

## Aufsätze und Bücher

### 1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie

Problemi scelti di teologia contemporanea, Relazioni lette nella sezione di teologia del congresso internazionale per il IV centenario della Pontificia Università Gregoriana 13—17 ottobre 1953 (Analecta Gregoriana, 68). gr. 8<sup>o</sup> (468 S.) Rom 1954, Pont. Univ. Gregoriana. 2500.— L. — Die anlässlich des vierhundertjährigen Bestehens der Gregoriana in Rom dort gehaltenen Vorträge zu den Problemen der Theologie von heute sind in einem stattlichen Band vereinigt. Einige davon haben die ursprüngliche Fassung beibehalten, andere sind überarbeitet und durch Anmerkungen und Literaturangaben vermehrt. Die Sprache ist meist die lateinische oder eine romanische (deutsch ist nur der Beitrag von *J. Endres C. SS. R.*, „Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissensentscheid“, 415—432). Die Verfasser sind zum großen Teil Professoren der Gregoriana, deren Freunde oder ehemalige Schüler. Der Stoff verteilt sich auf fünf „argumenta“, die jeweils von einer „relatio generalis“ eingeleitet werden. Die Titel dieser größeren Abschnitte und ihrer relatio lauten: *M. Browne O. P.*, De natura revelationis et de methodo theologiae (praktisch ist nur der letzte Teil des Themas behandelt); *T. Zapelena S. J.*, De actuali statu ecclesiologiae (ingeschränkt auf die Frage nach der kirchlichen Gliedschaft, so daß der Eindruck entstehen könnte, als ob heute nur dieses eine Problem aktuell wäre); *A. Miller O. S. B.*, Sui diversi sensi della Sacra Scriptura; *C. Balić O. F. M.*, Circa theologiam marianam a concilio Tridentino usque ad hodiernum diem; *F. Hürth S. J.*, Hodierna conscientiae christianae problemata metaphysica, psychologica, theologica. Zu jedem argumentum gehören mehrere „communicationes“; so hat das Ganze, einschließlich des „prooemium“ von *C. Boyer S. J.*, nicht weniger als 34 Artikel aufzuweisen. Einige der wichtigsten seien hier hervorgehoben. *R. Gagnebet O. P.* berichtet in der 1. Abteilung zur theologischen Methode über das Thema: Dieu sujet de la théologie selon saint Thomas d'Aquin (41—56). Mit einem reichen Beweismaterial aus den Thomastexten wird gezeigt, wie Gott selber im Mittelpunkt der Theologie steht und wie es keiner „nouvelle théologie“ bedarf, um den Anforderungen des religiösen Lebens und der christlichen Verkündigung gerecht zu werden. In der 2. Abteilung ist nicht allein die relatio generalis, sondern auch eine eigene communicatio der Besprechung der kirchlichen Gliedschaft gewidmet: *R. Brunet S. J.*, Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Église? (199—218); während Zapelena die Ansicht von *P. Morel O. F. M. Cap.* (Le corps mystique et l'Église Romaine: *NouvRevTh* 1948) zurückweist, wendet sich Brunet gegen die Auffassung, die dem haereticus materialis eine Zugehörigkeit zur Seele der Kirche beilegen will. Das 3. argumentum (relatio generalis und mehr oder weniger alle sechs communicationes) greift von den brennenden Fragen der Bibelwissenschaft allein die nach dem Sinn und den verschiedenen Sinnen der *Hl. Schrift* heraus (besonders zu erwähnen: *J. Guillet S. J.*, Deux aspects du sens spirituel de l'Écriture, 299—306). Bei dem 4. argumentum ist ohne Zweifel die relatio generalis von Balić am wertvollsten (319—354); obschon die Ansicht von *B.* (kein Tod Marias und in ihr kein debitum peccati originalis) wohl nicht allgemein Anerkennung findet, muß man den Beitrag als eine vortreffliche Übersicht über die *mariologischen* Strömungen der Neuzeit und als Fundgrube für eine Quellensammlung schätzen; auch die deutsche Literatur ist gebührend berücksichtigt, was man nicht von allen anderen Beiträgen sagen kann. Die Artikel des 5. argumentum befassen sich mit den modernen Problemen der *Moral* und der *Ethik*. Sie betonen vor allem das der Gewissensbildung; bei der für die Moral selbstverständlichen Herausstellung der praktischen Momente kommen vielleicht die Belange der Wissenschaft und der historischen Forschung etwas zu kurz. Alles in allem genommen, wird der vorliegende Bd. einen guten Einblick in die theologische Arbeit



der Gregoriana vermitteln und zugleich von ihrem ersten Bestreben überzeugen, gerade den Fragen der heutigen Zeit aus besten Kräften zu dienen. Beumer

Camps, G. M., Bases de una metodología teológica (Scripta et documenta, 2), gr. 8<sup>o</sup> (218 S.) Montserrat 1954. — Eine theologische Dissertation der päpstlichen Universität von Salamanca mit der Zielsetzung, die thomistischen Begriffe von Wesen und Methode der Theologie näher darzulegen. Die Belange der Dogmengeschichte treten sehr stark zurück; denn, abgesehen von Aristoteles, beginnt die Arbeit mit Thomas von Aquin und verwertet von den späteren Thomisten nur Cajetan, Melchior Cano und Joannes a St. Thoma. Auch die Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten wird kurz abgemacht; lediglich Charlier und Marin-Sola werden eingehender besprochen. Wenn die Untersuchung als systematische betrachtet werden soll, wünschte man auch die sich aufdrängenden Fragen beantwortet, warum die Auffassungen von Aristoteles und Thomas über Wissenschaft und wissenschaftliche Methode eigentlich berechtigt sind und warum es keine anderen Wege geben soll. So wie die Arbeit durchgeführt worden ist, beschränkt sie sich auf eine Thomas-exegese (bes. Kommentar zu Boethius) und auf eine Anwendung der damit gegebenen Prinzipien. Die moderne Literatur ist nur dürftig zitiert und auch dann nicht genug ausgewertet. Wir vermissen die Namen von Bonnefoy, Chenu, Grabmann, A. Lang (von letzterem wird nur der Aufsatz „Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten“ einmal erwähnt, nirgends seine grundlegende Arbeit über Melchior Cano). Beumer

Welte, B., Vom Geist des Christentums. 8<sup>o</sup> (105 S.) Frankfurt 1955. Knecht. 5.80 DM. — Es handelt sich in diesem Buch nicht um wissenschaftlich-systematische Abhandlungen über den Geist, der das Christentum bestimmt. Vielmehr wird hier über die Lebendigkeit meditiert, die alles Institutionelle im Christentum durchdringen muß. Das einleitende Kapitel stellt heraus, was mit dem Geist des Christentums gemeint sei, kein Spiritualismus, sondern leibhaftes Leben, das wir als Geschenk in Wahrheit empfangen müssen. Hier schon wäre Gelegenheit gewesen, herauszustellen, wie sich die innere Kraft, die W. „Geist“ nennt, zu der dritten Person des dreifaltigen Gottes verhält, mit dem sie nicht nur den Namen gemeinsam hat. Über diesem Verhältnis bleibt im ganzen Buch eine Unklarheit, die nicht zu sein brauchte. — In verschiedenen Kapiteln wird dann mit einer das persönliche Mit- und Nachdenken lebendig anregenden Sprache der Geist des Christentums auseinandergelafelt in den Geist des Glaubens, der Freude, der Wahrheit; den Geist der Geduld — ein sehr bedeutsames Kapitel, das vom echt christlichen Realismus spricht —; den Geist der Liebe, der das Wissen um das Geliebte von Gott weckt und sich in der Liebe zu den Mitmenschen auswirken läßt; und den Geist der Freiheit: ein Kapitel, das vielleicht ein wenig vereinfacht, wo doch die Freiheit in der Kreatur überhaupt und erst recht unter den Folgen der Sünde wahrlich keine einfache Größe ist. Schließlich wird gezeigt, wie dieser Geist kirchlicher Geist sein müsse, was eigentlich ein wenig negativ ausfällt, als wenn die kirchliche Bindung nur um irgendwelcher Demütigung und in der Sünde begründeter Notwendigkeit willen erfordert sei. Ist sie nicht ebenso im Wesen des in der Dimension der Gemeinschaft wie in der des Individuellen erlösten Menschen begründet wie der Geist des Christentums selber? — Schließlich werden die unterschiedlichen Gaben des Geistes und die Forderung, sie zu beachten, dargelegt. Und ein letztes Kapitel spricht von den Früchten des Geistes, die auch in den Bereich des Sichtbar-Außeren hineinwachsen müssen. — Man liest diese einer tiefen Innerlichkeit entwachsenen Kapitel mit aufrichtiger Freude und meditiert sie mit reichem Nutzen. Semmelroth

Bertholet, A., Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung (Sammlung Gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 205/206), gr. 8<sup>o</sup> (68 S.) Tübingen 1953, Mohr. 3.80 DM (Subskr. 3.40 DM). — In dieser aus dem Nachlaß des unlängst verstorbenen bekannten Religionsgeschichtlers von J. Hempel herausgegebenen Vorlesung werden in knapper Übersicht die urtümlichen Formen des Religiösen religionsphänomenologisch behandelt. Es ging B. dabei nicht um die Mitteilung neuer Forschungsergebnisse, son-



dern gleichsam um eine Handreichung zu seinem weitverbreiteten „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ und dem „Religionsgeschichtlichen Lesebuch“. Der enge Raum verbot eine ausführliche Begründung der einzelnen Thesen. Noch viel weniger werden die zugrundeliegenden Methodenfragen erörtert, wiewohl gerade die Religionsphänomenologie zu solchen Fragen zwingt. Im Sinne seiner sonstigen Veröffentlichungen betont B. auch hier wieder die fundamentale Doppelung in der bald dynamistischen, bald personalistisch-dämonistisch-theistischen Auslegung des jeweiligen numinosen Erlebnisses: Die „Kraft“ konkretisiert sich zum „Wesen“. Von hier aus gewinnen die verschiedenen Erscheinungsformen, wie Priestertum, Opfer, Gebet, ihre jeweilige Abwandlung. Allerdings scheinen uns die Analysen bisweilen gewaltsam zu sein, am meisten noch, wo es um die dynamistische Deutung des Gebetes geht. Unter dem Gewand schlichter phänomenologischer Beschreibung birgt sich viel mehr an Voraussetzung und Theorie, als man oftmals ahnt. Wenn dann die Dinge noch genealogisch oder evolutionistisch verkoppelt werden, wird diese Gefahr doppelt groß. Aber da von all diesen Prinzipienfragen fast nichts erwähnt wird, hat auch die Beurteilung davon abzusehen. Als Einführung in die Ideenwelt der modernen Religionsphänomenologie wird die Schrift gute Dienste leisten können. Noch eines darf vielleicht angemerkt werden: Wiewohl „Professor“ von „profiteri“ kommt, pflegen wir in wissenschaftlichen Abhandlungen keine „Bekanntnisse“, zumal nicht religiöser Art, zu erwarten. Aber auf S. 66 ist dem Verf. doch ein Satz in die Feder gesprungen, der mehr ist als nur objektive Feststellung. Im Zusammenhang mit Entartungsformen des Betens schreibt B. die schönen Worte: „Und das sollen wir uns, beiläufig, im Blick auf das Gebet, das wir selber üben, doch gesagt sein lassen: Je mehr es in feste Formen und Formeln gepreßt wird, je mehr es zu bloßer, sozusagen mechanischer Gewohnheit erstarbt, von der man sich einen Segen verspricht, desto mehr lauert eine unheimlich schleichende Gefahr: das religiöse Leben, das doch gerade im Gebet zu lebendigem Pulsieren gebracht werden will, in seinem tiefsten Keime zu ersticken und absterben zu lassen.“ Das ist echt empfunden und offenbart viel von dem, der solches geschrieben hat. Bacht

Otto, R., Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. gr. 8<sup>o</sup> (326 S.) München 1954, Beck. 16.— DM. — Das Buch des bekannten Religionsgeschichtlers über einige exegetisch und besonders fundamentaltheologisch zentrale Begriffe des NT erscheint hier, lange Jahre nach dem Tode des Verf., in 3., der 2. (1940) gegenüber unveränderter Auflage. Auch wer die textkritischen Hypothesen, die exegetischen Deutungen und religionsgeschichtlichen Verknüpfungen, die zu meist sehr apodiktisch vorgetragen werden, großenteils ablehnt, wird das Neuerscheinen des Werkes doch begrüßen. Manche wichtige Punkte, die noch immer oder gerade heute diskutiert werden, hat O. sehr klar gesehen. So wenn er sagt, Jesus stelle den Menschen nicht in existentialistischem Sinne „in die Entscheidung“, seine Eschatologie sei vielmehr eine durchaus chronologisch qualifizierte. Auch wird die Gemeintheologie als schöpferische Quelle des Christusglaubens wenigstens in gewisse Schranken gewiesen: Nicht die Gemeinde produziert den Messiasglauben, sondern sie wird durch ihn produziert, und ohne ihn wäre sie selber nicht ins Entstehen gekommen (118). Die historische Realität des messianischen Anspruchs Jesu, speziell der Menschensohnaussage, wird mit Gründen gestützt, die sonst nicht immer genügend gewertet werden, so etwa von der Einheit in Gestalt, Botschaft und Wirken Jesu her. Aus der Fülle seines religionsgeschichtlichen Wissens bietet O. mancherlei wichtiges Material, besonders aus dem iranischen Raum, das sonst kaum ins Blickfeld kommt, leider meist ohne nähere Quellenangaben. Freilich sieht (oder konstruiert) er hier oft Abhängigkeiten, denen man schwerlich zustimmen kann. Das gilt besonders auch für die These der Abhängigkeit Jesu von der henochischen Apokalyptik, die dem ganzen Buch das Gepräge gibt. Die Selbstverständlichkeit, mit der dabei Texte, obwohl sie doch großenteils nur in einer äthiopischen „Afterversion“ (so der Übersetzer G. Beer selber) in sehr späten Handschriften auf uns gekommen sind, als vorjesuanisch zugrunde gelegt werden, steht in merkwürdigem Kontrast zu der teilweise geradezu willkürlichen Kritik an ntl Texten — etwa bezüglich der Abendmahlsworte Jesu: Schon 1 Cor 11 setze eine weitgehende Entwicklung voraus weg vom Ursinn der Handlung und der Worte Jesu, der dann aus henochischen Vorstellungen heraus rekonstruiert wird. Lei-



der sind dem Buch auch in der neuen Auflage keine Register beigegeben worden. Im ganzen ist es ein Beweis dafür, wie schwierig bzw. unmöglich es ist, „rein religionsgeschichtlich“, ohne die „Glaubensfrage“ zu stellen, der Gestalt Jesu gerecht zu werden.

Bulst

Binder, K., Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O. P. 8<sup>o</sup> (XXV u. 232 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. — Abgesehen von einer wenig bekanntgewordenen Dissertation (J. F. Stockmann, Joannis de Turrecremata O. P. vita eiusque doctrina de corpore Christi mystico, Haarlem 1951), ist die Ekklesiologie des bedeutenden spanischen Kardinals noch nicht Gegenstand der Untersuchung geworden. Hier setzt die Arbeit des Verf. ein, und zwar mit Bezugnahme auf sämtliche gedruckten und ungedruckten Schriften Torquemadas, nicht nur der Summa, und unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Quellen. Das reichhaltige Material bietet aber nur die Grundlage, auf der B. die Lehre Torquemadas vom Wesen und den Eigenschaften der Kirche aufbaut, in seine Zeit hineinstellt und zuletzt als eine der größten ekklesiologischen Leistungen der Scholastik und vielleicht der katholischen Theologie überhaupt wertet. Die Gliederung des Stoffes folgt der der Summa de Ecclesia: Das 1. Kap. handelt vom Begriff der Kirche und der Zugehörigkeit zu ihr, das 2. von ihren Eigenschaften, das 3. von ihrem Beginn, das 4. bespricht die Analogien zu der Kirche, das 5. die Ausführungen über den mystischen Leib Christi, während ein abschließendes Kap. kurz den Einfluß untersucht, den die Lehre Torquemadas auf die Entwicklung der katholischen Ekklesiologie der Folgezeit ausgeübt hat. Die angewandte Methode ist historisch korrekt, und die Ergebnisse sind zuverlässig erarbeitet, so daß man dem Verf. für sein erstes größeres Werk nur Glück wünschen kann. Allerdings bildet es keine leichte Lektüre, da einmal die Ausgabe auf Sperrungen u. dgl. verzichtet hat und zum anderen Male die weitschweifige Art des behandelten Autors die Übersicht erschwert, zumal wenn zwischendurch noch die Parallelen anderer Theologen aus der damaligen Zeit zu Wort kommen. Vielleicht hätte die knappe Zusammenfassung am Schluß (208—211) etwas ausführlicher und eingehender sein können und noch mehr bestimmte ekklesiologische Grundsätze Torquemadas, soweit das überhaupt möglich ist ohne Beeinträchtigung des objektiven Befundes, hervorheben sollen. Nur der Schlußsatz der ganzen Untersuchung fordert in etwa eine Kritik heraus. B. schreibt nämlich: „Der theologischen Wissenschaft der Gegenwart kann Torquemada in ihrem Bestreben, von einer vorwiegend apologetischen und kanonistischen wieder zu einer mehr dogmatischen Betrachtungsweise der Kirche zurückzukehren, Leuchte und Vorbild sein“ (211). Dagegen möchten wir betonen, daß auch heute noch die Apologetik der sichtbaren, von Christus in Raum und Zeit gegründeten Kirche sich zuwenden muß und daß die Dogmatik trotz aller Hervorhebung der übernatürlichen Momente die konkrete Größe nicht aus dem Auge verlieren darf; im einzelnen wäre noch hinzuzufügen: Die bei Torquemada vorliegende Einbeziehung der vorchristlichen Erscheinungsform der Kirche ist in dogmatischer Sicht nur dann zu bejahen, wenn damit eine ‚praeformatio‘ gemeint ist, die auf ihre durch Christus endgültig verliehene Gestalt ausgerichtet bleibt. Jedoch sind die historischen Ergebnisse, die der Verf. mit aller Exaktheit gewonnen hat, von dieser Ausstellung unberührt.

Beumer

Labourdette, M. M., O. P., Foi catholique et problèmes modernes. Avertissements et directives du Souverain Pontife (Le Monde et la Foi, 260). kl. 8<sup>o</sup> (168 S.) Tournai 1953, Desclée. — Die Sammlung „Le Monde et la Foi“ will eine umfassende Dokumentation zu der ganzen Weite der Probleme bieten, welche die Gegenwart dem denkenden Christen stellt. Diesem Sachziel fügt sich das vorliegende Bändchen auszeichnet ein. Aus den zahlreichen Verlautbarungen Pius' XII. zu den Zeitfragen hebt es jene hervor, in welchen der Papst gegen den dogmatischen und ethischen Relativismus Stellung nimmt. So bringt der 1. Teil die Enzyklika „Humani Generis“ im Urtext und mit einer französischen Übersetzung und die Botschaft Pius' XII. an den Kongreß der Pax Romana (Amsterdam 1950). Der 2. Teil enthält den Wortlaut der Radiobotschaft des Papstes über „Das christliche Gewissen als Gegenstand der Erziehung“ (23. März 1952) und die Ansprache an den Internationalen Kongreß der Weltorganisation der katholischen weiblichen Jugend (Rom 18. April 1952) über die



Situationsethik. Zu den Dokumenten tritt ein gedrängter, aus reicher Kenntnis der Probleme schöpferischer Kommentar aus der Feder von L., des bekannten Dominikanertheologen von Saint-Maximin, dessen Name vor allem in der Diskussion um die „Théologie Nouvelle“ bekanntgeworden ist. Man wird gerade auch für die Erklärungen zu den Dokumenten des 2. Teiles dankbar sein müssen, schon deshalb, weil es an solchen — im Unterschied zu den Verlautbarungen über den dogmatischen Relativismus — bislang gebricht. — Eine Frage sei aufgeworfen: Bei der Darlegung der katholischen Lehre über das kirchliche Lehramt kommt L. auch auf jene Stelle in „*Humani generis*“ zu sprechen, in welcher der Papst auch für die in den Enzykliken enthaltenen Lehrvorlagen die innere Zustimmung der Gläubigen, ob Laien oder Theologen, fordert. Denn diese Enzykliken sind Ausdruck des *Magisterium ordinarius*, stellen somit eine echte theologische Autorität dar, auch wenn der Papst nicht seine Unfehlbarkeit einsetzt. Der entscheidende Satz der Enzyklika heißt dann: „*Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorundem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse*“ (n. 20). L. interpretiert diese Stelle so, daß entschieden mehr gefordert zu sein *scheint*, als der Wortlaut an sich besagt: Auch wenn der Papst in solchen Lehrvorlagen nicht notwendig seine Unfehlbarkeit geltend mache, so gelte doch, daß der Theologe die betr. Wahrheit nicht mehr in Zweifel ziehen könne („... *qu'il ne peut plus mettre en doute*“). Eine Möglichkeit zur Diskussion besteht nicht mehr: die Frage ist entschieden („... *on n'est plus libre d'en discuter: la question est tranchée*“) (70 f.). Für den Theologen, der um die Differenzierung der verschiedenen theologischen Qualifikationen weiß, sind diese Sätze verständlich. Aber für die anderen wäre doch ein klärendes Wort am Platze gewesen, das deutlich macht, weshalb eine Verlautbarung des *Magisterium authenticum* zwar eine echte Verpflichtung zu einem *assensus internus*, *religiosus*, *certus* schafft und in diesem Sinne die betr. Frage der freien Diskussion entzieht, daß dieser aber nicht dasselbe ist wie die Glaubenszustimmung, welche den unfehlbaren Lehrvorlagen gegenüber gefordert wird. Bacht

Baumann, R., Primat und Luthertum. Ein Gespräch mit D. Martin Haug. kl. 8<sup>o</sup> (78 S.) Tübingen 1953, Der Gral. 3.40 DM. — Baumanns Buch über „Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel“ (1950) hat seinerzeit viel Beachtung gefunden. Bedeutete es doch die In-Frage-Stellung eines der elementaren „Dogmen“ der Reformation. Die vorliegende Schrift greift die Frage wieder auf. Ausgehend von der Tatsache, daß neuere evangelische Theologen wie Ad. Schlatter und E. Stauffer den Primat Petri im N. T. „einwandfrei feststellen“ (8), stellt B. die eindringliche Frage: „Gilt die Schriftwahrheit vom Primat in der Kirche allezeit und auch heute?“ (9.) Zu ihrer Beantwortung wendet er das von E. Stauffer (bei Kittel, Theolog. Wörterbuch z. N. T., 2, 435 433) formulierte biblische Leitprinzip des geschichtlichen Denkens auf den Primat an, wonach „das Einmalige notwendig zum Erstmöglichen, zum Anfangspunkt eines Weges“ und „das Ereignis zum Prinzip wird“. Dabei geht B. jeweils von einem längeren Zitat aus dem Schrifttum des bekannten evangelischen Theologen M. Haug aus, das er durch einen knappen Kommentar aufschließt oder auch korrigiert. Diese Form der Anlage bewirkt, daß das Büchlein einen wenig geschlossenen Eindruck macht. Gleichwohl kommt das Anliegen des Verf. mit erschütternder Eindringlichkeit zum Ausdruck. Wenn das Büchlein wenigstens dies erreicht, zu zeigen, daß die — auch von anderen evangelischen Theologen neuerer Zeit kritisierte — Auslegung von Mt 16 bei Luther unhaltbar ist und daß Argumente wie dieses, daß der Anspruch auf das oberste Hirtenamt durch einen Menschen auf Kosten des Hirtenamtes Christi geht, ohne sachliches Recht sind, wäre schon viel getan. Ebenso ist es von großer Wichtigkeit, daß B. so nachdrücklich auf die Einheit von Geist und Amt, auf die im Amt greifbar werdende Sichtbarkeit der Kirche und auf die Unvergänglichkeit des apostolischen Amtes verweist. Gewiß, wir wissen inzwischen, daß die Stimme von B. vereinzelt geblieben ist. Aber es ist doch nicht zu kühn, wenn wir sagen, daß forthin die Diskussion um die biblischen Grundlagen des Primates mit größerer Behutsamkeit geführt werden wird. Das ist ohne Zweifel ein Erfolg, der angesichts der zentralen Bedeutung dieses Themas im Gespräch der Konfessionen beachtet sein will. Bacht



Donatus, G., Es gibt kein Zurück. Ökumenische Besinnung eines Protestanten. 8<sup>o</sup> (201 S.) Stuttgart 1953. Schwabenverlag. 6.50 DM. — Das Buch will den gegenwärtigen Stand der Una-Sancta-Bemühungen aufzeigen und Folgerungen daraus ziehen. Es ist sehr weitgehend Kritik am Protestantismus, dessen unerfreuliche Situation — im ganzen sicher richtig — als das Ergebnis falscher (wenn auch historisch zu verstehender) Grundansätze gedeutet wird. Als solcher wird vor allem herausgestellt der Verlust des „Horizontalen“ im religiösen Bereich in der Abwertung des (mit der Menschwerdung doch gegebenen) Geschichtlichen in der Heilsordnung zugunsten einer einseitigen Betonung des „Vertikalen“, d. h. des Verhältnisses des Einzelmenschen zu Gott. Sollte damit ursprünglich die Gnade als der einzig entscheidende Heilsfaktor wieder zu seinem Recht kommen, so führte eine tragische, aber durchaus nicht inkonsequente Entwicklung zur einzelpersönlichen „Selbstherrlichkeit“, die vor allem in der Stellung zur Heiligen Schrift deutlich wurde: Hatte die protestantische Theologie am Anfang das „Wort“ zum Richter aller Dinge erhoben, so machte sie sich in der Praxis sehr bald zum Richter über das Wort: vom „Es bedeutet“ Zwinglis angefangen bis zu Bultmann, der das protestantische Prinzip ad absurdum geführt habe. „Eine geistesgeschichtliche Entwicklung hat damit ihr Ende erreicht“ (69 ff.). Andererseits habe sich aber das evangelische Christentum doch dem „Hauptstrom“ christlichen Lebens vielfach so sehr genähert, daß es an der Zeit sei, ernsthaft und ohne konfessionalistische Vorurteile die ökumenische „Grundfrage Rom“ zu stellen. Vom katholischen Christen erfordere diese Situation nicht nur die Verwirklichung echten Christentums (wozu ihm seine Kirche alle Voraussetzungen biete), sondern darüber hinaus brüderliche Liebe und Verständnis für die echten Anliegen und Werte protestantischer Christlichkeit. Der Berliner Katholikentag 1952, der dem Verf. Anlaß seiner Besinnung war, sei dafür wegweisend.

