

gründet ist. Ein „Johannes“, Kenner des AT, übergesiedelt und doch hochangesehen, kann nur der Zebedaide sein, wenn auch das Griechisch schlechter ist als im Ev. Verfaßt sei die Apk lange nach Gründung der 7 Gemeinden, doch vor der Verfolgung 95 (gegen Stauffer); 17, 3—9 biete keine sichere Grundlage für die Abfassungszeit.

Im 2. Teil, der *Kanonsgeschichte* (320—342), betont M. sehr gut, daß die Überlegenheit des Evangeliums über das AT und die Eigenständigkeit der christlichen Überlieferung dem apostolischen Zeitalter feststand, auch wenn das AT viel verwertet und gelesen wurde — privat, im Gottesdienst nicht regelmäßig. Grundstock des Kanons waren die Evv, die man anscheinend alle erfaßt hat; Leitziel war, die apostolische Überlieferung weiterzugeben und auszubreiten; so sammelte man auch die Briefe als mit Vollmacht ausgeübte Verkündigung des Evangeliums; Evv und Briefe waren als Entfaltung der Botschaft Jesu und Bezeugung des grundlegenden Heilshandelns Gottes für Glauben und Lehre normativ. Die alte Kirche fühlte sich als Organ des göttlichen Heilsgeschehens beauftragt mit der Entfaltung des Evangeliums und der Sicherung. Das Kriterium sieht M. in der Abfassung durch Männer der apostolischen Zeit, auch Apostelschüler, die unmittelbar Anteil haben an der einmaligen Autorität der Apostel (333). S. 336—342 gibt eine gedrängte Übersicht über die Kanongeschichte.

Der 3. Teil (343—361) enthält eine Übersicht über die *Textgeschichte* und (362—368) die Grundsätze der Textkritik: der ägyptische Text ist der relativ beste, der westliche nicht so schlecht, wie er galt. — Einlich (368—372) folgt eine Kennzeichnung der *Sprache* der Schriften des NT: Koine, aber oft mit starkem Bedeutungswandel. — Nützlich ist das Verzeichnis der Hilfsmittel zum Studium des NT (372—377): Ausgaben, Kommentare, Reihen usw. mit kurzer Charakteristik.

Diese Einleitung in das NT ist sehr reichhaltig und auch zum Nachschlagen geeignet. Sie gibt Einblick in den neuesten Stand der Forschung und dafür auch am Schluß jedes Paragraphen viele, bes. neue Literatur, wägt sorgsam das Für und Wider, urteilt sehr gewissenhaft und behutsam (was den Stil manchmal etwas erschwert). So ist sie eine treffliche methodische Schulung zu besonnener Kritik für den Studenten und Schutz gegen das Examenspauken. Viele Absätze erleichtern die Übersicht. Wenn man die S. 117—124 über die Eigenart des Joh-Ev und die Charakterschilderung Pauli (179) liest, möchte man bedauern, daß M. nicht mehr in dieser feinen Art gegeben, sondern sich Beschränkung auf die Literatur- und Formkritik auferlegt hat; Lebensabriß und Porträt Pauli und der andern Verfasser nach Deissmanns Art würde den Studenten für das NT erwärmen, aber vielleicht reserviert M. das der nt Theologie. Katholische Literatur ist weitgehend berücksichtigt, doch vermißt man G. Hartmann, *Der Aufbau des Markusevangeliums*, mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses (Ntl. Abh. 17, 2/3) Münster/Westf. 1936, und: *Der Aufbau des Jakobusbriefes* (ZKathTh 66 [1942] 63—70). Nützlich schiene mir eine chronologische Tabelle zur Entstehung der Briefe, fernher bei den Hilfsmitteln auch etwas über die Realien: Zeitgeschichte, Geographie usw., und wenn technisch möglich, irgendeine Hervorhebung der Verfassernamen in den Literaturangaben.

W. Koester S.J.

Spicq, C., O.P., *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire* (Studia hellenistica, 10). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 227 S.) Louvain 1955, Nauwelaerts; Leiden, Brill.

Spicq, C., O.P., *L'ἀγάπη de 1 Cor 13. Un exemple de contribution à l'exégèse néotestamentaire*: EphThLov 31 (1955) 357—370.

