

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen, Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Semmelroth, O., S. J., *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre.* 8^o (362 S.) Frankfurt/Main 1956, Knecht, 12.80 DM. Wer in dem vorliegenden Werk eine vollständige Darstellung der katholischen Glaubenslehre nach ihrem objektiven Gehalt sucht, kommt nicht auf seine Rechnung. Aber das hat der Verf. auch gar nicht beabsichtigt. Er will vielmehr zeigen, wie Gott in den objektiven Gegebenheiten der Offenbarung, d. h. in dem gesamten Heilsgeschehen, dem Menschen personal begegnet und ihn aufruft und einlädt, nun auch seinerseits ihm zu begegnen und sein Leben als Begegnung mit ihm zu gestalten. Im 1. Teil wird die Begegnung mit Gott als Bestimmung des Menschen auf Grund der Schöpfung und der Neuschöpfung in Christus, die ja nach Gottes Plan die ursprünglich gewollte war, aufgezeigt; denn „die Offenbarung deutet die Existenz des Menschen als persönliches Aufgerufensein zu einem Leben in personaler Begegnung mit Gott“ (15), die allerdings durch den Sündenfall von seiten des Menschen schuldbar verfehlt wurde. Das wirkt sich in der Erbsünde für alle aus. Sie wurde erst wieder ermöglicht durch Christus als Mittler, und zwar in der Kirche als Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch, wie im 2. Teil gezeigt wird. Sie wird verwirklicht als vorläufige Begegnung mit Gott im Diesseits im sakramentalen Leben der Kirche und in der personalen Gottbegegnung in der Kraft der Gnade, endgültig aber in „den Letzten Dingen“, d. h. im Tode, dem Gericht, der Auferstehung und der Verklärung. Es ist nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung die Fülle der Gedanken und Zusammenhänge auch nur im Überblick wiederzugeben, die der Verf. aus der organischen Zusammenschau der Heilsgeschichte einschließlich der Schöpfung vor dem Leser entfaltet. Man lese z. B., was er über die Stellung des Gottmenschen als „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ sagt. Als Gott den Plan faßte, die Welt ins Dasein zu rufen, plante er sie sofort mit Christus und auf ihn hin (29). Sie sollte als Raum und Geschichte das Leben des menschengewordenen Gottes umgeben (30). Sehr gut ist auch die Offenbarungstat Gottes über die Schöpfung hinaus als sein personaler Anruf an den Menschen herausgearbeitet (43), insofern er ja „in den Werken seiner übernatürlichen Gnade nicht nur etwas sachlich und tatsächlich am Menschen wirken, sondern ihn in einen Dialog ziehen will, der eine über die menschliche Natur hinausgehende Lebensgemeinschaft mit Gott bedeutet“ (44). Das Wort der Offenbarung hat keinen Sinn in sich selbst, sondern nur als die Ergänzung und Sinndeutung des Werkes Gottes (44). Treffend sieht der Verf. in der innergöttlichen Begegnung der drei göttlichen Personen in der Einheit der göttlichen Natur das Urbild jeder echten menschlichen Begegnung, wie sie vor allem in der Keimzelle jeder menschlichen Begegnung, in der ehelichen Gemeinschaft, die sich zur Familie ausweitet, zur Geltung kommt (68 f.). Der tiefste Grund für diese Entsprechung ist gegeben mit der Tatsache, daß der Mensch Abbild des dreifaltigen Gottes sein soll (72). Diese liebende Begegnung von Mensch zu Mensch erscheint im NT als eine Art Einübung der Begegnung, zu der der Mensch mit Gott aufgerufen ist, worin er teilnehmen soll an der Begegnung des Sohnes Gottes mit dem Vater im Heiligen Geist (75). Der Verf. zeigt dann, wie die Begegnung mit Gott durch seine Eigenschaften bedingt und ermöglicht wird. Die Heiligkeit Gottes als seine Unnahbarkeit und Unantastbarkeit soll den Menschen vor dem Mißverständnis bewahren, als rücke Gott in die menschliche Verfügbarkeit, und ihn daran erinnern, daß alle Nähe des Menschen bei Gott stetiges Streben zu ihm empor bleiben muß (78). Daneben steht die Offenbarung der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes. Dadurch wird die zeitliche und örtliche Ferne aufgehoben, durch die eine Begegnung mit Gott hier und jetzt wieder bedroht würde (82). Ebenso haben auch die Allwissenheit und die Gerechtigkeit Gottes für die Gestaltung der Begegnung mit ihm ihre Bedeutung (83 ff.). Der Mitt-

ler unserer Begegnung mit Gott ist in der tatsächlichen Heilsordnung der Gottmensch Christus. Hier fügt der Verf. einen Abschnitt über Maria als Urbild des Christus begegnenden Menschen ein, in dem er die Grundgedanken seines früheren Werkes „Urbild der Kirche“ (vgl. Schol 25 [1950] 570 ff.) unter dieser Rücksicht wieder aufgreift. Das Gesagte mag genügen, um dem Leser einen Begriff zu geben von der Fülle neuer Sichten, in denen der Verf. ihm das christliche Dogma persönlich nahebringen weiß. Selbst wer nicht alles in derselben Weise zu sehen vermag, wird trotzdem aus dem Buche reiche Anregung schöpfen. Das gilt auch für den Fundamentaltheologen und vor allem für den Dogmatiker, wengleich das Werk zunächst für einen weiteren Kreis gedacht ist; denn hier findet er die personale Seite des christlichen Dogmas einmal herausgearbeitet, die in den gewöhnlichen Lehrbüchern wohl nicht immer genügend zur Geltung kommt. Brinkmann

Daniélou, J., Vom Geheimnis der Geschichte. Übers. v. P. Henrici S. J. 8° (404 S.). Stuttgart 1956, Schwabenverlag. 14.50 DM. — Das vorliegende Werk verheimlicht nicht, daß es eine Sammlung von Vorträgen ist, die nachträglich als Aufhellung des Geheimnisses der Geschichte zusammengestellt wurden. Diese Themenstellung erkennt man nicht in allen Kapiteln gleich unmittelbar wieder. Auch die Einteilung in die drei Hauptabschnitte „Fragen“, „Geheimnisse“, „Entscheidungen“ wird man nicht immer ganz eindeutig begründet finden. Wer aber an dieses Buch nicht mit der Erwartung einer systematischen Einführung in die Theologie der Geschichte herangeht, sondern bereit ist, sich von den geistreichen und sehr lebendigen Darlegungen zu den Toren verschiedener Fragen und Wahrheiten führen zu lassen mit der Anregung, nun selbst weiterzugehen, wird das Buch bereichert aus der Hand legen. Im 1. Abschnitt werden verschiedene Fragen der Geschichtstheologie und Versuche zu ihrer Beantwortung aufgerissen und unter Umständen als falsch zurückgewiesen. Der 2. Teil leuchtet von der Heiligen Schrift her in das Geheimnis der Geschichte. Der letzte Abschnitt dagegen — den man vielleicht unter dem gegebenen Thema gar nicht erwarten würde — spricht von Haltungen, in denen der Mensch die Geschichte zu meistern hat. — Vieles bleibt in Andeutungen. Das Ganze aber ist anregend. Henrici gab dem Werk eine gute Übersetzung.

Semmelroth

Beumer, J., S. J., Auf dem Wege zum Glauben. Eine katholische Apologetik für Laien. kl. 8° (176 S.) Frankfurt/Main 1956, Knecht. 7.80 DM. — Inmitten der vielfältigen Versuche, die theologischen Probleme den katholischen Laien näherzubringen, hat es bislang erstaunlicherweise an einer Laienapologetik gefehlt. Das mag daran gelegen haben, daß die apologetischen Fragen, wie bekannt, eine Zeitlang sehr an „Kurswert“ verloren hatten. Man wollte nicht mehr „verteidigen“ und „beweisen“, sondern wollte die Fülle des in der Offenbarung Geschenkten entfalten und dem lebendigen Verständnis erschließen. Bisweilen sprach sich darin auch eine tiefe Enttäuschung über jenen Typ von Apologetik aus, wie er in der nachtridentinischen Zeit, unter unverkennbarem Einfluß rationalistischer Philosophie, entwickelt worden war. Von seiten der Theologen endlich bekundete sich darin das Eingeständnis, daß die Apologetik als Wissenschaft am Schnittpunkt aller anderen theologischen Disziplinen sehr schwierig geworden ist. Aber dennoch kann auf ihren Dienst nicht verzichtet werden. Es ist längst bekannt, daß besonders seit Kriegsende das Interesse an ihren Fragen, zumal in Laienkreisen, mächtig gewachsen ist. Von daher darf das vorliegende Werk zweifelsohne auf eine große und interessierte Leserschaft rechnen. Dabei ist sich Verf. der Schwierigkeit der ihm gestellten Aufgabe durchaus bewußt. Gilt es doch, auf äußerst knappem Raum in einer auch dem Nichtfachmann zugänglichen Sprache all die Fragen abzuhandeln, die der Begründung des katholischen Glaubens dienen. Er erreicht dies Ziel durch eine radikale Straffung der Gedankenführung und durch eine sorgsame Auswahl der einzelnen Themen wie durch Verzicht auf alles Beiwerk, das nur eben entbehrt werden kann. Ausgehend von einer scharfumrissenen Fragestellung, die den Sinn einer Wegbereitung des Glaubens und die verschiedenen Möglichkeiten des Beweisganges bespricht, behandelt Verf. in fünf Kapiteln folgende Probleme:

Wesen und Erweisbarkeit der Gottesoffenbarung, Beweiswert der biblischen Quellen, Christus als Kündler der Gottesoffenbarung, die Kirche Christi als Raum der Offenbarung und schließlich, alles zusammenfassend, die römisch-katholische Kirche als die Kirche Christi. Es ist, wie man sieht, jener traditionelle Weg der Glaubensbegründung, wie er zumal in der deutschen Theologie seit langem vorgelegt wird. Es ist selbstverständlich, daß es nicht Sinn eines solchen Buches sein kann, neue Theorien zu diskutieren oder kühn ungewohnte Wege zu beschreiten. Vielmehr erwartet der Leser zu Recht vor allem eine solide und leicht faßliche Doktrin. Dies wird ihm hier zweifelsohne geboten. Dazu ist die Sprache von eindringlicher Wärme, ohne aber durch ein billiges Pathos das Gewicht der Argumente zu ersetzen. Im allgemeinen beschränkt Verf. sich darauf, die positiven Beweismomente vorzulegen, ohne sich auf die möglichen Einwände einzulassen. Das mag bisweilen nach einer Vereinfachung der Problemlage aussehen, aber es schafft dem Leser, an den hier gedacht ist, den Vorteil eines leicht faßlichen Ideenablaufs. Das Buch wird zumal in der Konvertitenseelsorge gute Dienste tun, aber darüber hinaus auch vielen Katholiken helfen, in gewissenhaftem Rückgang auf die rationalen Grundlagen des Glaubens der eigenen Berufung zur katholischen Kirche dankbar bewußt zu werden.

Bacht

Lais, H., Probleme einer zeitgemäßen Apologetik. 8^o (232 S.) Wien 1956, Seelsorger-Verlag Herder (Auslieferung für das Bundesgebiet: Herder, Freiburg, und Verlagsauslieferung Frankfurt a. M.). 10.80 DM. — Das Buch ist aus Vorträgen auf einem „Theologischen Tag“ in Wien (1955) entstanden und entspricht offenbar einem recht aktuellen Bedürfnis. Denn derartige Veröffentlichungen sind leider selten geworden, und doch scheint das Interesse für die Apologetik in weiten Kreisen wieder aufzuleben. Der Verf. gibt uns zunächst einen gedrängten Überblick über die heutige Lage in dem aufgezeigten Wissensgebiet und dann eine Einführung in die wichtigsten Einzelprobleme. Diese sind untergeteilt nach den Stichworten „demonstratio religiosa“, „demonstratio christiana“ und „demonstratio catholica“. Darstellungsweise und Sprache setzen nur die normalen theologischen Kenntnisse des Seelsorgers voraus; für die mehr wissenschaftlichen Fragen sorgen Literaturverzeichnis und Anmerkungen. Es läßt sich unschwer begreifen, daß eine umgrenzte Zahl von Themen ausgewählt werden mußte, jedoch scheint uns das Vorfeld der Apologetik relativ zu reichlich bedacht worden zu sein (Apologetische Beurteilung des dialektischen Materialismus, Neu auftretende Probleme, Die Sonderstellung des Menschen, Der ethnologische Nachweis des Urmonotheismus). Selbst in der eigentlichen Apologetik nehmen die philosophischen Erörterungen einen sehr breiten Raum ein (Die philosophische Kritik des Christentums durch Karl Jaspers, Katholische Bibeldeutung und das gegenwärtige Weltbild). Hingegen ist die Auseinandersetzung mit Bultmann und Cullmann unentbehrlich (Die existentialistische Deutung der Heiligen Schrift durch Rudolf Bultmann, Exegetische Probleme mit apologetischem Einschlag, Die personale Struktur des Glaubens, Ekklesiologische Fragen zwischen katholischer und protestantischer Theologie). Das letzte Kapitel (Kirchliche Gliedschaft und Heilmöglichkeit der Nichtglieder) kann uns jedoch weniger gefallen. Nicht so sehr wegen der dogmatischen Stellungnahme, die der Verf. trifft (auch da wäre einiges auszusetzen: eine mißverständliche Zweischichtigkeit des Kirchenbegriffes wird vertreten; es sei „sententia communis“, daß die haeretici occulti noch als Glieder zur Kirche gehörten, u. a. m.; aber einiges ist hier auch ausgezeichnet dargelegt, so besonders, im Anschluß an die Erklärung des Heiligen Offiziums vom 8. August 1949, über die Heilmöglichkeit der Nichtglieder, ferner über die Unvereinbarkeit der Theorie, die haeretici materiales der Seele der Kirche zuzurechnen, mit der Enzyklika „Mystici Corporis“), sondern vor allem deshalb, weil diese Fragen überhaupt in einer Apologetik besprochen werden. Man kann allenfalls die Entschuldigung des Verf. gelten lassen: „Es handelt sich hier um einen Komplex fundamentaltheologischer, dogmatischer und kirchenrechtlicher Bestimmungen“ (179). Aber er hat sich zudem beinahe grundsätzlich im 1. Kap. für eine weitere Fassung des apologetischen Bereiches eingesetzt: „Diesem Anliegen, den gesamten natürlich-übernatürlichen Organismus in seiner Wertfülle als beste Verteidigung seiner selbst darzustellen, wird man die Berechtigung und

die Notwendigkeit nicht absprechen können. Eine mit rationaler fundamentaltheologischer Methode dargestellte Ekklesiologie z. B. wird immer ein Stückwerk bleiben, eine zwar methodisch saubere, aber doch unbefriedigend lassende „Theologie der Türschwelle“ (14 f.). Bei dieser modernen Auffassung scheint es jedoch recht fraglich, ob die „saubere“ Methode, die inhaltlich nichts aus dem Glauben in den Beweis hineinstellt, so leicht von der Apologetik preisgegeben werden kann und ob diese die Grenzen gegenüber der Dogmatik jemals überschreiten darf. Es ist schon viel erreicht, wenn der Suchende bis an die Schwelle des Glaubens geführt wird, der dann in seiner übernatürlichen Würde unverletzt bleibt, und eine eigentliche Ekklesiologie kann und muß man wohl der Dogmatik überlassen, die dafür zuständig ist und über die Mittel verfügt, ein Bild der Kirche aus den Tiefen des Glaubens zu entwerfen. Was z. B. die Frage nach der kirchlichen Gliedschaft angeht, so genügt es u. E. vollauf, wenn die Apologetik die Sichtbarkeit der Kirche dartut und dazu die Gliederung, die durch deren Amtsträger gegeben ist. Indes enthalten die Gedankengänge des Verf. für den theologisch geschulten Leser, selbst in den umstrittenen Punkten, eine Menge von Anregungen.

Beumer

Thibeaud, H., *A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie*. 8^o (XVI u. 336 S.) Paris 1956, Lethielleux. 800.— Fr. — Der Titel allein läßt kaum mit Sicherheit darauf schließen, daß praktisch in dem Buche mehr oder weniger die ganze rationelle Glaubensbegründung, wie sie sonst zur Apologetik gerechnet wird, enthalten ist. Freilich liegt der Hauptwert unverkennbar auf den rein philosophischen Erwägungen und Beweisen. Der 1. Abschnitt, der den größten Raum einnimmt (4—231), geht dementsprechend die Geschichte der Philosophie durch und sucht festzustellen, was die Denker aller Zeiten, vom Altertum angefangen bis in die neueste Gegenwart (Heidegger, Sartre, Marcel, Lavelle, Merleau-Ponty usw.), von dem Erkenntnisproblem im allgemeinen und von dem der Gotteserkenntnis im besonderen gehalten haben. Man kann unschwer verstehen, daß eine solche Darstellung trotz der relativ großen Ausdehnung doch recht summarisch bleiben mußte. Die Scholastik kommt z. B. zweifelsohne etwas zu kurz. So werden Richard von St. Victor und Heinrich von Gent überhaupt nicht erwähnt, und Duns Scotus erhält nur wenige Zeilen. Schlimmer ist, daß bei der gedrängten Fassung einige Ungenauigkeiten unterlaufen sind, z. B. wenn von Bonaventura behauptet wird, er habe einen eingeborenen Glauben („Une foi innée“) an Gott angenommen und voll und ganz („pleinement“) dem anselmianischen Gottesbeweis zugestimmt (43). Der 2. Teil bringt dann einen kurzen, aber inhaltsreichen Abriss der „thomistischen“ Philosophie (235—285). Zutreffender wäre es, von der realistischen oder christlichen Philosophie zu sprechen. Noch kürzer wird der 3. und letzte Teil abgemacht, der eigentlich am wichtigsten ist. Merkwürdigerweise bleibt er im Inhaltsverzeichnis ohne Überschrift; wir ergänzen: *A la foi chrétienne par la raison* (288—332). Wunder und Weissagungen erhalten hier ihre traditionelle Begründung als Kennzeichen der christlichen Offenbarung, u. a. mit kritischen Bemerkungen zu G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*.

