

Aufsätze und Bücher

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

Premm, M., Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. B. III/1: Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie. gr. 8° (376 S.) 22.— DM (subskr. 20.— DM). — Bd. III/2: Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe. (415 S.) 26.— DM. — Bd. IV: Gnade, Tugenden, Vollendung. (704 S.) 36.— DM, Wien 1954/55, Herder. — Dieses gründlich gearbeitete und von didaktischem Geschick geformte Handbuch der Dogmatik ist nun vollständig erschienen. Dem Studierenden der Theologie und seinem Lehrer wird es ausgezeichnete Dienste tun. Der Lernstoff ist in übersichtliche Thesen gefaßt, gut erklärt, in geschichtlichen Zusammenhängen gezeigt. Auch die in den einzelnen Stoffen verborgenen Lebenswerte sind herausgearbeitet. Es ist nicht zu verwundern, daß dieses Instrument schon an einer Reihe von Hochschulen als Textbuch eingeführt ist. An einigen Stellen könnte man seine Fragen anmelden, sowohl was die Entscheidung für die eine oder andere Sentenz, wie auch was die Methode angeht. Ist wirklich die juristische oder intentionale Wirksamkeit der Sakramente wahrscheinlicher als die moralische, in der doch die Stellung des sakramentalen Zeichens als personalen Ausdrucks einer zwischen dem Herrn und dem Menschen sich vollziehenden Begegnung deutlicher wird? Zudem scheint uns in ihr das Werk Christi viel mehr zu seinem Recht zu kommen, das doch durch das sakramentale Zeichen dargestellt wird, selbst aber nach dem Tridentinum causa meritoria der Gnade ist, also eine moralische Ursächlichkeit ausübt. — Kann man wirklich die Möglichkeit, daß die Kirche das Zeichen der Firmung geändert habe, mit dem Hinweis zurückweisen, daß die Kirche kein Recht zur Veränderung der Substanz der Sakramente hat (III/1, S. 163)? Wenn Christus die Firmung „in genere“ eingesetzt hätte (was Premm allerdings nicht annimmt [68], aber doch für den, der die Geschichte ernst nimmt, kaum zu leugnen ist), so würde eben die Frage, ob nur Handauflegung oder auch Salbung, nicht zur Substanz des Zeichens selbst gehören. — Der Traktat über die Eucharistie läßt eine innere Einheit vermissen, die doch wohl vom Opfercharakter her, in dessen Dienst auch die reale Gegenwart steht und zu dem auch die Kommunion gehört, leicht zu gewinnen wäre. — Beim Traktat über die Buße wäre eine Auseinandersetzung mit der ekklesiologischen Sicht dieses Sakramentes, wie sie Poschmann, Rahner und andere hier zu finden glauben, wünschenswert. — Ob man in der Deutung des Sinnes, den das Dekret für die Armenier hat, nicht doch die Argumente Galtiers ernster nehmen sollte (Bd. III/2, S. 225 ff.)? Man müßte dann allerdings auch im Falle des Ordo eine Änderung des Ritus durch die Kirche annehmen, was wiederum eine Institutio auch dieses Sakramentes in genere fordern würde. — In den interessanten Darlegungen der Beziehungen der Sakramente zum Werke Christi (Band III/2, S. 385) wäre auch der grundlegenden Tatsache Raum zu geben, daß die Sakramente symbolische Darstellung dieses Werkes Christi selbst sind. Man mag der Mysterientheologie Casels eine „nur“ dynamische Gegenwart des Werkes Christi in den Sakramenten entgegenhalten, muß aber doch betonen und würdigen, daß die Sakramente das Werk Christi im Symbol enthalten, darstellen. — Ob es in der Gnadenlehre nicht besser wäre, statt in 2 Teilen die aktuelle und die habituelle Gnade zu behandeln (wobei dann die habituelle Gnade nur ungefähr die Hälfte des Raumes der aktuellen Gnade erhält), genetisch den Rechtfertigungsprozeß zu erklären. Dann würden gewisse Funktionen aktueller Gnade vor, gewisse andere nach erhaltener Rechtfertigung geschildert. Die zuständige Gnade stände dann in der ihr gebührenden Mitte. Sie selbst aber müßte doch wohl mehr in ihrem trinitarischen Wesen dargestellt werden. — Schließlich hätte man an die Eschatologie das Desiderat, es möchte mehr Theo-Logie getrieben werden und manches mehr auf die Grenzen der vom Diesseitigen herkommenden Aussagen hin untersucht werden.

Man hat etwas den Eindruck, die Vorstellungen des Diesseits seien adäquate Aussagen über das Jenseits. — Hervorgehoben sei noch besonders die zu jedem Abschnitt gegebene gute Literaturlauswahl. Die Wünsche, die wir oben anmeldeten, verdunkeln nicht den Wert dieses Buches. Hier trägt der Verf. am Erbe einer theologischen Gewohnheit, die aufzulockern nicht eben leicht ist. Semmelroth

Riedmann, A., Die Wahrheit des Christentums. 3. Bd.: Die Wahrheit über die Kirche Jesu, gr. 8° (XVI u. 246 S.) Freiburg 1955, Herder. 18.50 DM. — Das verspätete Erscheinen des 3. Bds. entschuldigt der inzwischen verstorbene Verf. durch schwere Erkrankung. Darin wird auch die Erklärung dafür gesucht werden dürfen, daß einige Partien des Werkes mehr skizzenhaft angedeutet sind und andere Zusammenfassungen fremder Arbeiten bieten. Der Aufbau ist übersichtlich: Das 1. Buch betrachtet die *Vorballe zur Kirche* (Individualfrömmigkeit oder Zugehörigkeit zur Kirche; Kirchenähnliche Gebilde außerhalb des Christentums), das 2. die *eine Menschheitskirche* selber. Davon besprechen die einzelnen Abschnitte die Gründung der Kirche durch Christus, die Kirche als den mystischen Herrenleib, die allgemeinen und besonderen Aufgaben der Kirche, ihre hierarchische Gliederung, die Mitglieder, die Eigenschaften und endlich die Unterscheidungsmerkmale der wahren Kirche. Der letzte Abschnitt sieht die Kirche in ihrer *Diessseitigewalt*. Bei dieser Gliederung kommt erst gegen Schluß die Identität der von Christus gegründeten Kirche mit der katholischen Kirche zur Sprache (und das noch recht kurz, ausschließlich unter Verwendung der *via notarum*). Diese Identität wird aber schon vorher, z. B. bei der Frage nach der Gliedschaft vorausgesetzt. Allenthalben sind dogmatische Erörterungen in die an und für sich apologetische Darstellung verwoben. Würde sich nicht eine saubere Trennung der beiden Sachgebiete und damit eine Beschränkung der Apologetik der Kirche auf deren mit historischen Mitteln zugängliche Seite empfehlen? Sonst liegt die Gefahr vor, daß derartige „Fremdkörper“ weder den Apologeten noch den Dogmatiker befriedigen. Auch R. ist dieser Gefahr nicht entgangen; so lesen wir in dem Abschnitt über die Mitglieder der Kirche (148—158) eine zwar dogmatisch korrekte Abhandlung, die aber apologetisch noch nicht genug durchgeföhlt ist. In dem mehr den Kontroversstandpunkt währenden Abschnitt über die Heilsnotwendigkeit der Kirche (178—184) scheint die *necessitas medii* außer acht gelassen zu sein („Die Pflicht der Zugehörigkeit zur Kirche . . . ist wie jede andere Pflicht zu beurteilen. Ihre Nichterfüllung bedeutet nur dann eine schwere Schuld, wenn die Pflicht erkannt war, erfüllt werden konnte und doch nicht erfüllt wurde . . .“, 180). Übrigens begegnet uns an einer dritten Stelle die zum mindesten mißverständliche Ansicht von den „unsichtbaren Gliedern der Kirche, die zur Seele der Kirche gehören“ (173). Wir müssen es bedauern, daß die von protestantischer Seite (E. Bruner, H. von Campenhausen, R. Baumann und O. Cullmann) angeregten Kontroversen nicht aufgenommen wurden („bewußt“, wie das Vorwort sagt, „weil diese Fragen noch zu stark im Flusse sind“). Hingegen sind die religionsgeschichtlichen Hinweise (Kirchenähnliche Gebilde bei den Volks- und Nationalreligionen, Religionskundliche Übersicht, Die Fremdreligionen und ihre Parallelen zur katholischen Hierarchie, Religionsgeschichtlicher Kontrast zur Übernatürlichkeit der Kirche, Einheitlichkeit in anderen Religionsgemeinschaften, Universalismus und Partikularismus in religionskundlicher Betrachtung), die über das ganze Werk zerstreut sind, recht wertvoll und erfüllen ganz den Zweck des Buches. Beumer

Berti, C. M., O. S. M., *Methodologiae theologicae elementa* (Scripta professorum facultatis theologicae „Marianum“ de urbe ordinis Servorum Mariae, 3), gr. 8° (251 S.) Rom 1955, Desclée. — Das Anliegen des Verf. ist sicherlich eines der dringlichsten in der Theologie von heute. Jedoch verzichtet er vorläufig noch auf eine wissenschaftliche Darstellung mit Literaturangaben, Anmerkungen und dgl. und verspricht uns das gemäß dem Vorwort für die Zukunft. Das vorliegende Buch ist also ein Aufriß mit vielen Einteilungen, Schemata und Andeutungen; zudem bevorzugt die Sprache eine rhetorische oder gar poetische Ausdrucksweise. Die vier großen Abschnitte behandeln die ersten Prinzipien der theologischen Methodologie, namentlich die göttliche Liebe, dann die entfernten Prinzipien, das Lehramt, weiter die nächsten Prinzipien oder die verschiedenen Arten des theologischen Beweis-

verfahrens, endlich die Anwendung der Prinzipien in den vornehmlichsten theologischen Disziplinen. Schon jetzt bedauern wir es, daß der Verf. sich gar nicht mit den herrschenden Anschauungen auseinandersetzt und von Theologen einzig und allein den hl. Thomas zu Wort kommen läßt; noch mehr, daß er einer exakten Antwort auf Einzelfragen ausweicht oder die Probleme überhaupt nicht stellt. Es seien nur einige namhaft gemacht: Wie verhält sich das ordentliche zu dem außerordentlichen Lehramt und wie beides zu dem des Papstes? Gibt es von letzterem neben den Kathedralentscheidungen noch andere unfehlbare Äußerungen? Wie ist die einmütige Meinung der Kirche innerlich konstituiert? Wird eine formelle Offenbarung erfordert für eine Definition oder genügt das virtuelle Enthaltensein? Was besagen die einzelnen qualifikationen und censurae theologicae? Anzuerkennen ist indes eine gewisse Weite des Blickes, die eine Übersicht von hoher Warte aus ermöglicht. Wertvoll scheint uns noch die Verwendung der liturgischen Texte zu sein, obschon deren Sprache nicht immer die Bestimmtheit aufweist, die in einer theologischen Methodenlehre kaum entbehrt werden kann.

Beumer

de Vries, W., S. J., Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer (*Orientalia Christ. Analecta*, 145). 8° (XV u. 200 S.) Rom 1955, Pont. Institutum orientali-um studiorum. 2100.— Lire; 3.30 Dollar. — Das Thema ist gewiß von Interesse nicht nur für die orientalische Theologie, sondern auch für die Ekklesiologie überhaupt. Nacheinander kommen zur Sprache die Organisation der Kirche, die Stellungnahme zu den Konzilien, die Frage nach der einen wahren Kirche Christi, die göttliche Autorität in ihr, das innere Wesen (die Kirche als Braut, als Mutter, als Leib Christi, ihre Vorbilder, die irdische Kirche als Typus der himmlischen). Alles das wird genauestens aus handschriftlichen und gedruckten Quellen belegt, wobei die Texte, wohl wegen praktischer Schwierigkeiten, durchweg allein in deutscher Übersetzung gegeben sind, und zwar getrennt nach den Aussagen der monophysitischen Jakobiten und denen der nestorianischen Ostsyrer. Die Darstellung ist ungemein nüchtern; das Fehlen jeder „apologetischen“ Tendenz kann man sicherlich nur begrüßen. Das Ergebnis vermittelt ein Gesamtbild aus einer Fülle von gelegentlichen Äußerungen, die bei den Syrern noch nicht zu einer eigentlichen Apologetik ausgebildet und auch noch nicht in einer systematischen Zusammenfassung vereint waren. Verhältnismäßig viel erfahren wir über die Organisation der Kirche, nicht sehr viel über ihr inneres Wesen, selbst nicht unter Zuhilfenahme der etwas ausführlicheren Texte der Liturgie. Was den Primat des Papstes angeht, so begnügt sich der Verf. mit Recht damit, die Prämissen dafür in der syrischen Tradition nachzuweisen, aber nicht den Primat selber (gegen die Übertreibungen von I. Armalet, *Der Primat des Papstes in der syrischen Kirche*. Beirut 1933, arabisch). Dogmengeschichtlich interessant sind besonders die zahlreichen Stellen, an denen die Syrer eine unverschuldete Häresie anerkennen. Der Wert des ganzen Werkes für die Ekklesiologie wäre allerdings noch höher anzuschlagen, wenn wenigstens an den entscheidenden Punkten auf die Parallelen der römisch-katholischen Theologie verwiesen wäre (etwa durch kurze Literaturangaben, zumal bei den Ausführungen über die Bilder für die Kirche).

Beumer

Stolz, W., Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit. Apologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Kirche im Lichte der thomistischen Theologie (*Studia Friburgensia*, NF, 6). 8° (XXX u. 190 S.), Freiburg (Schw.) 1953, Universitätsverlag. 12.50 Fr. — Die „Kirche“ ist das zentrale Thema des ökumenischen Gesprächs, an dem E. Brunner wesentlichen Anteil hat. In der vorliegenden Studie wird auf Grund seiner zahlreichen Veröffentlichungen seine Kirchenlehre in systematischer Zusammenschau dargestellt. Als ihre philosophischen und theologischen Voraussetzungen werden aufgezeigt: Sein „dialektischer Personalismus“ (erst in der „Begegnung“ mit dem sich offenbarenden Gott werde der sündige Mensch wieder „Person“ und gewinne damit seine in der Sünde weitgehend zerstörte Natur wieder); sein aktualistischer Offenbarungs- und Glaubensbegriff (Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, die als solche erst mit der Glaubenshingabe des Menschen zustande komme). Dabei habe sowohl das Offenbarungswort (auch in der Schrift), wie — erst recht — das Lehrwort der Kirche, nur einen relati-

ven, auf die göttliche Wirklichkeit nur „hinweisenden“ Wert. Letzte Norm bleibt der persönliche Glaube des Einzelnen, der allerdings nicht ohne das Glaubenszeugnis der Gemeinde zustande komme. Da Glaube und Kirchengliedschaft ohne weiteres identifiziert werden, ist die Kirche als solche unsichtbar, nur in den Werken des Glaubens werde sie sichtbar. Dem Sakrament (Taufe und Abendmahl) wird als „verbum visibile“ nur ein relativer, nicht heilsnotwendiger Wert zuerkannt. Sehr klar, entschieden und überzeugend werden diese Auffassungen von St. zurückgewiesen und als ungeeignet für das ökumenische Gespräch aufgezeigt. So berechtigt und notwendig das war, hätte man doch wohl manche der echten religiös-theologischen Anliegen und Anregungen Brunners positiver werten sollen, gerade auch im Interesse des ökumenischen Gesprächs; so seine Betonung des Zusammenhangs von Glauben und Leben, seine Unterscheidung von „Du-Wahrheit“ (im eigentlichen Glaubensakt) und „Es-Wahrheit“ (im theologischen Denken), seine Forderung, theologische Aussagen immer wieder am Offenbarungswort selbst zu überprüfen (was er allerdings auch selbst tun müßte!), und besonders seine Idee vom Begegnungscharakter des Glaubens, die Richtiges enthält. Ist doch tatsächlich Offenbarung im biblischen Sinn nicht bloße Lehroffenbarung über . . ., sondern in erster Linie Selbstmitteilung Gottes (und seines Heilswillens), worin allerdings Wahrheitsmitteilung wesentlich eingeschlossen ist (was auch Brunner anerkennt). Daß „der neutestamentliche Glaube wesentlich (unevidentes) Erkennen ist“ (109), kann man doch dagegen nicht sagen. Glaube im NT ist ein sehr komplexer und entscheidend personal qualifizierter Begriff (auf Christus hin). Überhaupt hätte man gerade einem protestantischen Theologen gegenüber des öfteren eine sorgfältigere bibeltheologische Argumentation gewünscht. Dankbar muß man dem Verf. vor allem sein für die klare, aus den weit zerstreuten Publikationen Brunners gewonnene Darstellung seiner Lehre von der Kirche.

Bulst

Gilg, A., Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung: Theologische Zeitschrift (Basel) 11 (1955) 185—206. — Namentlich sind berücksichtigt die beiden Bücher von O. Cullmann [Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer, Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich 1952 (vgl. Schol 28 [1953] 264); Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954 (vgl. Schol 30 [1955] 1 ff.)], die Schrift von K. Heußi [Die römische Petrus-tradition in kritischer Sicht, Tübingen 1955] und von der katholischen Erwidrerung die Studie von O. Karrer [Um die Einheit der Christen, Die Petrusfrage, Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. v. Campenhausen, Frankfurt 1953 (vgl. Schol 30 [1955] 275)]. G. stimmt im wesentlichen Cullmann bei und läßt sich weder durch die Verschärfung des Standpunktes bei Heußi noch durch den Einspruch Karrers (die Arbeit von A. Vögtle [vgl. Schol 29 (1954) 588] scheint ihm unbekannt zu sein) beeinflussen. Wenn er mit Cullmann betont, die Bischöfe seien niemals Nachfolger der Apostel im Sinne von „Fortsetzer der apostolischen Funktion“, so wäre das von unserem Standpunkt aus annehmbar, jedoch besagt uns die Folgerung zu wenig, sie seien nur „Nachfolger in chronologischem Sinne, nicht dem Wesen nach“. Die vornehm-sachliche Art, die besonders die Darstellung des Verf. auszeichnet, dürfte das Gespräch zwischen den beiden Konfessionen erleichtern.

Beumer

da Veiga Coutinho, L., Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898—1910) (Analecta Gregoriana, 23). gr. 8° (XXII u. 275 S.) Romae 1954, Pont. Univ. Gregoriana. — Die vorliegende Doktorthese behandelt zweifellos einen zeitgemäßen Gegenstand, da bei Gelegenheit der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel die Diskussion über den Begriff der Tradition wieder neu in Fluß gekommen ist. Letztlich ist es immer wieder die Frage, die schon zur Zeit des Modernismus die Gemüter bewegte, nach dem Verhältnis von Tradition und Geschichte, oder anders ausgedrückt: von dogmatischer und historischer Tradition. Der Verf. beschränkt sich auf das Problem „Tradition und Geschichte“, wie es in der Periode von 1898 bis 1910, also zur Zeit des Modernismus gesehen wurde, und zwar vor allem von der methodischen Seite her. Dabei nimmt er „Tradition“ hier im „eigentlichen“, oder besser gesagt: im engeren Sinne, d. h. als die mündliche Überlieferung, obgleich auch die Frage nach dem Verhältnis von Heiliger

Schrift und Geschichte öfter berührt wird. Der Mißbrauch der Bibelkritik nimmt bekanntlich im Modernismus einen breiten Raum ein. Die Arbeit will weniger eine selbständige Untersuchung als ein zusammenfassender Bericht über das Verhältnis von Tradition und Geschichte sein, wie es die Modernisten selbst (1. Teil), die zeitgenössischen katholischen Theologen (2. Teil) und das kirchliche Lehramt (3. Teil) gesehen haben. Im 1. Teil gibt der Verf. einen guten Überblick über die Lehre der Modernisten selbst. Hier kommen nach guten biographischen Einführungen vor allem die Hauptvertreter des Modernismus A. Loisy und G. Tyrell, dann aber auch seine Anhänger in Italien (S. Minocchi und E. Buonaiuti) und in Deutschland zu Wort. Wenn der Verf. hier außer K. Gerbert zunächst auch die Vertreter des Reformkatholizismus H. Schell und Jos. Müller zu den Anhängern des Modernismus zu rechnen scheint, gibt er doch kurz darauf selbst zu, daß Schell nicht eigentlich Modernist gewesen ist, sondern nur das Autoritätsprinzip bei den katholischen Theologen geschwächt habe unter dem Vorwand, die Entwicklung der wissenschaftlichen Methode zu fördern (77). Auch die Zusammenstellung der zeitgenössischen Theologen und ihrer Stellungnahme nach den verschiedenen Phasen der Entwicklung des Modernismus im 2. Kapitel ist sehr aufschlußreich. Hier kommt der Verf. u. a. auch auf das Eingreifen des Philosophen M. Blondel seit 1904 zu sprechen, der durch die Betonung der „lebendigen“ Tradition in der Kirche zweifellos zur Lösung des Problems von dem Verhältnis der Tradition zur Geschichte beigetragen habe. Nach Blondel kommen die dogmatischen Definitionen aus der „Offenbarungshinterlage“ nicht, weil eine mündliche oder schriftliche Tradition äußerlich alle ihre Formulierungen verbunden hat, sondern weil eine lebendige Tradition des Glaubens und Denkens innerlich ihre wirkliche Gegenwart verewigt hat. Es ist nach ihm dieses christliche Denken, das von dem integralen Glauben lebt und so immer mehr in die innere Angemessenheit und die unerschöpflichen Reichtümer des übernatürlichen Schatzes eindringt (151). Blondel habe zwar die ganze Frage der Tradition zu sehr vom philosophischen Standpunkt aus gesehen und zu wenig die Rolle des kirchlichen Lehramtes betont, aber trotzdem habe er einen wichtigen Beitrag zur Theologie der Tradition geleistet. Bainvel habe die Gedanken Blondels insofern weitergeführt und vertieft, als er ihre solide theologische Begründung aufgezeigt habe. Hier ist im wesentlichen wohl das gemeint, was manche heutige Theologen von der Bedeutung des Glaubenssinnes (sensus fidei) in der Tradition sagen. Wertvoll sind auch die klaren und übersichtlichen Zusammenfassungen am Schluß der einzelnen Abschnitte und der Gesamttrückblick am Schlusse des Buches. So wird man dem Verf. für diese kritische Zusammenstellung dankbar sein, wenn er auch, wie er selbst zugibt (11), im einzelnen kaum etwas Neues bringt.

Brinkmann

Läpple, A., Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach J. H. Kardinal Newman. Teil I (MünchTheolStud., II. Syst. Abt., 6). gr. 8° (XXXIV u. 374 S.). München 1952, Zink. 30.— DM. — Unter den zahlreichen Veröffentlichungen, die, zumeist durch das Newman-Jubiläum 1945 angeregt, in den letzten 10 Jahren in den verschiedenen Ländern erschienen sind, darf die vorliegende Arbeit einen hervorragenden Platz beanspruchen. Wenn sie auch nur eine kritische Darstellung der Theologie des Einzelnen böte, wie sie das ganze literarische Werk Newmans durchzieht, ohne doch je systematisch abgehandelt zu werden, dürfte sie auf den Dank der Leser rechnen. Tatsächlich wird hier aber viel mehr angestrebt und geboten. L. gibt selbst über die dreifache Zielsetzung seines (auf 2 Bände berechneten) Werkes Aufschluß (VII). Er will zunächst einmal grundsätzlich die Newman-Forschung und -Lektüre auf solide Fundamente stellen. Diesem Ziel dient vor allem das 2. Kapitel: „J. H. Newmans Leben — Werk — Deutung“. Was hier unter § 6 über das literarische Schaffen Newmans zusammengetragen ist, wird in Zukunft als Basis für alle Auseinandersetzungen über Newmans Denken und Absehen zu gelten haben. Es ist bekannt, wie sehr bislang die Unkenntnis der zeitlichen Einordnung mancher Schriften die Schuld an schmerzlichen Mißverständnissen und Fehldeutungen Newmans trägt. Man wird dem Verf. dankbar sein müssen, daß er (in § 7) mit solcher Eindringlichkeit den „Wegen und Irrwegen der Newman-Deutung“ nachgegangen ist. Gerade dieser Abschnitt vermittelt einen starken Eindruck von der fast übermenschlichen Spannung polarer Gegenstände, um deren

Ausgleich Newman bis zum Lebensende zu ringen hatte, ohne je zu einer befriedigenden Lösung bzw. Synthese zu gelangen. L. selbst gibt von daher auch die Prinzipien an die Hand, um zu einem (approximativ) sachgerechten Verständnis Newmans zu gelangen. Er verheimlicht dabei keineswegs, daß die Gründe für die vielfachen Mißdeutungen nicht nur bei „den anderen“ liegen, sondern daß auch die „außergewöhnliche Komplexität und Spannung der inneren Organisation“ Newmans und die Besonderheit seines Denkens daran schuld trägt, das, unter oftmaliger Hintansetzung begrifflicher Klarheit, in immer neuem Angang und in einer oft allzu elastischen Terminologie, sich um die Klärung der subtilsten Fragen bemüht. — Das andere Ziel, das L. erstrebt, ist, „auf die Bedeutung der entwicklungsgeschichtlichen Methode in der Newman-Forschung hinzuweisen“ (VII). In diesem Sinn wird im 1. Kapitel (1—119) die „geistes- und theologiegeschichtliche Problematik und Situation“ herausgearbeitet, aus der heraus allein Newman im Allgemeinen und seine Theologie des Einzelnen im besonderen verständlich wird. Angesichts all dessen, was in unserem Jahrhundert über die Spannung von Gemeinschaft und Individuum verhandelt worden ist, wird es L. nicht schwer, die „Gegenwartsbedeutung der Problemstellung“ nachzuweisen (1—15), wobei die Konfrontierung Newmans mit Kierkegaard in der Gemeinschaft des Anliegens wie in der Verschiedenheit der Lösungen sehr aufschlußreich ist. Von da zu den Wurzeln der Problematik vorstoßend, zeigt L., wie der abendländische Individualismus unlösbar mit der christlichen Botschaft vom Einzelnen und seinen unaufhebbaren Rechten, bei all ihrer Verankerung in der übergreifenden Vergemeinschaftung zumal in der Kirche, begründet ist (16—35). Näher an Newman führt dann aber die eingehende Darstellung des abendländischen Individualismus, wie er sich in der englischen Philosophie und Geistigkeit ausgeprägt hat. Zwei Elemente sind hier nach L. wesentlich: einmal das für das englische Denken so typische Interesse für das Individuell-Konkrete — mit der Gefahr eines Abgleitens in Empirismus und Nominalismus — und die ebenfalls typisch englische Vorliebe für Probleme der Anthropologie, zumal für die Fragen von Gewissen und „moral sense“ — mit der steten Gefahr einer Auflösung von Metaphysik und Dogma in Psychologie (51—69). Dem stellt L. (in § 4) die Grundstrukturen einer katholischen Theologie des Einzelnen gegenüber, die sich aus der Stellung des Einzelnen in der doppelten Ordnung von Schöpfung und Erlösung eindeutig ergibt (82—99). Wichtig ist, daß Newman auch in seiner vorkatholischen Zeit in der Betonung der sichtbaren Kirchengemeinschaft, wie sie für die anglikanische Theologie wesentlich ist, ein wichtiges Regulativ für einen exzentrischen Individualismus fand (100—119). — Das 3. Anliegen der Studie ist die im Titel angegebene Problematik der Theologie des Einzelnen, wie sie sich in den verschiedenen Phasen der Newmanschen Entwicklung darstellt (3. Kap.). L. beginnt diesen Abschnitt mit einer „entwicklungsgeschichtlichen Quellensichtung und -beurteilung“ (227—265), um so die früher aufgestellten Grundsätze einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der Frage anzuwenden. In den nachfolgenden §§ 9—12 wird in sorgfältiger Analyse der mit den Begriffen „Gewissen“, „moral sense“ und „sense of duty“ umschriebene Problembereich behandelt (266—314). — Der vorliegende Bd. schließt mit dem zusammenfassenden Abschnitt über den „dialogischen Personalismus Newmans“, der bei aller Betonung der unantastbaren Würde des Einzelnen doch offenbleibt für die Hinordnung des Gewissens auf die Autorität der Kirche. Dieser kirchliche Aspekt der Newmanschen Theologie des Einzelnen soll in einem weiteren Band dargestellt werden. — In einer Zeit, in welcher der Kollektivismus dominiert, gewinnt die Frage nach der Existenzberechtigung des Einzelnen ihre Vordringlichkeit. Daß dies auch für die Theologie gilt, hatte K. Rahner in seinem vielbeachteten Artikel (StimmZeit 139 [1946/47] 360—376) gezeigt, dem sich L.s Arbeit sehr verbunden weiß. Seit Luthers Proklamation der Freiheit des Christenmenschen war die Frage nach den Rechten des Einzelnen in der Kirche meist zu kurz gekommen; wer sie stellte, geriet unter den Verdacht mangelnder Gehorsamswilligkeit. Aber heute ist sie nicht mehr zu umgehen. Wenn einer, dann ist Newman wegen seiner Eigenart als Engländer und wegen seines besonderen Entwicklungsganges berufen, hier ein klärendes Wort zu sprechen. Nur darf man seinen Beitrag zum Thema nicht überfordern. Das hat L. sehr nachdrücklich gezeigt. Newman war nun einmal der „Mann der klarzulegenden Ideen und nicht sosehr der

klargelegten Begriffe“ (E. Przywara). Seine eigentliche Größe „liegt nicht im Gebiet der Wissenschaft, sondern im Bereich des Pastoralen, der priesterlichen und moraltheologischen Seelenführung“ (187). Man tut ihm keinen Dienst, wenn man ihm „eine wissenschaftliche Autorität gleich Kant“ zuspricht oder ihn „zum Kirchenvater der Neuzeit“ hinauflobt (222). Gleichwohl haben sein Weg und sein Wort großes Gewicht, weil er, von der modernen Subjektivität herkommend, die Autonomie des modernen Menschen in sich selber überwand und an der Autorität Gottes und seiner Kirche neu orientierte. Man wird dem Verf. für dies kluge und ungemein fleißige Werk großen Dank wissen müssen. Bei ausgeprägtem Sinn für Entwicklungen und Zusammenhänge hat er doch der Versuchung gewaltsamer Harmonisierungen energisch widerstanden. Wenn mit dem 2. Bd. auch die Register vorliegen werden, wird dies Werk eine unschätzbare Fundgrube für jeden an der geistigen Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts interessierten Leser sein. — Zum Schluß seien ein paar kleine Hinweise noch gestattet: S. 32 Anm. 39 ist zu lesen: Unmittelbarkeit. Das Thomaszitat steht in S. th. I, 29, 3 ad 4; im Zitat fehlt hinter dem „ad hoc“ ein „quod“. Auf S. 91 ist in dem Zitat aus Hengstenberg ein „nicht“ zuviel. S. 201 u. 256 lies „Origenes“. Die Neuprägung „Religiosierung“ sollte man möglichst rasch wieder vergessen. Auf S. 99 ist die Redeweise von dem Einzelnen als „relatio subsistens“ irreführend. Bacht

