ntl. Abh. 13, 4/5, 1932). Daher entwickelt er im 1. Kap. (17-37) den Sprachgebrauch des Hellenismus und der Bibel: „Mit Gott“ bedeutet griechisch „mit Gottes Hilfe“, in LXX „nach Gottes Willen“. Wohl sagt das AT: „Gott kommt inmitten Myriaden Heiliger“ zum Gericht (Deut 33, 2; vgl. 1 Thess 3, 13) oder „all seine Heiligen mit ihm (Zach 14, 5; vgl. Mt 25, 31), aber es nennt die Endseligkeit nie ein „Sein mit Gott“. Im 2. Kap. geht D. auf Paulus selbst über: „Mit dem Herrn“ bei der Parusie nach 1-2 Thess. 1 Thess 4, 13 ff. sucht Paulus die Christen, die traurig darüber sind, daß ihre Verstorbenen Parusie und Messiasreich nicht erleben würden, zu trösten mit dem Hinweis: die Toten werden bei der Parusie sogleich auferstehen. Die eschatologischen Ausdrücke und Vorstellungen in 1-2 Thess sind aus dem AT, nicht hellenistisch: „Parusie“ ist nicht „Königseinzug“ (gegen Deissmann), sondern „Kommen des Menschensohnes“ nach Dan 7, 13; so auch Mt 24 (dies bezieht sich aber nicht nur auf die Zerstörung Jerusalems, gegen Feuillet 1948/1949). „Dem Herrn entgegen ist ähnlich wie am Sinai (auch Wolke und Posaunen, Ex 19, 17). „Epiphanie“ (2 Thess 2, 8) ist Vernichtung des Antichristen (wie 2 Makk 2, 21 u. ö.), während sie hellenistisch rettend ist. — Die urchristlichen Bilder der Seligkeit: „Leben mit Christus, Reich, Thron, Tischgemeinschaft, Anteil, Paradies, Wohnung“, bezeichnen alle eher Teilnahme an der Herrlichkeit des Auferstandenen als intime Lebensgemeinschaft mit ihm. Christi Auferstehung war allgemeiner Glaubensartikel (Apg 3, 15 u. ö., 1 Kor 15); daß auch wir mit ihm leben werden, ist paulinisch. „Mit dem Herrn“ knüpft wohl an Deut 33, 2; Zach 14, 5 an und besagt Teilhabe an Christi Herrlichkeit, nicht mystische Gemeinschaft. Während aber die frühen Paulusbriefe ganz aus der alttestamentlich-jüdischen Gedankenwelt zu erklären sind, sucht D. im 3. Kap. („Mit Christus“ nach dem Tode, 115-191) in 2 Kor 4-5 eine Verwandtschaft mit hellenistischen Ausdrücken aufzuweisen: so die Antithesen „bedrückt, nicht erdrückt, Tod — Leben, der äußere und der innere Mensch, das Augenblickliche — das Ewige, das Zelt, guter Mut, auswandern“; ähnlich Phil 1, 23 „aufbrechen, weit besser“. Dazu bringt D. zahlreiche Parallelen aus Platon, Cicero, Seneca u. a. bei. Der Hellenismus habe dem Apostel geholfen, sich eine genauere Vorstellung vom persönlichen Leben der leibgetrennten Seele zu machen. Doch weist D. sogleich auf die Unterschiede hin: der „Schatz“ (2 Kor 4, 7) ist nicht die Seele, sondern Gotteserkenntnis und Gnadenleben; „der innere Mensch“ ist der neue Mensch, „das Ewige“ (4, 17) nicht Platons Ideenwelt, sondern der kommende Aeon. So sagt der Verf. treffend (169 Anm. 4): Paulus übernimmt eine Idee nur, wenn sie mit seinem jüdischen und christlichen Glauben übereinstimmt; jedoch erkenne man den griechischen Ursprung am Ausdruck, denn gewöhnlich sei ein Wort Träger der Idee. Aber gilt das auch für Paulus, dessen Theologie so stark aus der Offenbarung quillt (Gal 1, 12; 1 Kor 2, 10; 2 Kor 12, 1; Eph 3, 3 u. ö.) und aus den eigenen inneren Erfahrungen? Für 2 Kor 5 erkennt auch Windisch eine Offenbarung an (Kommentar 175). In den Todesgefahren spürte Paulus die stärkende Macht des Auferstandenen (D. 170 Anm. 1 nach Wilson, Exp. Tim., 1930/1931). Wenige Monate vorher hatte er noch die griechische Leib-Seele-Auffassung scharf bekämpft, weil sie zur Leugnung der Auferstehung führte (1 Kor 15); sollte er nun von daher, wenn auch positiv, beeinflusst sein? Reichen nicht AT, Ev und Pauli persönliche Erfahrungen aus, um die Idee einer Seligkeit schon gleich nach dem Tode zu begründen, wenn auch noch unvollendet? So Weish 3 u. 5 (freilich griechisch berührt), Jesu Worte vom Leben retten, von Lazarus und zum Schächer (Lk 9, 24; 16, 22; 23, 43, vgl. D. 93 und J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit, Breslau 1940, der die religiöse Intimität hervorhebt, 68 f. 92-110 152 f.). Den Inhalt dieser Seligkeit ahnte Paulus aus seiner Christus-Erfahrung (schon Gal 2, 20, worauf D. 125 selbst hinweist) und aus Offenbarungen wie 2 Kor 12, 4, während das Ziel der Philosophen leib-

unbeschwerter Vernunftkenntnis war. Paulus ist ferner meist auf einen bestimmten Punkt eingestellt, so 1 Thess auf die Parusie, so daß sich aus seinem Schweigen über die Zeit gleich nach dem Tode wenig schließen läßt. Dazu sind die griechischen Beispiele für das „Gehen zu den Göttern“ und erst recht für echte Gemeinschaft unbestimmt und selten, während für Paulus der verklärte Christus seit Damaskus überwältigende Wirklichkeit ist. Die Götter waren damals verlaßt, und für den materialistischen Monismus der Stoa und gar für die Epikuräer gab es keine persönliche Unsterblichkeit. Manche Ausdrücke waren allgemein üblich, andere, wie „Haus, Kleid“ u. ä. sind allgemein menschlich; das sagt schon sehr gut K. Prümm, *Der christliche Glaube I*, Leipzig 1935, 213; II 362, und in *Bibl 9* (1928) 129 ff. — Der 1. Teil, die Zurückführung der Parusie-Vorstellung auf die atl Theophanien, namentlich Ex 19 und Dan 7, ist überzeugender, ähnlich wie D.s Buch über Gnosis (vgl. Schol 26 [1951] 101-106); doch auch hier sollte vielleicht das Ideengeschichtliche noch umfassender und stärker betont werden gegenüber dem Literarischen. Gewiß schätzte Paulus als Rabbinenschüler das Schrift-„Wort“, aber die göttliche Wirklichkeit, die sich ihm immer wieder lebendig offenbart, Christus, von dem er ergriffen ist (Phil 3, 12), der Geist, der lebendig macht (2 Kor 3, 6), gilt ihm mehr. — Die Untersuchung als Ganzes ist klar, vorsichtig und reich belegt und gibt ein gutes Bild der jüdischen, hellenistischen und paulinischen Vorstellungen über das Schicksal nach dem Tode. Koester

Schneider, J., *Die Taufe im Neuen Testament*. gr. 8^o (80 S.) Stuttgart (1952), Kohlhammer. 4.80 DM. — S. zeichnet im 1. Kap. den Stand der Frage: Karl Barth (1943²) fordert die Erwachsenentaufe nach der Ordnung, aber die Kindertaufe sei nicht ungültig. Oepke, Leopoldt (1928) und bes. J. Jeremias (1938) suchen sie für das NT aus Proselytentaufe, Mysterienriten und Beschneidung wahrscheinlich zu machen. Nach Cullmann (1948) haben eigentlich alle schon auf Golgotha die Taufe empfangen. Auch Schlier (*ThLitZ* 1947, 322 ff.) nimmt die Kindertaufe an. — Im 2. Kap. entfaltet S. das Zeugnis des NT von der Taufe. *Johannes d. T.* knüpfte eher an die kultischen Bäder des AT an (Lev 16, 26 usw.) als an die Proselytentaufe, die erst im 2. Jahrh. allgemein wurde und für Kinder erst um 250 erwähnt wird (gegen Jeremias). Der Täufer mahnte zu radikaler Umkehr und wies hin auf die Geisttaufe des Messias. *Jesu* Taufe ist Geistausrüstung und Messias-Proklamation. Die Bedeutung der Taufe in der *Urgemeinde* erklärt sich nur, wenn Jesu Taufbefehl echt ist, doch ist die trinitarische Formulierung vielleicht später. „Auf den Namen“ (hellenistisch: „auf Konto von...“) ist Zeignung. Die Reihenfolge ist: Verkündigung — Glaube — Buße — Taufe — Geistempfang. Hören und Glauben wird immer berichtet oder vorausgesetzt; auch die Taufe eines „Hauses“ (Apg 16, 15 33; 18, 8) beweist nicht Säuglingstaufe (36-41). *Paulus* (43-57) hat die Theologie der Taufe nicht entlehnt von den Mysterien (Analogie ist nicht Genealogie); er hat vielleicht Ansätze in Antiochien mit den Grundgedanken seiner Theologie verbunden. Nach Röm 6 ist Christi Tod und Auferstehung als Heilswirklichkeit im „Abbild“ für uns in der Taufe gegenwärtig. Röm 6; Kol 2, 11 ff.; 1 Kor 12, 13 und 7, 14 wird immer Glaube und bewußter Wille vorausgesetzt; von der Säuglingstaufe ist also keine Rede. *Johannes* nennt Wasser und Geist bei der Wiedergeburt (3, 5, wie Tit 3, 5), betont sonst oft den Glauben. „Gebadet“ (13, 10) deutet auf die einmalige Taufe hin. Blut und Wasser aus dem Leib des gekreuzigten Erlösers (19, 34; vgl. 1 Jo 5, 5-8) konstituieren geheimnisvoll Taufe und Abendmahl (ähnlich erklären Bultmann, Schweitzer, Cullmann). Das „Wort“ (Eph 5, 26) ist das Wort Gottes, das uns Heil zuspricht, oder das Taufbekenntnis; Wirkgrund ist Jesu Hingabe, ähnlich 2 Tim 2, 11; Hebr 10, 22. 1 Petr 3, 21 ist es Jesu Auferstehung. — Das 3. Kap. (68-80) faßt gut zusammen und zeigt die Einheitlichkeit der ntl Tauflehre: Die Taufe ist Taufbad (nach dem hellenistischen Sprachgebrauch), und zwar von Gläubigen. Säuglingstaufe kann aus dem NT nicht begründet werden; sie war noch um 200 umstritten. Nicht das Wasser wirkt magisch, sondern Gott reinigt und rettet uns wegen der Erlösungstat Christi. — Das Buch ist von wohlthuender Klarheit und überzeugender Sachlichkeit, der man fast überall zustimmen muß. Namentlich die Lehre Pauli ist sehr

gut dargestellt. Es wäre aber darauf hinzuweisen, daß auch zur Wirkung ex opere operato „innere Haltung“ (54) als Disposition gefordert ist: „Glaube, Hoffnung, Anfang von Liebe, Buße, Vorsatz“ (Konzil von Trident, 6. Sitzung, 6. Kap.). Zum Verhältnis von Taufe und Geistesempfang vgl.: N. Adler, Taufe und Handauflegung (ntl Abh. 19, 3), Münster 1951. Tertullian, de bapt. 18 (76) ist Rigorist und will die Taufe sogar bis nach der Verheiratung verschieben; das afrikanische Konzil von etwa 252 war einstimmig für sofortige Taufe (Cyprian ep. 64, CSEL 3b, 718 720f. = PL 3, 1015ff.). Origenes beruft sich dafür um 244 bereits auf apostolische Überlieferung (PG 14, 1047). Gregor v. Nazianz (or. 40, 17 28, PG 36, 380 400) hat keine dogmatischen Schwierigkeiten, sondern sucht psychologische Hemmungen zu überwinden, wünscht allerdings doch „etwas mystisches Hören und Antworten“ beim Täufling nach dem 3. Lebensjahr; aber notfalls kann man ihn auch „ohne Empfindung“ taufen. Pelagius leugnet die Erbsünde. Schon früh nennt Irenäus, der Zeuge der Überlieferung von Kleinasien, Rom und Gallien, als Wiedergeborene infantes et parvulos et pueros (adv. haer. II, 22, PG 7, 784). Zu Joh 19, 34 (60f.) wäre noch zu vergleichen S. Tromp in Greg 13 (1932) 489-527. Möge die von S. geplante Untersuchung über die weitere Entwicklung der Tauflehre und -praxis in der Kirchengeschichte und den Konfessionen das alles ebenso besonnen klarstellen.

