

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen,

Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Religionswissenschaft

Ehrle, Fr., Kard., Zur Enzyklika „Aeterni Patris“: Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu hrsg. von Fr. Pelster S. J. (Sussidi eruditi, 6). gr. 8^o (203 S.) Roma 1954, Edizioni di Storia e Letteratura. — Zum Gedächtnis des vor 75 Jahren veröffentlichten Rundschreibens „Aeterni Patris“ und zugleich zur dankbaren Erinnerung an Kard. Ehrle gibt P. in diesem Band außer dem Text der Enzyklika vor allem den Kommentar neu heraus, den E. 1880 als einer der ersten in den „Stimmen aus Maria-Laach“ zu dieser Enzyklika geschrieben hat (35—113). Beigegeben sind zwei weitere wichtige Artikel E.s: „Über das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik“, zuerst erschienen in ZKathTh 1883 (115—166), und „Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medioevale“ aus Greg 1922 (167—187). Der hier neu herausgegebene Kommentar ist die erste größere Arbeit des damals 35jährigen E. und beweist bereits seine erstaunlich reiche Kenntnis der Quellen, namentlich bezüglich der geschichtlichen Entwicklung der Aufnahme der Philosophie des hl. Thomas; nur an wenigen Stellen muß P. in Anmerkungen die Angaben E.s auf Grund neuerer Forschungen verbessern oder ergänzen. Ebenso sind auch die beiden andern neu gedruckten Arbeiten heute noch wertvoll; sie zeigen den Weg, „wie man zu einer historischen Erforschung und Erkenntnis der von den Päpsten so sehr empfohlenen Scholastik gelangen kann, einen Weg, den viele nach Ehrle besritten haben und der noch heute den gleichen Gegenwartswert, wie damals in der ersten Zeit der Restauration besitzt“ (11). Als Abschluß des Bandes schenkt uns P. selbst eine ebenso pietätvolle wie geschichtlich getreue Würdigung des Lebenswerkes E.s, der ihn leitenden Gesichtspunkte und Motive sowie der Methoden seiner Forschung (189—202). So gibt der ganze Band überaus wertvolle Einblicke in das geschichtliche Werden und die Methoden der Scholastikforschung seit dem Rundschreiben Leos XIII.; der Name des Verf., der selbst im Gefolge E.s an dieser Forschung hervorragenden Anteil hatte, bürgt für die Zuverlässigkeit aller Angaben.

de Vries

Meller, B., Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat „De materia concilii generalis“ (Freiburger Theol. Studien, 67). gr. 8^o (XXXII u. 346 S.) Freiburg 1954, Herder. 18.— DM. — Die vorliegende Untersuchung behandelt die Hauptprobleme der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre des Peter von Ailly, der als Kanzler der Pariser Universität und als Kardinal von Cambrai großen Einfluß auf die Kirchenpolitik und auch auf die Theologie seiner Zeit hatte. In gründlicher und klar aufbauender Arbeit werden die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Geltung des philosophischen Systems bei Peter von Ailly dargestellt mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zum Evidenzproblem, zum Kausalgesetz und zur Gotteserkenntnis. Darauf folgt die Erörterung seiner Lehre über den Begriff und die Prinzipien des theologischen Glaubens und, recht eingehend, die Behandlung seiner Anschauung von dem Verhältnis des Glaubens zum Wissen. Der letzte Teil bespricht die Stellung, die Peter von Ailly zur Theorie von der doppelten Wahrheit und zur Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie genommen hat. Als Anhang erscheint der nur handschriftlich erhaltene Traktat „De materia concilii generalis“, der in erster Linie den Kirchenhistoriker interessieren dürfte, weil in ihm deutlich die Auffassung von einer Übergeordnetheit des Konzils über den Papst zum Ausdruck kommt; die Edition ist sorgfältig nach den erhaltenen Handschriften (die vatikanische bildet die Grundlage, die drei aus Paris sind verglichen) und unter genauer Angabe der Zitate hergestellt. Von den vielen Ergebnissen sei hier nur das wichtigste hervorgehoben: Peter von Ailly sucht einen gewissen Ausgleich zwischen

Thomismus und Nominalismus herbeizuführen, wobei freilich gelegentlich doch das eine vor dem anderen Moment betont wird. So unterzieht er mit seinem Lehrer Okham das Kausalprinzip einer scharfen Kritik und leugnet die Grundlagen der aposteriorischen Beweise für das Dasein und die Einzigkeit Gottes. Was M. meistens „thomistische“ Einflüsse nennt, ist wohl besser auf einen bei Thomisten und Scotisten in gleicher Weise wirksamen Realismus zurückzuführen. Das Bild der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre des Peter von Ailly wird durch die Forschungsarbeit des Verf., die eine Fülle von bislang unerschlossenem Material heranzieht, übersichtlich erfaßt, wenn es auch nicht ganz einheitlich werden kann. Weil aber die Arbeit viele Jahre auf eine Drucklegung warten mußte, sind in den Zusammenfassungen zur Geschichte der Theologie, vor allem in dem Abschnitt über Theologie als Wissenschaft, nicht immer die neuesten Textausgaben verwertet, und auch die Literaturangaben entsprechen einige Male nicht dem Stand der letzten Jahre. Die Folge davon ist, daß in untergeordneten Einzelheiten hier und da eine Aussage korrigiert werden müßte. Einige Beispiele sollen das erläutern. Ein von M. zitierter Scotustext hat nach der editio Vaticana als Interpolation zu gelten (252 f.); Petrus Aureoli kann nicht unter jeder Rücksicht ein Gegner Heinrichs von Gent und des von ihm vertretenen „lumen theologicum“ genannt werden (251; vgl. vom Referenten: *Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli*: FranzSt 34 [1954] 137—171, bes. 155—161); die Erleuchtungstheorie Heinrichs von Gent ist nicht erst von Vitalis Zuccolius (dieser von M. nicht näher charakterisierte Theologe lebte im 17. Jahrh.!) verteidigt worden (251 Anm. 35), sondern hatte bereits in der Spätscholastik entschiedene Anhänger (zu nennen wären wenigstens Johannes Baconthorp und Hugolin von Orvieto); wenn Petrus Aureoli und Johannes Baconthorp in einem Kapitel über „Spätscholastische Vertreter der Lehre von der doppelten Wahrheit“ erscheinen und ihnen eine „mildere Form des Averroismus“ beigelegt wird, so wären beweisende Texte nicht unangebracht, und für Baconthorp würde man eine Auseinandersetzung mit B. M. Xiberta (*De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, 167—240, bes. 213—227) wünschen. Jedoch berühren diese kleinen Mängel weder das Hauptthema des Verf. noch die wesentlichen Ergebnisse der verdienstvollen Arbeit.

Beumer

Tavard, G. H., *Transiency and permanence. The nature of theology according to St. Bonaventure* (Franc. Inst. publ. theol. ser., 4). 8^o (VIII u. 263 S.), New York, Louvain (Nauwelaerts), Paderborn (Schöningh) 1954, The Franciscan Institute St. Bonaventure. — Die zahlreichen bisher erschienenen Einzelarbeiten zum Wesen der Theologie in der Sicht des hl. Bonaventura werden durch diese neue Untersuchung zusammengefaßt und abgerundet. Der Titel des Werkes könnte dem Leser vielleicht zunächst unklar bleiben; erst am Schluß des Ganzen ahnt er, daß damit die Theologie Bonaventuras und auch die Theologie überhaupt charakterisiert werden soll: „From assent, via analogy, to anagogy: in the last analysis, this is the formula for theology“ (258). Der Untertitel zeigt jedenfalls in nüchternere Sprechweise den Inhalt des Buches an. Ein einleitendes Kapitel gibt einen Überblick über das theologische Problem seit Augustinus bis zur Franziskanerschule; die entscheidenden Stadien der Entwicklung, die in Bonaventura gipfelt, sind gut hervorgehoben, nur vermissen wir einen Hinweis auf Wilhelm von Auxerre, der doch ohne Zweifel zu den Wegbereitern Alexanders von Hales gehört. Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich in drei Teile: 1. Die drei Bücher (Das Buch der Schrift, Das Buch der Natur, Das Buch der Seele); 2. Die intellektuelle Seite (Vernunft in der Theologie, Philosophie und Theologie, Theologie als Wissenschaft); 3. Weisheit (Theologische Weisheit, Beweisführung in der Weisheit, Die Hilfe des Geistes, Die Anagoge). Ein letztes Kapitel faßt zusammen, bringt, wenn auch kurz, die Rede auf das Fortwirken Bonaventuras in der Folgezeit und schließt mit erneuter Bezugnahme auf das sachliche Problem „Was ist Theologie?“. Der Verf. hat sich unverkennbar ganz in den Geist des hl. Bonaventura versenkt und versteht es ausgezeichnet, seine Sicht der Theologie wieder lebendig werden zu lassen. Wenn auch die „mystische“ Seite bei Bonaventura hervortritt, so vernachlässigt er doch die rationale Aufgabe der Theologie keineswegs. T. betont sehr das

Wort des Seraphischen Lehrers: *Credibile, prout tamen transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis* (In 1 Sent. pr. q. 1.). Die Literaturangaben sind knapp gehalten, bieten aber das Wesentliche. In der Stellungnahme gegen abweichende Auffassungen, wie sie u. a. von Bonnefoy, Chenu, Gilson angeführt werden, vereinigt der Verf. überzeugende Kraft mit vornehmer Bescheidenheit; es möchte uns sogar scheinen, daß er ruhig den Wert der Sicht Bonaventuras gegenüber einer einseitigen „Konklusionstheologie“ noch mehr hätte herausstellen können. Die Lektüre oder vielmehr das Studium des Werkes würde sehr erleichtert, wenn bei den Zitaten aus Bonaventura durchweg der lateinische Originaltext, wenigstens in den Fußnoten, gegeben und der Fundort nach der Quaracchi-Ausgabe beigefügt wäre. Die theologische Erkenntnislehre kann ja den Vertreter der Hochscholastik nicht übersehen, der noch uneingeschränkt in der augustinischen Tradition steht und doch schon den Blick für die neue Situation seiner Zeit geschärft hat, und wird sich dankbar der Führung des Verf. anvertrauen.

Beumer

Van der Meer, F., *Katechese. Eine Unterweisung im Glauben der Kirche*. 8^o (343 S.) Köln 1954, Bachem. 18.—DM.— Der Verf. ist neustens auch im deutschen Sprachraum durch sein überall anerkanntes Augustinusbuch gut eingeführt. Darum darf sein bereits 1941 in Holland erschienener „Catechismus, dat is onderrichting in het waare geloof“ auf eine freudige Aufnahme rechnen. Die deutsche Übertragung (von *Auguste Schorn*) ist in jeder Weise geglückt. Schon die Änderung des Titels empfiehlt sich, weil so der Inhalt, der einer Laiendogmatik entspricht, klarer angegeben ist. Vor allem kann aber die Kürzung des ursprünglichen Textes um ein Viertel als eine wirkliche Verbesserung angesehen werden; denn damit ist das, was mehr zur katechetischen Didaktik und zur Fachtheologie als zur Verkündigung gehört, weggefallen. Man vermißt höchstens Hinweise auf weiterführende Literatur und außerdem ein alphabetisch geordnetes Sachregister. Im übrigen wäre unsere Besprechung des holländischen Originalwerkes zu vergleichen (Schol 27 [1942] 298 f.).

Beumer

Riquet, M., S. J., *Das Wort Gottes*. kl. 8^o (147 S.) Frankfurt a. Main 1954, Knecht. 4.80 DM.— Es geht in dieser mehr essayartigen als systematischen Untersuchung darum, wie der Mensch bei der Begegnung mit dem Wort Gottes zur Glaubenssicherheit gelange. An erster Stelle wird dafür genannt das Gnadenwirken des Heiligen Geistes, das der Mensch, sofern er in Bereitschaft das Wort aufnehme, in sich erfahre. Der Natur des Menschen entspreche es jedoch, wenn ihm das Wort Gottes, das ja von außen — durch die Vermittlung von Menschen bzw. durch die Kirche — an ihn herantrete, auch auf äußere Weise als solches verbürgt werde. Von den äußeren Kriterien wird besonders die Kirche in ihrer Gesamterscheinung, vor allem ihrer Heiligkeit, herausgestellt, ferner die Treue ihrer Überlieferung, die durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung vielfältig bestätigt worden sei. Man vermißt Hinweise auf so wichtige Faktoren der Glaubensgewißheit, wie es die Persönlichkeit Jesu, seine Wunder, seine Auferstehung sind. Die Bedeutung des AT für den Glauben des Christen und die innere Einheit von AT und NT wird nachdrücklich betont. Doch kann man nicht ohne weiteres sagen: „Ein und dasselbe göttliche Wort“ (von dem im AT so oft die Rede ist) sei „in Jesus Christus Fleisch geworden“ (82). — Einige Einzelheiten: Da Elohim nicht wie Jahwe Eigenname ist, sollte man nicht vom „Geist Elohims“ usw. sprechen, sondern das Wort übersetzen. Auf S. 42 muß es Kult- (nicht Kultur-) Veranstaltungen heißen. Die Züge des Knechtes Jahwes bei Isaias sind geheimnisvoll, nicht „wunderlich“ (110). Sonst ist die Übertragung recht lesbar.

Bulst

de Lubac, H., *Betrachtung über die Kirche*. Nach der 2. französischen Originalausgabe übers. von G. Buxbaum. 8^o (435 S.) Graz-Wien-Köln 1954, Styria. 14.70 DM.— Wie zu erwarten stand, ist das Kirchenbuch des bekannten französischen Theologen zu einem Bucherfolg geworden. Liegt doch bereits die 3. Auflage vor, die gegenüber der Erstaufgabe um gut 40 Seiten vermehrt ist. Was wir seinerzeit zum Erscheinen des Werkes geschrieben haben, können wir hier nur wiederholen: „Man wird unter den vielen Werken über die Kirche, die vor allem in den

letzten dreißig Jahren erschienen sind, lange suchen müssen, ehe man eines findet, das an theologischer Tiefe und Klarheit wie an Schönheit der Darstellung diesem Werke gleichkommt“ (Schol 29 [1954] 279). Der Wunsch, den wir damals beifügten, daß das Buch doch bald den deutschen Lesern zugänglich gemacht werden möchte, ist inzwischen in Erfüllung gegangen. Der Styria-Verlag hat sich dankenswerterweise dieser Aufgabe angenommen. Allerdings können wir nicht verschweigen, daß die Übersetzung manche Mängel aufweist. Es sei aber gleich hinzugefügt, daß die dem Übersetzer gestellte Aufgabe außergewöhnlich schwierig war. Man muß sich selbst an der Eindeutigkeit dieses Buches versucht haben, um dessen Innewerden. Die sorgfältigst nuancierte Sprache des Originals mit ihren vielen Partikeln und logischen Verstrebungen, der komplizierte Satzbau und die Unzahl von Zitaten und Anspielungen, vor allem aus lateinischen Autoren, die ihre Prägnanz bei der Verdeutschung sehr oft verlieren, bedeuten ein fast unübersteigbares Hindernis. Auf jeden Fall dürfte sich niemand an diese Aufgabe heranwagen, der nicht mit einer vollkommenen Beherrschung der beiden Sprachen eine ebenso vollkommene Kenntnis der theologischen Problematik verbindet. Wenn man neben die vorliegende Übersetzung etwa die meisterliche Leistung von H. Urs von Balthasar in der Übertragung von de Lubacs „Catholicisme“ hält, wird einem der Abstand deutlich. Gerade um des hohen Wertes des Buches willen hätten wir ihm eine zuverlässigere und anziehendere Übersetzung gewünscht. Hoffentlich gelingt es, in einer Neuauflage diese Mängel zu beheben.

Bacht

Fries, H., Die Kirche als Anwalt des Menschen. Ein Beitrag zum Thema Die Kirche und der Mensch der Gegenwart. 8^o (72 S.) Stuttgart 1954. Schwabenverlag. 6.— DM. — Eine Darstellung der Kirche steht vor der Aufgabe, die Kirche als das sichtbare Heilswirken Gottes in der Welt zu erweisen. So muß die Kirche gerade für die Rettung des Menschenbildes bedeutsam sein. Das ist das Thema dieses Buches. Es gehört nicht zu jenem Teil der Apologetik, der die katholische Kirche als die einzig legitime unter den vielen christlichen Gemeinschaften erweist. Vielmehr wird die Frage nach der Kirche in einem noch davor liegenden Bereich gestellt, wo es sich darum handelt, daß der Mensch überhaupt mit einer Kirche rechnen muß. In einem einleitenden Abschnitt wird die Fragestellung begründet: Eine Apologetik der Kirche gegenüber dem Antagonismus des philosophischen, naturwissenschaftlichen und historischen Wissens gegen den Glauben wird als Fragestellung von gestern bezeichnet. Man könnte vielleicht fragen, ob F. nicht die doch wohl immer noch wirksame Aktualität dieser Frage zu leicht nimmt. Richtig ist natürlich, daß die Situation von heute viel mehr von der Fragwürdigkeit und Bedrohtheit des ganzen Menschen her bestimmt ist. Wie nun die Kirche der Rettung des Menschenbildes dient, zeigen die beiden Hauptteile des Buches. Der 1. Teil stellt den Menschen der Gegenwart mit seiner immer schon gegebenen, heute aber besonders gestalteten Gefährdung dar. Hier weiß F. einfach und klar eine gute Charakterisierung des heutigen Menschen zu geben. Auf diesem Grund wird dann im 2. Teil die Kirche als wirksame Helferin dargestellt. Durch ihr *Sein* ist die Kirche Anwalt des Menschen, weil in ihr die Inkarnation weiterlebt, die das endgültige Ja Gottes zum Menschen ist (im Gegensatz zum vorläufigen in der Schöpfung). Daß die Kirche durch ihr *Wirken* Anwalt des Menschen ist, beweist F. nach dem Schema des dreifachen Amtes der Kirche: Ihre *Verkündigung* gibt dem Menschen die rechte Erkenntnis seines Wertes und seines Verhältnisses von Einzelem und Gemeinschaft. In diesem Abschnitt erscheinen die wichtigen Darlegungen über die Freiheit des Menschen einigermaßen schwierig. Könnte man nicht deutlicher den Unterschied von physischem Muß und moralischem Soll heranziehen? Kann man die Aussage, die Möglichkeit zur Sünde gehöre zur rechten Darstellung der Freiheit, wirklich ausschließen durch den Hinweis, daß ja auch der Irrtum nicht zur echten Verwirklichung der Erkenntnis gehöre? Das *sakramental-liturgische Wirken* der Kirche vermag Bereiche des Menschen zu retten, die dem heutigen Menschen verlorengegangen sind. Vom erzieherischen Wirken, das aus dem *Hirtenamt* kommt, wäre vielleicht günstiger im Zusammenhang mit der Lehrverkündigung gesprochen worden, mit der es eng zusammengehört. — Das Buch erfreut durch die Klarheit seiner Gliederung und die einfache Verständlichkeit der

Sprache. Eine große Fülle von Stoff wird übersichtlich eingefangen, woraus allerdings bisweilen die Schwierigkeit einer allzu knappen Darstellung entsteht.

Semmelroth

Arnold, Fr., Kirche und Laientum (Universität Tübingen, 43). gr. 8^o (45 S.) Tübingen 1954, Mohr. 2.50 DM. — Zu seiner Antrittsrede zu Beginn seines Rektorates an der Tübinger Universität hat A. bewußt ein Thema gewählt, das im innerkirchlichen Bereich aller großen Konfessionen eine Aktualität hat, die gewiß nicht nur theologisch, sondern auch soziologisch begründet ist. Sie ist jedenfalls da, und es ist notwendig, sie theologisch zu klären. In den ersten beiden Teilen gibt A. einen gedrängten Überblick über die Stellung des Laientums in der kirchlichen Frühzeit und die historische Entwicklung aus der Frontstellung des „Laientums“ gegenüber der heidnischen Welt zu der gegenüber dem Klerus in der Kirche. Eine historische Darstellung der Fakten läßt gerade dann, wenn sie „objektiv“ ist, ihr rechtes Gewicht nicht immer deutlich werden. Dazu braucht es eigentlich eine zugleich geschichtstheologische Wertung. So kann auch bei dieser — angesichts des engen Raumes notwendig gedrängten — Darstellung der geschichtlichen Entwicklung leicht ein vereinfachender Eindruck entstehen. — Bedeutsam sind die im 3. Teil skizzierten Aufträge, die sich aus dem Geschichtlichen ergeben: Theologische Besinnung auf die Stellung, die der Welt des Profanen im göttlichen Plan zukommt; Anerkennung einer echten und eigenständigen Laienfrömmigkeit; Rückkehr zur ganzheitlichen Schau der Kirche in Theologie und Seelsorge. So drängend das erste und zweite Anliegen ist, so scheint uns das dritte am dringendsten. Es schließt ja auch vieles vom ersten und zweiten mit ein. Mutig und verdienstvoll ruft A. zur rechten Wertung eines aktiven Laientums in der Kirche und Welt auf. Daß das Problem nicht nur ein theoretisches, auch nicht nur ein Produkt des Historisch-Gewordenen, sondern ein sehr praktisches ist, nämlich das auch der Soziologie bekannte Unvermögen eines „Volkes“ und „Laientums“ als Menge (oder auch Masse), jene Aktivität zu entfalten, die man sich idealisierend wünschen möchte, klingt in einem Satz gegen Ende des Vortrages an. Es wäre gut gewesen, wenn es noch realistischer aufgegriffen worden wäre. Infolge der historischen Sicht tritt die dogmatische Begründung der Kirche wesentlichen Polarität von Amt und Laientum zurück. Sie wird man etwa von der sakramentalen Sichtbarmachung der erlösenden Begegnung Christi (den das Amt repräsentiert) mit den zu erlösenden Menschen herleiten. Wenn A. sagt, daß „in gemeinsamer und doch je selbständiger Verantwortung Hierarchie und Volk sowohl das Sakralamt wie das Weltamt der Kirche zu tragen haben“ (40), so wäre zu bedenken, daß im Sakralamt das Laientum sicherlich nicht in der Unmittelbarkeit der Hierarchie und im Weltamt die Hierarchie nicht in der Unmittelbarkeit des Laientums steht.

Semmelroth

Keller-Hüschemenger, M., Die Kirche und das Leiden (Beiträge zur evang. Theol., 20.) gr. 8^o (156 S.) München 1954, Kaiser. 8.50 DM. — In den Darlegungen dieses Buches schwingt sehr viel persönliches Erleben mit. Die Fragestellung wurde dem Verf. nicht nur im abstrakt-wissenschaftlichen Raum aufgegeben, sondern vom Leben aufgezwungen. Das bewirkt eine sympathische Wärme und lebendige Kraft der Darstellung. Zunächst wird vom Leid als Tatsache nicht nur grundsätzlich gesprochen, sondern es wird im christlichen Bekenntnis bejaht im bewußten Gegensatz zu psychologischen und philosophischen Umdeutungsversuchen. Dabei scheint uns der Verf. allerdings dem philosophischen Versuch, das Leid als Privation zu deuten, nicht ganz gerecht zu werden. Die Leidenstatsache wird dann als die die Kirche bestimmende Wirklichkeit dargestellt: Das Leid ist ihr als Verheißung gegeben und erfährt dadurch gegenüber allen rein menschlichen Einschätzungen eine wesentliche Umdeutung. Das Leid zeigt sich dann als die Not der Kirche — weil Gericht Gottes — und als ihre Herrlichkeit, wenn es theo- und christozentrisch verstanden wird. Für die Kirche ist das Leid sodann eine Kraft, weil es Mitleiden mit Christus ist. Schließlich erweist sich das Leid als der Kirche so wesentlich, daß es zu einem ihrer Merkmale wird. Hier scheint uns der Verf. dieses Merkmal zu sehr den traditionellen „notae“, an denen man die wahre Kirche Christi erkennt, gleichzusetzen. Ist das möglich bei einer Eigentümlichkeit, die der Kirche zwar positiv wesentlich, aber doch nicht exklusiv eigen ist? Im letzten Kap.

wird das Leid noch als Einheitsband der Kirche erwiesen. — Das Buch ist eine wertvolle Führung in die christliche Sicht eines die Menschheit bedrängenden Problems. Es zeigt in deutlicher Sprache, wie an der Stellung zum Leid sich die Geister scheiden: Wie der Mensch zum Leiden steht, wird zur Unterscheidung des Christlichen. — Wir können nicht sagen, daß der Verf. Einseitigkeiten und Voreingenommenheiten vermeidet, wo er auf Kontroversfragen zur katholischen Theologie (z. B. Verdienst und Gnade [104f.] oder Sakramentsbegriff [107f.]) und überhaupt auf die Bedeutung des Bekenntnisses (z. B. 136 ff.) zu sprechen kommt.

Semmelroth

Van Straaten, A., Hendrixx, E., Staverman, M.: *Genade en Kerk, Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie*. 8^o (378 S.) Utrecht-Antwerpen 1953, Het Spectrum. — Eine wertvolle Sammlung von Arbeiten niederländischer katholischer Theologen über das Thema „Gnade und Kirche“, soweit dieses im Gespräch zwischen den beiden Konfessionen, Katholizismus und Protestantismus (unter letzterem ist entsprechend der religiösen Lage in Holland das reformierte Bekenntnis gemeint), aufgegriffen wird. Wir nennen die einzelnen Beiträge: *G. Kreling*, Das Gespräch; *A. Hulsbosch*, Die Gnade im Neuen Testament; *E. Hendrixx*, Die Lehre von der Vergöttlichung in dem altchristlichen Glaubensbewußtsein; *A. Maltha*, Die Lehre von der göttlichen Gnade bei den katholischen Theologen; Die Kirche im Neuen Testament, mit zwei Unterteilen: *A. Hulsbosch*, Kirche und Sakrament; *J. A. M. Weterman*, Kirche und Amt; *F. Malmberg*, Die Kirche des Herrn; *J. C. Groot*, Der Heilige Geist und die Sakramente; *B. van Leeuwen*, *Regula credendi*. Ohne Zweifel sind damit die wesentlichen Punkte getroffen, die in einer Auseinandersetzung mit dem Protestantismus unter dem angegebenen Thema von Bedeutung sind. Im großen und ganzen ist auch die formale Rücksicht des Gespräches gewahrt, obschon nicht mit der gleichen Deutlichkeit bei allen Beiträgen. In der Arbeit von Maltha könnte man ein Eingehen auf die *gratia increata* vermissen, die doch in ihrer Rolle für das übernatürliche Leben am besten den Vorwurf der „Dinglichkeit“ der Gnade nach katholischem Verständnis widerlegt. Bei der Studie von Weterman dürfte die schwierige Problematik der Frage, unter Heranziehung der neuesten protestantischen Literatur, klarer hervortreten. Wichtiger als diese Einzelheiten wäre vielleicht noch, daß die Zusammenordnung der verschiedenen Beiträge zu einem einheitlichen Ganzen zu wünschen übrigläßt. Auch die Einleitung (Das Gespräch) tut in dieser Hinsicht zu wenig. Sollte nicht das Thema „Gnade und Kirche“ die Gnade als Gnade durch die Kirche und die Kirche als Gnade dartun? So, wie das Werk nun einmal abgefaßt ist, liegen die Bausteine zwar da, aber es fügt sich aus ihnen noch nicht der Bau des Ganzen zusammen, wie es dem Ideal entspräche. Es ist indes begreiflich, daß eine Gemeinschaftsarbeit von mehreren Theologen gerade von dieser Seite her ihre Schwierigkeiten hat. Das Buch wird auch so wegen seiner objektiven, unpolemischen Haltung und wegen der reichen Fülle des Gebotenen seinem Zwecke dienen können. Mögen ihm in der neuen Reihe „Tolle lege — Bijdragen tot de eenheid der kerk“ noch weitere folgen!