*

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch. Hrsg. von H. Brunotte u. O. Weber, 1. Lfg. („A u. O“ bis „Ansbacher Ratschlag“). 4^o (128 Sp.) Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht. 4.80 DM. — Wer sich bislang rasch über Fragen der evangelischen Theologie und Kirche orientieren wollte, war, wenn er das einbändige Calwer Kirchenlexikon nicht zur Hand hatte, auf den Dienst der beiden großen Nachschlagewerke „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ und „Religion in Geschichte und Gegenwart“ angewiesen, wobei ersteres wegen seiner Ausführlichkeit und letzteres wegen seiner theologischen Orientierung immer wieder enttäuschte. Man wird es daher begrüßen müssen, daß der Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht ein neues, auf drei Bände berechnetes kirchlich-theologisches Handwörterbuch herausbringt, dessen Redaktion in den Händen von Präsident D. H. Brunotte und Prof. D. O. Weber liegt. Über die Zielsetzung des Werkes geben Herausgeber und Verlag in dem Einführungswort Auskunft. Es geht ihnen um eine zusammenfassende Darstellung der theologischen Arbeit und des kirchlichen Lebens, die den Verhältnissen im heutigen Protestantismus gerecht wird. Als Benützer des Werkes sind Pfarrer und Studenten, die Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, dann auch Lehrer und Publizisten und schließlich alle gedacht, die am christlichen Glauben, an der theologischen Forschung und am kirchlichen Leben tätigen Anteil nehmen. Genauigkeit der Angaben, Knappheit der Darstellung und Anleitung zu persönlicher Urteilsbildung durch Hinweis auf die neueste in- und ausländische Literatur sollen daher nach bestem Vermögen erstrebt werden. Durch geschickte Abstimmung auf andere Lexika, wie etwa das „Biblich-theologische Handwörterbuch“ von Osterloh-Engelland und das „Evangelische Soziallexikon“ wird eine unnötige Doppelbehandlung vermieden und Raum für die diesem Handwörterbuch vorbehaltenen Themen gewonnen. Mit seinen rund 16 000 Stichwörtern wird es mehr oder minder auf alle Fragen eine erste Antwort bieten. Neu ist dabei das Bestreben, möglichst zusammenhängende Überblicke zu geben, in denen eine Mehrzahl von einzelnen Stichworten zusammengefaßt sind. Dadurch, daß das Werk in Lieferungen erscheint, erleichtert sich nicht nur die Anschaffung (was zumal für die Studenten von Wichtigkeit ist), sondern man hat auch gleich schon etwas in der Hand, wobei das jeweils beigegebene Schlagwortregister auch jene Titel erfaßt, die in der vorliegenden Lieferung noch nicht behandelt sind. — Der uns vorliegende 1. Faszikel umfaßt die Stichworte „A u. O“ bis „Ansbacher Ratschlag“, darunter umfangreiche Artikel wie „Abendmahl“ (3—27), „Altar“ (76—80), „Alte Kirche“ (80—88), „Geistliches Amt“ (105—111). Manche neue Stichwörter sind dankenswerterweise eingefügt (z. B. „Evangel. Akademien“, „Alpirsbacher Kreis“), dafür ist man in der Aufnahme von Personen-

namen betont zurückhaltend; soweit ich sehe, sind nur 15 ältere und neuere Theologen behandelt (gegen rund 100 in RGG). Offensichtlich ist man bemüht, alles bloß „Antiquarische“ auszuschalten; zugleich wird dadurch deutlich, daß man mit dem neuen Werk die alten Lexika nicht verdrängen will. Daß die Auswahl dessen, was zu belassen und was zu übergehen ist, nicht in jedem Fall Zustimmung findet, ist begreiflich. Was die theologische Richtung der einzelnen Beiträge angeht, so ist bei Wahrung persönlicher Akzentsetzung doch in dem Untertitel des Werkes ein klares Programm ausgesprochen, was um so unübersehbarer wird, wenn man damit die Titel der beiden älteren, oben genannten Lexika vergleicht. Das neue Werk will keine „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ sein und noch viel weniger ein Nachschlagewerk über „Religion in Geschichte und Gegenwart“, sondern es will als „Kirchlich-theologisches Handwörterbuch“, wenn wir die Namengebung richtig verstehen, eine stärkere Bindung der Theologie an die Kirche bekunden und betreiben. — Der katholische Benutzer muß die erfreuliche Aufgeschlossenheit für katholische Belange und die reiche Benützung katholischer Literatur dankbar anerkennen. Selbst ein so heikler Artikel wie „Ablaß“ hat eine wohlthuend objektive Darstellung gefunden. Wo den Mitarbeitern ausländische katholische Literatur nicht selbst zugänglich war, verweisen sie gegebenenfalls auf grundlegende Rezensionen in Zeitschriften. Aus alledem wird deutlich, daß, wenn die Herausgeber auch die Hinordnung auf das Gespräch zwischen den Konfessionen nicht ausdrücklich in ihr Arbeitsprogramm aufgenommen haben, sie doch um dieses Anliegen wissen und bewußt dafür Sorge tragen. Wir können nur wünschen, daß das so gut begonnene Unternehmen in diesem Geiste auch zu Ende geführt wird. Uns will scheinen, daß gerade der Vergleich zwischen diesem Handwörterbuch und seinen umfangreicheren Vorgängern zeigen kann, wie sehr sich die Konfessionen — trotz allem — doch nähergekommen sind. Wir haben die Zuversicht, daß dies Werk für seinen Teil diese berechtigten Bemühungen fördern wird. Bacht

Stec k, K. G., Luther und die Schwärmer (Theol. Studien, 44). gr. 8° (64 S.) Zollikon-Zürich 1955, Evang. Verlag 4.— Fr.; 4.— DM (Deutsche Auslieferung: Kaiser, München). — Der vorliegende Vortrag, der gekürzt in dem von K. Barth geleiteten theologischen Seminar zu Basel gehalten wurde, ist eine systematische, nicht historische Untersuchung. Denn das Thema soll auf die dem Streit zugrundeliegenden Ideen hin durchgearbeitet werden. Luthers *Spiritualismus* wird zunächst mit Recht gegen neuere Deutungsversuche herausgestellt, wie er mit der Kategorie des Wortes verknüpft erscheint. Man spürt deutlich, wie das neue Buch von P. Prentner, *Spiritus Creator*, das fast eine Neuentdeckung des Heiligen Geistes in der Theologie Luthers brachte (vgl. Schol 30 [1955] 600f.), seine Auswirkung bereits hat. St. möchte freilich dem Ausdruck Prentners vom „pneumatischen Realismus“ den eines „realistischen Spiritualismus“ oder der „Spiritualität“ vorziehen, da er sich eng an die realistische biblische Erkenntnis anschließe. Hier liegt denn auch der erste Gegensatz Luthers zu Karlstadt und Müntzer, die St. vor allem von den Schwärmern heranzieht. Dabei sieht St. das Verhältnis zwischen ihnen und Luther gerade umgekehrt, als es gewöhnlich dargestellt wird. Nicht sie sind die Radikalen, sondern sie verderben die echte Spiritualität, wenn sie sie veräußern und vergesetzlichen: „Der gemeine Mann wird nicht mit der Tat noch mit der Ordinance, sondern mit dem Evangelium gelehret“, so schreibt Luther in der Schrift Von beiderlei Gestalt (15). Damit eng verbunden ist der Kampf um die andersgeartete Auffassung von der prophetischen Sendung. Denn bei Luther steht neben der innerlichen Handlung durch den Heiligen Geist die äußere durch Wort und Sakrament. Somit geht es ihm um den Verzicht auf einen außergewöhnlichen Heilsweg, weil er nur so die ungeschuldete Freiheit der gnädigen Zuwendung Gottes in Christi Person und Werk gesichert findet. Schon hier zeigt sich der dialektische, nicht ausgeglichene *Dualismus* in Luthers Denken. Er hat im Kampf auch seinen Einfluß im Dualismus von Lehre (immer rein) und Leben (immer sündhaft) oder von Gesetz und Evangelium oder von Glaube und Weltlichkeit (also des doppelten Regimentes) ausgeübt. Denn es ist klar, daß hier selbst kleine Verschiebungen der Betonung große Wirkungen haben mußten. Eine wesentliche Ergänzung bringt im 3. Kap. die Erwähnung von Luthers *Positivismus*. Denn im geschichtlichen Raum

glaubte Müntzer, daß Luther der die Fürsten anrufende Knecht sei, während er selber unabhängiger bis zum Aufruf zur revolutionären Gewalt dastehe. St. deutet diesen Zwiespalt: Wie es Luther nicht um spekulative Begründung des Handelns Gottes oder des Zusammenhanges von Natur und Gnade gehe, so auch nicht um inneren Ausgleich in der Obrigkeitsbetrachtung. Sie ist ihm die tatsächlich erscheinende Gestalt des einen der beiden gottgewollten Regimente, an dem die Kirche eschatologisch (nicht ontologisch) teilhaben muß, um zu existieren. Das Gesamtbild wird durch St. noch durch ein abschließendes Kap. über Luthers *Autorität* innerlich erweitert. Er greift dabei den Vorwurf von K. Jaspers auf, der Luther Mangel an Kommunikativem zuschreibt. Hierin sieht St. begründet, daß es zu einer eigentlichen Auseinandersetzung mit den Schwärmern nicht kam. Der Verf. hätte sie selber sehr begrüßt, da er im Streben der Schwärmer auch Auswirkungen von „Mangelercheinungen“ im frühen Protestantismus (etwa in dem, was Kirchen- und Gemeindeordnung betrifft) sieht. Als Grund gibt St. wohl mit Recht das starke Sendungsbewußtsein Luthers an. Die wichtige Forderung, die er daraus zieht, ist der Wunsch, entsprechend Luthers Grundposition, an der Heiligen Schrift seinen Spiritualismus, Dualismus und Positivismus nachzuprüfen. Warum aber soll bei der Prüfung dieses „problematischen Erbes“ des Reformators der Satz ausgeschlossen bleiben, der „auf alle Fälle“ die Schrift für sich habe, daß wir zwischen der Welt Leben und dem ewigen Leben einsam im Glauben schweben (aus der frühen Psalmenvorlesung)? Gerade hier scheint uns die Grundfrage zu liegen — auch für das heutige Gespräch zwischen den Konfessionen —, an der sich die Problematik des Spiritualismus und Dualismus entzündet. Sie muß also vor allem zur Diskussion stehen.

Weisweiler

Bring, R., Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus, 7). gr. 8° (231 S.) München 1955, Kaiser. 17.50 DM. — Das von K. H. Becker übersetzte Werk ist bereits 1933 in Helsingfors veröffentlicht worden und im wesentlichen unverändert geblieben. Dennoch wird die deutsche Forschung die späte Übersetzung besonders deshalb begrüßen, weil das Werk einer der Grundsteine für die Verlebendigung der skandinavischen Lutherforschung in den beiden letzten Jahrzehnten war. Am Problem ‚Glaube — Werk‘ hat B. alle rein oder mehr psychologischen Versuche abgelehnt. Unter ‚Glaube‘ verstand nach dem Verf. Luther nicht eine seelische Qualität, sondern eine grundsätzliche theozentrische Religionsgestaltung, die jegliche Egozentrik, auch die verborgenste, ausschließt. Es kommt Luther daher beim Glauben auch nicht auf die psychologische *Fiducia* an, noch weniger auf das Gefühl der Heilssicherheit (das war nur Ausgangspunkt), sondern auf Gott. „Glaube ist die Bezeichnung für die Bewegung von Gott zum Menschen“ (34), so daß Gott nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt des Glaubens ist. Damit ist der Gegensatz zwischen Glauben und Werk von B. zurückgedrängt. Denn dieser Glaube als Religion umfaßt natürlich auch das ‚Werk‘, freilich nicht als menschliches Eigenstehen, sondern als Ausfluß der Gottesgemeinschaft — nicht als Gesetzeserfüllung (wie bei Melancthon), sondern als lebendigen Ausfluß dieses im Gottesverhältnis konstituierten neuen Lebens. Es handelt sich also nicht um eine psychologische, sondern um eine theologische Frage. Melancthon hat den Gedanken Luthers bereits durch das Hervorheben der Sicherheit in der Unruhe der Seele bzw. in der Ablehnung des *servum arbitrium* und der Annahme des Fiduzialglaubens als irgend-einer „Grundlage“ der Rechtfertigung in die unhaltbare und von der Orthodoxie, dem Pietismus und dem Liberalismus so vielfach übernommene andere Gegenüberstellung von Glauben und Werk, wie sie heute geläufig ist, umgeändert. Es ist erfreulich, daß B. grundlegend ablehnt, daß die katholische Lehre eine bloße ‚Werkgerechtigkeit‘ in diesem neueren Sinn je gelehrt habe. Der ‚Thomismus‘ hat vielmehr auch nach B. Gott das Wesentliche immer tun lassen. Aber dadurch, daß die Gnade den Menschen anregt, in ihrer Hilfe selbst zur Rechtfertigung das Seine zu tun, sei die Egozentrik in der Gesetzeserfüllung doch wieder eingetreten — ähnlich wie bei Melancthon, der zu stark scholastischen Gedankengängen folge. Es wird Aufgabe der historischen Lutherforschung sein, dieses hier mehr vom Systematischen aus entwickelte Lutherbild nachzuprüfen. Aber das Buch zeigt jedenfalls, wie

das Dogma die Psychologie zu überwinden hofft, und jedenfalls ist es deshalb historisch wie systematisch von echter Bedeutung. Das religiöse Anliegen wie die tiefe Problematik von Gott—Mensch ist aufgerührt. Freilich tritt, wie uns scheinen will, auch in dieser Lutherkonzeption die extreme Lösung, die nur Gott sieht und nicht auch den von ihm und für ihn geschaffenen Menschen, deutlich hervor. Die psychologisierende oder ethisierende Deutung hatte versucht, hier zu lockern. B. dürfte recht haben, wenn er meint, daß damit eines der Grundanliegen Luthers verkannt sei. Gott steht bei ihm einseitig auf ‚seiner‘ Seite. Gerade deshalb hat katholisches Denken nicht nur den Glaubensanfang gegen den Semipelagianismus Gott allein zugeschrieben, damit der Begnadete den Weg zu ihm gehe. Sie hat auch in ihre Prädestinationslehre die Auserwählung durch Gott bis hin zur gratia efficax eingebaut, damit der Herr auch in der Mitwirkung des Geschöpfes der Herr bleibe. B. spricht leider davon nicht. Die Lehre hätte ihm gezeigt, daß menschliches Werk nach katholischer Auffassung nicht nur Werk ist, für das „Gottes Hilfe gefordert ist“, sondern daß es auch qualitativ „von Gott geprägte und [letztlich] bestimmte Aktivität“ ist (74), also Gott nicht in den Hintergrund rückt. Den Grundgedanken des Buches begrüßen also auch wir, wenn auch mit dieser nicht unwesentlichen Erweiterung.

Weisweiler

*

Dalbert, P., Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus. 8^o (148 S.) Hamburg-Volksdorf 1954, Reich. 9.80 DM. — Der Verf. bietet im wesentlichen eine Zusammenstellung der theologischen (und anthropologischen) Aussagen in der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur. Wenn das Ergebnis bei manchen Schriften, wie bei Demetrios und Ps.-Hekataüs, dürftig ausfällt, so liegt das an dem Mangel des erhaltenen Materials und wenigstens teilweise auch an der geringen theologischen Tiefe dieser Literatur. Zusammenfassend werden drei Gesichtspunkte als charakteristisch herausgehoben: der unbedingte Monotheismus, der vor allem in der Lehre von Gott dem Schöpfer und dem absoluten Herrn ihren Ausdruck findet, die Vergeistigung der Offenbarungsauffassung, die sich besonders in der allegorischen Schriftauslegung zeigt, und das ungebrochene Bewußtsein der Auserwählung Israels. Der Verf. ist sich selber bewußt, noch nichts Abschließendes gesagt zu haben. Es fehlt die letzte Durcharbeitung: Man stößt nicht selten auf unnötige Wiederholungen und Unausgeglichenheiten, z. B. heißt es zu Aristobul, daß die Ansichten über die Echtheit der Fragmente weit auseinandergehen (103), in Anm. 1 auf derselben Seite wird dagegen gesagt, diese Echtheit werde kaum mehr bezweifelt. Sehr störend sind, besonders in den griechischen Texten, die zahlreichen Druckfehler, die nur z. T. im beigegebenen Verzeichnis vermerkt sind (z. B. steht 86, 19 κακῶν statt καμῶ; 115, 12 θεοῦ statt θεοῦ usw.). Daß der Monotheismus der jüdischen Sibylle „deutlich“ nur ein „relativer“ sei (112), kann man doch nicht sagen. Gelegentliche Aussagen, die so klingen, sind zweifellos aus der heidnischen Vorlage zu erklären. Die Vermutung, die Sophia-Lehre des Weisheitsbuches könne ihre Wurzeln im Mythos von einer Helfergöttin bzw. einem ἱερός γάμος haben, dürfte ganz abwegig sein. Schwerlich kann man sagen, daß „die meisten hellenistisch-jüdischen Schriftsteller den Tempel in Jerusalem, seinen Kult und das Gesetz als Inkarnationen Gottes betrachtet haben“ (136). Trotz dieser Ausstellungen wird man dem Verf. Dank wissen für seine mühevollen Arbeit, die den Einblick in die Gedankenwelt der apologetisch-missionarischen Literatur des hellenistischen Judentums, die für das Verständnis der urchristlichen Mission so wichtig ist, wesentlich erleichtert hat, wenn er auch leider gerade die beiden wichtigsten Vertreter, Philo und Josephus, unberücksichtigt gelassen hat.

Bulst

Leipoldt, J., u. Morenz, S., Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt. gr. 8^o (217 S.) 13 Tafeln. Leipzig 1953, Harrassowitz. 11.— DM. — Die Religionsvergleiche hatte schon seit langem auf die Rolle heiliger Bücher und Schriften in den verschiedenen Religionen hingewiesen. Aber bislang hatte es eine umfassende Studie noch nicht gegeben. Das Kapitel in der „Phänomenologie der Religion“ von G. van der Leeuw (§ 64) konnte nur

einige Aspekte herausgreifen. Auch das vorliegende Werk erhebt nicht den Anspruch, das gesamte religionsgeschichtliche Material zum Thema vorzulegen. Es beschränkt sich ausdrücklich auf die Völker der antiken Mittelmeerwelt, also auf die Ägypter, Israeliten, Griechen und Römer. Der Rückgriff auf die Religion der Primitiven wird nur selten gemacht. Als Ziel steht den Verfassern die Herausarbeitung der Eigentümlichkeiten der einzelnen Völker und Kulturen im Umgang mit den heiligen Schriften vor Augen, zugleich aber auch die Integration zu einem umfassenden Gesamtbild. Sie glauben mit Recht, auf diese Weise einen wesentlichen Grundzug in der geistigen Entwicklung der alten Welt aufweisen zu können. Freilich hängt alles von der Gültigkeit der Methode ab, nach der das überaus reiche Material gesammelt, gruppiert und ausgewertet wird. Die Verfasser wollen keine „Dogmatik“ treiben, sondern eine „Phänomenologie“ der heiligen Schriften bieten. Die Problematik dieser Methode ist oft genug herausgestellt worden; sie wird auch hier wieder sichtbar. Denn was im Ablauf der elf Kapitel als phänomenologische Beschreibung geboten wird, entpuppt sich bei näherem Zusehen oftmals als These einer ganz bestimmten Bibelkritik oder einer bestimmten Art religionsgeschichtlicher Einstellung. Letzteres wird darin deutlich, daß die Grenze zwischen Religion und Zauberei, zwischen religiöser und magischer Verwertung heiliger Schriften nicht deutlich genug herausgearbeitet wird. Ersteres wird beispielsweise in der Art und Weise sichtbar, in der Jesu Stellung zum Alten Testament oder die Entwicklung des neutestamentlichen Kanons beschrieben wird. Wenn man um diese Grenze im Methodischen weiß, kann man aus dem Buch eine Fülle interessanter Einzelheiten erheben. Auf einiges sei hier hingewiesen. So auf das 3. Kap., das von den typischen Ursprungsbedingungen heiliger Schriften handelt; allerdings wird dabei das Phänomen der Inspiration zu kurz abgetan. Bezüglich der Inspirationsvorstellung Philons von Alexandrien müßte man doch wohl stärker darauf achten, inwieweit es sich bei ihm um eine bloß sprachliche Akkommodation handelt (35). Für die Inspirationslehre Plutarchs von Chäronea darf Ref. wohl auf seine Studie in dieser Zeitschrift (Schol 17 [1942] 50—69) verweisen. Wenn die Verf. von einer Übernahme der griechischen Inspirationsvorstellung durch das frühe Christentum reden, scheinen sie uns dem wirklichen Befund nicht gerecht zu werden; vgl. Schol 19 (1944) 1—18; Bibl 32 (1951) 237—262. — Interessant ist sodann das, was im 4. Kap. („Die Einheit“) über die Geschichte des bekannten Lemmas „Es steht geschrieben“ ausgeführt wird (37 ff.). Ähnlich aufschlußreich ist die Geschichte der Formel „Nichts hinwegnehmen, nichts hinzufügen“ (56 ff.) — Naturgemäß mußte die Übersetzung heiliger Schriften eigene Probleme zeitigen; diesen geht das 6. Kap. nach. Daß bei der Besprechung der Vulgata und ihrer vom Tridentinum sanktionierten Verbindlichkeit die Unterscheidung zwischen dogmatischer und literarischer Authentie nicht hinreichend gewahrt wird, verwundert nicht. — Der Bibelexeget wird im 7. Kap. („Die Ausdrucksform“) eine Menge wertvoller Beobachtungen über die stilmäßigen Eigenheiten der biblischen Schriftsteller finden; dagegen wird der Liturgiehistoriker an der Schilderung des synagogalen Gottesdienstes interessiert sein, in welchem die Schriftlesung eine so gewichtige Rolle spielte. Ebenso wichtig sind die Hinweise auf die Arkandisziplin, mit welcher die heiligen Bücher gehütet wurden (107 f.), und die Bemerkungen zum Bedeutungswandel des Wortes „apokryph“ (110). Daß im christlichen Gemeindegottesdienst der apostolischen Zeit (wenigstens innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden) die ältesten Lesungen keinen festen Platz gehabt haben sollen (111 f.), ist überraschend, wird aber auch von G. Dellings, *Der Gottesdienst im Neuen Testament* (1952), bestätigt. — Endlich sei noch auf das 10. Kap. („Die Deutung“) hingewiesen; es bringt wichtige Belege für die Geschichte der allegorischen Interpretation (123 ff.). Die beigegebenen Register und Bildtafeln erhöhen den Wert des Buches. — Noch eine Kleinigkeit: Ignatius, ad Philad. 8, 2, sollte man nicht als Beleg für das Vorhandensein einer Bibliothek in den Gemeinden anführen; vgl. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien* (1933) 31 f.

B a c h t

Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, *Mélanges* I. gr. 8° (195 S.) Kairo 1954, Dar al-Maaref. 6.— DM. — Das seit einigen Jahren in Kairo bestehende Institut der Dominikaner für Orientalische Studien hat sich ent-

schlossen, alljährlich einen Band *Mélanges* herauszugeben. In einen wichtigen Mittelpunkt der arabischen Welt gestellt, gedenken die Mitglieder, in Zusammenarbeit auch mit anderen Gelehrten, ihre Aufmerksamkeit in erster Linie der Erforschung des geistigen Lebens dieser Welt in Vergangenheit und Gegenwart, in sich selbst und in seinen Beziehungen zum Abendland, zuzuwenden unter besonderer Berücksichtigung der Rolle, die Ägypten dabei spielt. — Der hier zur Anzeige kommende I. Band dieser *Mélanges* vermittelt einen guten Einblick in den Charakter des neuen Unternehmens. Im 1. Aufsatz untersucht *S. de Laugier de Beaurecueil O. P.* die Beziehungen zur Bibel in dem geistlichen Handbuche des persischen Mystikers 'Abdallah Ansari, *Kitāb manāzil al-sā' irin ilā Rabb al-'ālamīn* (liber mansionum v. stationum peregrinantium ad Dominum mundorum). Der Verf. kann dabei feststellen, daß das A.T. dabei einen größeren Raum einnimmt als das N.T., daß Ansari seinen Blick mehr auf Abraham und Moses richtet als auf Mohammed und damit über den Koran hinausgeht. Es erhebt sich die Frage des mehr inneren Einwirkens der jüdisch-christlichen Offenbarung auf den Werdegang des Sufismus. Für die weitere Forschung nach den Quellen, aus denen die Mystiker im Islam ihre geistlichen Lehren geschöpft haben, scheinen uns diese Untersuchungen des Verfassers richtungweisend zu sein. — Der 2. Beitrag, von *J. Jomier O. P.*, führt uns in die allerjüngste Zeit. Er enthält den Bericht über eine heiße Fehde um die Korandeutung. Anlaß dazu gab die Doktorarbeit eines ägyptischen Gelehrten an der staatlichen Universität in Kairo. Dieser hatte nämlich den Versuch gewagt, die erzählenden Stücke des Korans nach den Regeln der literarischen Gattungen zu erklären und deren geschichtlichen Wert entsprechend zu beurteilen. Dies widersprach dem herkömmlichen, vor allem im Azhar üblichen Verfahren, dessen Vertreter im darauf einsetzenden Streite dann Sieger blieben. — Mit Ghazali beschäftigt sich die nächste Abhandlung. *Farid Jabre C. M.* sucht darin unter eingehender Prüfung und Auswertung vor allem der Nachrichten im Werke des Sobki über die Shafi'iyya gewisse umstrittene Punkte im Leben und Werke des großen islamischen Gottesgelehrten weiter aufzuhellen. — Für das, was danach folgt, wird man dem überaus rührigen Leiter des Instituts, *P. Anawati O. P.*, sehr dankbar sein. Er gibt nämlich eine fast 40 Seiten umfassende Zusammenstellung von Ausgaben alter arabischer Texte aus verschiedenen Wissensgebieten, die im Laufe des Jahres 1953 in Ägypten erschienen sind, nebst einer kurzen Würdigung. Wer um die Schwierigkeiten weiß, sich im Nahen Osten über Neuerscheinungen zu unterrichten, wird diese Sparte besonders schätzen. Mit Dankbarkeit wird man auch die Nachrichten am Ende begrüßen über die wissenschaftlichen Einrichtungen und deren Tätigkeit und Veröffentlichungen, die alle für das rege geistige Leben der Hauptstadt Ägyptens zeugen. — Den Schluß unserer Anzeige möge der aufrichtige Wunsch bilden, daß die *Mélanges* weite Verbreitung finden und daß dem neuen Institut ein ähnlich weitreichendes und ersprießliches Wirken in dem Felde seiner Betätigung verliehen werde, wie es der Dominikanerschule in Jerusalem für die Bibelwissenschaften beschieden war!