Beumer

Grass, H., *Ostergeschehen und Osterberichte*. 8^o (301 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck und Ruprecht. 22.80 DM. — Der Verf. will den „Dualismus von Glauben und Wissen“ zu überwinden helfen. „Der Glaube hat das Recht und... die Pflicht, sich des Ereignischarakters des Geschehenen zu vergewissern, von dem das Kerygma zeugt... Ohne diesen Grund ist jede Theologie der Auferstehung, auch die neutestamentliche, eine bodenlose Spekulation“ (14). Eine dem katholischen Theologen geläufige, innerhalb der protestantischen Theologie nicht ganz gewöhnliche oder bewußt als illegitim abgelehnte Fragestellung. Sachgemäß wird zunächst nach der „Glaubwürdigkeit“ der ntl Auferstehungsberichte gefragt. Paulus führe uns in 1 Kor 15, 3—5 „ganz nahe an die Ereignisse heran“ (96). Dagegen werden die Berichte der Evangelien und der Apostelgeschichte, selbst Mk 16, 1—8, in höchst radikaler Kritik als, zumeist späte, Legenden abgetan. Da der Verf. das vierte Evangelium mit der neueren Forschung noch ins 1. Jahrh. setzt, muß er annehmen, daß die das ursprüngliche Kerygma wesentlich umgestaltende Entwicklung

der Tradition schon sehr früh einsetzte. In der Frage nach dem leeren Grab sieht der Verf. mit Recht ein „Schlüsselproblem, mit dem das Verständnis . . . des ganzen Ostergeschehens aufs engste verknüpft ist“ (138), erklärt dann aber alle Berichte darüber als völlig legendär. Paulus wisse vom leeren Grab nichts. Wenn er sich überhaupt das Grab leer gedacht habe (was unwahrscheinlich sei!), dann hätte er es aus dogmatischen Gründen, nicht von einem Wissen her, leer gedacht (172). Für die These wird jede Konsequenz in Kauf genommen: auch die Grablegungsberichte seien Legende. Der „dritte Tag“ sei nicht historisches Datum, sondern „dogmatische Setzung“ von Os 6, 2 her. Die Kritik ist derart extrem, daß man den Eindruck hat, es gehe dem Verf. nicht darum, den Ereignischarakter der Ostergeschichte zu begründen, sondern den Glauben daran zu zerstören. Immerhin muß er doch zugeben, „daß die Lücke in der historischen Beweisführung für das leere Grab sehr schmal ist. Aber sie ist vorhanden . . . Die hier bleibende Unsicherheit ist aber nicht nur tragbar, sondern sie ist durchaus sachgemäß. Ließe sich nämlich der Beweis für das leere Grab in jeder Hinsicht stringent führen, dann könnte man . . . die Tatsache der Auferstehung beinahe historisch beweisen. Das ist aber offensichtlich auch nach Gottes Willen nicht möglich“ (184 f.). In der Deutung der Ostervisionen bekennt sich der Verf. zur „objektiven Visionshypothese“ (247) und damit zu einem im Bewußtsein der Jünger von Gott gewirkten „Wunder“, während er jegliches „Mirakel“ in der körperlichen Welt als unmöglich ablehnt. Ein rein psychogener Ursprung der Visionen wird zurückgewiesen. Richtig wird gesagt, daß sich der Glaube (als „persönliche Überzeugung“ verstanden) nicht ausschließlich auf das Osterzeugnis der Jünger, das uns durch Paulus wenigstens im Ausschnitt noch einigermaßen zugänglich sei, gründe, sondern auch auf das gegenwärtige Dasein und Leben der Kirche (Gedanken aus dem Argument „Ecclesia per se ipsa“ klingen hier an) und auf die lebenbestimmende Macht Christi, die auch der einzelne in verschiedener Weise erfahre. Aber wie die Osterberichte und die Erscheinungen selbst bleibe auch das alles in einer „Zweideutigkeit“, die erst der Glaube überwinde. „Das österliche Handeln Gottes an Christus entzieht sich letzten Endes jener objektiven Kontrollierbarkeit und Konstatierbarkeit, die das Ereignis abgesehen vom Glauben feststellen und sichern möchte. Das ist nicht nur eine durch die historische Kritik bedingte Fatalität der Theologie, sondern entspricht dem Wesen der Offenbarung und des christlichen Glaubens“ (246). Damit endet der Verf. doch wohl im Gegensatz zu seinem anfangs proklamierten Anliegen: Den „Dualismus von Glauben und Wissen“ zu überwinden, und zwar „im Blick auf die Glaubwürdigkeit unserer Theologie“. Er ist nur zu überwinden in der katholischen Auffassung, daß nämlich die göttliche Offenbarung in Christus in ihrer Tatsächlichkeit logisch vorgängig zum Glauben mit hinreichender Gewißheit deutlich gemacht werden kann; diese Erkenntnis setzt wohl Offenheit des Menschen dem sich offenbarenden Gott gegenüber voraus, aber noch nicht Glauben im eigentlichen Sinn.

Bulst

Will aert, B., La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les Synoptiques: EphThLov 32 (1956) 24—45. — Das Gespräch um das Petrusbekenntnis und die Verheißung des Primates (Matth 16, 17—19) ist vor allem durch das Petrus-Buch von O. Cullmann neu in Fluß gekommen. Wenn Cullmann in der Stelle auch nur eine persönliche Verheißung an Petrus sieht, erkennt er sie doch als echtes Jesuswort an. Aber auch darin findet er nicht die allgemeine Zustimmung der nicht-katholischen Autoren, die zwar heute im allgemeinen zugeben, daß der Text literarisch zweifellos zum Mt gehört, ihn jedoch aus formgeschichtlichen Erwägungen als echtes Jesuswort ablehnen. Darum hat W. in dem vorliegenden Aufsatz die Stelle nochmals zum Gegenstand einer sorgfältigen literarkritischen und formgeschichtlichen Untersuchung gemacht. Er geht dabei aus von ihrer Beziehung zur ersten Leidensweissagung, die bei den Synoptikern unmittelbar darauf folgt. Da Lk hier ganz von Mk abhängig ist, wird er nicht eigens berücksichtigt. Der Verfasser kommt zu folgendem Ergebnis: 1. Das Petrusbekenntnis und die erste Leidensweissagung mit der Zurechtweisung des Petrus waren zwar schon vor Mt und Mk literarisch zu einer Einheit verbunden, haben aber ursprünglich keine solche Einheit gebildet. Das deutet Mt noch an, wenn er die Leidensweissagung nicht wie Mk nur durch *καί* anschließt, sondern hinzufügt: „ἀπὸ τότε ἤρξατο . . .“, also

mit der Leidensweissagung einen neuen Abschnitt im Leben Jesu beginnen läßt. — 2. Das Petrusbekenntnis selbst ist in der Form, wie es bei Mt überliefert ist, ursprünglicher, denn Christus hatte wohl nicht gefragt: „Wofür halten *mich* die Menschen?“ (Mk 8, 27), sondern im Anschluß an Dan 7: „Wofür halten die Menschen *den Menschensohn*?“ (Mt 16, 13), d. h.: „Für wen halten die Menschen den, in dem sie den Menschensohn sehen, von dem Daniel spricht.“ Darauf antwortet Petrus entsprechend nicht nur: „Du bist der Christus“ (Mk 8, 29), sondern: „Du bist der Christus, *der Sohn des lebendigen Gottes*“ (Mt 16, 16), also der *Menschensohn* ist *Gottes Sohn*. Diesem Bekenntnis des Petrus entspricht die Antwort des Herrn an Petrus: „Und ich sage dir: Du bist Petrus . . .“ (Mt 16, 17—19). Mk hat diese Antwort, die auf das Bekenntnis des Petrus erwartet wird, ausgelassen, weil er die nachfolgende Leidensweissagung mit der Zurechtweisung des Petrus als eine Einheit mit dem Petrusbekenntnis auffaßte und fühlte, daß diese Zurechtweisung nicht zu der Seligpreisung des Petrus paßte. Für Mt war kein Grund zur Auslassung, da er mit Mt 16, 21 einen neuen Abschnitt beginnen läßt. — 3. Die erste Leidensweissagung mit der Zurechtweisung des Petrus und der Bedingung der Nachfolge Jesu und der Verklärung mit der zweiten Leidensweissagung (Mt 16, 21—17, 23) bilden nach W. ursprünglich wohl die Einleitung zur Leidensgeschichte und sind in der Vorlage des Mt und Mk nur hier in die „Kirchenrede“ eingefügt, die eine der fünf großen Reden des Mt bildet. Sie umfaßt also Mt 16, 13—20; 17, 24—18, 35, d. h. sie enthält das Petrusbekenntnis mit der Verheißung des Primates, die Entrichtung der Tempelsteuer für Jesus und Petrus, die ja auch die besondere Beziehung des Petrus zu Jesus ausdrückt, den offenbar durch die Bevorzugung des Petrus verursachten Rangstreit unter den Aposteln und ihre Belehrung an dem Beispiel des Kindes, die Frage des Ärgernisses und der Hirtensorge, die brüderliche Zurechtweisung und in Verbindung damit die Stellung und Vollmacht der Kirche und schließlich die versöhnliche Gesinnung den Mitmenschen gegenüber. Der Verfasser hat mit beachtlichen Gründen Gesichtspunkte herausgestellt, die nicht nur für die literarische und historische Echtheit von Mt 16, 17—19 sprechen, sondern auch neues Licht auf das Verhältnis von Mt und Mk zu ihrer gemeinsamen Vorlage werfen und im Einklang stehen mit der von Vaganay aufgestellten Hypothese (vgl. Schol 30 [1955] 257—262). Dabei ist er sich durchaus bewußt, daß seine Beobachtungen nur eine Wahrscheinlichkeit ergeben.

Brinkmann

Colson, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. Textes et Études théologiques*. 8^o (375 S.), Bruges-Paris 1956, Desclée. 180.— Frb. — Im Jahre 1951 hatte der Verf. der vorliegenden Studie mit einem damals viel beachteten Buch über den Bischof in den Urgemeinden in die Diskussion über die frühkirchliche Verfassungsgeschichte eingegriffen (vgl. Schol 22 [1952] 592f.). Es war ein mutiger Versuch, ein Bild von der Entstehung des Bischofsamtes zu gewinnen, das dem tatsächlichen Quellenbefund gerechter wird als jenes, das in den apologetischen Lehrbüchern zumeist anzutreffen ist; andererseits sollte es sich deutlich von den willkürlichen Herleitungsversuchen der liberalen Kirchengeschichte abheben. Was C. damals bot, waren weithin Intuitionen, die noch der soliden Untermuerung entbehrten, schon deshalb, weil die Enge des Raumes keine ausgiebige Auseinandersetzung mit der immensen Literatur gestattete, die seit 75 Jahren zu diesem Thema erschienen ist. Die damals begonnenen Untersuchungen führt C. in dem vorliegenden stattlichen Band von fast 400 Seiten zwar nicht zum Abschluß — dafür sind der Fragen und Probleme zu viele; wohl aber führt er sie ein gutes Stück weiter. C. hat gut begriffen, daß die Frage nach der Herausbildung des Bischofsamtes nicht von den angrenzenden Fragen, zumal denen des Apostolatsverständnisses, losgetrennt werden darf. Desgleichen hat er gut erkannt, daß eine befriedigende Lösung der anstehenden Probleme nur gelingen kann, wenn man die alttestamentlichen und jüdischen Hintergründe berücksichtigt, wie sie u. a. durch die Damaskusschrift und neuestens durch die Qumrân-Texte uns aufgeschlossen sind. Endlich war er mit Recht darauf bedacht, die Erträge der neuesten nikt katholischen Literatur (darunter die Forschungen von O. Cullmann, G. Dix, J. L. Leuba) heranzuziehen. Auf diese Weise hat er uns eine beachtliche Gesamtdarstellung von der Entstehung und Funktion der kirchlichen Ämter geschenkt. C. behandelt seinen umfangreichen

Stoff in zwei großen Abschnitten. Der *erste* (Kap. 1—10) untersucht den neutestamentlichen Befund. Die Einteilung ist freilich ein wenig überraschend: während die ersten sieben Kap. thematisch geordnet sind („Die Zwölf Apostel“, „Petrus, der ‚Erste‘ Apostel“, „Die Presbyter“ usf.), sind Kap. 8 und 9 literarisch bestimmt (8: Die katholischen Briefe mit Hebr.; 9: Die Pastoralbriefe). Die Frage liegt nahe, ob nicht aus Gründen methodischer Sauberkeit eine quellenmäßige Einteilung des Stoffes ratsamer gewesen wäre. Dann allein wäre die Möglichkeit gegeben gewesen, sich mit den Aufstellungen der liberalen Bibelkritik ernsthaft auseinanderzusetzen, für die ja gerade die scheinbare Gegensätzlichkeit der paulinischen, synoptischen und „katholischen“ Quellen im Mittelpunkt steht. Und so allein wäre auch die Sonderart und die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Ämter kraftvoll hervorgetreten, an deren Herausbildung C. doch soviel liegt. — Der *zweite* Abschnitt (11—15) analysiert die nachapostolische Literatur bis hinauf zu Irenäus und Hippolyt. Den Beschluß bildet ein ausführliches Kap. „Conclusions“ (317—353), das den Ertrag des Vorhergehenden nochmals zusammenfaßt. Ein Kapitel über „Apostel und Propheten“ ist als Nachtrag beigefügt, wiewohl man das Aufscheinen dieser Frage schon viel früher erwartet hatte. Als wichtigstes Ergebnis seiner Untersuchung stellt C. die Abklärung der Frage nach der Entstehung des Presbyter- und Bischofsamtes hin. Die Grundthesen seines Buches von 1951 sind geblieben, aber sie sind ausgeweitet und vertieft — wiewohl damit die Diskussion noch keineswegs beendet sein darf. Das Bischofsamt, wie es am Ende des 2. Jahrhunderts allenthalben nachweisbar ist, resultiert aus zwei Komponenten: einerseits aus den Vorstehern des Presbyterkollegiums, den „Presbyter-Episkopen“, die in den Gemeinden vor allem liturgische Funktionen ausüben in Verein mit den Presbytern, und andererseits aus den „Nachfolgern der Apostel“, die zunächst (wenn man von Jakobus in Jerusalem absieht) keinen festen Sitz hatten, aber allmählich „stationär“ wurden und dann automatisch die Rolle des „Presbyter-Episkopos“ mit versahen. In dieser Synthese hofft C. die scheinbar so unvereinbaren Quellenbefunde zusammenfassen zu können, ohne die einzelnen Daten vorschnell zu nivellieren. — C. hat sich, wie schon bemerkt wurde, bemüht, die neuere Literatur aufzuarbeiten. Davon gibt das ausgiebige Literaturverzeichnis von acht Seiten Zeugnis. (Leider muß gesagt werden, daß es nicht sehr sorgfältig angefertigt ist: bald fehlt bei Büchern die Angabe von Jahr und Ort, bald bei Artikeln die Angabe der Seitenzahl, gelegentlich fehlt sogar der Titel der Artikel. Was soll ein Uneingeweihter unter folgender Angabe verstehen: „Caspar, Primatus Petri, z. Savigny R. G., 47 kan. Abteil. 1927“? Die vielen Fehlschreibungen sollen erst gar nicht gezählt werden.) Es ist dankbar zu begrüßen, daß C. sich so ausführlich mit dem Petrusbuch von Cullmann auseinandersetzt. Auf der anderen Seite vermißt man wichtige Literatur. So bleiben beispielsweise die beiden ersten Kapitel über das Apostolatsverständnis im Grunde unbefriedigend, weil C. die wichtigen Arbeiten von H. v. Campenhausen nicht kennt (Der urchristliche Apostelbegriff: *Studia Theologica* 1 [1948] 96—130; *Kirchl. Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953; Die Nachfolge des Jakobus: *ZKirchGesch* 63 [1950/51] 133—144). Ähnliche Versäumnisse sind auch in anderen Kapiteln festzustellen. Es wäre zu wünschen, daß C. bei einer Neuauflage des an sich wertvollen Buches auf diese *Desiderata* Rücksicht nehmen könnte.

Bacht

Forster, K., Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im *Liber regularum* des Tyconius: *MünchThZ* 7 (1956) 173—183. — Ein Vortrag, den der Verf. auf der 2. International Patristic Conference 1955 in Oxford gehalten hat, ist hier wiedergegeben, vermehrt durch kritische Anmerkungen zu der inzwischen erschienenen Arbeit von J. Ratzinger (Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im *Liber regularum*, *Revue des Études Augustiniennes* II, 1—2, *Mémorial G. Bardy*, Paris 1956, 173—186). Es ist genug bekannt, wie sehr Augustinus und damit wenigstens indirekt die lateinische Ekklesiologie des Westens von den Regeln des Tyconius abhängig sind. F. gibt eine kurze Analyse des darin enthaltenen Kirchen- und Sakramentsverständnisses und legt besonderen Wert auf die Unterscheidung: corpus als Wesensform und die ethische Zuständlichkeit dieses corpus.

Leider deutet F. dabei meistens entscheidende Gesichtspunkte nur an, ohne sie weiter auszuführen. Reicherem Aufschluß erwartet er von der im Corpus Christianorum vorbereiteten kritischen Ausgabe des Apokalypsenkommentars des Tyconius.

Beumer

Lackmann, M., Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche. 8^o (138 S.) Stuttgart 1956, Schwabenverlag. 3.— DM. — Es ist für einen katholischen Theologen nicht leicht, das schmale Bändchen des evangelisch-lutherischen Pfarrers L., dessen Name neben dem von Propst Asmussen und den anderen Männern der „Sammlung“ in den letzten Jahren oft genannt worden ist, gerecht zu besprechen. Denn das Buch gehört eigentlich nicht in seine Hände. Handelt es doch von brennenden Glaubens- und Gewissensfragen, die ein evangelischer Christ und Pfarrer, der seine Kirche liebt und zu seiner Berufung steht, an seine eigenen Glaubensgenossen und Hirten richtet. Man gerät in den Verdacht indiskreter Einmischung, wenn man sich durch eine Besprechung an dem Gespräch beteiligt. Zudem beschwört man die Gefahr herauf, daß die, an welche sich der „Hilferuf“ unmittelbar wendet, um der Reaktion in der katholischen Kirche willen in ihrer Stellungnahme sich behindern lassen und schon aus Prestigegründen sich in ihrer Abwehr versteifen. Denn was L. in den Zehn Thesen, die den eigentlichen Kern der Schrift bilden, mit allem Nachdruck und mit dem entschlossenen Willen, sich nicht durch billige Beschwichtigungsversuche abschütteln zu lassen, sagt, ist — aus dem Blickwinkel des „orthodoxen“ Protestantismus gesehen — so grundstürzend und weittragend, daß sowieso die Chancen einer unvoreingenommenen Stellungnahme der Angesprochenen nicht allzu groß sind. Aber wenn auch die von L. vorgelegten Thesen durch und durch „katholisch“ sind und eine tiefgehende In-Frage-Stellung wesentlicher Elemente des protestantischen Lehrgebäudes bedeuten, so darf doch nicht überhört werden, was in der Vorrede gesagt ist. L. sagt dort: „Ich schreibe diese Sätze nicht, weil ich meine lutherische Kirche . . . mißachte, sondern weil ich sie liebe, mit heißem Herzen liebe“ (15). Er warnt ausdrücklich davor, ihn so zu verstehen, als wolle er eine „Aufforderung an auch nur *einen* lutherischen Christen, geschweige an die evangelische Kirche“ geben, „zur römisch-katholischen Kirche zu konvertieren“ (ebd.). Denn er sei der Meinung, daß „weder unserer Kirche noch der römisch-katholischen Kirche, noch dem Leibe Christi als Ganzem Konversionen Einzelner helfen“ (ebd.). Und mag L. auch der tödlichen Auflösung urchristlicher Offenbarungsgehalte durch die protestantische Theologie (9 14 f.) die unverbrüchliche Bewahrung dieser Gehalte in der katholischen Kirche wie einen Spiegel entgegenhalten, so richtet er doch auch an diese römische Kirche ernste Fragen, die eigentliche Anklagen sind: die Frage nach der „geschichtlichen Verwirklichung“ und nach dem „theologischen Verständnis des unfehlbaren päpstlichen Lehramtes“, nach dem „modus procedendi, wie seit dem vatikanischen Konzil ‚göttlich geoffenbarte Dogmen‘ durch die Kirche kreiert werden“, nach der „seit der Bulle ‚Ineffabilis Deus‘ (1854) wachsenden Neigung zum theologischen Ausbau einer speziellen Mariologie“ und nach der „kirchenamtlichen Förderung einer enthusiastischen Marienfrömmigkeit“, nach dem „Übergewicht des Juridisch-Institutionellen in Begriff und Gestalt der Kirche und der Gnadenverwaltung“ (12 f.). Sosehr also der katholische Theologe in den Thesen einen Durchbruch urkatholischen Denkens begrüßen mag, so sollte er doch nicht überhören, daß dieser Durchbruch innerhalb des bewußt festgehaltenen protestantischen Rahmens und Lebensgefühls geschieht und daß er mit einer weitgehenden In-Frage-Stellung des spezifisch Römisch-Katholischen verbunden ist. Dies mußte zur Einordnung des Ganzen hervorgehoben werden. Im übrigen glauben wir nichts Besseres tun zu können, als daß wir den Wortlaut der Zehn Thesen hier wiedergeben (22—26). Jede der Thesen beginnt mit dem Satz: „Es ist ein Irrtum des Glaubens und der Lehre: 1. Der Sohn Gottes sei darum Mensch geworden aus Maria, der Jungfrau, weil allein das stellvertretende Wirken des Gottmenschen die Erlösung des Menschenschlechtes vollbringen, die sündige Menschheit aber samt ihren kreatürlichen Kräften des Willens, des Erkennens und des Gemütes ausgeschlossen sein solle, das Ihre zur Verwirklichung des Heiles für den Einzelnen, für die Kirche und für die Welt zu tun. 2. Die Heilige Schrift sei für sich allein