Bulst

Luthers Werke in Auswahl. 5. Bd. Der junge Luther. Hrsg. von E. Vogel-sang. 2., durchges. Aufl. von K. Aland. kl. 8<sup>o</sup> (XI u. 434 S.) Berlin 1955, de Gruyter. 8.— DM. — Aus den frühen Werken Luthers bringt der 5. Bd. der „Studenten-Luther-Ausgabe“ bezeichnende Stücke aus den Randbemerkungen 1509/1510 (bes. zu Augustin und Petrus Lombardus), aus zwei frühen (Erfurter ?) Predigten von 1510 oder 1512 (?), aus der Psalmenvorlesung, aus der Vorlesung zum Römerbrief, aus den Randbemerkungen zu Tauler, aus den wichtigen Disputationen De viribus et voluntate humana sine gratia 1516 und Contra scholasticam theologiam 1517, dazu aus der Vorlesung zum Galater- und Hebräerbrief, der Heidelberger Disputation und anderen frühen Predigten bis 1517. A. hat in der neuen Aufl. nur den Text der drei Vorlesungen zu Röm, Gal und Hebr nach den inzwischen erschienenen Editionen der WA verbessert. Sonst ist alles in Manuldruck geblieben. Der Doppelapparat (Varianten und Stellennachweis) beschränkt sich auf das Notwendigste. Doch ist gerade der letztere gut gestaltet. Das ist vor allem für diese Frühzeit Luthers bei den zahlreichen Hinweisen von besonderer Bedeutung. Die Ausgabe will natürlich den ganzen Luther dieser Zeit nicht ersetzen. Denn hier ist das Gesamtbild sehr entscheidend, da es die werdende Periode ist. Aber das handliche Format und der übersichtliche Druck macht sie zu einem guten Hilfsmittel auch für Seminarübungen.

Weisweiler

Calvin, J., L'Institution de la Religion chrétienne. l. 1. Éd. nouv. publ. par la Soc. Calv. de France sous les auspices de l'Intern. Society for reformed Faith and Action. gr. 8<sup>o</sup> (XXXVIII u. 189 S.) Genf (1955), Labor et Fides. — Diese neue Edition in 5 Bdn. nimmt nur zur Grundlage die letzte französische Ausgabe zu Lebzeiten Calvins aus dem Jahr 1560. Diese ist bekanntlich für ihre Vollauthentizität sehr umstritten. Die neuen Herausgeber (J. Cadier und P. Marcel) glaubten aber, daß die Schwierigkeiten nicht so überzeugend sind, daß sie die mit der neuen Ausgabe verfolgten Zwecke überwiegen. Diese soll nämlich weniger für die Wissenschaft als für einen weiteren Kreis religiös bestimmt sein. Mit J. W. Marmelstein (1923) schrieben sie: Nous concluons avec lui qu'il n'y a pas lieu de retirer à Calvin, malgré quelques erreurs de dictée ou de hâte, la rédaction de la traduction française de 1560 (XIII). Die Unterschiede führen sie vor allem darauf zurück, daß Calvin 1541 (1. frz. Ausgabe) als Humanist für die Gebildeten, 1560 als Prediger für die



Suchenden geschrieben habe. Daher hielten sie es für besser, den von Calvin seit der 1. Ausgabe bearbeiteten Text von 1560 herauszugeben. Immerhin sollte der Unterschied zwischen den Gebildeten und dem weiteren Kreis nicht zu stark gezogen werden. Denn schließlich muß auch letzterer wissen, ob alles wirklich von Calvin selbst stammt. Man könnte daher vielleicht in den kommenden Bdn. bei den Anmerkungen kurz auf die Änderungen größerer Art hinweisen. Der Druck der Ausgabe ist ja so vorzüglich, daß sie wirklich weite Verbreitung finden sollte. Dem Zweck angepaßt ist die moderne Orthographie, die bessere Interpunktion, die Gleichheit in der Anwendung der Großbuchstaben und das Weglassen auffälliger Archaismen. Schwerverständliche alte französische Worte sind in den Anmerkungen kurz gedeutet und an wichtigen Stellen ist auch der lateinische Text angegeben. Polemische Stellen wurden in Petit gesetzt, da sie den modernen Leser weniger interessieren, so z. B. die scharfen Darlegungen Calvins gegen den Mißbrauch der ‚Papisten‘ in der Bilderverehrung (66) oder die lange Auseinandersetzung mit Servet und seinen Anhängern über die Trinitätslehre (102 ff.). Wertvoll werden im 5. Bd. eingehende Sachverzeichnisse u. ä. sein, besonders da sie nicht nur die Seitenzahl bringen werden, sondern auch Kapitel und Paragraph, so daß sie gleichfalls für die anderen Ausgaben verwendet werden können.

Weisweiler

Prenter, R. Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie (Studien zur Gesch. u. Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, 6). gr. 8<sup>o</sup> (395 S.) München 1954, Kaiser. 14.50 DM; geb. 17.50 DM. — Das Buch war ursprünglich eine Dissertation der theol. Fakultät an der Universität Kopenhagen (1944). Die vorliegende deutsche Übersetzung von Pfarrer W.Thiemann ist nach der fast unveränderten 2. Aufl. von 1946 gut angefertigt. Die Literatur seit dieser Zeit ist leider nicht eingearbeitet worden, und Pr. schreibt im Vorwort zur deutschen Ausgabe, daß er heute manches anders ausdrücken und die „etwas schablonenmäßige Verwendung der Termini ‚idealistisch‘ und ‚Pietismus‘ vermeiden“ oder auch in der Polemik vorsichtiger sein würde (6). Das Werk ist zweifellos eine bedeutende Leistung, und es ist gut, daß es auch dem deutschen Leserkreis und damit auch dem übrigen Ausland besser zugänglich wurde. Denn es gehört zur Renaissance, die augenblicklich die Lutherdeutung der nordischen Länder besonders auch in Deutschland erlebt. Das Werk will keine historische, sondern vor allem eine systematische Arbeit sein, d. h. die Grundgedanken Luthers über den Hl. Geist herausstellen, die so oft vergessen wurden. Wenn es dennoch eine historische Einteilung in die Zeit vor dem Kampf mit den Schwärmern (21—206) und nach ihm (207—300) bringt, so ist das doch mehr ideengeschichtlich gemeint. Dabei liegt der Hauptton auf dem 1. Teil. Der 2. Teil bringt nur die Bestätigung der Lehrkontinuität und teilweise auch die Vertiefung der ursprünglichen Gedanken Luthers im Kampf mit den auf den Geist sich berufenden Schwärmern. Es fehlte bisher an einer großen Monographie, da das Werk von R. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther (Göttingen), schon fast 50 Jahre alt ist. Das Ergebnis der Untersuchung zeigt die Entwicklung seitdem deutlich. Grundthese von Pr. ist der Heilige Geist als reale Personalität. Das bringt das Buch sofort in Gegensatz zur neueren deutschen Lutherforschung, die in ihrer ethisierenden oder psychologisierenden Art den Geist vielfach zu sehr in das menschlich Persönliche aufnahm (Ritschl, Seeberg, Otto als Erben des Idealismus und Pietismus). Es bringt damit zugleich etwas vom Erbe der Lutherauffassung der skandinavischen Länder zu uns. Die Geistlehre Luthers ist nach dem Verf. der Punkt, an dem sich das von ‚oben nach unten‘ am deutlichsten zeigt. Der Geist verbindet den Menschen mit Christus in souveräner Selbständigkeit. Im Seufzen der Anfechtung von Röm 8 führt er in Wort und Sakrament, seinen Mitteln, den Menschen hin zu Christus. Nachdem das menschliche Ich seine ganze Ausweglosigkeit erkannt hat, flieht es im Hl. Geist hin zum Herrn, und von hier aus ist es ihm dann auch möglich, den Nächsten zu lieben und ihm zu helfen. In diesem Hl. Geist wird sein ganzes Wirken eschatologisch ausgerichtet, da Wirken des Geistes eschatologisches Tun ist. Darin liegt dann auch die Hoffnung auf die Auferstehung, die freilich nichts von psychologischer Erfahrung hat, sondern nur im Glauben erfaßt wird. Denn immer bleibt der Geist der souveräne Gott und der ‚Hiatus‘ zwischen Gottes Souveränität und seinem äußeren Wirken in Wort und Sakrament, über den



die protestantische Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration und so von der ‚efficacia‘ des Wortes einfach hinweggegangen sei, in Luthers Denken wesenhaft. Aus diesen Gedanken heraus ergibt sich auch die Notwendigkeit für Luther, die Gottheit des Hl. Geistes ontisch unverkürzt und ohne allen Modalismus (gegen Holl) festzuhalten. Nur Gott kann so der Souveräne sein und doch zugleich im Glauben die truglose Hoffnung auf sich geben und schenken. Diese Souveränität schließt freilich nach Pr. auch jede ‚Imitationsfrömmigkeit‘ des Katholizismus aus; sie läßt nur die ‚Konformation‘ mit dem sterbenden Christus (in der Todesqual der inneren Verzweiflung) und dem auferstandenen (in dem Hineilen zu ihm durch die eschatologische Tat des Geistes) zu. Es ist daher nicht von ungefähr, daß von dort aus die Tat des Menschen in der liebenden Hilfe am Nächsten gesehen wird, und zwar im objektiven Berufsleben, um möglichst das Subjektive zurückzudämmen: Denn der Beruf ist im Gegensatz zu allen selbstgewollten Werken des Menschen der Rahmen des gnädigen Handelns Gottes in der Schöpfung (235). — Es ist schade, daß Pr. gerade hier das katholische Heiligungstreben verkennt — bei allem sonst anerkennenswerten Streben, katholischem Denken gerecht zu werden (vgl. etwa 68, wo aller Pelagianismus von ihm zurückgewiesen wird). Der Katholizismus sieht Gott nach Pr. nur „ferne“ und strebt durch die Gnadengaben zu ihm allein in Christusimitation hin, da Christi „Lehre“ und Erlösung nur objektivierte Satisfaktion ist (37 f.), die Christi Erlösungswerk in die ferne Vergangenheit schiebt. Aber gibt es denn nach der katholischen Lehre nicht ein unmittelbares Innewohnen des Hl. Geistes, in dessen Kraft Christi Leiden und Sterben uns aktual zuströmt? Der Unterschied der Lehre muß also ein anderer sein. Die völlige Unfähigkeit des Menschen liegt nach Luther in der Erbsündenlehre begründet. Aus ihr heraus kommt es nicht zu einer echten Seinsverbindung in der Seele. Das katholische Gegenbild hat also mit ‚Metaphysik‘ wie Pr. meint, wenig zu tun, noch weniger ist es ‚System‘, wohl aber enthält es die in der Analogie begründete Verbindungsmöglichkeit von Gott und Mensch — bei aller Souveränität Gottes, der immer Urgrund bleibt. Hier ist somit der Tätigkeit des Geistes tiefste innere Möglichkeit gegeben zu echter Konformität mit Christus in Freundschaft und Brautchaft, in Verbindung von Eros und Agape. Die Souveränität des Geistes sprengt diese von Gott ausgehenden und in ihm ruhende Synthese nicht, sondern schafft sie im Spiritus Creator, gerade als Creator. Weisweiler

## 2. Geschichte der Theologie

Corpus Christianorum. Series Latina. gr. 8<sup>o</sup>, Turnhout 1953 ff., Brepols: Vol. 1 et 2: Q. S. Fl. Tertulliani Opera Omnia (XXVIII u. 1640 S., 4 Taf.) 1150.—Fr.; geb. 1350.—Fr. — Vol. 36: S. A. Augustini in Joannis Evangelium tractatus CXXIV (XVIII u. 706 S.) 475.—Fr.; geb. 560.—Fr. Vol. 103 s.: S. Caesarii Arelatensis Sermones (CXXII u. 1130 S.) 800.—Fr.; geb. 965.—Fr. — Mit ehrlicher Dankbarkeit sei auch an dieser Stelle hingewiesen auf das große wissenschaftliche Werk, das von der belgischen Abtei Sankt Peter in Steenbrugge geplant und geleitet wird und das nun die ersten schwierigen Schritte mit Erfolg durchlaufen hat. Es handelt sich um nicht mehr und nicht weniger als um die Übertragung der Migne-Patrolgie in unsere Zeit. Nachdem Dom E. Dekkers vor vier Jahren in der Herausgabe des „Clavis Patrum Latinorum“ eine vielversprechende Vorarbeit geleistet hatte, sah man dem Erscheinen der Textausgaben mit berechtigter Spannung entgegen. Der Plan sieht vor, daß die Series Latina 180 Bände in gr. 8<sup>o</sup> zu je etwa 800 Seiten umfassen soll. „Die mit Hilfe der Handschriften und der erwähnten textkritischen Arbeiten verbesserten und vervollständigten Texte werden nach der in der Clavis angegebenen Ausgabe neu gedruckt. In den Fällen, in denen es keine zufriedenstellende Ausgabe gibt, bietet das Corpus Christianorum seinen Subskribenten eine vollständig neue Ausgabe.“ Sollte sich der gute Vorsatz, pro Jahr zehn Bände erscheinen zu lassen, auch nicht im wörtlichen Sinn verwirklichen — etwas Geduld wird jeder Benutzer gerne aufbringen, solange er das stete Fortschreiten des Werkes verfolgen kann. Im einzelnen ist hervorzuheben das ansprechende Druckbild, welches durch gut sichtbare Zahlen am Rande den Vergleich mit anderen maßgeblichen Textangaben (bei Migne, im Corpus Scriptorum Eccle-



siasticorum, in den Monumenta Germaniae Historica usw.) leicht vollziehen läßt. Von den Herausgebern des Corpus vorgeschlagene Korrekturen werden in eigenem Absatz am Ende der betreffenden Seiten vermerkt. — Ferner sei hingewiesen auf diejenigen Vätertexte, deren Drucklegung zur Zeit im Gange ist, mit deren Erscheinen also nächstens zu rechnen ist: *Eusebii Vercellensis quae supersunt* — *S. Augustini Enarrationes in Psalmos* — *S. Augustini De Civitate Dei* — *Bedae Venerabilis Opera homiletica*. — Die dieser Zeitschrift zugesandte erste Lieferung der Tertullian-Ausgabe gestattet einen genauen Einblick in die Arbeitsweise des Corpus Christianorum und erweist als zutreffend, was im Prospekt versprochen wurde: „Auf diese Weise hoffen wir, das Höchstmaß von philologischer Genauigkeit und praktischer Verwendbarkeit zu erreichen.“ *E. Dekkers* besorgte die Edition der kleinen Schrift *Ad Martyras* und löste damit die wenig erreichbare Edition von *T. Bindley* (Oxford 1894) ab. Fünf qualifizierte Handschriften des 15. Jahrh. liefern das Material. Als zweiter Text folgt *Ad Nationes*, bearbeitet durch *J. G. Ph. Borleffs*, welcher bereits 1929 (nicht, wie S. XIII: 1923!) diesen Text edierte und durch erneute sorgsame Kontrolle und mit Hinzuziehung modernster technischer Mittel ihn auf die nunmehr vorliegende Form brachte. Gegenüber der Ausgabe von *Reifferscheid-Wissowa* (*Corp. Script. eccl. lat. XX*, 1890) fällt auf, wie sehr der Tatsache schwacher Bezeugung durch eine einzige Handschrift (cod. Par. lat. 1622 saec. IX = *Agobardinus*) Rechnung getragen wird. Aus der Sicht des Kirchengeschichtlers ist durchaus begrüßenswert, daß gerade diese Schrift des Afrikaners, für deren wichtigste Teile ein brauchbarer Kommentar vor 13 Jahren geschaffen wurde (*M. Haidenthaler*, *Tertullians zweites Buch Ad Nationes* . . ., Paderborn 1942), in der neuen Ausgabe um so zuverlässiger als Ergänzung des *Apologeticum* zur Verfügung steht. — Schließlich muß noch anerkennend erwähnt werden, was den Textrevisionen vorausgeschickt wird: eine fünfseitige Einleitung, die das notwendige Wissen über Tertullian, seine vorliegenden und verlorenen Schriften und deren wichtigste Codices vermittelt; eine *Bibliographia selecta* von immerhin 16 Seiten, die sich nicht nur durch geschickte Auswahl empfiehlt, sondern auch durch eine drucktechnische Übersichtlichkeit, wie sie meistens nicht geboten werden kann; schließlich vier Tafeln, von denen drei die Bezeugung der Tertullian-Werke innerhalb der altchristlichen Literatur veranschaulichen, während die vierte für 40 (z. T. verlorene) Handschriften und fünf Ausgaben (bis zur Wiener Ausgabe incl.) das Vorhandensein von Tertullian-Texten schematisch nachweist. — Abschließend soll noch einmal volle Anerkennung erfolgen mit dem Wunsch, daß die mutigen Herausgeber die sich aufwerfenden Schwierigkeiten glücklich überwinden mögen. Vermutlich wird der eine oder andere Punkt zu Kritik und Verbesserungsvorschlägen Anlaß geben — die Freude über ein solches Werk und das gespannte Warten auf die folgenden Bände dürften daraus vorherrschen.

Röttges

Rabbow, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. kl. 8<sup>o</sup> 335 S. München (1954), Kösel. 24.— DM. — Mag in dieser Untersuchung auch der theologische Aspekt nicht in dem Maß berücksichtigt sein, wie es der Titel vermuten läßt, so rechtfertigt doch die behandelte Fragestellung eine Besprechung im Rahmen dieser Zeitschrift. Wie weit der Verf. ein theologisches Ziel mitberücksichtigen wollte, ist nicht leicht zu sagen. Ihm kam es vor allem darauf an, die maßgeblichen Philosophen der römischen Kaiserzeit auf ihren Beitrag zum *System methodischer Seelenführung* zu überprüfen. Bei Marc Aurel, Plutarch, Seneca, Epiktet und anderen Vertretern dieser antiken Epoche ist „entdeckt und grundlegend vorgebildet mit frappierender Gleichheit und charakteristischer Verschiedenheit: die Technik der Exerzitien und psychosasketischen Akte; die Praktiken methodischer Willensbeeinflussung und Selbstdisziplinierung; die Technologie der sittlichen Lebensbehandlung und -meisterung“ (15 f.). Vorwiegend unter psychologischen Gesichtspunkten wird das überlieferte Material zusammengefaßt und geordnet. So gilt z. B. ein Kapitel den „Exerzitien der Betrachtung und Bedenkung“ (23—150). Die Aufzeichnungen Marc Aurels erweisen sich als Beispiel psychagogischer Praxis vor allem bezüglich der streng gegliederten Meditation, deren abendländische Methode ihrem Ursprung nach eine *rhetorische* ist (87). Seneca bietet ein plastisches Beispiel einer „Übung der guten Gedanken“ (100 ff.); in der Schule Epikurs hat die Methodik der Beherzigungs-



akte ihre klassische Stätte (127f.); der Stoiker Epiktet entwickelt ein Übungssystem, wo durch Rückführung der Empfindungen auf seinen Kanon die „Prüfung (Dokimasia) der Vorstellungen“ geboten wird mit dem Ziel der Unerschütterlichkeit gegen die „bedachten“ Lebensfälle (132 ff.) usw. — Ein weiteres Kapitel gilt den „Exerzitien der vorbereitenden Fassung (Praemeditation)“ (160—179), ein 3. heißt „Exerzitien des Lebens. Technik der Lebensbehandlung und Lebensmeisterung. System der Hilfen. Die ‚Wachsamkeit‘“ (223—259). In besonderer Eindringlichkeit weisen die Ausführungen, die dem psychagogischen Selbstgespräch, der Selbstbeeinflussung durch verbale Akte und dem psychagogischen Schreiben gewidmet sind und in welcher — dem Plan nach — „Parallelen der christlichen Seelenleitung und der modernen Psychotherapie“ nachgewiesen werden (189—214), den priesterlichen Seelsorger auf Möglichkeiten hin, die erfahrungsgemäß in erstarrender Aszese allzusehr unberücksichtigt bleiben und deren Beachtung auch für diesen nicht Überschätzung der natürlichen Seelenfaktoren bedeuten müßte. — Zur besseren Wertung der gesamten Studie müßte wohl seitens der Psychologie das Urteil, das unter dem Aspekt der Geschichte abgegeben wird, ergänzt werden. Die gewählte, aber eigenwillige sprachliche Formulierung und die nicht immer übersichtliche Drucktechnik erschweren die Annahme der Resultate ohnehin. — Es sei noch die Frage angeschnitten, warum Verf. in so reichem Maße die Betrachtung der *christlichen Exerzitienbewegung der neueren Zeit*, in deren Mittelpunkt die Ignatianische Methode steht, mit der Interpretation der antiken Texte verbindet. Geschieht dies nur, um ein mehr zufälliges Übereinstimmen oder Divergieren festzustellen? Oder soll die christliche Psychagogik der Neuzeit dazu dienen, die nur dürftig überkommenen Texte der Antike zu ergänzen und zu erläutern? Oder soll sogar ein kausaler Zusammenhang festgestellt werden? Diese dritte Möglichkeit scheidet wohl deshalb aus, weil das Hauptinteresse R.s deutlich bei den erwähnten klassischen Autoren liegt. Und weil schließlich ein Übergang über die vielen Jahrhunderte kaum gefunden werden könnte, ohne daß die gleichen Sachverhalte bei den *frühchristlichen* Autoren, den Kirchenvätern und -schriftstellern geprüft würden. Tatsächlich findet die Patristik so gut wie gar keine Erwähnung. Die an zweiter Stelle erwähnte Möglichkeit würde aber eine durchschlagende Begründung verlangen, warum eine Ergänzung des einen durch das andere gerechtfertigt ist. Daß in solcher Untersuchung nicht gut die Ignatianische Exerzitienpraxis in ihrem wesentlichen Zug, nämlich ein *übernatürliches* Instrument der Seelenkultur zu sein, erfaßt werden kann, sieht wohl jeder ein. Dennoch wäre angebracht gewesen, daß das aus der christlichen Exerzitienpraxis Mitgeteilte deutlicher als peripher gekennzeichnet worden wäre. — Jeder, der die menschliche Seele, wie auch jeder, der die Antike in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung besser kennen möchte, wird in dem Buch achtbare Werte an Ursprünglichkeit und inhaltlichem Reichtum finden.

Röttges

Schneider, C., Geistesgeschichte des Antiken Christentums. 2 Bde. gr. 8<sup>o</sup> (LI u. 743; XII u. 424 S.) München 1954, Beck. 65.— DM. — Wer zunächst auf Grund der 1200 Textseiten in Hoffnung wiegt, die angeschnittenen Fragen mit gebotener Ausführlichkeit vorgelegt zu bekommen, wird wahrscheinlich *nach* Kenntnisnahme feststellen, daß entweder die 1200 Seiten dennoch nicht ausreichen oder daß es der angeschnittenen Fragen zu viele gibt. Man kann den gewaltigen Plan des Verf.s überhaupt nicht zu überschauen versuchen, ohne daß eventuell denkbare Abgrenzungen des Stoffes ebenso rasch wieder aus den Augen schwinden: Unter diesem Thema gibt es einfach keine Kompendienmethode, keine objektiv geschlossene Auswahl und vor allen Dingen kein — wie Sch. es im Vorwort als Ideal des Historikers angibt — reines Beschreiben der Phänomene. Dasjenige, was in früheren Epochen die „schwache Stelle“ der Religionsgeschichte war, kann heute ebenso leicht zur Gefahr werden: Man beschreibt Phänomene; man findet *Ähnlichkeit* der Phänomene. Aber im Zusammenstellen der ähnlichen oder gar gleichen Phänomene wird unausgesprochen der Kausalnexus behauptet, und zwar wegen der Ähnlichkeit. Im Zusammenstellen und im *Nacheinander* beschreiben interpretiert man bereits — meistens sehr eigenwillig. — Das Werk von Sch. verfällt in weitem Maße dieser Krankheit. Ein ungeheurer Aufwand an geschichtlich-positivem Material wird aufgeboten; aufgeboten *gegen* — so merkt man die Absicht des Verf. — das Dogmatische der Göttlichen Offenbarung.