Koester

Ketter, P., Die Apokalypse (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. XVI/2). 3. Aufl. gr. 8^o (XI u. 322 S.) Freiburg 1953, Herder. 14.60 DM; Lwd. 17.50 DM; Hld. 23.50 DM. — Die 1. Aufl. dieses in seiner Art klassischen Kommentars zur Offb erschien 1942 und war in kurzer Zeit vergriffen (vgl. Schol 24 [1949] 611f.). Eine 2. Aufl. ist infolge der Kriegseinwirkung fast völlig verbrannt, so daß nun diese 3. Aufl. allgemein freudig begrüßt werden wird. Sie wurde nach dem allzu frühen Tode des Verf.s von R. Fuchs in unveränderter Gestalt besorgt. Mit Recht betont der Verf., daß die Offb übergeschichtlich zu verstehen ist (14). Die ganze Zeit von den Tagen der Apostel bis zur glorreichen Ankunft des Herrn zum Gericht ist in den Rahmen der Visionen eingespannt (14). Das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung zu wecken und gegen Anfechtungen zu sichern, sei das Hauptanliegen dieses Buches (19), und damit sei verbunden die zuversichtliche Erwartung einer gerechten Wiedervergeltung (20). Durch das ganze Buch klinge in reichsten Variationen das Christkönigsmotiv (20). Daneben werde der Kampf mit dem Teufel geschildert (24), so zwar, daß im Mittelpunkt der höllischen Angriffe, aber auch des himmlischen Schutzes das Reich Christi auf Erden, die Kirche, stehe (25). Darum erscheine in der Offb die Kirche so sehr unter dem Begriff des Gottesvolkes (25). Fast unvermerkt werde das mit der Sonne umkleidete Weib (Offb 12, 1ff.), das zunächst Israel, das alttestamentliche Stammvolk des Messias, versinnbilde, zum Symbol der Kirche (26). Aus dieser Auffassung der Kirche als Volk Gottes erkläre sich auch am einfachsten der starke liturgische Einschlag der Visionsbilder, denn Liturgie besage ja ursprünglich Volksdienst, setze also eine Volksgemeinschaft voraus, die ihrem göttlichen Herrn huldigt (26f.). So habe Johannes in der Apokalypse nicht eine Chronologie, sondern, recht verstanden, eine erhabene Theologie der Geschichte geschrieben (27). Weil aber die Apokalypse diese Theologie der Geschichte nicht spekulativ-lehrhaft vortrage, sondern in symbolischem Spiel und Gegenspiel schauen lasse, könne man ihren Inhalt auch als eine gewaltige Liturgie der Geschichte kennzeichnen (28). Sie sei von Anfang bis zu Ende ein Buch für gläubige Menschen (28), das zur Schule echten christlichen Optimismus werde (29). Diese wenigen Andeutungen zeigen zur Genüge, daß der vorliegende, zunächst für weitere Kreise geschriebene Kommentar auch für den Wissenschaftler zum rechten Verständnis dieses geheimnisvollen Buches von großem Nutzen sein wird. Im einzelnen sei mit Rücksicht auf das Marianische Jahr noch erwähnt, daß der Verf. dem Literalsinn nach keine Beziehung des großen Wahrzeichens am Himmel (Offb 12, 1ff.) auf Maria zu sehen vermag, so sehr sie auch im übertragenen und angewandten Sinne berechtigt sei (176). Er zitiert allerdings in diesem Zusammenhang auch die Auffassung Scheebens, daß zwar direkt die Kirche gemeint sei, aber so, daß Maria nicht als Urbild der Kirche, sondern als ein mit der Kirche organisch verbundenes, wurzel-

haft dieselbe in sich befassendes und repräsentierendes sowie in ihr und durch sie wirkendes Urbild gedacht sei (17b). Ob man hier nicht sagen muß, daß dem Seher in der prophetischen Schau tatsächlich das Bild der Kirche (des AT und NT) und der Mutter Jesu ineinanderfließen, so daß nicht alle Züge des Bildes in gleicher Weise auf beide passen, aber doch so, daß auch im Literalsinn Maria mitgemeint ist?

Brinkmann

Rissi, M., *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes* (Abh. z. Theol. des Alten und Neuen Test., 22). gr. 8^o (179 S.). Zürich 1952, Zwingli-Verlag. Fr. 13.50; 13.— DM. — R. findet auch in der Apokalypse des hl. Johannes die von O. Cullmann so stark betonte zeitliche Entwicklung des Heiles wieder und wendet sich mit Recht gegen eine Entmythologisierung dieser geschichtlichen Heilslinie im Sinne einer spiritualisierten Eschatologie. Nach einem einleitenden Kapitel über den Aufbau werden die in der Apokalypse vorkommenden Zeitbegriffe untersucht und die darin herrschende Zeiteinteilung bestimmt (27-57). „Die Apokalypse erkennt im historischen Christusereignis den von Gott selbst beglaubigten Beginn der Endzeit“ (55). Der große Mittelteil der Geheimen Offenbarung (4,1-19,10) handelt von dieser mit Christus beginnenden und mit seiner Wiederkunft abschließenden „Endzeit“, in der das eschatologische Heil schon angebrochen, aber noch nicht vollendet ist. Diese End- oder Zwischenzeit ist auch gemeint mit den drei und einhalb Zeiten (Jahren) oder den 42 Monaten oder den 1260 Tagen. „Zwei Gesetze durchwirken diese Endzeit: sie zeigt eine qualitative Einheitlichkeit und eine quantitative Intensivierung und Ausweitung der sie bestimmenden Elemente gegen ihr Ende hin“ (55). In der deutenden Beschreibung dieser Zeit wirkt sich das johanneische Denk- und Stilgesetz des meditierenden Kreisens um denselben Gegenstand aus: Die Abschnitte 6,1-8,1 (die Siegel); 8,2-11,19 (die Posaunen); 12,1-14,20; 15,1-16,21 (die Schalen); 17,1-19,10 sind aneinandergefügte Bilder, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Charakteristik desselben Zeitabschnittes der Heilsgeschichte bieten; das gilt auch von den vor dem 7. Siegel und der 7. Posaune eingefügten Abschnitten (7,1-17; 10,1 bis 11,13). „Diese Stileigentümlichkeit gleicht dem Bilde einer Kette, deren Glieder ineinandergreifen, miteinander unlöslich verbunden sind, deren Ringe aber auch jeder für sich ein in sich geschlossenes Ganzes bilden“ (56). — Sehr wertvoll sind im dritten Kapitel des Buches (66-148) die bibeltheologischen Bestimmungen der „Endzeit“. Es werden dort die Themen behandelt: Die Endzeit als Zeit des Christus, als Zeit des Antichristus, als Zeit der Kirche; der Tod in der Endzeit; die Naherwartung in der Endzeit. — Fragwürdig bleiben die Deutungen, die der Verf. im letzten Kapitel (149-172) zur Vollendungsgeschichte (19,11-22,5) gibt. Das „Tausendjährige Reich“ versteht er als ein nach der Wiederkunft anhebendes Herrschen Christi mit den auferweckten Gläubigen, während noch andere Menschen ohne Auferstehungsleib in derselben Zeit und auf derselben Erde weiterbestehen! Das Endgericht (20,11-15) nach dem letzten Ansturm des Satans (20,7-10) bringt nach dem Verf. keine Auferweckung der Toten, sondern nur deren Verurteilung zum Feuersee (dem zweiten Tode). Der neue Himmel aber und die neue Erde und das neue Jerusalem (21,1 ff.) schließen eine endliche Annahme auch der Verdammten ein, nachdem sie an ihrem Strafort zur Buße geführt sind. Der Verf. versteht so die zweite Auferstehung als Erlösung und Rettung vom zweiten Tode. Er glaubt, daß diese Auffassung vom Lose der Verdammten durch 1 Kor 15,20-28 gestützt werde. Die genannte paulinische Stelle bietet in Wirklichkeit keine Grundlage für eine so singuläre, aus dem Rahmen der übrigen ntl Lehre herausfallende Ansicht dar; erst recht aber kann man sich für sie nicht auf die Apokalypse berufen. Die „zweite Auferstehung“ ist in der Sicht der Apokalypse die zum allgemeinen Gericht.

Wennemer

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Heim, K., *Weltschöpfung und Weltende* (Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, 6). gr. 8^o (216 S.) Hamburg 1952, Furche-Verlag. 12.80 DM. — Mehr als 20 Jahre nach dem Erscheinen des 1. Bd.s hat das sechsbändige Hauptwerk des Tübinger Theologen seinen Abschluß erreicht. Schon das Erstlingswerk des jungen Lizentiaten („Das Weltbild der Zukunft“) hatte die Richtung erkennen lassen, die der Verf. bis in sein hohes Alter konsequent beibehalten hat: Auseinandersetzung der Theologie mit den Einzelwissenschaften und mit der Philosophie. Namentlich dem Wandel der naturwissenschaftlichen Anschauungen ist der schwäbische Theologe seit der Jahrhundertwende mit besonderer Aufmerksamkeit gefolgt. Sein Lebenswerk ist geradezu ein Spiegel dieses Wandels, und wenn die drei letzterschienenen Bände sich besonders stark auf naturwissenschaftliche Fragen einlassen, so könnte man ihnen gleichsam als Motto das Wort des französischen Naturforschers Lecomte de Noüy voranstellen: „Die Naturwissenschaft hat dazu gedient, die Religion zu erschüttern; die Naturwissenschaft muß dazu dienen, sie wieder zu festigen“ (Bestimmung des Menschen: 14). Daß dabei ein ganz anderer Typ von Theologie herauskommt als etwa der von K. Barth oder H. Vogel ist klar. H. gehört in die Linie von O. Zöckler und A. Titius. Seinem Streben hat der Göttinger Physiker P. Jordan (anlässlich des 4. Bandes) den Beifall gezollt: „Endlich ein Theologe, der das Gewicht und die Bedeutung der Naturwissenschaft in der heutigen Welt in voller Breite und Tiefe zu würdigen weiß.“ In dem ausführlichen Schlußwort des abschließenden Bandes (173-183) macht der greise Verf. selbst noch einmal den roten Faden sichtbar, der sein ganzes Hauptwerk durchzieht und zur Einheit verbindet. Das Gesamtregister (187-216), von H. Schulte (einem Theologen) und H. Hermann (einem Physiker) gearbeitet, erleichtert jetzt wesentlich die Benutzung des Gesamtwerkes. — Das theologische Thema des Abschlußbandes greift zurück auf die Fragen der Weltschöpfung und schließt sie zusammen mit denen nach dem Weltende. Dort wie hier wird die naturwissenschaftliche Sicht der biblisch-theologischen Sicht vorangestellt, was eine übersichtliche Aufteilung des Ganzen in zwei je doppelgliedrige Hauptteile ergibt. Durchgängig ist auch hier wieder der Lieblingsgedanke des Verf. festgehalten: polare Struktur der Welt in ihrer Beziehung zum „überpolaren Raum Gottes“ als des Woher der Offenbarung. Sowohl „Raum“ wie „Polarität“ sind dabei in einem metaphysisch und theologisch übergreifenden Sinn genommen. Die polare Weltform, deren Räumlichkeit in den Raum der Gegenständigkeit (und der zeitlichen Vergangenheit) und in den der Nichtgegenständigkeit (und der gegenwärtigen personalen Begegnung) zerfällt (118 f.; 174 ff.), ist Ausdruck eines „Ur-falles) und eine ständige Versuchung zur Gottentfremdung und Gottvergessenheit. „Nur im Lichte Gottes geht uns auf, daß hinter dieser Versuchung eine Macht steht, die uns von Gott losreißen will“ (132). Kosmogonie und Anthropogenie werden zu einem ganzheitlichen System von „gerichteter“ Kräftetendenz so zusammengeschaut, daß die Grenzen zwischen anorganisch und organisch, zwischen pflanzlich und tierisch fließlich erscheinen, der Aufstieg im Stammbaum der Lebewelt aber so planvoll sich erweist, daß er im Menschen als seinem Gipfel die endgültige Vollendung erreicht. Die oft recht weit ins einzelne gehenden naturwissenschaftlichen Angaben stehen allerdings nicht in einem befriedigenden Verhältnis zu naheliegenden philosophischen Fragen, deren Bedenken gegen landläufige Abstammungsvorstellungen sich erst dann in ihrem vollen Gewicht ermaßen lassen, wenn bei voller Würdigung aller Funde, Befunde und Indizien und bei größter Verständnisbereitschaft einer biblischen und kirchlichen Theologie von heute der *Wesensübergang* vom Tier zum Menschen überhaupt als *ontologisches Problem* gesehen wird. Wo aber die Grenzen des Brückenschlags zwischen Theologie und Naturwissenschaft liegen, erfährt der Leser aufs neue bei dem langen Kapitel, das der Verf. bei den Darlegungen über den neuen und den kommenden Aon dem Osterglauben der Urgemeinde gewidmet hat (148-172). Daß er von einer Entmythologisierung nichts wissen will, noch auch die Erklärung der von den Jüngern bezeugten Auferstehung aus subjektiven oder objektiven Christusvisionen für ausreichend hält, ist ebenso bemerkenswert wie das Urteil, das der Verf. über