Beumer

Karrer, O., Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. v. Campenhausen. kl. 8^o (228 S.) Frankfurt a. Main 1953, Knecht. 8.80 DM. — Einleitend stellt K. erneut die Dringlichkeit der Einheitsbemühungen der Christenheit heraus, ihre moralischen und menschlichen (vor allem Demut und Liebe) wie ihre theologischen Voraussetzungen: die reale, wenn auch abgestufte Zugehörigkeit aller Getauften zur Kirche Christi. Er setzt sich dann mit drei Werken von evangelischer Seite auseinander, in denen die entscheidendste und schwierigste Kontroversfrage des ökumenischen Gesprächs verhandelt wird: das kirchliche Amt, im besonderen der Primat. Überzeugend widerlegt K. die einseitig charismatische Kirchenidee *E. Brunners* (Mißverständnis der Kirche, 1951), der folgerichtig ein „Mißverständnis der Kirche“ schon im NT selber annehmen muß: fatal für eine Theologie, die von der „Schrift allein“ ausging. Wesentlich maßvoller hatte *H. v. Campenhausen* (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953) aus der paulinischen Kirchenordnung beweisen wollen, daß Geist und damit Kirche nicht an bestimmte Formen wie die bischöf-

liche Ordnung gebunden seien. K. zeigt, daß v. Campenhausen einseitig und zu Unrecht aus 1 u. 2 Kor argumentiert. Auch für Korinth sind wie für die andern paulinischen Gemeinden Ämter anzunehmen. Wenn davon in 1 u. 2 Kor nicht deutlicher die Rede ist, so hätte K. noch darauf hinweisen können, daß dieses Schweigen wohl dadurch verständlicher wird, daß sich die Leiter der Gemeinde der schwierigen Situation offenbar nicht gewachsen gezeigt hatten und Paulus sie nicht bloßstellen wollte. Schon die Tatsache, daß in Korinth offenbar „alles drunter und drüber ging“ (so v. Campenhausen selbst: 69), hätte davor warnen müssen, hier eine oder gar die paulinische Form der Kirche zu sehen. Ausführlich und gründlich wird O. Cullmanns vielbesprochenes Petrusbuch behandelt, besonders das Problem der Nachfolge. Treffend weist K. auf den anerkannten Leitgedanken der formgeschichtlichen Schule hin: Worte wie Mt 16, 18 f. (Lk 22, 31 f.; Joh 21, 15 ff.) konnten danach in das Evangelium nur eingehen, sofern sie noch Lebensbedeutung für die Kirche hatten (128). Dagegen ist die „entscheidende Klärung“ des eschatologischen Problems — das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken sei gemäß Dan 7 auf das Kommen seines Reiches zu deuten (146) — gar zu einfach. Es ist doch keine Frage, daß sich Jesus selber als den Menschensohn bezeichnet hat. Ungewohnt freimütig sind die Schlußworte, wobei allerdings Petrus, Paulus und Johannes nur sehr bedingt als symbolische Gestalten der getrennten Kirchen gelten können. Bulst

Rathje, J., Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt an Leben und Werk von M. Rade. gr. 8° (539 S.) Stuttgart (1952), Klotz. 32.60 DM; geb. 36.60 DM. — Der Titel dieses Lebensbildes sollte ursprünglich lauten: W. Rade und die „Christliche Welt“. Es ist gut, daß der Verf. den weitergehenden gewählt hat. Zwar stellen das Werk Rades und seine Zeitschrift „Christliche Welt“ einen Zentralpunkt des Buches dar, aus dem auch die meisten Belege seines Denkens genommen sind; doch ist es vermöge der Stellung Rades im Mittelpunkt seiner so bewegten Zeit, wie es die Jahre 1845 bis 1940 waren, zu einer Geschichte des Protestantismus dieser Jahrzehnte geworden. Die Gründung der „Christlichen Welt“ fällt gleich in die Frühzeit des noch jungen Pfarrers in Schönbach 1887, wo er sich mit seinen Freunden aus der Leipziger Studienzeit, Bornemann, Loofs und Drews, dazu zusammenfand. Schon diese Namen zeigen die Vielfalt der Grundrichtungen, die zur Sprache kommen sollten. Damals war es schon die „Welt des freien Protestantismus“, wie R. sein Buch so recht überschreibt. Als Leser waren für die neue Zeitschrift „die Gebildeten in unserer evangelischen Gemeinde“ gedacht, nicht „die Theologen“. Man wollte zwei Dinge vereinen: ein gebildeter Mensch zu sein und ein Christ. Hier zeigen sich bereits die Grundzüge besonders des Denkens Rades. Das Religiöse ist das Maßgebende, neben dem der akademische Lehrer etwas zurücktritt. Auffallend ist schon in den Probenummern der damals stark antikatholische Zug (42). Dahin gehört auch, daß sich Rade 1886 den Mitbegründern des Evangelischen Bundes anschloß — ein Verhältnis, das im Laufe der Jahre nicht ungetrübt bleiben sollte. Das Soziale, dem Rade und sein Schwager Naumann sich später noch stärker zuwandten, ist ein weiterer Charakterzug seines Wesens. Durch die verschiedenen Strömungen der Zeit ist der Schriftleiter bald gezwungen worden, zu ihnen Stellung zu nehmen. Fragen wie Harnacks „Wesen des Christentums“, G. Frenssens „Hilligenlei“, der Fall Jatho, der Schulkampf in seinen verschiedenen Phasen, die jüdisch-theologische Fakultät zu Frankfurt a. M., K. Barth und die dialektische Theologie, der religiöse Sozialismus, Christliche Politik, Parität, Ökumene: das sind nur einige Kapitel, unter die R. das Lebensbild Rades stellt. Interessant und zugleich kennzeichnend für dessen Entwicklung ist z. B. die verschiedenartige Stellung zum Katholizismus. Gegenüber der oben beschriebenen Frühansicht der neunziger Jahre ist eine ruhigere und innerlich freiere Beurteilung getreten. Der erste Weltkrieg hatte die Fronten gelockert. Bereits 1916 schrieb Rade von der „tiefsten Möglichkeit eines innerlich gesunden Gemeinschaftsverhältnisses“ (254). Er sieht es aber noch auf dem „staatlich-nationalen“ Boden aufwachsen. Doch schon im folgenden Jahr schaut er die Zusammenarbeit religiös-kirchlich: „Nichts Gemachtes, nichts Erzwungenes darf unsere Annäherung sein“ (255). Richtig bemerkt dazu R. über Rade hinaus:

„Welche Wandlung innerhalb der dreißig Jahre, die unser Freund mit der ‚Christlichen Welt‘ durchschritten hat!“ (Ebd.) Typisch für Rades religiöse Haltung ist auch die Stellung zur dialektischen Theologie: „Für mich ist das Schlichte, einzig Notwendige göttliche Wahrheit; für Barth ist es Gegenstand einer Dialektik, bei der ich nicht mitkann.“ So schrieb er in der ‚Christlichen Welt‘ 1931. Es ergibt sich ein Lebensbild eines führenden Protestanten der letzten Jahrzehnte mit einer freien und weltoffenen Frömmigkeit, der sich an den Glauben seiner Väter zwar gebunden fühlt, aber dennoch seiner Zeit entsprechend ungebundener ist als die neue Generation von heute. Denn der Weltoptimismus, der seine Zeit beherrschte, hat doch einer ruhigeren Beurteilung Platz gemacht. Notwendig ist dadurch auch die Wortoffenbarung stärker in den Vordergrund getreten. Stellt doch Rade selbst 1935 mit Bedauern fest: „Die ‚Christliche Welt‘ hat sich... kaum je systematisch mit der Bibel beschäftigt.“ Wenn dabei wohl auch das Wort „systematisch“ zu unterstreichen ist, so bleiben doch Gradunterschiede von damals und heute nicht zu verkennen. Solche Worte aber sind für die Beurteilung des *ehrlichen* religiösen Strebens der Vergangenheit aus *ihrer* Sicht heraus von überzeugender Bedeutung, und man möchte darin einen der Werte des interessanten Buches sehen. Weisweiler

Eliade, M., Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. gr. 8^o (600 S.) Salzburg 1954, Müller. 15.70 DM. — Die Religionsgeschichte ist allmählich so angewachsen, daß ein einzelner sie kaum noch übersehen kann. Jedoch zeichnen sich in der Masse des Stoffes Phänomene und Gruppen von Phänomenen ab, die sich in den verschiedenen Religionen auf ähnliche Weise wiederholen und hinter denen die gleichen religiösen Erfahrungen und Motive stehen. Der Gedanke liegt nahe, diese Phänomene zusammenzustellen, um so Ordnung in die Stoffmassen zu bringen. Anfangs ging man dabei allzusehr nach bloß äußeren Ähnlichkeiten vor, ohne viel darauf zu achten, ob auch der Sinn, die Bedeutung innerhalb eines Ganzen, der doch bei menschlichen Dingen ausschlaggebend ist, die Zusammenstellung rechtfertigte; man betrachtete die einzelnen Phänomene beinahe wie die Naturwissenschaft ihre letzten sinnfreien Elemente. Im Lauf der Zeit hat sich aber immer stärker gezeigt, wie wenig angemessen eine solche Methode ihrem Gegenstand ist. Schon van der Leeuw ging in seiner „Phänomenologie der Religion“ vor allem auf die Bedeutung ein. Aber der Zusammenhang innerhalb der Gruppen bleibt bei ihm noch sehr lose. In dem vorliegenden Werk hingegen spielen die großen, übergreifenden Motive und Weisen der Erfahrung des Heiligen die Hauptrolle; sie bringen Ordnung in die Vielheit der Einzelheiten. Das zeigen schon die Kapitelüberschriften: Der Himmel: Uranische Götter, Himmels-Symbole und -Riten; Sonnen und Sonnenkulte; Mond und Mondmystik; Wasser und Wassersymbole; Heilige Steine als Epiphanien, Zeichen und Formen; Die Erde, die Frau und die Fruchtbarkeit; Die Vegetation, Symbole und Riten der Erneuerung; Ackerbau und Fruchtbarkeitskulte; Der heilige Raum: Tempel, Palast, ‚Mitte der Welt‘; Die heilige Zeit und der Mythos der ewigen Wiederkehr; Morphologie und Funktion der Mythen; Struktur der Symbole. Jedoch verfällt E. nicht wie so manche andere dem Irrtum, aus diesen Gruppen nun jeweils selbständige Religionen zu machen. Er betont, daß jede wirkliche Religion ein komplexes Gebilde ist, in das viele Motive eingehen. Man findet darum auch nichts über Machtglauben, Animismus, Totemismus und ähnliches als Stufen einer religiösen Entwicklung, wie überhaupt die Lehre von einer notwendigen Entwicklung vom Einfacheren und Roheren zum Reicherem und Feinerem abgelehnt und öfter an Beispielen gezeigt wird, wie sich gewisse Motive von den ältesten Zeiten an lebendig halten und in immer neuen religiösen Phänomenen Gestalt gewinnen. So steht auch der Hochgottglaube mit einem an Tatsachen reichen Kapitel an der Spitze; auch die übrigen Kapitel enthalten eine Fülle von Einzelheiten. Ausgezeichnet versteht es der Verf., die religiöse Bedeutung der Begehungen als „Hierophanien“, als Erfahrungen des Heiligen verständlich zu machen. Jedem Kapitel sind reiche Literaturangaben beigefügt, die auch über ausländische Werke berichten. So ist das Werk zu einer guten Einführung in das Gebiet der Religionswissenschaft geworden. Die Übersetzung aus dem Französischen ist im allgemeinen gut, sie müßte sich jedoch in einer Neuauflage in der Wiedergabe besonders klassischer Eigennamen der im Deutschen

gewohnten Form bedienen (Alian statt Elien, 194) und an einzelnen Stellen genauer sein (der Schluß der Anm. S. 124 ist nicht zu verstehen und wohl auch von den Übersetzern im Französischen nicht verstanden worden). Brunner

Ohm, Th., O. S. B., Die Religionen in Asien (Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 28). gr. 8^o (37 S. u. 4 Karten) Köln u. Opladen 1954, Westdeutscher Verlag. 7.— DM. — Seit dem Jahre 1950 besteht in Nordrhein-Westfalen eine Arbeitsgemeinschaft für Forschung auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und Technik, der seit 1952 eine ähnliche Arbeitsgemeinschaft für den Bereich der Geisteswissenschaften zur Seite getreten ist. Wenn in der Begrüßungsansprache des Herrn Ministerpräsidenten K. Arnold zur Jahresfeier 1954 von dem wertvollen Beitrag die Rede ist, den diese Gremien zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung geleistet haben, so sind das keine leeren Worte. Davon zeugt die stattliche Reihe von Veröffentlichungen, deren Titel im Anhang dieses Heftes beigegeben sind. Die großzügige Hilfe von Staat und Wirtschaft trägt somit ihre verdiente Frucht. — Der bei der gleichen Gelegenheit gehaltene Vortrag des bekannten münsterischen Missiologen O. greift ein Thema auf, dessen Aktualität nie so deutlich war wie heute. Man braucht nur die beigegebenen Karten über die Entstehungsräume und Ausstrahlungsbereiche der in Asien miteinander ringenden Religionen zu studieren, um sich davon zu überzeugen. Diese Karten enthalten in der einprägsamen Sprache moderner Graphik das, was der Vortrag im einzelnen ausführt und belegt. Es ist gut, daß wir daran erinnert werden, daß tiefer noch als alle politischen Spannungen die religiösen Konflikte reichen, die die asiatische Welt erschüttern. Denn Asien ist, das spüren wir alle, das Schicksal der Welt. Das Christentum hat um die Seele Asiens gerungen. Es hat auch seine Erfolge gehabt. O. hat sogar den Mut, zu sagen, daß man „auch in bezug auf Asien von einem Wunder der Kirche unter den Völkern sprechen darf“ (25). Aber er muß auch gleich hinzufügen: „Kein Erdteil ist so wenig christianisiert wie Asien, und in keinem macht die Mission so geringe Fortschritte wie in diesem Erdteil“ (ebd.). Er weiß um die ungeheure Gefahr des Säkularismus und Atheismus, die sich in unseren Tagen erhebt. Dieser hat den Konfuzianismus Chinas „liquidiert“ (15), er bedroht den Islam (22), aber auch das Christentum (28f.) Aber es bleibt doch noch Grund zur Hoffnung. „Die Natur ist auf die Dauer stärker als die Unnatur“ (30). Doch es bedarf dazu des Einsatzes aller. Alle Isolierung ist tödlich. Wache Aufgeschlossenheit für die Probleme des Ostens ist die Forderung, welche die Stunde an alle Geisteswissenschaften stellt, an die Theologie vor allem. Bacht

Scientia Missionum ancilla. Clarissimo Doctori *Alphonso Ioanni Mariae Mulders* . . . occasione sexagesimi eius anniversarii. gr. 8^o (XXVII u. 299 S.) Nijmegen-Utrecht 1953, Dekker van de Vegt. — Es ist unmöglich, die ganze Fülle dieser Festschrift auch nur anzudeuten. Wir müssen uns mit zusammenfassenden Hinweisen begnügen. Mehrere Aufsätze sind der Bedeutung der Missionswissenschaft (Missiologie) gewidmet. So *S. Paventi*: L'influsso degli studi missionologici nel governo delle missioni; *E. Loffeld* C. S. Sp.: La raison d'être de la missiologie. Loffeld handelt ausführlich von der theologischen Bestimmung ihres Objektes und Zieles, ihren Hilfswissenschaften und ihrer Ausstrahlung in andere Disziplinen und begegnet dem Vorwurf, daß bei dieser stark natürlichen Sicht in der Vorbereitung der Missionare das Übernatürliche zu kurz komme und der Missionar zu sehr mit „fertigen Ideen“ ins Missionsfeld gehe. *A. Freitag* S. V. D.: Katholische Missionskunde, gibt einen Aufriß der Prinzipien und der historischen Methode speziell der Missionskunde. — Eine zweite Reihe von Aufsätzen zeigt, dem Titel entsprechend, wie sehr Wissenschaften der verschiedensten Art der Mission dienstbar sein können, daher vom Missionar in seiner Ausbildung und Praxis beachtet werden müssen, und umgekehrt, wie die Mission der Wissenschaft dienen kann. *J. Hofinger* S. J.: Katechetik und Pädagogik im Dienste der Mission, hebt die Besonderheiten der Missionskatechetik hervor. *J. Beckermann* S. M. B.: Die Bedeutung der Missionsgeschichte für die praktische Missionsarbeit, weist auf den Reichtum von Anregungen für die missionarische Haltung in den Vorbildern der Vergangenheit und für die Methodik hin. *J. P. Steffes*: Die

Religionswissenschaft im Dienste der Mission, zeigt, wie diese Wissenschaft Zugang gibt zur Wesenstiefe und Wesensmitte der Menschen, die man missionieren will (Religionspsychologie, -soziologie, -geschichte, -philosophie). *R. Mohr*: Die gegenwärtige Ethnologie in missionarischer Sicht, hebt besonders die Zusammenarbeit von Mission und ethnologischer Forschung hervor und verlangt daher eine ethnologische Vorbildung des Missionars über Probleme wie Verständnis des Ahnenkultes, der Art der Völker (mystisch-überweltliche oder magisch-innerweltliche Richtung). Ein zeitgemäßes Thema behandeln *G. Zeegers* und *C. Thoen*: Soziographische Forschung in der Missionierung (Mission und Bevölkerungsfragen, nationalpolitische und rassenpolitische Entwicklung, Soziologie und Soziographie im Dienst der Mission). Auf ein anderes wichtiges Gebiet weist *J. Wils* hin: The mission and linguistics. Bedeutsam für die Mission ist auch *H. Urban*: Psychiatrie, Tiefenpsychologie und Mission, ein Bericht über seine Eindrücke in Ostasien als Nervenarzt (Fehlen einer einheitlichen Irrenpflege, Aufgabe der Mission, einzugreifen und mitzuarbeiten in Fragen der psychischen Hygiene, Hinweis auf die Bedeutung der Tiefenpsychologie). Als besonderer Beitrag dieser Art sei hervorgehoben *C. Mohrman*: Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangélisation paléochrétiennes et modernes, wo die wichtige Frage der Schaffung einer christlichen Terminologie in der Mission am Beispiel der altchristlichen Mission erläutert wird (Einführung von Fremdwörtern, Bedeutungswandel bestehender Begriffe, neue Wortformen, Benützung von heidnisch-religiös „geladenen“ Worten). Abschließend ein Aufsatz von *M. Bierbaum*: Das Verhältnis der Mission und Missiologie zu den Profanwissenschaften. — Eine dritte Gruppe (von Aufsätzen) befaßt sich mit Fragen aus dem Missionsgebiet selbst. *L. Denis S. J.*: Un tournant dans l'oeuvre missionnaire en Afrique noire, weist hin auf die steigende Kultur Afrikas, die Tendenzen zur Unabhängigkeit und den wachsenden Materialismus. Sehr aufschlußreich ist auch der Aufsatz von *J. Houben S. J.*: The need for Islamic studies. Die Stärke des religiösen Despotismus in der islamischen Welt wird in der fanatischen Arbeit der orthodoxen Schule gesehen (Betonung der Transzendenz Gottes, dessen Herrschermacht die menschliche Freiheit aufhebt — Gottes „Schatten“ sind auf Erden die Monarchen oder Autoritäten; daher theokratisches Regiment, Kampf gegen das Christentum, um die eigenen religiösen Ideen rein zu erhalten). Seit fünfzig Jahren ist aber eine Reaktion zu spüren gegen die Isolierung durch fanatische religiöse Unterweisung. Demokratische und wissenschaftlich-philosophische Tendenzen sind am Werk, freilich vor allem rationalistischer und humanitärer Einfluß. Die Stunde der Mission sei seit Jahrhunderten nicht so günstig gewesen, wenn sie dieses Ringen verstehe. — Die zeitgemäße Bedeutung des Aufsatzes von *J. Considine* wird aus dem Titel kenntlich: Education to world christianity. Ein historisches Thema behandelt *P. Charles S. J.*: Les sources du „De procuranda salute omnium gentium“ des Karmeliten Thomas von Jesus. Die ersten Eindrücke der Zuverlässigkeit dieser Anthologie seien „assez inquiétantes“. — Eine vierte Gruppe behandelt eigentliche theologische Fragen. Da ist einmal der sehr gute historische Überblick von *A. Seumois O. M. I.*: L'évolution de la théologie missionnaire au XX^e siècle. Erst das 20. Jahrhundert hat diese Theologie im eigentlichen Sinn gebracht. Den Grund legte die noch sehr einseitige und gegen Warneck stark polemische „Missionslehre“ von Schmidlin. Die Weiterentwicklung brachten Arbeiten zur patristischen Missiologie und über die großen Theologen Thomas, Suarez, Johannes vom Kreuz sowie über Erasmus, denen sich Studien über die Schriften der Missionstheoretiker des 16./17. Jahrhunderts anschlossen. Als völlig neues Gebiet entsteht schließlich eine systematische Missiologie (Begriff der Mission, Missionspflicht usw.). Der theologisch wertvollste Aufsatz ist der von *O. Dominguez O. M. I.*: Theologia adaptationis et praxis missionaria. Der 1. Abschnitt beantwortet die Frage, was, theologisch gesehen, adaptatio ist (der Verf. nennt sie adaptatio incorporativa im Gegensatz zur paedagogica): munus assumendi et elevandi, also Information aller vorgefundenen menschlichen Werte durch das Christentum. Nach einem Überblick über die philosophischen „Praesupposita“ folgt der 2. Abschnitt: Diese Adaptatio ist die „conditio“ einer wirklichen Catholicitas der Kirche, die ja nur so ihre Aufgabe, die Erlösung allen Menschen zugänglich zu machen, erfüllen kann. Die Kirche darf sich also auch vom Theologischen her gesehen nicht an eine

Kulturform binden, sie steht „supra omnes differentias hominum“. In der *Catholicitas* findet sich eine doppelte „Virtus“: v. expansiva und v. adaptiva. Der dritte Teil handelt von der *Adaptatio* als der „exigentia vitalis corporis Christi“. Die Kirche nimmt den „influxus Christi“, den Gnadenstrom für die Menschen, entgegen, gibt ihn weiter; aber sie ist auch das „complementum Christi redemptoris“, indem sie alles seinem „influxus“ unterwirft. Dadurch daß die Kirche die „plenitudo Christi“ ausgießt, transformiert sie die Welt, erhebt die Güter der Natur und heiligt sie zur Verherrlichung Christi und zu seinem mystischen „complementum“. *Adaptatio* ist also nicht nur Methode, Seeleneifer; sie ist theologisch begründet. In seinem Aufsatz: *Missionsmethodische Richtlinien* nach den Schriften des hl. Paulus, behandelt *Gregorius van Breda* O. F. M. Cap. die Anpassung des Heiligen an die hellenistische Umwelt, seine steigende Rücksichtnahme auf hellenistisches Gedankengut im eigentlichen Glaubensunterricht. Schließlich sei als theologischer Aufsatz genannt *J. de Reeper* M. H. F.: *The Importance of Mission Pastoral Theology*, der ein eigenes Handbuch der Moral und Pastoral für Missionare fordert, das die einschlägigen Sonderbestimmungen und Fakultäten vor allem der Propaganda enthält. Dem sehr wertvollen und reichhaltigen Band ist eine Übersicht über die Veröffentlichungen des Jubilars beigegeben.

Ueding

2. Geschichte der Theologie

Llorca, B., S. J., *Manuel de historia eclesiástica*. 8^o (XXIII u. 810 S.) 3. Aufl., Barcelona 1951, Editorial Labor. 110.— Pes. — Ders., *Atlas y cuadros sincrónicos de historia eclesiástica*. 4^o (112 S.) Barcelona 1950, ebd. 70.— Pes. — Es gibt, wenn man von den kurzen Schulbüchern absieht, kaum ein Handbuch der Kirchengeschichte, das in einem Band alles Wesentliche in Zusammenfassung der neuesten Forschung bietet. Das vorliegende Handbuch, das schon in 3. Aufl. erschienen ist, hat seine bedeutenden Qualitäten: Es ist bei aller Knappheit doch ausführlich genug, ist klar und übersichtlich, zudem mit ungewöhnlich reichen Literaturangaben versehen. Es finden sich auch manche Kapitel, die sonst seltener behandelt werden (so über neuzeitliche Missionen). Das Urteil ist besonnen, objektiv. Die Auswahl — eine solche stellt ein Handbuch immer dar — ist gut gelungen. Am schwierigsten ist dabei das Literaturverzeichnis zu gestalten, und da bleiben noch Wünsche offen. Es könnte ruhig noch einige ältere Literatur ausgeschaltet und dafür neuere eingesetzt werden, z. B. zu Konstantin d. Gr., zu Chlodwig und Karl d. Gr., die z. T. in der Forschung wesentlich weitergeführt hat. Die Darstellung der Kaiserkrönung Karls d. Gr. ist zu sehr vereinfacht. Aber wir wollen uns mit diesen wenigen Hinweisen begnügen und die gebotene Fülle dankbar anerkennen. — Die beiden im zweiten angezeigten Buch vereinigten Werke, ein Atlas und synchronistische Tabellen der Kirchengeschichte, stellen nach dem Verfasser einen neuen, in mancher Hinsicht ersten Versuch dar, dem man seine Anerkennung nicht versagen wird, wenn man die großen Schwierigkeiten gerade dieser Art von Werken bedenkt. Für den Atlas ist eine Fülle von einschlägiger Literatur verarbeitet, die für jede Karte sorgfältig angemerkt ist. (Der genannte ‚Putzgers‘ heißt übrigens Putzger; von Heussi-Mulert ist 1937 die 3. Auflage erschienen.) Eine Reihe von Karten sind in dieser Form neu und deshalb sehr zu begrüßen. Daß die spanische Kirchengeschichte besonders berücksichtigt wird, ist zu verstehen. Ein paar Anregungen für eine Neuaufgabe werden vielleicht von Nutzen sein: Manche Karten sind nicht übersichtlich genug, weil sie stark verkleinert sind, zuviel enthalten oder zu gleichmäßig in der Farbe sind (z. B. 24: Reiserouten nur rot; 33: Kreuzzüge; vor allem 42: Italien; man hätte Italien auf eine Karte für sich nehmen sollen, wenn man schon all diese Angaben machen will). Die Flüsse sind manchmal durch zu willkürliche Schlangenlinien angedeutet, die geographischen Bezeichnungen sind nicht immer einheitlich (Treviri und Trevisis, Parisius und Parisii usw.); es sind auch nicht immer die gebräuchlichen (Arelato statt Arelate). Als Ganzes ist dieser Versuch des Atlas durchaus zu begrüßen. Die synchronistischen Tabellen stellen ebenfalls eine neue Leistung dar, weil auch ein gutes Stück

Profangeschichte mit hineingearbeitet ist. Hier liegt die Schwierigkeit in der notwendigen Verknappung und damit Vereinfachung der Formulierungen. Eine Auswahl ist trotz der Bemühung, das Wichtigste zu bringen, immer subjektiv. Man hätte in diesen Tabellen manches etwas ausführlicher und damit klarer gewünscht. Um nur ein paar Beispiele zu nennen: Die Angaben über Konstantin sind sehr knapp, die über Luther ebenfalls; 1631 Galicanismo (?); 1648 Paz de Westfalia; und so könnte man noch manches anmerken. Man kann den Wunsch verstehen, das Werk, das allgemeinere Verbreitung haben soll, billig zu halten, aber zu kurze Angaben geben eben doch auch ein zu vereinfachtes oder nicht verständliches Bild. Damit soll der Wert dieser mit soviel Überlegung und Mühe entworfenen Tabellen nicht geleugnet werden.

Ueding

Kollwitz, J., Das Christusbild des 3. Jahrhunderts (Orbis antiquus, Schriften der Altertumswiss. Ges. an der Univ. Münster, 9). 8^o (48 S. u. 15 Taf.) Münster 1953, Aschendorff. 3.75 DM. — Einer Arbeit wie der vorliegenden wird sicherlich derjenige mit Unrecht begegnen, der ihren wissenschaftlichen Wert deswegen leugnet, weil sie eine Konstruktion, oder besser Induktion, aus z. T. unsicheren Einzel-elementen unternimmt. Bezüglich der altchristlichen „Kunst“ besteht die dreifache Schwierigkeit nach wie vor, und solche liegt in der Interpretation sowohl der einzelnen Objekte wie auch der Kompositionszusammenhänge und nicht zuletzt in der möglichst genauen Datierung. (Diese dritte Schwierigkeit wurde auch durch entsprechende Theorien der letzten Jahrzehnte nicht weggeräumt, etwa durch G. Bovini, *I sarcofaghi paleocristiani*, 1949; J. De Wit, *Spätromische Bildnismalerei*, 1938, u. a.) Es hieße offene Türen einrennen, wollte man auf Grund vorliegender Arbeit mit dem Autor diskutieren, ob diese oder jene gemalte Figur Christus darstelle oder ob eine bestimmte Mahlszene unbedingt eucharistisch-sakramental zu deuten sei. Wenn überhaupt eine Möglichkeit bestehen soll, das altchristliche Bildmaterial theologisch auszuwerten, muß und kann dies in einer gewissen Unabhängigkeit von der sicheren Fixierung dieses oder jenes Einzelobjektes geschehen. Das hat noch nichts zu tun mit der hinreichend geübten, aber zu eigenwilligen Interpretation des altchristlichen Bildgutes, die der geschichtlichen Wahrheit nicht näherbrachte. K. entwickelt eine Theorie, die weniger archäologische Gegebenheiten in sich als deren Verhältnis zu den literarischen Niederschlägen der christlichen Theologie berührt. Die aus dem 3. Jahrhundert stammende theologische Literatur zeigt — wesentlich geprägt aus der alexandrinischen Denkrichtung — ein Christusbild, in welchem die Züge der Erlöserstätigkeit die Annahme des Materiellen durch den Logos betonen. „Aber ebenso deutlich ist, daß für die Väter der Frühzeit die Sakramente nicht im Mittelpunkt ihrer Erlösungstheologie stehen“ (22). Wie bei den Vätern der Frühzeit „die Erinnerung an den Kreuzestod Christi in einer auffallenden Weise zurücktritt“ (ebd.), so läßt sich bei Irenäus und noch mehr bei den Alexandrinern eine Unterbewertung der Sakramente als Erlösungstätigkeit Christi, genauer gesagt: der Realität der Sakramente, herauslesen. Eine ganz andere Stellung des Christus Soter weisen die bildhaften Darstellungen der Malerei und Plastik auf. „Was bei den Vätern zwar vielfach bezeugt, aber theologisch noch nicht eingebaut war, das erweist sich hier allein durch die relative Häufigkeit der Darstellungen als ein ganz zentrales Stück im Glauben und in der Frömmigkeit des 3. Jahrhunderts“ (26). Zunächst wird die Christusdarstellung unter dem Symbol des Hirten behandelt — dem Symbol also, dessen rechte Ausdeutung am wenigsten in Frage steht und dessen Verwendung sich am meisten empfahl, weil es sich um coemeteriale Kunst handelte: „Der volkstümliche Jenseitsglaube weiß in der Gestalt des Hirten seinen Retter aus den Gefahren, die ihn ängstigen, zu erkennen“ (11). Das Christusbild im Hypogäum am Viale Manzoni vereinigt die vorher erwähnte Christusdarstellung mit einem anderen Typ, nämlich des Lehrers und Philosophen. Auch hier konnte bezüglich der Deutung den um einen Verstorbenen Trauernden die erlösende Tätigkeit Christi tröstlich bewußt werden, wenn sie diesen als Überbringer der neuen Heilslehre sahen. Von hier aus setzt K. zu formellen archäologischen Induktion an: Die Bilder des Lehrers Christus resp. der heilbringenden Lehre und wohl auch die anderen symbolischen Darstellungen Christi stehen fast immer in einem *Kompositionszusammenhang mit Tauf- und Mahlbildern* (vgl. 22). Vor

allem wird dafür das reichhaltige Material der sog. Sakramentskapellen in der Calixt-Katakomben herangezogen (26 ff.). Diese erhielten schließlich in der Überlieferung solchen Namen, weil eine ungewöhnlich große Anzahl von Darstellungen es nahelegt, an *sakramentale* Interpretation zu denken. Hier erscheint Christus auch in einem dritten personellen Symbol: dem des Fischers, genauer dem des Anglers (von diesem ist das auf Sarkophagen nachweisbare Bild des Netzfischers Christus zu unterscheiden: 30). Noch mehr als die baptismalen Symbole treten die eucharistischen in die Komposition um Christus ein: die Mahlszenen, deren Darstellungsform in allen wesentlichen Zügen die gleiche ist, wurden von der christlichen Überlieferung immer als Bild des „Mahles gesehen, das der Herr mit seinen Jüngern feierte und das sich in der sonntäglichen Eucharistie der Gemeinde immer wieder erneuert“ (31). Zum Abschluß betont K. die eigentümliche Form des Christusbildes des 3. Jahrh. erneut als einheitliche feste Form, und zwar im scharfen Kontrast zum christlichen Bildgut des 4. Jahrh., dem „die besondere Erlebnisform der christlichen Botschaft als einer wahren und heilbringenden Philosophie“ fernliegt und dessen vorzüglichste Form bereits den Weg weist zur späteren betont repräsentativen Haltung Christi (38 f.). — Im Sinne des zu Anfang Gesagten wäre es nicht angebracht, eventuelle Kritik anzusetzen bei der vom Verf. vertretenen Deutung der Einzelbilder und Kompositionszusammenhänge. Die Fachleute können und werden da verschiedener Meinung sein. Hier sei nur die Frage gestellt, ob es nicht als Grundlage einer solchen Untersuchung dienlich wäre, wenn das vorhandene Material zahlenmäßig und schematisch geordnet vorgelegt würde. Man könnte sich leichter von solcher bestechender Theorie überzeugen lassen, wenn man nicht nur wüßte, daß Christusdarstellung und sakramentales Symbol gelegentlich einen engen Kompositionszusammenhang eingehen. Zur Ergänzung müßten allenfalls auch die symbolischen Christusdarstellungen erwähnt und gezählt werden, die von eindeutig unsakramentalen Bildmotiven umgeben sind. Röttges

Honig, R., Beiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts (Göttinger rechtswissenschaftliche Studien, 12). gr. 8^o (62 S.) Göttingen 1954, Schwartz. 5,60 DM. — Die Erwähnung und Empfehlung vorliegender Studie an dieser Stelle ist gerechtfertigt, weil sie unter verschiedener Rücksicht auch den Theologen angeht. Über das Interesse des Kirchengeschichtlers hinaus wird dasjenige des Apologeten und Fundamentaltheologen angesprochen, kurz gesagt: jedes, das sich auf die historische Entwicklung der frühen Kirche bezieht. Im Vordergrund wird das Verhältnis zwischen Staat und Kirche beleuchtet, und zwar für jene Epoche, in welcher die Auseinandersetzung zum erstenmal beispielhaft sich bis in die ureigensten Lebensbereiche der christlichen Kirche erstreckte. Der erste Beitrag „Das Nicaenum und die Gesetzgebung der Kaiser des vierten Jahrhunderts“ (10—29) bespricht in klarer, nüchterner Sicht der historischen Gegebenheiten die Begriffe, die zwar an der Peripherie des Kirchenbegriffes liegen, die aber keineswegs durch die Frage nach theologischer Wertung überfordert werden: Rechtspersönlichkeit der Kirche — Sicherung des Dogmas durch den Staat — Toleranz — Staatsreligion — Staatskirche. Für das geschichtliche Verstehen erweist sich folgende Feststellung als bedeutsam: „... Vielmehr folgte die Gesetzgebung des 4. Jahrhunderts der römischen Überlieferung, derzufolge die aus besonderen Anlässen erlassenen Gesetze sich auf die Regelung der jeweils in Betracht kommenden Fragen beschränkten“ (11). Der zweite Beitrag behandelt „Das sogenannte Vikariat von Illyricum“ (30—45). Mit dem hinreichend diskutierten 28. Kanon des Chalcedonense ist der Ausgangspunkt für eine Entwicklung gegeben, die nicht nur von der demokratischen Struktur des frühen Christentums wegzuführen scheint, sondern auch die jurisdiktionellen Ansprüche der römischen Kurie einer starken Belastung unterwirft. Der Briefwechsel zwischen den Kaisern Honorius und Theodosius II. kann nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß Theodosius 422 das von ihm selbst ein Jahr vorher gegen die Ansprüche der Päpste gerichtete Gesetz aufgehoben hätte (38). Schließlich hat Papst Innozenz I. bei mehrfacher Gelegenheit (Angelegenheit des Bischofs Bonosus und der Bischöfe Bubalianus und Taurianus) sich so verhalten, wie er es in einem Brief „Magna me gratulatio“ (414, PL 20, 526 ff.) ausgedrückt hat. „Denn die illyrischen Bischöfe, so heißt es, seien nicht verpflichtet, Befehle von Rom entgegenzunehmen,

wengleich sie in der Regel den römischen Standpunkt als Richtschnur betrachten“ (44). — Der dritte Beitrag hat den Titel „Leos I. Einfluß auf die kirchenrechtlichen Novellen Valentinians III.“ Die kurzgefaßte Darlegung beleuchtet, indem sie Entstehungsumstände und Inhalt der Novellen XVII und XVIII aus dem Jahre 445 umreißen, sowohl den Konflikt zwischen päpstlicher Kurie und östlicher Hauptstadt wie die Ansprüche des großen Papstes auf die allgemeine Jurisdiktion. Novelle XVII gilt der durch Bischof Hilarius von Arles heraufbeschworenen Streitigkeit um den Vorrang in der gallischen Kirche, und in dieser gesetzlichen Äußerung „ordnet die kaiserliche Regierung sich so eindeutig den Ansprüchen und Wünschen Leos unter, daß wiederholt die Vermutung ausgesprochen ist, die Novelle sei von Leo selbst diktiert worden“ (50). Der Gegenstand der Novelle XVIII ist „kein anderer als der der 17 Konstitutionen des Codex Theodosianus gegen die Manichäer, die zwischen den Jahren 372 und 428 erlassen waren“ (58). Auch hier weist Verf. dem Papst die eigentliche Urheberschaft zu, schließt aber eindeutig mit dem Hinweis, daß der Kaiser in ihr den wichtigsten Grundsatz römischer Rechtspflege preisgegeben habe. — Eine Stellungnahme zur gesamten Schrift ist erschwert, weil auf engstem Raum eine möglichst große Anzahl positiver Daten und Fakten zusammengetragen wird und eine geschichtliche bzw. theologische Auswertung nicht in der Absicht des Verfassers lag. An mancher Stelle könnte eine Kritik angesetzt werden, z. B. da, wo H. die Echtheit der *Collectio Thessalonicensis* in Frage zu ziehen scheint oder wo die Haltung der Päpste Siricius und Innozenz I. gegenüber der illyrischen Selbständigkeit behandelt wird (43 ff.). Grundsätzlich kann die Kommentarisierung des Jacobus Gothofredus (1587—1652), die von H. in reichem Maße zugrunde gelegt wird, angesichts des heutigen Forschungsstandes nur noch recht beschränkte Geltung beanspruchen. — In der Zitierung stören manchmal unvollständige oder ungenaue Angaben (z. B. Migne-Spalte 532? auf S. 44; „Moeller von Schubert“ usw.). Dennoch sei der Wert dieser Arbeit für den Theologen unbestritten, weil sie ihn für die Deutung der frühen Kirchengeschichte zu einer unerläßlichen Kenntnisnahme der rechtlichen und geschichtlichen Gegebenheiten führt.