Das Ergebnis ist aber eine Intensität an ‚Dogmatik‘, wie sie stärker nicht gedacht werden kann. — Selbstverständlich muß anerkannt werden, daß der Verf. (heute Kulturreferent der Stadt Speyer, vorher Univ.-Prof. in Königsberg) eine souveräne Kenntnis des gesamten Altertums unter Beweis stellt. Nicht weniger imponiert die Schreibweise, die solcher Sturzflut positiver Fakten den Eindruck fesselnder Eleganz verleiht. Es sei auch lobend anerkannt, wie der Verlag auch diesmal durch eine prächtige Ausgabe für seine hohen Ziele wirbt. Aber ernste Bedenken bleiben. Diese beginnen, wenn man im Vorwort liest: „Der Verfasser scheut sich nicht, damit wieder an die abgerissene Tradition der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts anzuknüpfen“; sie bleiben, wenn man den Verlauf der Darstellung verfolgt; und sie werden gar bestärkt, wenn man feststellt, daß das Lebenswerk qualifizierter Religionsgeschichtler fast unberücksichtigt bleibt. Man sucht manchen Namen vergebens, den man erwarten dürfte: Prümm, Poschmann, Delehaye und andere allenthalben anerkannte Wissenschaftler werden nicht einmal erwähnt. Einerseits ist zwar verständlich, daß Verf. aus praktischen Gründen sich nicht entschließen konnte, alle sein Stoffgebiet berührenden Auseinandersetzungen aufzunehmen und mit begründeter Stellungnahme persönlich zu entscheiden. Andererseits kann aber ein ganzer Komplex dazugehöriger Wissenschaftlichkeit nicht einfach verleugnet werden: Was einmal mit soliden Argumenten aufgestellt worden ist, kann bekanntlich nur durch noch solidere Gegenargumente gestürzt werden. — Plan und Anordnung des Stoffes werden durchaus dem Willen gerecht, eine *geistige Strukturanalyse der ersten christlichen Jahrhunderte* zu schaffen. Sieben große Kapitel dienen der Bewältigung des Prozesses, dessen erstes Teilthema über den geistigen Untergrund des Frühchristentums handelt und dessen letztes im Rahmen des Ergebnisses den bezeichnenden Titel trägt: „Alles Erfüllung und nirgends Ende“. 50 Seiten werden der Lehre und Person Jesu gewidmet (29—78), darin z. B.: „Wir haben an einer Reihe von Einzelzügen gesehen, wie auf diesen Jesus die Züge sterbender und auferstehender hellenistischer Götter, griechischer Heilandfiguren, antiker Gottherscher und Gottmenschen und alttestamentlich-jüdischer Messiasbilder übertragen wurden...“ (75). Einige Seiten weiter: „Für den Historiker gibt es nur zwei Möglichkeiten, die Auferstehungsverkündigung der Schüler Jesu zu verstehen: entweder geht sie auf visionäre Erlebnisse zurück oder auf die Übertragung des Mythos vom auferstandenen Gott.“ — Der 2. Bd. ist sicherlich mehr als Grundlage sachlicher Diskussion geeignet: Kap. 5 „Darstellung“ (1 bis 272) spricht über Wort und Schrift — Kunst — Kultische Gestaltung — Organisation und Recht. Kap. 6 „Die Durchsetzung“ (273—306) ist untergeteilt: Die geistige Durchsetzung der Antike mit christlichen Ideen — Angleichung und Übernahme — Macht und Gewalt. Es fehlt hier der Raum, um in vollständiger Wiedergabe des 13-seitigen Inhaltsverzeichnisses konkrete Vorstellungen von dem Reichtum, man darf sagen: von der Vollständigkeit der behandelten Materien zu bieten. Wie gesagt: Es ist alles einbeschlossen, was irgendwie als Bildungsfaktor oder Auswirkung des Antiken Christentums zur geistigen Struktur dazugehörte. Es fehlt nur an Vollständigkeit, wo es sich um Aufzeigen möglicher Theorien, bereits geführter Beweise oder — wo es um die Ansichten des Verf. geht — des Sicherheitsgrades handelt.

Röttges

De Clercq, V. C. (C. I. C. M.), Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period (The Cathol. Univers. of America, Studies in Christian Antiquity, 13). gr. 8<sup>o</sup> (XXXI u. 561 S.) Washington 1954, The Catholic Univers. of America Press. 6.— \$. — Auch wenn das Prädikat „Ein Werk, das seit langem dringend erwartet wurde“ nicht so abgegriffen wäre, könnte es in diesem Fall mit bestem Gewissen erteilt werden. Wer die verwinkelte Epoche der arianischen Streitigkeiten zu sichten versucht hat, spürte mit ziemlicher Notwendigkeit das Auftreten und die Person des Ossius von Córdoba wie ein Buch mit Sieben Siegeln. Je mehr man dabei in Rechnung stellen mußte, daß dieser Bischof in den Ereignissen seiner Zeit viel mehr, als vermutet, mitgemischt hat, um so störender erlebte man die Lücke, diesen Mann nicht in einem Gesamtbild erleben zu können. Desto erfreulicher die Feststellung, daß vorliegende Studie, die als Dissertation eingereicht wurde, diese Lücke gültig zu schließen imstande ist. Die Durchführung, für die der Rahmen so weit gespannt wurde, wie auf irgendeine Weise eine sachliche Berechtigung vorliegt,



erfolgt in 8 Kapiteln: Das Land und die Stadt des Ossius (1—42) — Die frühen Jahre des O. (ca. 256—300) (43—84) — O. auf dem Konzil von Elvira. Verfolgung des Diokletian und Galerius (85—147) — O. am Hofe Konstantins (312—326). Das Aufleben von Donatismus und Arianismus (148—217) — O. auf dem Konzil von Nizaea (218—289) — Die Nachnizaenische Periode. O. auf dem Konzil von Sardica (290—405) — Die letzten Jahre des O. (406—458) — Der Fall und der Tod des O. (459—530). Diese Titel vermögen anzudeuten, welche Menge kirchengeschichtlichen Stoffes berücksichtigt, welche Anzahl dunkler und umstrittener Fragen erneut aufgegriffen und angeschnitten werden; sie verraten jedoch nicht ohne weiteres, mit welcher Gewissenhaftigkeit der Verf. sich jeder einzelnen umstrittenen Frage stellt. Z. B. widmet er 5 Seiten allein der Frage, ob der Name richtig „Hosius“, „Osius“ oder „Ossius“ lautet. Er entschließt sich für die 1911 von C. H. Turner (JThStud 12 [1911] 275—277) als allein richtig verteidigte letztere Form; und dies tut er nicht, ohne einen praktischen Überblick über den Gebrauch der verschiedenen Namensformen von der Frühzeit bis heute zu bieten (44 ff.). Es kann an dieser Stelle keine Rede davon sein, die vom Verf. vorgetragene und verknüpften Einzelergebnisse auch nur in gedrängtester Form zu erwähnen. Ihm kam es nicht einmal so sehr darauf an, fertige und eindeutige Ergebnisse vorzutragen, als vielmehr den jeweiligen Fragestand in jeder Richtung klarzulegen, einen Überblick zu bieten über die vorhandenen und nicht vorhandenen Quellennachweise und in vielen Fällen die theoretischen Lösungsversuche der Fachleute untereinander abzuwägen. Diese Zurückhaltung des Verf.s, in verwickelten Problemen eine eindeutige Entscheidung zu treffen, braucht wirklich nicht als übertriebene Vorsicht gebrandmarkt zu werden: In einer solchen Situation der Geschichtsschreibung kommt es nicht nur darauf an, viele Wege zu öffnen, sondern auch darauf, sie offen zu lassen. Besondere Sorgfalt hat er solchen Teilgebieten zukommen lassen, deren Quellenmaterial bisher nicht genügend für den biographischen Komplex berücksichtigt wurde: z. B. bezüglich des Verhältnisses zwischen dem spanischen Bischof und Konstantin, bezüglich seiner Teilnahme an den frühen donatistischen Auseinandersetzungen, bezüglich seiner Urheberschaft an den Glaubensformeln von Nizaea und Sardica usw. Das letzte Kapitel könnte als Musterbeispiel sorgsam Abwägens bei geschichtlicher Schilderung dienen: Zunächst werden die doktrinären Spaltungen innerhalb der antinizänischen Koalition dargelegt; sie bilden den Rahmen, innerhalb dessen die unerwartete Inkonsistenz des O. deutlich wird. Über letztere werden die Zeugen der alten Zeit gehört, begonnen mit Foebadius von Agen bis zum Menologium Graecorum aus dem 10. Jahrh. Die Geschichtsschreiber seit Baronius werden klassifiziert entsprechend ihrer Stellungnahme zum Fall des O.; es gibt da vier Gruppen, deren Theorien von der radikalen Schuldlosigkeit des O. (Massari, Maceda, Sancho del Castillo) bis zum anderen Extrem, daß nämlich O. *freiwillig* die zweite sirmische Formel unterzeichnet habe (Jullian, Caspar, Thouvenot), in verschiedenen Graden variieren. Verf. geht schrittweise weiter in der Überprüfung des Materials, bis er schließlich zwei unleugbare geschichtliche Tatsachen herauschält: daß O. um 357 kirchliche Gemeinschaft mit den rigoristischen Arianern Ursacius und Valens eingegangen sei und daß er die zweite sirmische Formel unterzeichnet habe (516 ff.). Des Athanasius Erklärung, daß Zwang, die dauernde körperliche und seelische Bedrängnis, die Schrecken des Exils für einen Augenblick die innere Widerstandskraft des O. überstiegen hätten, kann als die weitaus wahrscheinlichere gehalten werden (524 f.). — Der Wert vorliegender Arbeit wird nicht sehr gerübt dadurch, daß Verf. trotz reichlicher Zitationsindices es für viele Quellenzeugnisse unterläßt, die benutzten Ausgaben zu nennen. Außerdem wäre, wenn auch nicht in jedem Fall die absolut neueste Textausgabe herangezogen werden muß, zweckmäßig Migne durch die Ausgaben des Wiener Corpus, der Berliner Ausgabe, der Bibliotheca Teubneriana oder anderer leicht zugänglicher modernerer Serien zu ergänzen.

Röttges

Dawson, Chr., Religion und Kultur. kl. 8<sup>o</sup> (304 S.) Düsseldorf 1951, Schwann. 12.— DM. — Ders., Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur. kl. 8<sup>o</sup> (368 S.), Düsseldorf 1953, Schwann. 16.— DM. — Die Gifford-Stiftung an der Universität Edinburgh hatte 1947 und im Winter 1948/49 den bekannten englischen Konvertiten und Kulturhistoriker Dawson beauftragt, über die Bedeutung der Reli-



gion für die menschliche Kultur zu sprechen. Die *erste Reihe* der Vorlesungen behandelt grundsätzlich, jedoch jeweils in konkreter Anschaulichkeit, wie aus dem Urgrund der Religion und der Religionen die Gestalten vielfältiger Kultur sich erheben. Da für D. das Wesen der Kultur darin besteht, „daß die Form des Lebens eine Form des Gottesdienstes“ sein soll, da er dem geradezu revolutionären Einfluß der Religion auf Kultur und Geschichte nachgegangen ist (im Islam, im Buddhismus), kann er für die Gegenwart die Diastase von Religion und Kultur nur beklagen und die Forderung erheben nach „einer Bewegung geistiger Reintegration, die die lebendige Beziehung zwischen Religion und Kultur wiederherstellt“ (291). Er prägte die glückliche Formel, unsere völlig verweltlichte, diesseitig orientierte Kultur sei ein Körper ohne Seele, unsere Religion aber ein Geist ohne Körper. D. müht sich in all seinen bisherigen zahlreichen, aber innerlich einheitlichen Werken um das Verständnis dieser verlorengegangenen und wieder zu gewinnenden Einheit. An den Problemkreisen ‚Prophetie und Weissagung‘, ‚Priestertum und Opfer‘, ‚Königtum‘, ‚Wissenschaft und Recht‘ werden hier die Grundbeziehungen von Religion und Kultur eingehend und mit Belegen aus den ausgezeichnet beherrschten Ergebnissen der Religionswissenschaft versehen, durchgesprochen und erhellt. — In der *zweiten Reihe*, die sich mit dem Christentum beschäftigt — D. hatte in den oben besprochenen Vorlesungen die christliche Religion bewußt ausgeklammert —, werden die religiösen Ursprünge der abendländischen Kultur offengelegt, der Anteil der Mönche an ihrer Entfaltung, die Sakralkultur des Königtums herausgestellt, die byzantinische Tradition und ihr Einfluß auf den Westen sowohl als auch auf die Bekehrung Osteuropas umrissen, die hochmittelalterliche Welt der Kirchenreform, des Rittertums, der Städtebildung und Universitätskultur in ihren Leistungen, aber auch in ihren Krisen geschildert. Als Gesamtergebnis nicht nur dieses Bds. kann D. feststellen, daß die Augenblicke der lebendigen Verschmelzung einer lebendigen Religion und einer lebendigen Kultur die schöpferischen Ereignisse der Weltgeschichte sind und daß im Vergleich damit alle äußeren Leistungen auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet vergänglich sind und ohne Bedeutung (354). Das ist ein mutiges Bekenntnis des weisen Historikers von Oxford, der von der Höhe seines schönen Hauses die Kirchen, Kollegien und Fabriken der Stadt betrachtet, jener Stadt, die ein Symbol der von ihm gefeierten Synthese von Religion und Kultur genannt werden kann.

Wolter

Talbot, C. H., *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany. Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba and Lebuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface, transl. and ed. (The Makers of Christendom, ed. Chr. Dawson). 8<sup>o</sup> (XX u. 234 S.) London 1954, Sheed and Ward. 16.— Sh. — Das Buch erschien als eine Gabe zum Bonifatius-Jubiläum von 1954. Eine knappe Einleitung entwirft die hauptsächlichsten Probleme der angelsächsischen Missionsarbeit auf dem Kontinent. Die Übernahme eines verwilderten Erbes der irischen Prediger, der großangelegte Plan eines territorial verfaßten Kirchenraumes, der päpstlicher Führung anheimgegeben werden soll, die von benediktinischem Geist getragene Leistung der Willibrord und Bonifatius. T. untersucht dann kurz, aber sehr treffend den historischen Wert der vorgelegten Quellenschriften. Abschließend rechtfertigt er Übersetzung und Publikation für England. Er glaubt, daß die Vernachlässigung der angelsächsischen Heiligen — im Gegensatz zu dem lebhafteren Interesse an irischen und fränkischen Gestalten — so zu erklären sei, daß man in England nicht gerne wahrhaben wollte, mit wie kräftigen und unlöslichen Banden das Land von jeher mit dem Heiligen Stuhl verbunden gewesen war. Die Leben der irischen und fränkischen Heiligen lieferten dagegen willkommene Argumente für ihre Unabhängigkeit, ja ihres Antagonismus gegenüber der römischen Kirche. So mag nach Meinung des Verf. gerade für England ein aufmerksames Studium dieser übersehenen Quellen von hohem Nutzen sein. Für uns bleibt darüber hinaus wertvoll die bibliographische Einleitung (XIX f.), die Einführung zu jedem Teilstück der Publikation und der sparsame, aber wesentliche Anmerkungsapparat zum Text.*

Wolter

Jordani de Saxonia O.E.S.A. Liber Vitasfratrum. Ad fidem codicum recensuerunt, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxerunt R. Arbesmann O.S.A.



et W. Hümpfner O. S. A. (Cassiciacum, Stud. in St. Augustine and the Augustinian Order, 1, American Series). 8<sup>o</sup> (XCIV u. 548 S.) New York 1943, Cosmopolitan Science and Art Service Co.; Deutsche Auslieferung: Augustinus-Verlag, Würzburg. 18.50 DM. — Während des 2. Weltkrieges erschien die vorliegende textkritische Ausgabe des *Vitasfratrum* des Augustiners Jordan von Sachsen. Wir begrüßen die Bereitstellung der Restauflage für den deutschen Raum, zumal Gestalt und Werk Jordans für die Kirchengeschichte des deutschen Spätmittelalters von vielfacher Bedeutung gewesen ist. Eine umfassende Darstellung von Leben und Schrifttum Jordans leitet das Werk ein. Im Anhang findet sich die zur Zeit gültige textkritische Ausgabe der Augustinusregel. — Das Leben Jordans v. Quedlinburg (c. 1299 — c. 1370) umfaßt die kirchengeschichtlich überaus bewegte Epoche der päpstlichen Residenz zu Avignon. Studien in Bologna und Paris zogen den hochbegabten jungen Ordensmann in die noch durchaus abendländisch einheitliche Welt der rechtswissenschaftlich und theologisch interessierten Kreise des immer stärker zentralistisch sich verfassenden Papsttums. Auf der Welle des Erfolgs der großen Bettelorden hatte sich die römische Kirche in eine Position tragen lassen, welche nur durch die Bindung an eine französische Einflußnahme daran gehindert wurde, zum vollen Austrag zu kommen. Als theologischer Lehrer, Prediger, Schriftsteller, als Inhaber hoher Ordensämter und Beauftragter der Kurie besaß Jordan ein ausgedehntes theoretisches und praktisches Wissen vom inneren und äußeren Leben der Kirche seiner Zeit. Die angesehene Stellung seines Ordens im 14. Jahrhundert spiegelt sich wider in der weitgespannten Tätigkeit des deutschen Augustiners, dessen Persönlichkeit (XXI ff.) getragen wurde von einer bewundernden Harmonie des Charakters, in dem feste Klugheit, lebenswürdiges Verständnis und religiöser Eifer sich abzeichnen. Der großangelegte Kommentar zur Augustinusregel, als den wir die *Vitasfratrum* ansehen müssen, ist das Herzstück des literarischen Werkes Jordans. Neben den *Collectanea Augustiniana*, einer *Expositio Dominicæ Orationis*, ist noch eine Reihe von Predigtsammlungen zu nennen nebst Traktaten über Einzelfragen des geistlichen Lebens, welche alle bezeugen, daß Jordan neben ausgebreitetem theologischem Wissen einen tiefen, warmerherzigen religiösen Geist besaß. Die *Vitasfratrum* haben auf die folgenden Generationen des späten Mittelalters einen weitreichenden Einfluß ausgeübt. Eben darum erschließt uns die vorliegende Edition ein wichtiges Quellenstück zur Geschichte spätmittelalterlicher Spiritualität. Verf. berichten über den Ursprung des Werkes (XLVII bis LVI), dem die dominikanische Vorlage des Gerardus v. Fracheto nicht nur den Anstoß gegeben hat, sondern auch formal von Nutzen war. Siebzehn Handschriften werden analysiert und gruppiert in zwei Abteilungen (italienischer und deutscher Provenienz); frühere Ausgaben und Übertragungen sind aufgeführt. Die Bedeutung der *Vitasfratrum* für die Kenntnis der Augustinusregel und die Frühgeschichte des Augustinerordens wird betont. Die Edition selbst mit doppeltem Apparat (1—442) und Anmerkungen (445—481) ist ausgezeichnet. Wolter

Pantin, W. A., *The English Church in the Fourteenth Century*. Based on the Birbeck Lectures, 1948. 8<sup>o</sup> (XII u. 292 S.) Cambridge 1955, University Press. 25.— Sh. — Für die objektive Wertung der mittelalterlichen Kirchengeschichte Englands bedeutet dieses Buch einen außergewöhnlich guten Beitrag. Es rückt ab von der immer noch gängigen Methode, die Jahrhunderte vor der Glaubensspaltung von dieser her zu sehen und aufzuarbeiten. P. geht anders voran, fragt danach, wie sich das 14. Jahrhundert gebe als Weiterführung der Anregungen des 13. Jahrhunderts, als Verwalterin des reichen Erbes einer Zeit, die man als den Höhepunkt mittelalterlicher Entwicklung betrachtet. Zentralisation und Reform der Kirche, Aufstieg und Macht der Universitäten und Bettelorden, das fruchtbare Spannungsverhältnis der geeinten englischen Kirche zum selbstbewußten englischen Staat sind die Problemkreise, welche Verf. untersuchen will. Im 1. Teil (*Kirche und Staat*) legt er zunächst die gesellschaftliche Struktur der englischen Kirche dar (9—29), das Patronatsrecht und Benefizienwesen (30—46), Vorgang und Auswirkung päpstlicher Provisionen (47—75) und schließlich die Beziehungen zwischen England und dem Heiligen Stuhl (76—104). Der 2. Teil (*Geistiges Leben und die Kontroversen der Schulen*) beschäftigt sich mit den scholastischen Institutionen und ihren Trägern (105—122), den wichtigsten Gegenständen der gängigen Auseinandersetzungen (123—135) und



einigen führenden Persönlichkeiten, etwa Richard Fitzralph, Adam Easton, Thomas Brunton (136—188). Besonders wichtig ist der 3. Teil (*Religiöse Literatur*), in dem P. die wenig bekannten, aber ungemein einflußreichen Pastoralhandbücher der Zeit analysiert (189—219), das geistliche Schrifttum in englischer Sprache bekannt macht (220—243) und abschließend die Literatur des Goldenen Zeitalters der englischen Mystik erschließt (244—262). Ein schmaler Anhang (262—280) bringt bisher unveröffentlichte Texte aus englischen Handschriften, welche den Gesamtuntersuchungen gedient haben. — Diese Übersicht verrät, daß kein Gesamtbild des Jahrhunderts entworfen wird. Um seines methodischen Zieles willen hat P. sorgfältig die drei genannten Problemgruppen gewählt, weil an ihnen sowohl die geschichtliche Kontinuität einleuchtend sichtbar wird und gerade sie bisher zu Fehlurteilen den häufigsten Anlaß gegeben haben. Das Ergebnis ist bedeutsam: „Nichts könnte (nunmehr) klarer sein als die Einsicht, daß die englische Kirche des 14. Jahrhunderts sehr bewußt ein Teil der universalen Kirche war, in ihrem Kirchenregiment sowohl als auch in ihrem intellektuellen und geistlichen Leben. Und all das wurde erreicht ohne Minderung nationaler Eigentümlichkeit — denn es war das Zeitalter der Rolle, Chaucer und Langland“ (5). Dieses Ergebnis setzt sich zusammen aus einer Fülle kluger Urteile über vielfach umstrittene Vorgänge und Tatbestände. Bei der Untersuchung über das päpstliche Stellenbesetzungsrecht wird das übliche dunkle Bild der Geschichtsdarstellungen erhellt und die gravamina entsprechend in ihren sinnvollen Zusammenhang gerückt. Selbst während der Regierung Clemens' VI. (1342 bis 1352), die für großzügige Provisionsmethoden bekannt ist, betrug der Anteil ausländischer Benefizieninhaber nur 1,8%, im allgemeinen lag der Prozentsatz unter 1,4%. Dazu betont P., daß die Provisionen vor allem im Dienst der kirchlichen Wissenschaft gestanden haben, das Studium begabter junger Leute aus allen Bevölkerungskreisen ermöglichten und zumal der Forschung dienten durch Zuweisung von Benefizien an Gelehrte. Meist handelte es sich dabei nicht um Seelsorgspfänden. Ähnlich werden andere umstrittene Fragen durch Erhebung reichsten Details ihrer Klärung zugeführt. Sehr eindrucksvoll ist die Aufarbeitung des erstaunlich großen Materials an Handbüchern der praktischen Seelsorge. In einer Zeit, welche keine Seminarbildung kannte, blieb dem Priesternachwuchs neben der Universität und der Domschule vor allem das Pfarrhaus als Bildungsstätte. Die Fülle der erwähnten Handbücher und ihr reicher Inhalt beweisen, wie ernst diese kirchliche Zentralaufgabe erfaßt worden ist. Die ebenfalls recht ansehnliche Zahl der englischen Erbauungsbücher dieser Zeit läßt erkennen, daß auch den Laien in steigendem Maß Anteil gegeben wird am innersten Leben der Kirche. P. fügt noch ein Kapitel über die englische Predigt bei (235—239), weil er das 14. Jahrhundert als die „klassische Zeit der englischen Predigt des Mittelalters“ ansieht. Dazu weist P. noch hin auf die katechetische Bedeutung der Wandmalereien, deren Wiederentdeckung und Erforschung fast einen eigenen Wissenszweig herangebildet haben. Das Kapitel über die englische Mystik gibt leider nur literarische Hinweise und eine knappe Schilderung der Margery Kempe, deren Autobiographie erst 1939 wiederentdeckt und herausgegeben wurde, ein Beispiel hochgespannter Laienfrömmigkeit, überaus charakteristisch für den Herbst des Mittelalters. — Für die intensive Arbeit an sonst etwas von der Forschung vernachlässigten Zeiträumen der Kirchengeschichte, für den erfreulichen Wandel des kirchlichen Geschichtsbildes im englischen Raum, für die methodische Tatsache, daß nur aus der Erkenntnis des ausgebreiteten Details ein objektives Urteil zustande kommen kann, sind diese Birbeck Lectures von 1948 ein überzeugender Beweis. — Wir möchten im Zusammenhang mit den hier erörterten kirchengeschichtlichen Problemen die Ankündigung des Verlags Herder (Freiburg), welche eine unveränderte Neuauflage des großen Werkes *Ludwig v. Pastors, Geschichte der Päpste*, in Aussicht stellt. Trotz der unaufhaltsam weiterschreitenden Einzelforschung wird der Rückgriff auf dieses Standardwerk der Papstgeschichte der Neuzeit immer notwendig bleiben.