modern-physikalische und parapsychologische Vorstellungen von den Erscheinungen des Auferstandenen („parapsychische Komplementarität“: P. Jordan) in einer längeren Schlußanmerkung (186) abgibt.

Ternus

Dettloff, W., O.F.M., Die Lehre von der *Acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre (Franz. Stud., 10). gr. 8^o (XVIII u. 233 S.) Werl 1954, Coelde-Verlag. 14.— DM. — Diese Münchener Dissertation untersucht in genauer Einzelanalyse der vier klassischen Stellen in der *Lectura prima* I d. 17 q. 1, der *Reportatio* (ebd.), des *Quodlibet* q. 17 und der gleichen Stelle in der *Ordinatio* den Begriff der *Acceptatio* bei Scotus. Gerade dadurch, daß eingehender einmal die Äußerungen in ihrem jeweils anderen Zusammenhang dargestellt werden, ergibt sich ein klares und eindeutiges Bild. In der *Lectura prima* steht im Vordergrund die Frage nach dem Verhältnis des Zusammenwirkens von Liebe und Willensakt in dem verdienstlichen Werk. Beide sind echte Teilursachen. Rangmäßig steht dabei für den Akt als solchen der Wille, für den verdienstlichen Akt die *Caritas* im Vordergrund. Die Liebe macht den Akt vollendeter, als er, allein aus dem Willen gesetzt, sein könnte. Die für das Verdienst notwendige Akzeptation des Aktes durch Gott bezieht sich mehr auf den Akt als Liebesakt, da der Liebeshabitus ihn auf Gott hinlenkt. Zwar könnte Gott nach diesen Darlegungen des Scotus *de potentia absoluta* auch einen rein natürlichen Akt zum Verdienst annehmen. *De potentia ordinata* aber tut er es in unserer Ordnung nicht. — Die *Reportatio* hat diese Akzeptation unmittelbar zum Untersuchungsgegenstand. Es wird vor allem neu die Frage nach der *Ratio formalis* dieser Annahme durch Gott gestellt. Scotus nennt wieder die *Caritas*, freilich nur im Sinn einer *ratio formalis extrinseca* oder *dispositiva, secundaria*. Denn — und hier liegt der tiefste Sinn der ganzen Fragestellung — das *obiectum primum* des göttlichen Wesens ist nur die göttliche Wesenheit selbst. Der Habitus der Liebe kann also allein zur göttlichen Akzeptation geeignet, nicht nach dem Maßstab der Gerechtigkeit würdig machen. Er ist also nicht die *Ratio formalis elicitiva* (der Akzeptation selbst), sondern nur die *Ratio formalis obiectiva* der Akzeptabilität auf seiten des Menschen. Und auch das ist er nicht in der aktuellen Existenz, sondern in der ewigen Gottesvorschau. Denn Gottes Wille ändert sich nicht. — Im *Quodlibet* wird die Frage von dem Problem aus gesehen, ob der natürliche und verdienstliche Akt gleicher Art sind. Die Antwort geht dahin, daß eine spezifische Verschiedenheit nicht vorhanden ist. Denn das Verdienstlichsein ist in ihm lediglich eine neue doppelte „Beziehung“ zum göttlichen Willen und zum Lohn. Diese aber gründet allein in Gottes Willen. Das Entstehen der Akte aus verschiedenen Seinsprinzipien begründet nach Scotus keine spezifische Verschiedenheit, weil die Liebe weder *principium primum* noch *principium partiale disparatum*, sondern nur *partiale subordinatum* für den Akt als Akt ist. Daher könnte Gott auch den rein natürlichen Akt *de potentia absoluta* verdienstlich annehmen. Die Liebe ist wieder nur *necessitate dispositionis* für den göttlichen Willen gefordert. Das bringt daher keine neue *Differentia specifica*. — In der *Ordinatio* werden die gleichen Fragen zusammenfassend noch einmal behandelt. Neu konnte D. für die Lehre der Akzeptation feststellen, daß der Begriff der *acceptatio passiva* eingeführt wird. Sie besagt im Gegensatz zu *activa* die Beziehung im Menschen, die aus der *activa* Gottes entsteht. Wir haben also folgende Dreistufung: *acceptabilitas* (als Folge der *caritas*) — *acceptatio activa* — *passiva*. Außerdem hebt Scotus hier den Unterschied zwischen *habitualiter* und *actualiter acceptatus* (Gerechtsein — Gerechttun) hervor. Als Gesamtergebnis der Untersuchung läßt sich also wohl auf der einen Seite das Streben des Scotus nach der vollen Freiheit Gottes feststellen, auf der anderen aber auch eine bestimmte Beziehung zum Akt der Liebe in der *potentia ordinata*. Man kann es vielleicht bedauern, daß die entgegengesetzte Ansicht in der eigentlichen Textuntersuchung aus Platzmangel kaum zur Sprache kommt. Denn die Gegenüberstellung mit der „thomistischen“ Ansicht hätte zweifellos die Problematik verstärkt. Jetzt muß man sie aus den Objektionen, die Scotus zu lösen sucht, erst herausarbeiten, um so das tiefere theologische Anliegen der kurzen Objektionen zu finden. Die Auseinandersetzung hätte so auch systematisch an Tiefe und Breite gewonnen. Es wäre

wohl deutlich geworden, daß auch in der Gegenansicht das „Theozentrische und Personale“ Element gewahrt wird in der Form des freien Schenkens der Gnade, aus welcher der verdienstliche Akt entsteht. Der Ausdruck „abstrakt-metaphysische Betrachtungsweise des hl. Thomas“ (1) trifft doch nicht dessen Grundanliegen. Aber die Arbeit zeigt gut und deutlich, daß die Ansicht des Scotus jeder Gefahr, die Freiheit Gottes zu vergessen, einen energischen Widerstand entgegensetzt und so von echter theologischer Bedeutung auch für den ist, der sie nicht teilt. Denn das Meiden der Gefahr geschieht doch wohl etwas auf Kosten der Beziehung der inneren Sohnschaft und der Brautschaft des Gerechtfertigten zu seinem Gott.
Weisweiler

Bläser, P., Rechtfertigungsglaube bei Luther. 8^o (53 S.) Münster 1953, Verlag der Hiltruper Missionare (Wilmergasse 1-4). 3.30 DM. — Diese klare historische Untersuchung — eine systematische ist angekündigt — belegt mit zahlreichen Texten, daß der rechtfertigende Glaube nach Luther ein volles Geschenk Gottes ist, bei der menschliche Mitwirkung keinerlei eigentlichen Platz hat. Das wird in einem doppelten Schritt gezeigt. Das 1. Kap. behandelt den Inhalt des rechtfertigenden Glaubens. Es kommt bereits früh zu einer quantitativen Verkürzung des überkommenen Glaubensbegriffes (bis hin zur Streichung des Jakobusbriefes und seiner Lehre). Wesentlicher ist die Verschiebung qualitativer Art durch die Unterscheidung des Deus in se und pro nobis. Das Augenmerk wird dadurch allein auf das Handeln Gottes im Menschen („für uns“) gelegt, wobei die glaubende Antwort des Menschen sein Vertrauen ist. Gegenstand des Glaubens ist somit nicht Gottes Wort als solches, sondern nur insofern es Verheißung und Zusage Gottes ist. Damit wird der Glaube zugleich wesentlich auf den einzelnen bezogen. So wird die persönlich subjektive Erlösung und Heilssicherheit Gegenstand des „Glaubens“. Freilich vertritt B. gegen Holl für die Römerbriefvorlesung die Ansicht, daß es auch Stellen gibt, die eine volle Heilssicherheit noch verneinen. Die Vorlesung ist also inhaltlich noch kein einheitliches Ganze. Aber der Gedanke der Heilssicherheit als Glaubensinhalt herrscht bereits vor. Ähnlich gibt es auch Texte, die der Fähigkeit zu guten Werken einen gewissen Spielraum lassen. Damit ist der 2. Teil der Untersuchung ermöglicht: Der Glaube als Grundlage der Rechtfertigung (21 ff.). Eine eingehende Spezialuntersuchung zeigt hier, daß es eine Verbindung von Werk und Glaube wohl bei Luther gibt. Der Glaube ist ja etwas Tätiges; er ist mit der Liebe aufs engste verbunden. Aber der Glaube bleibt dabei der Urgrund, und in ihm vollzieht sich die ständige Tätigkeit der Gnade, ja er ist die Gnade. Ethisch wirkt er auch ein, da in ihm Christus lebendig in der Seele ist, ebenso wie der Hl. Geist. Dennoch hat Bl. gegen die ethisierenden Erklärungsversuche, vor allem Seebergs, auf die Erbsündenlehre Luthers gut hingewiesen (38). Sie macht, systematisch gesehen, eine eigentliche *Novitas vitae* unmöglich. So bleibt bei Luther trotz der Reminiscenzen früherer Zeit der reine Fidualglaube Grund aller Gerechtigkeit.
Weisweiler