Röttges

Merkli, H., O. S. B., Ὁμοίωσις Θεῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (*Paradosis*, 7). gr. 8^o (XX u. 188 S.) Freiburg/Schw. 1952, Paulusverlag. — In den beiden letzten Jahrzehnten sind erstaunlich viele Monographien über Gregor v. N. erschienen; 12 führt das Literaturverzeichnis an: deutsche, englische, französische (XV—XIX). Liegt der Grund dafür in dem neu erwachten Interesse an der Vätertheologie überhaupt oder auch in der Hoffnung, mit Hilfe des „größten griechischen Philosophen der christlichen Zeit“ (U. v. Balthasar) die heutige erstarrte theologische Spekulation beleben zu können? Die vorliegende Arbeit will nichts anderes sein als „eine motiv-geschichtliche-philologische Studie“. Mit philologischer Akribie wird im 1. Teil das Homoiosis- und Eikonmotiv in der griechischen Literatur von Platon bis Clemens v. Alex., im 2. Teil dasselbe bei Gregor v. N. verfolgt. Ein Anhang beschäftigt sich mit der seit langem bestrittenen, seit 1936 aber wieder behaupteten (Ivánka) Echtheit zweier Gregor zugeschriebener Homilien (vgl. die Schol 27 [1952] 614 f. besprochene Arbeit von R. Leys). Sucht Leys die Gründe Ivánkas für die Echtheit noch zu verstärken, so glaubt M. auf Grund seiner Studie, die Echtheitsfrage, trotz der z. T. scharfsinnigen Überlegungen Ivánkas und Leys (wohl mit Recht) verneinen zu können. Es bleibe als feste *Tatsache* bestehen, daß der echte Gregor, wenn er von Gen 1, 26 ausgeht, die beiden Formen κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν immer *absolut synonym* verwende und sie in keiner einzigen Stelle trenne oder inhaltlich differenziere; dies gelte auch in den Predigten an das Volk. Wenn Gregor die Homoiosis (von der Eikon getrennt) als *dynamisches* Motiv gebraucht, gehe er niemals von Gen 1, 26 aus, sondern habe das Motiv aus der *Philosophie*. Während Leys als Theologe die Einwirkung der platonisch-plotinischen Philosophie auf Gregors Spekulation wohl unterschätzt (er betrachtet Gregors Lehre wie „eine von der Wurzel abgeschnittene Blume“), wird M. als Philologe den theologischen Erwägungen Leys kaum ganz gerecht. (Die Arbeit von Leys kam ihm erst in die Hand, als seine Studie schon druckfertig vorlag.) Aber gerade weil M. die Beeinflussung der Homoiosis- und

Eikonlehre Gregors durch platonisch-plotinisch-philonische Gedanken in vielen Einzelheiten nachspürt, hat doppeltes Gewicht, was er u. a. als Ergebnis seiner Studie gewinnt: „Trotz der verschiedenen Beeinflussung bleibt Gregor ein tiefer, selbständiger Denker . . .; denn er hat wohl Gedanken anderer übernommen, sie aber so sich anzueignen gewußt, daß sie sich nahtlos und harmonisch seinem eigenen Denken einfügen, und er hat den an sich fremden, nicht christlichen Motiven . . . unvermerkt einen Geist einzuhauchen verstanden, daß wir sie ganz als Geist von seinem Geist empfinden, d. h. als tief christlich“ (138). Vgl. dazu auch Schol 29 [1954] 304f. Schoemann

Ratzinger, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Münchener Theol. Stud., II. System. Abt., 7). gr. 8^o (XXIV u. 331 S.) München 1954, Zink. 24.— DM. — R. gelangt zu einem Ergebnis, das — vom Titel her gesehen — in einem Teil wesentlich negativ ist: Der bei Augustinus nachweisbare Gebrauch der „Haus-Gottes“-Idee läßt sich nicht in scharfen Umrissen abgrenzen. Die entsprechende theologische Interpretation geht nicht aus vom gottesdienstlichen Raum als solchem; es wird vielmehr dieses Motiv jeweils recht bald umgedeutet in das andere des im Raum versammelten Volkes (322). Selbst die theologische Ausdeutung des alttestamentlichen Tempels weitet sich aus auf die kultische Gottesverehrung und die Einwohnung Gottes, so daß mit guten Gründen geschlossen wird: „Haus Gottes bezeichnet selbst kein eigenes Gedankenzentrum . . ., sondern ist Verdeutlichungsmittel, das letztlich nicht hinauskommt über den Rang eines beliebten, vielleicht des beliebtesten Bildwortes für die Sache, die uns in anderen Begriffen greifbarer wird“ (324). — Der andere Begriff, „Volk Gottes“, wird also schon von daher als der für die theologische Interpretation mehr dienliche und konkretere empfohlen; seine Bedeutung wächst im reichlich vorhandenen Material über *populus*, *gens*, *corpus* und vor allen Dingen bei Verwertung des *Civitas*-begriffes. Die zur Verfügung stehende Vielfalt garantiert und erlaubt keineswegs eine einheitliche Deutung. R. entgeht erfreulicherweise der Gefahr literarischer Vergewaltigung und begnügt sich auch für den Begriff „Volk Gottes“ mit dem Fazit: Gleichfalls mehrere Ansatzpunkte fanden sich für die Lehre vom Volk Gottes (324). Auf der vorletzten Seite bringt R. eine Zusammenfassung der von ihm in gründlichen Einzeluntersuchungen gestalteten Ergebnisse. Solche kann kaum den Anspruch erheben, eine Definition des Begriffes „Kirche Christi“ in der Sicht und aus dem Munde des Kirchenlehrers zu sein; denn die halb theologischen, halb juristischen Fragen nach den Grenzen dieser Kirche werden nicht berührt. — Erwähnte Zusammenfassung ist am aufschlußreichsten in den beiden ersten Gliedern: „Die Kirche ist der Staat des Volkes Gottes, vorgebildet im Staat des hebräischen Volkes . . .“ Wenn man aus dieser knappen Formulierung und aus den ihr zugrunde liegenden eingehenden Untersuchungen (255-295) die Gewißheit gewinnen kann, daß der Schlüssel zu Augustins Kirchenbegriff tatsächlich im Begriff „*Civitas Dei*“ liegt und daß infolgedessen von der Klarstellung des letzteren die endgültige Antwort auf die Frage nach Augustins Auffassung der Kirche abhängt, dann hat man ein dankenswertes relatives Ergebnis. Nachdem F. Hofmann (*Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, München 1933) die These aufgestellt hatte, daß für Augustinus wesentliche Identität zwischen Gottesstaat und Kirche bestehe (a. a. O. 515), hätte man eine Vereinfachung des weiteren Forschens erwarten können. R. widerspricht solcher Erwartung — soweit man sehen kann — durch Vertiefung des religiösen *Populus*-Begriffes im Sinne paulinischer Theologie: „Das Eigentümliche des Gottesvolkes besteht nun darin, daß es selbst durch sein Opfer *res Dei* ist, so daß mit anderen Worten in dieser *res* der *populus* die *res* ist jenes Gottes, dem sie nicht rituelle Opfer darbringt, dessen Brandopfer sie vielmehr selber ist“ (294). Und gleich der nächste Satz scheint das von ihm gesehene Verhältnis zwischen Kirche und Gottesstaat neu zu umschreiben: „Wie die *civitas Dei*, so ist der *populus Dei* als die Gemeinschaft, in der diese *civitas* besteht, identisch mit der Kirche, soweit es sich um den *populus peregrinans* handelt, d. h. um jenen Teil der Heiligen Gottes, der aus den Menschen berufen wird.“ — Was R. in vorliegender Untersuchung als Beitrag zur *Civitas*-forschung bringt, ergänzt er in einer neueren Untersuchung (*Herkunft und Sinn der Civitas*-

lehre Augustins, in: Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris 1954, 965 ff.). Hier versucht er eine neue Deutung der civitas Dei, die er „pneumatisch-ekklesiologisch“ nennt. Vermutlich hat auch er noch nicht das letzte Wort darüber gesprochen, ganz abgesehen davon, daß der Grund für solche Vermutung doch zu einem guten Teil in der Eigenart der augustianischen Schriften zu suchen ist. — Das zweite oben zitierte Element der Zusammenfassung, betreffend die Vorbildung der Kirche im Staat des hebräischen Volkes, ist kaum weniger entscheidend, besonders für die Frage nach dem Woher der ekklesiologischen Eigenart Augustins (zumal von hier aus die Frage angeschnitten wird nach dem Anteil der Kirche an der civitas terrena). In der Unterscheidung der beiden Testamente als „zeitlose Wesensordnungen“ und „zeitgebundene Heilsordnungen“ (296-305) wird einerseits festgestellt, daß für Augustin der atl Staat nichts anderes als „portio impiae civitatis“ ist (301 ff.), während sich aus dessen Theologie des AT — getreu der intellektualistischen Grundkonzeption des frühen Augustin — die Zugehörigkeit zur Heilskirche „im Innesein eines bestimmten intellectus“ nachweisen läßt (298 f.). — Die weiteren Elemente der Zusammenfassung (327) behalten zwar ihre Gültigkeit, sprechen aber recht wenig über dasjenige, was der augustianischen Ekklesiologie eigentümlich ist und dessen Herausschälen doch eigentlich den Sinn einer solchen Untersuchung ausmacht. Für die vorliegende Arbeit als solche ist hervorzuheben, daß der Verfasser sich sehr gewissenhaft um sorgsames Abwägen der einzelnen Äußerungen des Kirchenlehrers entsprechend ihrem historischen Gewicht bemüht. Sowohl der Werdegang im Kirchenverständnis Augustins (13-43) wie die Entwicklung der Ekklesiologie im nordafrikanischen Raum — Tertullian, Cyprian, Optatus — werden mit breiter Gründlichkeit dargestellt. M. E. sieht R. in der donatistischen Bewegung noch zu sehr eine Auseinandersetzung, die in erster Linie ein doktrinärer Streitpunkte willen geführt wurde. Das polemische Element sowohl bei Optatus wie bei Augustinus in den antidonatistischen Äußerungen ist wohl stärker als es die sachliche Auswertung in vorliegender Untersuchung gelten lassen kann.

Röttges

Schieffer, Th., Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. gr. 8^o (XII u. 326 S.) Freiburg 1954, Herder. 15.80 DM. — Das Andenken an den großen angelsächsischen Missionar im frühkarolingischen Frankenreich ist im Jubiläumsjahr 1954 mit ungezählten Feiern, Reden und Publikationen verschiedensten Gewichtes beinahe strapaziert worden. Zu den wenigen wirklich bedeutsamen literarischen Kundgebungen gehört das vorliegende Buch, das der Mainzer, jetzt Kölner Mediävist aus der Schule Wilhelm Levisons der säkularen Gestalt des Bonifatius gewidmet hat. Verf. stellt Leben und Werk des Heiligen in den großen Rahmen einer „christlichen Grundlegung Europas“ und gewinnt damit auch die Möglichkeit, weit ausholend staatliche und kirchliche Ausgangsstellungen der Situation um 700 einleitend darzustellen (1-80). Ebenso wichtig für ein tieferes Verständnis der missionarischen Leistung des hl. Bonifatius gibt sich auch ein Überblick über die vorbonifatianische Germanenmission im Frankenreich (81-102); es wird deutlich, daß eine Vielzahl von Kräften am Werk war, um einer nach Osten vorrückenden fränkischen Herrschaft religiös-kirchliche Expansion folgen zu lassen. Nun erst beginnt das Jugendkapitel (103-119) mit dem Bericht über die ersten Missionsjahre. Meisterlich interpretiert Verf. die Quellen, und wo diese versagen, weiß er durch kluge Erwägungen des Gesamtzusammenhangs verständlich zu machen, was in der Erzählung etwa des Biographen Willibald fragwürdig bleibt. Erinnerung sei z. B. an die einleuchtende Erörterung der Trennung des Bonifatius von Willibrord (118f.). Nach bekannter Teilung des Bonifatiuswerkes in Mission (unter Karl Martell) und Reform (unter Karlmann und Pippin dem Jüngeren) sind die beiden abschließenden Kapitel des Buches dieser Doppelaufgabe gewidmet. Die Mission bei Friesen, Alamannen und Bayern, vor allem bei Hessen und Thüringern wird untersucht und auch die Anfänge kirchlicher Organisation in diesen Gebieten noch gestreift (120 bis 185). Kirchengeschichtlich besonders bedeutend war natürlich die Reform der fränkischen Kirche (186-255), der denn auch die umfangreichste Untersuchung gewidmet ist. Hier konnte sich Verf. auf seine viel gerühmte Vorarbeit stützen (Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrh. [Abh. d.

Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Mainz 1950, Nr. 20]). Verf. hat sein Versprechen, durch Aufarbeitung des Forschungsstandes eine fachwissenschaftlich weiterführende Arbeit zu liefern, voll erfüllt. Wir kennen keine Darstellung des hl. Bonifatius, die so gründlich vorangeht, bei allem Verständnis für die menschlichen Grenzen des Heiligen die weltgeschichtliche Größe seiner Leistung überzeugender herausstellt als dieses Buch. Wir persönlich können uns allerdings nicht befreunden mit der Auffassung, daß die berühmten Fragebriefe des hl. Bonifatius nach Rom Beweis und Ausdruck von Unselbständigkeit, Unsicherheit und Angstlichkeit sein sollen (153 u. ö.). Vielmehr erscheinen sie als ein konsequenter Ertrag seiner monastischen Grundhaltung. Der Mönch fragt den Vorgesetzten um des Gehorsams willen auch in kleinen Dingen, die an sich leicht auch ohne das Urteil eines anderen geregelt werden könnten. Die Fragebriefe sind — ganz abgesehen von der klugen Absicht, sich mit den Antworten die Rückendeckung einer unbestrittenen Autorität zu verschaffen — ein offensichtlicher Beweis für die Neigung des hl. Bonifatius, im römischen Papst wirklich seinen Herrn und Vater (abbas) zu sehen und den einmal gelobten Gehorsam nun auch wirklich bis ins Detail zu vollziehen. Unselbständigkeit, Unsicherheit und Angstlichkeit sind im gesamten Leben des Heiligen nicht zu entdecken, eher das Gegenteil. Es wäre sonderbar, wenn man bei der Interpretation der Briefe nach Rom nach solchen psychologischen Notausgängen eilen müßte. Für den mit der Bonifatius-Forschung vertrauten Leser ist das Buch ein Genuß, über diesen begrenzten Kreis hinaus stellt es hohe Anforderungen, die zu erfüllen sich aber in jedem Fall lohnen wird. — In diesem Zusammenhang möchten wir auch hinweisen auf das Wiedererscheinen der „*Fuldaer Geschichtsblätter*“, der nunmehr im 30. Jahrgang herausgegebenen Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereins. Das zweite Doppelheft (Nr. 3-6) ist dem Gedenken des hl. Bonifatius gewidmet und bringt Beiträge von *St. Hilpisch* (Wynfret-Bonifatius), *Chr. Weber*, dem Herausgeber der Zeitschrift (Die Namen des hl. Bonifatius), *H. Büttner* (Bonifatius und das Kloster Fulda), *H. Eberhart* (Ein ungedruckter Hymnus zu Ehren des hl. Bonifatius), *Chr. Weber* (Bonifatius-Biographie nebst einem Verzeichnis der neuesten Bonifatius-Literatur). Die Namen der Verfasser garantieren einen hochwertigen Ertrag.

Wolter

Abaelard, Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Übertragen und herausgegeben von *E. Brost*. 2., erw. Aufl. kl. 8^o (550 S.) Heidelberg 1954, Schneider. 13.60 DM. — Zu den sorgfältig übertragenen acht Briefen der klassischen Korrespondenz Abälard-Heloisa fügt Hrsg. noch weitere Stücke der Überlieferung bei: einen wirklichen Brief der Äbtissin von Paraklet, einige Briefe Abälards an Heloisa, mehrere seiner Hymnen, schließlich den eindrucksvollen Briefwechsel zwischen Petrus Venerabilis von Cluny und Heloisa über Abälards Tod. Der Anhang bringt ein Kapitel des Hrsg. über die zeitliche und überzeitliche Bedeutung von Abälard und Heloisa (474-494), ein Nachwort (495-499), Zeittafeln (500-511) und ein wertvolles Namen- und Sachverzeichnis. In der Echtheitsfrage bezüglich des Briefwechsels stimmt B. gegen B. Schmeidler mit É. Gilson überein. — Über acht Jahrhunderte hinweg bleibt das Interesse der Welt wach an dem Schicksal Abälards, den Friedrich Heer eine Weltmacht seiner Zeit genannt hat (Aufgang Europas, Wien 1949, 263). Jedes dieser Jahrhunderte hat sich ein eigenes Bild von dem verschlungenen Schicksal dieser genial begabten Menschen gemacht, in dem Weltfreude und Askese, Hingabe und Verzicht, Ratio und Glaube einander begegnen und ablösen. Das letztgültige Urteil hat nicht Bernhard von Clairvaux über Abälard gesprochen, sondern Petrus Venerabilis, der Freund des Zisterzienserabtes. Als er Heloisa den Tod Abälards mitteilt, nennt er Abälard einen Mann, „der immerdar mit Ehren genannt werden darf, einen Knecht Christi und Diener der wahren Weisheit . . .; er war ein Muster der Bescheidenheit . . .; sein Geist dachte allzeit dem göttlichen Geheimnis nach . . .; sein Wandel bei uns war beispielhaft. Wach und bereit fand ihn Christus, als er kam, ihn heimzuholen. Also hat Magister Petrus seinen Lauf vollendet: der durch sein überragendes Wissen und durch sein hinreißendes Lehren der ganzen Welt bekannt war. In Christi Schule ist er still und demütig zum Herrn selbst eingegangen“ (465 f.).

Wolter

Beumer, J., S. J., Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Früh-scholastik: ZKathTh 76 (1954) 411-439. — Für die Dogmengeschichte der Mariologie bringt Verf. einen anregenden Beitrag aus dem Bereich der Früh-scholastik, dem er sich, wie bekannt, seit längerer Zeit mit ertragreichem Interesse zugewandt hat. Die Aufmerksamkeit des Verf. wendet sich der im 12. Jahrh. besonders reichen exegetischen und spirituellen Literatur zum Hohen Lied zu, weil er hier über bisher Erforschtes und Gesagtes hinaus Neues zu bringen hofft. Tatsächlich gelingt es ihm, von der Liturgie her den Ursprung der marianischen Deutung des Hohen Liedes in seiner Gesamtheit verständlich zu machen. Natürlich ist ihm bewußt, daß bereits Ambrosius Maria in der Braut des Hohen Liedes gesehen hatte und Ambrosius in der patristischen Linie der mittelalterlichen Tradition kein Fremdling war. Aber die auffallende Tatsache, daß seit der Mitte des 11. Jahrh. ein ganz neues Leben die Deutung des Hohen Liedes erfüllt und ein durchgehend marianischer Charakter, wenigstens bei einer Reihe von Autoren, auftaucht, sucht nach einer Erklärung. Für die Lektionen der Marienfeste wählte man damals gern Texte aus dem Hohen Lied. Dadurch angeregt, so meint B., hätten die Kommentatoren sich für eine marianische Deutung des *Canticum canticorum* entschlossen. Eine bestrickende Theorie, doch läßt sie manche Fragen offen, z. B. warum vor allem die Prämonstratenser und Augustinerchorherren, nicht aber die Zisterzienser die mariologische Deutung des Hohen Liedes bevorzugen. War Cîteaux auch weniger liturgisch interessiert, seine Marienverehrung steht doch außer Zweifel. Verf. wendet sich im 2. Teil seiner Arbeit einigen Kommentaren zu und erhebt aus ihnen mariologisch wichtige Auslassungen (Rupert von Deutz, Honorius von Autun, die noch traditionell gebunden sind; Alanus von Lille und Philipp von Harvengt führen weiter, wobei Alanus die Stellung Marias in der Kirche besonders hervorhebt). Neben den eigentlichen Kommentaren untersucht Verf. auch die Marienpredigten, in denen vielfach Stellen aus dem Hohen Lied marianisch gedeutet werden. Abschließend wird der theologische Ertrag der marianischen Deutung des Hohen Liedes als Ergebnis mitgeteilt. Eine Klärung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis kam nicht zustande, über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel liegen gleichfalls eindeutige Zeugnisse nicht vor. Fortschritt wurde erzielt dadurch, daß Maria klarer als Braut Christi erkannt und ihre Stellung als Mittlerin eindringlicher gewürdigt wird. — Es wäre zu hoffen, daß die Hinweise des Verf. auf das Abhängigkeitsverhältnis der marianischen Deutung des Hohen Liedes von der Liturgie aufgegriffen, weitergeführt, als mögliches methodisches Prinzip auch an anderen Problemkreisen erhärtet und gesichert würden. Zunächst erscheint hier eine Möglichkeit, ein geistreicher, noch nicht zwingend belegter und gesicherter Einfall. Doch sind wir überzeugt, daß Verf. selbst die einmal aufgegriffene Spur hartnäckig weiterverfolgen wird. Wolter

Laporte, J., *Annales de l'Abbaye Saint-Pierre de Jumièges. Chronique universelle des origines au XIII^e siècle. Introduction, texte et traduction.* 8^o (128 S.) Rouen 1954, Lecerf. — Zur 1300-Jahr-Feier der berühmten Benediktinerabtei Jumièges (Normandie) im Jahre 1954 legt Verf. die wertvolle Edition der Klosterannalen vor. Für die historiographisch so ertragreiche Epoche des normannischen 11. und 12. Jahrh. sind sie ein bemerkenswertes Zeugnis. L. stellt den anonymen Verfasser aus dem späten 12. Jahrh. ohne Bedenken neben die besten Fortsetzer des Sigebert von Gembloux. Für die Kirchengeschichte der Normandie sowohl wie für die allgemeine Zeit-, Kultur- und Landesgeschichte enthalten die Annalen neue und gute Nachrichten. In der Einleitung der Edition (1-25) bringt L. zunächst einige Hinweise auf den inneren Zusammenhang der Annalenliteratur, untersucht Verfasser und Quellen der Annalen von Jumièges, macht auf die Bedeutung ihres sachlichen Gehaltes aufmerksam und wendet sich dann den Handschriften zu, die er sorgfältig beschreibt und klassifiziert. Abschließend kann er auf die Tatsache hinweisen, daß die Annalen weitgehend von späteren Geschichtschreibern benutzt worden sind, vor allem natürlich im normannischen Raum. Der Text selbst wird mit einer ausgezeichneten Übersetzung vorgelegt (26-122), ein kleiner kritischer Apparat und die notwendigsten Anmerkungen folgen. Man hätte hier gern größere Ausführlichkeit gewünscht, zumal Verf. selbst andeutet, daß die Chronologie nicht zu den stärksten Seiten der alten Annalisten gehörte. Für die Bereicherung text-

kritisch gesicherten Quellenmaterials für den historisch so ungemein bewegten und richtunggebenden normannischen Raum des hohen Mittelalters sind wir L. zu großem Dank verpflichtet.

Wolter

Auer, A., O. S. B., *Leidenstheologie im Spätmittelalter* (Kirchengeschichtl. Quellen u. Studien, 2). gr. 8^o (X. u. 142 S.) St. Ottilien 1952, Eosverlag, 12.50 DM. — Die schon 1941 abgeschlossene Arbeit behandelt ein zugleich literargeschichtliches und theologisches Problem, das Schrifttum der Leidensauffassung oder Leidensstheologie des Spätmittelalters. Sie wird aus einer Gruppe von drei „einander beeinflussenden Traktaten“, die dafür wesentlich sind, herausgehoben: *De duodecim utilitatibus tribulationum*; Die Zwölfmeisterlehre; *Novem Puncta*. In minutiöser Forschung wird im 1. Teil eine Beschreibung und Geschichte der Handschriften und des Textes von *De duodecim utilitatibus tribulationum* geboten (Text selbst nur mit Druckfehlerberichtigung der bisherigen Ausgaben) und nach Datierung, Urheberschaft und Bearbeitung (Übersetzungen) ausgewertet, wobei Zusammenhänge mit anderen Traktaten angemerkt sind. Die Ergebnisse sind nicht nur für die eben genannten Fragen wichtig, interessant ist vor allem der geistesgeschichtliche Zusammenhang zwischen dem Festland (Frankreich) und England und die Selbständigkeit der angelsächsischen Bearbeitungen. A. beweist auf eine neue Art, daß der einflussreiche Traktat nicht von Petrus von Blois stammen kann, daß es vielmehr „nahelegend“ sei, ihn Gerhard von Liège zuzuweisen, und daß Johannes Dambach für seine verbreitete *Consolatio theologiae* aus dem Traktat geschöpft habe. — Die 2. Untersuchung über die „Zwölfmeisterlehre“ betritt das Gebiet der Mystik. In ähnlich philologisch-literargeschichtlicher Arbeit werden die Grundfragen (Entstehung und Entwicklung dieses Schrifttums) soweit möglich geklärt. Am wichtigsten ist der 3. Abschnitt, der zunächst wieder Urheberschaft usw. des Traktates der „*Neun Punkte*“ und seine Einordnung erforscht (Beziehung zur Mystik Eckehartscher Richtung). A. führt dann in den Inhalt dieser Leidenstheologie ein und wertet sie geistesgeschichtlich. Das Ergebnis ist besonders ertragreich. In der Betonung der „lauteren Gesinnung gegenüber der herrschenden Vorliebe für die äußeren Werke“ zeigt sich eine „vorreformatorische Strömung“, ohne daß das ein gewollter Gegensatz zur Kirche wäre. In der „kindlich-frommen Lebensbetrachtung“ der *Novem virtutes* sind wichtige theologisch-asketische Probleme verborgen (A. weist hin auf die Frage der Mittlerschaft der Kirche, die Fürbitte für die Toten, den Wert der guten Werke, Sinn und Wert der Askese, wesentliche Bedeutung der Gottesliebe und Wichtigkeit der Nächstenliebe). Literarisch ist in dieser Art Literatur auch eine neue Form gewonnen: die „antithetische oder dialektische Redeweise“. Der Nominalismus deutet sich hier an in seiner typischen „Feindseligkeit der natürlichen und übernatürlichen Ordnung gegeneinander“. Trotzdem sollen diese Sätze der Mystik dienen. (A. bringt in diesem Zusammenhang Hinweise auf die Dialektik Eckeharts und Taulers.) Das wegen seiner minutiösen Forschung nicht eben leicht lesbare wertvolle Buch hätte noch gewonnen, wenn am Schluß die Ergebnisse, die man vor allem im 1. und 2. Teil etwas mühsam aufspüren muß, in einer knappen Übersicht zusammengefaßt wären.

Ueding

Matern, G., *Die kirchlichen Verhältnisse im Ermland während des späten Mittelalters*. gr. 8^o (303 S.), Paderborn 1953, Schöningh. 24.— DM. — Das Buch ist ein sehr wertvoller Beitrag zu dem Kapitel Deutschland vor der Reformation. Will man nicht in allgemeinen Urteilen befangen bleiben, dann sind solche Sonderuntersuchungen für die einzelnen Diözesen gar nicht zu umgehen. Das erfordert nicht nur die Kenntnis aller einschlägigen gedruckten und ungedruckten Quellen und der Literatur, sondern vor allem das Eindringen in die Vielfalt der Gründe, aus denen sich die Tatsachen ergeben, und ein gutes Stück Kombinationsgabe, um die Lücken der Quellen durch Schlüsse aus den Gegebenheiten möglichst weitgehend zu ergänzen. Der Verf. hat das mit viel Vorsicht, Klugheit und Offenheit geleistet. Neben einer Fülle von statistischen Angaben, die aus Tatsachen und Rückschlüssen aufgebaut sind, wird immer wieder versucht, die Grundlagen und treibenden Kräfte der Entwicklung zu enthüllen und so eine Gesamtwertung zu erreichen. — Die Besonderheit der Verhältnisse in Ermland ergibt auch eine Besonderheit der

Lage vor der Reformation. Sie ist so ungewöhnlich wegen der Lage der Diözese an der Ostgrenze Deutschlands und der eigenen Entwicklung im Mittelalter. Wertvoll ist, daß dieses Bild der Diözese immer wieder in Vergleich gesetzt wird zu den andern Diözesen Deutschlands. Im ganzen ergibt sich ein günstigeres Bild der geistigen, wirtschaftlichen, moralischen Situation des Klerus, der vor allem in dem Buch „beleuchtet“ wird. — Aus den vielen interessanten Einzelheiten seien hervorgehoben: der hohe Bildungsstand vor allem der Bischöfe und Domkapitulare, die kaum aus altem Adel, sondern aus „wissenschaftlichem“ Adel oder bürgerlichen Patrizierfamilien stammten und sich durch ihre Studien und ihre politische Begabung auszeichneten. Auch der Pfarrklerus rekrutierte sich zum guten Teil aus städtischen Kreisen. Die Klöster haben demgegenüber nur geringe Bedeutung (wenig Städte, Einschränkung durch den Deutschen Orden). Die Zahl der Geistlichen hält sich in mäßigen Grenzen. Interessant ist, was über die Bildung des Pfarrklerus und des Domkapitels im einzelnen gesagt wird (Universitätsstudien, vor allem Recht oder auch Medizin, weniger Theologie; Orte: Bologna, Paris, Prag, Wien, Leipzig). Das ausführlichste Kapitel handelt über die Stellenbesetzung, wobei nicht nur der Nachweis der viel geringeren Bedeutung der päpstlichen Provisionen in Ermland, sondern auch die besonderen Gründe dafür interessieren. Das Kapitel über das „Einkommen des Klerus“ hat nicht nur den Wert einer Statistik, es bringt auch besonders anschauliches Vergleichsmaterial mit andern Diözesen und die in solchen Arbeiten gewöhnlich nicht gebotene Umrechnung in heutigen Geldwert. Ausführungen über sittliche Zustände (Verfall im 16. Jahrh. auch hier, aber in „maßvollen Grenzen“, anderseits viel Caritas), also das „Problem der Gegensätze“ mit den für Ermland besonders geltenden Begründungen, schließen die sehr verdienstvolle Arbeit ab. Es liegt in der Natur der Sache, daß gelegentliche Hinweise (z. B. über Eigenkirchenwesen), sosehr man sie begrüßt, etwas kurz und summarisch ausgefallen sind.