Wolter

Palmqvist, A., Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. I. Das Apostolische Vikariat 1783—1820 (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska Föreningen, II. Ny Följd, 8). gr. 8° (508 S.) Uppsala u. Stockholm 1954, Alm-



qvist u. Wiksell. 24.— Kr. — Skandinavien ist seit der Trennung von Rom im 16. Jahrhundert zum Missionsland geworden. Nirgendwo im Abendland sind die Völker als Ganzheiten so fern geblieben von der römischen Mitte, bis auf den heutigen Tag, wie in Dänemark, Norwegen und Schweden. Zunächst war wohl die räumliche Isolierung von Kerneuropa der Grund für den Fortbestand der Trennung, dann kam die Krise der Aufklärung, der napoleonischen Wirren, die Bindung der kontinentalen katholischen Kräfte durch Aufgaben des Wiederaufbaus bei sich selbst. Die grundsätzliche Säkularisierung des 19. Jahrhunderts setzte sich dann eben im Norden so folgerichtig durch, daß es dem 20. Jahrhundert als eine wohl aussichtslose Zielsetzung erscheinen muß, diese Länder zurückzugewinnen in die Einheit der universalen Kirche Jesu Christi. Trotzdem haben die Bemühungen nie ausgesetzt, sind auch nicht ganz erfolgreich geblieben. Man mag erinnern an Antonio Possevino, an Königin Christine. Im Zeitalter der aufgeklärten Toleranz begegnen wir in Schweden sogar einem apostolischen Vikariat. Die Geschichte dieses Vikariats liegt für die Jahre 1783—1820 nunmehr vor. Es ist der erste Teilabschnitt einer großangelegten Geschichte der katholischen Kirche in Schweden von 1781 an. P. hat ihn als Dissertation der Universität von Uppsala vorgelegt. Wie alle diese nordischen Doktorarbeiten ist auch die vorliegende Schrift das Zeugnis eines methodisch sauberen, überaus gründlichen Fleißes. Sie entwirft zunächst die zeitgeschichtlichen Grundelemente (Aufklärung, Staatskirchentum, Nationalkirchlicher Gedanke) (17—35), schildert die Gemeindebildung in Stralsund (38—53), wo gleichsam ein Brückenkopf entsteht. Ein 1. Kap. berichtet von der Gründung des Vikariats in Schweden selbst (54—117), ein 2. von den fünf schweren Anfangsjahren bis 1788 (118—215), im 3. Kap. kommen die zerrütteten Verhältnisse zwischen 1788 und 1797 zur Sprache (216—306). Von 1797 bis 1805 gibt es nur mehr ein Provikariat (307—359). Während der letzten 15 Jahre des behandelten Zeitabschnitts der vorliegenden Arbeit wirkt nur noch ein Vikar allein (360—423). Das Schlußkapitel (424—446) behandelt die innerkatholische Problematik, die schwedische Religionspolitik, die Verhältnisse in Schweden im Vergleich mit denen anderer Länder. Ein ausführliches Verzeichnis der ungedruckten Quellen ist beigegeben, für das man dem Verf. besonders danken muß (469—479); sehr umfangreich ist auch der Hinweis auf gedruckte Quellen und Literatur (479—500). Weil Verf. nicht nur die schwedischen Archive, sondern auch die Sammlungen Roms (das Archiv der Propaganda, das vatikanische Geheimarchiv, das Archiv der Gesellschaft Jesu) und die Nationalarchive von Paris, Lissabon, Wien und München auf das einschlägige Material durchforscht hat, konnte es ihm gelingen, einen erstaunlichen Reichtum von Nachrichten zu sammeln. Aus ihnen hat er in geduldiger Arbeit ein sehr genaues Bild der Vorgänge dieser vierzig Jahre zusammengesetzt. Dabei beließ er es aber nicht bei einem bloßen Zusammenfügen von Vorgängen, sondern entwarf zugleich sehr plastische Zeichnungen der Vikare Nicolas Oster, Johann Theodor Raphael d'Ossery, Jean Baptiste Gridaine. Stets bleibt der politische, geistesgeschichtliche Hintergrund sichtbar, so daß der überaus mühselige Fortgang der Vikariatsarbeiten zugleich viel verrät von den Verwicklungen auf der weltgeschichtlichen Bühne. Für den fernen Beobachter mag das Interesse an dem Einzelgeschehen gering sein, aber als Widerspiegelung einer aufregenden Zeit, die einen Gestaltenwandel ungeheuren Ausmaßes auf allen Lebensgebieten heraufführte, bleibt das vorliegende Werk auch für uns von hohem Wert. — Die gelassene Objektivität des Verf. bedarf eines rühmenden Wortes. Desgleichen der feine Takt, mit dem er die allzumenschlichen Vorgänge im Vikariat zur Darstellung bringt. Wie viel kleinlicher Ärger, klerikaler Neid, kurzzeitige Engstirnigkeit hat sich dort in kleinstem Raum angesammelt und den pastoralen Eifer gehemmt. Ein trauriges Schauspiel ohne den Trost heroischer Lichter im einzelnen. Wir sind dem Verf. dankbar für seine sorgsame Führung, für die vielen wertvollen Teilergebnisse, welche er gleichsam am Wege anbietet (zur Geschichte der Propaganda fide, zur Entwicklung jansenistischen Gedankengutes im Frankreich des späten 18. Jahrhunderts, zur Entwicklung protestantischer Toleranz u. v. m.). Stil und Sprache sind gepflegt, wenn man bei uns auch nicht sagt: das Episkopat, sondern der Episkopat (26); statt Opinion würden wir 'öffentliche Meinung' sagen, was eindeutiger bestimmt erscheint (84); statt 'regulärer Priester' heißt es wohl besser 'Ordenspriester'



(99); statt Witwenprinzessin wohl Prinzessinwitwe (100); diese und andere Kleinigkeiten seien hier nicht als Tadel genannt, sondern nur als ein Beweis dafür, daß der Rezensent dieses überaus wertvolle Buch mit der ihm gebührenden Aufmerksamkeit gelesen hat. Wir sehen der Weiterführung seines Planes mit gespannter Aufmerksamkeit entgegen.

Wolter

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de re biblica edita. 2. Aufl. kl. 8<sup>o</sup> (XV u. 279 S.) Neapoli 1954, d'Auria; Romae, Ed. Comm. A. Arnado. — Diese neue Ausgabe des Enchiridion Biblicum, das erstmalig 1927 von der Päpstl. Bibelkommission herausgegeben wurde, ist sehr zu begrüßen; denn seit 1927 ist eine Reihe von kirchlichen Dokumenten erschienen, die sich mit der Heiligen Schrift befassen und die sonst manchen nicht leicht zugänglich sind. Sie umfassen die Nummern 512—621. Aber auch aus früherer Zeit wurde noch verschiedenes nachgetragen (Nr. 8—10 14—15 23—24 31—33 35—36 41—47). Dafür hat man einige Dokumente, die mehr privaten Charakter hatten oder durch spätere Entscheidungen überholt sind, ausgelassen. Damit war gegeben, daß auch die Randnummern geändert werden mußten. Doch wurden die früheren Nummern in Kleindruck beigefügt. Ein Sach- und Personenverzeichnis erleichtern den Gebrauch.

Brinkmann

Valjavec, F. (Herausg.), *Historia Mundi*. Ein Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden. 2. Bd.: Grundlagen und Entwicklung der ältesten Hochkulturen. gr. 8<sup>o</sup> (655 S.) München 1953, Lehnen. 28.80 DM. — Der Schwerpunkt dieses 2. Bds. der Universalgeschichte liegt naturgemäß im Vorderen Orient, wo die ältesten, bekanntesten und für die weitere Geschichte bedeutsamsten Hochkulturen entstanden und sich entfalteten. Er ist deshalb auch für die alttestamentliche Wissenschaft als Rahmendarstellung von unmittelbarem Interesse und Wert, zumal der Volks- und Religionsgeschichte Israels eine relativ ausführliche Behandlung zuteil wird. Zwei Züge sind charakteristisch für das Werk: es soll nicht so sehr äußere Geschichte in ihrer Vielfalt der Gestalten und Ereignisse geboten werden, sondern Entwicklung der Kultur, und es soll diese nicht bloß in ihren empirischen Äußerungen, sondern in ihren Wurzeln und bestimmenden Kräften sichtbar werden. Darum setzt die Darstellung regelmäßig schon in der der Hochkultur vorausliegenden Periode des Neolithicums an, über die nur die Archäologie, die überall neben den literarischen Dokumenten zu ihrem vollen Recht kommt, etwas aussagen kann. Das Bild bedeutender Einzelpersönlichkeiten tritt kaum je plastisch profiliert hervor, aber es wird der Mensch in seiner wachsenden geistigen Entwicklung und der damit verbundenen steigenden Differenzierung seines Lebensbereiches anschaulich. — Eine Reihe erstangiger Fachkräfte ist für die Darstellung der einzelnen Kulturen gewonnen worden. *R. Anthes (Philadelphia)* schildert in besonders klarer Linienführung die lange und so vielen Wandlungen unterworfenen Kulturgeschichte Ägyptens vom 5. Jahrtausend v. Chr. bis zum Einmarsch Alexanders (130—223). Für den mesopotamischen Raum behandelt *A. Moortgat (Berlin)* in chronologischer Gliederung die sumerisch-akkadische Kultur vom Chalkolithicum bis Ur III (224—260), während *G. Furlani (Rom)* in sachlicher Ordnung durch die einzelnen Kulturgebiete (Sprache und Schrift, Religion, Recht, Kunst usw.) der babylonisch-assyrischen Zeit führt (261—330). Weniger einflußreich und in ihrer volklichen und kulturellen Abgrenzung und Entwicklung uns noch weniger einsichtig ist das weite Gebiet Kleinasien, von dessen Geschichte seit dem 3. Jahrtausend bis zum Einbruch der Perser *J. L. Myres (Oxford)* nur ein skizzenhaftes, aber buntes Bild zeichnen kann (449—483). Den von diesen drei großen Kulturräumen umschlossenen und beeinflussten Bezirk Syrien, Phönizien und Palästina behandelt *W. F. Albright (Baltimore)* mit besonderer Hervorhebung der Geschichte Israels bis zum Exil (331—376). Seine besonders positive Einstellung zu den ältesten israelitischen Überlieferungen ist bekannt. Es entspricht durchaus ihrer weitreichenden geschichtlichen Bedeutsamkeit, wenn der Religion des kleinen Volkes Israel in diesem allgemeingeschichtlichen Werk ein eigener umfangreicher Abschnitt gewidmet wird (377—448).



Der Verfasser der bekannten „Theologie des AT“, *W. Eichrodt (Basel)*, hat ihn übernommen und meisterhaft gestaltet. Es dürfte zur Zeit keinen besseren kurzen Abriss geben, der so ausgeglichen und durchsichtig die wechselnde Problematik, die immer wieder aufbrechende schöpferische Kraft des Jahweglaubens und die besonderen Anliegen und Charakteristika der einzelnen theologischen Strömungen im Laufe der israelitischen Religionsgeschichte, angefangen vom Väterglauben bis zur spätjüdischen Gemeinde, darstellt. Gerade die klare Hervorhebung der positiven Werte mancher bis vor kurzem weniger geschätzter Richtungen, wie priesterliche Gesetzestheologie, Kult, nachexilische Glaubensentwicklung, zeigen deutlich den erfreulichen Fortschritt der atl. Wissenschaft im sachgerechten Verständnis des AT. — Außerhalb dieses vorderorientalischen Raumes behandelt der Bd. einleitend (1—129) die jüngere Steinzeit Europas (*K. Tackenburg, Bonn*) und Nordafrikas (*M. Almagro Basch, Barcelona*) sowie die Produktionskulturen der Hirten, Pflanzler und Bauern (*K. J. Narr, Göttingen*). Die Kulturen Indiens bis zur frühbuddhistischen Zeit sind von *Chr. von Fürer-Haimendorf (London)* und *E. Waldschmidt (Göttingen)*, die des frühen China bis zum Ende der Han-Zeit von *W. Eberhard (Berkeley, Cal.)* dargestellt (484 bis 564; 565—606). Zu den Hochkulturen des Alten Amerika gibt *H. Trimborn (Bonn)* nur eine kurze Vorschau (607—617). Die eigentliche Darstellung soll in einem späteren Bd. erfolgen. Haspecker

The Septuagint Bible. The Oldest Version of the Old Testament in the Translation of Charles Thomson. Ed., rev. and enlarged by *C. A. Muses*. 8<sup>o</sup> (XXVI u. 1426 S.) Indian Hills 1954, The Falcon's Wing Press. 6.50 Doll. — Ch. Thomson (1729—1824), einer der besten Gräzisten seiner Zeit, unternahm als erster eine Übertragung der Septuaginta ins Englische, nachdem er seinen Posten als „Secretary of the Continental Congress of the USA“ 1789 aufgegeben hatte. Sein Ausgangstext war der Cod. B in der Sixtinischen Ausgabe von 1587. Fast zwanzig Jahre arbeitete er mit philologischer Akribie und dogmatischer Unvoreingenommenheit an dem Werk, das zuerst 1808 in Philadelphia erschien. Die Neuausgabe, ein gefälliger Bd. mit kräftigem Druck und starkem Einband, ist für das breite Publikum bestimmt. Sie enthält weder irgendwelchen wissenschaftlichen Apparat noch erläuternde Fußnoten, doch wurde der ganze Text sorgfältig nach den Ergebnissen der heutigen Textforschung überprüft und in vielen Einzelheiten korrigiert. Eine kurze Einleitung informiert den Bibelleser über die Entstehung der Septuaginta und ihre Stellung in der Überlieferungsgeschichte des AT. Dabei wird allerdings ihre Bedeutung für die Frage nach dem Urtext reichlich einseitig herausgestrichen, wie auch der wiederholte reklamemäßige Hinweis, daß die Septuaginta die Bibel sei, die Jesus und die Apostel gelesen und zitiert hätten, allzu summarisch ist. Mit Rücksicht auf den erwünschten breiten Leserkreis („both Jews and Christians“) enthält der Bd. leider nur die proto-kanonischen Bücher. Das ist für eine Ausgabe, die sich ausdrücklich als „The Septuagint Bible“ vorstellt, offensichtlich irreführend. Haspecker

Schmitt, E., *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach* (Freiburger theol. Stud., 66). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 208 S.) Freiburg 1954, Herder. 12.50 DM. — „Leben“ ist ein vielgestaltiger Begriff. Hier geht es nur um das Leben des Menschen, und zwar nicht als Lebenswandel, sondern als „jenes Gut, das Gott in Fülle besitzt, das er dem Menschen in der Schöpfung mitgeteilt hat, das er dem Menschen, der seinen Willen tut, verheißt und schenkt“ (8). Das ist eine vorläufige Beschreibung, die aus den drei Büchern erwiesen und spezifiziert werden soll. In vier großen Kapiteln entledigt sich Sch. dieser Aufgabe. Das erste gehört der Philologie: Hebräische Ausdrücke für „Leben“ und ihre Übersetzungen (15—48). Der Wortstamm *chajah* in seinen Abwandlungen und die übrigen bekannten anthropologischen Termini des AT werden behandelt. Die beiden nächsten Kapitel beantworten die Frage nach dem Woher des Lebens (Gott, Ursprung und Herr allen Lebens, 49—73; die lebenspendenden Kräfte, 74—114). Unter letzteren sind solche Kräfte verstanden, die nicht erstmalig Leben schaffen, sondern nach den Worten der Weisheitsbücher dem Lebenden Leben bringen. Das sind objektiv die sittlichen Willensäußerungen Gottes (als Wort, Weisheit und Gebot), subjektiv die persönliche Aneignung dieses Gotteswillens in den entsprechenden Tugenden. Außerdem sind in diesem



3. Kap. die sachlich weniger erheblichen bildlichen Ausdrücke (Baum, Quell, Weg, Balsam, Gesetz, Buch des Lebens), die zu Leben in Parallele gestellten Begriffe (Licht, Friede, Heil, Gnade, Glück) und die Aussagen über den Tod behandelt. Nach diesen langen Vorbereitungen kommt Kap. 4 (Das Wesen des Lebens, 115—188) zur eigentlichen Frage. Nach kurzen Darlegungen über Träger und Wertung des Lebens wird folgende Begriffsbestimmung gegeben: „Leben ist die gottebildliche, in Dauer und Gehalt möglichst vollkommene, aber doch steigerungsfähige und von Gott zu vervollkommene Seinsweise des Menschen“ (122). Der Akzent liegt auf der intensiven und extensiven Offenheit und Fülle des Begriffs, die in den folgenden Abschnitten dadurch erwiesen werden soll, daß die verschiedenen inhaltlichen Stufen des Begriffs dargelegt und aus den drei Büchern belegt werden: natürliches, höheres, ewiges Leben. Im Erweis des letzteren liegt das eigentliche und einzige Problem der Studie. Ein glatter Beweis ist nicht zu erwarten; aber auch eine überzeugende Wahrscheinlichkeit zu erweisen dürfte Sch. nicht voll gelungen sein. Einige ziemlich vage Hinweise auf ein jenseitiges Leben (wohl zu unterscheiden vom Dasein in der Scheol) in Spr und Sir sind durchaus annehmbar, aber gerade die deutlichsten Stellen, auf die immer wieder zurückgegriffen werden muß, sind zumal in Spr und Sir (z. B. Spr 11, 7a 12, 28 14, 32 Sir 1, 13) textlich sehr unsicher, von Job 19, 25 f. ganz zu schweigen. Dabei wirkt es störend, wenn zumeist die textkritisch unsicherere, aber dem Beweis günstigere Lesart angenommen wird. Daß Spr 3, 16 10, 27 „wohl an das Leben im Reiche des Messias gedacht“ (187) sei, ist in keiner Weise anzunehmen. Die allgemeinen Überlegungen, mit denen Sch. seine Interpretationen zu stützen sucht, daß die Weisheitslehrer das Ungenügende des diesseitigen Lebens und der diesseitigen Vergeltung erkannt und daher an ein Jenseits gedacht haben müßten, und daß in den Texten als Gottesoffenbarung ein tieferer Sinn enthalten sein könne, als die atl. Schriftsteller verstanden hätten (wofür leider der Nachweis nicht erbracht wird), können die Sache nicht entscheiden. So bleibt die alte Frage wohl auch weiterhin ohne überzeugende Lösung. Als sehr sorgfältige und vollständige Sammlung aller das Leben betreffenden Aussagen der drei Bücher bleibt die Studie als Ganzes nützlich und wertvoll.

Haspecker

Frey, H., Das Buch der Weltpolitik Gottes. Kapitel 40—55 des Buches Jesaja (Botschaft des AT, 18) 4. Aufl. 8<sup>o</sup> (294 S.) Stuttgart 1954, Calwer Verlag. 12.50 DM. — Lamparter, H., Das Buch der Weisheit. Prediger und Sprüche (Botschaft des AT, 16). 8<sup>o</sup> (319 S.) Ebd. 1955. 12.80 DM. — Die Neuauflage des Isaiaskommentars von Frey ist bis auf ein paar unbedeutende Notizen ein unveränderter Abdruck der 3. Aufl., die 1939 erschien. In den aktuellen „theologischen Besinnungen“ spürt man deshalb noch recht stark die Auseinandersetzung mit den Ideologien des Nationalsozialismus. Hier wäre eine stärkere Überarbeitung wohl am Platz gewesen. — Lamparter behandelt in seinem Bd. nicht die Sapientia Salomonis, wie der Titel auf den ersten Blick vermuten lassen könnte, sondern nur Prediger und Sprüche. Er hat sich besonders gründlich und selbständig um ein inneres Verständnis des Predigers bemüht. In den allgemeinen Erwägungen, die die Hauptabschnitte des Buches einleiten (1, 3—11 3, 1—8 7, 25—29), glaubt er die grundsätzlichen Aspekte zu finden, unter denen die Hauptthese, daß alles vom Menschen selbst ausgehende Streben und Forschen eitel und ohne letzten Erfolg sei, durchmeditiert werde. Dann steht Kap. 1—2 unter dem Motto des Kreislaufs aller Dinge, der dem Menschen eine endgültige Erfüllung versagt. Kap. 3, 1—7, 24 betrachtet, daß jedem Ding seine Zeit von Gott gesetzt ist, die dem Menschen verborgen bleibt und oft genug rätselhaft erscheint; doch ist es dem Menschen nicht gegeben, wirksam in dieses Uhrwerk Gottes einzugreifen. Kap. 7, 25—12, 7 blickt auf die Verderbtheit der Menschen und erforscht ihre Gründe. Die Quintessenz ist jeweils: diese Rätsel des Lebens sind weder gedanklich noch praktisch vom Menschen her positiv zu lösen, und es bleibt nur, in schlichtem Gottvertrauen und Gottesfurcht sich zu bescheiden und fröhlichen Muts das von Gott zugeteilte Lebenswerk zu tun. Diese Aufgliederung spricht an; aber in der Auslegung der Einzelabschnitte erscheint die Ausrichtung auf das entsprechende Thema oft genug erzwungen, und die zahlreichen Umstellungen von Versen und Versgruppen, die L. von Kap. 5 an vornimmt, sind zumeist nicht glücklich. Sie vereinfachen zwar den Text, aber verkennen nicht selten die Feinheit der ursprünglichen Text-



ordnung. In 5, 18 ist in der deutschen Wiedergabe leider der wichtigste Teil („und sich zu freuen an seiner Arbeit“) ausgefallen. Diese Freude, und nicht Freude an Gott, ist auch in 5, 19b gemeint. Daß die natürliche Unsterblichkeit der Menschenseele nur ein Traum sei und der Prediger mit seiner skeptischen Bemerkung in 3, 21 „durchaus im Einklang mit der ganzen Hl. Schrift des Alten und Neuen Testaments“ stehe (63), ist eine wunderliche Entgleisung von L. in seiner sonst so soliden und schönen Kommentierung. — Für die Behandlung der ganz unthematisch zusammengereichten Aphorismen des Spruchbuches hat L. eine originelle Lösung gefunden. Er nimmt die wenigen zusammenhängenden Texte über Weisheit und Torheit als grundsätzliche Wegweisung voraus („Der Mensch am Scheideweg“) und sammelt und ordnet dann das ganze Material der Einzelsprüche völlig neu unter die Themen des Dekalogs („Der Wandel im Lichte der Gebote“). „Das Ergebnis ist verblüffend: Nicht nur, daß es möglich war, sämtliche Sprüche unter diesem Leitbild des Dekalogs zusammenzuordnen — besonders reizvoll ist es, wie sie sich nun gegenseitig ergänzen, beleuchten und auslegen“ (8). In der Tat läßt sich kaum ein glücklicherer Weg für eine praktische Auslegung und Auswertung des Spruchbuches denken. Er bringt doppelten Gewinn: Einmal findet man so alle sachlich zusammengehörigen Sprüche an einer Stelle zusammen, und dann bieten sie tatsächlich ein sehr reiches und anschauliches Material für den negativen wie positiven Gehalt der einzelnen Gebote. Zum 8. Gebot findet man z. B. folgende Spruchgruppen: „Der gute Ruf, der Frevel der Verleumdung, die Verdrehung des Rechts, das Schwert der Zunge, die Zucht der Rede, das helfende Wort“. Man kann über die Zuordnung mancher Einzelsprüche anderer Meinung sein, doch fällt das, aufs Ganze gesehen, nicht ins Gewicht. Ein Stellenverzeichnis am Ende des Bds. ermöglicht es, auch bei dieser völligen Umordnung jeden beliebigen Einzelvers rasch wiederzufinden.