Auer, J., Die „skotistische“ Lehre von der Heilsgewißheit. Walter von Chatton, der erste „Skotist“: *WissWeish* 16 (1953) 1-19. — Bereits auf dem Trienter Konzil waren Zweifel geäußert worden, ob die Lehre von der Heilsgewißheit von Skotus vertreten worden sei. A. geht hier dieser Frage nach. Er kann feststellen, daß Skotus nur die Wirksamkeit der Sakramente sichern wollte. Sein Streben ging dabei nicht auf die Frage der sich daraus ergebenden persönlichen Heilssicherheit. Diese war freilich im Anschluß an die Sakramentenlehre bereits im 12. Jahrh. gestellt worden. Anselm von Laon und der Lombarde hatten mit anderen die Sündenvergebung durch die Kirche als Grundlage des Wissens um den Gadenstand gewertet. Erst nach 1275 taucht dieser Gedanke dann wieder bei J. Peckam auf, nachher auch bei Godino und Wilhelm von Ware. Aber niemand von ihnen nimmt den Gedanken als Beweis für die Heilsgewißheit, da die Ungewißheit über die rechte Vorbereitung und die Intention des Spenders zu groß sei. Zwei Dominikaner erörterten die Frage — wieder von der Sakramentenlehre aus — ausführlich: Petrus de Palude und, abhängig von ihm, Durandus. Wenigstens der Spender der Taufe kann nach ihnen Sicherheit haben, die aber keine *certitudo evidens*

scientiae (natürliche evidente Sicherheit) ist, sondern nur eine certitudo fidei, d. h. der sichere Schluß aus der objektiven Wirkung der Sakramente und der gültigen Spendung. Der Franziskaner Walter von Chatton hat dann in seinem Sentenzenkommentar 1322/23 den entscheidenden Schritt zur „skotistischen“ Ansicht getan. Er beschreibt zwar die certitudo fidei des Petrus de Palude mehr als verisimilis coniectura ex creditis (in efficacitatem sacramentorum) et operibus propriis; aber er glaubt über Palude hinaus, daß man so auch über den eigenen Gnadenstand in Taufe, Bluttaufe und Buße zur Sicherheit gelangen könne. Ähnlich schreibt um 1325 auch Gunter O.F.M. von einem certitudinaliter scire ... supposita aliqua propositione secundum fidem cum aliqua propositione nota per se vel experimento (11). Mit Recht weist A. dabei auf die wichtige Tatsache hin, daß gerade Chatton gegenüber dem nominalistischen erwachenden Subjektivismus die Möglichkeit einer Glaubensgewißheit aus einer Privatoffenbarung verteidigt und so die Objektivität im religiösen Leben rettet. Es ist also kein subjektiver Fiduzialglaube, der zur Sicherheit führt, sondern die objektive Schlußfolgerung aus der Sakramentenwirksamkeit. Warum waren aber dann in Trient viele gegen diese Glaubensgewißheit? A. nennt drei Gründe der Ablehnung — besonders in der leicht mißverständlichen, da auch von den Reformatoren in ihrem Sinn gebrauchten Formulierung als „certitudo fidei“: die Gefahr des Mißverständnisses zum bloßen Fiduzialglauben hin, zur Heiligung ohne Gnadeneingießung, zum falschen Verständnis von Freiheit und Gnade. Es kam aber zu keiner Verurteilung. So stellt sich A. am Schluß die Frage, ob und was diese „skotistische“ Lehre unserer Zeit zu sagen habe. Der Verf. sieht gut ihre Bedeutung in der frohen Glaubensüberzeugung über ein Kind, das von der Taufe kommt, oder einen neugetauften Erwachsenen. Er sieht sie im Frohmut nach einer guten Beichte oder überhaupt im sakramentalen Christenleben. Er sieht sie endlich mit der Enzyklika „Mediator Dei“ im inneren Drängen der Seele zu Empfang von Kommunion und Beichte, um so „immer wieder im Bußsakrament unseren Gnadenstand gläubig zu suchen und zu finden“ (19).

Weisweiler

Stierli, J. (Herausg.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*. 8^o (IX und 270 S.) Freiburg 1954, Herder. 9.80 DM. — In diesem Sammelwerk wird aus der Feder berufenster Autoren einer Andachtsübung, die heute auf mancherlei Schwierigkeiten stößt, das so notwendige geschichtliche und theologische Fundament gegeben. Daß die Herz-Jesu-Verehrung nicht überall offene Herzen findet, wissen die Verf. selbst. *R. Gutzwiller* gibt es im ersten Abschnitt ohne Scheu zu erkennen. So gewinnt der Leser gleich den Eindruck, mit seinen Problemen ernst genommen zu werden, die aus psychologischen, dogmatischen, exegetischen, liturgischen Gründen sich der Herz-Jesu-Verehrung widersetzen. Ein sehr bemerkenswerter Beitrag von *H. Rahner* legt die biblische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung, indem er zwar den Ausgang nimmt von Texten, die mehr indirekt und entfernt, nicht aber exegetisch korrekt herangezogen werden können, dann aber durchstößt zu eigentlichen Herz-Jesu-Texten des Alten wie Neuen Testaments. Dabei wird vor allem Joh 7, 37-41 durch rechte Zusammenfügung der biblischen Worte als einschlägiger Text erwiesen. Die drei folgenden Beiträge (von *H. Rahner* und *J. Stierli*) stellen die Herz-Jesu-Verehrung in ihrer Geschichte dar und zeigen, wie sie — zwar in verschiedenen Formen und Ausprägungen, aber doch als eine durchgehende Linie — von der frühen Väterzeit bis zu uns verläuft. Daran schließt sich der ausgezeichnete Beitrag von *K. Rahner* über „Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung“. Ausgehend vom Urwort „Herz“ wird der Verehrung des Herzens Christi eine theologische Deutung gegeben, die großräumig genug ist, die keineswegs immer gleichen Formen, die ihr die Geschichte gegeben hat, und die verschiedenen Ausprägungen, die sie bei den verschiedenen Menschen findet, alle als legitime Herz-Jesu-Verehrung gelten zu lassen und doch den spezifischen Inhalt dieses Urwortes nicht aufzulösen. Besonders wichtig scheint uns der Hinweis auf die vom Wesen der Sache her notwendige Diskretion, auf die gerade vom Herz-Wort her wesentliche ganzheitliche Schau sowohl des Gegenstandes dieser Verehrung wie ihres Vollzuges im Ganzen der Frömmigkeit; sehr bemerkenswert auch die Ausführung über Recht und Grenzen des „Tröstens“ des

Herrn. Wir stehen nicht an, diesen Beitrag das Beste zu nennen, was an Theologischem über die Herz-Jesu-Verehrung geschrieben worden ist. — *R. Gutzwiller* gibt noch je einen Beitrag zu kirchlichen Herz-Jesu-Texten und zum biblischen Charakter der Herz-Jesu-Litanei, den er Anrufung für Anrufung sehr gut herausarbeitet. Den Abschluß des Ganzen bildet *J. Stierli* mit einem mehr hinweisartigen Beitrag über die dogmatischen und religiösen Werte der Herz-Jesu-Verehrung. — Wem es um echte Verkündigung und Übung der Herz-Jesu-Verehrung zu tun ist, findet hier alles, was er braucht.

Semmelroth

Newman, J. H., *Maria im Heilsplan. Eingeleitet und übertragen von Birgitta zu Münster O. S. B.* 8^o (84 S.) Freiburg 1953, Herder. 2.80 DM. — In guter Übersetzung werden uns hier zwei Reden Newmans und ein Teil seines Briefes an Pusey geboten. Es ist ganz Newman, der uns hier marianische Theologie vorlegt, aber in einer Weise, die von seiner inneren Glut zeugt. Auch da, wo seine Abweisung protestantischer Angriffe eine Klarheit hat, die heute von manchen nicht gern gehört wird, versöhnt die Wärme und Innerlichkeit, die man spürt. Die zuerst gebotene Rede spricht davon, daß Maria ganz im Dienst der Menschwerdung steht, damals in ihrem Tun, heute in der Bewahrung des rechten Christusglaubens. Die dem Brief an Pusey entnommenen Kapitel beginnen mit einer Unterscheidung von Glaube und Verehrung, mit deren Hilfe das Phänomen der Entwicklung im marianischen Bereich (in einer nicht ganz befriedigenden Weise) erklärt werden soll. Aus der alten Überzeugung von Maria als der neuen Eva wird dann die Sündenfreiheit Mariens und ihre Erhöhung im Jenseits als Offenbarungsgut erwiesen. Ein kurzes Kapitel wehrt sich dagegen, daß Marienverehrung Gott und Christus verkleinere. Die am Schluß gebotene Rede enthält das Bekenntnis zur leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel.

Semmelroth

Filas, Fr. L., S. J., *Joseph and Jesus. A theological study of their relationship.* gr. 8^o (X u. 179 S.) Milwaukee 1952, The Bruce publ. Comp. § 3.50. — Dem theologischen Problem nach der *Art* der Vaterschaft Josefs ist diese gute Dissertation gewidmet. Ausgehend von der Frage nach dem Beginn der Ehe Josefs und Mariens, entscheidet sich F. für die bisher herkömmliche Ansicht, daß bereits die Verlobung die rechtlichen Folgen des Eheschlusses nach jüdischem Recht brachte. Er beruft sich dafür u. a. auf die jüdische Interpretation Montefiores oder der Jewish Encyclopedia und mit Holzmeister auf Philos Zeugnis. Aus der frühen Patristik kann der Verf. feststellen, daß, entsprechend der Heiligen Schrift, Josef unter Berufung auf die Jungfrauengeburt in noch nicht näher bestimmter Form „Vater“ Jesu genannt wird. Im Osten ist es dann vor allem Ephrem, der näher die Vaterstellung Josefs durch seine *Ehe* mit Maria begründet, während Chrysostomus stärker auf Gottes äußere *Anordnung* als Grund hinweist. Im Westen hat Augustinus die Traditionslinie ausgebaut. Erstaunlich oft kommt er auf Josef zu sprechen, wenn auch nur im Zusammenhang mit der Jungfrauengeburt. Er nimmt mit Chrysostomus an, daß Josef durch die Botschaft des Engels an ihn die Vaterrechte von Gott erhielt. Darüber hinaus aber begründet er sie wie Ephrem auch in der Ehe mit Maria. Die drei Forderungen Augustins für jede Ehe sind nach ihm auch in der Heiligen Familie erfüllt. So wird Jesus das bonum dieser Ehe und daher *mit dem Eheband innerlich* verbunden. Der Ausdruck für Josef lautet daher bei Augustin im sermo 51: caste pater. Denn durch die Jungfräulichkeit ist er mit Maria noch enger verbunden als durch Fleischesverbindung: Quia tanto firmitus pater quanto castius pater (ebd., PL 38, 351). Ein weiteres Kap. bringt nun ausgewählte Belege für das Fortleben dieser Idee und ihren Ausbau in der mittelalterlichen und neueren Theologie. Petrus Lombardus hatte gegen Gratians Ehetheorie der körperlichen Vereinigung das spirituelle Element sowohl im Eheschluß (Konsens) wie in der Ehe selbst stärker herausgearbeitet: das Kind wird erst dadurch recht bonum, wenn es liebevoll angenommen wird. Das greift für Josefs Vaterschaft vor allem Albert der Gr. und Thomas auf. So können sie sagen, daß das Kind nicht allein Maria gehört, sondern der echten Ehe beider liebenden Teile. Thomas bringt dazu noch den

weiteren Gedanken, daß auf Gottes Anordnung hin die Ehe zwar eine jungfräuliche, aber dennoch echte Ehe war, die ihren Naturzweck in der Susceptio prolis als ihr Gut behalten sollte, soweit das möglich war. Das 17. Jahrhundert vertiefte diese Gedanken. Die Einheit der Ehe fordert auch eine Einheit im Besitz des bonum prolis (Suárez). Zugleich wird die Beziehung zur Vaterschaft des Ewigen Vaters näher herausgearbeitet. Der Ewige Vater gab Josef den Vätertitel. Dadurch tritt Josef in engste Beziehung zu ihm. Aber auch zur Menschwerdung selbst kommt Josef in das Verhältnis des Mitarbeiters, da nach Gottes Plan Christus in einer jungfräulichen Ehe, also nicht ohne Mittun von Josefs Entschluß, geboren werden sollte. — Das Schlußkapitel des Buches sucht diese dogmengeschichtlichen Ergebnisse systematisch zu verwerten. Als am meisten den Sachverhalt bezeichnenden Titel wird mit Müller und Holzmeister der des „Jungfräulichen Vaters“ („Virgin Father“) gewählt. Sicher ist die Bezeichnung „Pflegevater“ auf Grund dieser Forschung etwas gering. Aber drückt das nun vorgeschlagene Wort das Wesen der echten Vaterschaft schon klar ontisch aus? Gerade das Letzte der inneren Beziehung zum Herrn, das im Gatten- und Familienverhältnis zu Maria, der Mutter des Herrn und als Folgerung des Gattenrechtes auch zum Herrn selbst besteht, findet hier doch weniger ausdrücklich eine Formulierung. Daher ist auch die vom Verf. sonst gut herausgearbeitete heilsgeschichtliche Stellung Josefs im Ausdruck zu wenig betont. Wir sind dem Verf. dankbar, daß er diese gute Einführung uns geschenkt hat. Die heilsgeschichtliche Stellung, die sichtbar wird, führt weit über eine bloße „Josephologie“ hinaus. Wir würden den stärker heilsgeschichtlichen und biblischen Titel „Bräutigam der Gottesmutter“ vorschlagen, da in ihm auch das enge Verhältnis zu Jesus eingeschlossen ist.