Der Verf. weist einleitend darauf hin, daß der Begriff der *ἀγάπη* in der neutestamentlichen Theologie lange Zeit nicht die Beachtung gefunden hat, die ihm wegen seiner zentralen Stellung zukommt. Die katholische Theologie hat die *ἀγάπη*, d.h. die Liebe, mit der Gott uns liebt und die er von uns erwartet, als Freundschaft definiert. Unter den neueren Autoren stellen die einen im Anschluß an A. Nygren *ἔρως* und *ἀγάπη* einander gegenüber, während andere versuchen, die Liebe als Funktion der Kategorien des Existentialismus zu deuten. Hierher zählt der Verf. R. Bultmann (Jesus) und V. Warnach (Agapè) (vgl. Schol 28 [1953] 420 ff.). Dadurch systematisiert man aber nach ihm die Spekulation und bleibt

nicht in genügend enger Berührung mit den geoffenbarten Gegebenheiten. Es solle zwar nicht bestritten werden, daß auch die Philologie und die Religionsgeschichte in der verstandesmäßigen Herausarbeitung des Agape-Begriffes zur Aufhellung beitragen können, aber die Liebe, um die es sich handelt, sei zugleich göttlich und geoffenbart und nicht ein profaner Begriff, den eine mehr oder weniger willkürliche Spekulation in seine Bestandteile zerlegen und so seine Natur definieren könne. Er verweist hier u. a. auf G. Gilleman, *Le primat de la charité en Théologie morale*, Louvain 1952 (vgl. Schol 29 [1954] 80). Allerdings haben die menschlichen Verfasser der Hl. Schrift die göttliche Offenbarung in menschlichen Worten wiedergegeben. Darum ist es Sache der Exegeten, festzustellen, was sie mit den von ihnen gewählten Ausdrücken, in unserem Falle mit den Worten *ἀγαπᾶν* und *ἀγάπη*, sagen wollten. Das ist aber nur möglich, wenn wir wissen, welchen Sinn man im Anfang unserer Zeitrechnung mit diesen Ausdrücken verbunden hat. Paulus und Johannes haben nämlich diese Ausdrücke nicht geschaffen, sondern vorgefunden. Eine neutestamentliche Theologie der „Agape“ muß darum ausgehen von der Untersuchung der beiden genannten Ausdrücke im klassischen Griechischen und muß dann ihre semantische Entwicklung in der hellenistischen Epoche und in den Papyri verfolgen. Die Untersuchung hat vor allem nach dem Gebrauch in der religiösen Sprache des Alten Testaments zu fragen. Dabei darf sie sich nicht auf die kanonischen Bücher beschränken. Sie hat auch die Apokryphen und die jüdisch-rabbinische Literatur aus dem Anfang unserer Zeitrechnung zu berücksichtigen, um dann ihre genauere Bedeutung in der christlichen Heilsökonomie und vor allem den eigentümlichen Gehalt herauszuarbeiten, den sie im Neuen Testament haben.

Im 1. Kap. zeigt der Verf., daß im *klassischen* und *außerbiblischen hellenistischen Griechischen* vier Bezeichnungen für den Begriff der Liebe in Frage kommen: *στέργειν* (*στοργή*) für die zärtliche Liebe, Liebkosung und Zuneigung, *ἐρᾶν*, *ἐρᾶσθαι* (*ἔρως*) für die begehrlche, u. a. die geschlechtliche Liebe, *φιλεῖν* (*φιλία*) vor allem für die edle, von der Vernunft geleiteten Freundesliebe, aber auch in der Bedeutung von *στέργειν* und *ἐρᾶν*, und endlich *ἀγαπᾶν* (*ἀγάπησις*) schon bei Homer in der Bedeutung von: seine Zuneigung kundtun, Zärtlichkeiten erweisen; im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. ist bei den großen Rednern, vor allem bei Isokrates, und ähnlich bei Xenophon die Bedeutung von Liebeserweisen im Verlauf der Gastfreundschaft fast ganz verschwunden und statt dessen steht die Bedeutung „zufrieden sein“, „befriedigt sein“ mit den verschiedensten Schattierungen, wie „hoch- und wertschätzen“, im Vordergrund. Während Plato der volkstümlichen Bedeutung von *ἀγαπᾶν* nichts Neues hinzufügt, sondern das Wort je nach dem Zusammenhang fast im gegensätzlichen Sinne gebraucht, meistens im Sinne von „suchen“, „verlangen“, hat Aristoteles seine Bedeutung bereichert und näher umschrieben. Bei ihm wird im Anschluß an die Rhetoren das affektive Moment wieder mehr betont. Es ist vor allem die Liebe der Hochschätzung auf Grund der Eigenschaften des Geliebten und damit die selbstlose Liebe. Während *φιλεῖν* in erster Linie von der eigentlichen Freundschaft unter Gleichgestellten gebraucht wird, verbindet *ἀγαπᾶν* auch Wesen in verschiedener Stellung. Wegen seiner Vieldeutigkeit läßt es sich schwerlich durch ein einziges Wort wiedergeben. Das Christentum gibt die einzig mögliche Umschreibung durch den Ausdruck „amare caritate“, der zugleich das Werturteil und die Anhänglichkeit ausdrückt, die Freiheit und Unentgeltlichkeit der Liebe betont und eine notwendige Hingabe, das Liebeswerk, einschließt.