genügend, die Stimme der göttlichen Heilsoffenbarung vernehmbar, ausreichend und verbindlich zu Gehör zu bringen. 3. Die Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt sei die Mitte des christlichen Kultes und die Quelle göttlichen Lebens im Leibe Christi. 4. Es werde das Herrenmahl dem Willen des göttlichen Stifters gemäß und zur Auferbauung und Erhaltung des einen Leibes Christi gefeiert, wenn es unter Verzicht auf seinen Gehalt als Opfer des himmlischen Hohenpriesters und seines priesterlichen Volkes nur als Speisung und Kommunion begangen wird. 5. Die Erwählung des neustamentlichen, mit dem Heiligen Geist beschenkten Gottesvolkes zum allgemeinen königlichen Priestertum bedeute den Verzicht auf ein besonderes, vom Herrn der Kirche bestelltes und begnadetes priesterliches Amt. 6. Die Spendung der Absolution im Auftrage Gottes und durch den Mund der Kirche sei grundsätzlich nicht an den Akt der öffentlichen Buße der Gläubigen in der Einzelbeichte gebunden. 7. Die Bewahrung des heiligen Glaubens und der Gnadenmittel der apostolischen Kirche sei unter Verzicht auf die bischöfliche Sukzession möglich. 8. Die Leitung der heiligen Kirche sei je nach Zweckmäßigkeit oder nach dem Willen der Gesamtheit der Gläubigen, einer Synode oder einer Gruppe von Charismatikern anzuvertrauen. 9. Die zur Erfüllung ihres göttlichen Auftrages notwendige Einheit, Ordnung und Unüberwindlichkeit der Kirche als des mit Gott-Vater durch den Sohn im Heiligen Geist geeinten Gottesvolkes könne unter Verzicht auf ein von Christus selbst gestiftetes, leitendes, apostolisches Lehramt bewahrt oder wiedergewonnen werden. 10. Die sichtbare Einheit des Leibes Christi sei unter Ausschaltung der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche wiederzugewinnen oder sei gar erst für den jüngsten Tag verheißen.“ Was in dem Buche folgt, ist ein ausführlicher Kommentar dieser zehn Sätze, die alle letztlich in dem erneuerten Verständnis der von der Gnade der Menschwerdung grundgelegten und vermittelten Mittätigkeit des Geschöpfes im Heilswerk gründen.

Bacht

2. Geschichte der Theologie

Historia de la Iglesia católica, hrsg. von B. Llorca S. J., R. García-Villoslada S. J., P. de Leturia S. J., F. J. Montalbán S. J. Bd. 1, Edad antigua von B. Llorca; Bd. 4, Edad moderna von F. J. Montalbán. 8° (XII u. 961; VII u. 851 S.), Madrid, La editorial católica. 55.— u. 65.— Pes. — Es handelt sich bei diesen Bänden um ein ausführliches Handbuch der Kirchengeschichte, ein Lese- und Nachschlagewerk, das insgesamt vier Bde. umfaßt, die von je einem Fachprofessor gearbeitet sind. Der erste Bd. behandelt das Altertum bis 681. Bibliographie und Literaturangaben sind trotz der angekündigten Beschränkung erstaunlich reichhaltig, aber die moderne Literatur des letzten Jahrzehnts scheint wenig berücksichtigt zu sein (vgl. etwa die Darstellung über Konstantin, wo z. B. die Arbeiten von J. Vogt nicht genannt sind). Man vermißt ungerne so wichtige Werke wie A. Ehrhardt, Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker (1935/37) oder gar: J. A. Jungmann, Missarum sollemnia (bei der Geschichte der Liturgie) und manche andere. Ältere Literatur hätte dafür wegbleiben können. Die wenigen Bilder sind gut ausgesucht, aber im Druck nicht deutlich reproduziert. Der Text ist von einer Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit, wie man sie in solchen Handbüchern selten findet, dazu sehr übersichtlich angeordnet. Die Darstellung ist lebendig, das ganze eine brauchbare Synthese. Neue Forschungsergebnisse können in einer Neuauflage leicht eingearbeitet werden. — Der 4. Bd. (1648—1951) ist ursprünglich von P. Montalbán geschrieben, nach seinem Tode von B. Llorca und R. García-Villoslada überarbeitet worden. Die Vorzüge des 1. Bandes sind auch hier anzuerkennen: Reichhaltigkeit, Übersichtlichkeit, lebendige Darstellung, Sachlichkeit des Urteils. Dazu eine gut ausgewählte Übersicht auch über die moderne Literatur, die durchgängig im Text verarbeitet ist.

Ueding

Müller, C. D. G., Die alte Koptische Predigt. Versuch eines Überblicks. gr. 8° (350 S. Text, 55 S. Indizes, 733 Anmerkungen u. XVIII S. Bibliographie) 1954. — In dieser sorgfältigen Heidelberger Dissertation geht es darum, die alte koptische

Predigtkunst zu studieren. Freilich konnte Verf. dafür nur die bisher publizierte Predigtliteratur verwerten und mußte das viele nichtveröffentlichte Material beiseite lassen. Das Ganze wird in vier Gruppen aufgeteilt: die Homilien zu biblischen Motiven, über die Engel, über die Gottesmutter und über die Heiligen. Zunächst gibt Verf. immer einen Überblick über die entsprechende Gruppe der vorhandenen Predigten und läßt dann die hervorragendsten Beispiele in ausführlicher Inhaltsangabe folgen. Durch Einschaltung zahlreicher Stichworte im Urtext, die wiederum alle im Index erfaßt sind, ist eine leichte und vollständige Auswertung des homiletischen Materials gewährleistet. Um die Eigenart der koptischen Predigt deutlicher zu zeigen, geht ein kurzer Überblick über die griechische Predigt voran (4—21), wie dann S. 300—349 die Synthese für erstere folgt. Der Unterschied liegt darin, daß bei den Griechen größere Neigung zur Spekulation besteht, während die koptische Predigt „Ermahnung“ und „Erzählung“ als besondere Charakteristika enthält. Der Ägypter ist praktisch ausgerichtet. Hier kann sich keine Rhetorik griechischen Stils entfalten. Darum steht auch die Heiligenpredigt (mit ihren Wunderberichten) stark im Vordergrund. Auffällig ist, daß das Osterthema so spärlich anklingt, während doch sonst in der griechischen Literatur die *Homiliae de Paschate* eine große Rolle spielen. Vermutlich könnte hier aus dem unveröffentlichten Material noch eine Lücke aufgefüllt werden. — Ein unter der ersten Gruppe erwähntes Fragment (26), herausgegeben von W. E. Crum und H. I. Bell, nach einem Pergament des Britischen Museums, entstammt aus der *Homilia de passione Melitosis* von Sardes. Vgl. C. Bonner, *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis*, London 1940, 93 f.; *HarvThRev* 32 (1939) 141. — Eine bemerkenswerte Einzelheit aus den Homilien der 2. Gruppe stellt die Schilderung der Todesereignisse auf Kalvaria durch Timotheus v. Alexandrien dar (184). Vor dem Bericht über den Tod Jesu wird schon die Durchbohrung der Seite Jesu geschildert. Möglicherweise liegt hier jene eigenartige Text-Form des Mt-Ev. vor, die in Kap. 27 zwischen V. 49 und 50 den Vers aus Joh 19, 34 (Lanzensich) einfügt, so daß es zu der bezeichneten Reihenfolge der Ereignisse kommt. Auch bei griechischen Vätern findet sich diese Textform (z. B. Joh. Chrysostomus, In Matth. hom LXXXVIII, PG 58, 776). — Die 3. Gruppe, die Marienpredigten, bringt manch interessanten Text über die Aufnahme Mariens in den Himmel oder ihren Tod (vgl. 213). Die Echtheit der S. 204—207 analysierten Homilie „Cyrills v. Alexandrien“ ist doch wohl gerade wegen der „intimen Beschreibungen des Lebens der Maria“ zweifelhaft (191). Bei Cyrill sind wir solches sonst nicht gewohnt. Bei ihm steht das Dogmatische im Vordergrund. — Die Studie zeigt, daß es sich durchaus lohnt, sich der koptischen Überlieferung anzunehmen. Hoffentlich findet auch das unedierte Material solches Interesse, wie es Verf. für das publizierte gezeigt hat.

Grillmeier

Andresen, C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30). gr. 8^o (V u. 415 S.) Berlin 1955, De Gruyter. 32.— DM. — Eine außergewöhnlich verzweigte Problemstellung und eine überzeugend besonnene Durchführung bestimmen den Wert vorliegender Studie, welche im Jahr 1953 von der Theol. Fakultät der Universität Kiel als Habilitationsschrift angenommen wurde. Verf., der sich in einem früher veröffentlichten Artikel „Justin und der mittlere Platonismus“ (*ZNtWiss* 44, 157 ff.) als kompetent erwies für die Deutung der christlich-neuplatonischen Wechselbeziehungen am Ende des 2. Jahrhunderts, breitet hier das zuständige historische Material aus bis zur plastischen Fixierung jener Persönlichkeit, die als erster bedeutender literarischer Kämpfer gegen das junge Christentum es erfordert, aus dem geschichtlichen Dunkel herausgeholt zu werden. Der Versuch, des Kelsos' Schrift aus der Widerlegung des Origenes zu rekonstruieren und aus ihr den geistesgeschichtlichen Standpunkt des Autors zu bestimmen, war vorher mehrfach unternommen worden. Und A. bekennt gewissenhaft, wie weit er die erreichbaren Textausgaben des *Alethes Logos* (zuletzt: O. Glöckner 1924; H. J. Schroeder 1933 [Manuskri.]; R. Bader 1940) als Ausgangspunkt seiner eigenen Forschung dienen läßt, sei es zum Vorschlag weiterer Textverbesserungen, sei es zu eigenständiger Theorie innerhalb der Auswertung. Vier Teile, in die die

Arbeit zerfällt, erscheinen auf den ersten Blick als irgendwie willkürlich oder unharmonisch herausgegriffen. Sie behandeln: Die bisherigen Probleme der Kelsosforschung (8—107), Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (108—238), Das Problem der Geschichte im mittleren Platonismus (239—307), Kelsos und Justin (308—400); und es dürfte hier ebenfalls überraschen, daß die geistige Gestalt Justins für die Deutung des Kelsos mehr gelten soll als diejenige des Origenes. A. rechtfertigt letzteres — wenn nicht ganz befriedigend, so doch in der begründeten Hoffnung auf Verständnis — mit der konkreten Lage der Textüberlieferung: „Wir würden zu stark in höhere Probleme der Origenesforschung hineingeführt, die mit der Überlieferung des Textes eng zusammenhängen...“ (374). Und es muß überdies zugestanden werden, daß die inhaltliche Entwicklung in diesem 4. Teil wie in den drei übrigen sowohl die logische Exaktheit wie auch die erreichbare Geschlossenheit im Sachlichen erkennbar macht. Kelsos, von dem bisher geistige Befähigung wie auch Objektivität des Denkens in Zweifel gezogen wurde und der allenfalls als streitlustiger Polyhistor anerkannt wurde, erscheint für A. als tief- und weitgestaltender, einheitlicher Denker, sobald im *Alethes Logos* die *Orientierung an der Geschichte* als höhere Ebene erkannt wird, „auf der sich die unterschiedlichen Elemente des kelsianischen Denkens zu einer Einheit zusammenfassen lassen“ (77). Der Begriff des „*alethes logos*“, soweit er das Prinzip platonischer Dialektik — etwa in der Wahrheitserkenntnis als einem „Dialog der Seele“ (110) — bildet, behält für Kelsos seinen rationalen Charakter, wird auch wie bei Plato mit dem Begriff des „alten Logos“ zusammengekoppelt. Aber erst die von hier aus erfolgende Ausweitung macht die eigenartige Dynamik des Kelsos aus: Es wird gezeigt, „daß der alte Logos für Kelsos nicht nur die Geistesgeschichte (die weisen Männer), sondern auch die Religionsgeschichte (die weisen Völker) beinhaltet. Er umfaßt neben dem schon weiten Bereich der Philosophie- bzw. der Theologiegeschichte auch noch das weitere Feld des religiösen Brauchtums“ (119). So sehr argumentiert der Christengegner auf der metahistorischen Ebene mit dem Vorwurf der „Depravation“ und „Destruktion“ durch Judentum und Christentum, daß A. hierin die ungenaue und unvollständige Wiedergabe der Kelsostexte durch Origenes begründet sehen möchte; und indem der Nachweis, daß es dem Origenes an Verständnis für das Problem der Geschichte überhaupt gebrach, unternommen wird (373 ff.), erhellt um so mehr ein Kausalnexus Justin-Kelsos. Als zweite Meßschnur für die Unzulänglichkeit des Christentums benutzt Kelsos den Begriff des „*Nomos*“, womit er zunächst die Formen des religiösen Lebens bei den „weisen Völkern“, dann aber auch „die Haltung des Menschen in Kult und Frömmigkeit, indem die religiöse Einstellung des Einzelnen an eine alte Überlieferung gebunden wird, die mit den kultischen Satzungen der Völker sich bis in die Gegenwart lebendig erhalten hat“, versteht (189). Die christliche Religion wird als Welt ohne *Nomos* verurteilt, weil das christliche Leben sich unter Ausschluß der Öffentlichkeit abspielt (226 ff.), weil es der Rechtsgrundlage entbehrt (230 ff.), weil es sogar gegen die bestehende Gesetzgebung verstößt (232 ff.). Und diese Verdammung fließt aus einer konsequenten Geschichtslogik, die von der Ehrfurcht vor den Werten der Vergangenheit orientiert ist. So sieht A. in Kelsos den Denker, der ganz im Griechentum stehend, „die Enge der schulplatonischen Sicht verläßt und eine für seine Zeit neue Position bezieht, von der aus die Auseinandersetzung mit dem Christentum auf einer höheren Ebene geführt werden kann“ (395).

Röttges

Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer. Lateinisch-deutsch. Übertragen und erläutert von S. Kopp O. E. S. A. und A. Zumkeller O. E. S. A. (Sankt Augustinus; Der Lehrer der Gnade. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Provinz der Augustiner-Eremiten). gr. 8^o (516 S.) Würzburg 1955, Augustinus-Verlag. 38.— DM. — Es ist sicherlich sinnvoll, daß diejenigen, welche als Ordensgemeinschaft den Namen des großen afrikanischen Kirchenvaters tragen, in der Verbreitung seiner Lehren und Werte eine besondere Verantwortung erfüllen. Daß diese „Verbreitung“ nicht die Form aufgeputzter Propaganda und tendenziöser Reklame annehme, verlangen sowohl die Qualitäten des Augustinuserbes wie auch die ehrfürchtige Gründlichkeit, mit welcher in der gesamten theologischen Welt dieses Erbe behandelt wird. Ein

Blick auf die bisherige Produktion des Augustinus-Verlags beweist die Berechtigung der Arbeiten und Arbeitsweisen. Eine Reihe von Augustinusschriften sind durch gewissenhafte Übertragung in die deutsche Sprache und gut abgewogene Kommentare weiteren Schichten zugänglich gemacht worden. Ohne Einschränkung ist dies zu bejahen für die Schriften praktisch-asketischen Inhaltes („Die Enthaltensamkeit“, „Das Gut der Ehe“, „Heilige Jungfräulichkeit“ u. a.). Nicht so selbstverständlich gilt dies für die hier zu besprechende Ausgabe: Die gegen die sog. Semipelagianer gerichteten 4 Schriften „De gratia et libero arbitrio“, „De correptione et gratia“, „De praedestinatione sanctorum“ und „De dono perseverantiae“ setzen — wie die ganze Frage des Semipelagianismus — ein solches Maß an theologischer Schulung voraus, daß dem in Frage kommenden Leser die lateinische Ursprache zugemutet werden müßte. Da der Band keinen neuen lateinischen Text bietet, sondern die bekannte Ausgabe der Mauriner zugrunde legt — diese allerdings mit einigen wenigen Fußnoten korrigiert —, könnte zunächst die Nützlichkeit desselben unter der Rücksicht wissenschaftlichen Fortschrittes in Frage gestellt werden. Es ist da die Gesamtanlage des Buches, die die Beurteilung ins Positive lenken möchte und es berechtigterweise tut. Denn was dem eigentlichen Augustinustext als Einleitung vorausgeschickt wird, sind ca. 70 Seiten, von denen man behaupten möchte: Sie vermögen auch dem theologisch interessierten Laien einen Zugang zur geschichtlichen Situation, dem Zweck und der Bedeutung der Augustinustexte zu öffnen. Nach einer allgemeinen Übersicht „Augustins Kampf gegen den Pelagianismus“ (11—30) wird für die beiden ersten, an die Mönche von Hadrumetum gerichteten Schriften wie für die beiden übrigen, welche an Prosper und Hilarius nach Gallien gesandt wurden, je eine Entstehungsgeschichte entworfen, z. T. mit Wiedergabe von hierzu gehörigen Augustinusbriefen in deutscher Übersetzung. Am Schluß des Bandes folgen Erläuterungen in einem Umfang von durchschnittlich über 20 Seiten pro Schrift und schließlich Indizes der von Augustinus zitierten Schriftstellen und Autoren. — Leider fehlt ein Nachweis der benutzten und in den Fußnoten zitierten Literatur. Bezüglich der Übersetzung ins Deutsche gewinnt man den Eindruck, daß Wörtlichkeit und Nachahmung augustinisher Satzkonstruktion häufig auf Kosten der Geschmeidigkeit in den Vordergrund gerückt wurden. Vielleicht sollte man sich auch bei solchen Textübertragungen um feste Formulierung des Titels bemühen. Statt „Die Gabe der Beharrlichkeit“ steht z. B. S. 11 „die Gnade der B.“ — Im dogmengeschichtlichen Raum ist die Frage nach der augustinishen Praedestination zu intensiv gestellt, um mit verhältnismäßig kurzen Hinweisen entschieden zu werden. Es ist zwar angebracht, daß die Bemühungen J. Schmuckers, aus der Analyse von „Zurechtweisung und Gnade“ ein Gegengewicht gegen die Annahme eines strengen Augustinismus zu schaffen, von den Herausgebern gewürdigt und zugrunde gelegt werden (66 ff. 72 ff. Vgl. J. Schmucker, Die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustins De correptione et gratia, 1940). Aber die Annahme einer diesbezüglichen Einseitigkeit beim Doctor gratiae ist älter und allgemeiner. Und was K. Rahner dazu sagt (Augustin und der Semipelagianismus, ZKathTheol 62, 171 ff.), kann kaum mit Nichtberücksichtigung des Traktats „Zurechtweisung und Gnade“ allein erklärt werden (72 f.). — Es sollen aber kleine Bedenken nicht den guten Gesamteindruck trüben und die Freude darüber, daß in dieser „Festgabe der Deutschen Provinz der Augustiner zur 1600. Wiederkehr des 13. November 354“ eine gute Wegbereitung in Augustins schwierigste Fragestellung geleistet wurde. Dementsprechend wird die Erfüllung des weiteren Planes — der Ausgabe der antipelagianischen Schriften Augustins — mit Dank entgegengenommen.