Ueding

Hughes, Ph., *The Reformation in England*. III. Band: „True Religion now established“. gr. 8^o (XXX u. 457 S.) London 1954, Hollis u. Carter. 42.— Sh. — Überraschend schnell kann Verf. mit dem abschließenden 3. Band sein im Rahmen der katholischen Forschung und darüber hinaus richtunggebendes Werk über die Reformation in England vollenden. Wir haben die Vorzüge dieser in mancher Beziehung bahnbrechenden Arbeit bereits bei der Besprechung des 2. Bandes hervorgehoben (Schol. 29 [1954] 605 f.). Sie kommen in diesem krönenden Abschluß nochmals voll zur Geltung. Die Gestalt der großen englischen Königin Elisabeth, einer geborenen Herrscherin und talentvollen Regentin, wird zu Eingang mit ruhiger Objektivität gewürdigt (1-15). Viel konsequenter als ihr Vater, Heinrich VIII., hat sie, deren Religion auf ein Minimum durch das Feuer einer vom konfessionellen Streit arg bedrängten Jugend zusammengeschmolzen war, einzig und allein staatspolitisches Interesse ausschlaggebend sein lassen bei der Durchführung und Sicherung des englischen Staatskirchentums. Weder katholischer noch nonkonformistischer Widerstand wurde geduldet. Was sie durch Parlament und Regierung dem englischen Volk als verbindlichen Glauben und unumstößliche Verfassung vorlegte, wurde mit allen Mitteln der strafrechtlichen Vollzugsgewalt zu verwirklichen gesucht. 183 Katholiken, Priester und Laien, wurden allein zwischen 1577 und 1583 hingerichtet, schwerster wirtschaftlicher und sozialer Druck ausgeübt und alle Bemühungen gegenreformatorischer Kräfte im Keim erstickt. Das Ende ihrer Regierung war auch das Ende des englischen Katholizismus, dessen mehr als kümmerliche Reste dann durch die kommenden Jahrhunderte fast unbemerkt weitervegetierten. Das Drama dieser Errichtung elisabethanischer Suprematie beginnt mit der grundlegenden Entscheidung des Jahres 1559 (16-47). Ihre theologische Bedeutung wird eingehend analysiert (48-95) und die Übermittlung an das Volk behandelt (96-132). Ein dauernder Widerstand von innen (133-238), durch einen schlecht unterrichteten Klerus einerseits, gewisse Reserven der kalvinistischen und zwinglianischen Reformkreise anderseits, in der Person des Thomas Cartwright besonders deutlich hervortretend, und schließlich von seiten der Katholiken wird meisterlich dargestellt. Dem Widerstand der Katholiken wird das ganze 2. Buch gewidmet unter dem charakteristischen Titel „Delenda“ (239-397). Zunächst schildert Verf. die

Unentschiedenheit im katholischen Lager, welche auch durch zumeist unpsychologische Maßnahmen vom Kontinent her nicht überwunden werden konnte (Bemühungen um Maria Stuart, Exkommunikation der Königin durch Pius V.). Seit 1570 aber machen sich spürbar Gegenkräfte geltend. Es meldet sich ein gewisses Führertum an, das den Seminargründungen auf dem Kontinent (Douai durch William Allam etwa) zu danken ist. Vor allem wird der Einsatz der beiden Jesuiten Edmund Campion und Robert Persons rühmend hervorgehoben, wobei die Legenden um Persons gründlich beseitigt werden. Die Gefahr wird von der Regierung schnell erkannt, und man begegnet ihr mit dem Gesetz von 1585, das die katholische Mission in allen Phasen zerstören soll. Der Erfolg ist nur zu offensichtlich, die letzte Hoffnung der Katholiken erlischt. Als Elisabeth am 24. März 1603 stirbt, ist das Programm von 1559 durchgeführt. Eine kalvinisch denkende episkopale Staatskirche hat triumphiert. — Es kann hier nur nochmals darauf hingewiesen werden, mit welchem Reichtum an Dokumentation Verf. seine Ausführungen unterbaut und rechtfertigt. Bei dem langsamen und nach allen Seiten sich sorgfältig sichernden Gang der Untersuchungen kann es nicht ausbleiben, daß die Grundmotive häufiger anklagen, als man es manchmal wünschen möchte. Aber die Kunst der Wiederholung wird doch maßvoll geübt und nicht ohne Entschuldigung. Die führenden Persönlichkeiten dieser Epoche, zumal diejenigen des englischen Raumes, wie begreiflich ist, werden ausgezeichnet profiliert und sprechen ständig in der eigenen Sprache. Wertvolle Bilder unterstützen die innere Anschauung. Kartenskizzen und Statistiken vervollständigen und erläutern die Thesen. Bibliographie und Index schließen den Band ab. Wir sind überzeugt, daß die Erforschung des Problemkreises der englischen Reformation mit dem monumentalen Werk des Verf. wenn auch nicht abgeschlossen ist, so doch eine bedeutend erweiterte und solid fundierte Basis erhalten hat.

Wolter

Schwaiger, G., Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649-1661) (Münchener Theol. Studien, Hist. Abt., 6). gr. 8^o (XVIII u. 329 S.) München 1954, Zink. 18.— DM. — Die vorliegende theologische Dissertation (München) beschäftigt sich eingehend nach umfangreichen ungedruckten Quellen und unter Beiziehung der wesentlichen Literatur mit der Gestalt eines großen deutschen Bischofs aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Wenn auch das Hauptinteresse des Verf. dem seelsorglichen und administrativen Wirken des Bischofs von Regensburg gilt, entwirft er doch mit dem einleitenden Abschnitt über das Leben des Grafen von Wartenberg (23-94) ein interessantes Bild der kirchenpolitisch so überaus bewegten Zeit des frühen 17. Jahrh. Die frischen Kräfte der katholischen Reform, welche ihren Quellbezirk, für Deutschland zumal, im Collegium Germanicum besaßen, setzten mit unerhörter Energie den Wiederaufbau fort, dessen Grundlinien das 16. Jahrh. bereits gezogen hatte. In einem mit Arbeit, Erfolg und Rückschlägen überreich gefüllten Leben hat dieser Prälat aus dem bayerischen Fürstenhaus in zäher Leistungsfreude sowohl in Osnabrück als auch in Regensburg die katholische Reform vorangetrieben. „Wäre sein Wirken nicht in die wilde Zeit der Religionskriege gefallen, vielleicht hätte Deutschland an dem Bischof Wartenberg einen zweiten Karl Borromäus erhalten“, so urteilte später Kardinal Andreas Steinhuber über ihn. Für die Durchführung der Trienter Dekrete in Deutschland hat Wartenberg vorbildlich gewirkt. Diözesansynoden, Visitationsreisen, Errichtung von Kleinen und Großen Seminaren, Reform und Förderung des Ordenswesens sind wesentliche Mittel seiner Tätigkeit gewesen. Der 2. Abschnitt geht dem Wirken Wartenbergs in Regensburg bis ins Detail nach und vermag dadurch eine sehr anschauliche Vorstellung von dem unablässigen Bemühen des Bischofs zu geben (95-296). Wir halten die monographische Aufarbeitung des historischen Materials gerade des 17. Jahrh. für eine sehr schätzenswerte Vorarbeit für eine Gesamtdarstellung dieser Epoche, die noch nicht vorliegt. Die der Arbeit beigegebenen Anlagen lassen eine unmittelbare Einsicht in Pläne und Grundprogramme des Bischofs Wartenberg tun; dabei scheint uns die „Instruction vor die schuelen“ (1658) von besonderem Interesse zu sein.

Wolter

Schreiber, G., Deutsche Wissenschaftspolitik von Bismarck bis zum Atomwissenschaftler Otto Hahn (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nord-

rhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 6). 8^o (89 S.) Köln und Opladen 1954, Westdeutscher Verlag. 6.25 DM. — Die überaus anregende Studie verarbeitet einen Vortrag des Verf. in der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (17. 9. 52), Diskussionsbeiträge auf dem 1. Kongreß für internationale Wissenschaftsgeschichte zu Bremen (23.-26. 4. 51), auf den Meinberger Hochschulwochen, Veröffentlichungen der Max-Planck-Gesellschaft und Ansprachen vor der Verwaltungs- und Wirtschaftsakademie in Essen. Als These macht Verf. sich ein Wort des preußischen Finanzministers Johannes Popitz (gest. 1945) zu eigen: „Die Gebiete der Kulturpflege können vom Staat niemals unmittelbar getragen, sie können von ihm nur gefördert werden“ (11). So verstanden, ist die Schrift eine eindringliche Warnung vor der Gefahr staatlicher Monopolisierung der Gelehrsamkeit. Ein kurzer Abriss der Geschichte der Wissenschaftspflege vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert (15-25) leitet ein, natürlich nur in Stichworten, doch diese sind, wie alles, was Verf. entwirft, sehr fruchtbar an Hinweisen. Stärker ins Detail führen die folgenden Abschnitte über das Zeitalter Bismarcks (25-30), in dem das Interesse für gemeindeutsche Unternehmungen geweckt wird und die Wissenschaftspflege in hochpolitische Zusammenhänge eingreift, des weiteren die Auslandskulturpolitik Förderung erfährt. In der Wilhelminischen Ära (30-45) scheint die Anregung zu neuen Forschungsgemeinschaften von konstruktiven Wissenschaftspersönlichkeiten ausgegangen zu sein, neben vielerlei staatlichen Bemühungen. Die Anfänge der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (Fr. Althoff, Fr. Schmidt-Ott, Ad. v. Harnack) werden genauer untersucht. Neu ist der Hinweis auf die Planung W. Rathenaus (41 bis 43). Zur Leistung der Weimarer Zeit, mit ihren Reichsanstalten, Reichskommissionen, Notgemeinschaften, weiß Verf. aus reicher Erfahrung vieles Neue beizutragen. Das gleiche gilt erst recht für die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Neben den Staat trat vielfach die Wirtschaft als Trägerin der Wissenschaftspflege. — Die Schrift ist eine kleine Enzyklopädie der Wissenschaftsbewegung im Deutschland des letzten Jahrhunderts, vielfach natürlich mit Reihen von Namen, von Instituten und Planungen sich begnügend. Sie will ja auch vor allem den Wissenschaftsgeschichtler zur Forschung anregen, dabei aber auch Staat und Wirtschaft aufrufen zur Ehrfurcht vor der Wissenschaft, welche beide nicht beherrschen, sondern fördern sollen.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Schweitzer, W., Schrift und Dogma in der Ökumene. Einige Typen des heutigen Schriftgebrauchs, dargestellt als Beitrag zur Diskussion über das Problem der biblischen Hermeneutik. gr. 8^o (320 S.) Gütersloh 1953, Bertelsmann. 28.— DM. — Mit der vorliegenden Arbeit hat sich der Verf. 1951 an der Evang.-Theol. Fakultät in Heidelberg habilitiert. Sie behandelt die Autorität der Schrift in den verschiedenen christlichen Konfessionen, ein Anliegen, das dem Verf. während seiner fast sechsjährigen Tätigkeit in der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf schmerzlich zum Bewußtsein gekommen ist. Er betont mit Recht, daß der reformatorische Grundsatz von der „sola Scriptura“ nur dann sinnvoll ist, wenn neben ihrer „auctoritas“ auch ihre „sufficiencia“ und ihre „perspicuitas“ (= facultas se ipsam interpretandi) behauptet werden kann; denn nur dann kann sie als „sicheres und ausreichendes Fundament für die Dogmatik gelten“ (15). Während Flacius Illyricus die Autorität der Schrift noch auf ihre innere Einheit begründet sein lasse, sei seit 170 Jahren durch ihre historische Betrachtung diese innere Einheit erschüttert. Infolgedessen sei die Dogmatik schrittweise zum Rückzug gezwungen worden und so, losgelöst von der Autorität der Schrift, schließlich zur Religionsphilosophie geworden (16f.). Der Verf. unterscheidet nach ihrer Einstellung zur Schrift drei Hauptgruppen: die Vertreter der konservativ-fundamentalistischen Grundeinstellung (Katholiken, Orthodoxe, der ältere Protestantismus — ohne allerdings zu beachten, daß die Katholiken die mechanische Verbalinspiration der älteren Protestanten ablehnen), den extremen liberalen Flügel, für den die Dogmatik zur Religionsphilosophie geworden ist, weil er eine schriftgemäße Dogmatik nicht mehr

für möglich hält, und diejenigen, die in ernster Auseinandersetzung mit den neuen Fragen in der einen oder anderen Art doch noch an einer schriftgemäßen Dogmatik festhalten wollen. Zu dieser dritten Gruppe gehören nach Sch. heute die meisten. Aber hier sei die entscheidende Frage, wo die richtige Mittellinie zwischen (historischer) Mannigfaltigkeit und (dogmatischer) Einheit der Schrift liege (18 ff.). Zu dieser objektiven Seite der Hermeneutik kommt nach Sch. noch die subjektive des rechten Verstehens eines Dokumentes, das den Anspruch erhebt, das Wort Gottes zu vermitteln. Das rechte Verstehen der Schrift hänge aber jedesmal von dem Vorverständnis ab, mit dem einer an die Schrift herantrete und das auch hier zu einem entscheidenden Faktor der Hermeneutik werde (20). Sch. betont: „In jedem dieser Fälle entsteht ein hermeneutischer Zirkel, indem unser Vorverständnis unser Verstehen bedingt.“ Darum könne keine Rede davon sein, nachweisen zu wollen, welches Verständnis „richtig“ und welches „falsch“ sei (22). Damit ist im Grunde die Notwendigkeit einer außerbiblischen Instanz für die „richtige“ Deutung der Schrift zugegeben, wie sie die katholische Kirche in ihrem authentischen und unfehlbaren Lehramt sieht. Bei der Darstellung des Schriftverständnisses der verschiedenen Konfessionen beginnt der Verf. mit der katholischen Kirche. Man wird gerne zugeben, daß er sich ehrlich Mühe gegeben hat, das katholische Verständnis von Schrift und Dogma, vor allem an Hand des Schrifttums von Schmaus und Söhngen, objektiv darzulegen, aber dabei ist er der Gefahr mehrfacher Mißverständnisse nicht entgangen. Er hat z. B. nicht beachtet, daß die Kirche ihre Einheit nicht aus der *Einheit* der Schrift, sondern aus der Schrift als *historischer* Quelle beweist und dann die *Einheit* der Schrift und ihren dogmatischen Charakter kraft ihres unfehlbaren Lehramtes erklärt (24 f.). Ferner ist ihm der wesentliche Unterschied zwischen historischer und dogmatischer Tradition nicht zum Bewußtsein gekommen. Es mag sein, „daß Theologie und Frömmigkeit sich gegen die Offenbarung auch durch Übertreibung versündigen können“ (45), aber dann handelt es sich nicht um eine *dogmatische* Tradition, d. h. um eine von der ganzen Kirche sicher als geoffenbarte Wahrheit anerkannte Gegebenheit. Im Folgenden geht der Verf. dann ein auf das Schriftverständnis der orthodoxen und anglikanischen Kirche, ferner auf die Repristinatiotheologie im reformatorischen Lager und auf das evolutionistische und ethizistische Schriftverständnis der Erfahrungstheologie, um im 2. Teil die Ansätze einer Offenbarungstheologie unter gleichzeitiger Überwindung des Gegensatzes zwischen „liberal“ und „orthodox“ bei C. H. Dodd, R. Niebuhr, K. Barth, G. Aulén, A. Nygren und E. Brunner aufzuzeigen. Im Schlußteil gibt er einen zusammenfassenden Überblick über die gegenwärtige ökumenische Gesprächslage in unserer Frage, die er kennzeichnet sieht in einer „Rückkehr zur Bibel“, einer „Wiederentdeckung der Kirche“, einem Ernstnehmen der dogmatischen Aufgabe und vor allem in dem rechten Verständnis des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte. Hier stellt sich das Problem des Verstehens der Schrift in ihrer geschichtlichen Mannigfaltigkeit und in ihrer dogmatischen Einheit, das durch die formgeschichtliche Betrachtungsweise noch brennender geworden sei. Der Verf. selbst sieht den Ausweg in einer heilsgeschichtlich-eschatologischen Schriftauslegung und Dogmatik. Seine Ansicht faßt er abschließend in vier Thesen zusammen. Hier nimmt er auch verschiedentlich Stellung gegen Bultmann, vor allem in der Frage des „objektiven“ Wirklichkeitscharakters der Offenbarung (241), meint aber, daß unser Schriftverständnis jeweils bestimmt sei von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfessionskirche (243 f.). Damit ist aber einem relativistischen Schriftverständnis das Wort geredet und der Weg zum einzigen objektiv richtigen Schriftverständnis von vornherein grundsätzlich verbaut.

Brinkmann

Bruno, A., Jesaja. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. gr. 8^o (354 S.). — Ders., Die Bücher Genesis — Exodus. Eine rhythmische Untersuchung. gr. 8^o (327 S.) Stockholm 1953, Almqvist u. Wiksell. — Unter den Versuchen, die rhythmische Struktur des Masoretentextes nach ihren inneren Gesetzen zu verstehen, dürfte die Arbeit B.s, wie sie nun nach fast 25jährigem Läuterungsprozeß vorliegt (die ersten Studien über Ps 1—72 und über Sam-Kö erschienen 1930 bzw. 1935), um so leichter Interesse finden, je mehr sich alle Versuche totgelaufen haben, die, mehr oder weniger von unserem abendländischen rhythmischen Empfinden bestimmt,

die Masoretenrhythmik in metrische Systeme einzufangen suchten. Andererseits bleibt man auch den Verfechtern eines reinen „Mischmetrums“ gegenüber unbefriedigt, so berechtigt diese Reaktion gegen den starren Systematismus von Sievers auch sein mag. Die elastischere Methode von B. könnte wertvolle Hinweise geben, beide Extreme zu vermeiden und der hebräischen Synthese von natürlichem Sinn- und formalem Kunstrhythmus mehr gerecht zu werden, selbst wenn man den Optimismus des Autors über seinen Lösungsversuch nicht teilt. Das Besondere der Methode B.s besteht darin, daß er das Metrum nicht auf den einzelnen Tonlängen aufbaut, wie sie im Wechsel von kurzen und langen Vokalen, von offener und geschlossener Silbe dem Wort einen eigentümlichen Rhythmus geben, sondern auf größeren und komplexeren Toneinheiten. Nicht die Silbe, sondern das betonte Wort ist für ihn das rhythmische Element, nicht Versfüße, sondern nur Hebungen bauen das Metrum auf. Präpositionale, konjunktionale und meist auch Status-constructus-Verbindungen schmelzen zu einer Toneinheit zusammen. So einen sich in der gestaltenden Dynamik des Gedankens oft mehrere Worte zu einem massierten Ausdruck (etwa *w^o 'al dabbe'seth g^omallím*, Is 30, 6), der zwar in sich wieder eine Spannungseinheit von Nebentönen gegen den Hauptton darstellt, aber gerade und nur als Einheit bedeutsam wird für die Gestalt des Metrums. Diese rhythmischen Elemente ordnen sich zu Zeilen, Zeilengruppen und Strophen. Das Überraschende ist nun, daß von B. das Metrum als feste formgebende Gesetzmäßigkeit noch nicht so sehr auf die Zeilen oder Zeilengruppen angewandt wird, so daß für sie eine gleiche oder regelmäßig wachsende Zahl von Hebungen erfordert würde, sondern erst auf die Strophen. Die Strophe, die etwa 11—38 Hebungen enthalten kann, ist für ihn die rhythmische Einheit, und „das Hauptproblem der Untersuchung ist, ob sämtliche Strophen eines Gedichtes (oder Abschnittes) in der Art gleichgebaut sind, daß sie gleich viel rhythmische Elemente, also betonte Wörter oder Hebungen enthalten“. B. führt diese Untersuchung praktisch vor, indem er den ganzen Text der behandelten Bücher in deutscher Übersetzung in rhythmischen Zeilen, Zeilengruppen und Strophen übersichtlich abdruckt. Die Zahl der Hebungen in Zeile und Zeilengruppe ist jeweils am Rande vermerkt, die Strophen sind durch Nummern markiert. Die Ergebnisse der Analyse sind in einem theoretischen Teil zum System verarbeitet und wenigstens die meisten Textveränderungen in Anmerkungen erörtert. So ist eine Nachprüfung an Hand des Textes leicht möglich. Das Ergebnis ist nicht sonderlich erfreulich. Einmal sind der Abweichungen und der erforderlichen Texteingriffe doch zu viele. Sodann verbessern letztere den Text inhaltlich und stilistisch keineswegs, sondern verschlechtern ihn oft genug. Philologie und sprachliches Feingefühl kommen oft allzu wenig zu ihrem Recht. Und schließlich ist die Abgrenzung auch jener Strophen, deren Text von Korrekturen und Umstellungen verschont blieb, keineswegs immer überzeugend. Die echten Säuren des Textes liegen oft ganz woanders, und das metrische Gleichmaß der Strophen erscheint auf Kosten der Sinngliederung erzwungen. So dürfte das System B.s als allgemeine rhythmische Theorie, die sogar auf Gen und Ex ebenso passen soll wie bei Is, nicht in Frage kommen. Doch es bleibt trotz allem ein ansehnlicher positiver Rest von Texten, bei denen seine Zählmethode sich überraschend bewährt. Und diesen Ertrag der Arbeit darf man bei allen Vorbehalten nicht übersehen. Denn er ist aufschlußreich dafür, daß eine natürliche Rhythmik und Symmetrie des Gedankens und des sprachlichen Ausdrucks dem Hebräer auch über größere sprachliche Einheiten hin nicht fremd war. Ob wir es mit einer bewußten Stilkunst zu tun haben, bleibt auch für diese Texte sehr fraglich.

Haspecker

Robinson, Th. H., und Horst, F., Die zwölf kleinen Propheten. Hosea bis Micha von Th. H. Robinson; Nahum bis Maleachi von F. Horst (Handbuch zum AT, hrsg. von Eissfeldt, I, 14). 2. Aufl. gr. 8^o (X u. 275 S.) Tübingen 1954, Mohr. 19.80 DM. — Dies ist nun bereits der 4. Band des geschätzten Handbuches, das seit 1952 in Neuauflage erscheint (zu Josua, Hiob, Daniel vgl. Schol 29 [1954] 295—296). Er bringt zunächst durchgehend eine sorgfältige Einarbeitung der Ergebnisse der philologischen Forschung der seit dem Erscheinen der 1. Auflage verflossenen sieben Jahre. Sie sind gerade für das Dodekapropheten besonders beachtlich. In der von Robinson bearbeiteten Hälfte scheint sich die Überarbeitung im wesent-

lichen hierauf zu beschränken. Die Literatur ist zwar bis 1953 nachgetragen, hat aber, soweit ich sehe, keine tieferen Spuren hinterlassen. So sind z. B. auch alle Pauschalbehauptungen, die eine grundsätzliche Feindschaft der voralexikanischen Propheten gegen den Kult vertreten, unverändert stehengeblieben. Zu Amos ist dem Bearbeiter die Studie von V. Maag: Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos (Leiden 1952), anscheinend ganz entgangen. Dagegen hat *Horst* seinen Teil einer sehr gründlichen Überarbeitung unterzogen. Sie ist vor allem aus dem Verzicht auf metrische Theorien als Mittel der Textbeurteilung und aus einer konstruktiven Auseinandersetzung mit neueren, besonders skandinavischen Arbeiten erwachsen. Die Interpretation hat zweifellos dadurch gewonnen. Man braucht nur Stücke wie Nah 1, Zeph 1 oder verschiedene Partien von Sach in beiden Auflagen nebeneinander zu lesen, um den erreichten großen Fortschritt im Textverständnis zu erkennen, der sich u. a. auch in der Zurücknahme vieler Konjekturen, Streichungen und Umstellungen äußert. Gerade durch diese Änderungen und exegetischen Vertiefungen im 2. Teil ist diese Neuauflage entscheidend mehr als ein Neudruck.

Haspecker

Bernini, G., S. J., *Le Preghiere Penitenziali del Salterio. Contributo alla Teologia dell' A. T.* (Analecta Gregoriana, 62). gr. 8^o (XXIII u. 321 S.) Romae 1953, Universitas Gregoriana. — Siebzehn Psalmen faßt B. unter diesem Titel zusammen, die er in drei Gruppen aufteilt: elf individuelle Bußpsalmen (Ps 19, 25, 32, 38, 39, 40, 41, 51, 69, 130, 143), die entweder Sündenbekenntnis oder Bitte um Verzeihung enthalten, drei kollektive Bußgebete (Ps 79, 90, 106), die im Namen des Volkes oder auch der ganzen Menschheit gesprochen werden, und drei Hymnen (Ps 65, 83, 103), die sich u. a. auch auf die Vergebung der Sünden beziehen. Von den kirchlichen „septem psalmi poenitentiales“ bleiben also zwei (Ps 6 u. 102) ganz außer Betracht, da sie sich gar nicht zum Thema Sünde äußern. — Im 1. Teil der Arbeit (1—138), die als Dissertation beim Päpstlichen Bibelinstitut in Rom vorgelegt wurde, werden die einzelnen Psalmen exegetisch analysiert, wobei B. textkritischen und philologischen Fragen nur ganz geringe Aufmerksamkeit schenkt und sich wesentlich auf die für die Lehre von Sünde, Strafe und Vergebung aufschlußreichen Stellen konzentriert. Diese werden allerdings sehr gründlich und oft weit ausholend, unter Berücksichtigung aller bisherigen Sentenzen, gedeutet. — Das Schwergewicht der Studie liegt jedoch auf der nachfolgenden synthetischen Behandlung des Themas, die im wesentlichen in zwei Teilen entfaltet wird. Der 2. Teil (139—246) erörtert „die theologischen Voraussetzungen der Bußgebete des Psalters“. Nach einer ganz kurzen Skizze über Bund, Gesetz und Kult als Grundlagen der Frömmigkeit der Psalmisten findet man als Kernstück dieses Teiles (und vielleicht der ganzen Arbeit) eine sehr gründliche und ergiebige Untersuchung über die Sündenlehre der Psalmen (Wesen der Sünde, Universalität, Sündenbewußtsein, Wirkungen der Sünde), deren hohes religiöses Niveau, das sich freilich nicht in allen Psalmen gleichmäßig zeigt, kräftig und überzeugend herausgestellt wird. Sünde ist freiwilliger Ungehorsam gegen Gott, Beleidigung Gottes, bringt den Menschen in einen Dauerzustand von Schuld und Gottesfeindschaft, dem die Psalmisten sich wegen ihrer tiefen Überzeugung von der allgemeinen Sündigkeit des Menschen auch dann unterworfen fühlen, wenn sie sich keiner bestimmten aktuellen Schuld bewußt sind. Da ein solches echt religiöses Sündenverständnis direkt an Gott orientiert ist, werden in einem weiteren Abschnitt die Aussagen der Psalmen über jene Eigenschaften Gottes zusammengestellt, die eine besondere Beziehung zur Sündenlehre haben: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allwissenheit, Barmherzigkeit. Damit wird neben einer Begründung und Vertiefung der Sündenlehre zugleich auch eine gewisse Kontrolle gegeben, daß die Aussagen der Psalmen über die Sünde nicht theologisch überdeutet wurden. — Die andere Hälfte der synthetischen Darlegung (3. Teil, 247—281) zeichnet sodann den Weg, den die Psalmisten zur Befreiung von der Sünde beschreiten (Hinwendung zu Gott, Bekenntnis, Reue, Vorsatz), sowie Wesen und Wirkung der göttlichen Vergebung, wie die Psalmisten sie sehen. — Ein kurzer, epilogartiger 4. Teil über den theologischen und aszetischen Wert dieser Bußpsalmen und ein ausgiebiger Schriftindex von 21 Seiten beschließen das Werk. — Die Studie bietet eine umfassende und sorgfältige Samm-

lung und Auswertung des biblischen Materials und eine klare Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur. Von allen unsicheren Konstruktionen hält sie sich fern. Es ist ein besonderer Vorzug der Arbeit, daß der Verf. nie die Bußpsalmen isoliert betrachtet, sondern immer das Gesamt der Religiosität des Psalters vor Augen hat. Eine solche Einbeziehung des Ganzen birgt zwar die Gefahr in sich, den einzelnen Psalm in seiner Besonderheit nicht voll zu würdigen und eine falsche religiöse Uniformität des Psalters zu konstruieren, doch hat B. diese Gefahr klar gesehen und vermieden. Voll bewußt ist er sich auch der Grenzen einer synthetischen Darstellung der Theologie der Psalmen, die aus verschiedenen Gründen keine echte organische Entwicklung der Ideen innerhalb des Psalteriums aufzeigen kann, wie in der Einleitung (XVIII—XIX) sogleich klargestellt wird. Haspecker

Kraus, H. J., Gottesdienst in Israel. Studie zur Geschichte des Laubhüttenfestes (Beiträge z. evangel. Theologie, 19). 8^o (132 S.) München 1954, Kaiser, 8.25 DM. — Seit Wellhausen ist keine Gesamtschau der geschichtlichen Entwicklung des Kultes in Israel mehr versucht worden, stellt K. einfürend fest. Das allein berechtigt schon den vorliegenden Versuch, wenigstens für das Laubhüttenfest das erreichbare Material zu sammeln und zu sichten. Schon die atl. Festkalender in Ex 23, Ex 34, Dt 16, Lev 23 und die Festordnung in Num 29 lassen in ihrer Verschiedenheit eine reiche Entfaltung des Herbstfestkultes ahnen, bedürfen aber der Ergänzung durch andere Texte, um die darin enthaltenen Kultmotive zu erfassen. So wird das „Fest der Lese“ von Ex 23, 16 durch Ri 9 und Ri 21 als ein Naturfest des Kulturlandes anschaulich, das zunächst bei den Kanaanäern heimisch war, während es in Lev 23 eine heilsgeschichtliche Deutung erhält, die in den nomadischen Bereich weist (die „Hütten“ in Lev 23 sind nur eine vom Kulturland bedingte Substitution für „Zelte“). Die Sinnggebung in Lev 23 ist nach K. nicht spätere Historisierung eines ursprünglichen Naturfestes, sondern Niederschlag eines alten „Zeltfestes“ der Amphiktyonie, das als Vergegenwärtigung der Wüstenwanderung von Anfang an im Herbst gefeiert wurde und dann später das kanaaniische Fest der Lese in sich aufnahm. Die Verschmelzung fand spätestens in Silo (Ri 21) statt, wo anscheinend auch das nomadische Zeltheiligtum einem Kulturland-Tempel weichen mußte (vgl. 1 Sam 2, 22 mit 1 Sam 3, 3!). Unter David tritt der Zeltkult noch einmal in den Vordergrund, bis er dann endgültig mit dem Jerusalemer Tempelkult zusammenfließt (Is 33, 20). In den Rahmen dieses Zeltfestes gehört dann nach Lev 16 offensichtlich auch der Versöhnungstag. Traditionsgeschichtlich wird es als lebendiger Haftpunkt für die ausgebreitete Überlieferung vom „Zelt der Begegnung“ und der Lagerordnung Israels postuliert. — Neben diesem Zeltfestmotiv läßt sich in Altisrael ein zweiter Überlieferungskomplex herausstellen, der in das Herbstfest gehört: das Fest der Bundeserneuerung, das nach Dt 31, 9—13 alle sieben Jahre gefeiert wurde. Der Ablauf des Festes soll in großen Linien an der Struktur von Ex 19—24 und des ganzen Dt abzulesen sein. Zu seinen typischen Akten gehörte die Reinigung von fremden Göttern, in seiner regelmäßigen Gesetzesverkündung hat das apodiktische Recht seinen „Sitz im Leben“. Die zentrale Person des Festes war der Bundesmittler, dessen Rolle in alter Zeit wohl vom Richter Israels wahrgenommen wurde. Er sollte nach Dt 18 Amtsträger und Charismatiker zugleich sein, wie etwa Moses und Samuel, ein Idealfall, der sich wohl selten verwirklichte und in der Königszeit sich grundsätzlich auflöste, da Amt und Charisma sich trennen und auf den König bzw. den Propheten übergehen. — Der dritte und letzte Gedankenkreis, der zum Herbstfest gehört, stammt vom Jerusalemer Königstempel. Sein Herbstfest war zunächst Feier der Erwählung Sions und der Daviddynastie, die darin ihre Erneuerung erlebte (H. J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im AT; vgl. Schol 27 [1952] 609 f.). Dadurch erscheint hier an sich das alte Fest der Erneuerung des Sinaibundes etwas in den Hintergrund gerückt, zeigt aber doch seine fortdauernde Lebenskraft als Grundlage eines recht realisierten Davidbundes in den Bundeserneuerungen der Reformkönige, die nach K. zum Herbstfest stattfanden (die Reform unter Asa wird allerdings vom Chronisten ausdrücklich in den dritten Monat verlegt!). Im getrennten Nordreich scheint das Herbstfest fast ganz in den naturalistischen Kult der Kanaanäer abgesunken zu sein. Bei den abschließenden Ausführungen über das Neujahrsfest, die hauptsächlich

eine Wiederholung der früheren Auseinandersetzung von K. mit Mowinkel bringen, vermißt man sehr ein Eingehen auf die Untersuchungen, die *Sverre Aalen* in seiner sorgfältigen Studie: Die Begriffe Licht und Finsternis im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus (Oslo 1951; vgl. Schol 29 [1954] 101—103), zur Frage des Neujahrsfestes vorgelegt hat. Als Frucht dieser Untersuchungen zum Herbstfest fügt K. am Schluß des Buches zwei allgemeinere Kapitel bei über „Kultus und Prophetie“ und die „Eigenart des alttestamentlichen Gottesdienstes“. Letztere wird als „Erneuerung vom heilsgeschichtlichen Ursprung her — und zwar in Gestalt dramatischer Vergegenwärtigung“ — umschrieben. — Wer diese Studien kritisch liest, wird den zahlreichen Fragezeichen, die K. selbst setzt, wohl noch manche hinzufügen, aber im ganzen überwiegt doch der Gewinn an neuen Einsichten und fruchtbaren Anregungen.