Kutsch

2. Geschichte der Theologie

v. Campenhausen, H., Die griechischen Kirchenväter (Urban-Bücher, 14). 8° (172 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 3.60 DM. — Wer das ansprechend aufgemachte und fesselnd geschriebene Büchlein durchgelesen hat, wird nochmals zurückschlagen zu dem Blatt, das „statt eines Vorworts“ ein Zitat bringt aus Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien I 2 (1842). Darin ist treffend die Absicht des Verf. gezeichnet, „ein Werk abzufassen, das alles gelehrten Apparates entbehrt, gründliche und solide Studien aber *vor-*aussetzt“, und mit Böhringer die Mitte zu halten zwischen „leichter, pikanter Ware auf der einen Seite“ und „schwerfälligen, verhältnismäßig nur wenigen zugänglichen Arbeiten auf der anderen Seite“. Der Wurf ist gelungen. In 12 Skizzen werden die bedeutendsten Gestalten der griechisch schreibenden Kirchenväter bzw. Kirchenschriftsteller gezeichnet: Justin und Irenäus; Klemens von Alexandria und Origenes; Eusebios von Caesarea und Athanasios; die drei Kappadokier; Synesios

von Kyrene; Johannes Chrysostomos und schließlich Kyrill von Alexandrien. Diese Auswahl ist in den einleitenden Bemerkungen durch den Verf. gerechtfertigt: nach vorn hin, indem er mit Justin etwas Neues anheben sieht gegenüber dem Zeitalter der „festen und grundsätzlich abgeschlossenen Bezeugung“ oder dem Zeitalter „der Evangelien, Apokalypsen und apostolischen Sendschreiben“ (11). Wie der Verf. selber andeutet, beginnt damit jene Form der Theologie, die J. Lebreton als „théologie savante“ von der „foi populaire“ abhebt (RevHistEccl 19 [1923] 481—506; 20 [1924] 5—37. Zur literarischen Abgrenzung dieser Gruppe vgl. auch Schol 27 [1952] 261). Wie dem auch sei: der Ansatzpunkt ist mit Justin gut gewählt — ebenso, wie mit Kyrill v. Alexandrien der Endpunkt der „Väterzeit“ richtig angesetzt, wenngleich vielleicht hier nicht so eindeutig begründet ist. Mit Recht läßt Verf. das Ende der eigentlichen „Väterzeit“ mit einem Wechsel der theologischen Methode und der Stellung der kirchlichen Theologie zusammenfallen. Aber ist diese Grenze der Väterzeit selber in folgendem Satz richtig gekennzeichnet? „Ich habe sie dort gesucht, wo durch die jahrhundertelange Arbeit der Väter selbst eine Tradition entstanden ist, die bestimmende Geltung verlangt und die anfängliche Bewegungsfreiheit der biblischen und systematischen Forschung grundsätzlich beschränkt“ (11 f.). Diese Berufung auf bindende Tradition als Kennzeichen des Beginns der „Scholastik“ bedarf wohl in mehrfacher Hinsicht einer Präzisierung, obwohl der Verf. durchaus etwas Richtiges beobachtet. Zunächst darf in seinem Sinne wohl betont werden, daß es sich nur um den Bereich der „theologischen“ Methodik handelt. In ihr bekommt die Tradition eine neue Stellung, nachdem sie in der Kirche und auch in der Vätertheologie schon immer zu Hause gewesen ist. Diese neue Bedingung und Funktion erlangt die Tradition über das „Väterargument“, das nun deutlich abgehoben neben das Schriftargument tritt, in das es bisher meist mehr oder minder miteinbezogen war. (Vgl. M. Richard, *Les florilèges diphyites du V^e et du VI^e siècle*, in: *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. v. A. Grillmeier — H. Bacht, Bd. I [Würzburg 1951] 721 bis 748; vgl. ebd. 162.) Dieses Väterargument wird aber nun mit dem Ende des 5. Jahrhunderts häufiger aus Florilegien geschöpft oder in solchen selbst vorgelegt. Kyrill selbst spielt darin eine große Rolle. Daneben tritt etwas anderes: die Dialektik zieht ein in die Theologie. Dies beides zusammen erlaubt eigentlich erst von „Scholastik“ zu reden, und dies auch nur in einem anfänglichen Sinn. Der sichtbare Beginn der neuen Ära ist wohl erst mit dem Beginn des 6. Jahrhunderts anzusetzen (zwischen 512 und 518 nach Ch. Moeller, in: *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. I, 638; vgl. 637). Nun beginnen auch stärkere Bemühungen um die Definition von Begriffen, wie wir es etwa bei Boethius, Rusticus Diaconus und Leontius von Byzanz sehen. Immerhin ist Kyrill praktisch dennoch der Abschluß der alten Epoche, weil nach seinem Tod bis zum Aufkommen der neuen Methodik in der griechischen Kirche keine beherrschende Gestalt hervortritt — es sei denn der große Verehrer und Kenner Kyrills, Severus von Antiochien. Er ist aber durch seinen Gegensatz zu Chalkedon in die Trennung von der Kirche hineingeraten. — Jedenfalls sind die 12 Gestalten, die hier vor uns stehen, aus einer in sich geschlossenen Zeit genommen. Es ist wirklich eine klassische Reihe von Vätern und Kirchenschriftstellern. Unter der Feder des Verf. werden manche davon wieder „zu Menschen“, nachdem sie eine einseitige theologische und ungeschichtliche Betrachtungsweise allzusehr in eine überzeitliche Sphäre entrückt hatte. Die Skizze über Gregor von Nazianz ist unter dieser Rücksicht besonders gelungen (101—113). Das Bild Kyrills v. Alexandrien — auch wenn man dessen einseitige Glorifizierung, wie vielfach üblich, nicht mitmacht — ist aber wohl in mancher Hinsicht „allzumenschlich“ ausgefallen (vgl. 161). Die Union von 433 zeigt ihn doch u. E. in einer etwas gemäßigteren Haltung und persönlich ausgeglichenerer Form als nach der scharfen, wohl von E. Schwartz beeinflussten Darstellung des Verf. (162 oben) anzunehmen ist. Kyrill mußte die Annahme der Union nachdrücklich gegen Extremisten verteidigen, wie dies die Briefe an Acacius, Eulogios v. Alexandrien, Succensus und Valerianus zeigen. Wäre er diese Union nicht aus Überzeugung eingegangen, wäre sie unter diesem Druck zerbrochen. (Übrigens hat Kyrill seine extremen Formeln nur zurückgestellt, nicht aufgegeben.) Dabei findet Kyrill ein gutes Wort selbst über Nestorius (ACO I 1, 4 p. 35; PG 77, 224D—225A). Die Abneigung des Alexandriners gegen den gestürzten Gegner beruhte gewiß nicht zuletzt auf einer inneren Einsicht in dessen ungenügende

christologische Konzeption, die sich tatsächlich bei Nestorius nachweisen läßt. Gerade daraus konnte Kyrill ermesen, daß Nestorius auch die Formel der Union innerlich noch nicht mitvollziehen konnte. Dennoch hat Verf. recht, wenn er die Methode, die Mittel und die politische Abzweckung des Vorgehens Kyrills gegen Nestorius einer Kritik unterzieht: es fehlt an dieser Auseinandersetzung gerade jenes, was erst mit dem 6. Jahrhundert greifbar zu werden beginnt und doch schon Athanasius auf der Synode von 362 vorgemacht hatte, eine gegenseitige Aufklärung über Begriffe, Formeln und theologische Gesamtkonzeption, die allein den Gegner hätte gewinnen können. — An dieser letzten Skizze sieht man, was Verf. in seiner Gesamtdarstellung der 12 Kirchenväter bzw. Schriftsteller an Problemen zur Sprache zu bringen weiß, so etwa das Verhältnis von Kirche und Amt (dies besonders bei Klemens v. Alexandrien und Origenes; vgl. hier jedoch die Rezension v. H. Bacht zu dem Werk des Verf.: Kirche und Amt, in diesem Heft); von Philosophie und Christentum und das Wesen der Kirchlichkeit. Der offene Blick für die geistes- und kulturgeschichtlichen Hintergründe der Vätergestalten, für die Rolle der Politik und der Humana, die weithin treffende Darstellung der theologischen Lage und die klare Zeichnung ihrer so verschiedenen Gestalten selbst machen das kleine Buch zu einer wertvollen Bereicherung unserer Väterkunde.

Grillmeier

Laurin, J. R., O.M.I., Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 à 361 (Anal. Gregoriana, 61). gr. 8° (XVI u. 488 S.) Rom 1954, Univ. Gregoriana. — Man könnte geneigt sein, die auf S. 436 gebotene Übersicht „Tableau récapitulatif“ als symptomatischen Ausdruck für Arbeitsweise und Ertrag dieser Untersuchung zu nehmen, und es wäre damit keineswegs eine Herabsetzung derselben ausgesprochen. Verf. kann gar nicht von einer anderen Absicht geleitet worden sein als von derjenigen, ohne Rücksicht auf eindrucksvolle Eindeutigkeit des Ergebnisses in weitem Raum verstreute Einzel-Elemente zu sichten und unter bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen: In diesem Fall rechtfertigt die Tatsache, daß die griechischen Apologeten des 2. Jahrh. seit langem als geschlossener Block gewertet und nach ihren Bestandteilen minutiös erforscht wurden, eine Ausdehnung derselben Fragen auf eine Zeit, wo trotz des nahen oder bereits errungenen Sieges eine Verteidigung oder Rechtfertigung des Christentums geboten war. Es ist nicht dem Verf. zum Vorwurf zu machen, wenn das erzielte Ergebnis — in der erwähnten Tabelle schematisch dargestellt oder auf den letzten 9 Seiten kurz zusammengefaßt — keine überzeugend klare Linie aufweist. Man sollte ihm eher Dank wissen, daß er sich so hütete, gewagte Linien zu „entdecken“. Vielleicht hätte die sporadisch angedeutete Vermutung: „la faveur croissante des princes pour l'Église chrétienne donne probablement aux chrétiens l'impression qu'ils triompheront aisément de leurs adversaires“ (442), intensiver in die Interpretation der vorhandenen Elemente eingeführt werden sollen, um eine gewissermaßen enttäuschende Leistung der in Frage kommenden kirchlichen Schriftsteller verständlich zu machen. — Auf jeden Fall ist der Wert vorliegender Untersuchung in der *methodischen* Durchführung zu entdecken: In mustergültiger Weise wird ein Mittelweg gefunden zwischen einem Sichverlieren in der Überfülle der Gesichtspunkte und Daten und einer gewaltsamen Vereinfachung. Man könnte natürlich mit dem Verf. diskutieren, wie weit seine Wahl der zeitlichen Begrenzung — 270 bis 361 — die sachlich beste und berechtigte ist; oder ob die von ihm stereotyp gestellten Fragen nach Adressat, Zweck und Argumentation der einzelnen apologetischen Werke den Begriff „Orientations maîtresses“ auszufüllen vermögen. Jedoch muß der, welcher solchen Durchblick unternimmt, sich notwendigerweise auf bestimmte Grenzen festlegen; und daß in unserem Fall Verf. sich nicht willkürlich oder übereilt entscheidet, verraten seine annehmbaren Rechtfertigungen. Relativ am schwersten ist wohl der Gang der Untersuchung da nachzuvollziehen, wo er einige einzelne althristliche Schriftsteller als „Apologistes chrétiens“ von anderen grundsätzlich absondert: „car notre recherche ne porte pas sur les orientations maîtresses de l'apologétique chrétienne, ni sur les orientations apologetiques des écrivains chrétiens, mais seulement sur les orientations maîtresses des apologistes chrétiens“ (XI). Die nach Meinung des Verf. zu letzterer Klasse gehören, werden — nach einem 1. Teil als Einführung, die einen gefälligen Überblick gibt über die Krise der heidnischen Welt, über Aufschwung des Christen-

tums und Schweigen der Apologetik am Ende des 3. Jahrh. — im 2. Teil über die Apologeten während der Diokletianischen Verfolgung (67—306) und im 3. Teil über diejenigen im Kraftfeld der Befriedung durch Konstantin bis ins einzelne erforscht. Im 2. Kap. rangieren vier Namen, davon Methodius von Olympos auf Grund der sehr spärlichen Kenntnisse von dessen gegen Porphyrius gerichteter Schrift nur kurz, dafür um so ausführlicher die drei übrigen: Eusebius von Caesarea (94—145), Arnobius (146—185), Laktanz (186—304). Während leicht einzusehen ist, daß man das während der Verfolgungsstürme aufgebrachte christliche Verteidigungsschrifttum im wesentlichen bei diesen Autoren zu suchen hat, braucht die Zusammenstellung im 3. Kap., in welchem Laktanz und Eusebius noch einmal und dazu Athanasius und Julius Firmicus Maternus als Vertreter vorgeführt werden, nicht auf den ersten Blick den Eindruck der Vollständigkeit zu erwecken; man wird sich aber überzeugen lassen, daß zwischen 312 und 361 tatsächlich kein im strengen Sinne apologetisches Schrifttum über das erwähnte hinaus uns bekannt ist. Um noch größerer Deutlichkeit willen bietet Verf. einige Seiten „Notes complémentaires“ (430—435) und nennt darin eine Reihe literarischer Werke, deren Verwendung er wegen zu starker literar-historischer Unsicherheit oder wegen Überschreitung der von ihm selbst gezogenen Grenzen unterläßt: Cornelius Labeo, Cohortatio ad Graecos, Kommodian, Vitellius Afer, Aphraates u. a. Diese Autoren und die vereinzelt apologetischen Elemente in nicht-apologetischen Schriften der ausführlicher besprochenen „Apologeten“ mit in die Untersuchung einzubeziehen, hätte wohl den an sich lobenswerten Aufwand an Mühe und Leistung noch um ein beachtliches Maß gesteigert. Und dennoch drängt sich die Frage auf, ob diese Mehrarbeit nicht zu empfehlen wäre. Gerade weil im Gesamtergebnis der Arbeit sich kaum deutliche Linien oder Richtungen abheben, weil also im Vergleichen der einzelnen Faktoren in starkem Maße das *Zufällige* hervortritt, wäre dies zu erwägen; denn ein derartiges Ergebnis gewinnt nicht unwesentlich an wissenschaftlichem Wert, wenn es mit dem Bewußtsein einer definitiv erschöpfenden Vollständigkeit gepaart werden kann.

Röttges

Kerrigan, A., O.F.M., St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament (Analecta Biblica, 2). gr. 8° (XXXIX u. 488 S.) Roma 1952, Pontificio Istituto Biblico, 6300 L.; 10,50 Doll. — Verf. hat für seine Untersuchung einen der wichtigsten Namen der griechischen Patristik herausgegriffen, der diese Bedeutung freilich nicht gerade auf dem Gebiete der Exegese, sondern auf dem der dogmatischen Theologie erlangt hat (460). Er hat Kyrill auch bisher nur als Interpreten des AT gewürdigt — eine entsprechende Studie über Kyrill als Deuter des NT ist nach persönlicher Aussage des Verf. (Second International Conference on Patristic Studies, Oxford 1955) in Vorbereitung. Man kann nur wünschen, daß die wichtigsten Väter der griechischen und lateinischen Kirche auf ähnliche Weise als Exegeten behandelt werden, wie es in dieser gründlichen Studie geschieht. In zwei Teilen entfaltet sich das Thema. Der 1. Teil gibt die *Klärung grundlegender Begriffe*: Wortsinn und geistlicher Sinn der Schrift im System Kyrills (23—240). Zuerst werden die verschiedenen Formen von Schriftsinn besprochen, die in der älteren christlichen Überlieferung bekannt waren, und eine Klärung des Sprachgebrauches (auch für den Bereich der modernen Exegese) vorgenommen (25—34) und Kyrills Standort bestimmt. Der Kirchenvater kennt einen doppelten Schriftsinn, eben den buchstäblichen und den geistlichen, unterscheidet sie aber in erster Linie („chiefly“!) von den Objekten und ihrer Eigenart her, die in der Schrift zur Darstellung kommen (33 38 42 ff. 129 ff.). Die Schrift spricht als Buchstabe (im Wortsinn), wenn sie von den *αἰσθητά* (42—51) redet, dagegen als *πνεῦμα* (im geistlichen Sinn), wenn ihre Gegenstände aus der Welt der *νοητά* und der *πνευματικά* (123—126) genommen sind. Der Hauptton liegt bei Kyrill auf dem geistlichen Sinn der Schrift (111—240), vorzüglich bezeichnet mit dem Wort *θεωρία*, das aus der platonischen Tradition kommt (116—122). Bei der Untersuchung der Quellen Kyrills in diesem Gebrauch wären jetzt auch die Ausführungen von W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, zu beachten (vgl. Schol 29 [1954] 257—260, bes. 259 f.). Die Untersuchung der Gegenstände, von denen die Schrift im geistlichen Sinn spricht, zeigt, daß Kyrill damit jene Inhalte meint, die als Ausdruck des Christumysteriums

gewertet werden müssen: „jegliche θεωρία πνευματική blickt auf das Christusmysterium hin“ (Fragm. 2; 2 Cor 3, 12). Ein Schrifttum ohne diese Bezugnahme auf Christus ist für Kyrill nicht mehr sensus spiritualis (131). Christus selbst ist der Deuter des AT (177—187). Diese Auffassung verleitet jedoch Kyrill im Gegensatz zu Klemens und Origenes nicht dazu, die Propheten und ihre Verkündigung den Aposteln und ihrer Sendung gleichzustellen. Wenn er auch auf Grund seiner hermeneutischen Auffassung den Zusammenhang zwischen AT und NT durchaus betont, so ist für ihn mit den Aposteln doch ein neues Entwicklungsstadium des Glaubens gekommen. Wichtig ist aber die enge Verketzung von AT und NT, ja deren Identität, gerade vermöge der Betonung und Fassung des geistlichen Sinnes (131 bis 135). Neben dem christologischen ist der ekklesiologische und auch der historische Typ der Exegese bei Kyrill gegeben, wie auch jener, der unter dem Namen des „sensus interior“ geht und dem Bereich der ethischen Paideusis angehört. Dagegen ist der eschatologische Typ wenig vertreten (165—168). Der 2. Teil bringt dann *konkrete Beispiele* für Kyrills Exegese (241—434). Wiederum liegt die Einteilung nach Wort- und geistlichem Sinn zugrunde, wenn auch manche Ergebnisse für beide Arten der Hermeneutik passen. Was Verf. einführendsweise über die verschiedene Ein- und Auslegung der exegetischen Erklärungen Kyrills in den einzelnen für die Untersuchungen wichtigen Quellen sagt, ist auch für das Gesamtverständnis dieser Schriften nützlich (243—250). Wichtig ist vor allem der Nachweis (245 f.), daß bei Kyrill eine Entwicklung hin zu einer immer größeren Wertung des Wortsinnes gegeben ist (bes. in den Glaphyra), was konkret freilich oft nicht viel bedeutet. Um die auf der Analyse des Wortsinns basierende Exegese Kyrills zu beleuchten, untersucht Verf. bei dem Kirchenvater Textform, Varianten, Vorschläge Kyrills zu Satzkonstruktionen und Wortformen (bei alledem ist für das AT zu beachten, daß Kyrill kein Hebräisch konnte; in textkritischer Hinsicht ist er manchem Kirchenvater unterlegen, der gleichfalls kein Hebräisch konnte [445]); seine antimythische Einstellung, Benützung historischer Angaben in der Schrift und in außerbiblischen Quellen; geographische Hinweise; Bestimmung der sprechenden und angesprochenen Personen und Gemeinschaften in den prophetischen Büchern; Bezugnahme der Schrift auf das Römerreich; die Gewohnheit, verschiedene Deutungsvorschläge bei dunklen Stellen vorzulegen; ausdrückliche Bezugnahme auf andere Exegeten. Welche Grundsätze hat Kyrill bei der Erarbeitung des geistlichen Sinnes? Die Entdeckung des geistlichen Sinnes ist für Kyrill das Ergebnis einer Zusammenarbeit des Heiligen Geistes Christi (187—191) mit dem natürlichen Bemühen des Exegeten. Dieser hat zunächst vom σκοπός, der Absicht und Meinung des Hagiographen (bzw. Textes) auszugehen, in denen buchstäblicher und geistlicher Sinn schon zusammen zum Ausdruck kommen können. Die Bestimmung dieses σκοπός darf den Exegeten jedoch nicht zu lange aufhalten, vor allem dann nicht, wenn der buchstäbliche Sinn keinen geistlichen Sinn zuläßt. Man soll dabei nur jene Elemente herausheben, die dem Christusgeheimnis gelten und alle anderen Züge beiseite lassen (also z. B. Jonas, Moses etc. nur betrachten, insofern sie als Vorbild Christi gelten können). Dies gilt für die Parabeln des NT und verschiedene Tropoi und Typoi des AT. Für die Typoi Christi im AT ist zu beachten, daß wir auf die Art und Qualitäten ihrer Handlungen, nicht auf ihre Natur selbst schauen sollen (es ist also nicht zu bestimmen, wer Melchisedech war, sondern was er tat [372—374]). Besondere Regeln werden aufgestellt für Paradeigmata, die Namen, Zahlen. In der Bestimmung des geistlichen Sinnes macht sich sodann die Einstellung Kyrills gegen Juden und Häretiker, wie überhaupt seine Neigung zum Theologisieren geltend, die überall einfließt (385—417). Die hier angeführten Beispiele geben eine konkrete Vorstellung von Kyrills Art, die Schrift anzugehen. Auch in der Bestimmung des geistlichen Sinnes kann Kyrill — wie in der Erarbeitung des buchstäblichen — zuweilen mehrere Deutungen vorlegen (427—434). — Nach all diesen reich belegten Untersuchungen läßt sich Kyrills Standort in der Geschichte der Exegese einigermaßen bestimmen und seine Bedeutung für die neue Diskussion um die Methode und Wiederbelebung der Exegese (H. de Lubac — J. Daniélou, P. Claudel) abschätzen. Es läßt sich mit P. Abel O. P. nachweisen, daß Kyrill häufig Hieronymus benützt hat und in mancher Hinsicht von ihm beeinflusst wurde, wie er auch die Antiochener, Origenes, Eusebius und Basilius, ja selbst die alte ägyptische Religion heranzieht. Dabei

bleibt er *Alexandriener* in seiner Einstellung, hat aber die Grundsätze seiner Vorgänger seiner Eigenart und den Erfordernissen der Kontroverse angepaßt. Eines unterscheidet ihn aber scharf von Origenes, nämlich die betonte Auffassung, daß nicht alle Einzelheiten des AT eine geistliche Deutung zulassen. Gerade in der Tatsache der stärkeren Betonung des Literalismus in der Geschichte der Exegese liegt der besondere Beitrag Kyrills, weniger dagegen in seinen konkreten Ergebnissen, die jedoch im einzelnen auch anzuerkennen sind (445–446). Die Heraushebung dieser verschiedenen Beziehungen, besonders auch zu Antiochien, die sich mit der Zeit immer mehr vertieften (443), ist auch für das theologische Gesamtbild Kyrills von großer Bedeutung und bedarf noch besonderer Auswertung für das Gebiet der Dogmatik. Was bedeutet Kyrill für die oben genannten neueren Bestrebungen, denen es darum geht, in Exegese der Erbauung und im Ringen um das Schriftverständnis dem Heiligen Geist den zukommenden Platz zu sichern — und dies unter Berufung auf die Väter? — Verf. gibt eine reiche Übersicht über die verschiedenen Vorschläge, die bis zum Erscheinen seines Werkes gemacht wurden (446–454). Er selbst beurteilt die Möglichkeit, Kyrills exegetische Prinzipien zum Ausgangspunkt einer geistlichen Exegese auf wissenschaftlicher Grundlage zu machen, kritisch (460) und kommt in diesem Zusammenhang zur Feststellung, daß eben Kyrill als Theologe größer sei denn als Exeget. Dieses nüchterne Urteil ist Ausdruck und Ergebnis einwandfreier Methode, die dem ganzen Werk seine Überzeugungskraft verleihen. Grillmeier

Baur, Chr., O.S.B., Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten: Trad 9 (1953) 101–126. — Nach der Berliner Hs 77 (Phill. 1481, saec. 12) gibt B. drei hier unter dem Namen des hl. Chrysostomus stehende Predigten heraus: eine Osterhomilie und zwei Himmelfahrtspredigten. Das charakteristische Merkmal ist ihr nestorianischer Charakter. Besonders die beiden ersten klingen dabei auch stark in der Wortform und ihren Ideen an Nestorius selber an, so daß B. eine Zuweisung an diesen nicht ausgeschlossen erscheint (102). Freilich sind die Schärpen eines voll entbrannten Streites noch vermieden; auch findet sich noch nichts von einer Polemik gegen das Ephesinum. Maria wird einfach *παρθένος* genannt. Daher hält B. sie für vorephesinisch. Typisch ist etwa in der 1. Predigt: *οὐχ ἡ θεότης ἐσταυρώθη, ἀλλὰ τὸ περὶβάλλιον τῆς θεότητος* (vgl. das Nestoriuszitat bei Marius Mercator: *Non occidit Pilatus deitatem sed deitatis vestimentum*). Bemerkenswert ist hier auch der Hinweis auf die *πρωτόθρονοι*, welche die Firmung wiederholen. Während diese 1. Predigt bisher nur im Cod. Berol. gefunden wurde, ist die 2. in 17 Hss überliefert, von denen B. für die Edition 12 benutzen konnte. Auch die 3. ist in 5 Hss noch vorhanden. Im Anhang weist der Verf. auf zwei bei Migne gedruckte Himmelfahrtspredigten (PG 28, 1092 ff. [Ps.-Athanasius] und PG 52, 793 ff. [Ps.-Chrysostomus]) hin, die eine auffallende Ähnlichkeit mit der 2. hier edierten haben. Ps.-Athanasius schreibt B. dabei die Priorität zu. Man kann dem Verf. nur zustimmen, wenn er den Vorschlag macht, alle edierten und unedierte christologischen Homilien vor allem der vorephesinischen Zeit sprachlich und inhaltlich einmal zu untersuchen und so ihrer Herkunft näherzukommen. Weisweiler

Hohensee, A., *The Augustinian Concept of Authority* (Folia, Suppl., 2). gr. 8^o (77 S.) New York 1954, R. F. Moroney, New York 57, 2180 Ryer Avenue; in Deutschland: Berlin W 35, Tiergartenstr. 30 (Westzone) Kanisiuskolleg. 2. — Doll. — Nach der Untersuchung von Augustins Ausdruck ‚*Providentia*‘ von J. Götte (vgl. Schol 29 [1954] 599 f.) wird nun von H., einem der Mitglieder der *Studiola Societas* für Augustinus-Studien im Kanisiuskolleg zu Berlin, eine Arbeit über ‚*Auctoritas*‘ vorgelegt. Zunächst bringt der Verf. eine Liste der Stellen, an denen Augustin das Wort gebraucht. Es sind 1164 Orte. Sachlich ist die Aufzählung untergeteilt in Stellen, an denen das Wort generell angewandt ist oder als *auctoritas divina* bzw. *humana*. Daran schließt sich eine Anthologie, in der ausgewählte Texte zu den drei genannten Grundbedeutungen gebracht werden. Das gibt über die bloße Ortsangabe der 1. Liste hinaus einen guten Sacheinblick. Eingehende Verzeichnisse beschreiben dann näher die Natur der *Auctoritas* durch Angabe der Beiwörter (wie *adversa*, *apostolica*, *clara*, *minor*) oder von Verben (etwa *eminet*, *fulget*, *subvenit*, *vigilat*) bzw. ähnlicher Substantive (wie *excellencia*, *gubernaculum*, *pondus*). Eine weitere