Röttges

Oediger, F. W., Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter. gr. 8° (IX u. 148 S.) Leiden-Köln 1953, Brill. 17.50 Gld. — Das sehr verdienstliche Buch behandelt eine für das Verständnis der Reformation wichtige Frage, deren Beantwortung eine mühsame Kleinarbeit und zugleich ein kluges, ausgewogenes Urteil verlangt. Der Verf. beschränkt sich auf den Weltklerus und das Gebiet des „alten Reiches“, aber die Geschichte der Stifter und Klöster wird oft herangezogen und auch die geographischen Grenzen sind nicht selten überschritten. Das erste, etwas pro-

blematische Kapitel „Weisheit“ spricht einleitend von der Heiligen Schrift, der Theologie und dem einfachen, von jedem Wissen unbeschwertem Leben im Mittelalter. Das 2. Kap. (Wissenschaft und kanonisches Recht) handelt von der weltlichen Wissenschaft als Vorbereitung für den Seelsorgspriester. Als ungeeignet werden die *Artes mechanicae* und auch zunächst als „*scientiae lucrativae*“ römisches Recht und Medizin ausgeschlossen. Dagegen sind für den Kleriker für das Verständnis der Heiligen Schrift unentbehrlich die *Artes liberales*, besonders aus dem Trivium Grammatik, wozu während der Ausbildung die Lektüre der heidnischen Schriftsteller erlaubt war, und Dialektik. Dagegen waren die Naturwissenschaften in Verruf wegen der damit verknüpften Astrologie und Alchemie. Für die Theologie, besonders im Sinn der Verteidigung des Glaubens, ist aber auch eine weltliche Vorbildung in der griechischen und hebräischen Sprache, der aristotelischen Philosophie sowie (wenigstens nach Roger Bacon) auch der Naturwissenschaften wichtig. Das kanonische Recht wurde erst spät in die theologische Ausbildung einbezogen. — Das 3. Kap. (Notwendiges Wissen) ist besonders wichtig, weil ja dem Klerus der Vorwurf der Unwissenheit gerade vor der Reformation oft gemacht wurde. Für die Seelsorgspriester blieb es tatsächlich bei erschreckend niedrigen Forderungen für die Weihe, wofür der Verf. sich um eine Erklärung bemüht. — Das 4. Kap. (Bildungsstätten) gibt einen sehr interessanten Einblick in das mittelalterliche Schulwesen von der „Lehre“ im Pfarrhaus über die Lateinschulen bis zu den theologischen Fakultäten. — Das 5. Kap. (Zulassung zum geistlichen Stand) zeigt die sehr verschiedenen Anforderungen der Prüfungen, wobei die Havelberger Ordnung von 1471 besonders interessant ist. — Kap. 6 (Aufgaben des Pfarrers) bringt eine Fülle von Einzelheiten aus Visitationsberichten, Synodalentscheidungen usw. über die *Cura animarum* (Beichte, Predigt, Belehrung). — Kap. 7 (Von Büchern) zeichnet ein wenig erfreuliches Bild der Bibliotheken des Klerus. Den Schluß bildet eine Zusammenfassung über die Bildungsverhältnisse. — Eine Fülle von Einzelquellen waren für dies Buch zu verarbeiten, und so ergeben sich eine Menge Einzelzüge aus den verschiedensten Gegenden, die aber wohl doch noch nicht genügen, um ein sicheres allgemeines Urteil zu fällen. So ist denn der Verf. auch sehr vorsichtig in der Abwägung der Nachrichten und unterscheidet zudem sorgfältig zwischen Anordnungen und Wünschen und deren Durchführung. Man wird auch nicht vergessen dürfen, daß die Quellen gerade in solchen Dingen gerne übertreiben, zum mindesten über den pikanten Ausnahmen die selbstverständlich alltägliche Wirklichkeit leicht übergehen. Trotz aller Vorsicht der Abschätzung aus dem Bewußtsein, daß es sich nur um eine Summe von Einzelfällen handelt, wird man das Bild, das der Verf. aus den Quellen entwirft, als im wesentlichen allgemeingültig ansehen müssen. Die Zulassung zum geistlichen Stand erfolgte allzuoft ohne Rücksicht auf die Eignung. Aber man sieht dann doch wieder in den Synodalbeschlüssen und in so mancher Schuleinrichtung das ernste Bemühen, diese Unzulänglichkeit zu beheben, wenn das auch relativ selten gelungen sein wird.

Ueding

Gonsette, J., S. J., *Pierre Damien et la culture profane* (Essais philosophiques, 7). 8^o (104 S.) Paris 1956, Publications Universitaires — Louvain, Nauwelaerts. 60.— bfr. — Hundert Jahre vor Bernhard v. Clairvaux wandte sich die monastische Reform bereits schroff gegen weltliche Bildung und kam in den Ruf einseitiger Enge. Tatsächlich aber war ein gepflegter Humanismus in den benediktinischen Abteien beheimatet, auch in jenen, die dem Reformgeist des 11. und 12. Jahrhunderts dienten. Wie Bernhard so war auch Petrus Damiani ein in der Schule der ‚*artes liberales*‘ vorzüglich geformter Sprecher und Schriftsteller. Ihr Tadel richtete sich im Grunde gegen die Überbewertung der sich eben jetzt ihrer methodischen Kraft deutlicher bewußt werdenden Dialektik, und gegen eine drohende Emanzipierung der ‚*artes*‘. Sie wollten deren *propädeutische* Stellung im Gesamtgefüge abendländischer Bildung gewahrt sehen. G. weist für Damiani nach, wie er sich dem jugendlichen Überschwang der wandernden Sophisten seiner Zeit entgegenstellte (Anselm v. Besate), die auch die Heilige Schrift ihrer Dialektik ausliefern wollten. Damiani fühlte zeit seines Lebens sich lebhaft angezogen von dem Charme literarischer Kultur, und sein Schrifttum belegt an ungezählten Stellen ihren Einfluß auf seinen Stil, seine Gedankenführung. Doch mußte Damianis hef-

tiges Temperament gelegentlich scharf reagieren auf ein Übermaß, wenn ihm bewußt wurde, wie hoch der Anspruch war, den die weltliche Bildung an ihre Träger allmählich zu stellen sich anschickte. Er sah die Gefahr, zumal in den Kreisen monastischer Lebensordnung, die eine allzu intensive Beschäftigung mit den ‚artes‘ für den religiösen Eifer darstellte. Deshalb mehren sich in seinen Schriften die warnenden Worte. Sie sind nicht systematisch zu ordnen, weil jeweils nur als Gelegenheitswarnung geäußert. Damiani war kein Theoretiker. G. kommt zu dem Ergebnis, daß Petrus Damiani (wie Augustinus, Caesarius v. Arles und Gregor d. Gr.) die Bildung der ‚artes‘ nur dann verwirft, wenn sie sich ‚als Karikatur des Humanismus‘ gibt und sich ‚als Weisheit‘ proklamiert (39), damit aber die echte Rangordnung geistiger Werte stört. Im einzelnen weist G. nach, daß Damiani den Dienstwert der Dialektik für die Theologie keineswegs bestreitet, ihre Funktion nur zu gering anschlägt, weil ihm der Besitz eines systematischen Wissens um metaphysische Problemstellungen versagt blieb (60). Abschließend entwickelt G. seine Thesen an der konkreten Fragestellung über ‚Die Göttliche Allmacht und ihre Probleme‘ (61—99). Op. 36 (PL 145, 596 ff.) ‚De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis‘ enthält in gedrängter Form diesen Fragenkreis und wird von G. eingehend interpretiert. Das Ergebnis bestätigt ein frühes Urteil des berühmten Theologen Pétau: Petrus Damiani, verstanden aus dem augustinischen Klima seiner Zeit, bleibt auch unter sprachlich unfertigen Formulierungen der orthodoxen Lehrtradition treu. Wolter

Autenrieth, J., Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits. Die wissenschaftliche Arbeitsweise Bernolds von Konstanz dargestellt auf Grund von Handschriftenstudien (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge, 3). 8^o (179 S.) Stuttgart 1956, Kohlhammer. 13.20 DM. — Die Bedeutung der Domschulen gegenüber den Bildungsstätten der benediktinischen Abteien beginnt erst im späten 11. Jahrhundert zu wachsen, um im 12. dann schnell einen unbestrittenen Vorrang zu gewinnen. Eine Reihe von Handschriften der Dombibliothek von Konstanz weist Randglossen auf, deren Analyse es der Verfasserin erlaubt, sowohl die wissenschaftliche Arbeitsweise wie die theologisch-politische Einstellung verschiedener Mitglieder des Konstanzer Domklerus zu umschreiben. Die stillschweigende Voraussetzung von A., daß es sich bei diesen Männern um Mitglieder der *Domschule* gehandelt habe, wird allerdings nirgendwo erhärtet. In der Einleitung faßt A. die Nachrichten vom literarischen Interesse der Konstanzer Bischöfe bis zum Investiturstreit zusammen, verweist dann auf den Mathematiker Meinzo, auf einen Scholasticus Adalbert, dessen Schüler der Kanonist Bernhard war. Der berühmte Bernold von Konstanz wiederum ist Bernhards Schüler gewesen. Mehr Material (Nachrichten von einem Schulbetrieb, von Schülerlisten, Schulbibliothek u. dergl.) liegt nicht vor. Es ist u. E. eigentlich etwas verfrüht von einer *Schule* zu sprechen, die mehr war als ein dem unmittelbaren Bedürfnis des Bistums dienendes Institut. — Die sorgfältig geführte Untersuchung der Verfasserin beschreibt in einem 1. Teil die glossierten Handschriften (22—116) und erhebt dann aus den Glossen das wissenschaftlich-kritische Verfahren, zumal Bernolds, sowie auch seine theologisch-kirchenpolitische Stellungnahme zu den Zeitfragen. Das gleiche geschieht für den Kleriker Wolferad und den Anonymus A (117—168). Bei dem an sich kargen Material der Zeit zur Arbeitsweise der Theologen und Kanonisten darf man die vorliegende Arbeit als einen höchst willkommenen Beitrag zur Bildungsgeschichte des ausgehenden 11. Jahrhunderts betrachten. Wolter

Widmer, B., Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, hrsg. v. E. Bonjour u. W. Kaegi, 52). 8^o (VIII u. 268 S.) Basel-Stuttgart 1955, Helbing u. Lichtenhahn. 12.— sfr. — Die bedeutendste Frauengestalt des 12. Jahrhunderts ist unstrittig Hildegard von Bingen, eine Zeitgenossin Bernhards v. Clairvaux. Wie dieser mahnd in den vielgestaltigen Kämpfen ihrer Gegenwart, doch im Gegensatz zu Bernhard eine unpolitische Einstellung bewahrend. Mit dem Reformabt von Clairvaux hat sie gemeinsam eine tiefe Traditionsverbundenheit, eine sehr wache und

rasche Auffassungsgabe, einen nüchternen Verstand bei ungewöhnlich starker Gestaltungskraft der Ideen in gesprochenem und geschriebenem Wort. Beide lebten und wirkten aus dem reichen Wurzelgrund einer Mystik, die ihr ganzes klösterliches Leben umfaßt zu haben scheint. W. berichtet einleitend von Persönlichkeit und Werk Hildegards (1—24), erhebt dann aus ihren Schriften die Voraussetzungen der Heilsgeschichte (Schöpfung, Sündenfall und Erlösung) (25—98), wobei der Abfall von Gott als Voraussetzung für die Veränderlichkeit der Welt (Geschichte) angesehen wird. Diese Welt der Veränderlichkeit in der Zeit stellt Hildegard im Bild vom kosmischen Rad dar (99—126). Im zentralen Teil der Arbeit werden die Hauptepochen der Heilsgeschichte (Vor Christus, zur Zeit Christi, nach Christus, bis zum jüngsten Tag) umschrieben (127—218). Abschließend folgen noch einige Hinweise auf Hildegards praktisches Verhalten bei Streitigkeiten zwischen Laien und Geistlichkeit, wie auf ihren Anteil an der Laienbewegung (219—266). Verfasserin vertritt in der Interpretation von Hildegards Schriften ein umfassendes und genaues Wissen der Zeit, seiner theologischen, philosophischen und politischen Gehalte. Das mag sie manchmal dazu verführen, auch bei Hildegard mehr Sachkenntnis vorauszusetzen, als die Äbtissin wohl besessen hat. Aber die Interpretation bleibt klug abwägend und gerät nur selten in apodiktische Formulierung. Denn mit Recht betont W., daß Hildegards Schriften nicht in polemischer Absicht geschrieben wurden, sondern als eine in sich ruhende, episch-breite Darstellung christlicher Glaubens- und Sittenlehren. Da aber Hildegard sich diese Aufgabe deshalb stellte, weil sie das Glaubensgut bedroht sah, erhält es auch apologetischen Wert. Wir vermissen in diesem sonst so sorgfältig gearbeiteten Buch ein Kapitel über die Mystik der hl. Hildegard, wie es im Titel eigentlich angekündigt erscheint. Praktisch wird Heilsordnung und Heilsgeschehen aus den Schriften Hildegards dargestellt, die offenbar stillschweigend als literarischer Niederschlag ihrer mystischen Erfahrung angesehen werden. Einige Hinweise zu dieser Frage finden sich bei M. Böckler in dem Schlußkapitel zur neuen Ausgabe von Hildegards Hauptwerk ‚Wisse die Wege‘ (Scivias), Salzburg 1954 (361—387) (vgl. Schol. 31 [1956] 294 ff.). Wolter

Wolter, H., S. J., *Ordericus Vitalis*. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 7). gr. 8^o (VIII u. 252 S., 1 Tafel) Wiesbaden 1955, Steiner. 18.—DM. — Der geduldigen Gelehrsamkeit von W. ist es gelungen, uns eine vollendete Monographie über Ordericus Vitalis vorzulegen. Kein Satz, keine Feststellung in diesem Werk, die nicht quellenmäßig gesichert erscheint. Eine solche Methode gibt dem Buch gelegentlich einen etwas analytischen Charakter. Jedenfalls werden alle auftauchenden Fragen bis ins Detail behandelt und gelöst. Vom Allgemeinen absteigend ins Besondere entwirft W. zunächst die Welt, in der Ordericus Vitalis gelebt hat, eine Welt, in der sich das Mönchtum als universale und beherrschende Macht behauptete. Dann untersucht der Verf. kritisch die handschriftliche Überlieferung der *Historia ecclesiastica* und anderer Werke des Ordericus. Der zweite, sehr bedeutende Teil widmet sich der Erforschung von Saint-Evroul, einer Abtei im Lande Ouche, in der Normandie, nahe bei Chartres, unfern von Paris. Diese Gründung (von 1050) gehört zeitlich in die Epoche des erstarkenden normannischen Mönchtums, das dann vom geistigen und religiösen Leben Saint-Evrouls bereichert wird. Die Abtei, wiewohl eine adelige Stiftung, gab sich volksnahe, blieb dem Mutterkloster Jumièges eng verbunden und lebte nach kluniazensischer Observanz, ohne indes dem burgundischen Kluny jurisdiktionell verbunden und unterstellt zu sein. In dieser Welt lebte von 1085—1142 Ordericus Vitalis, den sein Vater, ein Priester aus Orléans, von England (Shrewsbury) her als zehnjährigen Oblaten dem Kloster in der Normandie überantwortet hatte. Dort erhielt er eine sorgfältige Ausbildung, die als wichtiges Element ein frühes Interesse an Geschichtswerken aufweist. Von Saint-Evroul aus unternahm er mehrfach Reisen (nach England, Flandern, Reims, Cluny), z. B. 1119 zum Konzil von Reims, um dann sein Lebenswerk anzupacken und seine *Historia Ecclesiastica* zu schreiben. Es werden dreizehn Bücher, die den Zeitraum von Christi Geburt bis 1130, dann 1138/41 umspannen. Das 16./17. Jahrhundert hat sie wieder entdeckt. Welche Motive haben den Mönch dazu bewogen?

Der Befehl des Gehorsams, gewiß, und der Wille zu büßerischer Leistung. Aber auch ein Motiv wissenschaftlicher Art. Ordericus Vitalis interessiert sich für Geschichte. Wenn auch seine Denkkategorien konservativ geformt sind, er fühlt sich getrieben von echtem wissenschaftlichem Forschungsdrang. Er will den Dingen auf den Grund gehen (*ex causis cognoscere res*), und er will lehren. Gegen Spörl glaubt W. nicht, daß nationale normannische Impulse am Werk gewesen wären und ihn an die Arbeit gesetzt hätten — zumal Ordericus Vitalis die Normannen nicht gerade behutsam behandelt. Er ist methodisch vorangegangen, im Bewußtsein eines „laboriose perscrutari“. Er hat Augenzeugen befragt, deren Zeugniswert von W. eingehend dargestellt wird; das Ideal, dem er treu geblieben ist, war die „*veracitas*“. Sein Stil ist ein gutes Beispiel der Reimprosa, wie es u. a. ein anregender Vergleich des Ordericus mit seinem Zeitgenossen Suger, Abt von Saint-Denis, dartut. Ordericus besitzt kompositorische Kraft und die Weise, wie er seine *Historia Ecclesiastica* durchstrukturiert, wird von W. eindrucksvoll dargetan. Er schreibt in jenem Zeitraum, da Europa sich seiner selbst bewußt wird. Das große Unternehmen des Kreuzzugs hatte begonnen, die verschiedenen Nationen zu einer Einheit zusammenzuführen. Das Reich verliert an Bedeutung, während das Papsttum an Ansehen zunimmt und eine ständig betonter sich gebende zentrale Stellung gewinnt. Das Ideal des christlichen Rittertums nimmt teil an an jenem Bildungsprozeß, der ein abendländisches Ethos hervorbringt. Und noch vermag Kluny diesen Drang ins Universale mit seiner ungebrochenen Macht zu unterstützen. Es ist das Verdienst des Ordericus Vitalis, das Wesen dieser geistigen Bewegung erfaßt, das Verdienst von W. aber ist es, uns all das mit überzeugender Klarheit und Sicherheit aufgezeigt zu haben.