Haspecker

From, L. E., *The Prophetic Faith of Our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation. I. Early Church Exposition, Subsequent Deflections and Medieval Revival; II. Pre-Reformation and Reformation, Restoration and Second Departure; III. Colonial and Early National American Exposition, Old World Nineteenth Century Advent Awakening; IV. New World Recovery and Consummation of Prophetic Interpretation.* gr. 8<sup>o</sup> (1006, 863, 802 u. 1295 S.) Washington D. C. 1946—1954, Review and Herald. 7.50 Doll. je Band. — Der Verf. ist Professor am Adventistenseminar in Washington. Damit ist Materialauswahl und Tendenz des Werkes gekennzeichnet. Es geht nicht um die allgemeine Entwicklung der Prophetenauslegung, sondern lediglich um die Geschichte der welt- und kirchengeschichtlichen Deutung (von F. kurz historische Interpretation genannt) jener Abschnitte aus Dan und Apoc, die von je her Anreiz gegeben haben, in ihnen ein fixes Programm und eine Zeittafel des Weltablaufs zu suchen. Für den Verf. gehört die Rechtmäßigkeit einer solchen chronologischen Konstruktion zum Grunddogma seines adventistischen Bekenntnisses. Für dieses will er hier eine Art historischen Beweis führen, indem er zeigt, wie diese geschichtliche Deutung jener prophetisch-apokalyptischen Texte sich schrittweise entwickelt und durch die Kette von „loyal witnesses“ (= Our Fathers) bis zur Entstehung der Adventistensekte hindurchgerettet hat. Dieser Gang durch die Auslegungsgeschichte von der vorchristlichen Zeit an bis etwa 1800 wird in den ersten beiden Bdn. ziemlich abgeschlossen. Die zwei weiteren konzentrieren sich fast ganz auf die Vor- und Frühgeschichte der adventistischen Bewegung (bis etwa 1875). Angelpunkte der Entwicklung sind: Deutung der 70 Wochen Daniels als Jahre und des vierten Reiches als Römerreich im christlichen Altertum. Seit dem 12. Jahrhundert (Spiritualisten, Waldenser) Identifizierung des Papsttums mit Kleinem Horn und Antichrist. Immer vollständigere Applizierung des Tag-Jahr-Schemas auf alle Zeitangaben in Dan und Apoc. Deutung der Französischen Revolution als Ende der Papstherrschaft und entsprechend feste Datierung der Herrschaft des Kleinen Horns bzw. des Tieres von Apoc 13 von ca 538—1798 (dreieinhalb Zeiten = 1260 Jahre). Das Jahr 1844 als Ende der 2300 Abend-Morgen bis zur Reinigung des Heiligtums, die als Wiederkunft Christi verstanden wurde. Aus der Enttäuschung, die dieser Termin bereitete, wurde wenigstens bei den kurz danach sich endgültig formierenden Sabbat-Adventisten die Reinigung des Heiligtums geistig umgedeutet als Aufforderung zur Heiligung an die Gläubigen in dieser letzten Phase vor dem Kommen



Christi, für die nun keine feste Zeitangabe mehr zur Verfügung stand. Es erübrigt sich, auf diese Ergebnisse weiter einzugehen. — Das Werk imponiert durch die einzigartige Fülle des gebotenen Materials und die Sorgfalt der Bearbeitung. 20 Jahre intensiver Arbeit hat F. darauf verwandt und dabei in großzügigster Weise die praktische und wirtschaftliche Hilfe seiner Glaubensbrüder in Anspruch nehmen können. So wurden die entlegensten Quellen aufgestöbert, Tausende von Fotokopien gemacht und in Washington gesammelt. Die Darstellung ist mit ausführlichen Zitaten durchsetzt; für alle Autoren, die zu Wort kommen oder über die referiert wird, ist ein biographischer Rahmen beigefügt. Zahlreiche Diagramme und Tabellen ermöglichen eine rasche und wertvolle Übersicht über viele Autorensentzenen einer Periode. Jeder Bd. enthält eine vollständige Bibliographie und Sachindex. Aber auf diese Sorgfalt der Sammelarbeit sind die Vorzüge des Werkes auch beschränkt. Die eigentlich kritische Arbeit fehlt in weitem Maß. Die Auswahl der angeführten Autoren, die für das Altertum recht vollständig ist, wird mit der fortschreitenden Zeit immer einseitiger, so daß kein zutreffendes Bild der Gesamtlage der Exegese dieser Dan- und Apoc-Stellen entsteht. Die höchst verschiedenen exegetische Kompetenz der Verfasser wirkt sich nicht aus. Erstrangige Exegeten stehen neben populären Erweckungsflugschriften und Eintagspolemikern. Der Einfluß der gesamten Kulturstufe einer Zeit auf die Auslegung wird nicht geprüft; ebensowenig die Rolle der Polemik seit dem 12. Jahrhundert, die für ihre persönliche Haltung gegen die Kirche lediglich einen handfesten Terminus und eine scheinbare Legitimation in der Bibel sucht, aber mit wirklichem exegetischem Fortschritt nichts zu tun hat. Summa: Das ganze Werk bietet sehr gutes Material für bestimmte Gebiete der Kirchen- und Kulturgeschichte; die Bibelwissenschaft dürfte sich wohl nur für die ersten beiden Bde. als Beitrag zur Geschichte der Exegese interessieren.

H a s p e c k e r

H u b y, J., S. J., *L'Évangile et les Évangiles* (Verbum Salutis, 11). 3. Aufl. durchgesehen und vermehrt von X. Léon-Defour S. J. kl. 8<sup>o</sup> (VIII u. 304 S.) Paris 1954, Beauchesne. — Diese Einleitung in die Evangelien hebt sich dadurch wohltuend von den gewöhnlichen Darstellungen ab, daß sie uns das Werden der Evangelien von der ersten Katechese der Apostel an lebendig miterleben läßt. Als H. vor 25 Jahren diese Einleitung schrieb, herrschte die übertriebene Literarkritik vor, deren Unzulänglichkeit auch die liberale Bibelkritik inzwischen längst eingesehen hat. Heute schenkt man dem Werden der Evangelien in ihrer vorliterarischen Gestalt unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der Formgeschichte größere Aufmerksamkeit und stellt sie hinein in die damalige Umwelt. Der Herausgeber hat die wissenschaftlichen Ergebnisse der letzten 25 Jahre, soweit sie für das Verständnis der Evangelien von Bedeutung sind, berücksichtigt. Das 1. Kap.: „Das Evangelium vor den Evangelien“, wurde bis auf wenige Seiten ganz umgearbeitet. Nur der 1. Abschnitt über „die Vorgängigkeit des mündlichen Evangeliums“ (1—10) und der 3. Abschnitt über „die Wiederholung der Worte Jesu“ (31—40) blieben im wesentlichen unverändert. In der ersten Zeit dachten die Apostel nicht daran, ihr Credo für künftige Geschlechter schriftlich niederzulegen (18). Sie waren vielmehr darauf bedacht, unter Berufung auf das AT, dessen Sinn ihnen Christus ja nach seiner Auferstehung eröffnet hatte, das Evangelium durch Predigt und Katechese den Menschen in schlichter Weise glaubhaft zu machen (22). Paulus und Johannes haben dann diese Katechese durch eine eingehendere Betrachtung des Christusgeheimnisses vertieft (26 u. Anm. 1). Um das Verhalten der Jünger und der christlichen Tradition zu rechtfertigen, berief man sich bald auf Worte des Herrn, die uns wohl noch zum großen Teil in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten sind. Sie tragen nämlich noch die Merkmale des sogenannten „mündlichen Stils“, wie sie M. Jousse vor allem in seinem Werke „Le style oral et mnémotechnique chez les verbo-moteurs“, Paris 1925, aufgezeigt hat (30 ff.). Von Anfang an zeigte sich das Bestreben, die wunderbaren Aussprüche Jesu und die Berichte über sein Wirken und sein Leiden im Lichte des Ostergeheimnisses zunächst gruppenweise zu sammeln (40f.). Aus diesen Teilsammlungen sind vor allem unsere synoptischen Evangelien entstanden. Damit stehen wir vor der synoptischen Frage. Während Huby noch in der 2. Aufl. annimmt, daß der kanonische Mt und Lk außer Mk den aramäischen Mt in verschiedenen Stadien seiner schriftlichen Fixierung benutzt haben, macht sich der Bearbeiter im wesentlichen die Auffassung von Cerfaux und Vaganay



zu eigen (vgl. Schol [1955] 257—260). Nach ihm ist Mk zuerst geschrieben. Man erkennt dort noch die aramäische Katechese des Matthäus, die aber tiefgreifend nach den Erinnerungen des Petrus umgestaltet wurde. Lk folgt in der Anordnung der Perikopen wie Mk treu der aramäischen Katechese, ohne daß er deshalb unmittelbar von Mk abhängig sein muß. Der größte Teil dessen, was er mit Mt gemeinsam hat, findet sich in den zwei Abschnitten 6, 20 — 8, 3 und 9, 51 — 18, 14 zusammengestellt. Außerdem hat er die Angaben zahlreicher Augenzeugen benutzt (85 f.). Der kanonische Mt ist die überarbeitete Übersetzung des aramäischen Mt. Der Überarbeiter hat den katechetischen Charakter der Vorlage dadurch noch mehr zur Geltung gebracht, daß er den vorhandenen Stoff aus der auch von Lk benutzten Quelle aufgefüllt, dabei aber die Reihenfolge der Perikopen vielfach umgestellt hat. Wahrscheinlich hat er Mk gekannt und außerdem Sonderquellen benutzt (87). Im 2. bis 5. Kap. werden die einzelnen Evangelien behandelt, und zwar jeweils im Lichte ihrer Bezeugung durch die Tradition und in ihren charakteristischen Zügen. Eingeschaltet wurde ein guter Überblick über die Formgeschichte (89—93). Das Büchlein vermittelt einen guten und klaren Einblick in das Werden der Evangelien. Brinkmann

L'attente du Messie. Recherches bibliques par L. Cerfaux, J. Coppens, R. de Langhe, V. de Leeuw, A. Descamps, J. Giblet, B. Rigaux. kl. 8<sup>o</sup> (188 S.) Bruges 1954, Desclée. bfr. 150.— Ein kleines, aber außerordentlich reichhaltiges und aktuelles Buch über die Erwartung des Messias. Es enthält die Vorträge führender Fachleute von der Bibeltagung in Löwen 1952. Der Präsident B. Rigaux O.F.M. führt in die Probleme und Methoden ein (15—30). Eschatologen und Formgeschichtler regten an, W. und T. W. Manson, Cullmann, Dodd trugen Wertvolles zur Frage bei. Katholischerseits arbeiteten Daniélou und de Lubac die Typologie heraus, Coppens den Sens plénier. Die Textfunde des Orients beleuchten neu Begriffe wie „Königtum, Knecht, Menschensohn“. Endzeiterwartung und Messianismus sind ja allzeit etwas religiös Lebendiges. — J. Coppens stellt Mowinckels Messiasauffassung („Han som komer“, Kopenhagen 1951; jetzt auch deutsch) kritisch dar: Mit Recht lehnt M. Widengrens und Engnells Theorie vom „rituellen Drama“ ab, aber er definiert Messianismus und Endzeit zu starr. C. selbst unterscheidet: vormessianische Soteriologie, historischen königlichen, prophetischen (Gottesknecht) und transzendenten (Menschensohn) Messianismus; die Erfüllung ist nicht mathematisch, sondern in höherem Sinne zu verstehen. C. verteidigt auch (39—50) gegen J. J. Stamm (RevThéolPhil, Lausanne 1944, 1—27) die Einheit von Isaias 7 9 11 und vergleicht Is mit den Ras-Shamra-Texten. — V. de Leeuw O.F.M.Cap. sucht (51—56) den „Gottesknecht“ als König (nicht Prophet) zu erweisen aus bahár, den Tammuztexten u. a. — A. Descamps schildert den Messias König im NT (58—84): Als „Davidsohn“ wird er begrüßt und gepredigt, „König“ ist Jesus als Weltenrichter („Menschensohn“ Mt 13; Apk 14—19) und im Leiden (Mk 15; Jo 19: waffenloser Wahrheitszeuge). — J. Giblet zeigt (85—130): Ein Messias-Prophet wurde nicht von Pharisäern und Schriftgelehrten erwartet; denn nach dem Exil waren anstelle der Propheten deren Schriften und vor allem die Tora getreten. Aber nach den Evt erwartete man doch den „Kommanden“; in apokalyptischen Kreisen war es zwar vor allem die Hoffnung auf eine Weltumwandlung, aber auch auf den Menschensohn (Dan, Hen 37—81), in Sekten (Qumranfunde) auf den Gesetzesdeuter (so wie der „Lehrer der Gerechtigkeit“ gewesen war) und den Messiasfürsten. — L. Cerfaux unterscheidet (131—138) im Johannesevangelium die Ausdrücke *σημεία*: sie beglaubigen Jesus als den Gottesandten, aber sie sollen als Offenbarung von Gottes *δόξα* weiterführen zum Glauben an den Gottessohn, und *ἐργα*, die der Vater, in Jesus bleibend, tut als Seine Werke (14, 10, vgl. Sap). — J. Coppens zeichnet (139—153) in vorzüglichen Längsschnitten nach Cerfaux, Le Christ dans la théologie de St. Paul 1951, die drei Entwicklungsphasen von Pauli Christusbild: 1. unter dem Einfluß der Urgemeinde: der Heils-Urheber durch Tod und Auferstehung und der sehnsüchtig Erwartete; 2. in der Auseinandersetzung mit den Jüdischen: Christus ist Bringer der Gerechtigkeit, zweiter Adam, und (aus der inneren Erfahrung des Apostels) unsere Heiligkeit, Spender von Geist und Leben; 3. in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Apokalyptik in Kleinasien: Christus ist Gottes Weisheit; hier stellt Cerfaux Christi Titel sehr schön dar. Quellen sind also nicht Gnosis und Synkretismus, wenig und am Rande Stoa



und Philon, vielmehr „intuitions inspirées“ und das griechische AT, gelesen im Licht des neuen Glaubens und der Erfahrungen. — *R. de Langhe* zeigt endlich (154—183) an vielen lehrreichen Beispielen, daß für Ausdruck und Ideen des NT das Semitische weit bedeutsamer ist als das Hellenistische. Koester

Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (176 S.). Göttingen 1954, Vandenhoeck und Ruprecht. 6.80 DM; geb. 9.80 DM. — Diese 3. Aufl. der „Gleichnisse Jesu“ von Jeremias ist, abgesehen von kleinen Änderungen, ein Nachdruck der 1952 erschienenen 2. Aufl., die ihrerseits eine vollständige Neubearbeitung der 1. Aufl. (1947) war. Am Schluß hat Verf. die nach der 2. Aufl. erschienene oder zugänglich gewordene Literatur verzeichnet (166—167). Wenn ein wissenschaftliches Werk in so kurzer Zeit dreimal erscheint, spricht diese Tatsache allein für seine Bedeutung. Jedenfalls vertritt Verf. über die sinnändernden Wirkungen der urkirchlichen Auslegung und über den ursprünglichen Parabelsinn im Munde Jesu Auffassungen, die aufhorchen lassen und eine wissenschaftliche Auseinandersetzung notwendig machen. Da über Inhalt und Richtung des Buches anlässlich seiner 2. Aufl. in dieser Zeitschrift berichtet wurde (Schol 29 [1954] 611 f.), verweisen wir auf das dort Gesagte. J. fußt mit seiner eigenen Parabelforschung auf einer Arbeit von C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*<sup>4</sup>, London 1938, die nach J.' Wort „eine neue Epoche der Gleichnisforschung einleitet“. Wennemer

Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe (Herders Theol. Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von A. Wikenhauser, 13, 3). gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 300 S.) Freiburg 1953, Herder. 19.— DM; geb. 22.— DM; subskr. 16.80 DM; geb. 19.50 DM. — Lange vermißten wir einen ausführlichen wissenschaftlichen Kommentar zum Neuen Testament in deutscher Zunge, der, fußend auf den Bemühungen und Ergebnissen der modernen Forschung, den Text in ständiger Auseinandersetzung und Begründung auslegt und so zu tieferem Eindringen und Verstehen, namentlich in theologischer Hinsicht, behilflich ist. Diese Aufgabe hat sich „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ gestellt. Der zuerst erschienene Bd. über die Johannesbriefe, bearbeitet von Sch., entspricht den Erwartungen, die man an ein derartiges Kommentarwerk stellen kann. Die Einleitungsfragen werden eingehend behandelt (1—41). Dem Versuch Bultmanns und Preiskers, durch literarkritische Analyse auf Vorlagen vorzustoßen, steht Verf. skeptisch gegenüber. Die Einheitlichkeit des Briefes wird anerkannt. Die im Brief bekämpfte Irrlehre kann weder mit der Lehre des Kerinth noch mit dem Dokerismus gleichgestellt werden, ist aber eine frühe Form des Gnostizismus, welche die kirchliche Christologie und Soteriologie radikal ablehnte; „was sie (die Irrlehrer) positiv von seiner (Jesu) geschichtlichen Persönlichkeit hielten, wird nicht recht deutlich“. In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist Verf. überzeugt, daß zwar verschiedene Einflüsse, besonders von seiten der Gnosis, sich bemerkbar machen, namentlich in der Auswahl und Gestaltung der Begriffe, daß aber die urchristliche Substanz unverkürzt und genuin zur Aussprache kommt. Den breitesten Raum nimmt natürlich die Exegese des Textes ein (42—262), woran sich die spezielle Einleitung und Exegese zu 2 und 3 Jo anschließen (263—296). Die Erklärung ist umsichtig, tiefdringend, vor allem nach der theologischen und religiösen Seite hin. Der Zusammenhang der einzelnen Sätze wird gut herausgearbeitet; die Zusammenordnung in Sinnabschnitte ist überlegt und sachgemäß. Problematisch bleibt wohl noch die Auffassung von der Komposition des Ganzen. Verf. unterscheidet drei Hauptteile: 1, 5 — 2, 17; 2, 18 — 3, 24; 4, 1 — 5, 12. Hier weichen die Vorschläge der modernen Autoren noch weit voneinander ab. Wertvoll sind die zahlreich eingestreuten Exkurse, in denen einzelne Fragen vertieft und besonders nach den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen geprüft werden. Einzelne Themen mögen einen Begriff von den hier behandelten Fragen geben: Gemeinschaft mit Gott, Häretische Gnosis und christliches Gotterkennen, Bruderliebe, Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott, die Liebe als Wesenseigentümlichkeit Gottes, das Gotteszeugnis und der Glaube, Christ und Sünde, u. a. Also ein reichhaltiger Kommentar, der sich als zuverlässiger Führer im Studium der Johannesbriefe anbietet. Wir können nur wünschen, daß recht bald die glücklich begonnene Kommentarreihe durch ähnliche Veröffentlichungen Fortgang findet. Wennemer



Seidensticker, Ph., O. F. M., Lebendiges Opfer (Röm 12, 1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus (Neutestamentliche Abhandlungen 20, 1—3). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 347 S.) Münster 1954, Aschendorff. 23.— DM. — Die recht umfangreiche Arbeit behandelt nicht, wie man auf Grund des Titels vermuten müßte, den Begriff „lebendiges Opfer“ (Röm 12, 1), sondern fast alle irgendwie kultischen Vorstellungen des NT oder, um es mit den Worten des Verfassers zu sagen, „das Zentralgeheimnis der ntl Heilswirklichkeit überhaupt, welches das Kreuzesopfer, das gesamte Leben der Kirche und ihrer Gläubigen und die Feier des Herrenmahles als rituell-kultischer Selbstdarstellung umfaßt“ (V). Außerdem bringt der 1. Teil des Buches eine ausführliche Darstellung des griechischen Kultverständnisses unter der Überschrift: „Die mythisch-kultische Religion der Griechen und die λογική θυσία (1—43). Dieser Abschnitt gehört zu den wertvollsten Partien des Werkes, weil man hier das sonst schwer zugängliche religionsgeschichtliche Material gut zusammengestellt beieinander findet. Noch eingehender beschäftigt sich dann der Verf. im 2. Teil (44—120) mit der atl Kulttheologie („Die ethisch-kultische Religion der Israeliten und die sogenannte prophetische Frömmigkeit“). Seine Absicht ist es, die kultische Struktur des atl Gottesvolkes aufzuzeigen und ihre Übereinstimmung mit der prophetischen Frömmigkeit zu erweisen. Ob diese historisch wie theologisch äußerst schwierigen Probleme des AT sich allerdings so einfach lösen lassen, sei dahingestellt. Die prophetische Kultkritik richtet sich wohl nicht *nur* gegen die „Mißstände einseitiger Bewertung des äußeren Ritus und gegen mangelnde Gottesfurcht“ (95), und was der Verf. über die historischen Ursprünge des israelitischen Priestertums schreibt, dürfte auch von einem sehr gemäßigten kritischen Standpunkt aus kaum mehr zu halten sein. — Erst im 3. Teil (121—325) kommt der Verf. zu seinem eigentlichen Thema, dessen Formulierung — „Das Opfer Jesu Christi und seine Beziehung zur λογική θυσία nach der Lehre des Apostels Paulus“ — freilich nicht die Fülle der behandelten Gegenstände wiedergibt. Zuerst wird das Verhältnis Jesu zur kultischen Gottesverehrung kurz gekennzeichnet (121—128), dann folgt die Lehre der paulinischen Briefe mit Ausnahme des Hebräerbriefes (129—280). Hier findet man die entscheidenden Ausführungen über den Kreuzestod Jesu als kultische Heilswirklichkeit und über die Christugemeinschaft der Gläubigen als kultische Heilswirklichkeit. Da der Terminus „kultisch“ in einem sehr weiten Sinne gebraucht wird, gibt es kaum eine Frage paulinischer Theologie, die vom Verf. nicht besprochen wäre. Der nächste Abschnitt (280—320) ist der Lehre des Hebräerbriefes über das Hohepriestertum Christi und den Gottesdienst der Gemeinde gewidmet. Ein letzter Paragraph endlich gilt der JohApk („Die kultische Deutung der Kirche in der Endzeit“). — Diese ungeheure Fülle des Stoffes in einer Erstlingsarbeit zu bewältigen, ist sicher eine ganz erstaunliche Leistung. Trotzdem hat sich der Verf. einfach zu viel vorgenommen und dabei sein Anliegen, „die dhristologische Einheit und pneumatistische Eigenart des ntl Kultbegriffes aufzuzeigen“ (Vorwort), nicht immer im Auge behalten. Es fehlt der Untersuchung die für eine Dissertation wohl unerlässliche Straffheit und Zielbewußtheit der Gedankenführung. Die Darstellung verliert sich oft in Einzelheiten, deren Beziehung zum Hauptthema kaum zu erkennen ist. Schuld daran ist vor allem die vage Verwendung des Wortes „kultisch“. Gewiß war es berechtigt, sich nicht von vornherein auf einen bestimmten Kultbegriff festzulegen. Doch hätte im Verlauf der Arbeit deutlich werden müssen, worin denn das Wesen einer gerade kultischen Gottesverehrung besteht. Es scheint nämlich nicht so selbstverständlich zu sein, wie der Verf. im Vorwort behauptet, „daß jede Form der Gottesverehrung kultischen Charakter tragen kann, sofern sie nur von dem Gott, dem sie gilt, als eine solche eingesetzt und angenommen ist, ganz gleich, ob sie sich in Riten oder ohne Riten äußert“. Abgesehen davon, daß hier ein stark positivistischer und legalistischer Kultbegriff vorausgesetzt zu sein scheint, der von Paulus her doch gerade in Frage gestellt ist, möchte man wissen, was denn von einem Kult noch übrigbleibt, der sich „ohne Riten“ äußert. Eine genauere Abgrenzung des Kultischen von anderen Formen der Gottesverehrung hätte den Verf. auch schärfer die theologische Problematik allen Kultwesens sehen lassen. Die Anwendung kultischer Kategorien auf das ntl Heilsgeschehen ist doch erst möglich geworden, nachdem diese durch eine radikale und endgültige Kritik hindurchgegangen waren. Stellt nicht das Kreuzesopfer ein geradezu vernichtendes Urteil über die Wert- und Erfolglosigkeit



aller kultischen Leistung dar (Hebr 10, 1 ff.)? In seiner historischen Erscheinungsweise entbehrt es doch jeder kultischen Form — und gilt trotzdem als die eschatologische, „himmliche“ Kulthandlung Gottes. Es wäre Unrecht, zu sagen, der Verf. habe diese Problematik überhaupt nicht erkannt, aber sie tritt hinter der Absicht zurück, den kultischen Charakter der ntl Heilswirklichkeit möglichst allseitig zu beweisen. — Trotz aller methodischen und sachlichen Bedenken, die man der Arbeit gegenüber anmelden muß, soll aber das Verdienst des Autors nicht geschmälert werden, der sich mit großer Gelehrsamkeit und bewundernswertem Fleiß an die schwierigsten Probleme biblischer Theologie herangewagt hat.

Schierse

Kerckhoff, R., O. S. B., Das unablässige Gebet. Beiträge zur Lehre vom immerwährenden Beten im Neuen Testament. (64 S.) München 1954, Zink. 4.— DM. — Was diese Abhandlung vor allem auszeichnet, ist ihre klare und saubere Methodik. In der Einleitung werden die verschiedenen, weit auseinandergehenden Auffassungen über den Sinn des unablässigen Gebets im NT vorgetragen, wobei sich schon die Hauptgesichtspunkte der späteren Deutung abzeichnen: das eschatologische Motiv, die Beziehung zur Praxis des rabbinischen Judentums, alttestamentliche Gedanken und Vorbilder, Gepflogenheiten des antiken Briefstils, psychologische Momente und nicht zuletzt der Zusammenhang mit der ganzen neutestamentlichen Verkündigung. Nach übersichtlicher Zusammenstellung der in Frage kommenden Texte folgt im 1. Kap. die terminologische Analyse. Sie ergibt für die Vokabeln, welche eine Dauer des Betens ausdrücken, daß vom „unablässigen“ Gebet nur mit Einschränkungen die Rede sein kann und man darunter die Einhaltung regelmäßiger Gebetszeiten und Gebetsgelegenheiten verstehen muß. Außerdem ist damit eine innere Intensität des Betens, erhöhte Bereitschaft, uneingeschränkte Hingabe und persönliche Geisterfahrung angezeigt. Das 2. Kap. bietet dann die theologische Auswertung der Wortanalyse für eine Lehre vom unablässigen Gebet. Wenn das NT auch keine theoretische Gebetslehre enthält, so läßt sich doch aus den zumeist paränetischen Texten eine festumrissene und einheitliche Anschauung erheben. Ihr treibendes Motiv ist die Überwindung der endzeitlichen Drangsale und die Erwartung des Heils. — Vielleicht hat der Verf. den eschatologischen Gesichtspunkt etwas zu stark betont und der Formelhaftigkeit mancher Wendungen zu wenig Rechnung getragen. Doch sind die theologischen Zusammenhänge im ganzen richtig gesehen und gut herausgearbeitet. Besonders zu begrüßen ist schließlich, daß sich die Untersuchung von dem sonst weit verbreiteten „Mysterienstil“ freihält.