Liste bringt die Bezeichnungen für die Art, wie die Auctoritas sich zeigt (appellat, corrumpit, custodit, praecipit). Weiter findet sich ein Index der mehr passiven Bedeutungen (etwa amittitur, fundatur). Personen und Sachen, denen Autorität zusteht, enthält eine weitere Liste (Gott, die Hl. Schrift, die Kirche oder mit Namen genannte Personen wie Cicero, Origenes, auch ungenannte Personen wie pontifices, testes, und Dinge oder Geschehnisse wie Gesetz und Orakel). Ihr schließt sich als Abschluß ein weiterer Index an: Notabilia. Hier finden sich z. B. die berühmten Dreiteilungen Augustins, etwa: Quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati; quod opinamur, errori. Sehr wichtig erscheint die Beobachtung des durch seine eingehende Untersuchung so erfahrenen Verf. über die Entwicklung des Ausdrucks bei Augustin (36 ff.). Als junger Mann lehnt er mit dem Manichäismus die Autorität ab (vgl. Contra Acad. 1, 3, 9). Als gereifter Mann in der Lebenserfahrung aber ist sie ihm rationis supplementum, ne de via recta aberremus oder rationis firmamentum, ne per lucem occaecemur veritatis und endlich rationis fundamentum, ut ad beatam ascendamus vitam. Es steckt eine wahrhaft bewundernswerte Akribie in diesen eng gedruckten Seiten. Aber die Arbeit hat sich gelohnt. Sie gehört in jede patristische und philologische Bibliothek. Weisweiler

Bruck, E. F., Über Römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. gr. 8° (VIII u. 168 S.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, Springer. 19.60 DM. — Der amerikanische Rechtsgelehrte legt in diesem Werk verschiedene Aufsätze, die in den letzten Jahren englisch in Zeitschriften veröffentlicht wurden, in deutscher Sprache vor. Ihr gemeinsamer Nenner entspringt der Absicht B.s, „Einzelfragen des römischen Rechts in ihrem kultur- und ideengeschichtlichen Zusammenhang zu erfassen . . . sowie das menschliche Element zu erkennen, das unmittelbar oder mittelbar auf die Gestaltung des Rechts und seiner Folgen eingewirkt hat . . .“ (V). Zwei der sechs Beiträge behandeln Fragen aus dem altkirchlichen Raum, und sie sind, da durch Juristen durchgeführte sachliche Bearbeitung solcher Fragen den Theologen verständlicher Weise interessiert, hier anzuzeigen. 35 Seiten sind gewidmet der Abhandlung „Paulus, die Kirchenväter und der ‚Fröhliche Geber‘ im römischen Recht: Liberalitas und Animus donandi“ (101—136). Der Durchblick setzt an bei Paulus, genauer bei dem bekannten Schriftzitat 2 Kor 9, 7. Und schon hier beginnt für den Juristen über die Exegese hinaus eine Fragestellung, die den Kirchengeschichtler — unter Umständen auch den Verkünder des Gotteswortes — überraschend, und doch sympathisch trifft: „Schenken scheint eine so einfache Angelegenheit zu sein. In Wirklichkeit ist es ein komplizierter Vorgang vom ethischen, juristischen wie vom psychologischen Gesichtspunkt aus . . .“ (103). Ein Rückblick auf Moses und das „Freiwillige Herz“, auf Aristoteles und die Kunst des „Richtigen Gebens“, auf das „fröhliche Geben“ und die Stoiker, auf denselben Begriff in der Septuaginta und der jüdisch-hellenistischen Literatur dient zur Präzisierung der bei Paulus eröffneten Begriffsanalyse. Danach wird der Fortgang des Gedankens verfolgt bei den Apostolischen Vätern, Clemens von Alexandrien, Johannes Chrys., um ihn dann einmünden zu sehen in die völkischen Rechtsnormen des Altertums, besonders bei Justinian. Religionsgeschichtlich ernst zu nehmen wäre das 11. Kap., wo vom Begriff der „Liberalitas“ her die römische Mentalität in der republikanischen und klassischen Periode erneut beleuchtet wird: Als Ergebnis erscheint auch hier wieder die nicht sehr schmeichelhafte römische „Berechnung“, und man trifft eine Haltung, die für die Durchdringung mit der Frohbotschaft Christi alles andere als günstig war. Um so weniger überrascht den Kirchengeschichtler die Zusammenfassung des Gesamtabschnittes, „daß die Übereinstimmung zwischen den byzantinischen Juristen und den Kirchenvätern, insbesondere Chrysostomus, in der starken Betonung des Willens besteht, im Gegensatz zum äußerlichen Vollzug der Schenkung“ (136). Daß darüber hinaus noch ein Unterschied festzustellen ist, insofern die Juristen an den Willen, unentgeltlich zu schenken, dachten, während die Väter den ethischen Willen ohne selbstsüchtiges Motiv betonten (ebd.), entspricht der dem Rechtsgeschichtler gewohnten Begriffsanalyse. — Die 2. hier interessierende Abhandlung heißt „Caesarius von Arles und die Lex Romana Visigothorum“ und bietet einen eng begrenzten, aber scharfen Einblick in die Spätantike. Verf. sieht die Situation Alarichs — angesichts eines gegen Chlodwig drohenden Krieges — als Ausgangs-

punkt für die Durchsetzung des visigothischen Rechts mit römischen Elementen. Alarich „machte zwei politische Konzessionen: ein allgemeines Konzil der katholischen Kirche und ein Gesetzbuch für ihr eigenes römisches Recht. Beides gehört zusammen. Es handelt sich in erster Linie um Notstandsmaßnahmen“ (150). Die Synode von Agde 506 rückte die starke Persönlichkeit des Caesarius wie auch das Schwergewicht des katholischen Volksteils unter den Westgoten ins rechte Licht. Als im selben Jahre eine eigene *Lex Romana Visigothorum* zusammengestellt werden sollte, erwirkte die Teilnahme hoher Würdenträger des katholischen Episkopates die Übernahme wichtiger Bestimmungen aus dem römischen Recht: Gerichtsstand der Kleriker in Kriminalsachen, Jurisdiktion der Bischöfe bei *delicta privata* u. a. Zwar wurden im westgotischen Breviar Teile aus dem 16. Buch des Cod. Theodos., welche den katholischen Glauben als einzig wahre Religion darstellten und den Arianismus verdamnten, weggelassen; und dennoch ist mit Erstaunen festzustellen: „Daß die Westgoten überhaupt darauf eingingen, ein Gesetzbuch zu verwerthen, das die stärksten Beschimpfungen ihres Glaubens enthielt (z. B. *Ariani sacrilegii venenum*), zeigt wieder die prekäre Lage ihres Reichs“ (159). Vier Einzelergebnisse schält Verf. als Frucht dieser Abhandlung heraus, die zunächst rein rechtsgeschichtlich von Interesse sind (z. B. daß „Alarichs“ Einfluß in Pauls Sentenzen nicht existiert usw.), die aber formalobjektiv den Verf. zu folgender Formulierung führen: „Wo das Interesse der katholischen Kirche fehlt, da fehlen auch wesentliche Änderungen“ (160). Für das kirchengeschichtliche Verstehen der Spätantike ist dieser Hinweis auf eine leicht übersehene Einzelszene wertvoll: die Interessen der römischen Kirche sind in den Rechtsnormen arianischer Völker überraschend stark berücksichtigt, und dies wirkte sich um so mehr aus, als gerade die *Lex Romana Visigothorum* „das Recht in Südfrankreich, in Italien, in Spanien und in der Ostschweiz Jahrhunderte hindurch beeinflusste, obwohl sie in einer politischen Notlage improvisiert worden war“ (163). Röttges

Quellschriften aus dem 12. Jahrhundert: William of Malmesbury, *The Historia Novella*. Translated from the Latin with Introduction and Notes by K. R. Potter (Nelson's Medieval Texts). 8° (XLIII u. 83 [Doppel-] S.) London 1955, Nelson. 20.— Sh. — *The Deeds of Stephan (Gesta Stephani)*. Translated from the Latin with Introduction and Notes by K. R. Potter (Nelson's Medieval Texts). 8° (XXXII u. 163 [Doppel-] S.) London 1955, Nelson. 20.— Sh. — *The Letters of John of Salisbury*, Volume One, *The Early Letters (1153—1161)*. Edited by W. J. Millor (S. J.) and H. E. Butler, revised by C. N. L. Brooke (Nelson's Medieval Texts). 8° (LXVIII u. 296 [Doppel-] S.) London 1955, Nelson. 50.— Sh. — *Analecta Monastica, Textes et Études sur la Vie des Moines au Moyen Age. 3. série. Par M. M. Lebreton, J. Leclercq, C. H. Talbot (Studia Anselmiana, 36)*. 8° (206 S.) Rom 1955, Herder. — *Hildegard von Bingen, Wisse die Wege (Scivias)*. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von M. Böckeler. 8° (414 S.) Salzburg 1954, Müller 24.70 DM. — *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* von M. Bernards (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. v. G. Schreiber, 36—38). 8° (XVI u. 262 S.) Köln/Graz 1955, Böhlau. 18.— DM. — *Die Normannen in Thessalonike. Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios*, übersetzt, eingeleitet und erklärt von H. Hunger (Byzantinische Geschichtschreiber hrsg. v. E. v. Ivánka, 3). kl. 8° (163 S.) Graz/Wien/Köln 1955, Styria. 6.— DM. — *Caesarius v. Heisterbach, Leben, Leiden und Wunder des Heiligen Erzbischofs Engelbert von Köln*. Übersetzt von K. Langosch (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 100). kl. 8° (115 S.) Münster/Köln 1955, Böhlau. 5.60 DM. — *Das 12. Jahrh. übt auf Forschung und Darstellung einen sich stets noch steigernden Einfluß aus*. Von Ch. H. Haskins über J. de Ghelink und P. Lehmann, von A. Wilmaert über H. Weisweiler zu J. Leclercq, von A. Brackmann über A. Cartellieri zu Fr. Heer, um nur einige Namen zu nennen, die stellvertretend ganze Historiker-Armeen bezeichnen sollen, haben sich Gelehrte aller Länder dem faszinierend reichen Leben dieser Epoche des Abendlandes zugewandt und seine verborgenen Schätze gehoben. Die Quellen sind noch längst nicht

alle erschlossen, aber die wichtigsten liegen in z. T. hervorragenden Editionen vor. Seit einigen Jahrzehnten bemüht man sich in Frankreich und England, Deutschland und Amerika auch um sachgerechte Übertragungen der zumeist lateinischen Schriften, weil leider die Kenntnis der lateinischen Sprache auf den Universitäten all dieser Länder in stetem Abnehmen begriffen ist. In Frankreich und England gibt man die Übertragung zugleich mit dem jeweils neu edierten lateinischen Urtext, ein Verfahren, das wir auch für Deutschland dringend empfehlen möchten. Die *Classiques de l'Histoire de France au moyen-âge* (Paris) und die *Medieval Texts* von Nelson (London) sind hier beispielgebend. Aus dieser letztgenannten Reihe (vgl. Schol 27 [1952] 597 f. für Lanfranc-Knowles und Schol 29 [1954] 603 für Innozenz III.-Cheney) sind hier die beiden Quellenschriften zur Regierungszeit König Stephans (1135—1154) v. England zu nennen. K. R. Potter legt die anonymen ‚*Gesta Stephani*‘ vor und das Alterswerk des berühmten Historiographen der Abtei Malmesbury, die ‚*Historia Novella*‘. Während diese natürlich nur bis 1142 führt, da Wilhelm bald darauf stirbt, umfaßt jene die gesamte, so überaus verwirrende, ja zeitweise chaotische Regierungszeit Stephans. Beide Quellen sind von hohem Wert, den der Herausgeber in gründlichen Einleitungen genau abgrenzt. Um dieser Einleitungen willen, die Text, Autor und Zeitgeschichte behandeln, sind die Texte des Nelson-Verlages besonders zu rühmen. Auch die Sprache der Übertragung ist gepflegt und dem Urtext gegenüber von großer Treue, ohne darüber zu vergessen, daß sie auch dem gegenwärtigen Leser gegenüber zu zeitnaher Anpassung verpflichtet ist. — Sehr zu begrüßen ist auch der 1. Bd. der Briefe von Johannes v. Salisbury, des Mannes, der nicht nur in England, sondern im ganzen europäischen Westen, den Ruhm höchster Bildung beanspruchen durfte. Seit 1848 (J. A. Giles, abgedr. PL 199) waren die frühen Briefe nicht mehr ediert worden. H. E. Butler, weitgehend gestützt auf die Vorarbeiten von W. J. Millor S. J., konnte also die Forschungsarbeiten eines ganzen Jahrhunderts für die Neuauflage verwerten. So liegen nunmehr diese literarisch und politisch äußerst wichtigen Zeugnisse in bester (auch zeitlich ziemlich gesicherter) Ordnung vor. Die Einleitung bringt willkommenen Bericht über das frühe Leben des Johannes, eine Skizze über Erzbischof Theobald, einen ausgezeichneten Essay über den Humanisten Johannes und seine Briefe. Ordnung und Datierung der Briefe wird sorgfältig verantwortet. Der Variantenapparat ist auf das Wichtigste eingeschränkt, bei den Anmerkungen hätte man eine größere Ausführlichkeit begrüßt. Die Übertragung ist gut, obwohl es ihr nicht gelingt, den eleganten Strom der Rede des Johannes in gleicher Glätte und Biegsamkeit aufzufangen und wiederzugeben. Sachlich von höherer und umfassender Bedeutung wird die Briefreihe sein, welche die Herausgeber für den angekündigten 2. Bd. bereitstellen. — Aus den monastischen Kreisen der Zeitgenossen des Johannes v. Salisbury bringen die *Analecta monastica* Briefe, Predigten und geistliche Trostschriften. Zwar gehört der von C. H. Talbot mitgeteilte ‚*Liber confortatorius*‘ des Goszelin v. Saint-Bertin noch in das 11. Jahrhundert, doch setzt T. den Tod des Verfassers für die erste Dekade des 12. Jahrhunderts an (10). Sowohl der ‚*Liber confortatorius*‘ wie auch die verschiedenen biographischen Arbeiten des flandrischen Mönches in England sind von kulturhistorischem Quellenwert, ihr geistlicher Tenor verrät die Lebendigkeit monastischer Reformfrömmigkeit und die Sprache führt hinüber in das Zeitalter humanistischer Formfreudigkeit. Eigentliche Zeitgenossen des Johannes sind dann Julian v. Vézelay und der Zisterzienser-Kardinal Odo v. Ourscamp, die mit ihren Predigten und Briefen von M. M. Lebreton und J. Leclercq eingeführt werden. L. bringt aus dem unerschöpflichen Vorrat seiner Handschriftenkenntnis eine Reihe Briefe, die sich mit der Frage des Berufs zum monastischen Leben befassen (169—198). Briefe aus Saint-Bénigne, Clairvaux, Rievaulx, Oxford, Jumièges, also aus einer großen Breite monastischen Stilreichtums und den wichtigsten Bezirken des westlichen Abendlandes. Wie stets bei diesem Verf. bedeuten die kurzen, prägnanten, geistvollen Einleitungen Anregung und Wegweisung für weitere Forschung. — In 2. Auflage legt M. Böckeler ihre bereits 1928 erschienenen Übersetzungen des grundlegenden Werkes der hl. Hildegard v. Bingen (Scivias) vor. Bereichert mit 35 Bildtafeln aus dem Rupertsberger Kodex, den neueste Forschungen der Rupertsberger Schreibstube zuweisen. Der Kodex selbst gilt seit der Besetzung der Ostzone

als verschollen. Eine Photokopie liegt in Maria Laach, die Chorfrauen von S. Hildegard-Bingen haben ihn 1927/33 nach dem Original auf Pergament kopiert. Außer diesem Kodex sind noch 9 weitere Hss bekannt. Die Hildegard-Literatur (399 bis 402) ist auf den neuesten Stand gebracht. Dem liebevoll übertragenen Text hat B. im Anhang ein Essay über Hildegard beigegeben, einfühlsam, fraulich, in den historischen Details etwas irreführend. Die Reform von Cluny war keine „stille Reform“ (361), sondern publizistisch heftig umstritten, um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert im flandrischen Raum z. B. revolutionär. Hildegard als „einfältigen“ Menschen zu bezeichnen, erscheint bei aller dahin tendierenden verstehenden Interpretation gewagt. Übrigens ist schon der Text, welcher diesem Stichwort Grundlage gab, ein typischer Exordial-Topos, die Bescheidenheitsfloskel, deren sich auch äußerst selbstbewußte und komplizierte Menschen bedienten, von Abälard und Bernhard v. Clairvaux bis zu Johannes v. Salisbury und Petrus v. Blois. Der „paupercula muliebris forma“ könnten hundert andere „Würmlein“ und „Winzigkeiten“ beigezelt werden (362). Im Jahre 1147 die beinahe schon zur Matrone gewordene Hildegard (geb. 1098) als *junge* Meisterin zu bezeichnen, befremdet. Natürlich war Gregor VII. kein „ehemaliger Mönch von Cluny“ (387), die Forschung hat diese frühere Ansicht längst überholt und beiseite gelegt. Doch sollen diese Notizen am Rande nur die Aufmerksamkeit des Rezensenten belegen; der Essay über Hildegard von Bermersheim (361—387) ist eine gute Einführung in Leben und Schaffen der Prophetin vom Mittelrhein. — Der geistliche Rahmen dieses Lebens wird sichtbar in einer anonymen Schrift des gleichen Zeitraums. — Obwohl *M. Bernards* nicht eine Edition des ‚Speculum Virginum‘, sondern vielmehr eine überaus sorgfältige Einführung textkritischer Natur und dann den Entwurf einer Gesamtdarstellung der Geistigkeit und des Seelenlebens der Frau im Hochmittelalter vorlegt, möchten wir dieses wertvolle Buch doch in unserem Zusammenhang der Quellenschriften des 12. Jahrh. anzeigen. In der Folge von Arbeiten H. Finkes (Die Frau im Mittelalter, 1913), H. Grundmanns (Religiöse Bewegungen im Mittelalter, 1935), St. Axters (Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden, 1950) versucht B. durch eine eingehende Interpretation des ‚Speculum Virginum‘ für die geistesgeschichtliche Wertung und Bedeutung der mittelalterlichen Frauenwelt einen monographischen Beitrag zu liefern. Da er sowohl bibliographisch als auch in der Quellenbenützung aus zeitgenössischem Raum weit ausholt, gewinnt er sichere Kriterien für die Einordnung der von ihm aus dem Jungfrauenspiegel erhobenen Grundkategorien der Frauenkultur des hohen Mittelalters. Wir können hier nur den Reichtum dieser Kategorien anmerken (Bildung der Persönlichkeit in Freiheit, Innerlichkeit, geistlichem Streben [40—137], Leben in der Gemeinschaft [138—177], das Reich der Liebe [178—209] in der Nachfolge Christi, der Brautmystik, den verschiedenen Gebetsweisen). Da fast jedes Stichwort kategoriegeschichtlich unterbaut erscheint, mag man das Maß der geleisteten Arbeit ermessen. Das Buch wird fast zu einem Nachschlagewerk der wichtigsten Begriffe abendländischer Spiritualität. Man vergleiche dazu das ausgezeichnet gearbeitete Register (230 bis 262). — Noch ins 12. Jahrhundert gehört ein Bericht des Bischofs Eustathios über die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen. Die von uns bereits besprochene Reihe ‚Byzantinische Geschichtschreiber‘ (vgl. Schol 29 [1954] 604 f.) legt die Schrift als Ganzes in guter Übertragung vor. Notwendige Anmerkungen und eine kurze Einleitung erschließen den historischen Rahmen. Für die außerordentliche Strahlungskraft des Normannentums im 11. und 12. Jahrh., welche natürlich militärische Mittel bevorzugte, bringt dieser Text wichtige Belege. — Abschließen möchten wir unseren Bericht mit einem Werkchen des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach, das seiner Entstehungszeit nach natürlich den Rahmen des 12. Jahrh. überschreitet, dessen Verfasser aber (geb. um 1180) seine literarische Kultur und seine monastische Grundeinstellung noch ganz diesem Jahrhundert des Humanismus und der zisterziensischen Reform verdankt. Seit einigen Jahren erscheinen unter der Leitung von *K. Langosch* wieder die ‚Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit‘, die mit der vorliegenden Übertragung zur Nr. 100 gelangt sind. Es wäre im Sinn unseres eingangs angemeldeten Wunsches zu begrüßen gewesen, wenn man sich zu einer Beigabe auch des lateinischen Textes entschlossen hätte. Aber vielleicht will man doch an der grundsätzlichen Trennung beider Reihen,

dieser nämlich und der Edition ‚ad usum scholarum‘ festhalten. Da man die Einleitung der lateinischen Ausgaben sicher deutsch verfaßt, würde man sich aber doppelte Arbeit sparen. Hier bringt diese Einleitung Nachrichten über das Leben des Caesarius (3—5), über seine Schriften (Predigten, Erzählungen, historische Schriften) (6—13), eingehender über die Engelbert-Vita (14—24), deren Quellenwert sehr hoch angesetzt wird (19). Allerdings darf bei der Interpretation nicht außer acht gelassen werden, daß die Schrift für die Kanonisation des Erzbischofs in Auftrag gegeben wurde. Es werden also gewisse, besonders politische Partien des Engelbert-Lebens ausgeklammert. L. betont den literarischen Wert des Werkes, das große künstlerische Wirkung erziele (21). Auch hier wird man gewiß die tiefere Wirkung von der lateinischen Fassung erwarten dürfen. Das 3. Buch der Vita mit den Wunderberichten wird nur als knappe Inhaltsangabe der 76 miracula beigefügt.

Wolter

Sckommodau, H., Die religiösen Dichtungen Margaretes von Navarra (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, 36). gr. 8° (160 S.) Köln und Opladen 1955, Westdeutscher Verlag. — In gründlicher Arbeit gewinnt Sck. zuerst einen gesicherten Einblick in das schwierige handschriftliche Material und vergleicht mit ihm die vielfältigen Ausgaben. Auf Grund der so erschlossenen Texte untersucht er den religiösen Gehalt der Dichtungen. Er kann nachweisen, daß Margarete, die Schwester König Franz' I., mit allen geistigen und geistlichen Strömungen der wirren Jahrzehnte der beginnenden Reformation in Beziehung stand. Sie stimmte jedoch weder mit den reformatorischen (lutherischen und kalvinistischen) noch mit anderen sektiererischen Anschauungen überein, was einzelne Forscher annahmen, sondern verharrte im überlieferten katholischen Glauben, den sie aber mit Anlehnung an die mystischen Strömungen der Zeit persönlich gestaltete. Für ihr eigenes persönliches Leben war der Briefwechsel mit Briçonnet über die Möglichkeiten eines mystischen Aufstiegs der Seele bestimmend. Die abgewogene Untersuchung ist vorbildlich und wird besonders dadurch bedeutend, weil sie zeigt, wie eine führende geistige Persönlichkeit in dieser Wendezeit sich religiös formte, ohne dabei ein eigenes geschlossenes System zu entwickeln. Daß Margarete sich auch dichterisch, trotz aller schwachen Stellen ihrer Werke, auszeichnete, ihrem Schützling Marot, „dem formal begabtesten unter den französischen Lyrikern der Zeit, kongenial“ war, und durch die Übernahme italienischer Formen und Motive die französische Literatur befruchtete, ist eher ein Nebenresultat der Abhandlung.

Becher

Ganss, G. E., S. J., Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University. A Study of History of Catholic Education. 8° (XX und 368 S.) Milwaukee/Wisconsin 1954, Marquette Univ. Press. 5.50 Doll. — Über die Erziehungskunst der Jesuiten existiert eine Flut von Literatur, wobei die Beurteilung selbst unter Wissenschaftlern jene extreme Spannweite aufweist, die der Sprachgebrauch in das Wort jesuitisch hineinlegt. Über die Erziehungslehre des Ordensstifters Ignatius von Loyola ist dagegen von fachpädagogischer Seite so gut wie nichts Umfassendes geschrieben worden. Damit rechtfertigt der Verf. durchaus sein Unternehmen. Wenn er sein Augenmerk auf die „Idea of a Jesuit University“ richtet, so liegt darin keine Einschränkung; denn an ihr läßt sich das ganze Erziehungsinteresse der Zeit und des Heiligen aufweisen. Wesentlich andere Erziehungsgebiete als das des gelehrten Unterrichts waren ja noch nicht ins Blickfeld getreten. Dessen gesamte Breite — von den ersten grammatikalischen Übungen bis zur Laurea — bezeichnet Ganss in Anlehnung an mittelalterlich-humanistischen Sprachgebrauch mit „University“. Daß der Verf. sein Belegmaterial wesentlich aus dem Gebiet des Unterrichts in den klassischen Sprachen, vornehmlich des Lateinischen, entnimmt, ist von seiner Fachwissenschaft, der Altphilologie, her gegeben. Aber gerade darin hat er einen wertvollen, längeren geschichtlichen Anhang über das bislang noch nicht bearbeitete Gebiet der Methode des Lateinunterrichts seit dem Ende der karolingischen Zeit. Ein zweiter Appendix unterrichtet über die akademischen Unterrichtsmethoden in der Philosophie und Theologie zur Zeit des hl. Ignatius. Naturgemäß sind es vor allem die Konstitutionen und in ihnen der 4. Teil (der im 2. Teil des Buches in englischer

Übersetzung beigefügt worden ist), die der Erziehungslehre des Heiligen das Gepräge gebe. Stets hat sich der Verf. bemüht, das Ganze in die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge zu stellen. Dabei ist er nicht ganz frei geblieben von der Versuchung, moderne Erziehungsmaßstäbe an historische Gegebenheiten anzulegen (vgl. z. B. Ch. 8). Interessante, drucktechnisch jedoch nicht besonders gelungene Illustrationen veranschaulichen den Inhalt. Für den an der Erziehungsgeschichte der Gesellschaft Jesu Interessierten wird das vorliegende Werk zum Studium unerlässlich bleiben.

Erlinghagen

Laures, J., S. J., Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 18). gr. 8° (XII u. 397 S.) Münster 1954, Aschendorff. 26.— DM. — Der überraschende Aufstieg kirchlicher Missionsarbeit in Japan hat in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg die Aufmerksamkeit weiter Kreise nicht nur der katholischen Welt wachgerufen. Dabei trat die intensive wissenschaftliche Arbeit der Jesuitenuniversität in Tokio besonders ins Licht. Eines der bedeutendsten Felder dieser Arbeit war von jeher die Frühgeschichte der japanischen Kirche (1549—1649). Neben H. Heuvers, J. F. Schütte und G. Schurhammer hat vor allem L. dem reichen japanischen und europäischen Quellenmaterial wertvollste Einsichten in Werden und Geschick des großen fernöstlichen Missionsexperimentes abgewonnen. Über die Studien des Verf. zu den Anfängen der Mission von Miako haben wir bereits berichtet (vgl. Schol 29 [1954] 288 f.). Nunmehr legt L. das umfassende Lebensbild eines Mannes vor, den er als „die größte Heldengestalt der Kirche Japans und gleichzeitig als einen der größten Männer seiner Zeit“ ansieht (XI). Da Takayama Ukon der führende Laie dieser jungen Kirche war und sein Lebensschicksal als ein Spiegelbild des Aufstiegs und der Krise des katholischen Japan gewertet werden kann, weitet sich diese Biographie an vielen Stellen zu einer kirchengeschichtlichen Gesamtschau. Die Originalberichte der europäischen Missionare, vor allem die drei Briefsammlungen *Cartas de Japão* (Evora 1598), *Briefe aus Japan* (Augsburg 1795—1798) und *De rebus Japonicis, Indicis et Peruanis* (Antwerpen 1605) werden herangezogen, handschriftliche Quellen für die Jahre 1582—1615 befragt. Die zeitgenössische Historiographie der Frois, Guerreiro, Trigault wertet Verf. als erste Quellen. Neben das japanische Werk von Kataoka Yakichi, das besonders nichtchristliche japanische Quellen heranzieht, tritt als erste wissenschaftliche Biographie in europäischer Sprache die Arbeit des Verf. Sie hat publizistisches Interesse auch durch die in Aussicht genommenen Vorbereitungen eines Seligsprechungsprozesses Ukons. — Viele Probleme der Missionsgeschichte und Missionsmethode werden im Zusammenhang erörtert, vor allem die Ursachen des tragischen Zusammenbruchs zu Beginn des 17. Jahrhunderts leidenschaftslos erörtert. Damit erhebt sich das Werk des Verf. über das Niveau eines biographischen Versuchs und wird zu einer eindringenden Analyse, welche eine Vielzahl treibender und hemmender geschichtlicher Impulse erhellt und Einsicht gewährt in den auch welthistorisch bedeutsamen Gesamtvorgang japanischer Geschichte um die Wende zum 17. Jahrhundert.