Dumeige

Zoe pfl, F., Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter. 8^o (XXVII u. 643 S.) Augsburg 1955, Schnell u. Steiner. 25.— DM. — Zum Augsburger Jubiläumsjahr 1955 legte Verf. diesen 1. Bd. einer Gesamtgeschichte des Bistums und seiner Bischöfe vor. Gleichzeitig hat das Regestenwerk der mittelalterlichen Bischöfe und des Domkapitels mit einer ersten Lieferung (von den Anfängen bis zum Tod des hl. Udalrich) zu erscheinen begonnen. Die letzte Bischofsgeschichte von Augsburg war 1813/1815 erschienen, verfaßt von P. Placidus Braun, ehemals Konventuale des Benediktinerklosters St. Ulrich in Augsburg. Anderthalb Jahrhunderte intensiver Forschungsarbeit konnten demnach vom Verf. für die Erneuerung des Braunschen Unternehmens dienstbar gemacht werden. Es ist auch nicht etwa eine Neuausgabe, sondern ein ganz neues, imponierendes Werk, dessen Inhalt in jedem Abschnitt aus den Quellen unmittelbar gewonnen worden ist. Die Quellen (XIII—XVII) und Schriftumstafeln (XVII—XXVI) verraten die außergewöhnliche Breite des Materials, dessen sorgfältige, stets kritische Auswertung und darstellerisch gut lesbare Verarbeitung das Buch zu einem äußerst zuverlässigen Nachschlagewerk der augsbургischen Kirchengeschichte machen. Und nicht nur das. Die zentrale Stellung der Stadt und die hochpolitische Bedeutung mancher Bischöfe Augsburgs bringen es mit sich, daß diese lokal sich gebende Bistumsgeschichte zu einem unentbehrlichen Instrument für jeden Historiker des kirchlichen Lebens in Deutschland wird. — Die Quellenlage bringt es mit sich, daß für die frühen Zeiten bis zum hohen Mittelalter nur knappe Kapitel geschaffen werden konnten (Anfänge des kirchlichen Lebens im Raum des heutigen Bistums Augsburg, 1—14; Das Bistum Augsburg in der Völkerwanderungszeit, 15—20; zur Zeit der fränkischen Herrschaft, 21—50; das Reichsbistum im frühen deutschen Mittelalter, 51—60); zentral gibt sich das Doppelkapitel des hohen (61—222) und späten Mittelalters (223—564); sehr instruktiv ist ein zusammenfassender Überblick über die organisatorischen Verhältnisse (Aufbau und Leitung des Bistums A.) im Mittelalter (565—590). Eine Liste der mittelalterlichen Augsburger Bischöfe (591) wird beigelegt, desgleichen drei sehr ausführliche Verzeichnisse (Personen, Orte, Sachen). Damit wird dieses Werk zu dem bleibenden Monument eines sonst sicher schnell vergessenen Jubiläums.

Wolter

Padberg, R., Erasmus als Katechet. Der literarische Beitrag des Erasmus von Rotterdam zur katholischen Katechese des 16. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zur Geschichte der Katechese (Untersuchungen z. Theologie der Seelsorge, hrsg. von

F. X. Arnold, 9). gr. 8^o (168 S.) Freiburg 1956, Herder 10.— DM. — Der vielgesichtige Rotterdamer Humanist hat sich im Laufe der Geschichte unterschiedliche Beurteilung gefallen lassen müssen. Die „Orthodoxen“ der alten Kirche und der Neugläubigen haben ihn mißdeutet, weil er nicht entschieden einer der Ihrigen wurde (§ 1 Das Zwielflicht theologischer Mißdeutung), seine Freunde und Anhänger — auch solche von einwandfreier Kirchlichkeit — hätten ihn am liebsten kanonisiert (21). Daß More und Fisher nicht mit ihm brachen, spricht sicher für ihn. Schon seit Auers Untersuchung über das Enchiridion hat sich das Erasmusbild der katholischen Geschichtsschreibung zu seinen Gunsten verändert. P.s Bearbeitung der beiden erasmischen katechetischen Schriften nimmt weiteren Schatten von seiner Gestalt. Das Mittelalter war nach Meinung des Verf. „seit dem Untergang des altchristlichen Katechumenates grundsätzlich und durchweg ein Vakuum“ (25) der katechetischen Verkündigung. Vielleicht erscheint dieses Urteil doch ein wenig hart, wenn man bedenkt, daß der religiösen Unterweisung auch auf andere Art Genüge geschehen kann als in der Form des altchristlichen Katechumenates und der modernen Jugendkatechese. Sicher ist, daß die Reformation und ihre Gegenwirkung auf katholischer Seite die Kinderunterweisung sehr stark intensivierten. Ebenso muß der Mangel an „Kraft . . . zu einem organischen und ganzheitlichen Gesamtaufbau“ (43) für die mittelalterliche Zeit zugegeben werden, ganz zu schweigen von manchen Entartungen spätscholastischer Spekulationen, die zwar der Verkündigung nur indirekt, aber dennoch sehr nachhaltig schaden. Das „Christiani hominis Institutum, eine irgendwie geartete Gemeinschaftsarbeit von Colet und Erasmus“ (46), ist „die Darstellung und konsequent durchgeführte Verkündigung eines Heilsweges. Es ist der durch die Liebe tätige Glaube“ (46). Obwohl für Kinder gedacht, ist es in eleganten Hexametern geschrieben, „die den Wortschatz und das rhythmische Können seines Verfassers ins hellste Licht stellen“. Diese Liebe zur Form kann auch zur Gefahr werden, die P. bei Erasmus allerdings noch gebannt glaubt (50). An Jedins Urteil, Erasmus sei nie ein Devoter gewesen, obwohl er von der *Devotio moderna* herkam, findet P. einige Korrekturen am Platze (60). Die zweite erasmische katechetische Schrift ist die „*Symboli Apostolorum, Decalogi Praeceptorum, et Orationis Dominicae Explanatio*“. Sie ist etwa 20 Jahre später als die erste erschienen (1533). Sie ist breiter, für die Hand der Unterweisenden gedacht, „eine Sammlung von Musterkatechesen“ (74), in der der Glaube Prinzip der Verkündigung und des Heilsweges ist (81). Quelle der Verkündigung ist die Schrift (82 ff.). So steht Christus im Mittelpunkt (92 ff.). Der hierarchische Kirchenbegriff wird vom pneumatischen verdrängt (98 ff.), das Papsttum nicht und die römische Kirche nur beiläufig genannt (103), um nur einiges Charakteristische zu nennen. Zu den neuen Zügen im Erasmusbilde gehört auch seine „positive Wertung der Hochscholastik“ (125). Drei Schwächen der erasmischen Katechese hebt P. besonders hervor: Überbetonung der literarischen Form, Unklarheit in der Kirchauffassung und Idealisierung der christlichen Antike (138). Ihnen gegenüber vermerkt er als wesentliche Stärken „einen klaren Aufbau, dessen Durchsichtigkeit, Ganzheitlichkeit und Geschlossenheit eine didaktische und kerygmatische Musterleistung ist“, den Aufbau der Katechese als Glaubenskatechese, geschickte Akzentuierung der Einzelteile, Beschränkung auf das Wichtige und Notwendige (139 f.). So ist das Ganze „eine positive und ansprechende Leistung“ (141). Ein „ehrentoller Platz“ in der Katechismusgeschichte des katholischen Raumes sollte für die Zukunft Erasmus zukommen (157), ist er doch ein „Erneuerer der katechetischen Verkündigung“ (157) von großer Zeitnähe und erheblicher Nachwirkung. Fällt durch P.s dankenswerte, vorurteilsfreie und selbständige Arbeit auch wiederum einiges freundliche Licht auf den Fürsten der Humanisten, so bleibt er doch nach wie vor ein „rätselhafter Mann“ (60).

Erlinghagen

Dagens, J., *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575—1611)*. 8^o (457 S.) Bruges 1952, Desclée 240.— bfr. — Dieses wertvolle Buch des bekannten Bérulle-Forschers ist keine eigentliche Biographie, sondern will Bérulles geistige Entwicklung auf dem Hintergrund der politischen und geistigen Problematik seiner Zeit erfassen, eine Darstellung seiner Theologie und Spiritualität geben und seine

Bedeutung werten. Es ist ein gutes Stück Geschichte der katholischen Reform, die B. in so starker Weise angeregt und befruchtet hat. — Das 1. Buch erforscht die geistige Heranbildung B.s, zunächst den Anteil des Humanismus in der Vermittlung der klassischen Literatur, z. B. des Aristoteles und vor allem Platos. Verf. spricht von einer „ivresse platonicienne“ B.s, während ihm die Stoa weniger zusagte. Das ist gegeben durch das Wiederaufleben einer Art Stoizismus in seiner Zeit, dem B. seinen ausgesprochenen Theozentrismus entgegensetzt. — Von den Kirchenvätern hat ihn Ps.-Dionysius Areopagita und vor allem Augustinus angezogen. Die Scholastik kannte er durch die Jesuiten und die Sorbonne in ihrem Aufschwung zu Beginn des 17. Jahrhunderts und benützte ihre Terminologie. Er verstand nach D. Thomas und Augustinus miteinander zu verbinden, war stark inspiriert durch Bonaventura, etwas durch die Jesuitentheologie, gehört aber bewußt keiner Schule an. Die Kenntnis des Schrifttums seiner Zeit ist schwer nachzuweisen, er zitiert es selten. Der Verf. nennt u. a. François de Foix, Picus de Mirandola, dagegen kannte er kaum Montaigne und die Dichtung seiner Zeit. — Das 2. Buch würdigt B.s Stellung in der katholischen Reform. Nach einer knappen, guten Übersicht über die Reform außerhalb Frankreichs (hervorgehoben sei die Darstellung der Kölner Kartause) und über die „Invasion mystique“ nach Frankreich hin, sowie die „Frömmigkeit in Paris“ (Madame Acarie, André Du Val u. a.) handelt Verf. über die „formation spirituelle“ B.s und befaßt sich eingehend mit seiner ersten Publikation, dem „Bref discours de l'abnégation intérieure“, der nur zum Teil von ihm stammt, aber trotz der ihm sonst nicht eigenen nüchternen abstrakten Art schon wesentlich seine spätere geistliche Haltung aufweist. Der im Anschluß an das Auftreten der Marthe Brossier gegen die Hugenotten geschriebene, auch theologisch bedeutsame „Traité des énergumènes“ zeigt die Bedeutung des Teufels in der Spiritualität B.s. — Das 3. Buch bespricht seine ersten „entreprises religieuses“ im Zusammenhang mit der Religionspolitik Heinrichs IV., die Einführung der Karmelitinnen in Frankreich, deren Superior er von 1604—1611 war, und sein Eingreifen gegen den Protestantismus (Discours de controverse). B.s Tätigkeit gegen die Hugenotten ist immer zugleich dogmatische Belehrung und Beeinflussung durch Frömmigkeit. Am wichtigsten und wertvollsten für die neue Schau der inneren Entwicklung B.s ist, was Verf. ausführt über seine Exerzitien in Verdun 1601 (so früh datiert er B.s Christozentrismus und den eucharistischen Charakter seiner Frömmigkeit!) und über B.s geistliche Beziehungen zu den Karmelitinnen Anne de Jésus und vor allem Anne de St. Barthélemy. — Das 4. Buch bringt eine Übersicht über die „doctrine spirituelle“ B.s mit vielen Auszügen aus seinen Schriften. Es ist Théologie affective nach dem Vorbild Bonaventuras, Spekulation und Spiritualität in echter Einheit. Die Brennpunkte sind: Connaissance de Dieu, de soi, de Jésus Christ. B. ist der Apostel der Inkarnation, darin Schüler Augustins, aber neu und „persönlich“ in der Art der Christusfrömmigkeit, der Verehrung der Menschheit Christi. Die Tradition und die Kontroversen seiner Zeit haben sie mit geformt. Das Leben des Christen (dévotion civile) muß Kontemplation und Aktion sein unter dem Primat der Liebe. Es ist affective Frömmigkeit, aber nicht „sensible“ oder „pathétique“. Als neu wird in dieser Frömmigkeit auch die Betrachtung des „intérieur de Jésus“ aufgezeigt. — So gibt das Buch einen sehr lebendigen Eindruck von B., seiner geistigen Entwicklung und Ausstrahlung ganz von der Geschichte seiner Zeit her gesehen. Als besonders wertvoll sei der Anhang angemerkt, der eine umfassende Bibliographie von 569 Nummern über Quellen und Literatur und auch mancherlei Ergänzungen zum Text bietet (z. B. die scholastischen Termini, die B. benützt, und Angabe seiner Kirchenväter-Zitate).

Ueding

Ohm, Th., Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster/Westfalen, hrsg. v. Th. Ohm, 4). 8^o (200 S.) Münster i. W. 1956, Aschendorff. 12.50 DM. — Eine kleine Kirchengeschichte in Zahlen und Stichworten unter missionarischem Gesichtspunkt zusammengestellt, so bietet sich das vorliegende handliche Nachschlagewerk dar. Seine Periodisierung (— 300/600/1200/1500/1800/1945) ist anregend auch für die Kirchengeschichte im großen. Begrüßenswert erscheint auch

die Beifügung der protestantischen Geschichtsdaten, der russisch-orthodoxen und ostkirchlichen Missionswirksamkeit. Durch die Einarbeitung von Vorgängen und Geschehnissen der allgemeinen Geschichte, soweit sie für die Missionsentwicklung von Bedeutung waren, wird der Überblick geschlossener und die Einordnung der spezifischen Missionsdaten erleichtert. Jedem Hauptkapitel wird ein knapper, sorgfältig formulierter Überblick vorangestellt (11 18 28 48 65 109 156). Da jeweils auch das heimatliche Missionswesen berücksichtigt wird, gewinnt das Gesamtbild eine Tiefe und Lebendigkeit, wie man es bei einer an sich so nüchternen Zahlen- und Tatsachenreihe kaum erwartet.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Albright, W. F., Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. Autorisierte Übersetzung mit Nachträgen des Verfassers von *Fr. Cornelius*. 8^o (269 S.) München-Basel 1956, Reinhardt. 11.50 DM; geb. 14.— DM. — Gordon, C. H., Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments. Berechtigte Übertragung aus dem Englischen von *H. Marfurt*. 8^o (326 S.) Einsiedeln-Köln 1956, Benziger. 19.60 DM. — Ricciotti, G., Geschichte Israels. Deutsch von P. K. *Faschian* O. F. M. 2 Bde. 8^o (576 und 627 S.) Wien 1953—1955, Dom-Verlag. 18.50 DM und 21.— DM. — Das erfreuliche Bemühen, diese drei bekannten und in ihrem Grundziel gleichgerichteten Werke der atl Wissenschaft einem breiteren deutschen Leserkreis zu erschließen, findet ihre zutreffendste Rechtfertigung in den Worten, mit denen Prof. Haag, Luzern, die deutsche Ausgabe von Gordons Buch einführt. „Unsere Zeit hat ein neues Verständnis dafür gewonnen, daß die Offenbarungsreligion, zu der sich das Judentum und das Christentum bekennen, eine historische Religion ist, das heißt, daß sie auf der Grundlage der Geschichte ruht und an bestimmte geschichtliche Vorgänge gebunden ist... Somit muß alles, was die Forschung uns anbieten kann, um die zeitlos gültige Veranstaltung des Alten und Neuen Testaments in ihrer einmaligen, konkreten Zeitlichkeit zu erfassen, für uns von erregendstem Interesse sein... Die Geschichte des Alten Orients in fünf Jahrtausenden vor Christus, die der Spaten und die entsagungsvolle und geduldige Arbeit der Philologen vor unseren Augen aufgerollt hat, hilft uns, die Berichte der Bibel zu situieren, zu datieren, zu nuancieren“ (7). Daß das nicht nur für das biblische Zeugnis über geschichtliche Vorgänge gilt, sondern auch für das lebendige Verständnis der religiösen Gegebenheiten und Auseinandersetzungen, zeigt *Albrights* Studie sehr instruktiv. Dieses Werk ist in seiner Originalfassung (*Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, ²1946 mit mehreren Nachdrucken) längst als erstrangige Darstellung bekannt. Die deutsche Ausgabe hat aber auch für die engere Fachwissenschaft ihre besondere Bedeutung. Denn „sie wird vermutlich für wissenschaftliche Zwecke die englische Ausgabe ersetzen“, wie der Verf. selbst in der „Vorrede zur deutschen Ausgabe“ sagt (9). Hat er sie doch selbst mit den aus dem Fortschritt der Forschung im letzten Jahrzehnt notwendig gewordenen „Verbesserungen und Zusätzen“ ausgestattet. Ein Vergleich mit der Ausgabe von 1946 zeigt, daß vor allem in den umfangreichen Anmerkungen (196—250) neuere Literatur eingearbeitet wurde ohne Anspruch auf Vollständigkeit; hin und wieder ist auch im Text ein Abschnitt hinzugefügt oder eine Behauptung neu formuliert, aber grundlegende Positionen sind nicht geändert. — Das Werk des durch seine ugaritischen Forschungen besonders bekannten jüdischen Orientalisten *Gordon* wurde unter dem Titel: „*Introduction to Old Testament Times*“ zuerst 1953 veröffentlicht als Handbuch und Anregung für Studenten der Bibelwissenschaft und Orientalistik. Es wollte ihnen sowohl den Blick für den kulturellen und historischen Gesamtgehalt der Welt des AT öffnen wie sie zu eigenen Forschungen anregen. Darum bietet es einerseits einen Gesamtdurchblick durch die Zeit des AT, der besonders stark den altorientalischen Hintergrund einbezieht, aber keine vollständige Geschichte Israels sein will, andererseits bringt es neue, weiterführende Beiträge zu Einzelfragen (z. B. Ugarit, Homer und die Bibel, der Fund von Karatepe). Das Buch zeigt im ganzen eine recht positive, ja konservative Haltung zu den Darstellungen der Bibel, und

bei theologischen Aussagen wird der christliche Leser nur selten ernsthaftere Bedenken haben. Vielleicht ist hier auch einiges durch die „kleinen Änderungen und Ergänzungen“, zu denen Prof. Haag für die deutsche Ausgabe vom Verf. ermächtigt wurde, poliert. — *G. Ricciotti*, Professor für den christlichen Orient an der staatlichen Universität in Rom, hat mit seiner „Storia d'Israele“ (Turin 1932/1933) sicher die erfolgreichste umfassende und moderne Gesamtdarstellung der Geschichte Israels (bis 135 n. Chr.) geschaffen. Sie erlebte in Italien zahlreiche Auflagen, wurde ins Französische, Spanische und Holländische übersetzt und soll nach der deutschen auch in Kürze in englischer und portugiesischer Übertragung erscheinen. Für die deutsche Ausgabe wurden die Verbesserungen und Ergänzungen der durch *P. Auvray* überarbeiteten französischen Ausgabe übernommen. Das große Werk R.s zeichnet sich ebenso durch Fülle des biblischen und altorientalischen Materials wie durch eine sehr persönliche lebendige Darstellung aus, deren Anschaulichkeit durch ca. 400 Illustrationen gut unterstützt wird. Leider sind manche dieser Bilder recht undeutlich, was man um so mehr empfindet, wenn man die ganz ausgezeichneten Bildtafeln danebenhält, die den deutschen Ausgaben von Albright und Gordon beigegeben sind. Das Buch wendet sich eindeutig an einen weiteren Leserkreis, und es ist gut, in einem solchen Fall mehr die biblische Tradition als wissenschaftliche Konstruktionen für die Linienführung der Darstellung der ältesten Geschichte (bzw. Vorgeschichte) Israels zugrunde zu legen. Trotzdem würde der deutsche Leser es gewiß begrüßen, wenn die Fragen der historischen oder literarischen Kritik (z. B. für die Patriarchengeschichte) beherzter erörtert wären. Hier liegt ein ernster Vorbehalt gegenüber wenigstens einigen Teilen dieses als Ganzes sehr wertvollen und empfehlenswerten Buches.