Weisweiler

Filograssi, I., S. J., De sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae. 8^o (464 S.) Rom 1953, Pont. Univ. Greg. Doll. 3.60. — Der bekannte Professor der Gregoriana bringt das Lehrbuch in 5. Auflage heraus, dessen Vorzüge wenigstens seinen Hörern seit langem bekannt sind (diese Auflage ist die erste, die nicht nur ad usum privatum auditorum ist!). Daß wirklich „gesunde Lehre“ geboten wird, versteht sich von selbst, und auch der Aufbau des Traktats schließt sich an das herkömmliche Schema an: Realpräsenz — Opfer — Sakrament. Ein nicht zu verkennendes Anliegen ist die Verständlichkeit in der Darbietung: vielleicht wird da manchmal etwas viel getan an Wiederholungen, Zusammenfassungen usw. auf Kosten der Straffheit? (Auch scheinen in Hinsicht Übersichtlichkeit nicht alle Möglichkeiten der Drucktechnik ausgeschöpft. Die Druckfehler halten sich in sehr erträglichen Grenzen) — Verf. strebt eine erfreuliche Breite der Information an, und besonderen Wert legt er darauf, das Lehramt ausführlich zu Wort kommen zu lassen (die 4. Auflage hatte die für diesen Traktat wichtige Encyklika „Mediator Dei“ noch nicht verwerten können!). Daß er nach ausgewogener Berichterstattung über kontroverse Fragen Stellung bezieht — so entscheidet er sich für die *conversio formalis*, für eine Meßopfertheorie in enger Anlehnung an de la Taille —, sei besonders vermerkt, denn es will scheinen, als sei das reine Referieren so vieler neuerer Handbücher nicht eben ein Gewinn. Wohltuend ist z. B. auch die um Loyalität sehr bemühte Darstellung der einschlägigen Positionen der Mysterientheologie (379 f., 404 ff.). Die mit einer Neuauflage gegebenen Möglichkeiten sind im wesentlichen benutzt; Lückenlosigkeit in der Bibliographie überschreitet wohl ohnehin den Rahmen eines Handbuches. — Als Einleitung vorangestellt sind 60 Seiten, die sich mit Fragen um Überlieferung, Lehramt und Theologie beschäftigen. Sie fassen zusammen, was in verschiedenen Artikeln im Greg (1948-50, 1952) erschienen war. Gewiß, es ist nicht der einzig mögliche Platz, sie als Prolegomena einem Traktat über die Eucharistie voranzustellen. Aber da die Literatur um „*Humani generis*“ zum Großteil in Zeitschriften verstreut ist, wird man dem Verf. sicher Dank wissen; denn hier finden sich Hinweise auf z. T. recht abgelegene Artikel. Stenzel

Mascall, E. L., Corpus Christi. 8^o (XII u. 188 S.) London 1953, Longmans. sh. 15.—. — Corpus Christi, das bedarf der näheren Angabe des Untertitels,

um nicht zu hochgespannte Erwartungen hervorzurufen: Essays über die Kirche und die Eucharistie; neun an der Zahl, von unterschiedlicher Länge und Dichte. Über sie gibt der Obertitel das Dach zu Recht ab, denn sie handeln alle von der Kirche als einer Größe sakramentaler Ordnung, deren Herzmitte die Eucharistie ist. Der Verf. hat keinen sonderlichen Wert darauf gelegt, die Spuren dessen zu tilgen, daß der Großteil der einzelnen Abhandlungen bereits in verschiedenen theologischen Zeitschriften veröffentlicht worden ist; die damit in Kauf zu nehmenden Wiederholungen sind auch kaum eine Belastung. Überhaupt sei gleich gesagt: es ist ein ungemein angenehm zu lesendes Buch! Es ist von einer selbstsicheren und behaglichen Gelassenheit; es kann in die konkretesten Vergleiche absteigen ohne banal zu werden; es ist solide auch ohne großen wissenschaftlichen Apparat. Daß es auch den theologisch „kleinen Mann“ anspricht (nicht zuletzt, weil es seine fundamentalen Schwierigkeiten ernst nimmt!), ist ein so großer Vorteil, daß man gern gewisse Beschränkungen dafür in Kauf nimmt. Spürbar z. B. im Kapitel mit der vielversprechenden Überschrift „Die Kirche und die Sakramente“: es erschöpft sich im wesentlichen im Nachweis, daß die sozialen Funktionen der Sakramente nicht zuerst und allein auf der innergeschöpflichen Ebene Individuum/Gemeinschaft daheim sind. — Der Verf. ist Anglikaner. Seine grundsätzlichen Positionen zu diskutieren ist hier um so weniger der Ort, als der Ton seiner Ausführungen von sachlicher Vornehmheit ist. Das 1. Kapitel handelt über die eine Kirche, die als sakramentale Größe auch ein Einheitsprinzip derselben Ordnung haben muß. Das sei der Gesamtepiskopat als die Präsenz des Apostolats; das Papsttum könne es nicht sein, weil es rein administrativ und organisatorisch sei. Nun ja... Das Kapitel über das eucharistische Opfer sucht — vornehmlich an Hand der Arbeiten von de la Taille, Vonier, Masure — nach Ansatzpunkten, um festgefahrene Fronten aufzulockern und neuerlich ins Gespräch zu kommen. Gewiß werden die Schwächen der einzelnen Theorien über die Beziehung von Kreuzopfer zu Meßopfer gut herausgestellt, aber alle scharfsinnige Kritik wird einigermaßen prekär angesichts dessen, was der Verf. schließlich beizutragen weiß: „what I believe constitutes the Eucharist as a sacrifice is the fact, that in the Eucharist Christ identifies the bread and wine respectively with his Body and his Blood, which later were separated in his death on the Cross“ (111f.). Was der Nachsatz aussagt, ist exklusiv gemeint: Verf. will befremdlicherweise (denn der Hinweis auf den sakramentalen Charakter des Opfers ist sein Schibboleth, und Zeichenursächlichkeit sollte ihm eigentlich nur willkommen sein!) in der Trennung der Gestalten keinerlei Hinweis auf das dem Meßopfer eigentümliche Opfergeschehen sehen, wie er mehrfach betont. Auf die Abschnitte über den Kanon, die eucharistische Gegenwart, die euch. Theologie des Aquinaten sei nur hingewiesen. Abgeschlossen wird das Buch mit zwei vorwiegend praktischen Kapiteln: über die Privatmessen und über die sakramentale Andacht. Neben erstaunlicher Konservativität zeigt hier der Verf. einen beneidenswerten Hausverstand. Was ist das doch für ein beherzigenswerter Satz: „there is no warrant for supposing that you can persuade one person to do something by stopping another person from doing something else“ (77)! — Alles in allem: ein Buch, das wegen der unbekümmerten Geradheit seines Fragens und der ehrlichen Bemühung um Gewinnung einer gemeinsamen Gesprächsbasis nur zu empfehlen ist.

Stenzel

Botte, B., O.S.B. — Mohrmann, C., *L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études (Études liturgiques, 2)*. gr. 8^o (152 S.) Paris, Éditions du Cerf-Louvain, Abbaye du Mont César, 1953. — Wir freuen uns, auf diese wertvolle Frucht der Bemühungen um liturgische Erneuerung hinweisen zu können. Den Lesern von *Maison-Dieu* (1950, III) ist sie im Kern schon bekannt. Angesichts einer Mehrzahl von Übersetzungen der feststehenden Meßgebete (und anscheinend hat es im französischen Sprachraum keine Entsprechung zum „Schott“ gegeben, der lange Zeit praktisch das Gewicht eines Standardtextes hatte?), die alle nicht restlos befriedigen konnten, erwuchs der Wunsch nach einer einheitlichen Übersetzung, die allen Erfordernissen — auch hinsichtlich des Ertrags der liturgiegeschichtlichen Studien — gerecht würde. Sie wird in der Art geboten,

daß die lateinische Vorlage mit einem textkritischen Apparat versehen ist und die französische Übersetzung zu den wesentlichen Stellen einen Kommentar bringt. Er ist knapp, ja; aber die Namen der Mitarbeiter an diesem Gemeinschaftswerk bürgen für Verlässlichkeit. Gerade manches Frappierende dieser mit sicherer Hand hingewetzten Bemerkungen mag dazu verleiten, sich auch in umfanglicheren Werken umzusehen, und das wäre wirklich kein Schade. Eingeleitet wird der Band durch eine gedrängte Übersicht über die Geschichte des Ordinariums; B. Botte hat sie geschrieben. C. Mohrmanns Ausführungen über das liturgische Latein bringen viel Beherzigenswertes: daraus, daß die Sprache nicht nur die Funktion der Mitteilung hat, sondern auch die des Ausdrucks, ergeben sich praktische Folgerungen, die nicht nur bei der Übersetzung liturgischer Texte verwirklicht werden wollen, sondern auch der Heiligen Schrift! Den Abschluß bilden Exkurse — 3 von C. Mohrmann, 6 von B. Botte — über: Amen; Interpunktion in der Praefation; maestas; illibatus; rationabilis; locus refrigerii; in unitate Spiritus Sancti; pietas; Ite missa est. Wenn sie Ermunterung zur Arbeit an einem liturgischen „Kittel“ wären, dann wäre das nicht der geringste Gewinn aus ihnen.

Stenzel

Brunner, E., Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. gr. 8^o (240 S.) Zürich 1953, Zwingli-Verlag. 12.— DM, geb. 13.50 DM. — B. hat vor seiner Abreise zu einer mehrjährigen Lehrtätigkeit in Japan diese Eschatologie fertiggestellt. Sie ist als eine Art Vorarbeit für den entsprechenden Teil in seiner Dogmatik gedacht. Von da her mag es einen wundern, wie wenig die Darlegungen nach einem theologischen Handbuch aussehen. Diese Theologie zeigt, daß ihr Verf. durchlebt, was er theologisch erarbeitet. Gerade der Traktat über die Letzten Dinge vermag ja kundzutun, wie weit theologische Wissenschaft zur theologischen Existenz geworden ist. Allerdings zeigt sich auch wohl deutlich, wie sehr evangelische Theologie in ihrer Realisierung mit ihren grundsätzlichen Aussagen über sich in Widerspruch steht. Das gilt für dieses Werk B.s, wenn er einerseits grundsätzlich deutlich Philosophie und Metaphysik aus dem Bereich der Theologie verbannen will, andererseits aber doch selbst von der ersten bis zur letzten Seite im Bemühen um philosophisch-spekulative Durchdringung der Offenbarungsaussagen steht. Es ist auch nicht zu übersehen, daß die denkerische Eigenarbeit sich in einer Weise produktiv zeigt, die den schlichten Sinn biblischer Aussagen hinter sich läßt. Das braucht nicht zu heißen, daß sie immer zu Ergebnissen kommt, die dem Bibelwort fremd seien, aber die Ergebnisse sind doch aus der Begegnung biblischer Aussagen mit philosophischen Erkenntnissen gewonnen. — Die Hoffnung, von der die menschliche Existenz getragen ist, wird an den Irrtum des aus menschlicher Selbstgewißheit kommenden Fortschrittsglaubens erinnert. Ihm wird der Grund christlicher Hoffnung im Glauben an die in der Zukunft Christi liegende Sinnhaftigkeit menschlicher Geschichte entgegengestellt. In der Ekklesia ist die Zukunft schon Gegenwart. Ekklesia wird aber wieder (wie im „Mißverständnis der Kirche“) personalistisch jeder institutionellen Kirche entgegengestellt, eine Einseitigkeit der Bibelinterpretation, die sich weigert, keimhafte Ansätze des Bibelwortes aus der kirchlichen Entfaltung zu deuten. Immer wieder zeigt sich die Bedeutung der eschatologischen Wahrheiten für das tatsächliche Leben des Menschen hier und heute. — Je mehr das Buch dem Ende zugeht, desto mehr steht der Verf. in der Auseinandersetzung. In den biblischen Aussagen vom Weltende und der Weltvollendung, wird ja mehr als sonst das greifbar, was der Verf. — hier eine Terminologie der sonst von ihm schärfstens abgelehnten Entmythologisierungsthese übernehmend — mythologische Sprechweise des Neuen Testaments nennt. Er selbst steht in der Mitte zwischen den Entmythologisierern und den naiven Fundamentalisten: zugebend, daß das „mythologische“ Gewand der Schilderungen für den heutigen Menschen nicht nachvollziehbar sei, ihm aber doch einen objektiv gültigen Sinn behaltend. Es ist nicht ganz ersichtlich, warum die biblischen Schilderungen von Weltende und jenseitiger Existenz, wenn sie nur in ihrem analogen Charakter erkannt werden, dem heutigen Menschen so unmöglich sein sollen. Auch der heutige Mensch kann erkennen, daß man eine jenseitige Wirklichkeit mit diesseitigen Kategorien schil-