Wolter

Nuove Ricerche Storiche sul Giansenismo. Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana (13.—17. X. 1953) (*Analecta Gregoriana*, ser. fac. Hist. eccl., 71). gr. 8° (VII u. 310 S.) Rom 1954, Gregoriana. 1800.— L. — Die monumentale Bibliographie jansenistischer Literatur in Belgien (vgl. Schol 28 [1953] 605), welche L. Willaert 1949—1951 in drei gewichtigen Bänden vorgelegt hat, macht allen Kennern die ungeheure Verflochtenheit dieses geistes- und kirchengeschichtlichen Phänomens der Neuzeit eindringlich kund. Darum ist zumal der 1. Beitrag der hier zu besprechenden Sammlung von *L. Ceyssens* zu begrüßen. Er bringt (3—32) die methodisch so notwendige Klärung der Begrifflichkeit des Jansenismus. Die grundlegende Unterscheidung in den theologischen und historischen Jansenismus zuvor, dann die verschiedenen Klassen der Jansenisten und Antijansenisten, deren ärgerliche Vielfalt sich dem Versuch einer abschließenden Synthese entgegenstemmen. Das gleiche gilt für die erstaunliche Streuungsbreite der Lehrmeinungen, welche ebenfalls einer klaren Zusammenfassung widerstreben. Trotzdem

versucht C. schließlich eine beschreibende Definition (28), die aber, wie zu erwarten ist, nur sehr allgemeine Kennzeichen mitteilen kann. Jedenfalls dient der Versuch des Verf. vorzüglich einer ersten Orientierung und läßt die Schwierigkeiten der Jansenismus-Forschung mit wünschenswerter Deutlichkeit hervortreten. *J. Orcibal* behandelt das an sich naheliegende Problem neuplatonischer Elemente im frühjansenistischen Jansenismus (33—58). *J. Nouwens* bringt in Weiterführung der überraschenden Erkenntnisse von *L. Cognet* (*Les Jansenistes et le Sacré-Coeur, Études Carmelitaines*, vol. Le Coeur [1950] 234—254) den Erweis, daß die Schriften der hl. Marguerite-Marie nicht erkennen lassen, Christus habe ihr sein Herz offenbart gleichsam im Protest gegen die Sekte der Jansenisten. Denn auch Port-Royal ließ seine Frömmigkeit von der Neigung des Herzens Jesu bestimmen. Die Fragen, ob in den Erscheinungen der hl. Margarete Elemente zu finden waren, deren man sich im Kampf gegen den Jansenismus bedienen konnte, wer sie fand und verwandte, welche Reaktion von Port-Royal ausging und vielleicht dadurch erst die Verwertung der Visionen gleichsam als Kampfmittel anbahnte, sind heute noch zu beantworten; auch die Frage, ob dieser Kampf nicht gewisse Formen der Herz-Jesu-Frömmigkeit erstehen ließ, welche den eigentlichen Absichten der Heiligen kaum entsprachen. — Es folgen in der Sammlung dann Einzelprobleme um Persönlichkeiten (Kardinal Bona, Tosini, Capizucchi) und in Landschaften (Neapel, Ligurien, Spanien, Neu-Frankreich), welche die Strahlungsbreite des Jansenismus darlegen.

Wolter

Sieweck, P. (C.S.S.R.), Lothar Anselm Freiherr von Gebattel, der erste Erzbischof von München und Freising. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration im Königreich Bayern (Münchener theol. Studien, Hist. Abt., 8). 8^o (VIII u. 307 S.) München 1955, K. Zink. 26.— DM. — Der Wiederaufbau der katholischen Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des napoleonischen Zeitalters vollzog sich im Bezirk des restaurativen Staatskirchentums. Auch Heilige und organisatorische Genies, Kirchenfürsten vom Rang eines Karl Borromäus und Stanislaus Hosius hätten aus den Trümmern der Säkularisation und im Klima der unaufrichtigen ‚Heiligen Allianz‘ keine monumentalen Werke errichten können. Wenn aber das Schicksal der wiedererstehenden deutschen Kirchen den Händen von zweitrangigen Prälaten anvertraut war und doch ein tragfähiges Fundament für den Aufbau der kommenden Generationen gelegt werden konnte, darf man darin einen Erweis sehen für die stets behauptete innere Gesundheit des katholischen Kirchenvolkes einerseits und für die der Kirche selbst innewohnende, vom Heiligen Geist garantierte Regenerationskraft, welche sich auch der Werkzeuglosigkeit geringerer Persönlichkeiten zu glücklichem Ausgang zu bedienen weiß. Neben Ferdinand August v. Spiegel für Köln steht Lothar Anselm v. Gebattel für München als Repräsentant dieser von der Forschung immer noch nicht völlig erschlossenen Zeit. Während Spiegel durch die Arbeiten von Schrörs, Schnütgen, Bastgen, Grisar u. a. immer eindringlicher ins Licht der Geschichte getreten ist und dabei durchaus gewonnen hat, wird Lothar Anselm eigentlich erst durch die vorliegende theol. Dissertationsschrift des Verf. sichtbar. Es ist bezeichnend, daß Fr. Schnabel ihn überhaupt nicht erwähnt in seiner Deutschen Geschichte (Bd. IV, Die religiösen Kräfte), H. Treitschke ihn nur einmal flüchtig nennt als den „greisen, gutmütigen Herrn“ (Deutsche Geschichte V, 317). Heigels Lebensabriß in der Allg. Deutschen Biographie (1878) und Ilmbergers Skizze in der Freisinger Jubiläumsschrift (1934) waren bisher die einzigen biographischen Hinweise. So verdanken wir dem Verf. wirklich eine der würdigen ersten Münchener Bischofsgestalt angemessene Monographie. Sie schöpft geduldig und sorgsam aus den reichhaltigen bayerischen Archiven, den staatlichen wie den kirchlichen. Die vaticanischen Archive kommen dabei etwas zu kurz. Was ergiebig gerade sie für die wichtigen Fragen der Konkordatsverhandlungen, des Mischehenproblems (104—144) hätten sein können, erweisen die Arbeiten Bastgens und Grisars in Sachen des Kölner Ereignisses. S. berichtet im 1. Teil seines Buches vom Leben Lothar Anselms (17—62), im 2. Teil von seinem bischöflichen Wirken (63—248) und beschließt seine Ausführungen mit einer Würdigung der Persönlichkeit und des Werkes Gebattels (249—260). 15 Aktenstücke werden zum Beleg beigefügt, auch das Faksimile eines Briefes Lothar Anselms an König

Maximilian I. Joseph, das die feinen, korrekten, wenig Temperament verratenden Schriftzüge des Bischofs zeigt. Das Endurteil des Verf. schildert Gebattel als grundsatzfesten, klugen, bieder geraden Mann, der kein genialer Geist, kein Gelehrter war, dabei aber voll pastoralen Eifers und von persönlicher Lauterkeit „in schwieriger Zeit dem Amt eines Kirchenfürsten voll gerecht werden konnte“ (257). Er hat den Klerus reformiert, Bildungsstätten für den Nachwuchs geschaffen, die Einheit des bayerischen Episkopates, wenigstens in entscheidenden Punkten, zu erhalten gewußt. Den Königen gegenüber war er in ehrfürchtiger Haltung doch von kluger und grundsatztreuer Festigkeit, die allerdings in mancher Lage auch korrekt nachzugeben verstand, um einen wiederholt drohenden Bruch zwischen der Kirche und Bayern zu vermeiden. — In Leben und Werk des ersten Münchener Erzbischofs spiegeln sich also viele Elemente der deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wir sehen darum die vorliegende Arbeit des Verf. als einen bedeutenden Beitrag zur Historiographie dieser Zeit an, zumal die meisten Einzelfragen immer auch im Rahmen der Gesamtproblematik gesehen und gelöst werden.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Closen, G. E., S. J., Wege in die Heilige Schrift. Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. 2. erweiterte Aufl. 8^o (346 S.). Regensburg 1955, Pustet. 10.— DM.; geb. 12.— DM. — Bei seinem ersten Erscheinen im Jahre 1939 (vgl. Schol 15 [1940] 602 f.) bedeutete dieses Werk eine wirklich neuartige Wegweisung und wurde von allen, die um ein tieferes religiöses Verhältnis zum AT bemüht waren, lebhaft begrüßt. Inzwischen sind, besonders seit dem Kriege und im französischen Raum, andere Autoren dem Vorbild von Cl. gefolgt. Doch behält sein Buch, das 1943 ins Italienische, 1945 ins Flämische, 1954 ins Französische übersetzt wurde, wegen seiner gedanklichen Tiefe und besonderen religiösen Wärme und Gegenwartsnähe neben solchen neueren Werken durchaus seine originale Gültigkeit. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die längst vergriffene deutsche Ausgabe endlich in neuer Auflage erscheint. Sie wurde von L. Maurmann S. J., einem ehemaligen Schüler des 1943 verstorbenen Verfassers, besorgt. Der Text der 1. Aufl. ist unverändert wiedergegeben, aber um drei Betrachtungen aus der Feder des Verstorbenen erweitert, die sich dem Stil des Gesamtwerkes gut einfügen. Die eine von ihnen („Das Herz des Welterlösers in den Heiligen Schriften des AT“) wurde aus der ZAszMystik 18 (1943) übernommen; die beiden anderen (über Ps 26 und Ps 42—43) fanden sich im Nachlaß des Autors, der sie für ein nicht mehr vollendetes Werk über die Heilige Schrift im Ordo und Kanon der Heiligen Messe fertiggestellt hatte.

Haspecker

van Imschoot, P., Théologie de l'Ancien Testament. Tome I: Dieu (Bibl. de Théol. Série III: Théol. Bibl., 2). 8^o (XIV u. 273 S.) Tournai 1954, Desclée. 140.— Fr. — Jede Theologie des AT sieht sich schon in der methodologischen Frage vor eine doppelte Entscheidung gestellt. Die erste, ob man den Stoff in einer vor Jahrzehnten beliebten Weise rein historisch behandeln soll oder ob eine systematische Anordnung zu bevorzugen ist, fällt nicht schwer, da keine Religionsgeschichte, sondern Theologie geboten werden soll. Das eigentliche Problem aber stellt sich bei der Struktur dieser systematischen Darstellung. Man kann diese von der besonderen Gestalt und Tendenz der atl Offenbarung selbst beziehen und muß sich dann vordringlich darum bemühen, deren zentrale Idee zu ermitteln, um sie zum Angelpunkt der ganzen Darstellung zu machen, um den sich alles zu gruppieren hat. Dann behält diese wesentlich atl Kolorit und führt als Ganzes nachdrücklich ein in ein organisches Verständnis der vorchristlichen Gottesoffenbarung. Man kann aber auch das AT hauptsächlich im Dienst und in der Hinordnung auf die Fülle der Offenbarung im NT sehen und sich dann damit begnügen, seinen Glaubensgehalt im großen ganzen einfach in das gängige System christlicher Dogmatik einzuspannen. In den Einzelheiten können dann zwar die Besonderheiten des AT durchaus berücksichtigt werden, aber seine innere Einheit und Ziel-

strebigkeit tritt nicht mehr so zutage. Dafür aber wird die Vorläufigkeit und Lückenhaftigkeit seiner Offenbarung um so mehr sichtbar. Der erstere Weg ist zweifellos der darzustellenden Materie mehr entsprechend und wird von jedem, der am AT selbst interessiert ist, mehr begrüßt werden; der letztere dagegen erreicht, daß eine atl Theologie auch für einen weniger im AT versierten systematischen Theologen leichter zu handhaben und ihm deshalb besonders willkommen ist. I. hat in Nachfolge von Sellin, Köhler und Heinisch diesen letzteren Weg gewählt. Sein Gesamtplan umfaßt drei Teile: Gott, Mensch, Eschatologie (Gericht und Heil), die in zwei Bänden behandelt werden sollen. Der 1. vorliegende Bd. gliedert sich in vier Kapitel: 1. Gott an sich (Existenz, Namen, Personalität, Einzigkeit, Heiligkeit, Geistigkeit Gottes, seine Eigenschaften und Empfindungen, 6—90); 2. Gott und Welt (Schöpfung, Erhaltung, Lenkung der Welt, Wunder, Engel und Dämonen, 91—141); 3. Offenbarung (Theophanie, Engel, Orakel, Träume, Propheten, Geist, Wort, Name, *kābōd*, *pānīm*, Hypostasen, 142—236); 4. Gott und sein Volk (Bund, Erwählung, 237—270). Die Einfügung des 3. Kapitels als Übergang vom Schöpferwirken zum Heilshandeln Gottes ist sehr zu begrüßen. Sein großer Umfang erklärt sich daraus, daß die Themen „Propheten“ und „Geist Gottes“ allseitiger behandelt sind, als es an dieser Stelle notwendig gewesen wäre. Im 4. Kapitel sollte die Erwählung des Volkes wohl vor dem Bund behandelt werden, und die Darstellung des endzeitlichen neuen Bundes hätte ihren systematischen Platz überhaupt nicht hier, sondern in der Eschatologie. — Im übrigen ist eine solche Theologie des AT wesentlich Sammelarbeit. Neue Sichtungen und Deutungen sind kaum zu erwarten. Jedoch werden unterschiedliche Auffassungen in wichtigeren Punkten deutlich vorgestellt und die eigene Stellungnahme nicht verschwiegen. I. hat es verstanden, Reichhaltigkeit des Materials mit flüssiger Darstellung glücklich zu verbinden. Die sorgsame Beachtung der Besonderheiten einzelner Bücher und literarischer Quellen sowie der schrittweisen Entwicklung der atl Offenbarung haben ihm eine abwechslungsreiche und farbige Behandlung der einzelnen Themen ermöglicht. Im ganzen steht das Werk voll auf der Höhe heutiger kritischer Erkenntnis und scheut sich nicht, sich von allzu optimistischen traditionellen Auffassungen zu distanzieren (etwa in der Frage der Uroffenbarung oder des Monotheismus der Patriarchen- und Moseszeit). Man darf dem Verf. dieser ersten katholischen Theologie des AT im französischen Sprachraum zu diesem glücklichen Ergebnis einer langwierigen Kleinarbeit herzlich gratulieren. Haspecker

del Páramo, S., S. J., *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura*. gr. 8^o (57 S.) Comillas 1954, Universidad Pontificia. — In der vorliegenden Eröffnungsrede zum akademischen Jahr 1954/1955 behandelt der Verf. die heute vielfach umstrittene Frage eines „volleren Sinnes“ gewisser Bibelstellen, der weder mit dem „sensus typicus“ noch mit dem „sensus consequens“, noch mit dem allegorischen Sinn der alexandrinischen Schule zusammenfällt. P. führt aus, daß der „sensus plenior“ mit dem „sensus literalis“ gegeben ist und zu diesem gehört. Die Worte der Schrift enthalten nämlich bisweilen in ihrer vollen Bedeutung nicht nur den nächstliegenden philologisch-historischen Sinn, sondern darüber hinaus einen tieferen Sinn, der von den heiligen Schriftstellern und den ersten Lesern nicht notwendig durchschaut sein muß, z. B. die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi in Is 7, 14. Es handelt sich also nicht um einen mehrfachen Literalsinn, der abzulehnen ist, sondern um den einen Literalsinn, der mehr oder weniger klar durchschaut ist. Man könnte fragen, ob dieser „sensus plenior“ im Sinne der Enzyklika Pius' XII. „*Divino afflante Spiritu*“ zum „sensus spiritualis“ zu rechnen ist, wie F. M. Braun O. P. meint. Aber wahrscheinlicher ist der „sensus spiritualis“ dort nur der „sensus typicus“, weil er dem „sensus literalis“ gegenübergestellt wird. Daß ein „sensus plenior“ an manchen Stellen der Schrift vorliegt, zeigt der Verf. aus der Beziehung des AT zum NT, die Augustinus schon mit den Worten gekennzeichnet hat: „*In Vetere Testamento Novum latet et in Novo Testamento Vetus patet*“ (In Hept. 2, 73; PL 34, 623). Im NT werden oft Stellen aus dem AT in einem Sinne angeführt, der aus dem AT allein nicht oder doch nur dunkel erkennbar ist. Nach Paulus ist das AT nur der Schatten der zukünftigen Dinge. Der Verf. verweist im einzelnen auf 2 Kor 3, 14 ff.; Röm 16, 25 ff.; Eph 3, 5 f.; 2 Tim 3, 16 f.; 1 Petr 1, 10 ff.

Die Kriterien für den „sensus plenior“ einer Stelle sind die Schrift selbst, die diese Stelle in diesem Sinne verstanden hat, das übereinstimmende Zeugnis der katholischen Tradition und das unfehlbare Lehramt der Kirche. Der Verf. zeigt dann, daß ein solcher „sensus plenior“ keineswegs mit der Inspiration im Widerspruch steht; denn wenn Gott durch die Inspiration die menschlichen Verfasser auch so zum Schreiben anregt und bewegt und ihnen so beim Schreiben beisteht, daß sie alles das und nur das, was er befiehlt, richtig auffassen usw. (Leo XIII., „Providentissimus Deus“), folgt daraus nicht, daß sie als Werkzeuge den Sinn der Worte so vollkommen durchschauen müssen, wie Gott selbst als Hauptursache es tut. Sonst müßten sie auch den typischen Sinn schon im AT durchschaut haben. Das Büchlein bietet eine gute Orientierung in der Frage nach dem „sensus plenior“.

Brinkmann

Zimmerli, W., Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel (Abh. z. Theologie des A. u. N. Test., 27). 8° (75 S.). Zürich 1954, Zwingli. 8.50 DM. — Die trotz mancher erweiternder Varianten sehr beharrliche Gestalt der bei Ez gehäuften Formel „und du wirst erkennen, daß ich Jahwe bin“ (78mal) reizt zu einer form- und traditionsgeschichtlichen Untersuchung. In Ez steht das Wort normal als Ziel-aussage einer Ankündigung göttlichen Handelns. Die markante Prägung ist nicht erst von Ez geschaffen, sondern im prophetischen Stil bereits in 1 Reg 20 greifbar. In Dtjes ist sie unabhängig von Ez. Außerhalb des prophetischen Bereichs ist sie besonders in der Mosestradition zu Hause, sowohl bei P wie bei J (hier oft in freierer Form); im Dt ist sie entsprechend zur 3. Person umgeformt und in die Gehorsamsparänese eingebaut. Im ganzen ist die Formel weder spezifisch prophetisch noch priesterlich, sondern überall da beheimatet, wo Gott sich durch Zeichen kundtun will. Das „Erkennen“ meint deshalb nie den Erfolg eines vom Menschen ausgehenden intellektuellen Bemühens, sondern das unausweichliche Offenbarwerden des handelnden Gottes, das vornehmlich in Stunden geschichtlicher Entscheidung geschieht und immer persönliche Entscheidung und Anerkenntnis Gottes zum Ziele hat. Inhalt der Erkenntnis ist nicht das metaphysische Wesen Gottes, sondern der heilwirkende Jahwe. Für den spezifischen Sinn des „ich bin Jahwe“ kann Z. auf seinen gleichlautenden Beitrag in der Festschrift für A. Alt („Geschichte und Altes Testament“, vgl. Schol 29 [1954] 608 f.) verweisen. Die stete Wiederholung der Formel bei Ez verrät, wie sehr nach ihm „alles vom Propheten angekündigte göttliche Tun den Menschen, sein Erkennen und Gehorchen meint und nie als um ihrer selbst willen veranstaltete, vor Gott abrollende Geschichte gemeint ist. Israel und der einzelne Israelite, ja auch die Völker, sind in dieser Geschichte nicht nur Faktor, sondern persönlich angesprochenes Du“ (68).

Haspecker

Heinisch, P., Christus, der Erlöser im Alten Testament. 8° (454 S.). Graz 1955, Styria. 15.60 DM. — Hauptinhalt des Buches ist eine Einzelerklärung aller atl. Stellen über das messianische Heil vom Protoevangelium bis zu den Jahwochen Daniels (47—302) in chronologischer Anordnung. So entsteht ein gutes Bild der schrittweisen Entwicklung der messianischen Offenbarung, das durch einen kurzen Überblick über das Messiasbild der nachbiblischen jüdischen Literatur ergänzt wird (303—312). Jede Weissagung wird durch eine gut abgemessene Skizze ihres textlichen oder historischen Zusammenhangs eingeführt, ihr positiver Gehalt in recht schlichter, sachlicher Darlegung erläutert und soweit möglich auf die ntl Erfüllung hingewiesen. Die Exegese ist zumeist ziemlich summarisch, nur wenn strittige Fragen die messianische Deutung zentral berühren, wird auf sie knapp eingegangen. Deshalb bleiben manche Fragen nach der Berechtigung und Begründung dieser oder jener Deutung unbeantwortet, und es erübrigt sich, hier Bedenken zur Auslegung mancher Texte (z. B. Gen 9, 24 ff. oder Jer 31, 22) vorzulegen. Das Werk ist nach Stil und Niveau offensichtlich für einen sehr breiten Leserkreis geschrieben. Die Tendenz des Ganzen ist durchweg konservativ, doch in keiner Weise unkritisch. — Neben die Weissagungen tritt eine ausgiebige Behandlung der messianischen Typen (334—371). Die Grundlinien echter Typuslehre werden nur in wenigen Sätzen umrissen; dann folgt in knapper Schilderung eine lange Reihe von Personal- und Realtypen. Bei ihrer Auswahl vermißt man allerdings weithin die sonstige kritische Sachlichkeit des Verf., wenn unter Typen, die „sich auf Äuße-

rungen Jesu und der Apostel stützen“ (361), u. a. Abel (Hebr 12, 24), Noe (2 Petr 2, 5), Isaak (Phil 2, 8), Joseph (Phil 2, 10), Job, Josue, Salomo (Kol 2, 3) aufgezählt werden. Denn alle diese ntl Stellen sind zur Rechtfertigung des jeweiligen Typus offensichtlich ungeeignet. Vorsichtiger werden in dem weiteren Abschnitt über die Mutter des Erlösers (372—392) die entsprechenden Typen vorweg als einfache Akkomodationen deklariert. Zur sachlichen Abrundung des ganzen Fragenkreises treten neben diese Behandlung des konkreten Materials noch einige systematische Darlegungen, vor allem über Wahrsagung und Weissagung (24—46), über altorientalische Erlösererwartungen (398—412) und über Weissagung und Erfüllung (313—333), die zumeist in vereinfachter Form Gedanken wiederholen, die der Verf. schon in seiner „Theologie des Alten Testaments“ (292 ff.; 323 ff.) entwickelt hat, wie überhaupt dieses ganze Buch kaum neue sachliche Gesichtspunkte gegenüber dem umfangreichen 5. Hauptteil („Erlösung“, 262—333) der genannten „Theologie“ bietet. Doch ist es auch für den Wissenschafter von Interesse als exegetische Ergänzung zu den in der Theologie des AT nur kurz beigezogenen prophetischen Aussagen.

Haspecker

Vischer, W., Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes (Theol. Studien, 45). 8° (54 S.). Zollikon-Zürich 1955, Evangelischer Verlag. 4.50 DM. — Eine vorwiegend terminologische Untersuchung, die die Formulierungen in Js 6, 1 — 9, 6 mit denen jener Texte vergleicht, die H. J. Kraus für das von ihm vertretene königliche Zionsfest (vgl. Schol 27 [1952] 609f.) in Anspruch nahm. V. setzt dieses Fest nur als Arbeitshypothese voraus und weist ihm über Kraus hinaus noch 2 Sam 23, 1—7; Pss 20; 21; 24, 1—6; 89, 1—19; 110 sowie die Krönungsberichte in 1 Kön 1; 2 Kön 11 und 2 Chr 23 zu. Damit sind so ziemlich alle markanten Texte über das davidische Königtum beisammen, und niemand wird überrascht sein, daß in ihnen sich reichliche Parallelen zu diesen Kapiteln des Propheten finden. Es ist ja altbekannt, daß Js ganz zentral in der Ideologie des davidischen Gottesbundes auf Zion lebt und denkt, ob diese nun in einem solchen kultischen Fest Ausdruck gefunden hat oder nicht. Soweit ich sehe, führt die Untersuchung, die im übrigen reichlich summarisch und behauptungsfreudig ist, weder in der Frage nach der Existenz des Festes noch in der Lösung der eigentlichen Schwierigkeiten dieser Kapitel des Js-Buches einen wirklichen Schritt weiter, obwohl am Schluß noch besondere Ausführungen über die Almah und das „Zeichen“ von Js 7, 14 beigefügt sind.

Haspecker

Westermann, C., Das Loben Gottes in den Psalmen. 8° (130 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. 7.50 DM. — In ursprünglicher Spontaneität geschieht das Loben zumeist, ohne das Verb selbst zu gebrauchen. So steht dieses in den Pss auch überwiegend nur als Aufforderung zum Lob, nicht als sein Vollzug, und ist deshalb kein geeigneter Wegweiser, um die ganze Entfaltung des Gotteslob-Motivs in den Pss zu erfassen. Auf eine terminologische Untersuchung ist deshalb ganz verzichtet. Ebenso wenig ist das Gotteslob an eine der seit Gunkel u. a. üblich gewordenen literarischen Psalmengattungen gebunden. W. erweist die Unterscheidung von Hymnen (Lob) und Dankliedern als unzutreffend. Danken hat sich im Hebräischen noch nicht als besonderer Begriff vom Loben abgelöst. Es gibt kein eigentliches Wort dafür, obwohl Danken im Vollzug viel stärker terminologisch gebunden ist. Statt im modernen Sinn seinen Dank zu formulieren, lobt man den Geber oder Helfer dankbaren Herzens. Hymnus und Danklied unterscheiden sich dann dadurch, „daß der sogenannte Hymnus Gott lobt über sein Tun und Sein im ganzen (beschreibendes Lob), während das sogenannte Danklied Gott über eine bestimmte Tat lobt, von der der Gerettete in seinem Lied erzählt oder berichtet (berichtendes Lob; man könnte auch sagen: bekenndes Lob)“ (21). So bleiben allein das Bitten (oder besser „Flehen“ aus der Not) und das Loben als die zwei umfassenden Weisen des Sprechens zu Gott in den Pss. Durch diese Grundorientierungen, die neben anderem im 1. Teil (die Gattungen der Psalmen, 7—24) entwickelt werden, kommt W. zu einer eigenen Ordnung der Psalmengattungen: Klage- (oder Bitt-) Psalm des Volkes (KV) und des Einzelnen (KE); berichtender Lobpsalm des Volkes (LV) und des Einzelnen (LE); beschreibender Lobpsalm

(L), bei dem die Unterteilung in „V“ und „E“ keine Bedeutung hat. Diese Gattungen werden der Reihe nach im 3. Teil (35—111) auf die Struktur und Entfaltung des Lobmotivs hin untersucht (der 2. Teil behandelt nur kurz die babylonischen und ägyptischen Psalmen unter dieser Rücksicht, 24—35). Es zeigt sich, daß das Lobmotiv irgendwie in allen Gattungen anklängt. Es gibt keinen ausschließlichen Bittpsalm, der sich nicht wenigstens an bestimmten Punkten zum Lob hin öffnet. Im KV geschieht das einmal vor der Klage in dem Hinweis auf Gottes früheres Heilshandeln, dann im Bekenntnis der Zuversicht bei Übergang von Klage zu Bitte und zumeist noch am Schluß durch ein Lobgelübde. Im KE fehlt der historische Rückblick, aber neben dem Vertrauensbekenntnis liegt ein größerer Akzent auf dem Lobgelübde, das oft schon zu einem wirklichen Lob ausgestaltet ist, das trotz der offenbar noch bestehenden Not schon die Erhöhung bezeugt. Während im KV und KE das Lob oft noch stark den Charakter eines Motivs für das göttliche Eingreifen hat, geschieht es im LV und LE in offener Freude und im Zeugnis vor der Gemeinde. Dabei beginnt der LV mit einem Rückblick auf die Not, während der LE sofort mit einer Aufforderung zum Lob („Ich will singen!“, „Singet!“) an das Lobgelübde anknüpft. In den beschreibenden Lobpsalmen wird hauptsächlich die Majestät und hilfreiche Güte Gottes besungen, ursprünglich beides zusammen, später lösen sich beide Themen voneinander. — W. kommt zu dem Ergebnis, daß das Bitten in den Pss keineswegs so absolut überwiegt, wie manchmal behauptet wird (58). Die Hauptform des Gotteslobes ist das berichtende Lob, das zugleich dankbares Bekennen ist. Das beschreibende Lob tritt demgegenüber weit zurück. Leider fehlt in der Studie eine volle theologische Bearbeitung des Themas, wenn sich auch viele schöne Einzelbemerkungen finden. In der äußeren Darbietung läßt das Buch manches zu wünschen übrig, nicht nur drucktechnisch. Manchmal hat man den Eindruck eines nicht ganz fertigen Manuskripts, vor allem in der sauberen Disponierung des Stoffes durch Überschriften (vgl. 48 ff. oder 88: „Erste Gruppe“ [im Text] mit 94: „Die Imperativ-Psalmen [als Überschrift], die wohl dann 2. Gruppe sind, obwohl 96 die beiden vorgenannten Arten von Pss als „Gruppen 2 und 3“ bezeichnet werden!). S. 12 ist der zweifache Hinweis auf A. Bentzens Bericht zwar mit „s. u.“ und „s. o.“ versehen, aber nirgends gesagt, welcher Bericht gemeint ist. Beim Anhang zum 2. Teil ist die Anmerkung „22“ sowohl im Druck sehr irreführend an die verkehrte Stelle geraten wie auch in ihrer Nummerierung, die die Zählung des 1. Teils (!) weiterführt, falsch. Zu dem „1.“ auf S. 49, zu dem „2.“ und „3.“ auf S. 70 f. und gar zu einem erratischen „IV.“ auf S. 119 die korrespondierenden Ziffern zu setzen bleibt ganz der schöpferischen Phantasie des Lesers überlassen!