Schierse

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Zimara, C., S. M. B., Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus: FreibZPhTh 1 (1954) 353—393. — Die lesenswerte Arbeit kommt nach eingehenden Textanalysen zum Ergebnis, daß Augustinus das Vorherwissen nicht, wie es heute gewöhnlich gedeutet wird, im ‚omnia simul‘ begründet sah, sondern stärker in den rationes aeternae. Diese zeigten ihm nach neuplatonischen Gedankenwegen die Dinge, und zwar auch in ihrer konkreten Gestaltung wie in ihrem Zeitablauf. Gewiß taucht auch das Motiv des ‚totum simul‘ hie und da auf (vgl. etwa eine Stelle aus den Conf. S. 390 Anm. 1). Die Folge war, daß der Kirchenvater mehr die aeternitas als die sempiternitas in seine Spekulation einbaute. Grundgelegt scheint das nach Z. in der Absage an die früheren manichäischen Irrungen, die dazu führten, nun die Unveränderlichkeit Gottes herauszustellen und damit die Gleichheit des Wissens vor und nach der Verwirklichung der Dinge. Das ‚manere‘ oder ‚stare‘ ist somit das Vorherrschende. Damit wäre Augustin der klassische Vertreter der Erklärung, die Thomas in S. Th. I q. 14 a. 13 corp. als unzureichend bezeichnet, wenn sie behauptet, daß Gott das Künftige erkenne „ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes“. Z. zählt zu den Vertretern dieser Ansicht auch Bonaventura und Albert d. Gr. — Es ist eigentlich schade, daß die Andeutungen Augustins des ‚totum simul‘ nur in einer Anmerkung kurz als bloßes Stellenzitat von Z. gegeben sind und nicht in die Arbeit selber eingearbeitet wurden. Sonst ergäbe sich vielleicht ein etwas volleres Bild der augustinischen Gesamtauffassung. Aber es ist begrüßenswert, daß



auch die sicher vorherrschende Seite einmal dargestellt wurde. Doch zeigt die Textexegese, daß wohl mehr, als es Z. will, der andere Gedanke mitgespielt hat und eine so säuberliche Trennung kaum möglich ist. Augustin und seine Zeit sah das Problem wohl noch konkreter in der Gesamtheit. Nimmt doch Z. mit Recht gegen jene Stellung, die das ‚sempiternum‘ ganz von dem augustinischem ‚aeternum‘ ausklammern wollen.

Weisweiler

Volk, H., Schöpfungsglaube und Entwicklung (Schriften der Gesellschaft der Westf. Wilhelms-Univ. zu Münster, 13). kl. 8<sup>o</sup> (28 S.) Münster 1955, Aschendorff. 1.20 DM. — Diese Rede bei der Rektoratsübernahme 1954 untersucht theologisch tieferschürfend die Frage, was Theologie über Entwicklung in der Schöpfung grundlegend zu sagen hat. Sie sieht daher vom mehr naturwissenschaftlichen Problem der Tatsächlichkeit einer Entwicklung ab. So kann auf dem kurzen Raum wirklich Wesentliches gesagt werden. Von Gott her gesehen, paßt Entwicklung durchaus in das theologische Gottesbild. Denn Gott bleibt unvermindert Schöpfer und Herr. Entwicklung setzt ja die Schöpfung aus dem Nichts voraus, da sie nur im Tatsächlichen vor sich gehen kann. Damit ist die Grenze der Entwicklung gezeigt: „Erschaffung ist nie ein Werden, Entwicklung ist immer im Werden“ (13). Dieses Werden läßt auch die Intensität von Gottes Wirken unangetastet, da es bereits der Schöpfungsbericht zeigt, in dem nur das 1. Schöpfungswerk Erschaffung aus dem Nichts ist und die übrigen Werke Ausgestaltung sind: Wirker und mehret Euch. Gewiß ist für solche Entwicklung eine Doppelbedingung zu erfüllen: Auch das Indirekte darf Gott nicht entgleiten, und das Geschöpf darf dabei nicht als Konkurrent Gottes auftreten. Die erste Bedingung wird erfüllt, da solche Entwicklung Gottes Wille ist; die zweite erfüllt sich, weil es wohl ein ‚et‘ hier gibt, aber in verschiedener Eigenwirksamkeit. — Auch von der Kreatur aus gesehen, kommt V. zum gleichen Ergebnis. Kreatur ist dynamisch. Gemäß dem Schöpfungsbegriff wächst sie Gott entgegen. Aus der *perfectio formae* muß die *perfectio finis* werden: *Operatio est finis rei creatae*, sagt Thomas in S. Th. I q. 105 a. 5. Doch auch hier wird bald eine Grenze sichtbar. Nur die personale Natur kann die Rückbeziehung auf Gott ganz vollziehen. Die materielle Welt wird daher nicht durch die Entwicklung vollendet, sondern erst durch die Einbeziehung in das personale Tun des Menschen. — Man liest daher diese Rede mit viel Frucht. Denn die so aktuelle Frage ist echt theologisch durchgearbeitet. Vor allem ist das Absolute des Gottesgedankens herausgestellt. Weisweiler

Durkin, E. F., *The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine* (Pont. Fac. theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertationes, 23). 8<sup>o</sup> (VII u. 161 S.) Mundelein, Ill., 1952, S. Mary of the Lake Seminary. — Nach einer kurzen Einleitung über die Unterscheidung der Sünde vor Augustin behandelt der Verf. in eingehender Textanalyse die Todsünde, den Gerechten als Sünder und die läßliche Sünde bei Augustin. Für die Todsünde werden vom Kirchenvater die Sünden-kataloge des hl. Paulus meist angeführt. Sie ist die Frucht frei überlegter und absoluter cupiditas, durch welche die Eigenliebe sich der Gottesliebe vorzieht: *impudenda cupiditate fiunt* (17). In der umstrittenen Deutung der ‚*venialis iniquitas*‘ im 21. Buch *De Civitate Dei* entscheidet sich D. für die Erklärung des Begriffes als Todsünde, die leichter vergebbar ist (daher ‚*venialis*‘). — Das ganze augustinish-dynamische Denken der Gottesliebe auf der einen Seite und der Konkupiszenz auf der anderen stellt das Christenleben auch außerhalb des vollen Versagens in der Todsünde in diesen Kampf. So ist auch der Gerechte in ihn hineingestellt. Die ‚*tota caritas*‘ herrscht noch nicht in ihm, da die Konkupiszenz ihre Macht nach der Taufe noch ausübt. Gewiß hat Augustin das Sieghafte der Gnade Christi stark herausgearbeitet. Aber es bleibt die Schwäche der Begierlichkeit mit ihren Folgen: *Et accipiunt (sancti) tantam per istam gratiam libertatem, ut quamvis, quamdiu hic vivunt, pugnent contra concupiscentias peccatorum eisque nonnulla (peccata) subreant, propter quae dicant quotidie: ‚Dimitte nobis debita nostra‘, non tamen ultra serviant peccato.* So schreibt er in *De corr. et gr.* 12,35 (76). Aus dieser Sicht ist auch die Auffassung der läßlichen Sünde am besten zu interpretieren, wie der Verf. im weiteren Kap. zeigt. Es herrscht bei Augustin die Betrachtung des ‚*levia sine quibus esse non*



possumus' stark vor. Die läßlichen Sünden geschehen zwar ‚secundum cupiditatem‘; aber sie zerstören nicht das ‚secundum charitatem‘ des menschlichen Strebens zu Gott: The medieval theologians and moral casuists would, however, mark more carefully the territory of sins objectively mortal which become venial ex causa diminutione or ex imperfectione actus (149). Aber diese mehr psychologische Betrachtungsweise des Seelsorgers von Hippo hatte die gute Folgerung, daß er auf die ‚poenitentia quotidiana‘ so großen Wert legte. So kommt das theologische Anliegen bei Augustin gut in der Arbeit zur Darstellung, ohne daß die Schwächen verschwiegen sind.

Weisweiler

Heinrichs, M., O.F.M., Die Bedeutung der Missionstheologie aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft Münster 3). kl. 8<sup>o</sup> (48 S.) Münster 1954, Aschendorff. — Das Problem der Kardinaltugenden wird in dieser kleinen Schrift herausgegriffen als Beispiel für die Spannung, die entstehen kann, wenn die christliche Theologie mit der Geisteshaltung eines nicht abendländisch geprägten Kulturraumes zusammentrifft. Der Verf. untersucht zunächst die Kardinaltugenden in der Tradition des Abendlandes und dann ihre Behandlung in der chinesischen Philosophie. Vorher stellt ein einleitendes Kapitel die paradigmatische Bedeutung der Lehre von den Kardinaltugenden heraus, und nachher folgt ein abschließendes Kapitel über die in ihnen sich offenbarende Verschiedenheit zwischen Ost und West. Vorausgesetzt, daß die Wiedergabe der chinesischen Anschauung richtig ist (darüber zu urteilen, sieht sich der Referent außerstande), hat H. seine Aufgabe gut gelöst. Die Theologie als solche wird aus dem Ergebnis die Anregung schöpfen müssen, daß sie ihrer wesensnotwendigen Weltweite nicht vergessen darf. Allerdings könnte sich die Spannung in anderen Sparten der christlichen Verkündigung noch deutlicher zeigen, wenn nämlich ein abendländischer Begriff enger mit dem Dogma verknüpft ist als in dem von H. hervorgehobenen der Kardinaltugend; denn was hier sich bei den Chinesen als eigentümlich erweist, die Betonung der Ehrfurcht und der sozialen Momente sowie der Mangel einer klaren Unterscheidung der einzelnen Tugenden, bedingt noch keinen unversöhnlichen Gegensatz.

Beumer

Köster, H. M., S. A. C., Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. 2., neubearb. Aufl. 8<sup>o</sup> (XXXI u. 506 S.) Limburg 1954, Lahnverlag. 24.50 DM. — Dieses Buch, das nun in gründlich neugearbeiteter 2. Aufl. vorliegt, hat vor Jahren einen fruchtbaren Ansatz mariologischer Theologie bedeutet, allerdings auch eine Reihe von Einwänden hervorgerufen. Mit erstaunlicher Gründlichkeit, reichster Belesenheit und logischer Kraft hat K. in dieser 2. Aufl. sein Buch gestrafft, die weitergeführte Diskussion eingearbeitet und manches, was damals noch Ansatz war, weiter ausgeführt. Besonderen Anstoß hatten christologische Fragen gegeben. K. hat sich ihnen sorgfältig neu gewidmet und die Bedenken in einer Weise berücksichtigt, die den Anstoß sicher ausräumt. Das eine oder andere hätte trotzdem vielleicht noch bedacht werden können. Wäre es nicht z. B. gut gewesen, bei der Darlegung der verschiedenen gliedhaften Stellvertretungen, die Gott in seinen Bundesschlüssen mit der Menschheit benutzte und in die die marianische eingeordnet wird, zu begründen, warum denn eigentlich sonst immer männliche Gestalten die Stellvertreter sind — auch in solchen Fällen, wo es sich nach K. um gliedhafte Stellvertretung (im Unterschied zu der mittlerischen Stellvertretung Christi) handelt? Dann nämlich hätte sich gezeigt, daß vielleicht die Stellvertretung Mariens eine sehr viel andere ist als die etwa des Moses und des Abraham usw. Letztere gehören dann doch vielleicht (als vorbildliche) in die Reihe mittlerischer Stellvertretungen wie die Christi, da sie auch den herrschenden Gott vor der Volksgemeinde vertreten, während Mariens Stellvertretung ganz die eines Spitzengliedes in der empfangenden Gemeinschaft der Erlösten ist. Man würde bei der Darlegung der Phasen des Erlösungswerkes eins nicht vergessen dürfen, was auch bei K. nicht deutlich genug wird: Jene Phasen, die er (und viele andere) angibt, beginnen zwar mit der Menschwerdung, aber sie wird als Anfang der Erhebung der Menschheit zu Gott gesehen; und da erscheint Christus doch auch als das, was K. gliedhaften Mittler nennt. Man sollte dagegen nicht vergessen, daß Christi Mittlertum bei seinem Kommen als Wort



Gottes vom Vater zu den Menschen beginnt und daß dieser Adventus die erste wesentliche Phase der erlösenden Begegnung ist, die dann in der Bewegungsrichtung von unten nach oben (die man sonderbarerweise fast immer allein als erlösend-wichtig ansieht) beantwortet wird. Dann sieht man nämlich den Sinn einer eigenen, die Menschheit in ihrem *Empfangen* vertretenden und deshalb weiblichen Mittler-gestalt sehr viel deutlicher. — Am Ende des 2. Teiles geht K. auf die mariologischen Systemversuche ein und sieht das mariologische Grundprinzip in der gliedhaften Stellvertretung, was, wie er selbst sagt, sachlich der recht verstandenen Kirchen-urbildlichkeit Mariens gleich ist. — Wer K.'s Buch studiert, hat reichen Nutzen nicht nur im Bereich der Mariologie, sondern der ganzen Theologie, in deren Gesamt-zusammenhang er die Lehre von Maria stellt.

Semmelroth

Gallus, T., S. J., *Interpretatio mariologica protoevangelii postridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars II: Ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis* (1854). gr. 8<sup>o</sup> (XLI u. 383 S.) Roma 1954, Edizioni di Storia e Letteratura. 4000. — L. — Mit dem vorliegenden 3. Bd. findet diese umfassende Geschichte der Exegese des Protoevangeliums von der Väterzeit bis zur Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis ihren Abschluß. Der Verf. hat auch in ihm, wie in den früheren (vgl. Schol 24 [1949] 581 bis 585; 29 [1954] 574f.) eine Fülle von katholischen und nicht-katholischen Zeugen zu Wort kommen lassen, die oft schwer zugänglich sind. Eingangs bringt er noch einen Nachtrag von 18 Autoren, darunter 15 Katholiken, zum vorhergehenden Bd. Das bisherige Bild wird aber durch diesen Nachtrag nicht wesentlich geändert. Die nun behandelte Periode teilt der Verf. in drei Abschnitte: 1. von 1661 bis zu den Enzyklopädisten 1752 (1—138), 2. von 1753—1809 (139—199) und 3. von 1820 bis zur Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis 1854 (201—296). Daran schließt sich ein Überblick über die Akten der Kommission, die mit der Ausarbeitung der Dogmatisierungsbulle von der Unbefleckten Empfängnis betraut war, die verschiedenen Schemata der Bulle und die Bulle selbst, soweit sie auf das Protoevangelium Bezug nimmt (297—322). Vorausgeschickt wird ein ausführlicher Auszug aus dem Werk des Antonius de Panormo O.F.M. († 1714), *De auctoritate editionis Vulgatae, Romae 1709*, das die Auffassung der damaligen Zeit über die Autorität der Vulgata widerspiegelt, wenn es dort z. B. heißt: „Quinimo constanter asserimus per Vulgam corrigenda exemplaria Graeca, Hebraica, Caldaica etc.“ (6). Darum ist es nicht zu verwundern, daß die katholischen Exegeten dieser Zeit, unter denen sich im Unterschied zu der vorhergehenden Periode kaum ein bedeutender Name findet, in Gen 3, 15 die Lesart der Vulgata „ipsa“ annehmen, obgleich sie um die hebräische Lesart „ipsum“ (semen) wissen. In dem „Samen“ des Weibes sehen dagegen sowohl die meisten Katholiken wie alle Lutheraner nur Christus. In dem zweiten Abschnitt dieser Periode halten die Protestanten unter dem Einfluß der positiven Wissenschaften und des Rationalismus an diesem messianischen Sinn weithin nicht mehr fest, und die Katholiken geben die Lesart der Vulgata „ipsa“ allmählich zugunsten des hebräischen Textes auf, wenn sie auch wegen der übertriebenen Autorität der Väter und der Vulgata nicht ganz verschwindet. Dennoch halten sie an der mariologischen Deutung des Protoevangeliums fest. Im Anfang des 19. Jahrhunderts hat die exegetische und theologische Arbeit ihren Tiefstand erreicht, so daß der Verf. aus der Zeit von 1810—1819 für seinen Hauptzweck keine Zeugen gefunden hat. Reicher ist das Material in den Gutachten und Antworten zur Vorbereitung der Definition der Unbefleckten Empfängnis. Abschließend stellt der Verf. fest, daß von den 338 katholischen Erklärern (einschließlich der 15 des Nachtrages zur vorhergehenden Periode) 299 das Protoevangelium mariologisch deuten. Die theologische Wissenschaft wird dem Verfasser für diese reichhaltige und wertvolle Stoffsammlung stets dankbar sein.

Brinkmann

Petrus Joannes Olivi, O.F.M., *Quaestiones quatuor de Domina*. Ed. D. Pacetti O.F.M. (Bibl. Franc. asc. medii aevi, 8). kl. 8<sup>o</sup> (59\* u. 89 S.). Quaracchi-Florenz 1954, Coll. S. Bonaventurae. 900. — L. — Nach einer kurzen Angabe der Lebensdaten Olivis (1248—1298) folgt eine gute und wertvolle Aufzählung seiner Werke mit jeweiliger Angabe der Hss, Editionen und Bearbeitungen. Da



Bernardin von Siena die hier veröffentlichten mariologischen Quästionen gut gekannt und benutzt hat, ist auch eine Darlegung der Beziehungen der beiden Franziskaner beigegeben. Drei der vier Quästionen sind uns im Autograph Bernardins in Siena in etwas gekürzter Form noch erhalten. Es fehlt offenbar das ursprüngliche Pro et Contra sowie die Antwort auf die Einwürfe, da Bernardin die Quästionen nur für seinen Privatbedarf als Unterlage seiner Predigtstätigkeit abgeschrieben hat. Das zeigt sich deutlich bei der 3. Quaestio, die auch, und zwar vollständig, in einer anderen auch von Bernardin benutzten Hs der gleichen Bibliothek (U. V. 7) zugleich mit der 4. erhalten ist. P. benutzte beide Überlieferungen, die allein bisher bekannt sind. Sie sprechen nicht unmittelbar wie der Sentenzenkommentar Olivis von einer Leugnung der Unbefleckten Empfängnis, und es ist wohl nicht unbeabsichtigt, daß Bernardin als Anhänger der Lehre das entsprechende Stück aus dem Kommentar nicht abschrieb. Im übrigen sprechen aber diese 4 Abhandlungen von einer echt franziskanischen Anhänglichkeit an Maria, und es ist eigentlich schade, daß P. ihre theologische Beurteilung den Mariologen überläßt (58\*). Die 1. Frage *De consensu virginali pro Annuntiatione*, die Bernardin mehrmals in der 5. und 6. seiner Predigten *De beata Virgine* benutzt, hebt hervor, daß die Zustimmung zur Menschwerdung durch Maria höheren Verdienstes war als irgendein anderer menschlicher Akt. Das folgert Olivi aus dem vierfachen Prinzip des Aktes (Gottes Liebe, der Jungfrau Gnade, der Hilfe der Engel und der Heiligen des A. B.), seinem Objekt, seiner Vollkommenheit, welche die Größe aller hohen Akte (des Martyriums, der Pietas, Misericordia, der Reinheit, des Glaubens, der Demut, der Liebe, des aktiven und passiven Lebens) in sich schloß. Das zeigt auch das Ziel dieser Zustimmung: die körperliche und geistliche Mutterschaft. — Die 2. Quaestio *De XII victoriis in duodecim praeliis tentationum* belegt, wie die Überwindung der inneren und äußeren Schwierigkeiten ihres Lebens Mariens Ruhm noch vermehrte: die Feindschaft gegen Satan, die Liebe, das Streben, die ganze Natur und Begierlichkeit sich zu unterwerfen, die freie Buße, die Hilfsbereitschaft über jede Eigenliebe hinaus . . . Auf den Einwand, daß Maria ohne Stolz usw. war, antwortet Olivi bezeichnend u. a.: *radicalis seu habitualis ramificatio infectionis originalis (ad eam) se extendit* (41). Das hat aber ihrer Größe nicht geschadet: *Sicut ponderosissimam molem terrae sibi fortissime et intime colligatam sic sursum impellere acsi nihil gravitatis in se haberet et agilius cum ipsa volare quam ii qui nihil in se ponderis habent, est victoriosius quam sit a solo extrinseco pondere sibi non colligato non retardari* (ebd.). — Die 3. Abhandlung *De excellentia et perfectione Virginis gloriosae* zeigt, daß ihre Mutterschaft sie über alle Geschöpfe als Regina et Domina erhebt. Dabei ist vielleicht am bezeichnendsten die konkrete Folgerung der besonderen Größe ihrer Verehrung: *Sicut actus amoris et devotionis tendens immediate in Deum est ex suo genere melior actu caritatis in proximum, . . . sic devotio habita immediate ad Matrem Christi est melior devotione habita ad sanctos propter Matrem seu ut finaliter relata ad Matrem* (56). — Die 4. Quaestio *De dolore BMV in passione Christi* legt dar, wie ihr Schmerz weit über ihre Erlösungsfreude ging. Auch hier tritt, wie in allen vier Abhandlungen, die Mutterschaftsidee als das Grundlegende der ganzen Gedankenreihen hervor: Braut ist sie nur dem Vater gegenüber (9). Als Mutter leidet sie mit ihrem Kind, und so wäre es unpassend, wenn sie sich gefreut hätte. Kurz wird hier von Olivi noch auf die Teilnahme am Leiden des Sohnes hingewiesen: *Meritum radicalissimum et principalissimum omnium meritorum omnis hominis redempti* (68), nennt er es. So verdienten diese Abhandlungen sicher ihre Veröffentlichung.