dern kann, weil sie „eminenter“ (um einen scholastischen Terminus zu gebrauchen) das enthält, was im Diesseits in unvollkommener Teilnahme eben so aussieht, wie es die Schilderungen zeigen. Mehr als man eigentlich erwarten sollte, nähert sich B. der von ihm so abgelehnten existentiellen Schriftinterpretation, wenn er „Paradoxe“ wie das der biblischen Aussage von der Weltvollendung und Apokatastasis und der ebenso biblischen Aussage von der ewigen Hölle als echten Widerspruch stehen läßt mit dem Hinweis darauf, daß biblische Aussagen nicht Mitteilung objektiver Wahrheiten, sondern Appell an die personale Entscheidung des Menschen seien. Gewiß sind sie das, aber auf Grund objektiver Wahrheitsmitteilung; menschliche Entscheidung wird nicht wach an Aussagen, die man als Widerspruch erkennt, da man sie nicht ernst nehmen kann. Semmelroth

Dondaine, H. F., O. P., L'objet et le „medium“ de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle: *RechThAncMéd* 19 (1952) 60-130. — Die sehr wertvolle Untersuchung geht der Vorgeschichte der Pariser Verurteilung von 1241 nach: *Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*. Sie stellt zwei Traditionsströme fest: den augustinischen, für den die unmittelbare Gottesschau Objekt der ganzen christlichen Hoffnung nach 1 Joh 3,2 ist, und den griechischen, der vor allen in Ps.-Dionysius, Gregor von Nyssa und Chrysostomus gründet und für den später vielfach der Damaszener angeführt wird. Hier ist die Transzendenz Gottes, entsprechend 1 Tim 6,18, Grundlage des Denkens. Es ist nun sehr lehrreich, zu sehen, wie im 12. und 13. Jahrhundert beide Richtungen sich gegenseitig durchdringen. Die „Theophanie“ des Ps.-Dionysius war noch vorsichtig gefaßt. Was wir in ihr schauen, ist nicht Gottes undurchdringliches Wesen, sondern sind seine Ausgänge und Kräfte. Scotus Eriugena hat daraus nach D. ein „System“ gemacht, das der Dunkelheit, in die sich der Areopagite hüllte, entkleidet wurde: *quasdam factas ab eo in nobis theophasias contemplabimur*. Das hat dann den deutlichen Widerspruch Hugos von St. Viktor in seinem Kommentar zur *Coelestis Hierarchia* hervorgerufen. Hugo kam ja von der augustinischen Linie. Die zurückhaltenden Grundgedanken des Areopagiten blieben wirksam. Sie werden freilich in den Übersetzungen und noch mehr in den Auszügen des Thomas Gallus sehr abgeschwächt. Aber wir lesen noch z. B. bei Honorius Augustodunensis: *Boni Deum secundum hoc quod bonitas dicitur, videbunt*. Oder später bei Alexander von Hales: *Divina essentia in se est invisibilis; ut autem in unoquoque nostrum per gloriam est, sic est visibilis*. Ähnlich sagt Hugo von St. Cher: *Videbimus Deum, non tamen essentiam, sed ut gloriam, ut bonitatem, ut veritatem*. Von 1235 ab kann D. eine deutliche Reaktion feststellen. Er glaubt den Hauptgrund im Kampf gegen den Aristotelismus zu finden. Wilhelm von Auverge etwa belegt die Kenntnis der Einzel Dinge gerade aus der konkreten Schau Gottes im Jenseits. Ein anderer Grund scheint in der positiven Lösung des Einwandes zu liegen, daß das Begrenzte nicht das Unbegrenzte erkennen könne. Denn die Frage tritt immer wieder auf und führte zum Festhalten an der augustinischen Lösung, die dann in der Verurteilung befestigt wurde: Jedes „medium“ ist in der Schau ausgeschlossen und sie selbst nicht irgendwie im Umfang verkleinert. Die griechische Tendenz aber trug das Ihrige schon bei Gregor dem Gr. dazu bei, das „non plene“ herauszuarbeiten.

Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Kirchenrecht

Schöllgen, W., Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (F. Tillmann, Handbuch der katholischen Sittenlehre, 5), gr. 8^o (410 S.), Düsseldorf (1953), Patmos-Verlag. — Der Verf. fügt der philosophischen (Steinbüchel) und psychologischen (Müncker) Grundlegung der katholischen Sittenlehre von F. Tillmann die soziologische Grundlegung bei. Es ist ein erster, überaus interessanter Versuch. Wenn S. dem Ganzen als Motto das paulinische Wort vom Kairos (Kol 4,5f.) vorausstellt und von der traditionellen Lehre über die pr-

dentia und die circumstantiae seinen Ausgang nimmt, so wird darin sein Anliegen deutlich: Die Menschenwelt ist nicht ungeformte materia prima, sondern in bestimmter Weise vorgeformte materia secunda, deren niedere Gesetzmäßigkeiten von den ethischen Normen aufgegriffen und überformt werden. S. wehrt damit einerseits einer wenig geschichtsmächtigen Ethik und Moral, andererseits einem relativierenden Soziologismus. Er greift somit eine der Moral stets gegenwärtige und von ihr auch immer mehr oder weniger stark gesehene Aufgabe in monographischer Breite auf. Es ist klar, daß es ihm dabei mehr um eine Bereicherung einer heilkräftigen und pastoral bedeutsamen als einer systematischen Normenmoral geht. — Im 1. Hauptteil sucht er die Bedeutsamkeit der Soziologie, einschließlich der Sozialpsychologie und der Sozialgeschichte, darzulegen. In einem 2., systematischen Hauptteil greift er einige Grundprobleme der Moral, zumal der Sozialmoral auf, um sie vom Soziologischen her zu beleuchten (1. Ordnung als Eigenwert und das Prinzip des kleineren Übels; 2. Ethik und geschichtliches Ethos; 3. Wirtschaft und Gesellschaft; 4. Soziologie der Caritas). — S. wendet sich wiederholt gegen jeden relativierenden Soziologismus, der einem Versuch wie dem seinigen drohen könnte; wir glauben, daß es ihm durchgehend geglückt ist, die Gefahr zu vermeiden. Wenn vielleicht hier und da die Möglichkeit des Mißverständnisses lauert, könnte man fragen, ob nicht ein Mehr ergänzender oder abgrenzender Hinweise auf die Verbindung des Gesagten mit der systematischen Normenethik ratsam gewesen wäre; der Verf. hat aus Gründen methodischer Sauberkeit darauf verzichtet. Das Anliegen und die Lösung wird vor allem sichtbar in der Abgrenzung zwischen Naturrecht (Ethik) und geschichtlichem Ethos (283-289): das Naturrecht läßt verschiedene Ethosformen zu; es ist eine „Rahmenethik“ — eine Formulierung übrigens, die heute zwar beliebt, vielleicht aber doch nicht ganz zureichend ist, da zumal die positiven Normen einen positiven, wenn auch noch bestimmbaren Inhalt haben. Im einzelnen wird der Verf. keinem Leser die Berechtigung, Fragen zu stellen, absprechen wollen, beispielsweise ob in der vorliegenden Darstellung des Menschen als eines geistigen Rudelwesens die Bedeutung des Geistigen nicht etwas unterschätzt ist. — Wir danken dem Verf. für seinen reichhaltigen und anregenden Beitrag zur Moraltheologie.

Fuchs

Morale chrétienne et requêtes contemporaines (Cahiers de l'actualité religieuse). gr. 8° (291 S.). Tournai-Paris 1954, Casterman. Fr. belg. 90.—. — Französische und belgische Theologen legen hier die Referate einer moraltheologischen Studientagung in La Sarte à Huy vor. Schon die Wahl der Themata, aber auch die Durchführung und die Diskussion (deren Ergebnisse zusammengefaßt werden) zeigen, daß die Tagung sich ernstlich mit der Frage der heute notwendigen Gestaltung der Moraltheologie befaßt hat. Außer einer Gegenüberstellung der „klassischen“ Moral mit den neueren Tendenzen durch J. Leclercq (vgl. sein Anliegen in: L'enseignement de la moral chrétienne; jetzt auch deutsch: Christliche Moral in der Krise der Zeit, Benziger 1954) sind vier Themenkreise behandelt: 1. Die neutestamentliche Moral (A. Descamps: Synoptiker; C. Spicq: Paulus; F.-M. Braun: Johannes; R. Flacelière: Griechentum und Neues Testament); 2. Die Moral und die neuen wissenschaftlichen Methoden (H. Derville: Psychologie; P. Driessen: Soziologie); 3. Moral und zeitgenössische Philosophie (F. Duyckaerts: Jaspers; F. Jeanson: Sartre); 4. Konfrontation mit den heutigen Erfordernissen (H.-D. Robert: Existentielle Phänomenologie und thomistische Moral; B. Olivier: Das Problem einer Erneuerung der Moral). Die einzelnen Referate sind erfreuliche und bereichernde Beiträge zur Erfüllung der Aufgaben heutiger Moraltheologie. Die Übersicht über die Tagung und vor allem über die Diskussion von A. Léonard weist besonders auf die Auseinandersetzung mit den Fragen der beiden ersten Themenkreise (in denen der letzte z. T. eingeschlossen ist) hin. Es wird eindeutig eine bewußte Orientierung an der Schrift gefordert; es wird aber ebenso der Versuch einer Moral allein aus der Schrift als unmöglich abgelehnt. Es wird die Notwendigkeit einer starken Berücksichtigung der psychologischen, soziologischen und geschichtlichen Bedingtheiten menschlichen Handelns anerkannt, es werden aber auch die Grenzen der Bedeutung psychologischer usw. Ergebnisse für die Moral gesehen.