Haspecker

Vogels, H. J., *Novum Testamentum graece et latine*. 4. Aufl. 12° (XV + VIII u. 2 × 796) Friburgi/Br. 1955, Herder. 2 Bände: 10.80 DM u. 7.60 DM; in einem Band: 17.70 DM. — Diese kritische Handausgabe des Neuen Testamentes erschien bekanntlich erstmalig 1921 bei Schwann in Düsseldorf, und schon ein Jahr darauf folgte die 2. Auflage. Dann war das Werk jahrelang vergriffen, bis 1949/1950 im Verlag Herder die 3. Aufl. herauskam. Wesentliche Veränderungen gegenüber ihren Vorgängerinnen hatte sie nicht aufzuweisen, und das gilt ebenso von der jetzt vorliegenden 4. Aufl. Der Verf., vor allem bekannt durch seine Studien über die Vulgata und die alt-lateinischen Übersetzungen, betont mit Recht die große Bedeutung, die gerade die alten Übersetzungen für die Textkritik haben. Von der 3. Aufl. an hat er auch die Chester-Beatty-Papyri P^{45} P^{46} P^{47} mitverarbeitet. Dabei ist allerdings zu beachten, daß er, entsprechend der Anlage des Apparates, sie nur bei denjenigen Lesarten verzeichnet, die von den in den Text aufgenommenen Lesarten abweichen. Wer den fragmentarischen Text der Papyri zur Hand hat, kann aus dem Apparat zwar schließen, daß sie an den im Apparat nicht verzeichneten Stellen mit dem kritischen Text übereinstimmen, aber für andere Leser, und das gilt wohl von den meisten Benutzern — der Verf. denkt ja vor allem an Theologiestudierende — ist diese Möglichkeit nicht gegeben. Hier hat die Ausgabe von A. Merk S. J. den Vorteil, daß sie im Apparat auch die Zeugen für die aufgenommenen Lesart verzeichnet. Dagegen kommt bei Vogels klar zum Ausdruck, wie oft die Papyri von dem kritischen Text abweichen. Hier stellt sich heraus, daß sie in diesen Fällen

meistens mit D und den Altlateinern gegen B und verwandte Textzeugen gehen, während sie nach dem Apparat von Merk ebensooft, wenn nicht noch öfter, mit B usw. gegen D usw. übereinstimmen. In dieser Zwischenstellung liegt die große Bedeutung dieser Papyri aus dem 3. Jahrh. für die Textgeschichte und die Textkritik. Da sie wenigstens ein Jahrhundert älter sind als B, zeigen sie uns, daß in D und den mehr oder weniger verwandten Textzeugen tatsächlich ältere Lesarten auf uns gekommen sind, als sie der alexandrinische Text aufweist. Sie sind darum eine Warnung vor der bisherigen Überbewertung des alexandrinischen Textes, wie er u. a. in B vorliegt, und ein Fingerzeig, daß uns gerade in D und den lateinischen Übersetzungen manche ursprüngliche Lesart erhalten ist. Damit geben sie auch V. recht, wenn er die Bedeutung der lateinischen Übersetzungen für die Textkritik betont. — Die Ausstattung ist erstklassig. Aber sollte es nicht möglich sein, den Preis mehr der bekannten Ausgabe von Nestle anzugleichen? Das würde sicher den Absatz bedeutend steigern. Brinkmann

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*. 1. Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (Forschungen zur Rel. u. Lit. des AT u. NT, N. F. 33). 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 373 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. 28.—DM; geb. 31.—DM. — 2. Teil, 1. Teilbd.: Von der Mythologie zur mythischen Philosophie (ebd. N. F. 45). gr. 8° (XV u. 223 S.) ebd. 1954. 18.—DM. — Als der 1. Bd. dieses Werkes 1934 erstmals erschien, schrieb R. Bultmann im Vorwort: „Hier (ist), wie mir scheint, zum erstenmal die Einordnung der Gnosis in die Geschichte der Spätantike wirklich vollzogen.“ Der Verf. beschränkt sich nicht auf Einzelphänomene des NT und der alten Kirchengeschichte, sondern sucht den eigentlichen Sinn eines historischen Phänomens durch das Prinzip der Existenzanalyse zu erfassen. Die vorliegende 2. Aufl. des 1. Bandes ist, abgesehen von kleinen Berichtigungen, ein unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, der darum die neuere Forschung nicht berücksichtigen konnte, zumal der bedeutende Fund koptischer gnostischer Schriften von Nag-Hammadi in Oberägypten zum größten Teil noch nicht veröffentlicht ist. Vgl. dazu *H. Ch. Puech*, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haut-Egypte. Premier inventaire et essai de clarification* (Coptic Studies in Honor of W. E. Crum), Boston 1950, und *H. Ch. Puech* et *G. Quispel*, *Les écrits gnostiques du codex Jung: Vigiliae Christianae* 8 (1954) 1—51. In der Einleitung zum 1. Band spricht der Verf. von der Geschichte und Methodologie der Forschung (1—91). Er geht aus von der Entdeckung einer heidnischen (hellenistischen) Gnosis, die unabhängig sei von der christlichen und ursprünglicher als diese (1). Wenn er dann aber meint, dadurch habe das Christentum seine unbedingte Sonderstellung verloren und sei zu einem Stück synkretistischer Religionsgeschichte geworden (2), verwechselt er eine mögliche Assimilierung vorchristlicher gnostischer Gedanken durch das Christentum mit einer wesentlichen Abhängigkeit des Christentums von gnostischen Ideen. Ein genauerer Vergleich der legitimen christlichen Religion mit der Gnosis würde ihn darüber belehren haben, daß von dem auch von ihm betonten Grundmotiv der Gnosis, dem schroffen Dualismus Gott—Welt, im Christentum keine Spur zu finden ist. Das Christentum vertritt im Gegensatz zur Gnosis einen strengen Monotheismus, nach dem der eine transzendente Gott der Schöpfer aller Dinge, auch der materiellen Welt ist. Wenn der Verf. in der Gnosis die heidnisch-griechische, die christlich-griechische und die orientalische Gruppe (mandäische und manichäische Literatur) unterscheidet (5—8), gibt er im Grunde schon selbst zu, daß die christliche Gnosis mit den beiden anderen Gruppen nicht einfach auf eine Stufe gestellt werden kann. Daran ändert auch nichts, wenn die motiv-geschichtliche Forschung, wie der Verf. betont, in dem geistesgeschichtlichen Zeugenkomplex gewisse Leit motive aufgedeckt und sie durch alle Verzweigungen ihrer literarischen, zeitlichen und räumlichen Ausdehnung zu ihren Quellen zurückverfolgt habe (9 ff.). Nach einer letzten Einheit zu fragen, verbot allerdings nach ihm schon der Begriff des Synkretismus (11). Wenn er meint, nicht nur das häretische, sondern auch das legitime Christentum bis in die Gedankenbildung bestimmter Schichten des NT (in seinem außersynoptischen Teil) sei dem synkretistischen, gnostischen Zeugenbereich zuzuzählen (80), ist das höchstens in dem Sinne der Fall, daß vor allem Paulus und Johannes urchrist-

liches Gedankengut unter Wahrung seiner Eigenständigkeit in Anlehnung an gnostische Auffassungen formuliert haben. — Die Untersuchung umfaßt zwei Stufen: 1. die Analyse des unmittelbar gnostischen Quellenmaterials auf das in ihm wirksame existenziale Prinzip hin, und 2. dessen Ausdehnung auf einen weiteren geistesgeschichtlichen Objektionsbereich, in welchem es transformiert gleichsam enthalten ist (82). Die Quellengruppe, näher spezifiziert durch den Zusatz des „Mythologischen“, hebt sich nach J. sachlich ab gegenüber der altorientalischen Spekulation, dem Platonismus und der Stoa (84). Darum handelt er im 1. Teil von der Gnosis in ihrer mythologischen Form. Als Zeugnisse kommen hier im wesentlichen in Frage: die mandäische und manichäische Literatur, der „christliche“ Gnostizismus und die hermetische Literatur. Dagegen handelt der 2. Teil von der philosophischen Zeugen­gruppe des Gnostizismus, wie er in den religiös-philosophischen Gedankengängen des Neupythagoreismus, des Neuplatonismus und der Mönchsmystik seinen Ausdruck findet, die nach J. als begriffliche Umsetzung einer mythischen kosmologischen Anfangsschöpfung aufgefaßt werden können (85 f.). Die Quellen für den 2. Teil sind in der Hauptsache: Philo, Plotin, Origenes und Euagrius Ponticus (90). Der Verf. will nach Möglichkeit auf der Ontologie des Daseins im Sinne der Existenzanalyse von M. Heidegger aufbauen. Der nun vorliegende 1. Teilband des 2. Teiles konnte infolge der Zeitumstände erst 1954 erscheinen. Der Verf. hat als Jude 1933 unter dem Druck der Verhältnisse Deutschland verlassen und sich 1935 in Jerusalem niedergelassen. Von dort kam er nach dem Zusammenbruch 1945 als Artillerist bei der Besatzungsarmee nach Deutschland zurück und ist zur Zeit in Canada. Da aber schon 1934 das Manuskript dieses Teilbandes druckfertig war und die beiden ersten Bogen schon gesetzt waren, hat der Verf. auch hier keine wesentlichen Überarbeitungen vorgenommen. Die zwischenzeitliche Forschung bezüglich beider Teile soll als Anhang dem Schlußband des 2. Teiles beigegeben werden, der vor allem Plotin als großes Sonderthema behandelt. (Wir werden auf ihn, der eben erschienen ist, noch eigens zurückkommen.) Wenn J. auch in allem Wesentlichen noch zu seinen bisherigen Auffassungen steht, weist er doch schon in der Einleitung zur Neuauflage des 1. Bandes darauf hin, daß der oben erwähnte Papyrusfund von Nag-Hammadi die jüdische Komponente in den Ursprüngen der Gnosis stärker hervortreten lasse, als er es bisher angenommen habe. Er hätte auch hinzufügen können, daß sich in den mandäischen und hermetischen Schriften offenbar ein christlicher Einfluß geltend macht, wie u. a. schon H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage 1930, und J. M. Lagrange O. P., L'Hermétisme: RevBibl 33 (1924); 34 (1925); 35 (1926), ausführlich gezeigt haben. Vgl. auch Jos. Schmid, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage: BiblZ 20 (1932) 120—138. Wer unvoreingenommen den ganzen Befund abwägt, kann dem Verf. in seiner Auffassung von der Beziehung des legitimen Christentums zur Gnosis zwar nicht folgen, aber das hindert nicht, daß seine Ausführungen für das Verständnis und die Geschichte dieser geistesgeschichtlichen Bewegung auch in der vorliegenden Form aufschlußreich und anregend sind.

Brinkmann

Bonsirven, J., S. J., Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament. gr. 8° (XI u. 804 S.) Roma 1955, Pontif. Istituto Biblico. 4500.— L. (7.50 Doll.); geb. 5400.— L. (9.50 Doll.). — Vor 20 Jahren hat der Verf. in seinem zweibändigen Werk „Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ“ (vgl. Schol 11 [1936] 104 ff.) u. a. an Hand des rabbinischen Schrifttums der tannaitischen Zeit, also der Zeit vor dem 3. Jahrhundert n. Chr., die dogmatische Theologie des Judentums zur Zeit Christi und seine Moralthologie, einschließlich seines sittlichen und religiösen Lebens, ausführlich dargelegt. Aber der Raum gestattete es ihm nicht, die einschlägigen Texte in weiterem Umfange ihrem Wortlaut nach anzuführen. In dem vorliegenden umfangreichen Band bietet er nun eine Anthologie dieser rabbinischen Texte in französischer Übersetzung. Im Gegensatz zu den „Horae talmudicae“ und dem bekannten Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Strack-Billerbeck zitiert er nicht nur einzelne Sätze aus dem rabbinischen Schrifttum zu den verschiedenen Stellen des NT, sondern läßt den Leser durch eine Art Textanalyse einen Einblick tun in die betreffenden rabbinischen Schriften selbst. Dabei be-

schränkt er sich auf das rabbinische Schrifttum der ersten beiden christlichen Jahrhunderte, verwertet aber außer der Mischna und Tosephta auch die Rechtskommentare und die Sentenzen der Rabbinen aus derselben Zeit, einschließlich der Baraytot, d. h. der anonymen Sentenzen. B. ist überzeugt, daß dieses rabbinische Schrifttum für die alte wie neuere Geschichte Israels wertlos ist. Aber anders ist es mit dem, was dort über die sozialen, politischen und religiösen Einrichtungen gesagt wird. Gewiß war hier manches mit dem Untergang des jüdischen Staates und der Zerstörung des Tempels verschwunden, aber in den Rabbinenschulen diskutierte man weiter auf Grund der Bibel und der Zeugnisse alter Rabbinen über die zivil- und strafrechtliche Gesetzgebung und die Liturgie des Tempels. Hier kann man nach B. in vielen Fällen spätere legendäre Züge ohne Schwierigkeit als solche erkennen, so daß man wenigstens ein wahrscheinliches Bild von dem Zivilrecht, den gewöhnlichen sozialen Verhältnissen und dem Tempel- und Synagogendienst zur Zeit Christi erhält. Offen bleibt allerdings die Frage, ob wir es mit einer allgemeinen oder ausnahmsweisen Situation zu tun haben oder mit einem erträumten Ideal. Auf alle Fälle findet man sich in ein charakteristisches Klima versetzt. Das gilt besonders von den Sentenzen, die nicht nur eine Sonderauffassung einzelner Rabbinen wiedergeben, sondern eine gemeinsame Überlieferung widerspiegeln. Nur die letzteren bieten die Bausteine für eine Theologie des Judentums. Nicht selten begegnen uns Ausdrücke und Auffassungen, die uns aus den Evangelien vertraut sind, wie „Reich Gottes“, „Gott Vater“ und dgl. Wir sind darum dem Verfasser dankbar, uns diese Texte für den Gebrauch so leicht zugänglich gemacht zu haben. Dazu dienen vor allem die drei Inhaltsverzeichnisse: das erste ein alphabetischer Sachindex, das zweite bringt die Stellen des AT, auf die in den angeführten Texten Bezug genommen wird, während das dritte die Stellen des NT enthält, auf die durch die zitierten Stellen Licht fällt.

Brinkmann

Pesch, W., C.S.S.R., Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums (Münchener Theol. Studien, Hist. Abt., 7), gr. 8° (X u. 156 S.) München 1955, Zink. 12.— DM. — Die letzte Monographie zum Thema des Lohngedankens in der Lehre Jesu von katholischer Seite ist 1927 erschienen (K. Weiß, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit: Ntl. Abh., 12, Münster 1927). Seitdem hat aber die Synoptikerexegese so gewaltige Fortschritte gemacht — wie man aus einem Vergleich der Bonner Bibel zum Regensburger NT ersehen kann —, daß die Neubearbeitung des Themas unbedingt notwendig war. Außerdem gehört die Frage des Lohngedankens immer noch zu den strittigen Punkten, die das interkonfessionelle Gespräch stark belasten. Man muß deshalb dem Verf. dankbar sein, daß er in seiner methodisch ausgezeichneten Studie das synoptische Material neu sichtet und das Verhältnis Jesu zur spätjüdischen Vergeltungslehre klar herausarbeitet. Die Untersuchung gliedert sich in zwei Hauptteile: im ersten, der exegetischen Grundlegung, werden die wichtigsten Aussagen Jesu über die göttliche Vergeltung behandelt; der zweite, mehr systematische Teil bringt den Vergleich der Lehre Jesu mit der Vergeltungslehre des Judentums. Für den Exegeten ist besonders der erste Teil sehr wertvoll, weil hier eine Reihe von Texten ausführlich besprochen wird, die zu den schwierigsten im Evangelium gehören: z. B. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1—15), das Gleichnispaar von der Wahl der Plätze und den rechten Gästen (Lk 14, 7—14), das Gleichnis vom Könige, der Abrechnung hielt (Lk 19, 12—27 = Mt 25, 14—28), die Parabel von den verkommenen Winzern (Mk 12, 1—9) u. a. m. Der mit den Ergebnissen der Literatur- und Formkritik nicht vertraute Theologe wird vielleicht erstaunt sein, wie selbstverständlich diese Dinge heute auch von katholischen Exegeten gehandhabt werden. Zugleich wird er aber zugeben müssen, daß durchaus kein Grund vorliegt, eine solche Auslegungsmethode zu beargwöhnen, wenn sie sich, wie es hier geschieht, mit Ehrfurcht und Verantwortungsbewußtsein gegenüber den heiligen Texten verbindet. — Der Dogmatiker und Moraltheologe findet im 2. Teil der Arbeit einen Beitrag zur schriftgemäßen Begründung seiner Thesen über die Verdienstlichkeit menschlicher Leistung, soweit sich das Problem aus der Lehre Jesu beantworten läßt. Da die rationalistischen Mißbildungen der spätjüdischen Vergeltungstheorie mit ihrer Veräußerlichung und Werkgerechtigkeit eine stete Gefahr auch für das christ-

liche Lohnverständnis sind, beansprucht die Untersuchung größte Aufmerksamkeit. Es zeigt sich, daß Jesus die zu seiner Zeit übliche Redeweise vom „Schatz im Himmel“ und vom „Lohn Gottes“ in die „religiöse Sphäre personaler Gott-Mensch-Begegnung“ zurückholt und die „ausschlaggebende Wichtigkeit der Gesinnung und der Herzensentscheidung des Menschen betont“ (142). Diese Gesinnungsethik darf freilich weder als bloße Innerlichkeit ohne äußere Bezeugung noch als rein menschliche Möglichkeit sublimier Art verstanden werden. Sie ist immer nur Antwort auf Gottes Verheißung, die dem religiös-sittlichen Tun des Menschen seine Würde verleiht und ihm die Belohnung mit der ewigen Gottesgemeinschaft in Aussicht stellt. Was aber die Lohnlehre Jesu am höchsten auszeichnet und sie von jeder natürlichen Ethik grundlegend unterscheidet, das ist die einzigartige Stellung, die der Person Jesu darin zukommt. In seiner Nachfolge findet der Mensch das Heil, den verheißenen Gnadenlohn, durch die Ablehnung Jesu zieht sich der Ungläubige Strafe, ewiges Unheil, zu. — Im Literaturverzeichnis vermißt man unter den „Judaica“ das Werk von J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952. Schierse

Dupont, J., *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*. 8^o 327 S.) Bruges 1954, l'Abbaye de Saint-André; Louvain, Nauwelaerts. 270.— Fr.; 5.40 Doll. — Der Verf. verweist in der Einleitung auf A. Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif* hormis la doctrine proprement paulinienne, Louvain 1950 (vgl. Schol 26 [1951] 609 f.), mit dem sich seine Auffassung im Ergebnis deckt. Nur möchte er im 1. Teil durch eine eingehende literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung die beiden Rezensionen der Bergpredigt im allgemeinen (Kap. 1) und der Seligkeiten im besondern (Kap. 2), wie sie bei Mt und Lk vorliegen, genauer gegeneinander und gegenüber der gemeinsamen Vorlage abgrenzen. Mit Vaganay und Cerfaux betont er, daß die Bergpredigt mit den Seligkeiten zur gemeinsamen Vorlage der drei Synoptiker gehört habe, die wohl in dem griechischen vorkanonischen Mt zu suchen sei (vgl. Schol 30 [1955] 257—260). Der Vergleich der drei Synoptiker ergibt nach ihm, daß die Bergpredigt im Anschluß an die Apostelwahl gehalten worden ist, nachdem sich Jesus in die Einsamkeit des nicht näher bezeichneten „Gebirges“ zurückgezogen hatte. Sie war deshalb ursprünglich an die Apostel gerichtet, während nach der heutigen Fassung bei Mt und Lk auch ein weiteres Publikum angesprochen wird (31 f.). Mit Recht betont der Verf., daß die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Rezensionen bei Mt und Lk sich nur durch eine gemeinsame schriftliche Vorlage erklären lassen, während die Unterschiede auf Kosten der verschiedenen Zwecksetzung der beiden Evangelisten zu buchen sind (42 f.). Der kanonische Mt und Lk haben den vorliegenden Text, der selbst schon eine Rezension des ursprünglichen Jesuswortes sein mochte, überarbeitet, und zwar in der Weise, daß Mt ihn nur oberflächlich geändert, aber verschiedenes aus anderem Zusammenhang hinzugefügt hat, während Lk fast nichts hinzugefügt, wohl aber manches ausgelassen und den Text hier und da neu gestaltet hat (77 123). Der Sitz im Leben ist bei beiden Evangelisten die Katechese und das Zeugnis der Urkirche (78), das in seiner äußeren Gestalt gegenüber dem ursprünglichen Wortlaut schon eine formgeschichtliche Umgestaltung erfahren haben mußte. Die redaktionelle Arbeit der Evangelisten bestand aber nicht in freien Erfindungen, sondern hatte ihre guten Gründe, z. B. die Darstellung mit Zügen aus der Überlieferung zu bereichern, die in der gemeinsamen Quelle nicht enthalten waren. So gehörten wohl nur die vier bei Lk erwähnten Seligkeiten ursprünglich zur Bergpredigt (123). Der Verf. betont, daß nach seiner Auffassung diese ganze redaktionelle Arbeit sich unter der Anregung und Inspiration des Heiligen Geistes vollzogen hat (122). Der 2. Teil der Arbeit handelt von dem Lehrgehalt der Seligkeiten, und zwar zunächst der vier Seligkeiten, die sich auch bei Lk finden und die nach D. sicher zum ursprünglichen Inhalt der Bergpredigt gehört haben, wie sie dem kanonischen Mt und Lk vorgelegen hat. Er rechnet aber mit der Möglichkeit, daß die vierte Seligkeit: „Selig seid ihr, wenn man euch schmäht und verfolgt usw.“, unter anderen Umständen als die drei ersten von Christus gesagt sein kann, so daß die Vorlage der beiden Evangelisten schon eine Kompilation gewesen wäre (127). In ihrer ursprünglichen Fassung waren die Seligkeiten nach D. eine Art prophetischer Proklamation, durch die der Messias selbst die Erfüllung der messianischen Verheißungen des Isaias in

bezug auf die Armen und Bedrängten ankündigte. Lk entdeckte in dieser Proklamation eine Belehrung nach Art der Weisheitsbücher, die den Elenden im Jenseits eine gerechte Vergeltung für die hienieden erduldeten Leiden verspricht. Mt sah dagegen als Mann der Kirche darin einen Aufruf an die Gläubigen zu einem Ideal der Frömmigkeit (301 f.). Doch handelt es sich in allen diesen Fällen nicht um eine sachliche Verschiedenheit, sondern nur um eine Akzentverschiebung (302 f.), um eine Angleichung der Worte Jesu an die gewöhnliche Lehrweise der Urkirche, die ein sehr lebendiges Bewußtsein von dem normativen Charakter der Heilandsworte hatte, ohne dem Wortlaut eine solche Bedeutung beizulegen, wie wir es heute gewohnt sind (304). Die Arbeit bietet viel Anregung für das Verständnis der Seligkeiten. Dabei ist sich der Verf. selbst bewußt, daß die Literarkritik nicht mit Sicherheit das Ursprüngliche von der späteren Redaktion absondern kann (122). Man könnte in den Feststellungen des Verf. eine Bekräftigung der gewöhnlichen Ansicht sehen, daß Lk nicht von unserem kanonischen Mt abhängig ist, obgleich auch in dieser Beziehung von einem durchschlagenden Beweis meines Erachtens keine Rede sein kann, wenn man die Lk 1, 1—4 angedeutete Arbeitsweise des Evangelisten berücksichtigt.

Brinkmann

Durrwell, F. X., C. S. S. R., *La résurrection de Jésus mystère de salut. Étude biblique*. 2. Aufl. 8^o (431 S.) Le Puy-Paris 1955, Mappus. 1200.— Fr. — Die 1. Aufl. dieses wertvollen Werkes erschien 1950 und wurde in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (vgl. Schol 26 [1951] 423 f.). Die vorliegende 2. Aufl. ist an zahlreichen Stellen überarbeitet und ergänzt worden, so daß sie an Umfang 34 Seiten mehr zählt als die frühere. Man spürt überall die bessernde Hand, die den sprachlichen Ausdruck geglättet und die Gedanken klarer gefaßt hat. Man vergleiche z. B. das 3. Kap., wo der Verf. von der Ausgießung des Heiligen Geistes in Verbindung mit der Auferstehung handelt, und das 7. Kap.: Fortschritt und Vollendung des Ostergeheimnisses in der Kirche (293—347). An der letzten Stelle hat der Verf. nicht nur den Abschnitt „Christus als göttlicher Richter“ aus dem früheren 4. Kap. eingeschaltet und zwei neue Abschnitte: „Die Parusie in der Geschichte der Kirche“ (309—312) und „Die Theologie der Geschichte nach der Apokalypse“ (312 f.) angefügt, sondern auch den Text weithin neu gestaltet. Doch ist er sich in der Grundauffassung im wesentlichen überall treu geblieben, nur daß er die eschatologischen Gesichtspunkte der Verherrlichung Christi noch mehr hervorheben hat als in der 1. Aufl.