Weisweiler

Zeitler, E., S. V. D., *Die Herz-Mariä-Weltweihe. Dogmatisch-zeitgeschichtliche Schau*. gr. 8<sup>o</sup> (XXIV und 187 S.) Kaldenkirchen 1954, Steyler Verlagsbuchhandlung, 7.80 DM. — Angesichts der kirchlich vollzogenen, aber kaum je erklärten Praxis der Weihe an das Herz Mariens wird man gern nach einem Buch greifen, das endlich einmal zu klären sucht, was denn eigentlich in dieser Weihe geschieht. Z. erklärt — nach einer kurzen, aber bemerkenswerten geschichtlichen Einleitung — die Weihe als reflexe Erkenntnis und personale Bejahung des objektiven Verhältnisses, in dem der Mensch jener Person gegenübersteht, der er sich weiht. Die Weihe an Maria „spricht die marianische Modalität unserer ontologischen Weihe in Christus



aus, die nunmehr reflex erkannt und in ihren moralischen Konsequenzen als Norm des ganzen individuellen und sozialen Lebens der Menschheit für immer freudig bejaht wird“ (18). Jene objektive Wirklichkeit, deren subjektive Bejahung die Weihe bedeutet, sieht Z. in dem zugleich von Transzendenz (= Überlegenheit und Macht) wie Immanenz (= Nähe und liebende Verbundenheit) Gottes bzw. anteilhaft Mariens. Ersterer ist vor allem im Geheimnis des Königtums Mariens ausgeprägt, dem Z. eine ziemlich ausgedehnte Darstellung widmet. Dabei wird man fragen können, ob hier nicht in unzulässiger Weise eine, fast könnte man sagen, poetische Aussage, die zudem dem heutigen Menschen keineswegs eindeutig und im Laufe der Zeiten stärkstem Wandel unterworfen ist, als dogmatische Aussage behandelt wird. Die „Immanenz“ Mariens sieht Z. im Geheimnis ihrer geistlichen Mutterschaft ausgedrückt. Die Weltweihe an Maria nun bejaht diese Doppelwirklichkeit; sie ist „ein Bekenntnis des mystischen Leibes zur marianischen Modalität der Erlösung“ (84). — Die stark abstrakte, fast formalistische Behandlungsweise des 1. Teiles wirkt sich im 2. noch unbefriedigender aus. Denn er verspricht den Gegenstand zeitgeschichtlich einzuordnen. Die zeitgeschichtliche Situation wird leider nur auf einer Seite besprochen, nachdem zunächst eine recht handbuchmäßig trockene Erklärung des Gegenstandes der Herz-Mariä-Verehrung vorgelegt worden ist. Es wäre gute Gelegenheit gewesen, in lebendiger Darstellung die Bedeutung der Weihe an die heiligsten Herzen für unsere Zeit werbekräftig zu schildern. Den abstrakt-trockenen Charakter hat das Buch nicht zuletzt durch die kurzatmige Art, in der eine bis ins kleinste durchgegliederte Disposition kaum ausgeführt wird. Semmelroth

Schillebeecx, H., O.P., *De sacramentele heilseconomie*. gr. 8<sup>o</sup> (XL u. 689 S.) Antwerpen 1952, 'T Groeit. — Beinahe 700 Seiten als ein 1. Teil nur einer „theologischen Besinnung auf die Sakramentenlehre des hl. Thomas im Lichte der Tradition und heutiger Problematik“, wie der Untertitel verheißt! Einem 2., noch ausstehenden Teil sind im allgemeinen mehr spekulative Fragen vorbehalten: um Einsetzung und Kausalität, um Christusgeheimnis und Kirchlichkeit der Sakramente, um die sakramentale Gnade. — Der vorliegende Bd., der uns leider verspätet zuzug, beschäftigt sich in zwei ungleich langen Teilen mit der objektiven Gestalt (19—555) und dem subjektiven Vollzug (557—663) und verbindet damit ausgedehnte geschichtliche Darlegungen sowohl der Dogmenentfaltung wie der liturgischen Entwicklung. Wenn man aus den vielen Anmerkungen sieht, wie die 16 Seiten angegebener Literatur wirklich verarbeitet sind, dann nimmt man mit großer Dankbarkeit an, daß beispielsweise auf knapp 100 Seiten der patristischen Sakramentsauffassung an Hand der Semantik der klassischen Bezeichnungen „mysterion“ und „sacramentum“ nachgegangen wird — daß 70 Seiten der wechselnden Gestalt des Tauf- und Firmungsrituals gewidmet sind — daß 150 Seiten darangegeben werden, um die Fragen um eucharistische Konsekration und Epiklese auf ausgebreiteter liturgischer Basis behandeln zu können. Wäre das Werk nicht mehr als ein in dieser Hinsicht ausgezeichnetes Arbeitsinstrument, es lohnte reich die Mühen, vor die einen die ungewohnte Sprache stellt (vorerst noch, so möchten wir hoffend sagen; denn eine Übersetzung ist außerordentlich wünschenswert!). Aber es ist mehr. Zwar gehört der Hauptteil des vorliegenden Bds. nicht der eigentlich spekulativen Durchdringung; aber was bisher gesagt ist, etwa über die Sakramente als Kultakte der Kirche, über den Wechselbezug, in dem *opus operatum* und personale Übernahme zueinander stehen, läßt auf die Behandlung der dem kommenden Teil vorbehaltenen Themen wirklich gespannt sein. Wir möchten nicht untertreiben: Es sind bisher nicht etwa nur Ankündigungen und Versprechen gemacht, sondern oft schon die Geleise auch in spekulativer Hinsicht entscheidend gelegt: Rückbindung der Sakramente in die *mysteria carnis Christi* (gegen die so sehr formale Schematik des *signum efficax gratiae*); Aufweis ihres Ortes und ihrer Funktion in der Kirche (gegen die immer virulente Lockung, die Erstrangigkeit im „Gnadenmittel“ zu sehen) usw. Ein wirkliches Desiderat ist ja immer noch die mehrfach angekündigte Auseinandersetzung mit der „Mysterientheologie“ neuester Zeit, besonders caselscher Prägung; der lange Atem und die Gefühltheit des bisher Gebotenen zusammen mit der Offenheit für neue Fragestellungen versprechen viel. Da der Verf. meint, sich schon in diesem Bd.



für das Nichtvorliegen des zweiten Teiles mit widrigen Umständen entschuldigen zu müssen, ist die Hoffnung wohlberechtigt, daß wir nicht mehr zu lange warten müssen.

Stenzel

Baril, H., O.F.M., *La doctrine de saint Bonaventure sur l'institution des sacrements*. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 84 S.) Montréal 1954, Édit. Franciscaines. 1.25 Doll. — Während man früher für die Firmung und die Letzte Ölung nach Bonaventuras Lehre nur eine *institutio mediata Christi* (*immediata per apostolos*) annahm, hat J. Bittremieux in seinem Artikel *L'institution des sacrements d'après S. Bonaventure* (*Étfranc* 35 [1923] 129 ff., 225 ff., 337 f.) einen Mittelweg vorgeschlagen: Christus hat zwar die beiden Sakramente nur durch Vermittlung der Apostel eingesetzt, aber sie doch angedeutet (*instituit per insinuationem*). Das schien Fr. Scholz für Bonaventura zu wenig, da Scholz das wesentliche Element in der willentlichen Verbindung des Ritus und der Gnade durch Christus sieht (Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales, Breslau 1940; vgl. Scholz 17 [1942] 572). So kommt Scholz zu einer unmittelbaren Einsetzung durch Christi Willen, wenn sie auch ihren äußeren Ausdruck durch die Apostel erst fand. B., ein Schüler D. Van den Eyndes, untersucht daher das Problem neu und geht dabei in zweifacher Weise über Bittremieux hinaus. Dieser hatte die Forschung vor allem auf die beiden umstrittenen Sakramente beschränkt. B. zieht auch die anderen bei, um so einen umfassenderen Begriff der Einsetzungslehre Bonaventuras herausarbeiten zu können. Bittremieux hatte dann den Sentenzenkommentar und das *Breviloquium* gemeinsam behandelt und dabei besonderen Wert auf letzteres gelegt. B. geht auch hier den systematisch besseren Weg, untersucht zunächst den früheren Sentenzenkommentar und anschließend das *Breviloquium*, dessen Terminologie sich deutlich vom Kommentar unterscheidet. So erhält man einen Einblick in die Entwicklung der Lehre bei Bonaventura. Drei Sakramente (Taufe, Eucharistie und Weihe) sind in beiden Werken unmittelbar von Christus eingesetzt, und zwar „in specie“; bei der Weihe ist jedoch für die Form nur die gleiche Sinndeutung erforderlich, nicht das gleiche Wort. Bei Buße und Ehe ist schon im Kommentar die „Einsetzung“ durch Christus abgelehnt. Sie stammen aus dem Naturgesetz. Daher heißt es im Kommentar nur: *confirmavit et consumavit*, während das *Breviloquium* den Ausdruck ‚*institutio*‘ zuläßt. *Confirmando, approbando et consummando*, heißt es aber auch hier einschränkend und erklärend. Die ‚*Consummatio*‘ besteht im Verbinden des Zeichens mit der Gnade, so daß B. mit Recht sagen kann, daß Bonaventura tatsächlich im heutigen engen Sakramentenbegriff eine ‚Einsetzung‘ durch Christus für diese Sakramente lehrte. Wichtig ist hier bei der Buße die Lehre von der Einsetzung der *Beichte* als solcher, die im Kommentar den Aposteln überlassen bleibt — immer natürlich unter Leitung des Hl. Geistes —, da sie erst nach der Himmelfahrt wirksam werden konnte. Damit ist ein wichtiges Element der ‚Einsetzung‘ bei Bonaventura aufgedeckt. Neben dem völlig Neuen gehört zur Einsetzung, daß es in Kraft tritt. Endlich muß die Einsetzung auch in klaren Worten erfolgen. Das ergibt sich vor allem aus der 3. Klasse von Sakramenten (Firmung und Ölung), die im Kommentar deshalb nicht von Christus selbst eingesetzt sind, weil er sie nur ‚angedeutet‘ hat (etwa durch die Handauflegung über die Kinder), oder die nach dem *Breviloquium* nur ‚*insinuando et iniciando*‘ eingesetzt wurden. In beiden Fällen ist eine Handlung des Hl. Geistes in den Aposteln oder deren Nachfolgern notwendig gewesen, um die ‚Aedeutung‘ des Herrn zur Klarheit zu bringen und sie dann zu promulgieren. Man kann B. wohl zustimmen, daß der Unterschied von Kommentar und *Breviloquium* mehr terminologisch ist, wie es Bittremieux bereits gefunden hatte. Immerhin scheint doch in letzterem auch ein Fortschritt gegenüber dem Kommentar zu liegen, der sich enger an die bisherige Lehre der ‚*institutio per apostolos*‘ anschließt als das *Breviloquium*, das offen von einer ‚Einsetzung‘ durch Christus, wenn auch mit der obengenannten Einschränkung, spricht. Doch geht auch der Kommentar bereits über die bisherige traditionelle Lehre hinaus im ausdrücklich und systematisch eingebauten ‚*insinuare*‘ durch Christus. Übrigens hat Bonaventura eine Einsetzung durch die Apostel in eigener Vollmacht natürlich für unmöglich gehalten. Sie sind nur die Vollstrecker des Hl. Geistes, der wiederum der Geist Christi ist. So heißt es ausdrücklich für die Ölung: *Spiritu Sancto per apostolos hoc sacramentum*



(Christus) instituit, oder bei der Firmung: Institutum est hoc elementum Spiritu Sancto dictante ab ipsis ecclesiae doctoribus (43). Ganz allgemein sagt er: Institutio sacramentorum respicit Deum ut auctorem et apostolos respicit ut ministros in promulgando (44). G. Tavard hat in seiner wohl etwas negativen Besprechung der vorliegenden Arbeit — sie ist ja eine mehr historische als systematische Untersuchung — auf den wichtigen Punkt hingewiesen, daß bei der Gesamtauffassung der Einsetzung Bonaventuras Einteilung der drei Weltordnungen nach dem trinitarischen Schema: Vater, Sohn, Hl. Geist, oder der anderen: Verbum increatum, creatum, inspiratum wichtig zur Erklärung ist (Revue des Études Augustiniennes 1 [1955] 196 f.). Dadurch gewinnt alles ein volleres und einheitlicheres Bild, besonders die Bedeutung des Heiligen Geistes in der dritten heutigen Weltordnung auch im sakramentalen Werden und Geschehen.

Weisweiler

Barréro, G., S.S.P., La dottrina eucaristica negli scritti di Papa Innocenzo III. gr. 8<sup>o</sup> (XIX u. 227 S.). Roma 1953, Ed. Paoline. — Nach einem Lebensbild, einer Zusammenstellung der Schriften und ihrer Editionen wird ein knapper Überblick der Eucharistielehre vor Innozenz geboten, wobei leider das große Werk von R. Geiselman unberücksichtigt bleibt. Dann entwickelt B. des Papstes Ansicht nach einer systematischen Einteilung: Begriff des Sakramentes besonders für die Eucharistie, Materie, Form, Spender, Realpräsenz, Transsubstantiation, Akzidentien, Letztes Abendmahl, Kommunion, Wirkungen und eucharistisches Opfer. Es zeigt sich, daß der Papst stark von der Vorzeit, vor allem vom 12. Jahrhundert, abhängig ist. Zu den Quellen gehören besonders die Lehren Algers, Hugos von St. Viktor, der Summa sententiarum, des Lombarden und Gratians wie Huguccio, des Lehrers des Papstes. Naturgemäß interessiert wegen des zu seiner Zeit abgehaltenen Laterankonzils die Bedeutung des auf ihm angewandten Ausdrucks ‚transsubstantiatio‘. B. kann feststellen, daß Innozenz noch die Worte consecratio, conversio, mutatio, transmutatio, fieri, conficere, perficere vorzog. Aber ich zähle auch 13 Anwendungen von transsubstantiatio oder transsubstantiare in den von B. auf S. 134 zitierten Stellen. Bei der näheren Deutung des Wortes entscheidet sich der Verf. mit J. de Ghellinck, DictThCath V b 1300 für eine echte innere Änderung (non redigitur panis in nihilum, quia desinit esse quod fuit; sed *mutatur* in aliud, quoniam incipit esse quod non fuit. So sagt Innozenz selbst in De sacro altaris mysterio 4, 20). Es wird also ein bloßes Kommen des Herrn an Stelle der Brot- und Weinsubstanz abgelehnt entsprechend den Worten des Papstes: Sicut dicitur a grammaticis quod a mutatur in e, cum a praesenti formatur praeteritum, ago egi, quia loco huius litterae a ponitur haec littera e (ebd.). Auch eine Impanation wird ausdrücklich vom Papst abgelehnt: Fit autem ipsa conversio non secundum unionem sed secundum transitionem (ebd.). Im übrigen merkt man auch bei den Einzelfragen stark das Zeitinteresse. So etwa wenn gefragt wird, ob das Brot ‚in Christum non tamen in Creatorem‘ verwandelt wird. Die Antwort des Papstes auf diese und ähnliche Fragen ist für ihn bezeichnend: Ego tamen sicut in aliis ita pariter in hoc divina sacramenta magis veneranda quam discutienda profiteor (ebd. 4, 19). Das wissenschaftliche Bild, das hier B. von Innozenz zeichnet, paßt gut zu dessen Charakter, wie er jüngst von Kempf und Tillmann entworfen wurde (vgl. Schol 30 [1955] 415 ff.): Er war ein Mann der praktischen Lebensgestaltung. Dennoch ist seine Eucharistielehre auch für die spätere Zeit von Bedeutung geblieben. Hat doch Durand ausdrücklich für sein Rationale fast ein Jahrhundert später noch bezeugt: Speculum Innocentii papae III. prosequamur. Auch aus diesem Grund ist natürlich die Lehre des Papstes, wie sie B. bietet, wichtig.

Weisweiler

de Letter, P., Sacramental Forgiveness of Venial Sins: EphLov 30 (1954) 54—64. — L. stellt sich auf Grund der thomasischen Ausführungen die schwierige Frage, ob bei der Devotionsbeicht nicht nur in einem abstrakten Einzelfall die noch nicht durch die Reue getilgte läßliche Sünde sakramental vergeben werde. Er schließt die Fälle aus, in denen auch eine schwere Sünde zugleich mit den läßlichen durch die Absolution getilgt wird, oder auch jene, in denen sie durch eine starke Reue zugleich mit der schweren Sünde vor dem sakramentalen Empfang nachgelassen wurde. Er gibt die Antwort in drei Schritten. 1. Eine Sünde wird nur vergeben, wenn wenig-



stens eine virtuelle Reue vorliegt. Nun hebt Thomas hervor, daß die Anhänglichkeit an die Geschöpfe nur selten vollständig verschwindet, also eine entsprechende läßliche Sünde bleibt. Hier kann die Absolution eingreifen, weil sie den freien Willen gnadenbringend beeinflusst. Ja das scheint 2. oft der Fall zu sein gemäß S. Th. III q. 87 a. 3 ad 2: *Potest tamen impediiri remissio quantum ad peccata venialia, quibus mens actualiter inhaeret, sicut et per fictionem interdum impeditur effectus baptismi.* Drittens endlich läßt sich nach Thomas die sakramentale Vorauswirkung im *votum sacramenti* bei der Vergebung der schweren Sünde durch die *Contritio* auch auf die sakramentale Vergebung der läßlichen Sünde anwenden, falls ein solches *Votum* vorhanden ist. Wenn auch diese letztere Möglichkeit schwierig ist, weil eine solche sakramentale Vorauswirkung in der Reue selbst für die schwere Sünde schwer zu denken ist, so ist doch der Hinweis auf die nicht so leichte Vergebung der läßlichen Sünde infolge der Anhänglichkeit an die Geschöpfe sehr geeignet, den Ernst der läßlichen Sünde und damit auch die Nützlichkeit sakramentaler Vergebung in sakramentaler Stärkung der geschwächten entgegenstehenden *Habitus* deutlicher zu machen. Das wäre besonders dann der Fall, wenn man nicht, wie L. es tut, den Begriff der läßlichen Sünde nur auf die *conversio ad creaturam* einschränkt, sondern auch die in ihr liegende *aversio a creatore*, die ja auch durch die Begierlichkeit getroffen ist, mit berücksichtigt.

Weisweiler

## 5. Grundlegendes aus Liturgiewissenschaft, Aszetik und Mystik, Christlicher Kunst

Koenker, E. B., *The liturgical renaissance in the Roman Catholic Church.* 8<sup>o</sup> (XI u. 272 S.) Chicago 1954, The University of Chicago Press. 5.— Doll. — Dem Buch liegt eine Dissertation zugrunde. In einem Dutzend Kapitel wird der Kreis der Fragen um die liturgische Bewegung abgegriffen: Werden und heutiger Stand; Mysterientheologie; die wechselseitigen Beziehungen zwischen der Auffassung von Kirche, Eucharistie, allgemeinem Priestertum und liturgischer Bewegung; ihr Einfluß auf die Musik und die darstellende Kunst, auf den Gebrauch der Volkssprache; ihre Bedeutung für das Verhältnis zwischen den Konfessionen u. a. In der Vielfalt der angeschnittenen Themen findet man also eine höchst willkommene Aufarbeitung. Dankenswert ist das Werk auch durch 15 Seiten Bibliographie und noch mehr durch die Aufgeschlossenheit und Sympathie, die den protestantischen Verf. bei der Darstellung leiten. Daß er zugleich werbend in die eigenen Kreise hineinspricht, ist nicht zu verkennen. Darauf würden wir gern zurückführen (denn das Bemühen um Objektivität scheint genügend ausgewiesen), daß allerhand schiefe Farben ins Bild gekommen sind. Die Liturgische Bewegung schillert hier stark in Richtung: stillschweigende Rechtfertigung der Reformation in der faktischen Anerkennung ihrer Anliegen, mithin Desavouierung Trients und der Entwicklung seither; die Spannungen zwischen ihr und der Hierarchie sind überbetont; die vorgefundene, zum Bessern zu führende Situation ist unnötig düster gezeichnet; die Herausstellung der theologischen Fruchtbarkeit der Liturgischen Bewegung bedient sich evolutionistischer Schemata. Da dem aber keine interkonfessionelle Animosität zugrunde liegt, bleibt man für das Buch dankbar. Auch diese Schönheitsfehler können nicht verdecken, wie sehr die Liturgische Bewegung „die Kirche treibt“.

Stenzel

Dold, A., *Sursum corda.* Hochgebete aus alten lateinischen Liturgien. kl. 8<sup>o</sup> (259 S.) Salzburg 1954, Müller. 7.90 DM. — D., dessen Name mit dem Beuronser Palimpsestinstitut verbunden ist und mit den gewichtigen Werken, die die Mühsal dieses Forschungszweiges nicht verleugnen können, hat uns eine kleine Kostbarkeit geschenkt, die nur eben angezeigt werden kann. Man kann sie sich nur persönlich erschließen, genauer: man muß sie beten und betrachten, die 120 Präfationen aus alten lateinischen Liturgien, ausgewählt aus dem vielfach reicheren Schatz der Sakramentare. Kurze Erklärungen (zur Textgestalt, zum Inhalt) sind willkommene Handreichung zur Aufschlüsselung dieser gedrängten, farbigen Fülle, aus welcher der lange, festliche Atem des „immer und überall Dankens“ strömt. Das ist Gabe genug. — Aber anlässlich der Buchausgabe sei doch noch einmal gesagt, daß die Sparsamkeit des



heutigen *numerus clausus* der Hochgebete schmerzlich berührt. Die Ausweitung steht bei der kirchlichen Autorität; um eine Zulassung „ad libitum“ bzw. in Proprien zu bitten, will aber kaum unbescheiden scheinen. Noch eines sei bei dieser Gelegenheit angemerkt: Wir wissen wohl, daß es seit Guéranger (der gegen den Wildwuchs eigenbrötlicher Lokalliturgien zu kämpfen hatte) zum guten Ton gehört, die glasklare Durchsichtigkeit und „nüchterne Trunkenheit“ römischer Liturgie herauszustreichen. Zu Recht. Aber diese Sammlung, die uns auch Gut aus den sprudelnden *Quellen* der gallikanischen Liturgie bietet, sollte vielleicht die Frage nahelegen: Haben wir nicht über die Maßen aus einer — zeitbedingten — Not eine Tugend gemacht und zu thematisch (im Gefolge einer „ontischen“ Frömmigkeit nicht allseits guten Angelehens) Objektivität gegen laudere Emotion ausschließlich gesetzt? Stenzel

Lohse, B., Das Passafest der Quartadecimaner (Beiträge zur Förderung christl. Theol., 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 54), 8<sup>o</sup> (148 S.) Gütersloh 1953, Bertelsmann. 14.— DM. — Über die quartadecimanische Frage sind so viele differenzierte Theorien aufgestellt worden, daß es gut sein mag, zunächst einmal Aufbau und These der Arbeit herauszustellen. Nach einem Überblick über die bisherige Diskussion, nach Sichtung und Analyse der Quellen und Bereinigung der Vorfragen (Heimat der Qd, Datum der Feier usw.) wird der Verlauf des qd Passa geschildert. Dann wird die Frage untersucht, in welcher Traditionslinie die Qd standen, und schließlich wird das qd Fest mit dem römischen konfrontiert. Die Hauptergebnisse: Es geht um die Feier nur eines Tages, ohne vorausgehendes Fasten; sie ist mit dem jüdischen Passa gleichzeitig, d. h. vom Vorabend des 15. Nisan bis 3 Uhr morgens; ihr Inhalt: das Passa wird begangen durch stellvertretendes Fasten für die Juden — Exod 12 wird verlesen und ausgelegt — die Parusieerwartung ist an diesen Passatag gebunden — die Feier schließt mit Agape und Eucharistie 3 Uhr morgens. Diese qd Feier sei die Passafeier der Urgemeinde; zwar sei eine enge rituelle Verbindung mit dem jüdischen Passa nicht zu übersehen, aber die Fastenpraxis weise dann doch die Feier als eigenständig christlich aus. — Das erneute Anpacken der schwierigen Frage wird gerechtfertigt einmal von den Quellen her: verstärkte bzw. erstmalige Heranziehung der *Epistola Apostolorum* und der Passahomilie des Melito von Sardes sollen ebenso neues Licht geben wie eine verschärfte Kritik an Eusebs Bericht (H. E. V 23 ff.), der von Tendenz nicht frei sei; sodann von der bisherigen Diskussion her: ganz zu Recht sei man zwar davon abgekommen, an der Wurzel qd Praxis die Differenz der evangelischen Berichte über den Tod Jesu zu sehen, aber die Frage nur nach dem Inhalt (Kreuzpassa gegen Feier der Auferstehung) sei doch einseitig geblieben. Wenn dann schließlich Brightman feststellt, die Qd hätten *Tod und Auferstehung* gefeiert, der Unterschied käme nur vom Termin her, so sieht Verf. darin das Eingeständnis, daß ein Erklärungsweg zu Ende gegangen sei, ohne endgültige Ergebnisse zu zeitigen. Ein Neuansetz bei der Frage nach der Traditionslinie der Qd erscheint also gerechtfertigt. Und das vorgelegte Ergebnis entbehre wahrlich nicht des Interesses: qd Praxis als greifbares Zeugnis urgemeindlicher Passafeier. — Wie steht es mit den Beweisen für diese Hypothese? Verf. weiß sehr wohl, daß er in durchaus nicht neben-sächlichen Punkten der Konjekturen nicht entbehren konnte; denn bei so spärlich fließenden und so ungleich qualifizierten Quellen wird man einen zusammenhängenden Faden der Deutung anders kaum spinnen können. Aber behaglich fühlt man sich nicht, wenn Euseb einestils für voll genommen wird (was die Ausbreitung der Qd angeht), andernteils aber sein Bericht gerade in dem zurückgewiesen wird, was die Spitze seiner Aussagen ausmacht, nämlich daß Viktor die kleinasiatischen Qd disziplinarisch belangt habe — und das mit einer Beweisführung, bei der die (immer einigermaßen mißlichen) *argumenta ex silentio* eine große Rolle spielen! Schwerer wiegt die Frage, ob die vorgetragene Hypothese nicht die Absetzung auch der frühen Gemeinde gegen das Judentum zu gering ansetzen muß; nur zu verständliche, starke materiale Verhaftung an den jüdischen Muttergrund in der Festbegehung (Kalender, Riten usw.) kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sehr bald und reflex sich die junge Gemeinde als das „wahre Israel“, als das „tertium genus“ hinstellte. So scheint dem für die Juden stellvertretendes Fasten zuviel an Beweislast zugemutet! Es wäre darauf hinzuweisen, daß die von Mk 2, 18 ff. par herkommende Begründung für ein Fasten ‚in den Tagen, da der Bräutigam genommen wurde‘ allzu behend abgelehnt



wird; die Verbindung von Passafeier und Parusie muß ja auch der Verf. zugeben, und die Erinnerung an den ‚genommenen Bräutigam‘ ist als negatives Widerlager doch sehr naheliegend. Weder das Wochenostern der Eucharistie noch das Entsagungsgelübde Jesu (Mt 26, 29) tragen soviel aus, daß man den Gedanken an den Ton (und die Auferstehung?) Christi wenigstens als Gedächtniskomponente ausschließen könnte (wie ja auch folgerichtig Melito — dessen Homilie in der Beweisführung eine Rolle spielt — Passa von ‚paschein‘ ableitet!). Dann aber kann man dem Verf. kaum noch folgen, wenn er im „römischen“ Ostern ein abrupt und traditionslos neues Fest (weil mit „neuer“ Idee) sehen will. Es steht hier nicht zur Frage, ob das römische Ostern apostolischen oder subapostolischen Ursprungs ist, sondern: ist das römische Ostern ein relativ spätes und unvermittelt „neues“ und dann mit ungewöhnlicher disziplinärer Robustheit durchgedrücktes Fest? Auf dem Hintergrund der Hypothese des Buches wäre hier ein faktischer Bruch hinzunehmen. Das ist sachlich befremdlich und bräuchte eindeutige Belege; wir meinen, daß die beigebrachten Gründe die Beweislast nicht tragen (die Anspielungen auf primatale Ambitionen Roms läßt man wohl besser weg; sie tun es wirklich nicht). Die Reflexion über die Absetzung vom Judentum macht sicher Fortschritte, aber sie ist älter als der These dieser Studie zuträglich ist; die zunehmende Gewichtigkeit des Heidenchristentums ist nicht zu leugnen, aber das Problem war schon vor Xystus' Pontifikat drängend, und gerade für seine Zeit kann man von da her den Bruch mit der Linie urgemeindliches Passa — qd Praxis nicht überzeugend machen. M. a. W.: so wenig einem die überspitzte „Neuheit“ des römischen Ostern eingehen will, so leicht tut man sich, es als konsequente Ausfaltung zu begreifen, wenn man nicht forciert von der urgemeindlichen Passafeier das Gedächtnis (wenigstens *auch*) des Todes Christi ausschließt. — Wer immer eine Lösung vorschlägt, die über den Terminunterschied hinausgeht, wird für bezweifelnde Fragen anfällig sein. Daß sie gestellt werden, tut der Arbeit also keinen Abbruch. Sie ist reich an Anregungen und wird noch dadurch empfohlen, daß sie aus der Schule von J. Jeremias kommt.