Haspecker

Haas, Jakob, Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien (Studia Friburgensia, N. F. 7). gr. 8^o (XXV u. 254 S.) Freiburg (Schw.) 1953, Universitätsverlag. 15.60 Fr.; 15.— DM. — In diesem Teildruck seiner Freiburger Dissertation hat sich der Verf. das Ziel gesetzt, eine biblische Theologie der Sünde nach den vier Evangelien zu bieten, indem er die Stellung Jesu zur Sünde und zum Sünder aufzeigt. Der 1. Abschnitt behandelt die Sünde als solche in den Evangelien, d. h. ihr Vokabular, ihr Wesen und ihre Natur, ihre Arten, ihre Ursachen und ihre Freiwilligkeit, ihre Allgemeinheit und schließlich in einem Anhang die Erbsünde. Der 2. Abschnitt befaßt sich mit den Folgen der Sünde, den unmittelbaren, d. h. dem Makel oder der Unreinheit der Seele und dem dadurch veranlaßten Mißfallen Gottes, und den entfernteren, der Knechtschaft der Sünde und den zeitlichen und ewigen Strafen der Sünde. Im 3. Abschnitt kommt die Vergebung und Überwindung der Sünde zur Sprache. Hier ist die Rede von der Tatsache der Sündenvergebung durch Jesus, von der Natur der Sündenvergebung, von der Voraussetzung der Sündenvergebung, d. h. der Sünderliebe Jesu, und von der Übertragung der Vergebungsvollmacht an die Apostel. Ein Anhang über die evangelischen Räte als radikale Überwindung der Sünde bildet den Abschluß. — Der Verf. weist mit Recht darauf hin, daß sich in den Evangelien im Gegensatz zu den Paulusbriefen nur wenig findet, was man als „Lehre über die Sünde“ bezeichnen könnte (227). Man ist darum weithin auf gelegentliche Andeutungen und Folgerungen aus den Worten und dem Verhalten Jesu angewiesen. So kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß Jesus nach den Evangelien in der Sünde überall „ein schuldhaftes, strafwürdiges Verhalten wider Gott und sein Gesetz“, d. h. irgendwie immer eine „Übertretung eines göttlichen Gebotes“, sieht (36). Er habe zwar nirgends zwischen schweren und läßlichen Sünden unterschieden, kenne aber offenbar den Unterschied. Zu den schweren Sündern rechne er vor allem vier Klassen: die Pharisäer mit ihrer ganz verkehrten Geisteshaltung (53), die auf der linken Seite, die dem Nächsten nicht Barmherzigkeit erwiesen haben (54), die zornigen, unversöhnlichen und lieblosen Menschen, vor denen die Zöllner und Buhlerinnen ins Reich Gottes kommen, und endlich die unentschlossenen, halben und faulen Menschen, die die Hand an den Pflug legen, aber zurückschauen, die nichts leisten, sondern ihr Talent vergraben (54f.). Hier wäre aber doch wohl eine nähere Unterscheidung notwendig gewesen. Daß es nach Jesus auch läßliche Sünden gibt, sieht der Verf. u. a. angedeutet durch das Wort des Herrn Jo 13, 10 und Mt 5, 22, ferner durch die sechste Bitte des Vaterunsers bei Mt 6, 12 (59f.). An die Erbsünde sei wohl einschlußweise gedacht bei den Worten: „Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt“ (Jo 1, 29 36), bei der absoluten Notwendigkeit der Wiedergeburt (Jo 3, 3 5) und beim uneingeschränkten Taufbefehl (Mt 28, 20; Mk 16, 15) (93—96). Bei der Frage nach der Natur der Vergebung der Sünden (184—193) kommen weniger die Evangelien als das Tridentinum und die Theologen, wie Thomas, Guardini und Kleutgen, zu Wort. — Das Verdienst der Arbeit liegt nicht darin, im einzelnen neue Einsichten in die Lehre Jesu von der Sünde gebracht zu haben, sondern darin, die über die vier Evangelien verstreuten Anhaltspunkte systematisch zusammengestellt zu haben. Das hat zweifellos für die Theologie seinen Wert. Dabei ist der Verf. wohl nicht immer der Versuchung entgangen, die heutige entwickelte kirchliche Lehre von der Sünde schon in allen Einzelheiten, wenn auch nur einschlußweise, in den Evangelien vorfinden zu wollen.

Seine Fragestellung war offenbar nicht so sehr: Was sagen die Evangelien in sich betrachtet über die Sünde und ihre Folgen?, sondern: Wie ist die heutige kirchliche Lehre von der Sünde in den Evangelien enthalten? Mit anderen Worten: Es handelt sich nicht so sehr um eine biblische Theologie der Sünde, wie es der Verf. angekündigt hatte, sondern um einen umfassenden Schriftbeweis aus den vier Evangelien für die verschiedenen Seiten der Lehre von der Sünde. Brinkmann

Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Beiträge zur historischen Theologie, 17). gr. 8^o (VIII u. 210 S.) Tübingen 1954, Mohr. 20.60 DM. — In dieser Heidelberger Habilitationsschrift sucht der Verf. die Frage zu beantworten, inwiefern im „Glauben“ ein formbildender Faktor gegeben ist und wie sich dieses Formprinzip zum Rahmen des Lukasevangeliums verhält. Da bei der Abfassung der Evangelien die *Glaubensformulierungen* schon vorgegeben seien, sei bereits „kanonisch“ bestimmt, was zum Inhalt eines Evangeliums gehören könne. Das sei auch Lukas nach Lk 1, 1—4 bewußt gewesen (2f.). Bei ihm sei aber das Kerygma nicht einfach übernommen worden, wie bei Markus und der hypothetischen Logienquelle (Q), sondern von der Erzählung als historischer Begründung abgehoben und schon zum Gegenstand der Reflexion geworden (5). Die Formgeschichte habe gezeigt, in welchem Umfang die Gemeinde ihre eigenen Probleme und Antworten in die Berichte aus dem Leben Jesu projiziert habe, aber erst bei Lukas werde diese Grenze, werde der *Unterschied* von Jesuszeit und Zeit der Kirche in vollem Umfang bewußt. Das Bild der Geschichte sei für Lukas durch zwei Faktoren bestimmt: 1. Jesuszeit und Zeit der Kirche seien als zwei verschiedene, aber planmäßig aufeinander bezogene Epochen dargestellt, d. h. Lukas stelle sich der Lage, in welche die Kirche durch das Ausbleiben der Parusie und die Entstehung einer innerweltlichen Geschichte gekommen sei, und suche sie zu bewältigen durch das Faktum seiner Geschichtschreibung. (in Lk und Apg). 2. Beim Rückblick auf die Vergangenheit ergebe sich auch innerhalb der jetzigen, letzten Epoche der Heilsgeschichte wieder eine Differenzierung zwischen der Gegenwart des Autors und der „arché“, der begründenden Zeit der Apostel, der Augenzeugen (vgl. Lk 1, 1—4). — Wie Lukas über die bewußte Distanzierung von der ersteren hinweg den positiven Bezug der damaligen zur heutigen Gemeinde wahre, will der Verf. im Verlauf seines Werkes zeigen (5f.). Den beiden Abschnitten des Wirkens Jesu, seines Wirkens auf Erden und nach seiner Erhöhung, entsprechen nach ihm zwei genau beschriebene Situationen der Gläubigen. Als Jesus noch lebte, war Heilszeit; der Satan war fern, die Zeit war ohne Versuchung (vgl. Lk 4, 13 mit 22, 3 und 22, 35). Seit der Passion aber ist der Satan wieder da, und die Anhänger Jesu stehen wieder in der Versuchung (vgl. Lk 22, 36) (8). Das Wirken Jesu, das von Lukas in einen großen Rahmen eingebaut, also als historisches Phänomen verstanden werde, entfaltet sich nach dem Verf. in drei Stufen, die er exegetisch aufweisen will: 1. Zeit der Sammlung der „Zeugen“ in Galiläa, eröffnet durch die Proklamation Jesu zum Sohne Gottes; 2. Zug der Galiläer in den Tempel, eröffnet durch den Erzählungskomplex von der Leidensenthüllung/Verklärung; 3. Zeit der Lehre im Tempel und des Leidens in Jerusalem, eröffnet durch die Enthüllung des Königtums beim Einzug. Den Abschluß finde dieser Zeitraum durch den Anbruch der neuen Heilsepoche mit der Auferstehung/Erhöhung (9). Die Formel εὐαγγελῆσαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ist nach C. die typisch lukanische, enteschatologisierende Formel der Reichsverkündigung, Ersatz der Urform ἡγγικεν (30). Die lukanische Christologie ist dargestellt durch die Entfaltung der Stellung Christi in der Mitte der Heilsgeschichte (146). — Wir können hier nicht im einzelnen auf die Ausführungen des Verfassers eingehen. Seine Beobachtungen am Text des Lukasevangeliums sind jedenfalls sehr aufschlußreich, mögen sie auch nicht in allem überzeugen. Aber keineswegs folgt daraus, daß Lukas eine neue Sicht vom „Glauben“ her im Sinne der Formgeschichte in die christliche Verkündigung hineingetragen hat, die ursprünglich nicht einmal einschlußweise darin enthalten war — wie man seine Worte, die „Gemeinde habe ihre eigenen Probleme und Antworten in die Berichte aus dem Leben Jesu zurückprojiziert“ (5), doch wohl verstehen muß —, sondern nur, daß er diese Sicht mehr hervorgehoben hat als die beiden anderen Synoptiker. Brinkmann

Lohmeyer, E., Gottesknecht und Davidssohn (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT, Neue Folge, 43). gr. 8^o (160 S.) 2. Aufl., Göttingen 1953, Vandenhoeck u. Ruprecht, 7,80 DM. — In dieser gehaltvollen Studie, die bereits 1945 in einer ganz kleinen 1. Auflage im Ausland (Uppsala) erschienen ist, will L. auf folgende Fragen Antwort geben: Welche christologische Anschauung steht hinter der im NT nur noch selten begegnenden Bezeichnung Jesu als des „Gottesknechtes“ (παῖς θεοῦ)? Wie verhält sich die Gottesknechtsanschauung zu anderen christologischen Würdenamen (Davidssohn, Christus, Herr, Menschensohn)? Und wer ist der Träger dieser Anschauung? — Die Arbeit beginnt mit einer Untersuchung des profanen und religiösen Gebrauchs von παῖς und δούλος. Dann werden die Stellen besprochen, in denen der Name παῖς θεοῦ auf Jesus bezogen ist (Mt 12, 18—21 = Is 42, 1—4; Apg 3, 13 26; 4, 25 30; ferner Did 9 10; 1 Clem 59, 2—4). Aus diesen Belegstellen ergibt sich dem Verf. ein „reichgegliedertes und beziehungsvolles Bild der urchristlichen Anschauung vom Gottesknecht“, als dessen Hauptzüge hier genannt seien: Der παῖς θεοῦ wird durch *Gottes Geist* berufen und begnadet; sein Leben verläuft im Schatten des *Geheimnisses* und der *Verborgenheit*; nur wenigen wird er *kundgetan*, sondern aber wird er in *eschatologischer Herrlichkeit* allen Völkern sichtbar werden; sein Wirken steht im Dienste des *notleidenden Volkes*, um vor allem die tiefste Not, die *Sünde*, abzuwenden, aber der Gottesknecht hat auch eine *rettende* und *richtende* Aufgabe für *alle Völker*; sein geschichtlicher *Name Jesu* wird zum Inbegriff eschatologischer Hoffnung und Vollendung; über seinem ganzen Dasein steht das große *„Damit erfüllt werde“* eines göttlichen, im AT vorverkündeten Heilsplanes. — Im 2. Teil („Die Tradition“) zeigt der Verf., daß die Gottesknechtsanschauung durchaus nicht auf die wenigen genannten Stellen beschränkt ist, sondern entscheidenden Anteil an der formalen und inhaltlichen Gestaltung der Evangelien genommen hat. Am treuesten habe Matthäus „Geist und Gehalt der Knechtsanschauung“ bewahrt (46). Mit bewunderungswürdigem Scharfsinn geht L. den Spuren der παῖς-Tradition nach und findet sie besonders in der Kindheitsgeschichte, der Perikope Mt 9, 1—8, in der Wortüberlieferung und der Leidensgeschichte. Dabei wird deutlich, daß eine scharfe Abgrenzung zu anderen Formen urgemeindlicher Christologie nicht möglich ist. Die Titel „Gottesknecht“, „Menschensohn“ und „Davidssohn“ gehören eng zusammen. Eine sorgfältige Analyse der zuletzt genannten Bezeichnung bringt der 3. Hauptteil. Auffällig ist das fast ausschließliche Vorkommen des Namens in Heilungsgeschichten (Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30 31). Der Grund scheint in der Verbindung des Namens mit der kultischen „Eleison“-Formel zu liegen. Die mannigfachen Beziehungen der Gottesknechtsanschauung zur Messias-Christus-Deutung und zur Menschensohndchristologie behandelt der letzte und vierte Abschnitt, der zugleich ein Bild vom Ursprung und der Geschichte dieser urtümlichen Tradition zeichnen möchte. Danach stamme der Name „Gottesknecht“ für Jesus aus dem Kreise galiläischer Frömmigkeit. L. meint sogar, daß dieser Kreis die Bezeichnung „Nazoräer“ getragen habe (137) und die nasiräische Lebensweise pflegte. Der Herrenbruder Jakobus gehöre einer späten Sonderart jenes Kreises an. Die Apostelgeschichte berichte uns nur von den jerusalemischen Kreisen des παῖς-Glaubens, dessen eigentliche Heimat Galiläa sei. Doch handle es sich nicht um einen bestimmten, von anderen abgesonderten Kreis der Urchristenheit (140), eine Feststellung, die den Eindruck mildert, als wolle L. die Gottesknechtsanschauung einer christlichen Sondergruppe zuweisen. — Unsere kurze Inhaltsangabe vermittelt kaum eine genügende Vorstellung von der Fülle theologischer Erkenntnisse, mit der diese kleine Schrift die Synoptikerexegese bereichern kann. Allerdings enträt L. auch hier nicht ganz der ihm eigentümlichen Versuchung, die Texte zu überfordern und gedankliche Unterschiede gleichsam zu hypostasieren. Man gewinnt leicht den Eindruck, als lösten sich für L. die Evangelien in eine Reihe von theologischen Ideen auf, die aus sich heraus das Leben und Wirken Jesu hervorgebracht hätten, während die Tatsachen eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Doch dürfte man mit einer solch idealistischen Auffassung der Evangelien sicher auch L. Unrecht tun. Am problematischsten bleibt seine bekannte Hypothese von der galiläischen und der jerusalemischen Richtung der Urgemeinde. Aber davon werden die richtigen Einsichten in den reichen Schatz frühester Christologie nicht berührt. Schierse

Manson, T. W., *The Servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus*. kl. 8^o (104 S.). Cambridge 1953, University Press. 10s. 6d. — Das 1. Kap. (1-35) schildert die messianische Hoffnung, wie sie sich nach dem Exil im Judentum entwickelte: Den Juden war durch Gottes häufiges Eingreifen in die Geschichte und durch die Thora, die das gesamte religiöse und Alltags-Leben regelte, Religion und Nation fast unlösbar verbunden. So empfanden die 93% Durchschnittsjuden, aber auch die patriotischen Pharisäer, ausgenommen nur die abseits lebenden Essener und die wenigen Sadduzäer, die Opportunitätspolitiker nach dem common sense und theologisch verknöchert waren. Ihren Namen leitet M. nicht von Šadoq ab, sondern von σὺνδικοι, „Pharisäer“ von „Perser“: Ihre Gegner deuteten damit die persische Beeinflussung ihrer Lehren über Eschata, Engel und Dämonen an. — Das Volk erwartete unter dem Druck der heidnischen Fremdherrschaften und in Erinnerung an die Freiheitskämpfe der Makkabäer eine baldige Befreiung; die Psalmen Salomos (8, 27-30; 11; bes. 17), Philo (Praem. et poen. 15; Execr. 9) und Lk 1, 51f. 71ff. sind Zeugnisse der Zeit, weniger die dem Volk fremden Apokalypsen. So versteht man die Bewegung zum Täufer (Kap. 2, S. 36-49), der freilich dieser Hoffnung den ersten Schlag versetzte durch seinen Bußruf auch an die Abrahamskinder, die sich wie unreine Proselyten erst noch taufen lassen müssen. [Zu S. 47: Auch das Leiden des Messias konnte Johannes prophetisch ahnen; das Wort vom „Lamm Gottes“ ist im Zusammenhang mit der ersten Jüngerberufung doch wohl historisch zu nehmen.] — Schärfere noch ist der Gegensatz zwischen der Volkserwartung und Jesu Grundsätzen (Kap. 3, S. 50-64). Als Quelle benutzt M. vor allem Mk, der hauptsächlich Passionsgeschichte ist, und die Mt und Lk gemeinsamen Redestücke, eine Art Konvertitenkatechismus der Urkirche; beide geben auf alle Fälle ausreichend historisches Material. In der Versuchung, die Jesus als geistliche Erfahrung in Parabelform seinen Jüngern zur Belehrung erzählte, weist er die wirtschaftliche, die politisch-militärische und die Propaganda-Methode zur Aufrichtung des Gottesreiches zurück, er will nur dienen (Is II. Teil); anders der Kaiserkult; später wurden daher die „vergöttlichten“ Menschen, die Kaiser, die stärksten Feinde des Gottmenschen. In seiner Predigt verlangt Jesus über die „Gerechtigkeit“ hinaus grenzenlose Güte, wie der Vater sie übt, und sendet auch seine Apostel zur Hilfe für die Hilflosen aus, wird aber abgewiesen und ist politisch und theologisch verdächtig. Und doch bringt er wirklich Gottes „letztes“ Wort und Angebot erbarrender Liebe. Dies zeigt sich in jeder seiner Taten, in jedem Worte (Kap. 4, S. 65-79), so in der Einladung der Zöllner und Sünder (Mk 2, 17) — jetzt ist Hochzeit, nicht Fastenzeit —, in der Austreibung der Dämonen — die Menschen sind oft nur die Opfer böser Mächte. Aber vor der Begeisterung des Volkes zieht er sich zurück, sagt klar sein Leiden voraus und fordert eindringlich Nachfolge. Denn wie der semitische König die Gesamtpersönlichkeit seines Volkes, so verkörpert der Messias das israelitische Ideal: als „Menschensohn“ (nur nach Dn 7, 13f. 27), d. h. als Erfüllung der Reichsverheißung, und zugleich als sich opfernder „Knecht Gottes“ (Is 40-55). „Das Reich Gottes ist die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen Macht und Weisheit als des Geheimnisses aller wahren menschlichen Wohlfahrt, und dieses Reich kommt in Jesus“ (74). — Das Kreuz ist kein mißglücktes Spiel, sondern die Folge der Spannung zwischen dem Messias-Ideal Jesu und dem der Juden. Kap. 5 (80-88) schildert kurz die Passion. Selbst die Zwölf verstanden die Leidensweissagungen nicht, vielleicht weil sie „Menschensohn“ kollektiv fasten: manche vom „Volk der Heiligen“ (Dn 7, 27) würden im Kampf mit Rom verwundet, getötet, aber erweckt — der Sieg war sicher (M. begründet das in der Festschrift für R. H. Lightfoot). Aber statt die Heiden zu vertreiben, reinigt Jesus den Vorhof für die Heiden vom jüdischen Markt; M. setzt die Tempelreinigung auf das Laubhüttenfest, ein halbes Jahr vor Ostern (Bull. J. Rylands Libr 33 [1951] 271-282). Jesu Verhaftung in der Nacht war Gestapo-Methode, Judas' Verrat vielleicht z. T. verständlicher als bittere Enttäuschung eines fanatischen Patrioten. Jesu Messiasbekenntnis gab dem Hohen Rat Handhabe zur Anklage vor dem Statthalter. — Aber Jesus führt seine Tätigkeit fort (Kap. 6; S. 89-99). „Aufstehung“ galt, wie Erwachen vom Schlaf, als wirkliche Rückkehr ins Leben (Dn 12, 2 u. ö.). Wer die Berichte vom leeren Grab und den Erscheinungen abweist, „ist befreit von allen Problemen außer einem — irgendeine Erklärung zu finden

for the most gigantic and successful swindle in human history" (91). Auch Paulus begründet das Wichtigste, seine apostolische Aufgabe, mit der Erscheinung des Auferstandenen, über die er etwa fünf Jahre nach dem Ereignis mit Petrus in Jerusalem sprach (1 Kor 15, 1-11; Gal 1, 18). Wie früher unterweist Jesus seine Jünger, gibt ihnen Auftrag und setzt sein Werk fort durch die Kirche, die eher „working body“ als mystical zu nennen wäre und als Organismus treu den Impulsen von Christi Geist, Herz und Wille entsprechen soll. Noch immer empfindet er Mitleid mit den Scharen, ist Freund der Sünder, will dienen und das Verlorene retten. Das ist höchste Aufgabe und Ehre in der Welt, und es so tun wie Christus ist Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. — Das Buch entstand aus Vorlesungen an der Yale-Universität 1939 und in Cambridge 1951. Man spürt darin noch die gedrängte Kraft, Anschaulichkeit und Wärme, vor allem die dramatische Spannung des öffentlichen Lebens Jesu, die uns bei der Aufteilung in Gleichnis- und Wunder-Perikopen leicht verlorengeht. Zugleich zeigt es den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen jeder Art von weltlichem Messianismus und irdischer Reichgotteshoffnung, auch von Christen, und Jesu Person und Werk. So ist es, obwohl ganz biblisch-historisch, doch aktuell. M. hat über Jesu Leben und Lehre (z. B. Teaching, 1949) viel geforscht und geschrieben. Zahlreich sind die feinen Einzelbeobachtungen. Vor allem wird die besonnen-kritische und doch positive Studie der Fundamentaltheologie wertvolle Dienste leisten.

Koester

Studia Paulina. In honorem Johannis *De Zwaan* Septuagenarii. 8^o (VIII u. 245 S.) Haarlem 1953, Bohn. 9.50 fl. — Fachgenossen aus aller Welt haben dem verdienten Leidener Neutestamentler eine Festschrift gewidmet, die gegenüber anderen Veranstaltungen dieser Art den Vorzug einer gewissen Einheitlichkeit besitzt. Außer dem Beitrag von *M. Black* (Edinburgh), der die herrschende Ansicht vom fixen Charakter des syrischen Evangelientextes zurückweist, beschäftigen sich alle Aufsätze mit Problemen der Paulus-Forschung. Den Gesundheitszustand des Apostels untersucht *H. Clavier* (Straßburg) und meint, einen Großteil der körperlichen Beschwerden Pauli als „contre-coup“ seines intensiven mystischen Lebens erklären zu können. Dagegen deutet *Ph. H. Menoud* (Neuchâtel-Montpellier) den „Stachel im Fleische“ und die „Faustschläge des Satansengels“ wieder auf die seelischen Leiden des Apostels wegen des Unglaubens seiner Volksgenossen und ihrer ständigen Versuche, sein Missionswerk zu stören. — An einigen textkritisch unsicheren Stellen (Röm 8, 28; 1 Kor 2, 1; 6, 20; 7, 5; 10, 19; 11, 29; 13, 3; 14, 38; 15, 51) erläutert *K. W. Clark* (Duke University, Durham) die Wichtigkeit der Textkritik für die Feststellung des Lehrgehaltes. — Historische Fragen werden in zwei Beiträgen behandelt: *A. S. Geysler* (Pretoria) glaubt der Schwierigkeit, daß Paulus sich gegenüber den „Starken“ in Korinth (1 Kor 8, 1 bis 10, 33) nicht auf das Aposteldekret (15, 23-29) beruft, durch die Annahme entgegen zu können, daß diese Bestimmungen ursprünglich nur für Syrien und Cilicien gedacht waren, wo das jüdenchristliche Element in den Gemeinden vorherrschend war. *Bo Reicke* (Uppsala) erklärt den Wechsel in der Haltung der Jerusalemer Urgemeinde gegenüber der Heidenmission (Apostelkonzil und Antiochia-Episode) aus der veränderten historischen Situation. Zur Zeit des Apostelkonzils war die politische Lage in Palästina verhältnismäßig ruhig, und wegen der schweren Hungersnot war die Urgemeinde auf die Hilfe der Heidenchristen angewiesen. In den fünfziger Jahren dagegen drohte die Gefahr einer zelotischen Verfolgung, so daß man allen Anschein der Gesetzesfeindlichkeit vermeiden mußte. — Zu der religionsgeschichtlichen Auslegung von 2 Kor 5, 3 nimmt *J. N. Sevenster* (Amsterdam) Stellung und zeigt, wie sich — trotz Ähnlichkeit im Ausdruck — der paulinische Gedanke völlig von den platonischen Vorstellungen unterscheidet. — Einer mehr formgeschichtlichen Betrachtungsweise entspricht der Aufsatz von *F. W. Grosheide* (Amsterdam): The Pauline Epistles as Kerygma. — Vorwiegend exegetischer Natur sind folgende Beiträge: „Some Notes with reference to τὰ λόγια τοῦ θεοῦ in Romans III, 2“ von *J. W. Doeve* (Holwierde); „Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen“ von *J. Jeremias* (Göttingen); „2 Kor 2, 14 bis 17: Suggestions towards an Exegesis“ von *T. W. Manson* (Manchester); „Reisepläne und Amen-Sagen, Zusammenhang und Gedankenfolge in 2 Kor 1, 15 bis 24“ von *W. C. van Urnik* (Utrecht). — Sehr er-

freulich ist die relativ große Zahl von bibeltheologisch orientierten Untersuchungen. C. K. Barrett (Durham) bringt die „Pillar“- (Säulen-) Apostel (Gal 2, 9) mit der eschatologischen Vorstellung vom Tempel der Heilszeit in Verbindung. P. I. Bratsiotis (Athen) gibt eine mehr systematische Zusammenfassung der paulinischen Aussagen über die Einheit der Kirche, wobei Eph und Past stark zu Wort kommen. R. Bultmann (Marburg) fragt nach dem Verständnis der christlichen Existenz bei Ignatius von Antiochien und vergleicht dieses mit dem paulinischen. Nach B. ist Ignatius der einzige christliche Autor (außer Johannes) gewesen, der wie Paulus den christlichen Glauben als eine existentielle Haltung verstanden hat: in seinem Zwischen-Charakter zwischen Vergangenheit und Zukunft, in seinem zugleich von „noch nicht“ und „doch schon“, in seiner Einheit von Indikativ und Imperativ. N. A. Dahl (Oslo) schreibt über die „Messianität Jesu bei Paulus“. Er zeigt, wie der Inhalt des Messiasgedankens durch die griechisch-christliche Interpretation in vielfacher Hinsicht verändert wurde. C. H. Dodd (Cambridge) untersucht, was der schwierige Ausdruck „Gesetz Christi“ bei Paulus besagt. Es sei damit nicht die historische Verkündigung Jesu gemeint, sondern das herrschaftliche Verhältnis des erhöhten Christus zu seiner Gemeinde. G. Sevenster (Leiden) setzt sich mit dem Problem der „Bischofs“- bzw. „Priester-Weihe“ von Paulus und Barnabas (Apg 13, 1-3) auseinander. Gegenüber der älteren katholischen Auslegung betont S. (ähnlich wie Wikenhauser), daß der Text keine sichere Handhabe biete, um daraus eine sakramentale Übertragung von Amtsgewalt und Amtsgnade entnehmen zu können. — Das gehaltvolle Sammelwerk wird mit einem kurzen „Curriculum vitae“ und einer zehn Seiten langen Bibliographie der theologischen Veröffentlichungen Prof. De Zwaans abgeschlossen.

Schierse

Dupont, J., La Réconciliation dans la théologie de Saint Paul (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II, fasc. 32). gr. 8^o (52 S.) Bruges-Paris 1953, Desclée de Brouwer. 40.— bfr. — Diese Untersuchung erschien zuerst in den Estudios Biblicos 11 (Madrid 1952) 255-302. Im 1. Teil (6-19) behandelt D. zunächst den Wortsinn von ἀλλάσσω („ändern“). Er besagt Gottes Initiative: Gott ändert von sich aus, aber nicht etwa seine Stimmung, sondern er schafft neue Beziehungen zwischen sich und der Welt: durch Christi Tod macht er Frieden statt der Feindschaft; so Röm 5, 10; Kol 1, 20. Etwas anders ist die Wortbedeutung mehrfach in 2 Makk und bei Josephus: Gott versöhnt sich aus Erbarmen auf Bitten hin. Der Mensch muß dann diese Versöhnung in sich wirksam werden lassen; so 2 Kor 5, 20. Im 2. Teil (19-29) zeigt D., wie Paulus „Versöhnung“ und die im Zusammenhang verwendeten Wörter „Feindschaft“, „Friede“ usw. dem hellenistischen sozialen Leben entnahm, jedoch, namentlich „Zorn“ (-gericht), mit jüdischeschatologischem Sinn erfüllte: davor rettet uns die Versöhnung. Die „Rechtfertigung“ (3. Teil, S. 29-39), nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch Glauben, wie Paulus gegen die Judaisten erklärt (Gal 2; Röm 4), und die „Heiligung“, die besonders notwendig ist für die „unreinen“ Heiden (Eph 2, 1; 1 Kor 6, 10), sind Vorbedingungen für die Versöhnung. Im 4. Teil (39-52) weist D. auf die Ursache der Versöhnung hin, auf Christi Opfertod, das Opfer des NT für die Vielen; es reinigt durch das Blut (Röm 3, 25; Hebr 9, 22; Lev) und einigt zugleich: die Juden, indem Christus, das Gesetz erfüllend, es aufhebt, mit den Heiden, indem er sie nahebringt und heiligt (Eph. 2, 16; 3, 6). In der Todeshingabe offenbart sich Gottes Agape, freie, schöpferische Liebe (so mit A. Nygren, Eros und Agape, doch gegen N.s Behauptung in „Die Versöhnung“ [1932]: wir seien zugleich versöhnt und doch noch Feinde). — Wie in früheren Untersuchungen arbeitet D. auch hier unter kritischer Verwertung reicher Literatur den Wortsinn und seine Nuancen sorgfältig heraus und deckt so auch die theologischen Bedeutungen und Zusammenhänge auf.