Brinkmann

Beasley-Murray, G. R., *Jesus and the future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory*. gr. 8^o (287 S.) London 1954, Macmillan. 25.— sh. — Das Buch des gelehrten baptistischen Theologen vermittelt einen ausgezeichneten Einblick in alle Mk 13 betreffenden Probleme. Im Mittelpunkt steht die kritische Würdigung der sogenannten „Little Apocalypse Theory“, d. h. jener Hypothese, die Mk 13 auf eine apokalyptische Kleinschrift jüdischen bzw. judenchristlichen Ursprungs zurückführen möchte. Der Verf. hat sich der immensen Mühe unterzogen, die gesamte einschlägige Literatur seit David Friedrich Strauß bis in die allerneueste Zeit durchzuarbeiten, um eine erschöpfende Darstellung der neueren Auslegungsgeschichte von Mk 13 bieten zu können. Die ersten zwei Kapitel behandeln die „Little Apocalypse Theory“ (im Deutschen fehlt eine entsprechend kurze Bezeichnung), wobei sich zeigt, wie fragwürdig ihre Voraussetzungen und wie unsicher ihre exegetischen Begründungen immer gewesen sind. Im dritten Kapitel werden einige andere Theorien über den Ursprung von Mk 13 besprochen, unter denen die Ansichten von W. G. Kümmel und E. Lohmeyer besondere Beachtung finden. Das nächste Kapitel stellt die Gesichtspunkte zusammen, die von konservativer Seite zur Verteidigung der Echtheit von Mk 13 ins Feld geführt werden. Auch hier begegnen die verschiedensten Anschauungen, sowohl was die literarische Komposition der Parusierede wie das Verhältnis der beiden vorhergesagten Ereignisse untereinander — Zerstörung Jerusalems und Ende der Welt — betrifft. Seine eigene Stellungnahme bringt der Verf. im letzten und längsten Kapitel, dem noch einige längere Anmerkungen zu mehreren umstrittenen Stellen der Parusierede folgen. Wie schon

aus den mehr referierenden Teilen des Buches hervorging, hält der Verf. nicht viel von all den kritischen Theorien. Die Authentie der Parusierede ergibt sich ihm aus dem eingehend geführten Nachweis, daß die Hauptthemen von Mk 13 mit der sonstigen Verkündigung Jesu völlig übereinstimmen. Was den katholischen Theologen besonders interessiert, ist die Erklärung jener Texte, die eine Naherwartung der Parusie aus dem Munde Jesu selbst zu bezeugen scheinen. B.-M. betont sehr mit Recht, daß hier kein exegetisches, sondern ein dogmatisches Problem vorliege. Die Tatsachen müßten respektiert werden, „denn der Wahrheit widerstehen heißt den Herrn verleugnen, aus welchen Interessen auch immer es geschieht“ (183). Jedenfalls sind die theologischen Gründe, die der Verf. anführt, um Jesu Naherwartung der Gottesherrschaft zu rechtfertigen, ersterer Diskussion wert. — Die Parusierede wird nie aufhören, der Exegese schwere Rätsel aufzugeben. Das Buch kann deshalb kaum beanspruchen, in allen Einzelfragen die richtige Lösung gefunden zu haben. Trotzdem wird es von jedem Theologen, der sich mit den Problemen der synoptischen Apokalypse beschäftigen muß, als wertvolle Hilfe begrüßt werden. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Dondaine, H. F., O.P., *Cognoscere de Deo*, 'quid est': *RechThAncMéd* 22 (1955) 72—78. — D. hat in seinem ausgezeichneten Artikel: *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle* (*RechThAncMéd* 19 [1952] 60—130; vgl. Schol 29 [1954] 626) bereits darauf hingewiesen, wie die augustinische und ps.-dionysische Richtung in der Erklärung der Gottschau sich im 13. Jahrh. in der Vorgeschichte der Pariser Verurteilung von 1241 (*Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videtur*) deutlich zeigen: die augustinische der unmittelbaren Gottschau im Anschluß an 1 Joh 3, 2 und die dionysische der stärkeren Transzendenz Gottes gemäß 1 Tim 6, 18. Im vorliegenden Artikel geht er im Anschluß daran der Entwicklung nach, welche die genauere Unterscheidung der *Analyt. post.* für diese Frage mit sich brachte. Die *Summa fr. Alexandri* unterscheidet hier im Anschluß an die *Analyt. post.* etwa folgende Unterfragen für die Erkenntnis Gottes: *quia est*, *quid non est*, *quid est*, *qualis est*, *quantus est*. Diese eingehende Fragestellung mußte notwendig das Problem der Erkenntnis Gottes in der *Visio* erneuern und vertiefen. Albert der Gr. kommt dabei zum Ergebnis der dionysischen Sicht. Die Kenntnis des 'quid est' würde den Verstand über Gott stellen: *Cum cognitio 'quid est' sit principalis causarum, oporteret, si cognosceretur 'quid est', ut circumscriberentur termini essentiae eius (dei) et totum esse eius clauderetur in intellectu creato*. Daher genügt für die Seligkeit das 'quia est': *Nec in patria videbitur de ipso nisi 'quia' confusum, quamvis ipse Deus videatur clarius vel minus clare secundum diversos modos visionis et videntium*. Ähnlich lehren bei den Dominikanern auch Petrus von Tarantasia und bei den Franziskanern Wilhelm von Melitona. Dagegen bringt Thomas eine Unterscheidung. Ihm scheint die „Wesenheit schauen“ und das Sehen des 'quid est' gleich zu sein. Jedoch fordert er dazu Gottes unmittelbare Schau (*non per aliquam formam wie hier auf Erden*). So distanziert er sich auf der einen Seite von der augustinischen Richtung durch die Beschränkung auf die himmlische Schau, während er auf der anderen Seite die Ansicht seines Lehrers Albert zu einer Erkenntnis des 'quid est' erweitert, wobei aber doch der Unterschied zu Gottes Erkennen selbst durch die Zufügung des non-comprehendere gewahrt bleibt. Ganz offenbar liegt hier eine andere Grundsicht vor. Albert sieht die Seligkeit als ein Begegnen mit dem unendlichen Meer, in das die Seele sich im 'quia est' voll versenken kann, während für Thomas die Erfüllung des Strebens nach dem Wissen, *was Gott ist*, wesenhaft bleibt: *Praecipuum in cognitione alicuius rei est scire de eo quid est* (*C. Gent.* 3, 50). So kann D. die Grundlinien, die jüngst Förster für Thomas gezeichnet hat (vgl. Schol 30 [1955] 588 ff.), verstärken und zugleich zeigen, wie tief auch im Dominikanerorden vor Thomas die ps.-dionysische Richtung war. Dadurch wird die spekulative Frage in ihrer Wucht und Problematik deutlich — nicht bloß historisch. Weisweiler.

Szabó, T., O.F.M., *De ss. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae* (Bibl. Acad. cath. Hungaricae, sect. philos.-theol., 1), gr. 8° (209 S.) Rom 1955, Orbis Catholicus. — Es besteht sicher kein Mangel an Arbeiten über die Theologie des hl. Bonaventura, aber S. hat ihr mit dieser seiner Veröffentlichung sozusagen ein neues Gesicht gegeben. Denn gerade durch den Nachweis ihrer wesentlich trinitarischen Gliederung werden die Linien des Gesamtaufbaues deutlich, und manche Einzelheiten erhalten so erst den ihnen zukommenden Platz. Der 1. Teil des Werkes behandelt die Stufen der Trinitätsanalogie, zunächst das „vestigium“ und dann die „imago et similitudo“, der anschließende Teil die Analogie in den verschiedenen Kreaturen, namentlich in der sinnlichen, in der geistigen und in der übernatürlichen Welt. Am ergiebigsten zeigen sich die drei Bonaventuraschriften: *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*, *Collationes in Hexaemeron*. Mit aller Sorgfalt werden die Zitate angeführt und mit ausgewogenem Urteil gewürdigt. Der Vergleich mit ähnlichen und doch auch anderseits abweichenden Anschauungen des hl. Thomas von Aquin ist unparteiisch durchgeführt. Höhepunkte der Darstellung bilden die wertvollen Gedanken über die *distinctio formalis a parte rei* bei Bonaventura (36—40; Zusammenfassung der schon vorher vom Verf. herausgegebenen Studie: *De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica*, Acta congressus scholastici internat. Romae Anno Sancto MCML celebrati, Romae 1951, 379—445) und die weit ausholende Deutung des Augustinuswortes „(Anima) eo quippe imago eius (Dei) est, quo eius capax est“ (60—89; *De Trinitate* 14, 8, 11; PL 42, 1044). Die schwachen Punkte in der bei Bonaventura hie und da etwas einseitig vorangetriebenen Trinitätsanalogie werden keineswegs verschwiegen, aber schließlich und letztlich ist auch der bleibende Wert der großen Konzeption klar und überzeugend herausgestellt. Die Literaturangaben sind reichlich, jedoch noch nicht vollständig; insbesondere vermissen wir einen Hinweis auf die Arbeiten des Amerikaners G. H. Tavard. — S. sieht offenbar seine Hauptaufgabe in der Interpretation seines Autors, während er nur die allerwichtigsten Linien der historischen Vorbereitung (Augustinus, die Viktoriner, Alexander von Hales) heranzieht. Man kann das zwar einigermaßen verstehen, wird es indes bedauern, wenn auf diese Weise z. B. Wilhelm von Auxerre, der doch mit an erster Stelle das augustiniische Erbgut an die Franziskanerschule weitergegeben hat, keine Erwähnung findet. Der Verf. scheint auch etwas dazu zu neigen, Augustinus schon nach der Vollendung bei Bonaventura zu erklären; so ist es ohne Zweifel übertrieben, wenn er schreibt: „Quamquam ipsa vox ‚supernaturalis‘ in scriptis Augustini nondum occurrat, eius tamen significatio tam clare continetur in ‚participatione Dei per gratiam acquirenda‘, ut rei tantum nomen desiderari videatur“ (79; dazu die beiden bekannten Zitate aus *De civitate Dei* 11, 11 und 12, 9, 2). Dagegen begrüßen wir das Anliegen des Verf., durch die Synthese des seraphischen Lehrers eine Verlebendigung der Theologie zu fördern. Hoffentlich wird der neue Mitarbeiter am Quaracchi-Kolleg der Franziskaner uns noch manchen Beitrag zu der Theologie seines Ordens liefern.

Beumer

Zumkeller, A., O.E.S.A., Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde. gr. 8° (80 S.) Löwen 1953, Nova et Vetera (Vesaliusstraat 2). — Ders., Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst. gr. 8° (95 S.) ebd. 1955 — Es ist gut, daß diese schwer zu erreichenden Artikel aus den Augustiniana 1953—1955 nun auch als Sonderdrucke käuflich sind. Denn sie behandeln mit vielen ungedruckten Quellenbelegen gewichtige und uns noch dogmengeschichtlich wie systematisch dunkle Fragen aus der vorreformatorischen Zeit, die somit auch für das Verständnis der Reformation grundlegend sind. Z. hat in ihnen seine früheren Studien über die theologische Erkenntnislehre Hugolins (Würzburg 1941) auf die mehr dogmatischen Fragen ausgedehnt. Deutlich erscheint in ihnen allen die „extrem augustiniische“ Linie Hugolins. Eine Unterscheidung von Natur- und Gnadenstand zieht er noch nicht heran, und Gott steht überall sehr an wesentlicher Stelle. Der Mensch ist dagegen recht schwach gesehen, so daß selbst im Stand der *iustitia originalis* wie bei seinem älteren Ordensgenossen Gregor von Rimini († 1358) ein besonderes „adiutorium“ oder „causale iuvamentum“ gefordert ist, das freilich Gott in diesem Stand nicht versagen darf. Verlangt ist es vor allem

auch, weil ein moralisch guter Akt nur aus dem Motiv der ungeschuldeten Gottesliebe heraus entstehen kann. Die Wesensbestimmung der Erbsünde geht von dem gleichen augustinischen Denken aus. Ihre eigentliche Schuld liegt im habituellen Abgewandtsein von Gott, einschließlich der Preisgabe an die Lüste des Leibes. Der anselmianische ‚Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit‘ gehört zwar irgendwie zur Bestimmung, aber der Akzent liegt auf der Abkehr von Gott. Hugolin geht also nicht so weit wie Gregor, der noch die Konkupiszenz zum Wesen machte, aber der augustinische Einfluß ist doch deutlich spürbar. Ähnlich bei der Bestimmung der Willensfreiheit. Sie ist nach der Erbsünde nicht zerstört, aber ihre Grenzen sind eng gezogen. Unter der Sünde ist der Mensch in sich unfähig zum Guten. Mit göttlicher Hilfe hat er einige Fähigkeiten dazu, während Gregor auch hier extremer ist, weil er jede Tat des Sünders neue Sünde sein ließ. Die Werke der Heiden aber sind auch nach Hugolin alle wenigstens läßliche Sünde, da sie auf irdische Ziele gehen. Das spezielle adiutorium fordert Hugolin auch noch neben der rechtfertigenden Gnade, damit der Mensch immer gezwungen bleibt, Gott um seine Hilfe zu bitten. Sehr stark ist daher Hugolins Kampf gegen den damaligen sogenannten Pelagianismus. Ganz augustinisch denkt Hugolin mit Gregor auch in der Prädestinationslehre ante praevisa merita. Bei der engen Verbindung von Prädestination und Verdienst kommt er daher zum Schluß, daß nicht alle, die im Besitz der Gnade sind, auch Anrecht auf die ewige Belohnung sich verdienen, sondern eben nur die Prädestinierten. Daher vermag kein geschaffener Habitus allein den Menschen vor Gott *gratus* zu machen. Denn dann würde die Freiheit Gottes an diesen geschaffenen *effectus formalis* gebunden sein. Die Nichtprädestinierten verdienen nur einen uneigentlichen Lohn, durch den der Wert des Geschöpfes und seine Fähigkeit zu guten Akten vermehrt wird. Darin unterscheidet sich Hugolin von seinem jüngeren Ordensgenossen Dionysius de Montina, der selbst das ablehnt. Auch das Verdienst Christi entspringt letztlich dieser ungeschuldeten Erwählung, und seine Zuwendung geschieht durch einen ewigen Gnadentakt eben dieser Erwählung. Das Formalprinzip der Rechtfertigung ist aber freilich — auch in der *potentia absoluta* — nicht bloße Akzeptation, sondern irgendwie ist diese an eine innere Besserung und Erhebung der Seele, etwa durch den Heiligen Geist, gebunden. Die geschaffene Gnade oder die *caritas* ist aber durch eine göttliche Anordnung in der *potentia ordinata* gefordert. Mit Recht hebt Z. hervor, daß also das rein Voluntaristische des Nominalismus auch in der *potentia absoluta* aufgehoben oder gemildert ist. Das ist auch in der Sündenlehre festzustellen. Die Sünde wird nicht von Gott in Willkür festgesetzt, sondern es handelt sich — wie bei Augustinus in der Lehre von der *lex aeterna* — beim *malum* um eine *voluntas dei iustissima*. Unter augustinischem und nicht nominalistischem Einfluß steht endlich die Lehre vom Verhältnis des freien Willens zum Verdienst. In der schon geschilderten Gesamtlehre kann der Wille nicht die Verdienstlichkeit begründen. Er kann nur Wirkursache für das Gerechtsein sein, dem Gott als wohlgefälligem Akt die Verdienstlichkeit folgen läßt. Die Gnade hat dabei eine doppelte Funktion: Sie ist eine *inclinativa* und, was wichtiger ist, eine *causa effectiva*. Denn bei aller Freiheit bleibt Gott die Erstursache auch im wohlgefälligen Akt. Offenbar wird hier die Freiheit irgendwie doch gefährdet, so daß das Urteil von Z. von dem „gesunden Mittelweg“ Hugolins (II 70) wohl zu günstig ist. Dem Gesamturteil von Z. ist aber durchaus zuzustimmen, nach dem Hugolin kein Ockhamist, sondern extremer Augustinist ist, wenn er auch der Strömung seiner Zeit seinen Tribut zahlte. Mit Recht lehnt Z. auch eine Vorläuferschaft zu Luther gegen A. V. Müller ab. Denn in allen eigentlichen Kontroverspunkten, wie der Unüberwindlichkeit der Begierlichkeit, der Heilsgewißheit und Imputation, sind keine Vergleichspunkte zu finden. Aber dennoch macht das Studium der Arbeit deutlich, wie gerade in der Augustinerschule die Betonung Gottes und eine gewisse andere Bewertung der eingegossenen Gnade gegenüber dem helfenden adiutorium Ideen sind, die Luther — über die Ansicht von Z. hinausgehend — in seiner Lehrzeit im Orden als Anliegen hineinnehmen konnte in seine Lehre, um sie dann ins Extrem zu verfolgen. Somit ist die Arbeit auch hier recht wesentlich — noch mehr vielleicht, weil man nun deutlicher die Art der nachtridentinischen Theologie als einen bestimmten Gegenschlag verstehen und würdigen kann.

Weisweiler

Bues, E., Zur Prädestinationslehre Karl Barths (Theol. Studien, 43). gr. 8° (64 S.) Zollikon-Zürich 1955, Evang. Verl. 3.80 DM (Deutsche Ausl.: Kaiser, München). — Die Arbeit ist eine gute Einführung in die Grundauffassung K. Barths zur Prädestination. B. sieht die „Botschaft“ Barths darin, daß er den Hiatus der reformatorischen Prädestinationslehre auflöst und in Christus, dem von Ewigkeit her frei erwählenden Gott und erwählten Menschen, als Subjekt und primäres Objekt zusammenfallen läßt. In Christus sind auch die Anderen in diese ewige Liebe Gottes aufgenommen. Gott greift in Christus in die Tiefe unserer Sünde hinunter und macht sich so zum Verworfenen, damit für uns nur die Erwählung übrigbleibe. Damit werde auch der mittelalterliche Gedanke überwunden, nach dem Gott als der selbsterlösende Herr erscheint: Gott will so nicht nur sich selbst als Letztes, weil er sich im ewigen Gottesratschluß, der mit ihm identisch ist, von Ewigkeit her „in die Schanzen schlägt“. Da die Prädestination in Gott selber als Objekt und Subjekt gegründet ist, gibt es gegenüber allem modernen Denken keinen dem Menschen gegenüber indifferenten Gott noch kann es einen in sich stehenden, Gott gegenüber indifferenten Menschen geben. B. kennt dies Grundanliegen Barths voll auf dieser Linie an. Aber er erhebt die Schwierigkeit, ob nicht die theologisch-christologische Spekulation zu sehr im Vordergrund steht. Die Schrift scheint ihm doch den geschichtlichen Ernst der Prädestination voller zu nehmen. Bereits der Ausdruck, daß Christus der erwählende Gott ist, nimmt nicht ernst genug, daß die Schrift den Vater als den Erwählenden und Christus als den Erwählten bezeichnet. Damit führt sie die Erwählung, wenn auch in der vollen Einheit von Vater und Sohn, in jene letzte Höhe in Gott, die das Wort Vater bezeichnet: „So kommt die biblische Wahrheit, daß Gott von der Höhe und Subjektfreiheit her erwählend zum Menschen kommt, nicht voll zum Leuchten“ (52). Erwählt, so würden wir sagen, ist nicht der ewige Sohn, sondern der seit Ewigkeit her bestimmte, zeitlich mit der menschlichen Natur vereinigte Sohn. Ebenso scheint bei Barth der biblische Ernst der Prädestination des Einzelnen — auch bei positiver Annahme der Verwerfung — systematisch nicht ernst genug genommen zu sein. Hat doch der Verworfenen mit Christus in der Geschichte nichts gemeinsam. Wie die eschatologische Wahrheit der Anakephaliosis von Eph 1, 9 sich einmal erfüllen wird, ist uns verborgen. Bei Barth erscheint sie zu sehr erhellt. Hier verletzt er erneut eine feine, aber deutlich gezogene Grenze. Das sind Bedenken, die bereits O. Weber, W. Kreck, L. Ragaz und noch stärker E. Brunner mit H. Urs v. Balthasar angemeldet haben. Wir glauben, daß das Zurücktreten des Analogiedenken bei Barth einen starken Anteil daran hat, daß die Überwindung der reformierten Kluft nun den Menschen und seine Entscheidung zu sehr im Ernst des Problems zurücktreten läßt. Gerade die persönliche Entscheidung ist in der Schrift herausgestellt, wenn auch nicht als Zerstörerin, sondern als Vollenderin der Pläne und der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung. — B. meint, katholisches Denken gehe zu stark vom Allgemeinen zum Besonderen (etwa der Güte) und stelle so Gott zu sehr neben den Menschen. Er übersieht, daß gerade die Analogie Gott und den Menschen zutiefst andersgeartet sein läßt und daß das analoge Sein des Menschen auf der einen Seite den Menschen aufs engste mit Gott verbindet, auf der anderen ihn aber unterordnet bis in die letzten Seinsgründe. So wird in der Prädestination das Gesetz der Polarität der Schrift aufrechterhalten, ohne in den Hiatus oder die zu starke Vereinheitlichung unter Vernachlässigung des konkreten Geschichtlichen zu fallen: Gottes Liebe ist eben auch hier seine Gerechtigkeit. Es bleibt gewiß so das Mysterium; es bleibt gerade im Ernst der Schrift, um den es B. so richtig gegenüber Barth geht, aber so, daß Gott weder seine Liebe noch seinen Ernst für uns opfern muß. Denn analoges Sein ist zwar ganz in unserer und doch noch mehr ganz in seiner alle liebenden und doch ernstesten Hand: Gefäß des Töpfers. Weisweiler

Geiselmann, J. R., Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel. gr. 8° (XVII u. 438 S.) Freiburg 1955, Herder. 25.60 DM. — Selbst wenn Möhler nicht der große Mann der Tübinger Schule wäre, so sehr, daß G. ihn bezüglich mancher seiner Positionen zu Recht den unerreichten Einsamen nennt: wenn jemand wie er in einer so bewegten Zeit gelebt und sich in Offenheit ihren Strömungen gestellt hat, dann ist auch heute aktuell, was er über den Sinn der christlichen Existenz, über Gnade und Freiheit und Sünde zu sagen

hat. Wenn die Zeit beträchtliche theologische Untiefen hatte und manche Antwort auf ihre Probleme mit der Vorläufigkeit und Einseitigkeit behaftet ist, wie sie bei einer Reaktion schwer vermeidlich sind: die Lauterkeit des Ringens ist bewundernswert und tröstlich. Daß die Darstellung von G. vorbildlich ist: in der Treue und Feinfühligkeit des genetischen Nachvollzugs, in steter und reicher Konfrontierung mit dem geistesgeschichtlichen Hintergrund, braucht nur eben gesagt zu werden. — Es wird uns der Möhler gezeigt, der (nur vorübergehend) dem autonomen Menschenbild der Aufklärung seinen Tribut gezollt hat. Die Romantik bringt die Wende, aber das in der „Einheit“ gezeichnete Bild von Gott und vom Heiligen Geist her erweist sich als nicht gegen alle Vorwürfe eines gewissen Entheismus gefeit. Die Auseinandersetzung mit dem Idealismus in Theologie (Schleiermacher) und Philosophie (Schelling, Hegel) und die augenscheinliche Einseitigkeit orthodox-lutherischer Theologie verhelfen zu einer wichtigen Korrektur hinsichtlich der Eigenständigkeit des Menschen; im „Athanasius“ und im „Anselm“ findet diese Wandlung ihren Niederschlag. Auch hier ist noch nicht alles getan: ein nicht unbedenkliches jansenistisches Nachwehen verrät sich darin, wenn die Gnade zu notwendig und eng für die Entfaltung auch der natürlichen Fähigkeiten gefordert wird. Es braucht die robusten gegnerischen Positionen eines F. Chr. Baur (und konkret die 5. Aufl. der Symbolik), um zur ganzen Ungeschuldetheit der Gnade vorzustößen. Das können nur Andeutungen sein. Es ist ein Buch, das man eben lesen muß. Und das man gelesen haben sollte. — Das einzige leise Unbehagen kann man bei dem sonst ausgezeichneten Exkurs über „sanctorum communio“ haben. (Nebenbei: Ref. kennt keinen Grund, das 71 angezogene Konzil von 394 — bzw. 396 nach Duchesne — von Nîmes nach Vienne zu verlegen?) Daß diese Formel im primären und vollen Verständnis eine *communio* der *sancta* besagt, kann kaum bezweifelt werden. Ebenso wenig, daß man zur Erhebung dieses Sinnes sehr umfassend auf die Vorgeschichte des Glaubensartikels zurückgreifen muß. Warum sich dann aber auf zweifelhafte Einzelzeugen versteifen? Der ps.-augustinische *sermo* 241 ist doch ein mehr als fraglicher Beleg. Wenn „*sanctorum habentes communionem*“ die Verpflichtung nach sich zieht: „*credere vos quoque in corpore resurrectionem et remissionem peccatorum oportet*“, dann ist das doch — in einer Predigt! — für eine *communio* mit den vollendeten *sancti* mindestens ebenso offen. Noch weniger tut es das Zeugnis des Niketas von Remesiana. Wenn er nach einer Beschreibung der Kirche als *congregatio* von *sancti* fortfährt: *ergo in hac una ecclesia credis te communionem consecutorum esse sanctorum*, dann ist nicht einzusehen, wie dieses Textes naheliegende Exegese sein soll: „daß die *communio* mit der katholischen Kirche die Folge der *communio sanctorum* (als Genitiv von *sancta*!) sei, die es deshalb fest zu bewahren gelte“ (73). G. selbst hat eine Wolke von Zeugnissen und Belegen angeführt, die zeigen, daß auch der Verzicht auf diese beiden Zeugen das Theologumenon von der *communio* der *sancta* als adäquater Auslegung der Credoformel „*sanctorum communio*“ nicht erschütterte.