Was der Verf. über die Stellung von W. Bauer zu der Bezeugung von *ἀγάπη* im profanen vorchristlichen Schrifttum sagt (33, Anm. 4), beruht offenbar auf einem Versehen; denn in der 3. Auflage seines Wörterbuches zum NT qualifiziert Bauer den Berliner Papyrus 9869 nicht als „nicht berücksichtigt“, sondern sagt nur, daß E. Peterson ihn a. a. O. scheinbar nicht berücksichtigt habe. Andererseits sagt er in der 4. Auflage nicht von diesem Berliner Papyrus: „Jetzt haben wir eine zweifellos heidnische Inschrift“, sondern er spricht hier von einer im Suppl. epig. Gr. VIII, 1937, 11, 6 — IIIa veröffentlichten *Inschrift* und sagt dann, daß neben ihr der Berliner Papyrus und andere Texte an Bedeutung gewinnen. Daß diese *Inschrift* aber unzuverlässig ist, wird von Sp. weder behauptet noch nachgewiesen, sondern er spricht nur von dem Berliner Papyrus.

Im 2. Kap. untersucht der Verf. den Begriff der Liebe *im AT* und seine Wiedergabe *in der LXX*. Er stellt fest, daß in der LXX *στοργή* vollständig unbekannt ist, *έρως* nur zweimal (Prov 7, 18; 30, 16) und das entsprechende Zeitwort *έρῶσθαι* Prov 4, 6 und Esth 2, 17 vorkommt und *φιλεῖν* und *φιλα* verhältnismäßig selten gebraucht werden, während *ἀγαπᾶν* 268mal und *ἀγάπη* 20mal, davon 16mal in den Weisheitsbüchern, und *ἀγάπησις* 10mal verwandt werden. Die beiden Substantive sind überall die Übersetzung des hebräischen 'ah<sup>a</sup>bāh, während das entsprechende Zeitwort 16 verschiedene hebräische Wörter, aber in 180 Fällen das hebräische 'ahāb wiedergibt (71 f.). Diese Tatsache zeigt, daß *ἀγαπᾶν* im Vergleich zum klassischen Gebrauch eine viel weitere Bedeutung bekommen hat. Der erste Text, wo das Wort im religiösen Sinne gebraucht wird, ist Ex 20, 6 (88). Während die frühesten Texte die Liebe des auserwählten Volkes zu seinem Gott betonen und sie schon definieren mit ihren wesentlichen Bestandteilen der Anbetung, des Dienstes, der Treue und Dankbarkeit, erwähnen sie nur selten die Liebe Gottes zu den Menschen, die sie im wesentlichen als eine Liebe der Auserwählung und Bevorzugung auffassen. Sie betonen die Transzendenz des Schöpfers und schreiben ihm vor allem die Herablassung, die Barmherzigkeit und das Wohltun zu. Aber allmählich bekommt die göttliche Liebe die Züge der Zärtlichkeit und schließlich erscheint sie motiviert durch die Achtung Gottes vor seinem Geschöpf und die Würdigung seiner Vorzüge, z. B. Is 43, 4 (105 ff.). Die Äußerung der Liebe, die dem *ἀγαπᾶν* wesentlich ist, zeigt in der Bibel des AT durchgängig die zwei hervorstechenden Züge: das Besorgtsein und die Zärtlichkeit (109). Ihren treffendsten Ausdruck findet die Liebe Gottes zu den Menschen im AT durch das Bild der Verlobung und Vermählung. Israel ist die „Geliebte“ Jahwe's (113).