Koester

Kuß, O., Michl, J., Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe (Regensburger Neues Testament, 8). gr. 8^o (319 S.) Regensburg 1953, Pustet. 10.50 DM; geb. 12.50 DM. — Mit dem vorliegenden Band ist das Regensburger NT bis auf den Registerband abgeschlossen. Die Übersetzung und Erklärung des Hebr hat Kuß besorgt, während Michl die Katholischen Briefe bearbeitet hat. Sehr zu begrüßen ist, daß die theologische Exegese im Sinne der Enzyklika „Divino

afflante Spiritu“ entsprechend zur Geltung kommt. Vor allem der Hebr als eine Art Abriss der Christologie bot dafür besondere Gelegenheit. In den Einleitungen zu den hier behandelten Briefen sind manche Fragen auch unter den Katholiken umstritten, vor allem bezüglich der Verfasser und des Leserkreises. Die Gründe für die verschiedenen Ansichten werden dargelegt und ruhig abgewogen. Nach *Kuß* hat ein unbekannter Christ der zweiten Generation, wohl von jüdischer Herkunft, der mit dem persönlichen Kreis des Apostels Paulus in Verbindung stand, den Hebr an eine ihm aus früherer Wirksamkeit bekannte, von den Gefahren nachlassender Glaubenskraft und von falschen, vielleicht jüdisch-synkretistischen Neigungen bedrohte Gemeinde, wahrscheinlich in Rom, aber möglicherweise auch in Jerusalem, geschrieben (19f.). *Michl* sieht in dem Herrnbruder Jakobus, der nicht mit dem Apostel Jakobus dem Jüngeren identisch sei, den Verf. des Jak und in einem anderen Herrenbruder Judas, ebenfalls von dem Apostel Judas Thaddäus verschieden, den Verf. des Jud. 2 Petr, mit dessen Unechtheit u. a. schon Vogels, Chaine, Th. Schäfer und Wikenhauser gerechnet haben, ohne sich jedoch schlechthin dafür zu entscheiden, betrachtet M. als „fiktiven“ Petrusbrief (235). Sicher sprechen eine Reihe von Gründen gegen seine Echtheit; aber haben sie wirklich gegenüber den entgegenstehenden Gründen für die Echtheit das Übergewicht? Das dürfte jedenfalls einstweilen nicht bewiesen sein. Zu begrüßen sind die eingestreuten Exkurse, in denen vor allem biblisch-theologische Fragen behandelt werden. Hierher gehören die Exkurse: Zuversicht (45), Melchisedech (58-61), der Alte und der Neue Bund (71 ff.), der Glaube (96 ff.), die Bußlehre im Hebr (114 ff.), die Rechtfertigung nach Jak und Paulus (156-159), Gebet und Ölsalbung zur Krankenheilung (171-175), die Wiedergeburt des Menschen aus Gott (204 ff.), der Abstieg Christi in die Unterwelt (224 ff.), die Lehre vom kommenden Weltbrand (254 ff.), die Irrlehren im 2 Petr (256 ff.), Gemeinschaft mit Gott und ewiges Leben nach 1 Jo (267 f.), Licht und Finsternis (271 f.), der Antichrist (279 ff.), die Bruderliebe (278-290), die in 1 Jo bekämpfte Irrlehre (303 ff.).

Brinkmann

Frey, H., Das Ziel aller Dinge. Das letzte Wort des Erhöhten an seine angefochtene Gemeinde. Auslegung der Offenbarung Johannis nach Bibelstunden. gr. 8^o (256 S.) Stuttgart 1951, Calwer. 11.80 DM. — Unter den zahlreichen, nicht immer glücklichen Versuchen, das letzte Buch der Heiligen Schrift für die Gegenwart auszudeuten, dürfte vorliegenden Bibelstunden bleibender Wert zukommen. Was sie vor anderen Erklärungen dieser Art auszeichnet, ist nicht so sehr die Treffsicherheit der Einzellexegese — da wird die Textgemäßheit aktueller Anwendungen immer umstritten sein — als vielmehr die hohe pneumatistische Begabung des Verfassers. Hier legt ein evangelischer Christ die Schrift aus, der in den apokalyptischen Geschehnissen unserer Zeit — Kirchenkampf, Krieg und Gefangenschaft — die Tröstung durch Gottes Wort an sich und anderen erfahren hat. Für das wissenschaftliche Verständnis der Offenbarung Johannis kann und will F. naturgemäß keinen Beitrag leisten. Aber der Fachexeget mag an dieser unmittelbar religiös ansprechenden Interpretation lernen, wie wenig er von der Schrift versteht, wenn er sie *nur* vom Standpunkt der historisch-kritischen Methode aus betrachtet. Ist doch gerade bei der Apokalypse die Versuchung groß, sich mit der religions- und zeitgeschichtlichen Ableitung der einzelnen Motive zu begnügen.

Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Adam, K., Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie. gr. 8^o (384 S.) Düsseldorf 1954, Patmosverlag. 16.— DM. — Nicht nur seine alten Hörer werden es dem Verf. danken, daß er seine christologischen Vorlesungen, die reife Frucht jahrzehntelanger Lehrtätigkeit in Tübingen, der Öffentlichkeit übergibt. Hier findet man die Glaubenslehre der Kirche über Christus, zugleich die verschiedenen Nuancen, die der Ausdruck dieses Glaubens in den verschiedenen Quellen zeigt, die Verdeutlichung und Entfaltung, die er in kämpferischer Auseinandersetzung mit den Irrtümern der verschiedenen Zeiten gewann, in sehr ge-

schickter Gesamtdarstellung vereinigt. Und das in außerordentlich gefälliger Sprache, die den Stoff in geradezu fesselnder Weise darbietet. Ein einleitendes Kapitel weist die lebendige Kirche als *die* Quelle des Christusglaubens aus. Immer weiter zurückschreitend, wird dann das Wachsen dieses Glaubens durch die christologischen Kämpfe der Frühzeit in Abgrenzung gegen das Christusbild der nichtkatholischen Theologie zurückverfolgt über die kanonischen Evangelien zum Christusbild der Urgemeinde. Dem schließt sich eine Untersuchung über den religions-psychologischen Weg zu Christus an, deren Ergebnis mit Recht ein mehr negatives, deshalb aber doch bedeutsames ist: „Wäre die Christusgestalt keine echte Erscheinung des Heiligen, so würde der numinose Sinn der Menschen längst an ihr müde geworden sein“ (109). Die folgenden Kapitel schildern das messianische Selbstbewußtsein des Christus sowie sein Menschensohn- und Sohnesbewußtsein, wie es in der Darstellung der Evangelien vorgefunden wird. Dessen Deutung durch Paulus, Johannes über die Väter und Scholastiker zur späteren Theologie schließt sich an. Der Vorteil dieser Art der Einteilung und Darstellung ist ohne Zweifel der Blick in die dynamische Lebendigkeit, mit der der Glaube in der geschichtlichen Kirche lebt und vom Geiste Gottes wie menschlichen Bedürfnissen gemeinsam vorangetrieben wird. Es stellt sich natürlich die Frage, ob in einer Darstellung dessen, was hier und jetzt der Mensch in der Kirche über Christus zu glauben hat — in der Beantwortung also der Frage: Was ist die offenbarungsmäßige Wahrheit über Christus? —, mehr systematische Einteilungs- und Darstellungsprinzipien nicht ihre Vorteile hätten (wobei natürlich das offenbarungsgeschichtliche Moment nicht zu kurz kommen dürfte). — Sechs weitere Kapitel dienen der spekulativen Erschließung des Gottmenschentums Christi mit den verschiedenen, der Theologie geläufigen Fragestellungen. — Diesem recht umfangreichen 1. Teil, der über die Person des Christus spricht, schließt sich ein verhältnismäßig recht kurz ausgefallener und dadurch leicht die Perspektive der Wichtigkeit ein wenig gefährdender 2. Teil über das Werk Christi an. Man darf wohl die Frage stellen, ob diese der dogmatischen Christologie zur Gewohnheit gewordene Einteilung nicht die Gefahr in sich birgt, die Inkarnation selbst allzusehr aus dem Zusammenhang des Erlösungswerkes zu lösen, wo sie doch — wie A. auch zu Beginn seines 2. Teiles betont — selbst schon wesentliches Element des Erlösungsgeschehens mit dem Kreuzesopfer zusammen ist. — Ein besonderer Hinweis sei auf die Darlegungen über Wissen bzw. Nichtwissen Christi gegeben (282 ff.). Die Ausführungen zur Aporie von Freiheit und Unsündlichkeit Christi wird das molinistische Verständnis der Freiheit dem Verf. nicht ohne weiteres abzunehmen bereit sein, so etwa die Ablehnung einer *libertas contrarietatis* in Christus (235) oder die Aussage, daß Christi „Wille nur in Richtung auf das objektiv Wertige wahrhaft frei war“. — Gerade in der eingängigen Art, wie A. sowohl die Probleme selbst als auch die Lösungsversuche der Gegner des kirchlichen Christusglaubens darzustellen versteht, hätte man recht gern auch eine Darstellung und Auseinandersetzung mit den Thesen Bultmanns zur Gottheit Christi und seiner existentiellen Interpretation des Auferstehungsglaubens gewünscht. — Solche Wünsche heben nicht auf, daß man diese Christologie mit hohem Genuß studiert.

Semmelroth

Landgraf, A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik. 2. Teil: Die Lehre von Christus. Bd. 2. gr. 8^o (391 S.) Regensburg 1954, Pustet. — 3. Teil: Die Lehre von den Sakramenten. Bd. 1. gr. 8^o (359 S.) Ebd. 1954. Je 25.50 DM; geb. 29.50 DM; in Subskr. 22.50 DM bzw. 25.50 DM. — Der 2. Teilband der frühscholastischen Christologie bringt nach den grundlegenden Fragen über die hypostatische Vereinigung im ersten Teilband (vgl. Schol 29 [1954] 307 f.) eine Reihe weiterer Probleme über Christus, denen das besondere Interesse des 12. Jahrh. galt. Der *Adoptianismus* (7-43; vgl. früher DivThom [Fr] 1935/36) kam damals zu erneuter Behandlung durch zwei entgegengesetzte patristische Textreihen. Auf der einen Seite schien Augustinus zu stehen, auf der anderen Ambrosius (Ambrosiaster) und Hilarius. Der Versuch, beide Reihen zu vereinen, führte bei Abälard zur Lehre von der „gnadenhaften Sohnschaft“: Christus ist durch die Gnade Gottes Sohn. Damit ist jedoch keine Adoption gemeint — *non puto concedendum*, sagt er ausdrücklich (13) —, da ein Adoptivsohn zunächst eine andere Vaterschaft gehabt haben mußte.

Er erklärt auch positiv den Sinn dieses etwas verfänglichen Ausdrucks: *per gratiam secundum humanitatem filius nominatur* (ebd.). Noch deutlicher hat seine Schule eine natürliche Gottessohnschaft als Mensch abgelehnt, da der *homo assumptus* nicht von Gott gezeugt sei. Robert von Melun weist diese Lösung mindestens terminologisch zurück. Denn Christus müsse doch irgendeines Vaters natürlicher Sohn sein. Ähnlich wie Abälard ist auch Gilbert Porreta fälschlich zu einem Vertreter des Adoptianismus bis in die Neuzeit gemacht worden (z. B. bei Junglas). Der Apostel, so sagt er aber im Römerbrief-Kommentar, fügt „in virtute“ eigens zum „*praedestinatus est Filius Dei*“ hinzu, um zu zeigen, daß er die gleiche Macht hat wie der Vater und mit ihm eine Substanz ist. Dadurch unterscheide er sich von einem bloßen Adoptivsohn (18). Durch diese noch deutlichere Stellung gelang es seiner Schule, die „gnadenhafte Sohnschaft“ näher abzugrenzen und auf die gnadenhafte Personeneinheit zurückzuführen. Das Ergebnis der ganzen Auseinandersetzung war somit eine Vertiefung des Geheimnisses als Gnadentat Gottes. — Neu ist die eingehende Abhandlung über das akute Problem des *Wissens Christi* (44-131). Auch hier kommt die Frage bereits aus der Väterzeit, wie die Zusammenstellung der Texte etwa in Abälards *Sic et Non* belegt: Beda, Fulgentius von Ruspe, Alkuin sind gegen jeden Zuwachs, andere, wie Ambrosius, sollen ihn lehren. Bei den verschiedenen Lösungen standen natürlich Bibelstellen wie Lk 2, 52 (*proficiebat sapientia*) gegen andere, wie Kol 2, 9 (*in ipso inhabitat omnis plenitudo*). Den Beginn der spekulativen Erörterung macht bereits die Schule Anselms von Laon. Nach ihr war es unmöglich, daß die Weisheit Gottes mit einem unwissenden Menschen sich vereinte. Tiefer ging die Schule Abälards schon in der Fragestellung, ob das Wissen der Seele Christi das gleiche sei wie das Wissen Gottes. Man lehnte das ab mit dem Hinweis auf die Geschöpflichkeit der Seele. Hugo von St. Viktor aber und sein Kreis beriefen sich für die gegenteilige Ansicht auf Ambrosius (*Quicquid habet Filius Dei per naturam, habet Filius hominis per gratiam*). Es scheint neben diesem Text der Patristik eine falsche Auffassung von der Idiomenkommunikation mitgespielt zu haben, da Hugo seine Ansicht auch auf die Macht, Tugend und Güte der Menschheit Christi ausdehnte (64). Der Bereich Gilberts suchte weiter noch spekulativ vorzudringen durch den Hinweis, daß das Wissen der Seele jedenfalls innerlich anders konstituiert ist: Gottes Wissen ist mit ihm identisch, nicht aber das Wissen der Seele Christi. Das formulierten die späteren Gilbertiner etwa so, daß Gott alles durch seine Natur weiß, die Seele Christi aber nur durch die Gnade. Nachher wird auch unterschieden zwischen der Tiefe und der durchdringenden Kraft der beiden gleich umfassenden Wissenssphären Gottes und der Seele. Wilhelm von Auxerre begründet diesen Gegensatz durch den Hinweis, daß das Wissen der Seele nicht aus der Natur erwache und so ihm etwas anderes beigegeben werden könne (104). Doch das leugnet Hugo von St. Cher, da die Seele „in Verbo sive in speculo aeterno“ alles sehe, wenn auch nicht auf die gleiche Weise wie Gott (109). — Das 3. Kap. ist der *Verehrung* der menschlichen Natur gewidmet (132-169; vgl. früher Schol 1937). Es ist verständlich, daß in einer solch schwierigen Frage die Meinungen zwischen einer bloßen Verehrung oder einer Anbetung der Menschheit Christi auseinandergingen. Zunächst freilich schien die Anbetung kein eigentlich umstrittenes Problem zu sein. Doch hatte sich der Lombarde im Psalmenkommentar für eine bloße *Dulia* ausgesprochen. Wenn er sich auch in den Sentenzenbüchern einer Stellung enthielt, so scheint er doch an der weiten Verbreitung dieser Ansicht nicht unschuldig zu sein. Wilhelm von Auxerre sucht im Beginn des 13. Jahrh. einen Ausgleich: der Menschheit steht *per se* die *Dulia*, *per accidens* wegen ihrer Vereinigung die Anbetung zu. Philipp der Kanzler geht in der Begründung weiter, wenn er die letztere aus der Idiomenkommunikation fordert, bis dann die *Summa Alexandrina* von einer Anbetung der Person spricht, aber für die Menschheit immer noch die *Dulia* zuläßt. Das verwirft Bonaventura: also ein langer Weg bis zur spekulativen Klarheit. — Die 4. Abhandlung, über das *Verdienst* Christi (170-253), ist in *CollFranc* 1951 zuerst erschienen. Zwei Phasen der Entwicklung sind zu unterscheiden: erstens die Lösung der Frage, ob Christus überhaupt für sich verdienen konnte, da er bereits die Fülle der Gaben und der Caritas hatte. Für Abälard war immer die Unsündbarkeit eine Schwierigkeit für die Lehre vom Verdienen Christi; aber sie führte ihn nicht zu deren Leugnung. Das andere Extrem vertrat die Gilbertschule (nicht er selbst).

Nach ihr hat Christus allein verdient, da nur er die Bedingungen dafür erfüllte. Man gab später freilich zu, daß die Menschen auf Grund ihrer Verbindung mit ihm auch Verdienste sammeln könnten. Auf dem Konzil von Reims aber wurde diese Lehre als eine zu große Schwächung der menschlichen Natur beanstandet (196). Dann ging der Streit mehr um die zweite Frage, nach dem Umfang des Verdienstes Jesu. — Eine weitere, wieder sehr umfangreiche neue Untersuchung schließt sich über das Thema der *Notwendigkeit der Menschwerdung* an. Hier wurden die Ergebnisse von J. Rivière durch neue handschriftliche Texte erweitert. Grundlage war ein Augustinustext aus De Trin I. 13, c. 10, n. 13, nach dem Gottes Allmacht zwar ein anderer Weg möglich war, nicht aber ein geeigneterer. Die Anselmschule begründet das dann spekulativ mit Hinweis darauf, daß die Gerechtigkeit dem Teufel gegenüber sonst nicht erfüllt worden wäre. Abälard und sein Kreis bringen mehr psychologische Gesichtspunkte, wie die Wirkung der Liebe, die rechte Lehre in Predigt, in Wort und Werk, die am besten Gott selbst gebracht habe. Später werden beide Motive verbunden. Besonders seit Petrus Cantor und den nachfolgenden Porretanern wird der innere Grund erweitert durch den Hinweis, daß Gegensätzliches am besten durch Gegensätzliches geheilt werde: die größte Überhebung durch die tiefste Verdemütigung. — Damit ist das 6. Kap. vorbereitet: über die *Mittlerschaft Christi* (288-328; vgl. Greg 1950/51). Ist Christus in seiner Menschheit (Anselm von Laon) oder der Gottmensch (Gilbert) Mittler? Aus dieser Doppellösung entstand die neue, beide vereinigende: Christus als Gott Mittler auctoritate oder substantiell, als Mensch ministerio oder akzidentell. Einen Fortschritt bedeutete Stephan Langton, der die auctoritas dem Vater, das ministerium dem Erlöser zuschrieb. Zugleich entwickelte er stärker den Begriff der moralischen Mittlerschaft: Christus ist Mittler als Wiederhersteller des Friedens mit dem Vater. Besondere Erwähnung verdient Hugo von St. Viktor, der Christus als Haupt seines mystischen Leibes Mittler zwischen dem Vater und seinen Gliedern sein ließ (324 ff.). — Endlich kommt in der 7. Abhandlung noch die Frage zur Darstellung, warum so viele Menschen des Erlösungswerkes nicht teilhaftig werden, also die Untersuchung der Unterscheidung von *Hinreichen und Zuwenden der Gnade* (329-358; vgl. Schol 1934). Die spekulative Vertiefung führte hier vor allem zur näheren Umschreibung der Mitarbeit des Menschen, von der ja die Zuwendung abhängig ist, und ihrer inneren Verbindung mit der Erlösung. Des Menschen Liebe sollte durch die Menschwerdung angeregt werden. So vor allem Abälard mit seiner psychologischen Erlösungslehre; aber auch noch bei Rupert von Deutz findet man dafür Anklänge, womit freilich nicht gesagt ist, daß man die objektive Gnadenhilfe des Kreuzes ausschloß. Diese wurde stärker spekulativ in die weitere Lösung für das Verhältnis von Erlösung und Mitarbeit in ihren Gedankengang aufgenommen: in die Nachahmung des Leidens und so auch in die Teilnahme an den Früchten des Kreuzes. Vielleicht hat aber auch hier Hugo von St. Viktor die feinste Deutung gefunden: Wir müssen, um der Erlösung teilhaftig zu werden, mit Christus eins sein (356). — Das Schlußkapitel druckt aus ZKathTh 1947 unveröffentlichte Texte zur *Himmelfahrt Mariens* ab. Dazu sei ergänzend bemerkt, daß die Stelle aus den Tropi loquendi des Petrus Cantor bereits eine Überarbeitung des Traktates De assumptione des Ps.-Augustinus voraussetzt. — So bringt der Teilband wieder eine Fülle von Erkenntnissen zum Zentralgeheimnis des Christentums, das offensichtlich in diesem Jahrhundert spekulativ weitergeführt und so auch tiefer erfaßt worden ist. Vielleicht ist es eine Überfülle an Texten. So ist dieser Band wieder mehr ein Buch für den Forscher als ein Lesebuch. Ein zusammenfassendes Schlußwort, das man sich ausführlicher wünschte, bringt aber auch dem Nichtfachmann der Frühscholastik die große Arbeit der Zeit zum Bewußtsein und auch die Leistung des Verf. — Der eben erschienene 1. Teilband der *Sakramentenlehre* bringt zunächst grundlegende Fragen über die Gnadenökonomie des Alten Bundes, die Wirkungen der Beschneidung, über die Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre (opus operatum, Materie und Form, intentio, substantia sacramenti), über das sacramentum in voto, die Unwiederholbarkeit von Sakramenten und den Glauben bei der Kindertaufe. Wir werden darauf näher zurückkommen. Weisweiler

Xiberta, B.M., O. Carm., El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Críologías. 8ª (172 S.) Barcelona 1954, Herder. 38.— Pes. — Das Buch bringt im

1. Teil einen guten Überblick über die neuen Lösungsversuche, wie das „Ich“ des Herrn zu verstehen und zu erklären sei. Vor allem kamen natürlich die Ansichten von Th. de Basly und L. Seiller, P. Galtier, P. Parente mit H. Diepen und E. Masure zur Darstellung. Daraus entwickelt X. im 2. Teil kritisch seine eigene Stellung: Es gibt nur ein einziges Ich im menschlichen Bewußtsein des Herrn. Er erkennt es als göttliches in der Gottesschau, die mindestens eine natürliche Begleiterscheinung der hypostatischen Vereinigung ist. Daneben aber ist die Vereinigung selbst so tief und von so unzählbaren Wirkungen in der menschlichen Natur seitens des Ewigen Wortes begleitet, daß auch die Experimentalkenntnis zum Erfassen des göttlichen Ich beiträgt. Die Gottschau bleibt freilich notwendig, um die vielen Einzelheiten zum Gesamtbild zusammenzufassen und vor allem um die Gottschau selbst darin einzuschließen. Das Anliegen des Buches ist besonders das Herausheben dieser engsten Verbindung des Wortes und seiner menschlichen Natur, die nur noch durch die Einigung in der Dreifaltigkeit überragt werde. Daher lehnt X. alle Lösungsversuche durch eine Relation zwischen Verbum und seiner Menschheit ab, da sie bloß abstrakt metaphysisch, statisch und daher der menschlichen Seele in sich unerfaßbar bleibe. Ihnen stellt er eine andere Christologie gegenüber, die er mehr mit der Patristik übereinstimmend findet, mit einem echten inneren Einfluß des Verbum auf seine Natur. Dazu lockert er auch das theologische Prinzip von der Einheit der göttlichen Handlungen nach außen, um dem Verbum einen größeren Einfluß auf seine Natur möglich zu machen. Es ist eigentlich schade, daß in dieser Zweiteilung der Christologie so verschiedene Ansichten wie die von Basly-Seiller mit wesentlich anderen wie der von Galtier zusammengefaßt werden und — was schwieriger ist — auch in der Widerlegung manchmal eine Einheit zu bilden scheinen. So wird es X. leicht, extreme Formulierungen abzulehnen, was dann aber andere, gemäßigte Deutungen dieser Art der Christologie nicht trifft. Denn auch die Relationserklärung nimmt doch — wiederum von Extremen abgesehen — eine echte Beziehung zwischen dem göttlichen Wort und seiner Natur an, welche die engste ist, die man sich nach der Trinität denken kann. X. sieht hier die abstrakte Personalitas der Scholastik zu stark in ihrer metaphysischen Abstraktheit, während sie konkret die realste und größte ist, eben die des Verbum. Aus dem gleichen Grund ist daher auch die Deutung dieser Art der Christologie als „statisch“ zu einseitig. Denn die Gaben an die menschliche Natur sind doch auch in dieser Erklärung aufs innigste persönliche Geschenke an sie. Es ist freilich wahr, daß manchmal von Vertretern dieser Christologie das Abstrakte bevorzugt behandelt wird, um sie von anderen Erklärungsversuchen deutlich abzuheben (vgl. meine grundsätzlichen Bemerkungen bei Gelegenheit der Besprechung des Buches von P. Galtier in Schol 15 [1940] 579-582). Daher ist die Reaktion von X. in dieser Hinsicht sehr wertvoll, wenn sie auch nun ins Gegenteil zu gehen scheint. Denn er spricht doch auch von Gaben des Verbum als „Effekten“ (efectos en la naturaleza humana, z. B. 154). Sie können gewiß das menschliche Bewußtsein, wenn sie alle in sich genommen sind, spüren lassen, daß es aufs engste mit Gott vereint ist, aber nicht als solche die hypostatische Vereinigung mit dem göttlichen Wort unmittelbar in sich zeigen — auch nicht als „*minúsculas partecillas*“ (155). Denn sie liegen so auf einer *essentiell* tieferen Ebene. Zu ihr kann also nur die Gottschau die Seele führen, ohne daß deshalb gelehrt zu werden braucht, daß auch die Gaben an die Menschheit ihren Einfluß auf die *konkrete Gesamtheit* des *einheitlichen* gottmenschlichen Lebens im Ich des Herrn haben. Man vgl. jetzt zu dieser Frage die ausführlichen und grundlegenden Darlegungen von *J. Ternus S. J.*, „Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu, in: Grillmeier-Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Bd. 3, Würzburg 1954, 81-237, bes. 208-237. Weisweiler

Du Manoir, H., S. J. (Herausg.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, Tome III. gr. 8^o (821 S.) Paris 1954, Beauchesne. — Der 3. Bd. des bekannten französischen Marienwerkes bringt den Abschluß des 6. Buches: *Études d'histoire du culte et de la spiritualité mariale de l'école Bérullienne à la définition dogmatique de l'Assomption*. Im ganzen sind es nicht weniger als 31 Aufsätze, die hier vereinigt sind; dazu kommen noch Einleitung und Schlußwort, beide von *R. Laurentin*, und einige Dokumente des kirchlichen Lehramtes in Übersetzung. Man ist überrascht

und vielleicht auch ein wenig verwirrt von der reichen Fülle des Gebotenen. Die Einleitung versucht darum, den Stoff etwas zu ordnen und so dem Leser die Übersicht zu erleichtern. Es ist natürlich, daß auch die besondere Interessenssphäre des Landes bei der Auswahl mitgesprochen hat; so bei dem Aufsatz von *L. Cognet*, „La dévotion mariale à Port-Royal“. Die Ergebnisse bringen die hartnäckige Fabel von einer feindlichen Einstellung der Jansenisten gegen die Muttergottesverehrung zum Schweigen. Größeres Allgemeininteresse werden die Arbeiten von *J. M. Hupperts*, „Saint Louis-Marie de Montfort et sa spiritualité mariale“, und von *Msgr. Suenens*, „Spiritualité et rayonnement de la Légion de Marie“, erwecken. Erfreulicherweise haben die bedeutendsten Vertreter der Mariologie im 19. Jahrh., Newman und Scheeben, eine eigene Darstellung gefunden: *H. F. Davis*, *La mariologie de Newman*, und *C. Feckes*, *M. J. Scheeben, Théologien de la mariologie moderne*. Auch der Beitrag von *G. Jouassard*, „La Société française d'Études mariales“, verdient allgemeine Beachtung. Die Literaturangaben und ergänzenden Hinweise sind in diesem Band besonders umfangreich und bedeutungsvoll und ermöglichen leicht eine weitere Orientierung. Die beiden letzten Aufsätze (*S. Tyskiewicz*, *La dévotion des saints russes à Marie*, und *G. M. Corr*, *La doctrine mariale et la pensée anglicaine contemporaine*) unterrichten vortrefflich in den vorgelegten Themen. Man wird von dem hoffentlich bald erscheinenden Schlußband erwarten dürfen, daß er durch eingehende Register den Inhalt des 3. Bandes erschließen hilft. Ein Rückblick auf den 1. Bd. des Gesamtwerkes wird noch feststellen können: Die marianischen Dogmen selber sind gegenüber der geschichtlichen Darstellung der Marienverehrung weniger ins einzelne gegliedert und mehr summarisch gehalten. Aber schließlich und letztlich soll bei dieser und ähnlicher in sich berechtigter Kritik nicht vergessen werden, welche Riesenarbeit der Herausgeber geleistet hat und wie die Schwierigkeiten im Stoff selber begründet sind.

Beumer

Sammelroth, O., S. J., *Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung. Meditationen.* kl. 8^o (159 S.) Frankfurt a. M. 1954, Knecht. 5.80 DM. — Das Werk des bekannten Mariologen — die einzelnen Kapitel erschienen zuerst in der Zeitschrift „Der große Entschluß“ — möchte die psychologische Schwierigkeit, wie bei einer eifrigen Marienverehrung Christus der Mittelpunkt des Frömmigkeitslebens bleiben kann, vom Theologischen her beleuchten und den Weg zur theoretischen und praktischen Lösung aufzeigen. Entscheidend ist nach dem Verf. die Einordnung aller Mariengeheimnisse nicht nur in die Christologie, sondern auch in die gesamte Heilstheologie überhaupt. Mariens Gnadenvorzüge sind hier nicht allein als persönliche Privilegien im Hinblick auf ihr einmaliges Verhältnis zu Christus verliehen. Wie die Unbefleckte Empfängnis, so haben auch die Gottesmatterschaft, die Jungfräulichkeit, die „Miterlöserschaft“, die Gnadenmatterschaft, die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel die Bedeutung heilsökonomischer Zeichen. Recht verstanden, sind die Aussagen über Maria auch Aussagen über Christus und über uns. Maria ist die Repräsentantin aller Menschen, sofern sie nach dem Willen Gottes in der Kirche zur eschatologischen Gemeinschaft mit Christus gelangen. Das eigentlich Marianische an der Kirche ist also ihre Hingabe an Christus, ihr Einstimmen in das Ja Mariens zum Erlösungswerk des Herrn, die Magdlichkeit, mit der sie alles nach seinem Worte an sich geschehen läßt. So weit der 1. Teil (23-112). Im 2. Teil wird sodann gezeigt, wie sich aus dieser marianischen Grundhaltung die Christusbezogenheit aller Marienfrömmigkeit ergibt. Sie besteht darin, daß sich der Beter nach dem Beispiel Mariens mit seinem Gebet dem heilsmittlerischen Gebet Christi anschließt, ohne daß dies notwendig in der Art des Betens immer reflex zum Ausdruck kommt (115-159). — Der Verf. bemerkt im Vorwort, daß er keine theologische Wissenschaft bringt, sondern Erwägungen, die wissenschaftlich-theologische Arbeit schon hinter sich gelassen haben und sich aus ihr nähren (8). Es ist also nicht seine Absicht, seine Darlegungen erst noch theologisch zu begründen. Er setzt vielmehr diese Begründung bereits voraus. Was er bringt, sind nach seinem Willen freie Meditationen über eine theologisch äußerst wichtige Tatsache (7), die hiermit allen, die darüber nachdenken oder Predigten oder Vorträge halten wollen, empfohlen seien.