Fuchs

Müller, M., Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung (Studien zur Geschichte der Moraltheologie, 1.). gr. 8^o (325 S.). Regensburg 1954, Pustet. 19.50 DM. — Im vorliegenden Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, im Manuskript schon 1940 im wesentlichen abgeschlossen, greift Verf. erneut eine Frage auf, die vor allem seit Lindners Studie über den *Usus matrimonii* (1929) nicht ganz unbekannt ist. M. beschränkt sich aber auf einen bestimmten Zeitraum und leistet hier eingehende und genaueste Arbeit; u. a. hat er viel handschriftliches Material verarbeitet. Überdies zentriert er die ganze Problematik um die Auffassung des hl. Augustinus von der Paradiesesehe; das eigentliche Problem, „die sittliche Wertung der körperlichen Geschlechtslust“, wie es Verf. selbst nennt (314), wird so allerdings im Titel kaum erkennbar (zudem ist die Lehre von der Paradiesesehe ja doch nur eine Projektion der zugrundeliegenden sexualethischen Frage). Es ist hochinteressant zu sehen, wie der Einfluß des heidnischen Dualismus einen Augustinus, wenn auch weniger als Origenes, Gregor v. Nyssa und Joh. Chrysostomus, bestimmt, um dann erst in jahrhundertelangem Irren und Suchen von der Theologie überwunden zu werden. Der Moraltheologe wird sehr hellhörig, wenn ihm die Geschichte zeigt, daß durch viele Jahrhunderte hindurch einseitige ethische Auffassungen mehr oder weniger einmütig in der Theologie und der Auffassung der Gläubigen (einschließlich der Päpste: Leo I. und Innozenz III.: 33 u. 146 f.) zu bestehen vermögen. M. greift als Geschichtsforscher diese spinöse Frage einer systematischen Theologie nicht auf; er hat nur die Ergebnisse seiner Forschung mitzuteilen. — Im 1. Teil legt er kurz die Lehre des Augustinus sowie ihre Vorbereitung und ihren Einfluß auf das Frühmittelalter dar. Der 2. Teil analysiert nach Perioden und Schulen die Theologie der Scholastik bis auf Thomas v. Aquin. Der 3. Teil bringt die Zusammenschau der Ergebnisse: I. Erst das Hochmittelalter überwindet, vor allem nach der Opposition des Abälard und infolge des aristotelischen Einflusses, die augustiniische Lehre, daß der heutige „Ablauf der sexuellen Erregung“ eine postlapsarische Angelegenheit, nicht ursprüngliche Schöpfung sei (275-279). II. Hatte Augustinus die Geschlechtslust als ein malum im Sinne von Strafübel verstanden, so interpretiert man später das malum als Sünde; selbst Abälard konnte sich nicht im gegenteiligen Sinne durchsetzen: das gelang erst der Hochscholastik, nachdem Wilhelm v. Auxerre auf die Korrelation von Sünde und Freiheit nachdrücklich hingewiesen hatte. (M. glaubt zeigen zu können, daß Luther auf die frühmittelalterliche Lehre von der Sündhaftigkeit der Lust in seiner Erbsündelehre wieder zurückkam und sie konsequent durchdachte (279-288). III. Infolge der fehlerhaften Wertung der Sexuellust gewinnt im Mittelalter unter den objektiven Ehezwecken das *remedium concupiscentiae* gegenüber der *procreatio prolis* immer mehr den Vorrang; erst die Hochscholastik vermag diese Einseitigkeit wieder zu überwinden (288-295). IV. Als subjektive Beweggründe des ehelichen Verkehrs gelten vor allem Zeugung, Pflichtleistung, Vermeidung von Unzucht, Lustverlangen; die Sündelosigkeit bzw. Sündhaftigkeit der beiden letzten Motive sind stark diskutiert; die Hochscholastik überwindet wenigstens im Prinzip die Auffassung, daß der Verkehr *propter libidinem* *schwere* Sünde sei (295-314). V. In einem weiteren Abschnitt berichtet M. über die Bedeutung der christlichen Gattenliebe für die Persönlichkeitsbildung, über die die mittelalterlichen Theologen sich weniger Gedanken zu machen pflegten (315 bis 318). — Allerdings scheint mir der auch anderswo schon behauptete Gegensatz zwischen Thomas v. A. einerseits und den angeblich fortschrittlicheren Bonaventura und Albertus (bzgl. personaler Liebe und *sacramentum*: 315-318; 237 f. 250-254, 266 ff., 272) nicht genügend belegt werden zu können (vgl. vom Rez.: Die Sexualität des hl. Thomas v. Aquin, 304-307). Bei Hugo von St. Viktor dürfte nicht genügend betont sein, daß seine Darlegungen über die Bedeutung der personalen Liebe von der „un-geschlechtlichen“ Ehe, die den Geschlechtsverkehr nicht in den Konsens aufnimmt (eine irriige Auffassung, wie Thomas später dartut), handeln (315 f.; vgl. 75-84). Ob der anschließende Hinweis auf den *Catechismus Romanus* (subjektive Beweggründe!), auf „*Casti connubii*“ und auf das Dekret des Heiligen Offiziums von 1944 ganz geradlinig ist? (317 f.) — Der Moraltheologe wird

wünschen, daß dieser vorzüglichen Forschungsarbeit bald noch manche andere in der neubegründeten Reihe erscheinen mögen.

Fuchs

Leclercq, J., Die Ehe des Christen. 8^o (243 S.). Luzern (1953), Rex-Verlag, 11.50 DM. — Der bekannte Löwener Moraltheologe schrieb hier ein Büchlein für christliche Ehegatten, die den Willen zu einem totalen christlichen Leben haben; es ist eine gute *Ehepastoral* daraus geworden. Dem Verf. geht es um die „Mystik der christlichen Ehe“, die, wie er überzeugt ist, erst in unseren Jahrzehnten richtig erkannt wird. Es findet sich sehr viel gute Beobachtung, Psychologie und Pädagogik in diesem Buch. Es ist durchaus realistisch, gleichzeitig sehr optimistisch; vielleicht sogar etwas zu optimistisch, wenn z. B. das Fehlen eines näheren Eingehens auf die Probleme der Sexualmoral bedeuten soll, daß sie sich in gut gemeinten Ehen von selbst erledigen. Einige interessante moraltheologische Fragen werden angeschnitten, z. B. nach der Schwere der Verpflichtung zu gegenseitigen Liebesbezeugungen, vor allem des Mannes gegenüber der Frau (114f.). Gewisse Formulierungen scheinen uns nicht ganz glücklich zu sein, beispielsweise die von der „Vergöttlichung“ des ehelichen Aktes durch das Sakrament (37), oder daß „die Kirche“ es ist, die gewisse Verhaltensweisen in der Ehe „gestattet“ (129). An einigen Stellen ist nicht zu sehen, ob eine Formulierung dem französischen Original oder der deutschen Übersetzung des Benediktiners *Hesso Glutz*, Engelberg, entstammt. Durch die Untertitel des Übersetzers hat das Büchlein an Lesbarkeit gewonnen.

Fuchs

Tiberghien P., Médecine et Morale. 8^o (366 S.). Paris-Tournai-Rome (1953), Desclée; Fr. belg. 95.—. — Centre d'Études Laënnec, L'Experimentation Humaine en Médecine. 8^o (222 S.). Paris 1952, Lethielleux. — Der große Vorteil der ärztlichen Pflichtenlehre von Tiberghien ist, daß hier ein qualifizierter Moraltheologe, der seit 30 Jahren vor Medizinern Vorlesungen hält, aus einem Vertrautsein mit den Problemen des Mediziners und Arztes heraus spricht; hier haben sich Theologe und Mediziner bzw. Arzt wirklich gefunden. Im 1. Teil behandelt der Verf. die allgemeinen Haltungen und Pflichten des Arztes: Gerechtigkeit, Liebe, Wahrhaftigkeit, Verantwortlichkeit, Kollegialität, vor allem aber die Bewahrung des Berufsgeheimnisses. Im 2. Teil bespricht er die verschiedenartigen ärztlichen Eingriffe in Rücksicht auf die ethische Ordnung (Tötung, Abortus, medizinische Versuche, Sterilisation, Psychoanalyse, Narcoanalyse, Neurochirurgie usw.). Der 3. Teil behandelt die Begegnung des Arztes mit der religiös-sittlichen Welt des Patienten (Sakramente, Jungfräulichkeit, Geschlechtsleben, Aszese und Mystik, Wunder usw.). — Das angezeigte Bändchen des Centre d'Études Laënnec greift aus dem Bereich der ärztlichen Ethik die Frage der medizinischen Versuche heraus. Neben den historischen, medizinischen und rechtlichen Beiträgen interessiert hier vor allem die moraltheologische Stellungnahme von *E. Tesson*. Er unterscheidet die versuchsweise Anwendung eines (nur im Tierexperiment erprobten) Mittels an einem Kranken im Dienste der *Heilung* desselben und das eigentliche Experiment (vor allem am Gesunden), das nicht der Heilung, sondern dem Fortschritt der ärztlichen Wissenschaft dienen soll. Im ersten Falle sieht er mit Recht keine Schwierigkeit, wenn kein sichereres Mittel zur Verfügung steht und das Risiko in einem entsprechenden Verhältnis zur Erfolgshoffnung steht. Schwieriger ist die zweite Frage. Die Durchführung eines Experimentes an einem gerechterweise zum Tode Verurteilten, dessen Einverständnis und das der zuständigen Obrigkeit vorausgesetzt, hat man durchgehend als erlaubt bezeichnet (die angeführten Gegengründe des Verf. scheinen mir das Wesen der Todesstrafe zu verkennen). In allen anderen Fällen, auch unter Voraussetzung des heroischen Einverständnisses, bzw. beim Selbstversuch, glaubt man im allgemeinen das Recht auf Experimente im Dienste der Wissenschaft (und der Menschheit), die das Leben gefährden könnten, ablehnen zu sollen. T. allerdings ist geneigt, vom *principium duplicis effectus* her solche gefährdenden Experimente unter bestimmten Bedingungen für gerechtfertigt zu halten.

Fuchs

Niedermeyer, A., Ärztliche Ethik (Deontologie). Grundlagen und System der ärztlichen Berufsethik (Allgemeine Pastoralmedizin, 2). gr. 8^o (XI u. 358 S.)

Wien 1954, Herder. 17.— DM. — Ders., Compendium der Pastoralmedizin. 8^o (XXIV u. 489 S.) Wien 1953, Herder. 18.— DM. — Der Verf. fügt seinem sechsbändigen „Handbuch der speziellen Pastoralmedizin“ zwei Bände „Allgemeine Pastoralmedizin“ hinzu („Philosophische Propädeutik“ und „Ärztliche Ethik“), deren 2. Band jetzt vorliegt. Nach einem 1. Teil über die Grundlagen der ärztlichen Ethik (u. a. über Arzttum, Standesvertretung, Standespflichten, Krankheit, Grundlagen des sittlichen Handelns, die rechtlichen Grundlagen des ärztlichen Handelns) folgt ein 2. Teil „System der ärztlichen Ethik“. In deren allgemeinem Abschnitt behandelt der Verf. u. a. die Fragen Arzt und Sozialversicherung, ärztliches Honorar, Berufsgeheimnis, Wahrheitspflicht; im speziellen Abschnitt kann er weitgehend auf das Handbuch zurückverweisen. — Letzteres legt er nun, vor allem mit Rücksicht auf den Theologen, in Kurzform als Compendium der Pastoralmedizin vor. Über Reichtum und Eigenart des Inhaltes berichten die früheren Anzeigen des Handbuches (Schol 25 [1950] 312 f., 26 [1951] 626 f., 28 [1953] 627). Die Zusammenfassung des Compendiums dürfte auf gute Aufnahme rechnen. — Auch die beiden vorliegenden Werke zeugen wieder von der universalen Schau ihres Verf. und dürfen im deutschsprachigen Raum eine Lücke in vielen Bibliotheken von Ärzten und Theologen füllen. — Allerdings darf man auch bei diesen Werken wieder bedauern, daß der moraltheologische Teil nicht in souveräner Beherrschung unter Mithilfe eines Theologen geschrieben wurde; zum wenigsten hätten Ungenauigkeiten und Fehler verhütet werden müssen (vgl. beispielsweise Ärztl. Ethik 134 f., 139 f., 146; Compendium 158, 161, 162). Fuchs

L'Église Éducatrice des Consciences par le Sacrement de Pénitence. Congrès national de Nancy 1952. 2^e édition. gr. 8^o (306 S.). Paris, Union des Oeuvres Cathol. de France. Frs. 540.— — Von den hier veröffentlichten Referaten interessieren uns vor allem das über die Theologie des Bußsakramentes (*Sauvage*) und das über die psychologische Schuldhaftigkeit und die Situation des Sünders vor Gott (*Beirnaert*). In beiden drängen sich sehr aktuelle Fragen der Dogmatik bzw. der Moraltheologie in Hinsicht auf die Verwaltung des Bußsakramentes vor. Die Auffassung der Buße als Sakrament der kirchlichen Gemeinschaft kann, wenn sie theologisch auch offensichtlich noch nicht klar genug geklärt ist, für die Seelsorge wertvolle Hinweise geben. Die Frage der psychologischen Schuldhaftigkeit wird ernst, aber doch maßvoll aufgegriffen; die Kirche selbst mit ihrem Sakrament der Buße ist ein Argument gegen die Meinung, daß es kaum formelle schwere Sünden gebe (57 f.). Fuchs