Haspecker

Zimmerli, W., Das Alte Testament als Anrede (Beitr. z. evgl. Theol., 24). 80 (105 S.) München 1956, Kaiser. 6.— DM. — Drei Einzelvorträge und zwei Predigten über Texte aus Ez sind in diesem Buche vereinigt. Das Anliegen ihrer Veröffentlichung ist, Eignung und Wert des AT für die kirchliche Verkündigung grundsätzlich und praktisch zu erweisen. Die Hauptantwort, die hier gegeben werden soll, ist: Das AT ist selbst, auch in seinen „Geschichtsbüchern“, schon als Verkündigung, als Zeugnis von Gottes Heilshandeln gestaltet worden. Denn die Darstellung der Ereignisse ist nie „rein gegenständliche Sachaussage“, sondern „Geschichte gewordene Anrede Jahwes an sein Volk — ein Wort, das des Menschen Antwort heischt“ (17). Das wird vor allem im ersten Vortrag „Einzel-erzählung und Gesamtgeschichte im Alten Testament“ (9—36) für den Pentateuch entwickelt. Sachlich fußt Z. hier ganz auf den Forschungen von Noth und von Rad und bietet nichts eigentlich Neues, doch zeigt er recht instruktiv, welche besonderen Verkündigungselemente bei G (nach Noth), J, P und der Gesamtradaktion des Pentateuch die Formung der Einzelgeschichten und die Komposition des jeweiligen Ganzen bestimmt haben. — „Ezechiel, ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes“ (37—61) fragt nach der besonderen Art der Botschaft des Ez von der „sich offenbarenden Gerechtigkeit Gottes“ (vgl. Röm 3, 21), in der nach Z. Mitte und Kern alles Geschichtshandelns Gottes gesehen werden muß. Hier steht die inhaltliche Erörterung der im dreifachen Rhythmus von Erwählung, Gericht und Neubelebung sich auswirkenden Gerechtigkeit Gottes naturgemäß im Vordergrund, doch wird auch hier der Charakter der persönlichen Anrede besonders betont, die den betroffenen Menschen nicht bloß einem Handeln Gottes, sondern vor allem dem handelnden Gott selbst gegenüberstellt („erkennen, daß ich Jahwe bin“ als ständige Formel bei Ez!); — Der 3. Vortrag „Das Alte Testament in der Verkündigung der christlichen Kirche“ (62—88) wiederholt in seinem 1. Teil („Ist das AT ein ausrufbares Wort?“) die Gedanken des 1. Vortrags und stellt sich dann die weitere Frage, ob dieses Wort noch wirklichen Wert für die christliche Predigt besitze. Nach verschiedenen kritischen Abgrenzungen heißt die positive Antwort: Die Botschaft des AT sichert vor allem die echte Geschichtlichkeit Jesu und seines Heils gegen alles Verblässen zu einem Mythos oder abstrakten Lehrsystem und offenbart erst die ganze Weite und Fülle des Christusereignisses, besonders hinsichtlich des Königtums und des kommenden Reiches.

Haspecker

Bauer, J., Die biblische Urgeschichte. kl. 8^o (87 S.) Paderborn 1956, Schöningh. 3.20 DM. — Das Büchlein bespricht in sechs kleinen Abschnitten alle Hauptpunkte der Urgeschichte: Schöpfungsbericht, Paradies und Sündenfall, Kain und Abel, Vor der großen Flut, Die Sintflut, Stufenturm und Babelstolz. Das ist auf so engem Raum doch vielleicht etwas vielerlei, und die Darlegungen können über den Charakter von Einzelbemerkungen zu den verschiedenen Themen kaum hinausgehen. Exegetisch irgendwie eindringender ist denn auch nur die Perikope von Kain und Abel behandelt. Außerdem hebt sich noch ein 18seitiges Referat über die verschiedenen Theorien zu „Gottessöhne“ und „Menschtöchter“ und eine 14seitige Diskussion des Transformismus nach seiner naturwissenschaftlichen, philosophischen und exegetischen Seite als geschlossenerer Ausführungen heraus. Das Bändchen ist als exegetische Hilfe für Katecheten gedacht. Aber gerade unter dieser Hinsicht darf man fragen, ob die eben genannten breiteren Darlegungen am Platz sind gegenüber den knapp zwei Seiten für die religiösen Lehren des Schöpfungsberichts oder den sechs Seiten, die dem ganzen Fragenkomplex von „Paradies und Sündenfall“ zugestanden werden. Die Exkurse in die Naturwissenschaft sind wenig glücklich. Für die Behauptung, die Bildung der Erde und der Himmelskörper habe sich nach den neuesten Anschauungen in wenigen Minuten abgespielt, wird die Theorie von Gamow über die Entstehung der chemischen Elemente (!) angeführt. Für die Entstehung der Eva aus Adam wird die etwas luftige Hypothese Messengers von einer Androgenese nach Art niederer Organismen angeboten, usw. Ob das wirklich Hilfen sind? Aber das Entscheidende ist: es wird keine aus einer klaren Diskussion der literarischen Art der Urgeschichte entwickelte exegetische Methode sichtbar, von der aus die Fragen nach naturwissenschaftlicher oder historischer Verbindlichkeit dieser Berichte systematisch und unabhängig von der neuesten Theorie von heute oder morgen geklärt werden könnten. Nur beim Einzelfall des 7-Tage-Schemas wird mit altorientalischen Parallelen gezeigt, daß es ein literarisches Element ist.

Haspecker

Östborn, G., Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents (Lunds Univ. Arsskrift 51, 6). gr. 8^o (107 S.) Lund 1955, Gleerup. 10.50 skr. — Nyberg hat in seinen bekannten „Studien zum Hoseabuche“ (Uppsala 1935) die Worte dieses Propheten geschlossener als je zuvor unter dem Aspekt der rein religiösen Polemik des Jahwepropheten gegen den Baalsdienst gedeutet. Die vorliegende Untersuchung fußt ganz auf dieser Interpretation und findet so in Os den passenden Ausgangspunkt für eine thematische Erarbeitung der Wesenszüge der jahwistischen und baalistischen Gottesidee und Religionsübung. Freilich ist die Osedeutung Nybergs vielfach umstritten, doch beeinträchtigt das die Arbeit Os nicht entscheidend, da zugleich alle übrigen atl Dokumente der vorexilischen Zeit herangezogen werden, wenn in den 24 kurzen Kapiteln des Buches jeweils eine bestimmte Eigenschaft des Jahwismus skizziert und mit dem entsprechenden Charakterzug des Baalismus konfrontiert wird, soweit er aus biblischen oder altorientalischen Quellen zu ermitteln ist. Dabei zeigen sich bei oberflächlicher Betrachtung viele Ähnlichkeiten, aber im Wesen doch viel mehr durchgreifende Unterschiede und Gegensätze. Jahwe ist betont der einzige Gott, Baal steht in einem Pantheon; daher ist der Jahwismus notwendig kämpferisch gegen fremde Götter (Eifersucht Jahwes), der Baalismus durchweg tolerant. Jahwe wirkt vornehmlich in der Geschichte, Baals Bereich ist die Natur. Jahwe hat einen Ehe-Bund mit seinem Volke auf religiös-ethischer Basis und spendet durch ihn primär geistiges Leben und Heil. Baal erscheint zwar auch unter dem Titel Bundesbaal, aber seine wesentliche Partnerin ist die Göttin Aschera (Anat, Baalat), und seine Verbindung mit ihr garantiert die naturhaften Güter der Fruchtbarkeit. Entsprechend ist der jahwistische Kult auf Lobpreis Jahwes und seiner Heilstaten und auf die Hingabe an seine Bundesatzungen ausgerichtet; der Baalskult sucht sich hauptsächlich durch Imitation der göttlichen Verbindung im hieros gamos auf fast magische Art die Güter seines Gottes zu sichern. Solche Wesenszüge trennen beide Religionen scharf voneinander, aber daneben stehen auch manche mehr konkrete Elemente, in denen sie sich nahekomen und die die häufige Verquickung von Jahwismus und Baalismus in Israel

verständlicher machen. Alle diese Unterschiede wie Berührungspunkte knapp und vielseitig zusammengestellt zu haben ist der Vorzug dieser Studie, die im ganzen mehr nützliche Stoffdarbietung als tiefer gehende Erörterung zeigt.

Haspecker

Miller, J. W., Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht. Mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias (van Gorcum's Theologische Bibliotheek, 28). 8^o (188 S.) Assen (Holland), van Gorcum — Neukirchen, Kr. Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1955. 12.— fl. bzw. 13.— DM. — Schon Fohrer (Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel, Berlin 1952) hat die Abhängigkeit des Ez auf jene Worte des Jer beschränkt, die vor 597 gesprochen oder auch niedergeschrieben wurden. Um einen solchen Jer-Text als feste Grundlage der vergleichenden Untersuchung bemüht sich der 1. Teil dieser Arbeit (7—66). Wie Th. Robinson und Eißfeldt sucht M. den Inhalt der Urrolle des Jer (vgl. Jer 36) in den Prosastücken. Diese empfehlen sich für eine zusammenhängende öffentliche Verlesung durch Anschaulichkeit und klare Verständlichkeit, sie entsprechen in ihrem Gesamtgehalt ausgezeichnet der Zielsetzung der Rolle (Jer 36, 3), und die häufige einleitende Schilderung, in welcher Situation das einzelne Gotteswort ursprünglich erging, ist nach M. als Anzeichen einer solchen späteren Verwendung zu verstehen, bei der ein derartiger Hinweis für die Hörer zum Verständnis des eigentlichen Gottesspruches notwendig war. Ein letztes, besonders breit entwickeltes Argument gewinnt M. aus dem Vergleich dieser Prosareden mit der Struktur des Dt als Kultpredigt (nach von Rad). Er glaubt zeigen zu können, daß Jer diese bei einer Kultfeier vorzulesende Rolle bewußt der Form und Thematik einer solchen Kultpredigt nachgestaltet habe, wobei aber die einzelnen Themen entsprechend der prophetischen Sicht der religiösen Situation eine ganz andere Akzentuierung erhalten mußten als im Dt. Alle diese Gesichtspunkte wirken, an den Einzeltexten durchgeführt, recht einleuchtend. Der so ermittelte Jer-Text umfaßt: 36, 1—3; 1, 4—19; 2, 4—13; 3, 6—11; 7, 2—26. 30—8, 3; 11, 1—5. 9—14; 13, 1—14 (fehlt in der Aufzählung S. 66 wohl nur aus Versehen); 14, 11—16; 15, 1—4 a; 16, 1—9; 18, 1—12; 19, 1. 2 a. 10. 11 a; 25, 1—13. Außerdem werden noch Jer 27; 29; 30—31; 35; 21, 1—10; 32, 1—17 a. 24—29 a. 42—44; 34, 8—22 und 24, 1—10 für den Vergleich mit Ez besonders vorgesehen. — Dieser sprachliche Vergleich mit Ez wird in zwei Abschnitten durchgeführt: zuerst an den vorgenannten Jer-Texten, bei denen von 40 ähnlichen sprachlichen Erscheinungen (Stilformen, Bilder, Einzelwörter) 15 als positive Anzeichen für eine literarische Abhängigkeit des Ez bewertet werden; sodann an den übrigen Teilen des Jer-Buches, bei denen das Verhältnis etwa 50 zu 10 ist. Dies Ergebnis wird im einzelnen schwerlich volle Zustimmung finden; noch weniger aber wird man bereit sein, mit M. daraus zu folgern, daß Ez die Urrolle des Jer in ihrer Form vor 597 und ebenso eine Kopie von Jer 30—31 eifrig gelesen und studiert habe, die Übereinstimmungen mit dem übrigen Jer-Buch aber auf das Konto der gleichen Zeit und Aufgabe zu setzen seien, mit Ausnahme evtl. von Jer 23 (118 f.). Wenn M. sein Ergebnis zugunsten der ersten Gruppe durch den Hinweis zu verstärken sucht, daß hier die sprachliche Übereinstimmung sich gerade bei Texten zeige, in denen Ez, meist in breiterer Form, auch inhaltlich die gleichen Themen behandle wie Jer, so dürfe das gerade die Beweiskraft der sprachlichen Phänomene hier verringern! Für die ähnliche Gestaltung gleichartiger Themen aber genügt es vollauf, daß Ez die sehr anschauliche Predigt des Jer (es handelt sich zumeist um Symbolhandlungen oder sehr bildhafte Reden) noch in Jerusalem aufmerksam in sich aufgenommen hat. So bleibt es zwar aus allgemeinen Gründen naheliegend, daß Ez die frühen Jer-Rollen zur Hand hatte, aber der sprachliche Beweis dafür will nicht recht gelingen. Es ist bemerkenswert, daß auch der Brief des Jer an die Gola (Jer 29) in dieser Hinsicht ganz unergiebig ist. — Für das theologische Verhältnis des Jer und Ez beschränkt sich M. auf die vergleichende Behandlung vier wichtiger Themen: Berufungsgeschichten als religiöse Grundorientierung, Ursachen des Gerichts, Vollendung des Gerichts, jenseits des Gerichts. Dazu wird die Frage des Weiterwirkens des Dt wieder in den Vordergrund gerückt. Eigentlich Neues zur Theologie der beiden Propheten ergibt sich

kaum, aber ihre exakte Konfrontierung am gleichen theologischen Thema ist recht instruktiv und erweist die starke geistige Selbständigkeit des Ez auch dort, wo er sich theologisch mit Jer berührt. Haspecker

Fohrer, G. Ezechiel. Mit einem Beitrag von K. Galling (Handbuch z. AT, hrsg. v. O. Eißfeldt, I, 13). gr. 8^o (XXXV u. 263 S.) Tübingen 1955, Mohr. 20.80 DM; geb. 23.50 DM. — Dieser Band tritt im HAT jetzt an die Stelle von Bertholet's „Hesekiel“ aus dem Jahre 1936. Vielleicht wäre es gut gewesen, zur klareren Unterscheidung im Titelblatt auf diese Substituierung hinzuweisen. Freilich hat F. keine „Neuaufgabe“ geschaffen, sondern einen durchaus eigenen neuen Kommentar, bei dem „vom früheren nahezu kein Stein auf dem anderen geblieben ist“ (V; nach einem Wort von Bertholet). Aber es ist ein Neubau von größerer Geschlossenheit entstanden. Die Grundlinien seiner Bearbeitung hat F. bereits seit 1951 in verschiedenen Studien entwickelt, unter denen vor allem seine umfangreiche Habilitationsschrift „Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel“, Berlin 1952 (BZATWiss 72) zu nennen ist. Dazu kommen für Einzelfragen „Die symbolischen Handlungen der Propheten“, Zürich 1953, und mehrere Aufsätze in der ZtWiss (über Glossen in Ez, 1951; über symbolische Handlungen, 1952; über den Kurzvers bei Ez, 1954). Diese ausgiebigen kritischen Forschungen haben F. zu einer „traditionellen“ Auffassung und Wertung des Buches und des Propheten geführt, zu der die intensive Ez-Forschung auch sonst in letzter Zeit öfters gelangt ist. So werden Zeit und Ort der Wirksamkeit des Propheten in Übereinstimmung mit dem Zeugnis des Buches angesetzt. Ez selbst wird als eine Persönlichkeit von enormer seelischer Spannweite verstanden, in der rationale Härte und Tiefe und Kraft des Gefühls nebeneinander stehen und durch die ihn ganz erfassende religiöse Erfahrung und Aufgabe zu einer Einheit gebunden werden. Seine ungewöhnlichen Erlebnisse zeigen nichts Krankhaftes, sondern sind normale Begleiterscheinungen eines echten Ergriffenwerdens durch Gott. Entsprechend seiner Zeit und Situation fußt Ez spürbar auf der Tradition, wenn auch nicht so stark wie oft behauptet. Er berührt sich besonders mit Jer, Dt und der priesterlichen Theologie, ist aber in keiner Weise ein Epigone, sondern eine kraftvolle, originale Prophetengestalt, die vollwertig an die Seite seiner großen Vorgänger tritt. Nur eine solche konnte seiner ganz neuen und ungeheuer schweren Aufgabe gerecht werden, die durch die Deportation volklich und religiös Entwurzelten vor dem geistigen Untergang zu retten. Auf diese Aufgabe sind seine grundlegenden religiösen Erfahrungen ausgerichtet: daß Gottes Nähe zum Volk nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist und daß das persönliche Verhältnis des Einzelmenschen zu Gott entscheidend ist für sein und des Volkes religiöses und historisches Schicksal. — Zur Entstehung des Buches: Ez selbst hat seine mündlichen Verkündigungen in Einzeldruckschriften festgehalten, denen er öfters später noch Nachträge anfügte. Diese Einzeltexte sind von anderen in verschiedenen Phasen zunächst zu Einzelsammlungen verschiedenen Charakters zusammengefügt. Aus ihnen wurden dann die datierten Stücke in chronologischer Ordnung zu einem Grundstock aneinandergereiht, in den das restliche Material nach sachlichen oder vermuteten chronologischen Anhaltspunkten eingefügt wurde. Es ist also beim Buche Ez weder mit einer längeren mündlichen Tradierung der Prophetenworte noch mit einem vom Propheten selbst fertiggestellten literarischen Werk zu rechnen. Wenn diese Rekonstruktion richtig ist, ist es fast selbstverständlich, daß der ezechielische Text bei dieser weitschichtigen Redaktionsarbeit im einzelnen mancherlei Veränderungen und Erweiterungen erfahren hat. Doch halten sich die selbständigen Abschnitte, die von F. dem Propheten abgesprochen werden (meist nur „sehr wahrscheinlich“), in bescheidenen Grenzen (im ganzen etwa 200 Verse — extreme Kritiker brachten es auf 1200 bis 1300!). Weniger überzeugend ist die überaus häufige Streichung einzelner Wörter, Wortgruppen oder Sätze als Glossen, die F. vornimmt. Zweifellos ist der hebräische Text viel glossiert, und der reinere Text der LXX bietet manche guten Anhaltspunkte für das Erkennen von Glossen; aber F. geht in der Purgierung des TM weit über die LXX hinaus und fußt dabei, wie es scheint, öfters auf seiner Theorie vom Kurzvers. Jedoch verursachen auch diese häufigen Streichungen nur selten einen merklichen

Verlust an inhaltlicher Substanz, und es bleibt als Gesamtergebnis, daß das Buch Ez im Text wie Inhalt uns die originale Verkündigung des Propheten sehr treu bewahrt hat.