Loosen

200 →

Congar, Y. M. J., *Marie et l'Église dans la pensée patristique*: RevScPhTh 38 (1954) 3-38. — Für die Mariologie von heute, ihre Ergebnisse und ihre tieferen Strömungen ist diese Studie des bekannten französischen Ekklesiologen aus dem Dominikanerorden sehr aufschlußreich. Zugrunde gelegt wird das mit Recht allgemein anerkannte Werk von A. Müller: *Ecclesia-Maria*. Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis 5), Freiburg (Schweiz) 1951. C. ergänzt es durch einige patristische Texte und durch eine Reihe von Hinweisen auf die moderne Literatur (auch aus dem deutschen Sprachraum). Jedoch das allein stellt nicht das Verdienst seiner Arbeit dar, sondern die kritische Sicht, in der sich nun die Stellungen Müllers noch klarer abheben. Der Stoff ist in drei Kapitel gegliedert: 1. Marie, première réalisation de la maternité virginale, et „type“ de l'Église; 2. Marie, récapitulation d'Ève; 3. Continuité entre Marie et l'Église comme entre Christ et les membres de son Corps. Als Ergebnisse hebt C. heraus: Die Väter bringen Maria und die Kirche nicht direkt miteinander in Verbindung, etwa durch eine Ausdehnung der Mutterschaft Mariens auf die mystischen Glieder ihres Sohnes, sondern nur indirekt auf dem Weg über das Mysterium, das Gott in Maria und in der Kirche enthüllt und verwirklicht; auch der Rekapitulationsgedanke ist lediglich ein Teil des göttlichen Heilsplanes, der sich auf die Kirche bezieht, die allerdings in Maria typisch vorgebildet ist; das Geheimnis „Maria“ darf dementsprechend mit dem Geheimnis „Kirche“ ineins gesetzt werden. C. will so die Vätertheologie vor allen Mißverständnissen bewahren, die vielleicht eine moderne Sicht der Mariologie an sie herantragen möchte. Darin wird man ihm nur zustimmen können, während die Frage noch offenbleibt, wie eine vorsichtige Weiterführung der patristischen Gedanken heute vor sich gehen darf (C. verspricht darüber einen 2. Teil seiner Untersuchung). Besonders beachtenswert ist seine Kritik an der Vorstellung des Typus (13-22) und sein Urteil über die Abhängigkeit der deutschen Mariologie der neuesten Zeit, auch bei der Deutung patristischer Texte, von Scheeben (9, 31).

Beumer

Preuß, H. D., *Maria bei Luther* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 172, Jahrg. 61, Heft 1). gr. 8^o (34 S.) Gütersloh 1954, Bertelsmann. 4.50 DM. — Man wußte selbstverständlich schon, daß bei Luther der antimarianische Affekt keineswegs so eindeutig und scharf war wie bei manchen Protestanten späterer Zeit. Es ist aber reizvoll, Luthers Gedanken zu Maria einmal gesammelt und systematisch dargestellt zu finden wie in der vorliegenden kleinen Schrift. Es zeigt sich dabei deutlich, wie vielgestaltig und auch wechselnd die Aussagen Luthers über Maria (wie ja auch über viele andere Glaubenslehren) sind. Zunächst stellt P. dar, „wie Luther den Deutschen das Leben Marias erzählt hat“. Hier sammelt P. aus allen Werken der verschiedenen Lebenszeiten Luthers, was der Reformator zur Schilderung des Lebensganges Mariens beigetragen hat. Dabei begibt sich P. der Möglichkeit einer Berücksichtigung der lebensgeschichtlichen Entwicklung Luthers, da die Chronologie nicht am Leben Luthers, sondern an dem Mariens genommen wird. Das aber ist bei einem Menschen wie Luther eine Methode, die notwendig unsachlich ist, weil sie den lebendigen Luther wie ein stets sich gleichbleibendes statisches Lehrsystem nimmt. In diesem Kapitel ist theologisch bemerkenswert, daß auch Luther sein ganzes Leben hindurch die Jungfräulichkeit Mariens sowohl ante partum wie in partu und auch post partum festgehalten hat; ferner, daß Luther, obwohl er gewisse Punkte im Leben Mariens als Sünde Mariens deutete, doch festhielt, daß Maria ohne Sünde war, allerdings nicht in dem Sinne, daß Maria keine Sünde getan hätte, sondern daß Gott sie ihr nicht angerechnet habe (16). An der Methode Luthers fällt auf, daß auch er in der Auswahl dessen, was er beibehielt und was er ablehnte, keineswegs nur nach der Heiligen Schrift voranging, sondern vieles festhielt, was einzig aus der Überlieferung, und oft recht legendenhafter Art, hervorging. Das theologische Selbstbewußtsein und der Voluntarismus Luthers mag sich auch darin zeigen, daß er sich in einer manchmal nur schwer erträglichen Weise zum lehramtlichen Richter über festzuhaltende oder abzulehnende Punkte macht. — Das 2. Kapitel, „Die Bedeutung Marias für Luther“, zählt zunächst die von Luther angezogenen Bibeltexte auf, die zum großen Teil noch solche sind, die auch katholischerseits heute nicht mehr als marianisch im sensus litteralis angesehen werden.

Maria wird dann gezeigt als Beispiel für uns — Exempel der Demut und Exempel des Glaubens — und als Trost für uns. Es zeigt sich, daß Luther „an dem Beispiel der Maria seine Rechtfertigungslehre und sein Verständnis der Gnade entfaltet“ (23). Ein 3. Kapitel spricht von Luthers Stellung zur Marienverehrung. Bei der Darstellung der Entwicklung Luthers in diesem Punkt glaubt P. an einem Text (WA I 60f. 77) dartin zu können, daß Luthers Bruch mit der Marien- und Heiligenverehrung nicht erst 1522, sondern schon 1516 begann. Der von ihm angeführte Text kann aber nicht überzeugen, da er durchaus katholische Gedanken (auch der damaligen Zeit) enthält. Es erweist sich dann, wie sehr Luther Maria für verehrungswürdig hielt. Was P. hier darstellt, zeigt, wie man allen, die sich für eine negative Stellung gegenüber der Marienverehrung auf Aussagen Luthers berufen, ebenso viele positive Aussagen desselben Luther entgegenhalten kann. Die Marien-feste hat Luther zum Teil zunächst beibehalten wollen. Das Fest der Himmelfahrt Mariens hat er von vornherein als nichtbiblisch abgelehnt. Die Marienbilder sind von Luther keinesfalls alle abgelehnt worden, sondern nur dort, wo sie der Priorität Christi zu nahe traten, so etwa die Bilder, die das Christuskind an den Brüsten Mariens darstellten, weil dort Maria und nicht Christus selbst als die Gebende erscheine.

Semmelroth

Bañez, D., O. P., *Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás*. T. 1: De verbo incarnato (qq. 1-42); T. 2, 1: De sacramentis (qq. 60-90, Addit. 1-24). Edición preparada por V. Beltrán de Heredia O. P. gr. 8^o (916 und 498 S.) Madrid 1951 u. 1953, Consejo sup. de Investigaciones cient. Tom. 2, 1. 125.— Pes. — Der unermüdlche Eifer Beltrán de Heredia hat nun auch den ersten Teil des 2. Bandes der bisher unedierten Kommentare zum 3. Teil der Summa theol. des hl. Thomas von D. Bañez herausgebracht. Der erste Band von 1951 enthält die ersten 42 Quästionen *De verbo incarnato*. Bei einer Beschreibung der vier noch vorhandenen Hss zeigt sich, daß ein doppelter Lehrkurs vorliegt. Der erste wurde noch in St. Stephan 1571—1572 gehalten und umfaßt alle 42 Quästionen. Der zweite ist 1589—1591 an der Universität zu Salamanca gelehrt worden. Von ihm sind die ersten 19 Quästionen erhalten. Der Herausgeber zeigt in genauer Einzeluntersuchung den Anteil, der Alonso de Luna zusteht, der Bañez während der Schuljahre 1589—1590 (Januar—Februar) und 1590—1591 (Dezember—Juni) vertrat. So konnte das Eigengut von Bañez gut herausgeschält werden. Der 1. Teil der Edition bringt den früheren Kommentar, der 2. den von Salamanca. — Der zweite Band der Ausgabe liegt erst im 1. Teilband vor. Der Gesamtband soll die *Sakramentenlehre* enthalten. Vorausgeschickt wird im 1. Teilband eine gute Übersicht über die Dominikaner, die im 16. Jahrh. in Salamanca über die Sakramente lehrten. Die Untersuchung der Hss konnte auch hier eine mehrfache, sogar dreifache Lehrtätigkeit von Bañez über die Sakramente feststellen: 1572—1573, 1579 bis 1580 und 1591—1594. Es sind leider nur Bruchstücke der einzelnen Kurse enthalten, bei denen übrigens der Herausgeber wie beim 1. Bd. über die Inkarnationslehre die Substituten, die Bañez während seiner Abwesenheit vertraten, festgestellt hat. Die Ausgabe ist so hergestellt, daß bei Überlieferung mehrerer Kurse nur die letzte gedruckt wurde, um so das jeweilige Endbild der Entwicklung zu zeigen. Das ist gewiß zu bedauern, war aber wohl aus Kostengründen nicht anders möglich. Es ist aber immer genau angeben, aus welcher Zeit der betreffende Abschnitt stammt. Die Herausgabe der früheren Stücke bleibt ein dringender Wunsch, damit die Entwicklungslinie deutlicher sichtbar wird. Der vorliegende 1. Teilband enthält die allgemeine Sakramentenlehre, die zum Großteil in der Frühzeit noch in St. Stephan (1572—1573) gelehrt wurde (q. 60 bis q. 62 a. 1). Ihr Schlußteil (q. 62 a. 2 bis q. 68 a. 3) ist wie die folgende Eucharistielehre (q. 74 bis q. 83) in der Spätzeit zu Salamanca 1591—1593 vorgetragen worden. Der 2. Teilband wird noch die weiteren Sakramente bis q. 8 des Supplementum und Quästionen *De potestate clavium*, *De censuris in communi* und *De excommunicatione* enthalten. Es ist schon eine dogmengeschichtlich wichtige Edition für die Kenntnis der Sakramentenlehre so kurz nach dem Trienter Konzil.

Weisweiler

Lebdurlier, J., O. S. B., *Un témoin dans l'élaboration de la liste des sacrements*: *RechThAncMéd* 21 (1954) 130-137. — H. Rochais hatte in der *Revue Ma-*

billon 43 (1953) 41-47 einen interessanten Text des 12. Jahrh. aus der Feder eines Boso über das Sakrament der Letzten Ölung veröffentlicht. L. gibt nun hier eine nähere Textinterpretation. Der kurze Brief behandelt die *Sakramentalität* der Ölung. Boso unterscheidet vier „sacramenta generalia“: Taufe, Firmung, Buße und Eucharistie. Die Anfrage, auf die der Brief seine Antwort gibt, hatte das allgemeine Prinzip aufgestellt, daß Sakramente nicht wiederholt werden dürften und die Ölung, da sie öfter gespendet werden könne, kein Sakrament sei. Boso sagt darauf, daß zwei dieser vier Sakramente, die Buße und die Eucharistie, öfter gespendet würden. Also könne das kein Grund sein, die Ölung nicht unter sie zu zählen. Immerhin gehöre sie nicht zu den „sacramenta principalia sine quibus salus non habetur“. L. kann eine frühe Grundgruppe ähnlicher Aufzählungen der vier Sakramente bringen, wie es Boso für die „sacramenta generalia“ tut. So nennt Magister Simon, der ja als erster die Siebenzahl kennt, diese Vierergruppe und die Ölung bei den „sacramenta communia quae omnibus generaliter congruunt“. Ähnlich tut es die Summa sententiarum, während z. B. Hugo von St. Viktor bei den „sacramenta ad salutem“ noch die alte Dreizahl, wie sie z. B. Isidor von Sevilla bringt (Taufe, Firmung, Eucharistie), behandelt. In der Abälardschule ist die Dreizahl ebenfalls noch die Grundlage, zu der sich erst in zweiter Linie Ehe und Ölung gesellen. Die Vierzahl bringen die Sententiae divinitatis. Auch Roland Bandinelli dürfte sie zur Grundlage genommen haben. Zu ihr tritt dann bei ihm die Ölung erst am Ende — nach der zwischenliegenden Tugend- und Lasterlehre — hinzu. Wir scheinen also vor einem Übergang der Aufzählung der Sakramente zu stehen. L. bringt auch interessante Einzelheiten, wie sehr das Prinzip der *Unwiederholbarkeit* der echten Sakramente, das ja auch in der Anfrage an Boso eine entscheidende Rolle spielt, die Erkenntnis der formalen Siebenzahl der Sakramente gehindert hat. Konnte doch auch Magister Simon nur zu dieser Vollzahl gelangen, indem er die feierliche Buße, die unwiederholbar war, zur alleinigen sakramentalen Buße machte und die Ölung nicht wiederholbar sein ließ. So gab es bis zur Erkenntnis der Siebenzahl viele Hindernisse zu überwinden, bis das heilschenkende Element des Sakramentes sich als entscheidendes Unterscheidungsmerkmal ganz durchsetzen konnte und die Siebenzahl definitiv machte. Rochais schreibt den Traktat Boso dem Weisen zu, der 1136 in Bec als Abt starb. Weisweiler

Heynck, V., O. F. M., Zur Bußlehre des hl. Bonaventura: FranzStud 36 (1954) 1-81. — Auf breiter dogmengeschichtlicher Grundlage untersucht H. die Frage nach der Art sakramentalen Wirkens der Buße bei Bonaventura. *B. Poschmann* hatte in seinem Artikel: Zur Bußlehre Bonaventuras (MünchThZ 4 [1953] 65-78) den Kirchenlehrer im wesentlichen noch in die Linie der Deklarationstheorie des Lombarden eingeordnet. H. geht nun von der weitergehenden Frage nach der Sündenvergebungsgewalt überhaupt bei Bonaventura aus und stellt fest, daß nach ihm Gott allein die Sündenschuld nachlassen kann. Die Mitwirkung eines Geschöpfes als Wirkursache ist unmöglich, weil sie dem Schaffen der Gnade gleichkommt. Selbst Christus als Mensch hat hier keine Sondermacht. Es ist nur ein Einfluß im weiteren Sinn der Dispositionsursächlichkeit möglich: per meritum disponentis, praeparantis, impetrantis. Anders verhält es sich beim Nachlaß der Sündenstrafen. Hier kommt Christus als Mensch bereits eine einzigartige Bedeutung zu, da er über diesen Nachlaß auf Grund seiner Genugtuung volle Macht hat, ähnlich wie Gott über die Schuld. Der Mensch kann nun in Christi Auftrag auch Sündenstrafen in seinem Namen nachlassen. Inwiefern ist hierbei die Ursächlichkeit des Sakramentes beteiligt? Bonaventura hat sich darüber eingehende Gedanken gemacht. Denn Henquinet hat im Autograph vier Formen hierüber vorgefunden. Ganz allgemein wird wieder eine Wirkursächlichkeit auf die Gnade abgelehnt und nur eine dispositive Ursächlichkeit des Sakramentes gelehrt, sei es die einer virtus creata, sei es die einer ordinatio efficax, die Bonaventura offenbar vorzieht. Dem dreifachen Hindernis des Eintritts in den Himmel entspricht ein dreifacher Schlüssel im Bußsakrament: dem debitum aeterni supplicii der clavis auctoritatis Gottes allein; dem debitum solutionis pretii der clavis excellentiae Christi, der allein diese Zahlung in seiner Genugtuung vollziehen konnte; dem debitum peccati dimissi, also der zeitlichen Strafe nach dem Sündennachlaß, der clavis ministerii des Priesters.

Dennoch verteidigt nach H. Bonaventura eine echte Gnadenursächlichkeit der Schlüsselgewalt, freilich nicht per modum impertientis, sondern per modum deprecantis et impetrantis. Poschmann denkt sich letzteres als Tat des opus operantis. Aber H. scheint doch recht zu haben, wenn er hier eine sakramentale Wirkung sieht. Besonders der Vergleich mit der Lehre Bonaventuras bei der deprekativen Form der Letzten Ölung, wo es sich doch sicher um ein sakramentales Geschehen handelt, ist eindrucksvoll. Ebenso ist wichtig, daß Bonaventura Taufe und Buße als „sacramenta gratiam impetrantia“ bezeichnet. Bonaventura war auch nicht der erste, der die Doppelform der Absolution so erklärte, daß sich die indikative Form auf den Nachlaß der Strafen, die sakramentale, deprekative auf den Sündennachlaß beziehe. H. kann bereits auf Odo von Ourscamp im 12. Jahrh. verweisen (52). Der deprekative Teil wirkt auf den Sündennachlaß vor allem in den Fällen, wo nur eine Attrition vorhanden ist, und macht sie so durch Gottes Eingreifen zur Kontrition. Es ist auffallend, wie stark Bonaventura das Vorhandensein einer bloßen Attrition bei gutem Willen des Sünders für möglich hält. Auch hier steht er also im Übergang zweier Zeitalter. Wenn er freilich hinzufügt, daß „meist“ diese Wirkung eintritt, so zeigt er noch deutlich die Unklarheit der Übergangszeit, die sich nicht über den notwendigen Grad der Kontrition klar war und daher auch nicht wußte, ob er immer erreicht wurde. Der indikative Teil bringt neben dem Nachlaß der Strafen auch die Versöhnung mit der Kirche. Da die Schlüsselgewalt in sich autoritativ urteilt, ist es nicht zu verwundern, daß Bonaventura diesen indikativen Teil besonders hervorhebt und einfachhin sagt, die Schlüsselgewalt beziehe sich nicht auf die Sünde. Dies letztere hat Poschmann sehr gut herausgearbeitet. Bonaventura steht somit auf der Schwelle der bloßen deklaratorischen Wirkung zur eigentlichen Sündenvergebung, wenn er auch noch zu stark die beiden Teile der Absolution trennt. Thomas und Scotus sind hier weitergegangen: Thomas, wenn er die causalitas instrumentalis heranzieht und so die Wirkung der Absolution in jedem Fall auf die Kontrition lehrt; Scotus, wenn er unmittelbar Absolution und Sündennachlaß in Verbindung bringt. Die vorliegende Untersuchung gibt also nicht nur einen Beitrag über Bonaventuras Ansicht, sondern stellt seine Ansicht auch in das zeitgenössische Suchen (etwa des Guido von Orcheltes, des Wilhelm von Auxerre, des Alexander von Hales, des Wilhelm von Melitona) nach einer neuen Lösung.

Weisweiler

Reidick, G., Die hierarchische Struktur der Ehe (Münchener Theol. Studien, Kan. Abt., 3). gr. 8^o (204 S.) München 1953, Zink. 12.— DM. — Am Ende dieser ausgezeichneten Arbeit stellt R. fest, daß das kirchliche Rechtsbuch relativ wenig Direktes zum Thema des Buches ergibt. „Überschauen wir die Stellen, an denen der CIC die hierarchische Stufung des Gattenverhältnisses bezeugt, so fällt auf, daß sich keine grundsätzliche Feststellung unter ihnen befindet, daß der Mann das Haupt und die Frau ihm gegenüber zur Unterordnung verpflichtet ist“ (193). R. führt das darauf zurück, daß im CIC als Kern des Ehevertrages die Übertragung des Ius in corpus stehe; in diesem aber gibt es keine hierarchische Ordnung. Eine solche gilt nur für die aus dem Ehevertrag resultierende Lebensgemeinschaft. Die Tatsache, daß die Kanonisten sich eindeutiger als das Rechtsbuch der Kirche zur hierarchischen Struktur der Ehe bekennen, sieht R. darin begründet, daß der Kanonist nicht nur positiv-kirchliches, sondern auch natürliches und positives göttliches Recht erklärt. Von da aus ist es verständlich und berechtigt, daß die vorliegende kirchenrechtliche Arbeit in exegetischen und dogmatischen Untersuchungen die Grundlagen dieses Rechtes zu finden sucht. Und hier ist gründliche und sehr gute Arbeit geleistet worden. Der 1. Teil untersucht die Zuordnung, in der Mann und Frau auf Grund der Schöpfungsordnung stehen. Es wird zunächst in einer gewissenhaften Exegese der biblischen Schöpfungsgeschichte und der paulinischen Lehre gezeigt, daß die Frau in Ursprungsabhängigkeit vom Mann steht, aus der dann keine geringere Menschlichkeit, auch keine schwächere Gottbildlichkeit der Frau, sondern ihre wesentliche Rechtsgleichheit vor Gott und den gemeinsamen Weltaufgaben resultiert, zugleich aber eine hierarchische Unterordnung in der Verwirklichung der ehelichen Einheit. Die Geschlechtertypologie wird herangezogen, um das Verhältnis von Mann und Frau nicht im Sinn eigentlicher Polarität (= Gegensätzlichkeit), son-

dern spezifischer Prävalenz Tendenzen zu deuten. Den „archimedischen Punkt“ der Geschlechtertypologie findet R. darin, daß „es den Mann direkt auch zu den Sachen, die Frau unmittelbar aber nur zu den Personen treibt; das ist die fundamentale und für alle anderen seelischen Sexualdifferenzen grundlegende Verschiedenheit von Mann und Frau“ (74). Darin wirkt sich die biblische Aussage von der Herkunft von Mann und Frau aus: „Der Mann wurde zuerst erschaffen, unmittelbar nach dem Bilde Gottes, nicht etwa auf die Frau hin entworfen, doch so gebildet, daß er nicht sich selbst genügen konnte . . . Das Weib aber wurde nach ihm geschaffen . . . auf ihn hin entworfen . . .“ (90). Im 2. Teil wird gezeigt, daß der eigentliche Sinn der hierarchischen Zuordnung der Geschlechter die sakramentale Einheit der Ehe ist. Um dieser Einheit willen wurde die Ehe hierarchisch strukturiert. Das gilt für die Ehe als Schöpfungsinstitution, die schon auf Christus—Kirche hin entworfen ist, erst recht und vollwirksam aber für die eigentlich sakramentale Ehe im Neuen Testament, deren hierarchische Struktur R. noch eigens durch dogmatische Überlegungen, liturgische Hinweise und gewisse Ansätze auch im CIC dartut. Dieser letzte Abschnitt klingt in die Frage an die Rechtswissenschaftler aus, ob und wieso auch nach dem CIC das Ius in corpus als Gegenstand des Ehevertrages Teilaspekt des umfassenderen Rechtes auf gegenseitige Lebensgemeinschaft ist. — In den Auseinandersetzungen im öffentlichen Leben unserer Tage besitzt dieses Buch eine große Aktualität und bringt manche Klärung in verworrene Auffassungen.

Semmelroth

Wicki, N., Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, 9). gr. 8^o (XVI u. 334 S.) Freiburg/Schw. 1954, Universitätsverlag. 14.40 DM; 15.— Fr. — Die sehr gründliche Arbeit bietet nach einem Überblick über die Quellen (1—56) in *systematischer* Einteilung Untersuchungen über die Terminologie und die Wesensbestimmung der Seligkeit (51—94), die Anschauung Gottes (95—174), den Anteil des Willens (175—194), das konstitutionelle Element der Seligkeit: Intellektualismus oder Voluntarismus (195—201), die *dotes animae* (202—237), die Ungleichheit (238—255), die Tugenden, Gaben und das irdische Wissen in patria (256—279), die Verherrlichung des Leibes und ihr Einfluß auf die Seligkeit (280 bis 297), endlich über das Wesen und die Arten der aureolae (298—318). Die angegebenen Seitenzahlen zeigen zugleich in ihrer Verschiedenheit die wechselnde Bedeutung der Einzelfragen in der damaligen Theologie. Das auffallendste Merkmal der Lehrentwicklung bis Thomas (ausschließlich!) ist vor allem der starke *Aktcharakter* der Seligkeitsauffassung. In der Frühscholastik war das zu erwarten, da die augustinische Illuminationstheorie auch für die Gottesschau Grundlage war: Gott selbst ist in der Seele gegenwärtig und gibt ihr dadurch teil an seiner Seligkeit in beseligender Schau und liebender engster Umgebung. Gerade aus letzterem Grund ist wohl der Ausdruck „eudämonistischer Standpunkt“, den W. für diese Frühansicht gebraucht (318), weniger treffend. Der Aristotelismus der beginnenden Hochscholastik — besonders die frühe Franziskanerschule und die Dominikaner, vor allem Albert d. Gr. — hat diesen Aktcharakter durchaus beibehalten. Man sucht zwar in der Wesenserfassung ontisch tiefer zu gehen und auch den menschlichen Beitrag der Gottschau in der *Habitus-* und *Potenzlehre* mehr zu erfassen; aber es bleibt bei der Aktbodytonung schon im Ausdruck der *habitus operativi*. Die Potenzen der Seele werden durch die „*dotes*“ als Brautgeschenke des Bräutigams Christus an seine Braut, die Seele, in ihrer aktiven Betätigungsmöglichkeit übernatürlich erhöht in *visio, dilectio, comprehensio*, welch letztere auch durch *laus* (Guiard von Laon) oder *reuerentia* (Hugo von St. Cher) ersetzt wird. So kann denn die Seele Gottes *leben* droben leben in engster Verbindung mit ihm, der die *vita aeterna per essentiam* ist und sie den Seligen *per participationem* (so z. B. Albert, 78) mitteilt. Daher konnte die augustinische Grundauffassung beibehalten werden; aber es wurden die Seelenkräfte mehr als übernatürlich erhobene und damit für die Anteilnahme geeigneter angesehen. Im Gegensatz zur Frühscholastik, die zu stark die natürlichen Möglichkeiten heranzog, wurde damit die Gesamtauffassung zweifellos vertieft. Die *Beatitudo*-Lehre der Nikomachischen Ethik mag zum Festhalten an dem Aktcharakter viel beigetragen haben, um die Gefahren eines zu statischen Aristotelismus

zu hemmen. Von hier aus entwickeln sich leicht die Unterschiede in den einzelnen behandelten Lehren im Laufe dieser Jahrzehnte. Die entsprechenden, z. T. ungedruckten Belegtexte sind in den Anmerkungen ausführlich wiedergegeben, so daß das Buch zugleich eine gute Quelle scholastischer Äußerungen gibt. Wir begrüßen daher seine Veröffentlichung sehr. Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik

Mausbach, J., Katholische Moraltheologie. 1. Bd.: Die allgemeine Moral. 8., neubearb. Aufl. von G. Ermecke. gr. 8° (XXXII u. 444 S.) Münster 1954, Aschendorff. 23.— DM. — Ders., 2. Bd.: Die spezielle Moral. 1. Teil: Der religiöse Pflichtenkreis. 10., neubearb. Aufl. von G. Ermecke. gr. 8° (XXXII u. 396 S.) Münster 1954, Aschendorff. 21.— DM. — In kurzer Zeit hat der Herausgeber es fertiggebracht, den ganzen Mausbach (zu Bd. 3 vgl. Schol 28 [1953] 583) in einer gründlich überarbeiteten Form erscheinen zu lassen. Er ist ein überaus reichhaltiger, auch neuesten Fragestellungen nicht ausweichender, zuverlässiger Führer durch die Moraltheologie geworden. Schon das eingehende Inhaltsverzeichnis als kurzer Grundriß des Ganzen und das reiche Stichwortverzeichnis als ein moraltheologisches Lexikon (vgl. Bd. 1, Vorwort) geben davon Kunde. Überdies hat E. durch die Untertitel und gelegentliche Hinweise im Text versucht, den *christologischen* Sinn der Moral herauszustellen: die allgemeine Moral versteht er als „die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt“, während er dem 1. Teil des 2. Bd. (religiöser Pflichtenkreis) den Untertitel gibt „Die Lehre von den sittlichen Pflichten zur Entfaltung der in Christus geschenkten Lebensgemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an seiner Verherrlichung durch Christus im Kult seiner Kirche“. Es ist klar, daß in einer von Grund auf neu verfaßten Moraltheologie diese positive Sinnggebung (eine der vielen möglichen) als Grundidee noch stärker zum Ausdruck kommen würde; E. macht uns Hoffnung auf ein solches Werk. Der Herausgeber ist bemüht, die Moraltheologie *Normenlehre* sein zu lassen; allerdings faßt er diesen Begriff sehr weit, so daß zu ihm auch die Hinführung zum Wert, zur Schönheit des Sittlichen usw. gehört. Er lehnt darum die Tendenz ab, an Stelle der allgemeinen Moral eine Lehre von der christlichen Existenz zu setzen. Aus diesem Grunde schlägt er vor, der eigentlichen Moral als Normenlehre eine *Fundamentalmoral* (obwohl dieser Name vielfach für die allgemeine Moral steht) voranzustellen, die Moralontologie, Psychologie, Soziologie und Aszetik umfassen soll. Dem 1. Bd. schickt er selbst auf 18 Seiten den Grundriß einer Moralontologie als Lehre des zur sittlichen Entfaltung drängenden geschöpflichen und christlichen Seins voraus. Die Opportunität dieses Vorschlages dürfte sich weitgehend an praktischen Rücksichten entscheiden. Dagegen scheint die Parallele Fundamentaltheologie — Dogmatik und Fundamental-moral — Moraltheologie theoretisch nicht möglich zu sein; denn wenn Moraltheologie wirklich Theologie ist, dann verhält sie sich zur Fundamentaltheologie notwendig in der gleichen Weise wie die Dogmatik. — Die Theologiestudenten vor allem werden mit Recht freudig nach dem „neuen“ Mausbach greifen. Fuchs

Lottin, O., *Morale fondamentale* (Bibl. de Théol., Sér. II, Théol. Morale, vol. I) gr. 8° (VII u. 546 S.) Tournai 1954, Desclée. 220 Fr. — Was wir zur Empfehlung von L.s Werk „*Principes de Morale*“ schon früher ausführten, Schol 27 [1952] 625 f.), müßte zu diesem neuen Werk des gelehrten Verf. wiederholt werden. Denn im Grunde ist diese *Fundamentalmoral* ein Neudruck der „*Principes*“ unter Hinzufügung einiger lehrhafter und geschichtlicher Abschnitte. Die lehrhaften und geschichtlichen „*Compléments*“ erscheinen nicht mehr als 2. Bd., sondern sind organisch auf das Ganze verteilt. Allerdings will die „*Morale fondamentale*“ bewußt Theologie sein, während die „*Principes*“ sich als philosophische Moral gaben. Statt auf die vielen und doch nicht genügenden biblischen und patristischen Studien

zu einer theologischen Moral zurückzugreifen, zieht L. es vor, durch Einfügung der kirchlichen Lehre von der heiligmachenden Gnade und den theologischen Tugenden den theologischen Charakter der Moral zu begründen (Vorwort). Es sind im wesentlichen die Ausführungen auf S. 41-44 (Methode), 151-157 (Heiligmachende Gnade, Glaube und Gewissen), 382-434 (Theologische Tugenden, eingegossene moralische Tugenden — die L. ablehnt — und Gaben des Heiligen Geistes) und 512 bis 518 (Übernatürliches Verdienst), die die übernatürliche Seite der christlichen Sittlichkeit zur Darstellung bringen. Was hier dargelegt wird, zeigt sehr gut, wie die übernatürliche Wirklichkeit persönliches sittliches Leben wird. J. Leclerq's Wünsche in „L'enseignement de la morale chrétienne“ glaubt L. also nicht erfüllen zu können; sein überaus wertvoller Beitrag zu einer tüchtigen Moraltheologie liegt, wie wir in der Besprechung der „Principes“ schon betonten, auf anderem Gebiet.