Stenzel

Monsegu, B., C.P., *La doctrina cristológica de Juan Luis Vives: EstFranc* 55 (1954) 429—458; 56 (1955) 43—70. — Vives, der Freund des Erasmus, hat in seiner Christologie vor allem die Nützlichkeit und den moralischen Wert des Lebens Christi herausgestellt. So unterscheidet sich sein Werk wesentlich von den scholastischen Summen und Quodlibeta seiner Zeit. Der christliche Humanismus seiner übrigen Werke hat sich auch hier durchgesetzt. Das schließt natürlich nicht aus, daß scholastische Fragestellungen sich immer wieder zeigen. So ist die Erlösung in sich formal als Werk der Gerechtigkeit betrachtet. Aber Vives interessierte viel mehr die Liebe im Erlösungswerk: *Idcirco Deum ipsum amore nostri adductum venisse ad nos, ut esset tanti boni magister, et legem amoris tulit caritatem resonantem . . . et quo verius et melius amaremus Deum, ostendit se Christus et Patrem suum mitissimos, non potentes, non ultores*. So schrieb er in *De veritate fidei christianae* (67). Aus dieser Grundeinstellung heraus ist auch Christus als Lehrer und König besonders hervorgehoben. Die äußeren Beweisgründe für seine Gottheit sind gewiß nicht vernachlässigt (Wunder, Erfüllung der Prophezeiungen), aber größere Betonung findet die innere Heiligkeit seines Lebens und seiner Religion. M. führt als Zusammenfassung dieser zur Nachahmung führenden Christologie das Wort des letzten Kap. aus

De veritate an: Quo quis christianior, hoc Deo similior ac proinde melior ac divini-
 or: optimus ergo et divinus Christus, caput illius, auctor et exemplar (69). Dabei
 ist der tatsächliche Stand, wie ihn die Erbschuld schuf, als Grundlage für Christi
 Wirken vorausgesetzt. Denn Christus ist es, der allein uns aus diesem Elend her-
 ausführen kann. Somit interessiert Vives die spekulative Frage nach dem Motiv
 der Menschwerdung weniger, so daß die Lösung umstritten bleibt. M. entscheidet
 sich zwar stärker für eine Antwort im Sinn des Scotus. Dafür spricht die Heraus-
 stellung Christi als Königs und Lehrers. Aber die vorsichtige Formulierung, daß nicht
 alle heiligen Väter sich entschieden hätten, dürfte doch zeigen, daß ihm die tatsäch-
 liche Lage der zu Erlösenden und die Hilfe des Erlösers für die Herausführung aus
 der Knechtschaft gedanklich auch wesentlich war. Die Abhandlung verdient vor
 allem deshalb Beachtung, weil sie uns ein Christusbild der Renaissance und des
 Humanismus zur Zeit der Reformation zeigt, das eine konkrete Ergänzung zu dem
 uns sonst aus der Kontroverse geläufigen in dieser Zeit bringt. Weisweiler

Volk, H., Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen
 Frömmigkeit. 8^o (27 S.). Münster 1955, Aschendorff. 1.50 DM. — Der große Vorteil
 dieser Arbeit ist, daß die ganze marianische Fragestellung in einen grundsätzlichen
 theologischen Zusammenhang gestellt wird. Es wird gezeigt, wie die katholische
 Tendenz zum „et“ und die protestantische zum „allein“ sich in der marianischen
 Frage auswirkt. Gerade weil es V. darum geht, den katholischen Marienglauben
 auch den Protestanten verständlich zu machen — die Arbeit ist ein Sonderdruck aus
 der Zeitschrift für Kontroverstheologie „Catholica“ —, ist dieser Ansatz der gün-
 stigste. Aber auch für den Katholiken ist es bedeutsam, sich vor Augen zu halten,
 daß das Mariengeheimnis ein „et“ verwirklicht, das des Menschen Mitwirken mit
 Gott im Heilswerk ermöglicht, aber doch zugleich auch eine wesentliche Unter-
 schiedenheit von Gott und Mensch bedeutet. Zunächst wird durch das „et“ als eine
 Grundform theologischer Problematik überhaupt die theologische Möglichkeit der
 Stellung Mariens geklärt (die dem Protestanten so schwer zu bejahren ist, weil er
 diese Grundform nicht anerkennt). Dann wird die Verwirklichung dieses „et“ im
 marianischen Bereich dargetan: Maria im Verhältnis zu Christus; wo die Gottheit
 Christi unmittelbar beansprucht ist, steht Christus allein, aber wo er als Mensch in
 die kreatürliche Geschichtlichkeit eingeht, beginnt das „et“. Und dazu gehört auch
 Maria. Sehr richtig sagt V., daß „Gnade Heilzusammenhang mit Christus und,
 was auch sei, nicht im gleichen Sinne mit Maria“ (13) ist. Ist es aber richtig, daß
 unsere Verbindung mit Christus eine „mehr als moralische“, mit Maria aber nur
 eine moralische in der Gesinnung sei? Ist nicht durch unsere Verbindung mit Chri-
 stus, die mehr als moralisch, nämlich gnadenhaft-physisch ist, zugleich eine „mehr als
 moralische“ Verbindung auch untereinander (also auch mit Maria) gegeben? Gewiß
 geschieht sie durch das Pneuma Christi, nicht durch eine Gnade Mariens; aber in
 der Wirkung ist sie doch auch eine mehr als moralische Vereinigung mit Maria. —
 Dann stellt V. Maria im Verhältnis zu uns heraus: ihre Verbundenheit mit uns wird
 sehr gut dargetan in ihrer Stellung als mater fidei und als Leben im Pilgerstand.
 Hier sei eine Frage erlaubt: Ist wirklich der Grund unseres (und Mariens) Glaubens
 und Nichtschauens die *Christusähnlichkeit* durch Gnade, wo doch Christus
 auch in seinem Erdenleben nicht Glaubender, sondern Schauender war (wie wenig-
 stens die Enzyklika *Mystici Corporis* ausdrücklich sagt)? Muß man nicht die Be-
 gründung des Leidens eben doch in der Sünde sehen, nicht aber in der Christusverähn-
 lichung? Letztere gibt dem Leiden zwar einen neuen Sinn, begründet seine Tatsache
 aber wohl nicht. — Schließlich erscheint Maria in ihrer jenseitigen Funktion für uns,
 wobei bemerkenswerte Hinweise auf den sozialen Charakter des Heils gegeben
 werden. Es ist zwar richtig, für die menschliche Verwirklichung der Aufgaben des
 kirchlichen Amtes das Vorbild Mariens heranzuziehen. Müßte man aber nicht den
 Eindruck vermeiden, als habe Maria eine Stellung als Urbild des Amtes der Kirche?
 Das Amt ist doch wesentlich ein christologisches, während Maria die Vorbildgestalt
 des kirchlichen Laientums zu sein scheint. Semmelroth

Huhn, J., Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter nach dem Kirchenvater Ambrosius. gr. 8° (289 S.) Würzburg 1954, EchterVerl. 12.50 DM. — Ambrosius hat für das marianische Glaubensbewußtsein der abendländischen Kirche als ein Kronzeuge und in der Entfaltung des mariologischen Glaubensverständnisses als starker Inspirator zu gelten. Um so erstaunlicher war es, daß eine geschlossene Darstellung seiner Marienlehre im deutschen Raum bisher fehlte und nur in einer italienischen Arbeit vorlag, die durch ihre isolierte Betrachtung der Lehren des hl. Ambrosius unzulänglich ist. H. hat nun als anerkannter Ambrosiuskenner das Marienbild des „Patrons der Marienverehrung“ (Harnack) gezeichnet und dabei auch die Verbindungsfäden zu den vorambrosianischen Vätern, besonders Origenes, verfolgt. Sachgemäß behandelt der 1. Teil das Geheimnis der jungfräulichen Gottesmutterchaft. Was sich vorteilhaft durch die ganze Arbeit zieht, macht sich hier besonders bemerkbar: Das Geheimnis Mariens ist bei Ambrosius ein christologisches Geheimnis. Es ist eine durchaus echte Wiedergabe ambrosianischen Denkens, wenn H. die Frage nach der stetigen Jungfräulichkeit von der *Virginitas ante partum* et in *partu* abhebt und in den 3. Teil verweist, der vom ethischen Marienbild spricht. Auf S. 85 beruft sich H. wohl nicht ganz korrekt auf Tertullian als Vorbild des Ambrosius in der Begründung der Angemessenheit der jungfräulichen Empfängnis Christi. Ambrosius begründet (mit der Tradition) diese Angemessenheit daraus, daß Christus, weil er zwar als Mensch in unsere Geschichte einging, aber als Gottmensch ohne Sünde bleiben mußte, nicht in der durch einen menschlichen Vater vermittelten Geschlechterfolge der erbsündlichen Menschen stehen durfte. Tertullian dagegen sieht im zitierten Text die Begründung darin, daß Christus als Gottessohn den himmlischen Vater selbst als Vater hat, deshalb keinen menschlichen Vater haben konnte. Legt der erste Gedanke den Ton auf die echte geschichtliche Menschheit Christi, so betont der Text Tertullians die Gottheit Christi. — Die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt bedeutet bei Ambrosius eindeutig Unverletztheit des Mutter Schoßes im Vorgang der Geburt, so daß bei ihm keine Möglichkeit gegeben ist, die *virginitas in partu* im Sinne Mitterers (Dogma und Biologie der heiligen Familie) zu deuten; darauf allerdings geht H. nicht ein. — In der heilsgeschichtlichen Stellung wird Maria bei Ambrosius nicht nur faktisch Typus der Kirche genannt, sondern, wie H. richtig hervorhebt, „deshalb war Maria jungfräuliche Mutter, weil sie Typus der Kirche sein sollte“ (149). „Maria und Kirche werden gleichgesetzt“ (151). Entspricht aber wirklich die Interpretation Scheebens, die sich H. zu eigen macht, dem ambrosianischen Denken: daß nämlich die Mutterschaft der Kirche in den Priestern realisiert werde? Hat nicht auch Ambrosius die kirchliche Gemeinschaft als mütterliches Prinzip doch von den Priestern als Darstellern des väterlichen Prinzips (Christi) unterschieden? — Die miterlösende Tätigkeit Mariens beim Werk Christi verwirklicht sich nach Ambrosius vor allem in ihrer Tätigkeit bei der Menschwerdung, in der aber — das betont H. mit Recht — der Anfang der Erlösung durch das Kreuz schon mitgesehen wird. H. findet auch für die Auffassung, daß Maria als Vertreterin des Menschengeschlechtes im Heilswerk stand, Material bei Ambrosius. Wo er allerdings die Frage stellt, ob nach Ambrosius Maria auch wohl Mittlerin der Gnaden sei, geht er doch wohl zu sehr von Vorstellungen einer späteren Theologie aus, die in einer etwas fragwürdigen Weise Mariens empfangendes Mitwirken bei der Menschwerdung von ihrem mittlerischen Tun „in der Geschichte der Kirche“ (189) abhebt und zu einer neuen Realität macht. — Der 3. Teil des Buches behandelt das bei Ambrosius eine besondere Bedeutung einnehmende ethische Marienbild: ihre Tugendgröße, ihre stetige Jungfräulichkeit, wobei auch die Frage nach der Ehe Mariens eine positive Antwort erfährt (das Verhältnis zwischen Maria und Josef war eine wirkliche Ehe, nicht aber *commixtione perfectum*). Die Sündlosigkeit Mariens wird von Ambrosius bejaht, was die persönliche Sünde angeht. Richtig aber zeigt H., auch gegen Autoren wie Scheeben und Kösters, daß Ambrosius die Unbefleckte Empfängnis Mariens nicht gelehrt hat. — Der 4. Teil spricht über Mariens Lebensende, an dem nach Ambrosius offensichtlich der natürliche Tod steht. Scharf geht H. mit Roschini ins Gericht, der einen falsch übersetzten Text des Heiligen für die leibliche Himmelfahrt Mariens auswerten wollte. — Abgeschlossen wird die ausgezeichnete Arbeit durch eine kurze Darstellung der Verehrung Mariens und des Nachwirkens des ambrosianischen Marienbildes. Semmelroth

Tractatus quatuor de immaculata Conceptione B. Mariae Virginis nempe Thomae de Rossy, Andreae de Novo Castro, Petri de Candia et Francisci de Arimino. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibl. Franc. schol. Medii Aevi, 16). gr. 8° (412 S.) Quaracchi, Florentiae 1954, Coll. S. Bonaventurae. — Henrici de Werla O.F.M. Opera omnia. I. Tractatus de immaculata Conceptione BMV. Ad fidem manuscripti in lucem edidit S. Clasen O.F.M. (Franc. Inst. Publ., Text Ser., 10). gr. 8° (XXVII u. 109 S.) St. Bonaventura N. Y. 1955, Franc. Institute oder Löwen, Nauwelaerts oder Paderborn, Schöningh. 2.25 Doll. — Zum Gedenktag der Dogmatisation der Unbefleckten Empfängnis geben die Patres von Quaracchi diese vier Traktate textkritisch und die beiden ersten auch zum erstenmal heraus. Es ist jedesmal eine eingehende Darstellung des Lebens und der Werke des Verf. sowie der Überlieferung des Traktates beigefügt. C. Piana besorgte die Ausgabe des Werkes von Thomas de Rossy († c. 1406). Der Traktat erscheint vor allem wertvoll, weil er in seinem geschichtlichen Teil zwei bisher im Streit weniger bekannte Dominikaner seiner Zeit nennt: den ganz unbekanntenen Franciscus de Hispania, Baccalar aus St. Jakob in Paris, und Wilhelm Jordanus aus Oxford, von dem man nur weiß, daß er in unserer Frage gegen Richard Fitz-Ralph und Joh. Mardisle kämpfte. Nun kann man aus dem Fragment, das Rossy mitteilt, ersehen, daß er weniger originell war, als man annahm. Denn er stimmt mit dem Traktat Nondum erant abyssi des Petrus Aureoli überein. — Der 2. Traktat des Andreas de Novo Castro ist von T. Szabó herausgegeben. Dieser deutet de Novo Castro auf Neufchâteau in Lothringen. Die Schrift stammt aus den Jahren um 1387 und war bisher nur teilweise gedruckt. Ursprünglich scheint der Traktat eine öffentliche Disputation gewesen zu sein, wie die Lebendigkeit vermuten läßt zugleich mit den persönlichen Anreden. Vor allem ist sie ideengeschichtlich deshalb interessant, weil sie die Art des alten skotistischen Beweises aus dem *Potuit, decuit, ergo fecit* zur definitiven Form weiterentwickelt: *potuit, decuit, debuit, ergo fecit*. Die Notwendigkeit, das *debut*, das bisher implizit im *decuit* verborgen lag, wird dabei ausdrücklich in einem eigenen Artikel behandelt. — Der Traktat des Petrus de Candia (geb. um 1340) ist eigentlich ein Teil seines Sentenzenkommentars. Schon früh ist er gesondert gedruckt worden und hier nun zum erstenmal eigentlich textkritisch von A. Emmen herausgegeben. Seine Bedeutung liegt in der sehr weit ausgeführten Beweisführung. Wie Andreas de Novo Castro geht auch Petrus de Candia vom Begriff der Erbsünde aus; aber er ist viel eingehender. Die Natur, das Subjekt, der Grund, die Übertragung und der Nachlaß der Erbschuld kommt zur Sprache. Daraus wird dann der Beweis für die Unbefleckte Empfängnis nach der alten gewöhnlichen Einteilung geführt: *possibilitas, congruitas, actualitas*. Zum Schluß wird noch die Art der *Praeservatio* entwickelt: nicht *per infectionis purgationem* (sie würde die Erbsünde voraussetzen), auch nicht *per causalitatis ablationem* (sie würde einen falschen Begriff der Erbsünde bringen, als ob sie ursprünglich im Fleische sei). Es wären noch zwei weitere Arten möglich: *per speciale privilegii concessionem parentibus concessam* oder *per singularem dispensationem in Virgine*. Petrus hält beide Arten für möglich, besonders die letztere, da die Erbschuld nach ihm *per modum cuiusdam irregularitatis* entsteht. Als 5. Art ließe sich noch denken, daß die Eltern Maria ohne sinnliche Lust in einem *thorus immaculatus* geboren haben. Das aber gefällt Petrus weniger, da er eine solche Geburt Christus allein vorbehalten möchte. — Der 4. Traktat ist eine Predigt an den Klerus von Franz von Arimino, des „*socius citramontanus*“ des hl. Bernhardin von Siena aus dessen Vikarzeit im Orden 1438—1442. Die Predigt stammt aus den Jahren 1424—1439. Früher wurde sie als Werk Bernhardins selber angesehen und bekam daher ihre theologische Bedeutung. A. Emmen und C. Piana schreiben sie nun mit Recht Franz zu. Die Predigt bietet einen kunstvollen Aufbau, in dem die Siebenzahl die Grundlinie im alten Schema angibt: *possibilitas, congruentia* (7 rationes), *actualitas* (7 Heilige, 7 Lehrer des Ordens, 7 Stellen der Heiligen Schrift, 7 Figuren, 7 Wunder belegen sie). So gibt die Gesamtedition eine gute Zusammenfassung und Einführung in Lehre, Kult und Begründung der Unbefleckten Empfängnis Mariens aus der Wende des 14. zum 15. Jahrhundert im Franziskanerorden. — Von ganz anderer Art ist der Traktat des Kölner Magisters Heinrich von Werl, den S. Clasen textkritisch aus der einzigen erhaltenen

Hs in der Karlsruher Landesbibl. herausgab. Der Traktat ist eigentlich wieder eine Sentenzenerklärung des 1. Teiles der Dist. 3 des 3. Buches des Lombarden und stammt aus dem Jahr 1432. Sein Wert liegt vor allem in der sehr eingehenden Auseinandersetzung mit der Lehre der Dominikaner und in der Sammlung des beiderseitigen großen Materials des Streitens der Zeit. Er gibt so eine ausgezeichnete Einführung in die Streitlage kurz vor der „Definition“ des Baseler Konzils. Durch die ideenmäßige Darlegung der Beweise und Gegengründe wird vor allem auch das Christologische der Lehre herausgestellt, besonders auch in den Darlegungen über das Poruit und Decuit. Es wird nämlich eingehend gegen die Dominikaner gezeigt, wie gerade hier die Ehre des Sohnes gewahrt wird. Weisweiler

Fremgen, L., Offenbarung und Symbol. Das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum. 8° (335 S.) Gütersloh 1954, Bertelsmann. 28.— DM. — Eine nicht leichte Lektüre. Aber ein Stoff, der wahrlich interessieren kann. Nach einer einleitenden Definition des Symbolischen und der Abgrenzung gegen Symbol-Verwandte wird im 1. Teil (25—106) eine Deutung des Symbolischen gegeben. Der Ansatz ist umfassend. Tiefenpsychologie und Philosophie der Kunst werden ebenso herangezogen wie Religionsphilosophie und -geschichte, um das Symbolische als notwendige Ausdrucksform jeglicher Religion darzutun. Man ist dem Verf. für reiches Material und eine Vielzahl von Gesichtspunkten dankbar. Der 2. Teil (107 bis 238) bringt eine Phänomenologie des Symbolischen im Raume der christlichen Offenbarung: Bibel und Symbol — Symbolik des frühen Christentums, der Ostkirche, des Katholizismus und des Protestantismus. Hier kann man längste Partien kaum anders als mit Mißvergnügen lesen. Wenn etwa „der Hinweis auf außerchristliche religiöse Triasbildungen eine bedeutende religionskundliche Hilfe für die Erkenntnis der christlichen Dogmenbildung“ ist, wenn die „Deutung des Wesens Gottes als Dreifaltigkeit . . . auf eine tiefe symbolische Grundlage zurückgeht“, wenn „die Magie, die im Altertum von Zahlen ausging“, wenn „die Symbolik der Trias ihre tiefliegende Macht äußert und die Lehre von der Trinität schuf“ (119), dann ist das selbst in einem Buch, das den Part des Symbolischen groß schreiben will, zu stark. Es nimmt dann nicht wunder, daß der katholische Theologe bei der Darstellung der katholischen Sakramentsauffassung aus dem Kopfschütteln nicht herauskommt. Hypersymbolismus (160), Sakramentsmagie (175) u. a. mehr sind die geläufigen Etiketten, und in selbstsicherem Predigerton wird der Zeigefinger gegen uns aufgehoben als gegen die Leute des Symbolfanatismus und des Aberglaubens im Symbolgebrauch (250 ff.), denn schließlich weiß man ja, daß wir u. a. das Personensymbol edelsten Weibtums in der Jungfrau Maria verdreht haben: Die Reformation mußte die Madonna als ein göttliches Wesen dogmatisch entwerten (99)! Die Auseinandersetzung mit der Mysterienlehre von Maria Laach ist ohne Tiefgang. Bei der oberflächlichen Art, wie unverständene Äußerungen katholischer Theologen zerpfückt werden, tut man sich wirklich schwer, nicht mehr als einen orthographischen Fehler zu sehen (es handelt sich um den character sacramentalis), wenn es heißt: „Die Feier selbst wird als Zeichen gedeutet in der Erklärung vom sakramentalen Mahl“ (sic! 153, 156; die zitierte deutsche Thomasausgabe schreibt selbstverständlich richtig „Mal“). Mit Verlaub: so einfach darf man sich die Sache heute wohl nicht mehr machen. Der 3. Teil „Symbol und Gestaltung“ (239—307) bemüht sich, den grundsätzlichen Ort des Symbols im christlichen Kult aufzuweisen und eine Theologie des Kults zu geben. In Kritik und Vorschlag geschieht dann der Einstieg in die Praxis des Symbolischen bei Gottesdienst und Sakrament. Stenzel

Piolanti, A., Il Misterio Eucaristico (Nuovo corso di Teologia cattolica, 8). gr. 8° (533 S.) Florenz (1955). Libr. Edit. Fiorentina, Via Ricasoli 105 r. — Der hier angezeigte 8. Bd. des für Priester und Laien bestimmten „Neuen theologischen Handbuchs“ bringt aus der Feder des bekannten Professors am römischen Coll. Lateranense eine Gesamtdarstellung über die Eucharistie, nachdem P. bereits eine Reihe von Einzelabhandlungen darüber veröffentlicht hatte. Der spekulative Teil lehnt sich an Thomas von Aquin an; aber auch hier sind bereits die anderen Ansichten eingehend dargestellt und in ihrem Wert beurteilt. Vorher geht eine ausführliche Ein-

führung in die biblische und patristische Eucharistielehre (53—134). Sie ist durch eine kurze liturgisch-archäologische Betrachtung ergänzt. Die vornizänische Lehre wird durch die gleichzeitig erschienene eingehende Untersuchung von J. Betz, *Die Eucharistielehre in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1955, Herder (vgl. Schol 31 [1956] 112—114), eine willkommene Ergänzung finden. Ausgezeichnet ist in allen Teilen des Buches von P. die Literaturangabe. Man findet neben den jeden Teil einführenden Übersichten fast keine Seite ohne solche Hinweise. Allein das hebt das Werk weit über eine bloße Laiendogmatik hinaus und wird auch dem Fachwissenschaftler nützlich sein. Der 1. Teil *Il misterio della reale presenza* bringt Fragen der Transsubstantiation und der konkreten Gegenwart Christi wie der Akzidentien. Wichtig ist dabei das akute Schlußkapitel *Simbolo e realtà del misterio eucaristico*. In ihm setzt sich P. eingehend mit Thesen der „Neuen Theologie“ auseinander. Im 2. Teil *L'Eucaristia come sacrificio* ist u. a. die Opfertheorie von A. Stolz und O. Casel behandelt. Der Verf. selbst bringt eine eigene Lösung, die vom Kreuzesopfer ausgeht: *Crux ara mundi*, so heißt bezeichnend das 1. Kap. dieses Teiles. Von hier aus wird das Opfer als die weltweite Ausbreitung des Kreuzesopfers gesehen: *Altare plenitudo crucis. L'unico sacrificio della Redenzione nel molteplice rito della Messa si dilata, ma non si moltiplica, si effonde, ma non si disperde, e contatto con il multiplo non si disgrega, ma aggrega . . . La Messa è il prolungamento, il pleroma della Croce* (373). Als Anhang zum 3. Teil über die Eucharistie als Sakrament und ihre Wirkungen ist eine Darstellung der Lehre des Kardinals Fr. Mendoza (1508 bis 1565), ihrer Freunde wie ihrer Gegner über das Überfließen des seelischen Einflusses auf den Körper und die leibliche Unsterblichkeit gegeben. P. benutzt hier die von ihm 1936 in der Bibliothek des Römischen Seminars gefundene und im *Lateranum* 13 (1947) zum ersten Male herausgegebene Schrift *Mendozas De naturali cum Christo unitate*.
Weisweiler

Elert, W., *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*. gr. 8° (VII u. 190 S.) Berlin 1954, Lutherisches Verlagshaus. 8.60 DM. — Wie sehr die Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft das ökumenische Gespräch beherrscht, ist bekannt. Andeutungen im Vorwort lassen darauf schließen, daß das vorliegende Buch dafür als Arbeitsinstrument erbeten wurde, und wenn dann „nicht unbegrenzte Zeit zur Verfügung stand“ (V), dann mag das manches erklären. Einige Lücken in der Literaturbenützung stören: L. Hertlings „*Communio und Primat*“, Rom 1943, hätte herangezogen werden müssen, und eine Auseinandersetzung mit G. Dix „*The Apostolic Ministry*“, wo die vorwiegend kerygmatische, nicht sosehr eucharistisch-liturgisch bestimmte Idee der *successio apostolica* herausgestellt wird, hätte den Eindruck einiger Eingleisigkeit vermeiden lassen. Manche Urteile sind sehr behend und z. T. schablonenhaft: über die Honoriusfrage (49) — darüber, daß „vom 4. Jahrh. ab . . . in der Kirche des Westens das Herrschaftsmotiv die Oberhand über das Gemeinschaftsmotiv“ gewinnt (V); ein Blick auf Augustin und seine vielen Nachfahren sowie die Tatsache, daß mit der Scholastik — einigermaßen erstaunlich — das alte Verständnis der *communio der sancta* wieder aufbricht, kann vom Gegenteil überzeugen. Die Sprache ist eigentümlich flott, um nicht zu sagen: an manchen Stellen salopp; aber das gehört auch schon zu den großen Positiva des Buches: glänzend dokumentiert, angenehm klar, konkret, von kaum zu überbietender Straffheit und Dichte. Die Themata sind von höchstem Interesse. Den Ausgangspunkt bildet die Formel „*sanctorum communio*“. Kapitel über das Wesen des Abendmahles schließen sich an: *Koinonia als Metalepsis* — Gemeinschaftscharakter des Abendmahles — „Des Herren Abendmahl, nicht der Christen Abendmahl“ (wo der Finger auch auf eine Verkürzung Luthers gelegt wird, wenn er die *Koinonia* einseitig so sieht, daß nicht Menschen „miteinander zu schaffen haben“). Die eminente Bedeutung der Abendmahlsgemeinschaft für die kirchliche Existenz wird herausgestellt in Kapiteln wie: *Kirchengemeinschaft in der Lokalgemeinde* — *Geschlossene Kommunion* — *Kirchenzucht und Abendmahlspraxis* — *Die Lokalgemeinde und die Häretiker* — *Freizügigkeit und Legitimation* — *Gemeinschaft von Kirche zu Kirche* usw. Dem Buch gebührt ein Lob, das man nicht allzuoft auszusprechen genötigt ist: es ist spannend.
Stenzel

Das Mysterium des Todes, 8° (304 S.) Frankfurt 1955, Knecht. 10.80 DM.

— In diesem Bd. sind die theologisch wichtigen Referate einer französischen Studententagung des Centre Pastoral Liturgique gesammelt und den deutschen Lesern zugänglich gemacht. Und da man für jeden theologischen Beitrag zur Eschatologie froh sein muß, war auch diese Übersetzung ein dankenswertes Unternehmen, wenn auch die Bedeutung der Beiträge unterschiedlich ist. *H. M. Fèret O.P.* bietet eine umfangreiche Arbeit über den Tod in der biblischen Überlieferung. Er geht den verschiedenen Schichten der alttestamentlich-biblischen Tradition nach und zeigt, wie das Wissen um den Tod unter einer geschichtlich voranschreitenden Offenbarung wächst. Dem einfachen Denken der Patriarchengeschichte ist der Tod eine schlicht und ohne viel Problematik hingenommene Wirklichkeit, die aber unter der Führung der Inspiration und Offenbarung zu einem frohen Glauben an die Zukunft ihres Volkes wird. Es wird der Todesgedanke in den Weisheitsbüchern geschlossen, weil in ihnen noch manches von der primitiven Anschauung zu finden ist. Hier weist F. auf gewisse agnostizistische Strömungen hin. Ein Weiterleben gibt es nur im Gedächtnis der Menschen. Gerade bei den hier dargelegten Aussagen wäre es gut gewesen, dem nicht fachtheologisch gebildeten Leser auch einen Hinweis zu geben, wie die auf den ersten Blick einander widersprechenden Aussagen doch mit dem Dogma von der Inspiration vereint werden können. In der mosaïschen Theologie sieht F. die Auffassung vom Tod bestimmt von der juristischen Tatsache, daß der Tod als Todesstrafe einen Bestandteil des Lebens in der menschlichen Gesellschaft ausmacht. In den Ahnungen der Propheten beginnt ein Glaube an die Auferstehung in der messianischen Zeit zu leuchten. Und schließlich der Glaube der Makkabäer, der aber nicht, so versichert F., von einer Unsterblichkeit der Seele oder dem Fegfeuer zeugt, sondern nur von dem Glauben an die Auferstehung. Im NT zeigt F. die Entwicklungslinien über die Lehre Jesu selbst, die von Tod und Auferstehung kündigt, über die Theologie des hl. Paulus, die von der mosaïsch bestimmten Auffassung des Todes als Rechtsinstitution zur Lehre von der gnadenhaften Teilnahme des Menschen an Tod und Auferstehung Jesu geht. (In der Deutung von Röm 5, 12 ff. vermißt man die Rücksicht auf die Wirklichkeit der Erbsünde.) Die Theologie des hl. Johannes zeigt sich beherrscht von dem Leben, durch das Christus den Tod überwunden hat. Bemerkenswert sind die verschiedenen Hinweise, zu denen F. Anlaß findet, daß die Hl. Schrift auch im Neuen Testament sehr zurückhaltend ist mit Aussagen über den Zustand der Seelen der Gestorbenen „vor“ der Auferstehung des Fleisches. Mit Recht meint F. hier eine Mahnung zu ähnlicher Zurückhaltung an die Theologen richten zu sollen. — Die dreifache Sicht, in der das Mysterium des Todes bei den Kirchenvätern erscheint, schildert *J. Daniélou*. Der Tod ist zunächst die den ganzen Menschen betreffende Wirklichkeit der Sünde. Zweitens erscheint der Tod als Trennung der Seele vom Leib, die in ihrem Schrecken gewürdigt, aber doch um des Sieges Christi willen optimistisch gesehen wird. Und drittens sprechen die Väter vom mystischen Tod einer sakramentalen und lebensmäßigen Teilnahme des Christen an Tod und Auferstehung Christi, durch die ihm die Wirkung des Todes und der Auferstehung des Herrn zukommt. — Zwei interessante Beiträge sprechen von den frühchristlichen Friedhöfen mit ihrer Symbolik und von der Entwicklung der Bestattungsriten. — Die Beiträge über den Tod als christliches Geheimnis wie über Himmel und Auferstehung lassen einen nicht allzuviel Neues erfahren. Dagegen ist der letzte Beitrag von *Y. Congar* über das Fegfeuer sowohl wegen seiner methodisch-theologischen Bemerkungen wie auch wegen seiner inhaltlichen Aussagen über dieses Stück unseres Glaubens sehr bemerkenswert. In der Konfrontierung mit dem Protestantismus und der östlichen Theologie führt C. zu einer wertvollen theologischen Selbstkritik, bei der die scholastische Theologie einige harte Vorwürfe einstecken muß. Die Mahnung zu der in den lehramtlichen Dokumenten vorgebildeten Zurückhaltung in der Verkündigung über das Fegfeuer und zur rechten Sicht seines Genugtuungs- und Leidenscharakters, den man nicht isolieren darf, ist sehr beherzigenswert. Die Theologie hat ja doch gerade in diesem Lehrstück allzuoft mehr zu wissen gemeint, als in der Offenbarung begründet ist.

Semmelroth