Haspecker

Chary, Th., *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (Bibl. de Theol., Sér. III: Theol. Biblique, 3). 8^o (X u. 314 S.) Tournai 1955, Desclée. 150.— bfr. — Joh 4, 21 ff. spricht von der „Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit“ als der Höhe kultischer Gottesverehrung — gibt es im AT eine positive Entwicklung und Reifung zu diesem Ideal hin? Diese Frage war Ausgangspunkt der vorliegenden Studie. Die Antwort bei den nachexilischen Propheten zu suchen liegt nahe. Sie zeigen ein ganz anderes, positiveres Verhältnis zum Kult als ihre großen Vorgänger aus der Königszeit. Wendepunkt ist da Ezechiel, bei dem als erstem prophetisches Sendungsbewußtsein und priesterliches Kultinteresse sich zu voller Harmonie vereinigen. Denn daß er sich so eingehend mit dem Kult und seinen baulichen und institutionellen Einzelheiten befaßt, ist kein Abfall vom echten Prophetentum, sondern es zeigt sich darin gerade etwas wesentlich Neues und Originales, das er zur Gesamtgestalt des Prophetismus beiträgt und das sich in der Folgezeit als überaus fruchtbar erweist. Diese Schlüsselstellung des Ez macht es verständlich, daß ihm drei von den zehn Kapiteln des Buches gewidmet sind (4—70). In ihnen wird die ezechielische Tempel- und Kultschilderung mit dem salomonischen Tempel und Kult der Königsbücher und mit den Darstellungen der Priesterschrift und des Chronisten verglichen. Ez behält weithin das Überkommene bei, fügt aber überlegt Änderungen ein, die die Tendenz verraten, die Scheidung zwischen Sakralem und Profanem schärfer zu ziehen und so die absolute Heiligkeit des Tempels zu sichern. Diese Tendenz ist auch in den nach Ch. von Ez abhängigen Kultdarstellungen von P und Chron spürbar. Von dieser breiten Basis aus wird in den weiteren Kapiteln das Verhältnis der Propheten nach Ez (Dtjes, Tritojos, Agg, Zach, Mal, Joel, Dtzach, Dan) zum Kult untersucht, indem bei jedem der Reihe nach die Aussagen über Tempel, Kulteinrichtungen, Kultgebräuche, Priester usw. ausführlich analysiert werden und schließlich die allem zugrunde liegende kultische Haltung und Lehre herausgearbeitet wird. Ein letztes Kapitel versucht die Hauptergebnisse systematisch zu erfassen. Das ist freilich nicht leicht, da jeder Prophet aus seiner inneren Originalität und seiner verschiedenen äußeren Situation heraus durchaus seine eigenen Züge zeigt. Doch lassen sich wenigstens einige Hauptlinien feststellen. Mit Ausnahme von Dtjes ist bei allen ein wesentliches Weiterwirken der Lehre und des Geistes von Ez zu erkennen, öfters auch eine sprachliche Abhängigkeit. Das ganze religiöse Ideal wird um das Kultische zentriert gesehen. Tempel, Kult, kultische Reinheit, rituelles Fasten, Sabbat werden Grundthemen der prophetischen Verkündigung, wie auch die messianische Erwartung eng an den Tempel gebunden ist. Das geistige Interesse ist zumeist nur auf Israel beschränkt, die anderen Völker kommen kaum in Betracht. Nur Tritojos macht hier unter dem Einfluß von Dtjes eine Ausnahme; ebenso der singuläre Text Mal 1, 11. Das entspringt z. T. der Zeitsituation, die den Neubau des eigenen Volkes als Hauptproblem stellt, hat aber auch eine grundsätzliche Wurzel: die Idee des einen heiligen Kultvolkes Israel steht im Vordergrund. Auf ihre Verwirklichung zielen auch die nachdrücklichen ethischen Mahnungen der Propheten, in denen sie den Geist der klassischen Prophetie aufnehmen und mit dem kultischen Denken vermählen. So kommt in ihnen eine Verbindung von Priester und Prophet zustande, die gewiß viel zur Verinnerlichung des Kultus beigetragen hat. Ihr Erbe wird allerdings nicht so genuin von den obersten Priesterschichten bewahrt, die bald ganz die zivile Macht übernehmen, sondern von jenen einfachen Priesterklassen und Stillen im Lande, deren Vertreter uns in der Kindheitsgeschichte Jesu begegnen.

Haspecker

Sutcliffe, E. F., *Providence and Suffering in the Old and New Testaments*. 8^o (VIII u. 175 S.). London 1955, Nelson. 15.— sh. — S., der 1946 „The Old Testament and the future life“ untersucht und den großen „Catholic Commentary on Holy Scripture“ mitherausgegeben hat (vgl. Schol 29 [1954] 572), gibt hier zunächst (I, 1—17) einen Überblick über die Lösungsversuche des Leidensproblems in den

großen Weltreligionen. Im Hinduismus und Buddhismus, ähnlich der jüdischen Kabbalah büßt die Seele die Sünden früherer Existenz, deren sie sich aber nicht erinnert. Nach iranischem Glauben ist Grund alles Übels das selbständige böse Prinzip Ahriman, dessen Endvernichtung jedoch inkonsequent ist. Die ägyptischen Anschauungen sind sehr mannigfach, man nahm sein Los geduldig hin. Ähnlich fühlten Griechen und Römer sich ohnmächtig gegenüber dem höchsten Schicksal, doch ist Leid heilsam gegen Hybris. Der Stoiker sucht sich stets selbst zu behaupten. — In dem Israel stammverwandten Babylonien (II, 18—38) sind die Götter zahlreich und wie die griechischen ethisch nicht hochstehend, doch durch ihren Zorn von Krankheitsdämonen gequält rief man sie an, bekannte ihnen alle möglichen Sünden und vertraute auf ihre Güte und Weisheit. — Für das AT (III, 39—51) ist grundlegend, daß Gott alles gut schuf und den Menschen nach Seinem Bilde, frei, unschuldig und zur Unsterblichkeit bestimmt (ganz anders in Babel). Gn 3 erklärt den Kampf zwischen Fleisch und Geist, Tod und Leid als Folge der Sünde der Stammeltern. — Diese für uns schwierige „corporate Solidarity“ erläutert S. (IV, 52—71) aus unserer Verbundenheit mit Familie und Nation, aus der Sippenhaftung im Alten Orient und AT an vielen Beispielen. — Die Psalmen (V, 72—86), Hauptzeugnis für Israels Frömmigkeit, betonen nach hebräischer Art manchmal nur eine Seite, das Glück des Gerechten, zeigen aber unerschütterliches Gottvertrauen und den Trost der Gottesnähe; Züchtigung ist heilsam. Aber ohne den Jenseitsgedanken gibt es keine letzte Lösung. Der Gottlose läßt sich durch sein Glück manchmal zum Bösen ermutigen. — Auch die Vergeltung für den einzelnen war in Israel von Anfang an bekannt (VI, 87—96), aber nach den Niederlagen 609—587 betonten Jer und Ez, daß nicht nur die Väter unter Manasse, sondern auch die Söhne gesündigt haben. — Höher führt der Gedanke des Leidens wegen seiner Sendung bei Jeremias und bes. der der stellvertretenden Sühne des Gottesknechtes für die vielen (Is 50; 53) (VII, 97—109). — Job (VIII, 110—119), der immer wieder seine Unschuld beteuert, wird von Gott darin bestätigt, aber nicht aufgeklärt über den Zweck seines Leidens, den der Prolog enthüllt: Prüfung der Echtheit seiner Tugend; Job muß sich dem Welterschöpfer unterwerfen und wird wieder gesegnet hienieden. — Im 3./2. Jahrh. v. Chr. wird der Glaube an ein zukünftiges, ewiges Leben verbreiteter (doch noch im NT leugnen die Sadduzäer, durchaus Orthodoxe, Auferstehung, Engel und Geist): Das ewige Leben gibt neues Licht: Verfolgung und Martertod erscheinen jetzt gering (2 Makk 7; Weish 1—5) (IX, 120—126). — Im NT (X, 127 bis 158) nimmt Jesus die Worte der Propheten gegen Habsucht und Stolz auf, preist die Armen glücklich, lebt selbst arm, erlöst uns als Zweiter Adam durch seinen Gehorsam und sein Leiden und überwindet so Tod und Sünde. Mit ihm leiden die Seinen, bes. die Apostel als Glieder seines Leibes, um mit ihm verherrlicht zu werden (Apg 5—28; Röm 6; 8; 2 Kor 4; 11; Hebr 2; Apk 7, 13 u. ö.). Christus empfiehlt Armut, Enthaltensamkeit, Selbstverleugnung (sich nicht kennen). — Beim Blinden und Lazarus (Joh 9, 3; 11, 4) ist Leid Anlaß zur Gottesoffenbarung. — 2 *Anhänge* (150—158) erklären die Jüngerfrage Jo 9, 2 und Weish 8, 20 (keine Seelenpräexistenz); XI, 159—167 faßt zusammen. — Durch diese Gegenüberstellungen zeigt S. gut die Überlegenheit der atl Offenbarung über die heidnischen Religionen und vor allem ihre Vollendung in Christi Person. Er wählt überall wesentliche Texte, erklärt sie besonnen aus der Eigenart der Bibel und des Alten Orients, verschleiert die Schwierigkeiten nicht und gibt manche treffliche Einzel-exegese, so zu Gn 2/3 (40 ff.), Weih 4 (124) u. a. In seiner klaren Darstellung mit den vielen Beispielen bietet er gediegene Anregung.

Koester

Marxsen, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F. 49). gr. 8^o (151 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. 10.80 DM. — Das Anliegen des Verf. ist durchaus berechtigt, neben der Formgeschichte und der Literarkritik für das Verständnis der Evangelien auch ihre Redaktionsgeschichte ins Auge zu fassen, das heißt, die Gesichtspunkte und Motive herauszustellen, unter denen die Evangelisten jeweils den ihnen vorliegenden Stoff gestaltet haben. M. beschränkt seine Untersuchung auf Mk, allerdings unter ständigen Vergleichen mit Mt und Lk. Seine Fragestellung deckt sich im wesentlichen mit der alten Frage nach den Lesern

der Evangelien und der Absicht ihrer Verfasser. Mk ist nach M. eine Predigt. Der aus der Tradition entnommene Stoff wird verarbeitet und auf die gegenwärtige Situation des Evangelisten, die zur Zeit der Abfassung von Mt und Lk nicht mehr da war (99), ausgerichtet. Die Naherwartung der Parusie bestimmt durchgehend den Tenor (139 f.). Dagegen ist Mt eine *Sammlung* von Predigten. Die Traditionsstücke sind im Gegensatz zu Mk nicht so sehr aus der Situation, sondern vom Verkündigungsinhalt pointiert und kommentiert worden. Es ist die Zeit, in der sich nach Aufgabe der Naherwartung der Parusie die Missionspredigt bildete. Lukas ist Historiker. Er gestaltet die erste „Kirchengeschichte“, die mit Jesus beginnt (140). Der Verf. setzt die Priorität des Mk im Sinne der Zweiquellentheorie voraus. Von der Echtheit und geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Mk sieht er ab. In vier Studien will er von möglichst verschiedenen und verschiedenartigen Ausgangspunkten die redaktionsgeschichtliche Untersuchung an das Evangelium herantragen: 1. Wie verfährt Mk mit der Täufertradition, und welche Motive leiten ihn dabei? — 2. Entspricht der geographische Aufriß des Evangelisten dem historischen Ablauf des Lebens Jesu? — 3. Was besagt der Begriff *εὐαγγέλιον* bei Mk? — 4. Mk 13 als Ausgangspunkt der Naherwartung der Parusie. Markus nimmt den Täufer aus seinem geschichtlichen Zusammenhang heraus und ordnet ihn Jesus vor. Die Angabe „in der Wüste“ (Mk 1, 4) ist nicht geographisch, sondern nur theologisch in Beziehung auf das Zitat aus Is zu verstehen. Es handelt sich um eine rückwärtsgerichtete Prophetie (21). Mk verfolgt einen heilsgeschichtlichen Schematismus (23). Markus schreibt ein „galiläisches Evangelium“, das heißt, er verdichtet das ganze Geschehen auf einen Ort, Galiläa (59). Er schreibt aus der Situation der Gemeinde in Galiläa, das heißt, er bietet den Bericht der Verkündigung, wie sie in dieser Gemeinde zu seiner Zeit vorlag, in der Repräsentation der Auferstehung und des Auferstandenen und Antizipation der Parusie zusammenfallen. In der Auffassung vom Evangelium Jesu Christi kreuzen sich nach M. bei Mk zwei Ströme, die durch die Verkündigung des Urchristentums gehen, die begrifflich-theologische Auffassung des Paulus, nach der Jesus Christus nach Analogie der gemeinorientalischen Vorstellung vom Kaiserkult selbst das Evangelium ist bzw. das Evangelium Jesus ist, und die kerygmatisch-anschauliche, die sich des synoptischen Traditionsgutes bedient. Bei Mk ist Jesus zugleich Subjekt und Objekt des Evangeliums (99), während Mt ihn nur als Bringer und Verkünder des Evangeliums kennt (92). Aus der Naherwartung der Parusie, auf die nach M. auch Mk 16, 7 hinweist, ist nach ihm auch der abrupte Schluß Mk 16, 8 zu verstehen (54). Diese Situation habe man später vergessen und darum nachträglich einen Schluß angefügt (142). Wenn der Verf. die von ihm vorgetragenen Ergebnisse selbst als Hypothesen bezeichnet und betont, daß sich die Richtigkeit von Hypothesen kaum je exakt erweisen lasse (101), kann man ihm darin nur voll zustimmen.

Brinkmann

Dibelius, M., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. 2. Bd.: Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte, in Verbindung mit H. Kraft hrsg. von G. Bornkamm. 8^o (253 S.) Tübingen 1956, Mohr. 21.— DM; geb. 25.20 DM. — In einem ersten, 1953 erschienenen Bande haben die Herausgeber eine Reihe von Aufsätzen des Verfassers zur Evangelienforschung gesammelt (vgl. Schol 29 [1954] 299 f.). Der vorliegende 2. Bd. enthält eine Auswahl von Arbeiten über das Verhältnis des NT zu seiner Umwelt. Der 1. Beitrag: *Ἐπίγνωσις ἀληθείας* (Neutestamentliche Studien, G. Henrici zum 70. Geburtstag, 1914) gibt eine Begriffsgeschichte dieses Ausdrucks aus 1 Tim 2, 4 im Lichte der Paulusbriefe. Die Pastoralbriefe, die der Verf., wie auch den Eph (11), Paulus abspricht, enthalten nach ihm eine rationale Erkenntnis, von der Paulus, wo er von der Aneignung des Heils spricht, nichts wisse (6). Der 2. Beitrag ist den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum 35 (1915) entnommen und handelt von der Christianisierung einer hellenistischen Formel, die sich bei Marcus Aurelius findet, in Röm 11, 36; 1 Kor 8, 6; Kol 1, 16 f. und vor allem Eph 4, 5. Es folgen die Beiträge: „Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten“ (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl., 1917); „Der Offenbarungsträger im Hirten des Hermas“ (Harnack-Ehrung, 1921); „Die Mahlgebete der Didache“ (ZNTWiss., 1938); „Der Herr und der Geist bei Paulus“ (Deutsches Pfarrerblatt, 1939). Zwei Arbeiten befassen sich

mit der Mystik bei Paulus: „Glaube und Mystik bei Paulus“ (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 1931) und „Paulus und die Mystik“ (Eine heilige Kirche, 1940). In dem ersten unterscheidet der Verf. in der paulinischen Frömmigkeit ein mystisches und ein prophetisches Element, von denen das zweite nach ihm das wesentliche ist. Dabei versteht er unter Mystik diejenige Frömmigkeit, die Vereinigung mit der Gottheit auf dem Weg des Kultus, des Ritus, des Gebetes, der Kontemplation oder des Erlebnisses erstrebt und die ihre Kraft daraus gewinnt, daß ihr der Raum zwischen Gott und Mensch (wenigstens zeitweise) unsichtbar wird. Dagegen ist beim prophetischen Typ der Frömmigkeit nach ihm das Verhältnis zu Gott durch das Bewußtsein des immerwährenden Abstandes gekennzeichnet, das überbrückt wird von Gott her durch die Offenbarung und vom Frommen her durch den Glauben (98). In dem anderen Beitrag wird das mystische Element in der Frömmigkeit des Paulus näher umschrieben. Es weist nach D. nur in eingeschränktem Maße die Kennzeichen der Mystik auf; denn 1. die mystischen Aussagen bei Paulus beziehen sich nur auf Christus, niemals auf Gott; 2. aber auch die Christumystik läßt bei ihm die Mystik der Identität vermissen; 3. der Mystik des Paulus fehlt somit das letzte Ziel jeder Identitätsmystik, die Vergottung; 4. auch in dem Verhältnis des Apostels zu Christus ist alles auf das Ende hingerrichtet. Es gibt noch keine *fruitio Dei*, keine Ruhe, sondern nur Spannung (155 f.). Die Frömmigkeit des Paulus unterscheidet sich dadurch zutiefst von der uns bekannten hellenistischen Mystik, daß der Christ durch gläubiges oder durch mystisches Erleben in ein objektives Geschehen hineintritt, das im Vollzug begriffen ist und sich dem in kurzer Frist erwarteten Ende zubewegt (157). Die Bedeutung der Taufe für dieses Hineingenommenwerden in das objektive Geschehen wird leider nicht hinreichend beachtet. In der Betonung der Eigenständigkeit der paulinischen Christumystik kommt der Verf. vielfach der Auffassung von A. Wikenhauser in seinem Werk „Die Christumystik des Apostels Paulus“ nahe, das 1928 erstmalig und 1956 in 2. Aufl. erschien (vgl. unten S. 310), vom Verf. aber nicht erwähnt wird. Ein Beitrag aus den Theologischen Blättern 1942: „Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief“, und ein anderer aus den Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl., 1941: „Rom und die Christen im 1. Jahrhundert“, bilden den Abschluß. Manche Beobachtungen des Verf. haben zweifellos auch heute noch ihren Wert, und darum sind wir den Herausgebern dankbar, sie uns leicht zugänglich gemacht zu haben.

Brinkmann

Schmid, J., Das Evangelium nach Lukas (Regensburger Neues Testament, 3). 3., von neuem umgearbeitete Aufl. 8^o (367 S.) Regensburg 1955, Pustet. 12.50 DM; geb. 14.50 DM. — Nachdem Sch. schon die 1951 erschienene 2. Aufl. seines Lukas-kommentars vielfach überarbeitet hatte, weist die vorliegende 3. Aufl. wieder zahlreiche Änderungen auf. Daß der Kommentar um 71 Seiten zugenommen hat, ist allerdings zum Teil auf den größeren Druck zurückzuführen. Ein neuer Exkurs über die Nachfolge Jesu mit verschiedenen Bedingungen für die zwei Klassen der Berufenen wurden aufgenommen (178—182) und der Exkurs über die Kindheitsgeschichte (84—87) in seinem 1. Teil stark überarbeitet. Bei verschiedenen Gelegenheiten betont der Verf. jetzt die Tendenz des Lk zur Enteschatologisierung der christlichen Botschaft; so schon in der Einleitung (22) und besonders zu Lk 21, 7—11 (305). Häufiger als früher werden formgeschichtliche Gesichtspunkte berücksichtigt. Viele Stellen werden ausführlicher erklärt und neue Gesichtspunkte hervorgehoben, z. B. Lk 16, 30 f. (267 f.). Verschiedentlich ist der Verf. von seiner früheren Auffassung abgegangen. Das gilt vor allem in der Frage nach dem Sinn der Antwort Mariens an den Engel (Lk 1, 34) und nach der Lesart von Lk 2, 5. In beiden Fällen hat er sich jetzt die Ansicht Gächters (Maria im Erdenleben, S. 92—98 u. 35) zu eigen gemacht. Mit den Worten Mariens an den Engel: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne“, soll weder ein Gelübde noch der feste Entschluß zu lebenslänglicher Jungfräulichkeit ausgesprochen sein. Maria habe nur darauf hinweisen wollen, daß Joseph sie noch nicht heimgeführt habe und ihr daher der geschlechtliche Verkehr noch nicht gestattet sei. Aber der Engel hatte ja gar nicht gesagt, daß sie *gleich*, d. h. schon vor ihrer Heimführung, einen Sohn empfangen solle, noch hat Maria ihn so verstanden; denn dann hätte sie beigefügt: „da ich *noch* keinen Mann

erkenne.“ Dazu kommt, daß Lk im ganzen Zusammenhang offenbar die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens betonen will (vgl. Lk 1, 26. 27; 2, 5). Der Entschluß, niemals in ihrem Leben einen Mann zu erkennen, wäre mit der Tatsache ihrer Verlobung nur dann unvereinbar, wenn sie ihn einseitig ohne Wissen und Gutheißung Josephs gefaßt hätte. Gewiß mußten beide Teile beim Abschluß der Ehe einander das Recht auf den Vollzug der Ehe geben, damit eine gültige Ehe zustande kam, aber sie waren keineswegs zum Gebrauch dieses Rechtes verpflichtet und konnten von vornherein mit gegenseitiger Einwilligung für immer darauf verzichten. Damit ist auch der Einwand, daß Joseph ja ein Gelübde seiner Frau, das ein Eingriff in seine Rechte bedeutete, jederzeit als nichtig erklären konnte, erledigt; denn es handelt sich ja um ein Gelübde bzw. einen Entschluß, der mit vorheriger Einwilligung Josephs gefaßt war. Daß der „westliche Text“ (65) oder genauer ein Teil des westlichen Textes (b c syr. sin) — e a f r lesen nämlich „desponsata uxore“ — allein Lk 2, 5 sachlich richtig gelesen habe: „mit Maria, seiner Frau“ (65), läßt sich textkritisch nicht halten; denn nicht nur der alexandrinische Text (65), sondern alle griechischen Textzeugen ohne Ausnahme lesen einhellig ἐμνηστευμένη, mögen sie nun γυναικί ausdrücklich hinzufügen, wie es bei den meisten der Fall ist, oder es stillschweigend ergänzen, wie es der alexandrinische Text, ein großer Teil der cäsareanischen Textfamilie mit W und der Gruppe um 1 und auch D tun; denn das Partizip Perfekt ἐμνηστευμένη erfordert auf alle Fälle gedanklich als Ergänzung ein Substantiv. Wenn Lukas hier nicht wie Lk 1, 26 παρθένος hinzufügt, hat das seinen Grund wohl darin, daß Joseph ja inzwischen seine Braut heimgeführt hatte. Wenn er aber trotzdem das Partizip ἐμνηστευμένη beibehalten hat, soll dadurch offenbar angedeutet werden, daß das Verhältnis zwischen beiden das bräutliche geblieben ist, da sie auf den Gebrauch der ehelichen Rechte mit gegenseitiger Einwilligung verzichtet haben. Zu begrüßen ist, daß in der neuen Aufl. die gotische Schrift durch die antiqua ersetzt ist. Von der oben erwähnten Beantwortung abgesehen, hat der Kommentar in der neuen Auflage durch die Aufgeschlossenheit für neue Fragestellungen zweifellos an Wert noch gewonnen. — Bei dieser Gelegenheit sei noch hingewiesen auf: *Das Lukasevangelium im Urtext* für den Schulgebrauch hrsg. u. erklärt von C. Rösch O. Cap. u. J. Kable. 2. Aufl. in Verbindung mit G. Schleich S. J. (Aschendorffs Sammlung Lateinischer und Griechischer Klassiker) kl. 8^o (136 S.) Münster 1956, Aschendorff. 2.50 DM. — Der griechische Text ist der Ausgabe von Vogels entnommen. Doch sind jetzt die von ihm abweichenden Lesarten der Ausgabe von A. Merk S. J. beigefügt. Der Anhang enthält Proben aus bedeutenden Übersetzungen: Vulgata, Ulfilas, Heliand, vörlutherische Übersetzung von 1473/75, M. Luther, C. Ulenberg (1549—1617), J. H. Kistemaker (1754—1834), C. Rösch und letzte niederdeutsche Übersetzung vor Luther.