Fuchs

Leclerq, J., Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichtes. gr. 8^o (306 S.). Einsiedeln (1954), Benziger. 14.80 DM. — J. Zürcher S. M. B. hat L.'s vielbeachtetes Buch „L'enseignement de la morale chrétienne“, Paris 1950, ins Deutsche übersetzt und in einem neuen Titel das Anliegen des Verf. noch stärker angedeutet als dieser selbst. Denn L. ist zwar von der großartigen Leistung der Moraltheologie überzeugt, hält sie aber in der jetzigen Form für ungenügend. Sein Buch „will dem Priester als Leitfaden für die Verkündigung dienen“ (305); es geht ihm also um die *Wirksamkeit* des heutigen Moralunterrichtes. Das setzt die berechtigte Überzeugung des Verf. voraus, daß jeder Moralunterricht, auch der des Theologieprofessors, Verkündigung der Botschaft Christi ist und daß von der Art und Weise dieser Verkündigung sehr viel für das Gottesreich abhängt. Es kommt nach ihm nicht nur darauf an, daß der Moralunterricht richtig und tiefgründig und eine gute Hilfe für die Verwaltung des Bußsakramentes ist, sondern daß er christliches Leben schätzen und lieben lehrt. Er solle vor allem auf dem Fundament der natürlichen Moral das Besondere der Botschaft Christi sichtbar werden lassen, solle demnach nicht nur zur Beurteilung von sittlichen Akten, sondern zu sittlichem Denken und Handeln erziehen, und zwar nicht nur zum Vollzug des Guten, sondern zum Streben nach der Vollkommenheit Christi. — L. spricht aus, was viele mit Recht empfinden, wenn er auch tendenziös pointiert. Die Moraltheologie muß echte Wissenschaft und brauchbare Kasuistik sein und doch gleichzeitig daran denken, daß sie, ob sie will oder nicht, so oder so Verkündigung ist. Das Problem liegt darin, wie man beides so *vereinigen* kann, daß die tatsächlich stattfindende Verkündigung im Moralunterricht Liebe und Leben wecke. Dazu scheint es aber weder nötig noch richtig zu sein, die Moral, wie der Verf. möchte (7; vgl. 21), so zu lehren, wie Christus sie gelehrt hat. Wenn überdies immer wieder gefordert wird, daß das spezifisch Christliche im Moralunterricht betont werden muß, so ist der Sinn der Forderung nicht immer eindeutig klar. Soll der Unterschied zur menschlichen Natur im metaphysischen Sinne oder der Unterschied zu tatsächlichem geschichtlichem Ethos des Menschen ohne Christus herausgestellt werden? An vielen Stellen ist offensichtlich an ein metaphysisches Naturrecht gedacht; dann aber müßte man — genau gesprochen — die dem *gottmenschlichen* Charakter Christi und des Christen entsprechende Moral als spezifisch christlich (*species!*) bezeichnen, die *Einheit* also von Naturgesetz und christlicher Durchdringung und Überformung desselben darstellen: es ist von großer Bedeutung, daß Christus nicht nur Gott, sondern auch wahrer Mensch ist. In der Herausstellung der *differentia specifica* des Christlichen gegenüber dem Natürlichen aber wäre darauf zu achten, daß nicht als solche ausgegeben wird, was durchaus schon zur Natur des Menschen (im metaphysischen, nicht geschichtlichen Sinne) gehört. Das gilt auch von der Selbstlosigkeit der Liebe, wenn sie auch von Christus neu geoffenbart, motiviert, vertieft und gekräftigt wird. Es sei hier darauf verzichtet, zu weiteren Einzelfragen Stellung zu nehmen, um nicht das Wertvolle und Aufreißelnde an L.'s Buch in den Hintergrund treten zu lassen. — Der Herausgeber hat nicht nur eine gute Übersetzung geboten, sondern überdies eine übersichtliche Einteilung geschaffen und wertvolle Literaturübersichten, zumal für den deutschen Raum, beigefügt. Es sei noch auf sein Urteil hingewiesen, daß die Wünsche des Verf. in seinem Kapitel

„Moraltheologie und Sündenmoral“ (189-243) „in den deutschen Handbüchern der Moraltheologie weitgehend erfüllt“ sind (243). Interessant dürfte sein, daß Mausbach, der neben anderen zitiert wird, im Vorwort zur 2. Aufl. seines 1. Bd. (1922) ausdrücklich bemerkt, der Hörer bedürfe neben seiner (Mausbachs) Moral noch eines praktischeren Werkes der traditionellen Moral (VII); Ermecke hat inzwischen in der Neuausgabe Mausbach durch Behandlung vieler Einzelfragen bereichern zu müssen geglaubt.

Fuchs

Heinen, W., Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. gr. 8^o (XVI u. 526 S.) Freiburg 1954, Herder. 24.— DM. — Als Schüler Münkers, des Verf. der „Psychologischen Grundlegung der christlichen Sittenlehre“ im Handbuch von F. Tillmann, schenkt H. der Moral- und Pastoraltheologie eine neue und bedeutende Hilfe zum Verständnis des Menschen und seines sittlichen Verhaltens. Der Moraltheologe, der unter *sittlicher* Rücksicht das menschliche Versagen als einen Mangel echter Liebe versteht, greift mit besonderem Interesse zu diesem Werk, da es in *psychologischer* Rücksicht alles Versagen als eine Fehlform des Liebesstrebens, der Grundkraft menschlichen Lebens, begreift. — H. unterscheidet die begehrlische Liebe, die mehr geistige Liebe und den ambivalenten Eros und vermag von daher die Fülle fehlerhaften sittlichen Verhaltens zu erklären: fehlerhaftes Streben nach Besitz, Geltung (und Macht) und Genuß; fehlerhaftes Streben im Bereich von Erkenntnis und Glauben, von Demut und Hoffnung und im Bereich der Agape; fehlerhaftes Streben im Bereich intuitivenden Schauens, verehrenden Wertens und erfüllender Vereinigung. — Eine gute Beobachtungsgabe und souveräne Beherrschung der Literatur ermöglichen es dem Verf., ebenso eine phänomenologische Beschreibung der einzelnen Erscheinungen wie ihre psychologische Deutung zu bieten. Darüber hinaus sucht er immer wieder eine moraltheologische Beurteilung, wenigstens eine Konfrontierung mit den Aussagen der Heiligen Schrift, beizufügen; auf diese Weise entgeht er nicht nur selbst dem möglichen Verdacht einer Psychologisierung des Sittlichen, sondern bewahrt auch unsichere Leser vor einer entsprechenden Gefahr. — Ein kurzes Schlußkapitel gibt grundlegende Winke zur „Verhütung und Heilung von Fehlentwicklungen der Liebe“.

Fuchs

Doms, H., Vom Sinn des Zölibats. Historische und systematische Erwägungen. 8^o (68 S.) Münster 1954, Regensburg. 2.80 DM. — Einen Neudruck dieses Beitrages von D. im Sammelwerk „Sacramentum ordinis“, hrsg. von E. Puzik und O. Kuß, Breslau 1942, wurde schon lange von vielen erwartet; er gehört mit zum Besten, was über den Sinn des Zölibates geschrieben wurde. Verf. nimmt Ansätze aus einem ersten, geschichtlichen Teil auf, um sie im zweiten, systematischen Teil auszuwerten und den Zölibat aus der Idee der Repräsentation Christi als des Mittlers im besonderen Priestertum verständlich zu machen. Der Zölibat ist *Zeichen* der Berufung zu übernatürlicher Zeugung (Priesteramt), der seelsorglichen Hingabe an die Gemeinde als Braut (Hirtenamt) und der Glaubwürdigkeit der dargebotenen Lehre (Lehramt). Das gilt vor allem von Christus, dann aber auch von denen, die an seinem Priestertum teilhaben. D. hebt sehr richtig hervor, daß gerade der Zölibat (nicht in gleicher Weise Armut oder Gehorsam) das Mittlertum Christi und des Priesters zum Ausdruck bringt; ein Gedanke, der für den Priester sehr wichtig ist und ihn dazu führen kann, den Zölibat nicht nur aus Liebe zum Priestertum als kirchliche Forderung, als Weg priesterlicher Vollkommenheit o. dgl. auf sich zu nehmen, sondern ihn als eine im Wesen des christlichen Priestertums begründete Haltung zu bejahen. Es ist auch richtig und bemerkenswert, daß der priesterliche Zölibat anders begründet ist als die christliche Jungfräulichkeit, wengleich der zur Vollkommenheit berufene Priester auch dieser nahesteht. Im Verhältnis Christus—Kirche stellt der priesterliche Zölibat den priesterlichen Bräutigam Christus, die christliche Jungfräulichkeit aber die jungfräuliche Kirche dar. — Ob es nicht besser gewesen wäre, die Jungfräulichkeit *Mariens* zu letzterer zu rechnen (vgl. O. Semmelroth S. J., Der Sinn des priesterlichen Zölibates: Lebendiges Zeugnis, Mai 1952)?

Fuchs

Jungmann, J. A., Katechetik. Aufgabe und Methodik der religiösen Unterweisung. gr. 8^o (314 S.) Freiburg 1952, Herder. 10.— DM, geb. 14.— DM. — Mit Jungmanns Katechetik wird zum erstenmal seit dem Kriege wieder der Versuch gemacht, das Gesamtgebiet der religiösen Jugendunterweisung systematisch zu durchdringen. Damit reiht sich das Buch an die vor dem Kriege erschienenen, jetzt aber nicht mehr käuflichen Handbücher (Gatterer, Mayer, Pfliegler, Bopp, Göttler) an. Sein primärer Sinn ist nicht, eine Handreichung für die katechetische Praxis zu sein. Es will vielmehr in der Reflexion über das unterweisende Tun zum Verstehen allgemeiner Strukturen gelangen. Da das nur mit stetem Hinblicken auf den tatsächlich sich vollziehenden Religionsunterricht möglich ist, wird auch der praktische katechetische Lehrer viel Bereicherung erfahren. J. beginnt mit einer historischen Besinnung über die Entwicklung der religiösen Unterweisung seit der Urkirche. Wie sehr uns eine umfassende Geschichte der Katechetik fehlt, wird in diesem 1. Teil deutlich, der mit seinen 33 Seiten die Probleme und ihren Wandel nur knapp herausstellen kann. War die religiöse Unterweisung bis zum Beginn der Neuzeit in die gesamte Weise des katholischen Lebens eingebettet, so wurde diese geschlossene Welt mit der Reformation gesprengt. Mit Luthers Katechismus und den katholischen Gegenkatechismen wurde der Unterricht entscheidend vom Buch und vom theologisch scharf präzierten Wissen her bestimmt. Diese geschichtlich notwendig gewordene und in religiös geschlossenen Räumen durchaus tragbare Entwicklung ist in der gegenwärtigen Missionssituation problematisch geworden. Aber nicht allein von der veränderten Zeitlage her, sondern auch aus der vertieften Kenntnis des kindlichen Seelenlebens heraus (Teil III) bedarf die Methode (VI und VII) einer je neuen Besinnung, damit im Kinde das erreicht werden kann, was J. als Zielpunkt einer jeden einzelnen Katechese ansieht: „nicht ein Lehrsatz, ein Wissen . . ., sondern ein religiöses oder sittliches Verhalten“ (57). Damit muß auch dem Katecheten anheimgegeben werden, innerhalb des konkreten Lehrplans seinen eigenen Weg zu gehen (119); ja solche Lehrpläne müssen selbst den jeweiligen Verhältnissen angepaßt werden (104), mag es in ihrer Anlage auch grundsätzliche Linien geben (V). Ein VIII. Teil behandelt die, sich in den verschiedenen Stufen der kindlichen Entwicklung ergebenden Sonderunterweisungen. Sehr gute Literaturhinweise ermöglichen ein vertiefendes Studium. Erlinghagen

Bläcker, F., Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhang. gr. 8^o (264 S.) Freiburg 1953, Herder. 15.— DM. — Geschichtliche Besinnung auf die Grundlagen unserer geistigen Welt bewahrt einerseits davor, sich allzusehr dem Überkommenen zu verhaften, anderseits beim Suchen nach Neuorientierung Wege zu begehen, die sich bereits als ungangbar erwiesen haben. B.s Untersuchung will dem gegenwärtigen Ringen der wissenschaftlichen und praktischen Katecheten um einen neuen deutschen Katechismus in beiden erwähnten Richtungen dienen. F. X. Arnold ist es zu danken, daß er geholfen hat, durch seine „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge“ (in der B.s Monographie der 6. Bd. ist) die Lücken der historischen Forschung einigermaßen zu schließen. — Zum Buch selbst: Die Literatur wurde bis zum Ende des Krieges aufgearbeitet. Seitdem lag das Werk druckfertig beim Verlag, konnte aber wegen widriger Umstände nicht erscheinen. Die bis dahin erschienene Literatur ist gründlich benutzt und in den Anmerkungen mit minutiöser Akribie bibliographiert. Darüberhinaus wurde eine Fülle ungedruckter, schwer erreichbarer Archivquellen erschlossen. Zu einem geringen Teil sind sie im Anhang zum erstenmal veröffentlicht. — Zur Form: B. bittet im Vorwort um Verständnis für die Breite seiner Darlegung, die eben nicht nur dem Wissenschaftler, sondern auch dem Praktiker dienen will. Allerdings umfaßt auch der wissenschaftliche Apparat etwa fünfzig Druckseiten in mustergültiger, sehr übersichtlicher Anordnung. — Zum Inhalt: B. entwickelt im 1. Teil (Die katechetische Not der Erzdiözese Freiburg) die geistige Aushöhlung der protestantischen und katholischen Katechismen durch die Ideen der Aufklärung von Rousseau her über die Philanthropisten bis in das 19. Jahrhundert. Die den „Canisius“ ablösenden Katechismen versuchen, die pädagogisch wertvollen Erkenntnisse der Aufklärung zu nutzen. Dabei erlagen sie aber fast alle mehr oder weniger der Gefahr, mit dem wertvollen Didaktischen auch die auf-

klärerische Auffassung von Religion und Christentum zu übernehmen. Dieser Gefahr zu begegnen und zu einem für die neu errichtete Freiburger Erzdiözese einheitlichen Katechismus zu kommen, war die Aufgabe langer Bemühungen von Bischof und Klerus des neuen Sprengels. Übereinstimmend war man der Meinung, vor der endgültigen Festlegung auf ein bestimmtes Unterweisungsbuch noch Hirschers neue Katechismen, deren Vorbereitung angekündigt war, abzuwarten. Im 2. Teil bringt B. den Lösungsversuch Hirschers. Als Theoretiker und wissenschaftlicher Lehrer hatte Hirscher seine Ideen bereits in einer viermal aufgelegten Katechetik (1831—1840) ausgebreitet. Sie ging mit den alten Katechismen der Aufklärung mitsamt den vor ihm bereits gemachten Verbesserungsversuchen (unter anderem auch von Christoph v. Schmid) ins Gericht. Selbst der (damals allerdings nicht mehr ursprüngliche) „Canisius“ muß sich manchen Vorwurf gefallen lassen. Nur Overbergs Arbeit findet einigermaßen Gnade. Hirscher verlangt einen antischolastischen, biblischen, organischen Katechismus. Der Reich-Gottes-Gedanke sollte der zentrierende Punkt des Ganzen sein. Theologische Werke nach Zentralgedanken aufzubauen, war damals weithin als notwendig empfunden und auch versucht worden. Hirscher gab zunächst einen „Großen Katechismus“ für die höheren Elementarklassen, die Bürgerschule und die untere Gymnasialstufe heraus (1842). Er ist in sechs Hauptstücke gegliedert (Gott Vater, Gott Sohn und Heiliger Geist, Erlösung, Christenleben in der Erlösung, die Fortdauer der Erlösung = Kirche, die jenseitige Vollendung der Erlösung) und ist im Glaubensbekenntnis zusammengefaßt. Berechtigte und unberechtigte Ausstellungen der Kritik richteten sich gegen ungefähr alle Punkte von Form und Inhalt. Sie weisen aus, daß eine allzu große Entfernung von der geschmähten Scholastik die begriffliche Klarheit gefährde. Der Versuch jugendgemäßer Lebendigkeit im Anschluß an die Schrift lasse Tradition und Lehramt zu kurz kommen. Das nach Rom eingesandte Exemplar wurde nicht abgelehnt, obwohl die nach dort geleiteten Informationen ungenau und für Hirscher ungünstig waren. Alban Stolz schrieb einen von vielen Geistlichen gewünschten Kommentar. 1845 erschien Hirschers „Kleiner Katechismus“. Er trug den Klagen der Katecheten über den großen Rechnung: daß nämlich der große für den Gebrauch in den unteren Klassen zu breit und zu schwer sei. Wiederrum enthielt er sechs Hauptstücke: Gott Vater (I), Gott Sohn und Heiliger Geist (II), Kirche (III), Rechtfertigung (IV), Leben der Kinder Gottes (V), Letzte Dinge (VI). Fast alle Beanstandungen sind berücksichtigt. Die Reaktion der Kritiker war entsprechend wohlwollend. Aber schon 1851 wurde im Seminar St. Peter ein anderer Katechismus benutzt, und nach Hirschers Tod wurde, neuen Bedürfnissen entsprechend, die Einführung eines neuen Katechismus eingeleitet: des Deharbeschen. Das bleibende Verdienst Hirschers faßt B. in einem 3. Teil zusammen: Es liegt im organischen Aufbau, in der Herausarbeitung der wesentlichen Grundwahrheiten des Glaubens, in der lebendigen Darbietung. Darin ist er auch auf spätere Arbeiten nicht ohne Einfluß geblieben. B.s Arbeit hätte noch gewinnen können, wenn er in den darstellenden Teilen auf alle wertenden Bemerkungen verzichtet und statt dessen eine kritische Zusammenfassung an geeigneter Stelle gegeben hätte. Erlinghagen

Lentner, Leopold, Religionsunterricht zwischen Methode und freier Gestaltung. Die elementare religiöse Unterweisung in Frankreich. kl. 8^o (232 S.) Innsbruck-Wien-München 1953. Tyrolia. 7.80 DM. — Lentners Arbeit ermöglicht einen Überblick über Werden und Bestand der französischen Katechetik im Sinne des praktischen Tuns und der daran anschließenden Reflexion. So berichtet das vorliegende Buch über die religiöse Unterweisung an den Elementarschulen selbst und weist auf die jeweilige Problematik hin. Diese wird aus einer umfangreichen Kenntnis der französischen katechetischen Literatur dargelegt. Gerade die Vielfalt der herausgestellten Methoden, Lehrbücher, Alters- und Ortsverhältnisse kann auch dem deutschen Praktiker sehr wertvolle Anregungen geben zu „freier Gestaltung“, mögen manche Ausführungen auf den ersten Blick auch ein wenig zu registrierend wirken. Aber auch dem Theoretiker der Katechese ist ein großer Dienst erwiesen: er findet hier einen ersten Kontakt mit der Wirklichkeit und Problemstellung des französischen Religionsunterrichts. Hier hat L. allerdings die nicht geringe Aufgabe grundsätzlicher Erwägungen noch offen gelassen. Ihr erster, sich unmittelbar bieten-

der Ertrag wird die Erkenntnis sein, daß, wie in Frankreich, so auch in Deutschland und den deutschsprechenden Ländern die Glaubensunterweisung weitgehend in eine missionarische Situation hineingestellt ist. Die Mischung von Kindern tiefgläubiger Eltern und solchen ohne jegliche religiöse Substanz in der gleichen unterrichtlichen Gemeinschaft ist ein kaum zu lösendes Problem. Das trifft vor allem dann zu, wenn der Religionsunterricht, wie es ja sein muß, tiefer begriffen wird denn als reine Wissensvermittlung. Kein einziges Unterrichtsfach im gesamten Lehrplan der Grund- und Höheren Schulen leidet an einer ähnlichen inneren Schwermigkeit. Der seelsorgerlichen Verantwortung und dem klugen Ermessen des Katecheten muß es daher weitgehend überlassen bleiben, gangbare Wege zu beschreiten, auch wenn herkömmliche Methoden und verpflichtender Lehrplan einmal außer acht gelassen werden müßten. Ähnliche Gedanken legt der Verf. in seinem Nachwort dar.

Erlinghagen

Schurr, V., C.SS.R., Wie heute predigen? Zum Problem der Verkündigung des Christlichen. kl. 8^o (214 S.) Stuttgart, Schwabenverlag. 6.—DM. — Wer das vorliegende Büchlein zu lesen beginnt, wird überrascht sein. Er findet nicht die üblichen „formalen Fingerzeige der Homiletik und Rhetorik“, deren Ungenügen für die Erfüllung seiner Aufgabe der Verf. in der Einleitung betont. Er findet fast so etwas wie eine Zeitphilosophie. Sch. zeigt sich als ein guter Kenner der heutigen Geistesströmungen und Geisteshaltungen. Mutig setzt er sich im 1. Teil mit allen diesen Dingen auseinander und zieht aus den Erkenntnissen seine Schlüsse für die zeitgemäße Verkündigung des Wortes Gottes. Dabei berührt besonders angenehm, daß die Forderung bescheiden vorgetragen wird und jedesmal auch die Grenzen, ja oft genug die Gefahren der neuen Haltung aufgewiesen werden. Im zweiten, räumlich bedeutend kürzeren Teil folgt die formale Seite der heutigen Predigt, ausgehend von dem Problem: „Mysterienpredigt für das Volk?“ Der praktische Seelsorger könnte vielleicht nach den ersten Seiten der Lektüre dem Einwand erliegen: Was wissen schon meine armen, ungebildeten Hörer von diesen Geistesströmungen in der neuen Philosophie? Was verstehe ich schließlich selbst von Existenzialismus oder Soziologismus? Demgegenüber sei aber betont: Es kommt zwar dem einfachen Manne aus dem Volke das alles nicht direkt zum Bewußtsein. Aber auch er lebt in unserer Welt und erfährt täglich durch tausendfältige feine Kanäle ihren Einfluß. Wenn wir unserer Zeit etwas sagen wollen, müssen wir uns schon die Mühe machen, unsere Zeit zu verstehen. — Von dem bekannten Homiletischen Handbuch von A. Koch ist 1. Abt.: Homiletisches Quellenwerk, Bd. 1, 1. Teil: Die Lehre von Gott, und 2. Teil: Die Lehre vom Gottmenschen Jesus Christus, in unveränderter 4. Aufl. erschienen (Freiburg 1952, Herder, XIV u. 492 S. 25.—DM; in Subskription 22.—DM).

Bicheroux

Walkenbach, A. P., Der Unendliche Gott und das „Nichts und Sünde“. Die Spiritualität Vinzenz Pallottis nach seinen Tagebuchaufzeichnungen. gr. 8^o (303 S.) Limburg 1953, Lahn-Verlag. — Am 22. Januar 1950, seinem 100. Todestag, wurde Vinzenz Pallotti seliggesprochen. Der Heiligsprechungsprozeß begann 1953. Im vorliegenden Werk unternimmt W. den ersten Versuch einer Darstellung der Spiritualität des Seligen, „das Leben Vinzenz Pallottis theologisch-psychologisch aufzuschließen und zu deuten“ (19). Ein ganz besonders ausgeprägtes Sehnen und Streben nach dem Je-Vollkommeneren beseelte Pallotti von Anfang an so stark, daß es oft alle Grenzen des menschlichen Vermögens und des sprachlichen Ausdrucks sprengen möchte. Dennoch ist dieser „Infinismus“ nichts Vages und Unstetes, sondern er findet in einem klaren und straffen Lebensplan seinen das ganze Leben zielsicher und energisch formenden Ausdruck. Aus der Sicht dieser Magnanimitas-Haltung wird „Pallottis Lebensgeschichte . . . in immer neuen Vertikalen vor uns aufgeschlagen“ (176) und aufgewiesen, wie sie sich in ihr auswirkt und entfaltet: im Kampf gegen die Sünde — und im Mühen um die Tugend; in der Verachtung der eigenen Kleinheit und Sündhaftigkeit — und in der vorbehaltlosen Hingabe an den unendlichen Gott und seine Verherrlichung; in der Hingabe der Welt durch Armut, Keuschheit und Gehorsam — und in der Gestaltung der Welt durch ein allumfassendes Apostolat; endlich in der innigen Nachfolge des Gottmenschen und der mystischen Umgestaltung in den Dreifaltigen

Gott. Die Größe, die Geschlossenheit und die Dynamik im religiösen Leben des Seligen treten somit für den Leser imponierend hervor. Durch die theologischen und psychologischen Reflexionen des Verf. wird außerdem im Leben und im Tagebuch Pallottis vieles, was auf den ersten Blick hin unverständlich, übertrieben oder gar für den „modernen“ Menschen abstoßend wirken könnte, durchsichtig und in seiner inneren Größe und Einheit verständlich. — Für jede Darstellung der Spiritualität eines heiligen Menschen ist ein Tagebuch natürlich eine Quelle von unschätzbaren und entscheidender Bedeutung. Diese ganz persönlichen Aufzeichnungen („Vorsätze und Anmutungen“ aus den Exerzitien und Betrachtungen des Seligen vom Jahre 1816 ab, dem Jahre seiner Subdiakonatsweihe) lassen uns die Tiefe und Glut seines Innenlebens unmittelbar erkennen und offenbaren uns zweifellos am ehesten, welches der Mittelpunkt und die Quelle seines religiösen Lebens ist. Aber W. gesteht in der Einleitung zu seinem Buch selber, daß „die Einschränkung auf das Tagebuch ... vielleicht als Einengung empfunden werden“ mag (7). Gerade wegen der Unmittelbarkeit und Intimität der Aufzeichnungen enthalten sie wohl zu wenig „Reflexion“, um aus ihnen allein eine adäquate Darstellung der Spiritualität Pallottis zu entwickeln. So scheint der Verf. häufig gezwungen zu sein, in längeren Ausführungen das Tagebuch vom Standpunkt einer allgemeinen Aszetik und Mystik her zu erklären und zu ergänzen, ohne für seine Thesen klare oder genügende Belege aus dem Tagebuch anführen zu können. Wahrscheinlich hätte die Zeichnung der geistigen Gestalt Pallottis an Profil und Lebendigkeit noch viel gewinnen können, wenn die zahlreichen anderen noch vorhandenen Quellen, insbesondere seine Briefe, ausgiebiger herangezogen worden wären. Jedoch ist mit der sehr gründlichen Arbeit ein grundlegender Anfang gemacht, der bei allen zukünftigen Arbeiten über die Spiritualität Pallottis nicht übersehen werden darf.

Schaefer

Nigg, W., Vom Geheimnis der Mönche, gr. 8^o (421 S.) Zürich und Stuttgart 1953, Artemis-Verlag, 24.80 DM. — Das vorliegende Werk des bekannten Schweizer Theologen hat mit Recht große Beachtung gefunden. Es ist in Wahrheit ein ungewöhnliches Buch, schon wegen der Fülle des bewältigten Stoffes, mehr aber noch wegen der erstaunlichen Einfühlungsgabe, mit der sich N. in diese für ihn als evangelischen Theologen doch so ferne Welt des katholischen Mönchtums hineingelegt hat. Mit unvergleichlicher Meisterschaft werden die einzelnen Gestalten gezeichnet: Antonius, Pachomius und Basilius, die Väter des christlichen Mönchtums überhaupt und des östlichen im besonderen; sodann Augustinus und Benedikt, Bruno und Bernhard, Franziskus und Dominikus, Teresa und Ignatius. Jede neue Form des mönchischen Ideals wird mit solcher Hingebung dargestellt und mit solchem Enthusiasmus gefeiert, daß der Leser den Eindruck empfängt, nun sei darüber hinaus nichts mehr zu erwarten, während er dann voller Überraschung im nächsten Kapitel wieder ganz neue Variationen des einen Grundmotivs findet. Dabei offenbart Verf. eine überzeugende Vertrautheit mit den klassischen Dokumenten des Mönchtums, obwohl es keineswegs in seiner Absicht liegt, eine geschichtswissenschaftliche Originalstudie vorzulegen. An solchen fehlte es bislang bekanntlich nicht, wohl aber an einem Buch, welches das Mönchtum aus seiner historischen Ferne mitten in unsere so ganz anders geartete Welt holt. Getragen von der Überzeugung, daß das Mönchtum — entgegen den kritiklos weitergereichten Schlagworten, mit denen man es in weiten Kreisen seit Jahrhunderten abtun zu können glaubte — eine tiefste christliche Realität ist, spürt N. seinem, für den oberflächlichen Blick freilich verborgenen Geheimnis nach. Ohne es zu wissen und zu wollen, bietet er so eine wertvolle Ergänzung zu dem, was W. Dirks in seinem vieldiskutierten Buch „Die Antwort der Mönche“ vorlegt. Daß N. dabei hier und dort eine Nuance verzeichnet (vgl. etwa seine Beurteilung der „Provinciales“ Pascals, über die wohl Hermann Bahr in seiner „Summula“ [Leipzig 1921, 112—135] richtiger geurteilt hat; oder wenn N. die hl. Theresia d. Gr. „zur Ehre einer Kirchenlehrerin“ erhoben werden läßt [342]), wird man ihm gerne nachsehen. Es ist in diesem vorzüglich ausgestatteten Buch so viel Gutes und Begeisterndes geschrieben, daß man ihm nur eine große Leserschaft wünschen kann. — Wichtig scheint mir aber vor allem dies zu sein: Im Hinblick auf die heutige Situation des ökumenischen Gesprächs ist schon die Tatsache,

daß ein evangelischer Theologe ein solches Buch über das Mönchtum schreibt, hochbedeutsam. Daß man sich innerhalb der evangelischen Theologie seit längerem um ein neues Verständnis von Askese und Mönchtum innerhalb der katholischen Kirche bemüht, ist bekannt. Schon vor Jahren hat *H. Strathmann* (TheolBlätt 21 [1942] 33) in dem wachsenden Verständnis des Asketischen (wie des Liturgischen) bei den Protestanten ein Symptom der Annäherung zwischen den Konfessionen begrüßt; auf andere Tatsachen hat unlängst *F. Wulf* S. J., der Herausgeber von „Geist und Leben“ (27 [1954] 21—34), hingewiesen. Aber bei N. geschieht doch noch mehr. Wie sehr er sich bewußt ist, aus dem jahrhundertealten Consensus herauszutreten, offenbart das Eingangskapitel seines Buches. Sätze wie dieser: „Vor allem ist das Mönchtum eine legitime Ausprägung des Christentums“ (15), wären vor zwanzig oder dreißig Jahren, außer bei einem hoffnungslosen Außenseiter, noch kaum möglich gewesen. Freilich ist nicht zu übersehen, daß inzwischen auch die Praxis und das Leben (ich denke an die verschiedenen Versuche, aus protestantischem Geist heraus mönchische Lebensformen zu verwirklichen) beachtliche Fortschritte gezeitigt haben. Wenn es wahr ist, daß das Mönchtum ein so wesentliches Element innerhalb der katholischen Kirche darstellt und daß sich an ihm bzw. an seiner radikalen Ablehnung zu einem guten Teil die Reformation entzündet hat, dann kann es nur ein hoffnungsreiches Zeichen für die trotz allem erreichte Annäherung zwischen den beiden christlichen Konfessionen sein, daß ein solches Buch geschrieben werden konnte. Alle, denen die *Una Sancta* ein wirkliches Anliegen ist, werden dem Verf. darum aufrichtigen Dank wissen.

Bacht

v. Hippel, E., *Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung.* 8^o (102 S.) Paderborn 1953, Schöningh. 6.30 DM. — An dieser neu aufgelegten Schrift des Kölner Rechtsgelehrten ist die „Geschichte“ fast ebenso interessant wie ihr Inhalt. Als die 1. Aufl. im Jahre 1936 erschien, war sie als Kritik gegenüber einer Zeit gedacht, die „durch äußere Macht und bindenden Befehl glaubte Gemeinschaft bilden zu können“. Ihr gegenüber wollte der Verf. am Beispiel der Benediktsregel zeigen, daß echte Gemeinschaft „aus Religiosität und Moralität“, also von innen her, wächst. Damals stand H. der Katholischen Kirche noch fern. Die Benediktsregel war ihm nur eine „juristische Neuentdeckung“. Aber wie für manche andere wurde ihm die aufgeschlossene Beschäftigung mit den authentischen Dokumenten des alten Mönchtums zum Weg zur Kirche. Gerade als Dokument seines aufrichtigen Suchens und Ringens hat daher die Schrift ihre bleibende Bedeutung und kann darum manch einem, der aus einer ähnlichen Situation heraus der katholischen Glaubenswelt begegnet, Führerdienste leisten. Insofern hat Verf. recht, wenn er den Text trotz mancher Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten im Theologischen, wie sie sich aus der Situation seines Entstehens erklären, unverändert läßt. Darauf weist er im Vorwort ausdrücklich hin. Auf der anderen Seite macht die Änderung der Standpunktes, von dem aus die Problematik ursprünglich angegangen wurde, die heutige Stellungnahme sehr schwierig, da immer erst geklärt werden müßte, in welchem Maße sich diese oder jene Aussage noch mit der heutigen Einstellung des Verf. deckt. Immerhin weist H. ausdrücklich auch auf einige Punkte hin, in denen er sich von seinen früheren Positionen distanziert. Während er sich früher — überraschenderweise — gegen die Zeitgemäßheit des Mönchtums ausgesprochen hatte, betont er nunmehr, daß er inzwischen zu einer ganz anderen Einsicht gelangt sei. Hatte er doch Gelegenheit gehabt, zu erfahren, welche Segenskräfte noch heute von den Klöstern ausstrahlen. Ebenso warnt er eindringlich davor, seine Ausführungen über den Glaubensbegriff so zu verstehen, als wollten sie eine „Kritik an kirchlichen Lehren“ bieten. Aus alledem wird deutlich, wie wichtig zum Verständnis dieser Schrift die Kenntnis ihrer Geschichte ist. Diese Kenntnis aber vorausgesetzt, bedeutet die Lektüre einen reichen Gewinn, weil hier die Probleme des monastischen Lebens unter einem so gar nicht alltäglichen Aspekt gesehen werden. — Ein paar sinnstörende Druckfehler seien angemerkt: S. 50 Z. 15: lies „rationalen“ statt „nationalen“; S. 52 Anm. 5: „rebellis“ statt „rebellio“; S. 54 Z. 24: „wer“ statt „war“; S. 97 Anm. 1: „carnem“ statt „carmen“.

Bacht