Hanstein, H., O. F. M., Ordensrecht. 8^o (336 S.) Paderborn 1953, Schöningh. DM 13.—; geb. DM 15.—. — Dieser *Grundriß* ist gedacht als „Handbuch und Nachschlagewerk für Theologiestudierende, Ordenspriester, Pfarrer, Hausgeistliche und Beichtväter der Ordensleute, Obere und Oberinnen der Klöster und klösterlichen Verbände, kirchliche Behörden und weltliche Juristen“ (5). Durch diesen Leserkreis ist die Darbietung des Inhalts bestimmt. Auch dem Nichtfachmann soll das gesamte geltende Ordensrecht der lateinischen Kirche zugänglich gemacht werden. Deswegen auch eine „rechtlich-moraltheologische Abhandlung über die Ordensgelübde und eine kurze Darstellung des einschlägigen (deutschen) Zivilrechts“ (5). — Verf. folgt in der Anordnung im allgemeinen dem 2. Teil des 2. Buches im CIC, ordnet aber auch andere, für Ordensleute wichtige kirchenrechtliche Bestimmungen an passender Stelle ein. Erfreulich ist in der Einleitung ein eigener Paragraph über die *Rechtssprache* des Ordensrechtes. Zur Klärung strittiger Fragen wird das neue Ordensrecht für die Ostkirche mit Geschick herangezogen. Die verschiedenen Ansichten finden durchweg eine objektive Wiedergabe und die ihnen zukommende Qualifikation. Wenn auch Quellenverweise und Literaturangaben auf das Notwendigste beschränkt bleiben mußten, so ist doch gerade die neuere Literatur (z. B. Schäfer, Bastien, de Carlo, Muzzarelli) gut verarbeitet. Auch Spezialabhandlungen, hauptsächlich aus dem *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, sind oft angemerkt. Zu bedauern ist, daß die *Epitome Juris Canonici* von Vermeersch-Creusen, die gerade in ihrem ordensrechtlichen Teil sehr Wertvolles bringt, praktisch nicht zitiert wird. — Das Bestreben, die lateinischen Fachausdrücke zu verdeutschen, führt zum Teil zu etwas eigenartigen

Formulierungen, z. B. „aktive Klosterdiener“ (84), „Einfachprofessen“ (156), Privileg des „Notbedarfs“ (235). Die Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Oberen scheint ebenso nicht sehr glücklich. — Auf sachliche Differenzen kann hier nicht näher eingegangen werden. Aber die Ansicht des Verf., daß auch schon eine *einmalige* schwere Verletzung des Handelsverbotes (vgl. can. 142) als Deliktstatbestand genüge, sei doch zurückgewiesen. Auch die Behauptung, der Generalobere eines exemten priesterlichen Ordensverbandes bzw. der Abt eines selbständigen Klosters bedürften der *Zustimmung* ihres Ordensrates, wenn sie sich die Lossprechung bestimmter Sünden reservieren wollten, findet jedenfalls im can. 896 keine entscheidende Stütze. Der unmittelbar vorhergehende Kanon legt vielmehr (den Analogieschluß) nahe, daß es genügt, wenn der betreffende Obere seinen Rat *gehört* hat. (Bei der Interpretation des can. 549 wird „cum suo Consilio“ richtig dahin gedeutet, daß die Mitwirkung des Ordensrates bei der Anlage der Mitgift durch die höhere Oberin nur *beratenden* Charakter hat, wenn nicht die Konstitutionen etwas anderes bestimmen.) — Die übersichtliche, durch das Druckbild unterstützte Gliederung, ein Verzeichnis der Kanones mit Verweis auf die Seite(n), wo sie behandelt werden, und ein Sachverzeichnis erleichtern den Gebrauch. Die Zusammenstellung der gebräuchlichsten Siglen der bedeutenderen, besonders in Deutschland verbreiteten Orden, Kongregationen und Gesellschaften mit Angabe des Gründungs- und (päpstlichen) Bestätigungsjahres ist vorteilhaft. — Vielleicht hätte, ohne wesentliche Vermehrung des Umfangs, die Rechtsgeschichte und auch die Ratio legis für die Klärung schwierigerer Fragen mehr ausgewertet werden können.

Schroll

Jone, H., O.F.M.Cap., Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones. 3. Bd.: Prozeß- und Strafrecht, can. 1552-2414. 2., verm. u. verb. Aufl. gr. 8^o (752 S.) Paderborn 1953, Schöningh. Geb. 31.40 DM. — Die bei der Rezension der beiden ersten Bände der 2. Aufl. über die sachlichen Einzelheiten hinausgehenden Bemerkungen (vgl. Schol 27 [1952], 268 ff. u. 28 [1953], 627 ff.) treffen auch für den 3. Bd. zu, in dem auf 336 S. das Prozeßrecht und auf 195 S. das Strafrecht behandelt wird. In einem dokumentarischen Anhang — eine Erweiterung gegenüber der 1. Aufl. — werden in kommentierender Umschreibung, die in den neueren Aufl. des CIC noch enthaltenen sechs päpstlichen Konstitutionen angefügt. Ein gut gegliedertes Sachverzeichnis für das Gesamtwerk mit jeweiligem Hinweis auf den entsprechenden Kanon schließt den Bd. ab. — Anregungen und Korrekturen, die anlässlich der 1. Aufl. laut wurden, hat der Verf. aufgegriffen und positiv eingearbeitet (vgl. z. B. zu cc. 1703 n. 2, 1820, 1835 n. 3, 2199), ist in seiner Polemik gegen Mörsdorf aber noch nicht frei von Affekten. Er hätte vielleicht doch besser daran getan, das *inducium ecclesiasticum* (c. 1552 § 1) durch *kirchliches Gerichtsverfahren* wiederzugeben und nicht starr an seiner Formulierung „kirchliches Gericht“ (14) festzuhalten. Die Berufung auf Heyne (Deutsches Handwörterbuch², Hirzel, Leipzig 1905) dient kaum der Sache. — Bei der Interpretation des c. 1584 hat der Verf. seine Auffassung, daß der referierende Richter eines Kollegialgerichts schon vor der Schlußsitzung sein Referat halten soll, „um den anderen die Ausarbeitung ihrer Gutachten zu erleichtern“ (Bd. III¹, 39), nicht aufgegeben, sondern sie mit etwas anderen Worten bei der Auslegung des c. 1871 § 3 festgehalten. Wie er diese (u. E. irrije) Meinung aus der Tatsache begründen will, „daß die Richter nach § 5 des vorliegenden Kanon 1871 die Entscheidung auf einen neuen Termin verschieben können“ (245), ist kaum einzusehen. Gewiß, wenn die Richter bei der ersten Beratung nicht zur Urteilsfindung kommen können oder wollen, kann eine neue Sitzung anberaumt werden. Also, scheint der Verf. zu folgern, liegt in diesem Fall der Bericht des Referenten ja auch vor der Sitzung, in der das Urteil gefällt wird. Daher kann man auch grundsätzlich nichts dagegen einwenden, wenn schon vor Einberufung der ersten Sitzung, auf der an sich das Urteil gefällt werden sollte, der Bericht des Referenten gehalten wird, ja es ist sogar „sehr anzuraten“ (245). Diese Gedankenführung dürfte kaum zwingend sein. — In bezug auf c. 1577 § 2 verteidigt Verf. zu Recht, daß es Fälle geben kann, in denen bei einem aus drei Richtern bestehenden Kollegialgericht die für die Urteilsfindung erforderliche einfache Mehrheit nicht gefunden wird. Kommt sie auch in einer zweiten Sitzung nicht

zustande, dann hat der Ordinarius die Möglichkeit, das Kollegium um zwei Richter zu vergrößern (c. 1576 § 2), um so vielleicht eine Entscheidung herbeizuführen. Handelt es sich aber schon um ein Fünferkollegium, dann kann der Ordinarius, wenigstens von Rechts wegen, keine Vergrößerung mehr vornehmen. Der Hinweis des Verf. auf Wernz-Vidal (*Jus canonicum* VI, n. 295 nota 48) (42) ist irreführend; denn dort wird ausdrücklich angemerkt, daß der Ordinarius wohl nicht mehr als fünf Richter bestellen könne und das Problem nicht nach juristischen, sondern moraltheologischen Gesichtspunkten zu lösen sei. — Es geht vielleicht doch etwas zu weit, wenn der Verf. die ganze Entwicklung des Kirchenrechts seit Bonifaz VIII. kategorisch dafür in Anspruch nimmt, „daß man auch das ‚*ratione peccati*‘ im vorliegenden Kanon“ (d. h. c. 2198) „als eine Beschränkung der kirchlichen Jurisdiktion in weltlichen Dingen auffassen muß, nicht als eine Begründung, weshalb die Kirche sogar zuständig sein soll in bezug auf Delikte, durch die einzig und allein ein Staatsgesetz verletzt wird“ (455). Jedenfalls ist nicht ohne weiteres klar, warum die gegenteilige Meinung, die Kirche sei zur Ahndung eines an sich rein weltlichen Deliktes zuständig, wenn und insoweit dabei eine Sünde begangen worden ist, unvereinbar sein soll mit der Theorie, die der Kirche nur eine „*potestas indirecta*“ auf weltliche Dinge zuerkennt (454). — Es dürfte doch zu erwägen sein, ob die Strafwirkungen des c. 2315 nicht auf die Fälle beschränkt bleiben müssen, in denen der Häresieverdacht vom Recht vermutet wird (vgl. 567). — Auch die *Aufbewahrung* eines der in c. 2318 genannten Bücher muß, genau wie die Lektüre, *wissentlich* geschehen, wenn sich jemand die dem Hl. Stuhl in besonderer Weise vorbehaltene Zensur zuziehen soll (vgl. 571). — Diese kritischen Bemerkungen mindern die besonderen Verdienste des Verf. nicht. Sein Hauptanliegen, dem kirchlichen Leben möglichst unmittelbar zu dienen und dem Seelsorger eine auf die Praxis abgestellte Auslegung des CIC in die Hand zu geben, ist gelungen. Der Verlag hat die gute Ausstattung der beiden ersten Bände auch im dritten beibehalten.

Schroll

Chang, P., O.F.M., *De relationibus iuridicis inter superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas (secundum Codicem vigentem)*. Diss. 8^o (75 p.) Monasterii 1953, Impressis Librariae Regensbergianae. 5.— DM. — Gleich im 1. Kap. wird die für die Praxis oft entscheidende Frage nach den Machtbefugnissen des Regularobers bei der Wahl der Oberin der ihm unterstellten Ordensfrauen angegangen, im 2. Kap. seine Beteiligung bei der Entlassung ihm unterstellter exempter Ordensfrauen dargelegt, im 3. Kap. die Pflichten aufgezeigt, die er hat, wenn es sich darum handelt, eine ihm untergebene, abgefallene oder flüchtig gewordene Ordensfrau ihrer Ordensgemeinschaft wieder zuzuführen bzw. aufzunehmen. Im 4. Kap. ist von den Beichtvätern der den Regularen zur Leitung anvertrauten Ordensfrauen die Rede, im 5. Kap. werden die Aufgaben des Regularobers in bezug auf die Klausur der Ordensfrauen umschrieben und abschließend im 6. Kap. seine Rechte und Pflichten bei ihrer Vermögensverwaltung. — Unter den Schlußfolgerungen betont der Verf. zu Recht, daß der Regularobere für die ihm unterstellten Ordensfrauen ein „*verus Superior religiosus internus*“ (72) ist, dem sie „*ex voto*“ Gehorsam schulden. Der Hinweis, bei Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Regularobern auf der einen und den Ordensfrauen oder dem Ortsoberhirten auf der anderen Seite, für die weder im gemeinen noch im Wohnheitsrecht oder den Ordenssätzen eine klare Lösung gegeben ist, an den Hl. Stuhl zu rekurrieren, ist selbstverständlich. — Inhaltlich erfährt man aus dieser vom Antonianum (Rom) approbierten Dissertation kaum etwas Neues. Als geschickt gemachte Zusammenstellung der im CIC in dieser Frage verstreuten Normierungen ist sie aber recht brauchbar.

Schroll

1953 K 4871 U