Stenzel

Metz, R., La consécration des vierges dans l'église romaine. gr. 8<sup>o</sup> (501 S.) Paris 1954, Presses Universitaires de France. — Der 4. Bd. der Bibliothek des Instituts für Kirchenrecht der Straßburger Universität liegt hier vor. Es tut der vorbildlichen Arbeit keinen Abtrag, wenn man sich vom Namen Straßburg in Verbindung mit der liturgiegeschichtlichen Materie auch den Namen M. Andrieus in Erinnerung rufen läßt: es ist nicht zu verkennen, daß die Arbeiten des Dekans der Fakultät über die Ordines Romani und über das Pontifikale Romanum dem Verf. für die bestfundierten Partien seines Werks dienlich waren. Eine so sorgfältige und lückenlose Zeichnung der Entwicklungsgeschichte des schönen Ritus wie vom 10.—13. Jahrh. wird weder der Zeit vorher noch nachher zuteil. Das ist Feststellung, nicht Vorwurf. Durandus ist einigermaßen Endpunkt, und für die frühe Zeit sind die Quellen spärlicher. Im 4. Jahrh. kommen die ersten Nachrichten über eine Weihe von Jungfrauen, die in der Welt leben. Später treten die in Gemeinschaft lebenden zunehmend in den Mittelpunkt. Für die Liturgie der Jungfrauenweihe ist Schlüsselbegriff der Titel, der an sich der Kirche zukommt: sponsa Christi (117 ff.). Da die semantische Entwicklung dieses Terminus in der Sprache der Kirche die sponsa so auffaßt, daß sie virgo Christo maritata ist, ihm verbunden durch ein matrimonium coeleste, ist nicht verwunderlich, daß das Ritual vom Leitbild des Eheabschlusses geprägt wurde. Die velatio wurde von da her Kernritus. Rechtlich kam man zwar bald davon ab, Jungfräulichkeitsgelöbnis und Ehe so zusammenzurücken (eine Verletzung der Jungfräulichkeit stand sonst dem adulterium zu nahe), aber Mystik und Liturgie blieben dem sponsa-Thema treu. Das geschah so sehr (und mit besonderer Deutlichkeit auf fränkischem Boden), daß die Trauungsriten auch in ihrer Weiterbildung für die Jungfrauenweihe vorbildlich blieben — so zäh, daß Distanzierungsversuchen (des 11./12. Jahrh.) kein Erfolg beschieden war. Durandus' Anleihen beim Ordinationszeremoniell (Würdigkeitsfrage, Litanei) sind die letzte bedeutendere Zutat. — Einen Wunsch hätte man an diese schöne Darstellung: daß sie die Ergebnisse für die Praxis fruchtbar machte! Wenn wir einmal absehen von einer sicher möglichen Kritik an einzelnen Elementen, so wäre doch zumindest zu fragen: Was ist von dem heute wieder beträchtlichen Abstand zum Trauungsritual zu halten? Ist erneute Annäherung zu erstreben, oder soll



man sich der faktisch eingetretenen Differenzierung freuen? — Ein Zusatzkapitel könnte diesem Anliegen leicht abhelfen. Stenzel

Smolitsch, I., Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988—1917 (Das östliche Christentum, N. F. 10/11). 8<sup>o</sup> (556 S.) Würzburg 1953, Augustinus-Verlag. 36.— DM; geb. 38.— DM. — Als Rußland gegen Ende des ersten Jahrtausends zum Christentum kam, stand in Byzanz, von woher die entscheidenden christlichen Einflüsse kamen, das Mönchtum auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung. Gerade in den erbitterten Kämpfen mit den ikonoklastischen Kaisern hatte es sich in solchem Maße als militanter Hort der Orthodoxie bewährt, daß die machtvolle Stellung und das hohe Ansehen der Mönche bei hoch und niedrig innerhalb des byzantinischen Einflußgebietes verständlich werden. Da nun aber die Anfänge des christlichen Rußlands mit der Missionsarbeit der Mönche unlösbar verknüpft sind, versteht man, daß seither die Geschehnisse des russischen Mönchtums so innig mit den Schicksalen von Kirche und Staat verbunden wurden, daß es unmöglich ist, eine Geschichte des russischen Mönchtums zu schreiben, die nicht zugleich eine russische Kirchen- und Reichsgeschichte ist. Damit ist nicht nur die Wichtigkeit, sondern auch die innere Problematik des vorliegenden Werkes angedeutet. Schon die Bereitstellung des weithin zerstreuten und heute für den Westen oft völlig unzugänglichen Quellenmaterials stellte den Verf. vor teilweise unlösbare Schwierigkeiten. Trotz der 32 Seiten Quellen- und Literaturangaben ist sich S. durchaus bewußt, daß nur ein Teil des eigentlich aufzubereitenden Materials benutzt werden konnte und daß somit für künftige Forschungen noch genug zu tun bleibt. Immerhin ist angesichts der sorgsam und kritischen Auswertung des Quellenbefundes anzunehmen, daß die vom Verf. aufgezeigten wesentlichen Strukturen und Entwicklungslinien des russischen Mönchtums sich auch dann kaum ändern werden. — S. hat den äußerst umfangreichen Stoff nach den drei Perioden in der Entwicklung des russischen Mönchtums gegliedert. Die 1. Periode umfaßt die *Anfänge und Blütezeit*, die bis ins 15. Jahrh. reicht. Nach einer (wohl allzu knappen) Darstellung der Ursprünge des östlichen Mönchtums im allgemeinen werden die ersten Spuren mönchischen Lebens im Kiewer Rußland aufgezeigt, die weit vor die offizielle Bekehrung des Fürsten Vladimir (988/89) zurückreichen. Ausführlich verweilt Verf. bei der Schilderung des machtvollen Aufstiegs des mönchischen Lebens, das im 15. Jahrh. mit dem hl. Sergij von Radonež, dem Gründer der berühmten Troice-Sergijeva-Lavra, seinen Höhepunkt erreichte. Im 14. und 15. Jahrh. bildete, was besonders wichtig ist, das russische Mönchtum die ihm eigentümlichen national-russischen Züge aus, die es nicht mehr verlieren sollte (82). Gegen Ende dieser Periode zeichnet sich aber auch schon in der Kontroverse zwischen den Anhängern des Patriarchen Iosif Volockij, den sog. Iosiflijanern, und denen des hl. Starez Nil Sorskij, den sog. „Uneigennützigern“, die Krise des Mönchtums ab. — Diese „*Krise und Verweltlichung*“ des Mönchtums im 16. und 17. Jahrh. bildet den 2. und ausführlichsten Teil des Werkes. Der Sieg der Iosiflijaner bedeutete den Sieg jener Strömungen, die das Mönchtum immer stärker mit den kirchen- und staatspolitischen Interessen des Reiches verbunden sehen wollten. Es ist jene Zeit, in der die verhängnisvollen konstantinischen Reichskirchenideen die politischen Konzeptionen der Zaren zu beherrschen begannen, woran gerade das Mönchtum einigermaßen Schuld trug. Für das Mönchtum bedeutete das eine fortschreitende Unterordnung unter die staatliche Kontrolle und zugleich eine unaufhaltsame Verweltlichung. Das wird vor allem in den Kapiteln über die „Klostergüter und Klosterwirtschaft“ und über die „Gestaltung des Klosterlebens im 16. und 17. Jahrh.“ deutlich. Wichtig ist, daß im 17. Jahrh. auch westliche Einflüsse herüberspielen, die zumal in der innerrussischen Kontroverse um den Zeitpunkt der eucharistischen Verwandlung spürbar werden. — Die 3. Periode ist überschrieben „*Am Scheideweg*“. Der gewaltsame Eingriff der Säkularisationsepöche (1701—1764) brachte einen äußeren Niedergang des Mönchtums mit sich. Die Zahl der Klöster sank von 1201 im Jahre 1701 (wobei Süd- und Westrußland nicht einmal mitgerechnet sind) auf 452 Klöster (für das ganze Reich) im Jahre 1810. Aber gleichzeitig bahnte sich auch eine innere Erneuerung im Starzentum des 18. und 19. Jahrh. an. Im Jahre 1914 zählte man wieder 1025 Klöster. — Diese nur allzu gedrängte Inhaltsangabe läßt einiges von dem



überaus reichen Ertrag dieses bedeutsamen Werkes ahnen. Wer die dem Westen meist so verschlossenen Tiefen der russischen Seele besser verstehen will, wird hier reiche Belehrung finden. Desgleichen fällt aus der Darstellung des russischen Mönchtums viel Licht auf die Wesensart des östlichen Mönchtums im allgemeinen, dessen genuine Weiterentwicklung jenes ist. Das gilt auch (darin möchte ich dem Verf. widersprechen) von der „extensiven Einwirkung auf die Welt“, die durchaus kein Sondergut des russischen Mönchtums ist. Wenn S. dem ostkirchlichen Mönchtum diesen Zug abspricht, scheint er mir noch zu sehr von der freilich oft wiederholten These von der selbstsüchtigen Isolierung des orientalischen Mönchtums befangen zu sein. Referent darf wohl auf seinen Beitrag „Die Stellung des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 5. und 6. Jahrh.“ in A. Grillmeier - H. Bacht, Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II (1953) 193 bis 314 verweisen. — Auf viele höchst wichtige und anregende Einzelbeobachtungen, die über das Buch zerstreut sind, wäre noch hinzuweisen: so auf die Rolle der Ikonen und Heiligengestalten im russischen Frömmigkeitsleben (85 u. ö.), auf die Ideologie ‚Moskau als Drittes Rom‘ (129-131) oder auf die für die russische Theologie typische Einheit von Dogma und Kult (300). Aber man käme so an kein Ende. Es muß genügen, dem Verf. für diesen einzigartigen Beitrag zur Kirchen- und Mönchsgeschichte Glückwunsch und Dank auszusprechen.

Bacht

Blazovich, A., Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel. 8<sup>o</sup> (167 S.). Wien 1954, Herder. 6.50 DM. — Der Versuch, die Methoden und Ergebnisse der modernen Soziologie auf das Gebilde des katholischen Mönchtums anzuwenden, ist nicht neu. Vor allem G. Gundlach S. J. hatte hier mit seiner bekannten Schrift „Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens“ (1927) und seinem grundlegenden Artikel „Orden“ in Vierkants Handwörterbuch der Soziologie bahnbrechend gewirkt, und neuerdings hat auch J. Wach in seiner „Religionssoziologie“ (Tübingen 1951) einiges zum Thema geboten. In Anlehnung an Gundlach bemüht sich Verf., die soziologischen Aspekte der Benediktinerregel herauszuarbeiten. Im 1. Teil wird eine soziologische Analyse des vorbenediktinischen Mönchtums geboten, während die beiden anderen Teile der Soziologie der Regel gewidmet sind, u. zw. werden zunächst die innerklösterlichen Beziehungen und dann die Beziehungen des Mönchtums zur außerklösterlichen Welt behandelt. In diesem Rahmen kommen, wenn auch in sehr gedrängter Form, wichtige Dinge des mönchischen Lebens zur Behandlung. Besonders lesenswert scheint uns das zu sein, was B. über Autorität und Vaterschaft (73 f.) und über die Abgrenzung des monastischen Gemeinschaftsgedankens gegen den gesellschaftlichen Kollektivismus (94—99) schreibt. Nachdrücklich wird die These von der prinzipiellen Spannung zwischen dem alten Mönchtum und der hierarchischen Kirche zurückgewiesen (112—122). Auch das, was B. über Reste eines mittelalterlich-ständischen Gesellschaftsprinzips im heutigen Laienbrüder-Institut sagt (128), scheint gut am Platze zu sein. — Auf der anderen Seite können die Mängel dieser Arbeit nicht übergangen werden. Sie liegen nicht nur in formalen Äußerlichkeiten (zahlreiche Namensverschreibungen, Druckfehler, willkürliche und inkonsequente Schreib- und Zitationsweise, Anführung überholter Textausgaben, Übernahme von Zitaten aus Zweitquellen, ohne die Erstquelle auch nur exakt anzugeben, ungenügende Beschreibung der Quellen, Benutzung veralteter Literatur, Ungeschicklichkeit des Ausdruckes). Auch inhaltlich gibt es einiges zu beanstanden. Das eine betrifft das geschichtliche Bild des vorbenediktinischen Mönchtums, das B. voraussetzt: Man spürt zu sehr, daß es aus z. T. sehr ungleichwertigen Publikationen geschöpft und so nicht hinreichend genug gesichert ist, um darauf den Vergleich mit dem Mönchsideal Benedikts zu gründen. Es kann nur auf einiges hingewiesen werden: So kennt B. offenbar die Textlage der Pachomiusregel und die Problematik der sog. Engelsregel der *Historia Lausiaca* nicht (32); einen Ältestenrat kannte Pachomius bzw. die uns überlieferte Gestalt der Pachomiusregel bereits (40); dort ist auch schon von der regelmäßigen Kleiderwäsche die Rede (43). Die Verbindung von Mönchtum und Priestertum ist nicht typisch westlich (122 f.). Bezüglich der Gyrovagen hätte berücksichtigt werden müssen, inwieweit sich in ihnen das alte asketische Ideal der freiwilligen Heimatlosigkeit bewahrt hat (darüber hätte die Arbeit von H. v. Campenhausen befragt werden müssen) (59). Eine ausdrückliche Pro-



feß kannte schon Schenute von Atripe (66). Daß die Einsiedler vor Benedikt ständig arbeitend gebetet haben, ist übertrieben (101). Übrigens setzt die tägliche Kommunion durchaus nicht das Wohnen in Anachoretendörfern voraus (118), da es ja den Brauch gab, den Laien die Eucharistie mitzugeben. Von einer Erstarrung des göstlichen Mönchtums nach Chalkedon kann kaum die Rede sein (121); jedenfalls zeigen die Ikonoklastenkämpfe die byzantinischen Mönche in höchster Aktivität. Wenn man diese und andere Dinge mitheranzieht, mag die Originalität der Benediktsregel weniger evident erscheinen. Aber liegt in dieser Originalität die eigentliche Größe und Bedeutung der Schöpfung des Heiligen von Nursia? — Ein anderes Bedenken betrifft die Weise, wie B. die soziologischen Kategorien handhabt. So ist der auf S. 26 gemachte Gebrauch des Terminus „Individualismus“ zum mindesten ungebräuchlich. Bisweilen hat der Leser den Eindruck, als sei sich Verf. über die genaue Erfassung dessen, was eine Soziologie des Mönchtums zu leisten hat, nicht klar geworden. Auf jeden Fall hätte er sich bemühen müssen, dem Leser die soziologische Fachsprache eingehender klarzumachen (vgl. 62—65 92). — Endlich noch ein paar Hinweise zum Literaturverzeichnis: Die Arbeiten von G. Aulinger, Die Werte des Natürlich-Menschlichen in der Klosterregel des hl. Benedikt (1948), und E. v. Hippel, Die Krieger Gottes (1936; 1953<sup>2</sup>), wären mit Nutzen herangezogen worden. Über „Opus Dei“ ist neben dem Artikel von Bettencourt auch der von I. Hausherr in den OrientChrPer 13 (1947) 195—218 zu beachten. Zwei Kleinigkeiten: „Lemma Beniamin“ (26) ist mir ganz neu, ebenso der Ausdruck „Aszetenmönch“ (32). Bacht

\*

Nebel, G., Das Ereignis des Schönen. 8<sup>0</sup> (309 S.) Stuttgart 1953, Klett. 13.80 DM. — In glänzender Sprache, in 1000 Paradoxen, die sich über den Satz vom Widerspruch, jene „aristotelische Logik der Sekurität und Schläfrigkeit“ (144) oft genug hinwegsetzen, behandelt dieses Buch das Verhältnis von Kunst und Offenbarung. Der 1. Teil zeigt die Größe und Grenze der Kunst am Beispiel der griechischen: Kunst war in ihren hohen Zeiten nicht subjektiver Ausdruck der Künstlerseele, nicht Formspielerei, sondern gestalteter Mythos, Ort, wo sich die eigentliche, die göttliche Wirklichkeit zeigen konnte, Einladung an den Menschen, in heroischen Gestalten sein eigenes Wesen zu verstehen und sich aus der Veräußerlichung zu sammeln, Erinnerung ans Paradies und Freude am heilen Sein, aber sie war, weil innerweltlich, nicht erlösungsmächtig. Auch der Grieche konnte erst im Durchbrechen der Schönheit dorthin kommen, wo das Heil unter Schmerzen errungen sein will. — Das Verhältnis von Kunst und Offenbarung sieht N. mit dem Auge des Griechen, der sich zum Protestantismus bekehrt hat („Wer das Schöne liebt, wird in der Scheune des Protestantismus frösteln . . .“, 188): Israel — das alte und das neue — hat den Bund, das offenbarende Wort Gottes, d. h. den geraden Gegensatz zum Schönen. Hier kann das Schöne nur Gefahr sein. Es wartet da, wo der Mensch den Bund verläßt; es löscht sich aus, wo das Wort Gottes als Heil oder Heilung gesprochen wird. Gott bleibt immer in Verborgenheit . . . Dem Urchristentum ist das Schöne fremd . . . Wenn Christus im Mittelalter erlaubt, in der Kunst gefeiert zu werden, erleidet die Theologie immer Anfälle von Mythisierung (81). Schicker des Schönen kann nicht der Schöpfer sein, sondern ein Daimon, der einem Zwischenbereich zwischen Gott und Mensch entstammt . . . Da aber das Wort auf alle Weise verkündet werden kann, mag auch die Kunst hinführen zu der Schwelle, wo das Gegläubte selbst wirksam wird und Christi Leben, Sterben und Auferstehen an uns geschieht. „Ein Kunstwerk ist um so schöner, je dringender es den Menschen einlädt, an beidem, am Jammer und an der Doxa Christi, teilzunehmen“ (244). So wird die reinliche, kalvinistische Scheidung zwischen Natur und Gnade, nach der das Christliche in einem luftleeren Raum schweben würde — „der Glaube ist keine Eigenschaft, sondern eine Außenschaft“ (176) — praktisch doch immer wieder durch tiefe, schöne Erkenntnisse gemildert. Aber es bleibt erstaunlich, daß nirgendwo in diesem geistvollen Buch die eigentliche Legitimation der christlichen Kunst begriffen ist: Christus, der nicht nur Wort, sondern gestaltgewordenes Wort Gottes ist, Realisierung dessen, was der Mythos dunkel ahnte. Die christliche Kunst darf dienend und kündend auf ihre Weise dieses Sichtbarwerden Gottes in jeder Epoche vergegenwärtigen, nicht zurückschauend auf die verlorene Paradiesschönheit, sondern sich mühend, die neue, durch Leid und Tod in



Herrlichkeit verwandelte Schöpfung mit herbeizuführen. In diesem Sinne bedeutet Nebels Buch für uns Katholiken die sehr ernste Frage, ob wir nicht seit der Renaissance allzusehr die *unverwandelte* Schöpfung als Ausdruck des Christlichen akzeptiert haben.

Syndicus

Frank, K. B., Kernfragen kirchlicher Kunst. Grundsätzliches und Erläuterndes zur Unterweisung des Heiligen Offiziums vom 30. Juni 1952 über die kirchliche Kunst. 8<sup>o</sup> (144 S.) Wien 1953, Herder. 22.— S.; 3.80 DM. — Dieses kleine wichtige Buch entstand aus einem Vortrag, den der Dozent für sakrale Kunst an der phil.-theol. Diöz.-Lehranstalt in St. Pölten vor der Katholischen Akademie in Wien gehalten hat. Der 1. Teil — Grundsätzliches — beginnt mit einer Analyse der Gegenwartskunst, die etwas zu sehr von dem „Verlust der Mitte“ Hans Sedlmayrs her bestimmt ist. Mit den dort gezeigten Krankheitssymptomen läßt sich, wie Sedlmayr selbst im Vorwort betont, nicht der ganze Organismus der modernen Kunst charakterisieren. Im Gegensatz hierzu werden dann die Begriffe „christliche, religiöse, sakrale Kunst“ geklärt, wobei doch wohl die religiöse Kunst als der allgemeinere Begriff vor die christliche treten müßte. Sehr gut wird der Begriff der sakralen, der eigentlich kirchlichen Kunst entfaltet als heilige Zweckkunst, Ebenmaß von Inhalt und Formgebung, christozentrische Gemeinschaftskunst und symbolhafte Kunst. Danach wird die schwere Frage nach dem Ausgleich zwischen Tradition und Evolution gestellt. — Der 2., noch wichtigere Teil bringt eine längst erwünschte Zusammenfassung aller bisherigen Richtlinien der Kirche über die kirchliche Kunst, von den Bestimmungen des 2. Konzils von Nizäa bis zu der Unterweisung des Hl. Offiziums vom 30. Juni 1952. Die Erläuterungen dazu sind kurz und treffend, viel ausgewogener als die römischen Kommentare des vergangenen Jahres. Allen Künstlern, die sakrale Kunst schaffen wollen, sollte man diese Gedanken zur Meditation geben. Sie würden einsehen, daß ihnen durch die kirchlichen Erlasse nicht die Hände beim Schaffen gebunden werden, sondern daß es eine barmherzige Strenge ist, die sie von manchen Verstiegenheiten zurückruft. Die Freunde der modernen Kunst werden so aus diesem Buch die rechte Mäßigung lernen. Mögen die Gegner nicht nur neue Argumente in ihm finden, sondern auch die Verurteilung mancher Positionen, an denen sie selbst vielleicht noch hängen.

Syndicus

Wendland, W., Die Kunst der Kirche. 8<sup>o</sup> (83 S., 144 Bildtafeln) 2. Aufl. Berlin 1953, Lutherisches Verlagshaus. 16.— DM. — Da es auf katholischer Seite noch kaum Bücher gibt, die den modernen Kirchenbau *und* seine Einrichtung grundsätzlich und praktisch besprechen und in Bildern zeigen — viel gutes Material ist in Zeitschriften verstreut —, so wird man mit großem Nutzen die 2. Aufl. des Buches von W. über die neue Kunst der evangelischen Kirche zur Hand nehmen. Man wird erstaunt die nahe Verwandtschaft zwischen katholischer und evangelischer Kirchenkunst unserer Zeit feststellen. Die alte Unsicherheit der protestantischen Baumeister (und Theologen), ob der Altar oder die Kanzel das Herzstück der Kirche sei, ist weitgehend überwunden. Der Altar steht fast immer beherrschend in der Mitte, „Krippe, Grab und Thron des Herrn“ (15), die Kanzel dienend zur Seite. „Der Protestantismus setzt neben die Feierkirche der lateinischen Messe die Verkündigungskirche der deutschen Messe“ (14). Neben dem geschriebenen Spruch erscheint immer häufiger das farbige Wand- und Glasbild, die flache oder vollrunde Plastik. Andererseits betont W. aufs neue, durch manche Proteste gegen die Sprechweise der 1. Aufl. bewogen, daß die Kirche kein eigentlich „heiliger Raum“ sei, sondern die Stätte der Versammlung und des Gebetes. Noch gilt Luthers Forderung, daß ein Maß sein soll „und mehr geachtet, daß es reinlich, dann daß es köstlich werde, was zu Gottes Dienst verordnet wird“. Von hier aus könnte die Begegnung mit dem Buch von W. und seinen vielen instruktiven Abbildungen für uns fruchtbar werden: darf es sein, daß unsere Kirchen, die doch unvergleichlich mehr sein wollen — Haus Gottes und Ort des unergründlichen Geheimnisses —, als formendes Prinzip oft genug nichts anderes haben als die reinliche Nüchternheit und Überschaubarkeit, die dem protestantischen Gottesdienst vollauf und würdig dienen kann?

Syndicus