In einem 1. Anhang zu diesem Kapitel untersucht Sp. das Verhältnis von chesed, das die LXX niemals mit *ἀγαπᾶν* oder einem davon abgeleiteten Ausdruck wiedergeben, und 'ah<sup>a</sup>bāh (120—124) und zeigt in einem 2. Anhang, daß chēn, das 70mal vorkommt, noch geringere Verwandtschaft mit 'ah<sup>a</sup>bāh hat als chesed (125—129).

Das 3. Kap. befaßt sich mit der Liebe *im Judentum*. Hier kommen zunächst die alttestamentlichen Apokryphen und das rabbinische Schrifttum in Frage. Da letzteres als solches erst aus christlicher Zeit stammt, zeigt hier auch der Begriff 'ah<sup>a</sup>bāh schon mehr oder weniger die Schattierung der rabbinischen Theologie dieser Zeit. Die Züge der Zärtlichkeit aus der prophetischen Zeit sind fast ganz verschwunden (162). Das ist nicht so der Fall im hellenistischen Judentum, wie wir es kennen aus dem Brief des Aristeas, den Psalmen Salomons und den Schriften Philos, der allerdings *ἀγάπη* nur einmal und das Zeitwort nur etwa ein dutzendmal verwendet, aber durch den Gegensatz von Furcht und Liebe gewissermaßen den Übergang vom Alten zum Neuen Testament bildet. Vor allem aber sind hier die Schriften des Flavius Josephus, des Zeitgenossen Jesu, aufschlußreich, der zwar *ἀγάπη* und *ἀγάπησις* nicht gebraucht, aber das entsprechende Zeitwort häufig verwendet, und zwar in den verschiedensten Bedeutungen: zufrieden oder befriedigt sein, sich zufrieden geben, sich ergeben, glücklich sein, anhänglich sein, Wohlgefallen haben an Personen oder Sachen, sehnsüchtig verlangen nach etwas auf Grund von Hochschätzung, lieben im Bewußtsein des Beweggrundes, auserwählen bzw. bevorzugen, sich gegenseitig zärtlich lieben, tätig und hochherzig lieben, herablassend lieben von seiten des Höhergestellten und entsprechend wiederlieben von seiten des Untergebenen.

Zum Schluß untersucht der Verf. nur kurz den Gebrauch von *ἀγαπᾶν* und den abgeleiteten Formen *in den Übersetzungen von Aquila, Symachus und Theodotion*, die zwar jünger sind als das Neue Testament, aber als Übersetzung des hebräischen Textes doch über die semantische Entwicklung des Begriffes der Liebe Aufschluß geben. Auf die Papyri geht der Verf. nicht näher ein, da sie nichts Neues für unsere Frage bieten. Er hat darüber ausführlicher gehandelt in seinem Beitrag „Le lexique de l'amour dans les papyrus et dans quelques inscriptions de l'époque hellénistique: Mnémosyné 1955.

Sp. hat durch seine umfassende und sorgfältige Untersuchung der biblischen Theologie für das richtige Verständnis des neutestamentlichen Begriffes *ἀγαπᾶν* und *ἀγάπη* einen großen Dienst erwiesen. Gewiß schafft eine religiöse Bewegung, wie es die Religion des Neuen Testaments ist, sich eine eigene Begriffswelt. Aber

dabei behalten die Wörter doch ihre Grundbedeutung, die sie in der damaligen Zeit hatten und die nur mehr oder weniger verändert, anders orientiert und erweitert wird. Das gilt auch von dem Wort *ἀγαπᾶν*. Es ist zu Beginn der christlichen Zeitrechnung, wie gezeigt wurde, zu einem Begriff geworden, der eine ganz komplexe Wirklichkeit umfaßt, so daß er auch die Bedeutung von *φιλεῖν* und *εἰρᾶν* einschließt. Darum läßt sich der Sinn des Wortes nicht durch *einen* festumschriebenen Begriff wiedergeben. Hoffentlich wird uns der Verf. nach diesen Prolegomena nun auch bald die in Aussicht gestellte „Théologie néo-testamentaire de l'ἀγάπη“ schenken, von der er in dem eingangs erwähnten Beitrag „L'ἀγάπη de 1 Cor 13“ eine Textprobe vorlegt.

B. B r i n k m a n n S. J.

Xiberta, B. M., O. Carm., *Tractatus de Verbo Incarnato. I. Introductio et Christologia. II. Soteriologia* (Cons. Sup. de Invest. Cient. Patr. „Raimundo Lullio“ — Inst. „Francisco Suárez“). gr. 8<sup>o</sup> (766 S., durchlaufend gezählt) Matriti 1954, Cons. sup. 220.— Ps.

Die beiden Bände, denen noch ein 3. mit der Wiedergabe der Überlieferungsquellen folgen soll, stellen die christologischen Vorlesungen des Verf. dar, welche er am Internationalen Kolleg des hl. Albert in Rom schon öfter gehalten hat. Seine Absicht ist, in der Darstellung des Christusglaubens und in der Stellungnahme zu neueren Kontroversen jener Form der Christologie zu folgen, welche als „Einiigungstheologie“ bezeichnet werden kann (5). In der materialen Darbietung entscheidet er sich für die Mitte zwischen einem allzu dünnen Abriss und einer mit wissenschaftlichem Detail überladenen Darstellung. Besonderen Wert legt er auf die Herausarbeitung des Gehaltes des Christudogmas, welchen eben der Aufbau mit erschließen soll, ankommt. Er intendiert dabei auch eine methodische Versöhnung von Dogmatik, die jeweils von der greifbarsten Formulierung eines Dogmas ausgehe, und der Dogmengeschichte, welche solche Formeln in der Vor- und Frühgeschichte eines Dogmas oft nicht entdecken könne. Er will darum in der Christologie nicht von der dogmatischen Hauptformel „una persona in duabus naturis“ ausgehen, sondern von Wahrheiten, als deren Ausdruck jene Formel schließlich erarbeitet wurde. Dabei soll die eigentliche theologische Methode und Idee führend, philologische und geschichtliche Ausführungen subsidiär bleiben und jede Polemik zurücktreten, besonders was neue Kontroversen anbetrifft. Der Vertiefung des Väterargumentes, dessen stiefmütterliche Behandlung in unserer Handbuchliteratur Verf. wohl fühlt, soll der Quellenband dienen. Eine umfangreiche, systematisch aufgliederte, zum Teil mit kurzen Wertungen versehene Bibliographie verdient besondere Anerkennung.

Es ist nicht nötig, auf den Aufbau des Verf. im einzelnen einzugehen, da er im großen (I. Teil: Person Christi; II. Teil: Werk Christi) und in den Einzelthesen die bekannten, von der Geschichte und Systematik her bedingten Fragestellungen bringt, wenn auch in seiner bewußt gewollten Anordnung und Art der Darbietung. Zu betonen ist jedoch, daß vorliegendes Werk als eines der ersten Lehrbücher die Frage der Autonomie und des Bewußtseins Christi wenigstens aufgreift (283—290), wenn auch für letztes nicht entscheidend Stellung bezogen wird (288).

Wir überprüfen nun zuerst die entscheidenden Auffassungen des Verf. in der Frage des Wesens Christi, welche sein ganzes Werk prägen (1), und gehen dann (2) auf besondere Einzelheiten geschichtlicher und systematischer Art ein.

1. Die tragenden *Grundsätze* der vorliegenden Christologie kommen am deutlichsten zum Ausdruck in den Abschnitten: a) Cap. 1 q. 2 (de modo quo divina et humana in Christo coeunt: 111 ff.); b) Cap. 2 (de „activo Verbi influxu in personae unitatem constituendam et in naturam humanam perfectionibus adornandam: 166 ff.); c) Cap. 4 (de rationibus ontologicis in unione hypostatica: 221 ff.); d) (Consecraria dogmatica constitutionis Christi, wo es um die Subjektsbestimmung [q. 11] und eben die Frage der Autonomie und des Selbstbewußtseins geht: 273 ff.).

a) In Cap. 1 q. 2 wird die dogmatische Hauptthese über die Einheit in der Zweiheit in Christus entwickelt. Dabei geht Verf. nicht von der Formel von Chalkedon aus, sondern entwickelt das kirchliche Dogma über das Wesen Christi