Brinkmann

red
Sjöberg, E., Der verborgene Menschensohn in den Evangelien (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, 53). gr. 8^o (X u. 290 S.) Lund 1955, Gleerup. 30.— skr. — Seit W. Wredes berühmter Untersuchung über das „Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) galt es in der kritischen Schule als ausgemachte Sache, daß diese merkwürdige und „widerspruchsvolle“ Vorstellung keinen Anspruch auf Geschichtlichkeit erheben könne. Fraglich blieb nur, ob man mit Wrede von einer dogmatischen Hilfskonstruktion, einer theologischen Verlegenheitslösung des Markusevangeliums sprechen solle, die dazu geschaffen worden sei, um einen Ausgleich zwischen dem unmessianischen Charakter des historischen Lebens Jesu und dem späteren Messiasglauben der Gemeinde zu finden, oder ob es sich mehr um ein kerygmatisches Stilmittel (Ebeling) bzw. ein apologetisches Motiv (Bousset, Dibelius) handle. S. greift die Frage erneut auf und stellt sie in einen größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang hinein. Er geht von der Feststellung aus, daß wir es beim Messiasgeheimnis mit keinem isolierten Phänomen zu tun haben, sondern daß die Vorstellung vom „geoffenbarten Geheimnis“ im ganzen NT — außer Apg, Jak, und Joh-Briefen — zu finden sei. Diesem Nachweis ist das 1. Kap. (1—40) gewidmet, das zugleich den jüdisch-apokalyptischen Hintergrund des ntl Geheimnis- und Offenbarungsverständnisses aufzeigt. Dazu werden auch die neuen Hand-

schriftenfunde am Toten Meer herangezogen. Das 2. Kap. (41—98) beschäftigt sich mit der Frage, ob und in welcher Form das Judentum die Anschauung von einem verborgenen Messias gekannt habe: Es gab wohl den Glauben an einen präexistenten, im Himmel bis zur Endzeit verborgenen Messias, der sich vor allem in der Menschensohnvorstellung kundgab, aber die Ansicht, der Messias könne jetzt schon auf Erden bis zur Stunde seiner Offenbarung unerkannt leben, begegnet in der rabbinischen Literatur erst seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. Diese späteren jüdischen Vorstellungen, die z. T. auch das Motiv des leidenden Messias aufnehmen, sind dem Verf. insofern wichtig, als sie zeigen, „in welcher Form der Glaube an einen schon vor der Endzeit auf der Erde lebenden Messias nach jüdischen Voraussetzungen auftreten konnte. Ein solcher Messias mußte . . . verborgen und als Messias unerkannt sein“ (99). Im 3., längsten Kap. (99—213) entwickelt S. seine neue Lösung des Problems an Hand einer gründlichen, kritisch-besonnenen Analyse der Evangelien. Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Das Messiasgeheimnis ist ein „wesentliches und sinnvolles Element der markinischen Christologie“ (124), die „Verborgenheit vor der Welt bis zur Stunde der endgültigen Offenbarung gehört unauflöslich zum apokalyptischen Menschensohn glauben“ (ebd.). Die Tatsache des Messiasgeheimnisses sei schon in der vormarkinischen Überlieferung vorhanden, nicht aber „die durchgeführte Theorie von den Versuche Jesu, seine Messianität zu verbergen“ (159). Er betrachtet also auch wie Wrede, Bultmann und Dibelius die Schweigegebote als eine Schöpfung des Evangelisten Markus, betont aber immer wieder, daß das Messiasgeheimnis als solches in der Überlieferung festeingewurzelt sei (162 f.). Im 4. und letzten Kap. (214—246) stellt S. die entscheidende Frage nach der Geschichtlichkeit des Messiasgeheimnisses im Leben Jesu. Er gibt zu, daß man in der Erforschung des historischen Jesus oft nicht über Wahrscheinlichkeiten hinauskomme; dies sei aber kein Grund weder zu radikaler Skepsis noch zu theologisch motivierter Beschränkung auf den kerygmatischen Christus. Unter diesem Vorbehalt glaubt S. die positive Antwort geben zu können: „Das Messiasgeheimnis ist keine sekundäre Konstruktion des Markus oder der Gemeindeüberlieferung. Es gehört zur geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu, des Menschensohnes“ (246). Allerdings setzt die bejahende Antwort voraus, daß auch die Geschichtlichkeit des messianischen Selbstbewußtseins Jesu zugestanden wird. Der Verf. ist dazu um so mehr in der Lage, als er das Hauptargument der Kritik entkräften kann, in der Theorie vom Messiasgeheimnis zeige sich die noch nicht ganz erloschene Einsicht, daß der geschichtliche Jesus nicht als Messias aufgetreten sei. — Aus unserer Inhaltsangabe dürfte der hohe Wert dieser planvoll angelegten und klar durchgeführten Untersuchung einigermaßen hervorgehen. Von Einzelheiten abgesehen, in denen man anderer Meinung sein könne — z. B. die religionsgeschichtliche Einschätzung des Epheserbriefes (18) oder das Fehlurteil über die Johannesapokalypse (33) —, ist der Hauptthese des Verf.'s zuzustimmen. Doch müßte die Umgestaltung des jüdisch-apokalyptischen Messiasbildes durch Jesus und das NT noch entschiedener betont werden, als es auf S. 242—245 geschieht. Schierse

Ménard, J. E., P. S. S., L'interprétation patristique de Jean 7, 38. 8^o (25 S.) Extrait de la Revue de l'université d'Ottawa 1955. — Eine lehrreiche Arbeit über den Wechsel in der Deutung der berühmten Stelle des Johannesevangeliums 7, 38: „... wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen.“ Während die Väter vor Origenes die Stelle auf Christus beziehen, so daß also die Worte $\acute{\omicron}$ πιστευῶν εἰς ἐμὲ mit v. 37 zu verbinden sind („wenn jemand dürstet, der komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt“), hat Origenes darin die Wahrheit ausgesprochen gefunden, daß der Gläubige selber, wenn er zum Verständnis der christlichen Gnosis vordringt, zum Quell lebendigen Wassers in der Kirche wird. Verf. verhehlt nicht, daß die ursprüngliche Exegese (Justin, Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian) ganz in der Linie der auch von ihr angerufenen messianischen Weissagungen liegt und mit Recht Joh 7, 38 im Licht von Joh 19, 34 versteht. Origenes dagegen, durch dessen durchweg allegorische Exegese das ganze AT auf das NT bezogen wird und so eine gewisse Nivellierung erfährt, kann in seiner Methode eine Stelle wie Prov 5, 15 heranziehen, um darin die alttestament-

liche „Prophetie“ des christlichen Gnostikers zu finden, von dem nach ihm Joh 7, 38 die Rede ist. Wo das rechte Verständnis von Joh 7, 38 liegt, dürfte danach wohl nicht mehr zweifelhaft sein.

Wennemer

Bonsirven, J., S. J., *Épîtres de Saint Jean*. 8^o (280 S.) Paris 1954, Beauchesne. — In der für weitere Kreise bestimmten französischen Kommentarsammlung „*Verbum Salutis*“ hat B. die Johannesbriefe in einer sehr ansprechenden, dem Zweck der Sammlung gemäßen Form bearbeitet. Im einleitenden Teil orientiert ein geschichtlicher Überblick über die Lage der Christengemeinden in Asien am Ende des ersten Jahrhunderts. Verfasserfrage, Leserkreis und Zweck des Briefes, Textlage (Comma Johanneum), Stil werden kurz behandelt. Eine ausführliche systematische Zusammenstellung der Theologie der Briefe (29—59) führt bestens in das Studium des Textes ein. Die Erklärung hält sich entsprechend der Zielsetzung der Sammlung fern von der Anhäufung gelehrten Materials, läßt aber überall die Beherrschung der wissenschaftlichen Forschung durchblicken und zeugt von einer tiefen theologischen und religiösen Durchdringung des Textes. In der Einteilung geht B. einen nicht gerade gewöhnlichen Weg. Er faßt zusammen 1, 5 — 2, 29 (Gemeinschaft mit Gott), 3, 1 — 5, 4 (die Liebe Gottes und die Kinder Gottes), 5, 5—21 (letzte Empfehlungen). Vergleicht man damit die Aufteilung in dem neuen deutschen Kommentar zu 1 Joh von R. Schnackenburg, so sieht man, wie wenig heute noch die Exegese einig ist in der Beurteilung der Hauptzäsuren des ersten Johannesbriefes. Die kleinen Einheiten liegen deutlicher zutage und finden daher auch übereinstimmendere Beurteilung. Auf folgende Einzelerklärungen sei hingewiesen: „Letzte Stunde“ (2, 18) ist die mit Christus eingetretene endgültige Heilszeit. Der Antichrist (2, 18; 4, 3) wird in kollektivem Sinn gedeutet. Ἐὰν φανερωθῆ (3, 2) wird auf die Parusie Christi bezogen; so könnte die Stelle einen Ansatzpunkt für die Ansicht bilden, daß die Anschauung Gottes im Verbum erfolgt. Die Unsündlichkeit des Christen (3, 6. 9; 5, 18) wird in der Richtung des Augustinus-Wortes erklärt: In quantum in ipso manet in tantum non peccat. Die „Sünde zum Tode“ ist die Sünde der Antichristen und falschen Propheten, aller derer, die die Gemeinschaft der Gläubigen verlassen, um sie zu bekämpfen. Mit besonderer Sorgfalt hat Verf. alles das zu klären gesucht, was der Brief über das christliche Leben sagt.

Wennemer

Dibelius, M., *Die Pastoralbriefe* (Handbuch zum NT 13), neubearbeitet von H. Conzelmann. 8^o (118 S.) Tübingen 1955, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 7.20 DM; geb. 9.60 DM. — Der Streit um die Echtheit der Pastoralbriefe schien lange Zeit unfruchtbar geworden zu sein. Die Argumente pro und contra hatten sich gegenseitig erschöpft, neue Gesichtspunkte waren kaum mehr zu erwarten. Da ist es das Verdienst der formgeschichtlichen Betrachtung gewesen, die Frage nach dem literarischen Charakter der „Briefe“ gestellt und damit der Echtheitsdebatte bessere Voraussetzungen gegeben zu haben. Auf diesem von M. Dibelius erstmalig beschrifteten Wege geht H. Conzelmann weiter voran. Seine sorgfältige und mustergültige Neubearbeitung des Handbuchs verwertet besonders die Untersuchungen H. v. Campenhausens: „Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe“ (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1951/52, 2) und „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht“ (Tübingen 1953), ohne aber die auf sehr schwachen Füßen stehende Polykarpthese zu übernehmen. Doch hält es auch C. für sehr wahrscheinlich, daß die Pastoralbriefe aus dem gleichen literarischen und theologischen Milieu stammen wie das Schreiben Polykarps an die Philipper. Die Gemeindeordnung sei unpaulinisch, die Briefe gehörten deshalb verfassungsgeschichtlich frühestens in die Zeit der Jahrhundertwende. In diesem und in anderen Punkten ist das Urteil über den pseudepigraphischen Charakter der Briefe entschiedener und sicherer geworden als bei Dibelius. Der eigentliche Wert des Kommentars liegt jedoch in der sachkundigen und theologisch aufgeschlossenen Interpretation des Textes. Angesichts einer solchen Auslegung erweist sich die Echtheitsfrage als zweitrangig, das heißt aber: Auch wer die Pastoralbriefe für paulinisch hält, muß ihre literarische und theologische Eigenart ohne Einschränkung zugeben. Ob der historische Paulus diese Briefe schreiben konnte, ist eine Frage, die an Gewicht verliert.

Schierse

Wikenhauser, A., Die Christumystik des Apostels Paulus. 2. Aufl. 8^o (172 S.) Freiburg 1956, Herder. 8.80 DM. — Es ist zu begrüßen, daß dieses wertvolle Werk in teilweise überarbeiteter Fassung und unter Berücksichtigung neuerer Literatur nunmehr in 2. Aufl. vorliegt. Die 1. Aufl. erschien 1928 in den Biblischen Zeitfragen, 12. Folge, Heft 8—10, Münster, Aschendorff. Der Verf. hält auch jetzt an seiner Grundthese von der Eigenständigkeit der paulinischen Christumystik gegenüber der zeitgenössischen heidnischen Mystik fest, mögen auch hier und da formale Anklänge vorliegen. Er ist sich bewußt, daß die paulinischen Begriffe „in Christus“ und „Christus in uns“ in ihrer Allgemeinheit nicht von einer christlichen Mystik im engeren Sinne zu verstehen sind, vertritt aber wohl mit Recht die Ansicht, daß sie doch eine mystische Gegebenheit im Sinne der allgemeinen Religionsgeschichte zum Ausdruck bringen, insofern sie eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott, das heißt im vorliegenden Falle mit Christus, besagen (2), die unter Voraussetzung des Glaubens allein durch die Taufe zustande kommt (80 85). Die Wendungen „in Christus“ und „Christus in uns“ und teilweise auch die Christusgenitive besagen, daß der Christ nicht nur in einer Kraftsphäre Christi, sondern „in innigster Seins- und Lebensgemeinschaft mit dem pneumatischen Christus steht“. Es handelt sich nach W. um einen objektiven Zustand, der für alle Christen gilt (57), um „eine physisch-akzidentelle Einigung zwischen Christus und seinen Gläubigen“ (58). Die Formeln „in Christus“ und „im Geiste“ sind nicht schlechthin identisch, wenn sie auch unzweifelhaft in allerengster Beziehung zueinander stehen; denn das Pneuma ist nach Paulus weniger ein Element, das alles durchflutet, als vielmehr eine Kraft, dessen Träger, Inhaber, Spender, Vermittler Christus ist (52 ff.). Gut und überzeugend wird im letzten Teil die Eigenart der paulinischen Christumystik gegenüber der orientalisches-hellenistischen Mystik herausgearbeitet. Das Literaturverzeichnis weist gegenüber der 1. Aufl. 33 neuere Arbeiten auf. Wohl durch ein Versehen werden die Werke von K. Prümm S. J., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. 2 Bde. Leipzig 1935, Hegner; Christentum als Neuheitserlebnis. Freiburg 1939, Herder; Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg 1943, Herder; 2. Aufl. Rom 1954, Pontif. Istituto Biblico, nirgends erwähnt, obgleich sie ganz im Sinne von W. die Eigenständigkeit des Christentums gegenüber der heidnischen Umwelt mit Nachdruck betonen.

Brinkmann

Taylor, V., The Names of Jesus. gr. 8^o (IX u. 179 S.) London 1953, Macmillan. 12.6 sh. — T. behandelt etwa 55 Namen aus dem NT in 42 Kapiteln. Er legt jeweils zunächst den ntl. Befund vor, fragt auch nach Zusammenhängen mit Hellenismus und Judentum und bes. AT, aber vor allem sucht er den vollen christologischen Gehalt herauszuholen und zu zeigen, was Jesus schon im 1. Jahrh. den Seinen und ihrem Glauben bedeutete; einem Glauben, der nicht auf subjektiver Ausgestaltung oder hellenistischen Einflüssen beruhte, sondern auf Christi Selbstoffenbarung, dem Zeugnis der Apostel, der Inspiration des Heiligen Geistes und den inneren Erfahrungen, die die Apostel, bes. Paulus und Johannes, und ihre Gemeinden in Gottesdienst und Leben aus der Gnadenverbindung mit dem „Haupt des Leibes“ gewonnen hatten. Einiges Wichtige sei herausgehoben: „Jesus“ betont die Menschheit, „Rabbi“ und „der Prophet“ empfand man später als unzulänglich, „Christus“ (= Messias) wurde von Jesus vermieden wegen des nationalistischen Kluges, aber nicht abgelehnt, jedoch von den Heiden nicht verstanden und ist schon bei Paulus meist Eigenname. „Menschensohn“ (= Herrscher der Messiasgemeinde nach Dan 7) wurde nach der Abweisung der Gottesreichsbotschaft von Jesus gedeutet durch Aussprüche vom leidenden „Gottesknecht“; der Sinn, den Heiden unzugänglich, lebte fort im Titel „der Herr“: Sieger über den Tod, erhöht (Ps 110), angerufen in den Gottesdiensten; es ist Bekenntnis zur Gottheit Christi (vgl. Kyrios = Jahwe in LXX), war den Heiden gut verständlich, kommt aber nicht aus den Mysterienreligionen, sondern ist schon judenchristlich (Marana tha, gegen Bousset). Auch „Sohn Gottes“ war schon in der ältesten Tradition vor der Berührung mit dem Hellenismus da, bezeichnet einen unvergleichlichen Grad prophetischen Bewußtseins (Mt 11, 27 ist echtes Logion) und ist ganz verschieden vom gnostischen Erlöser; „Sohn“ ist messianisch, sagt aber schon bei der Taufe mehr,

und dies Mehr ist das Wesentliche. Die Terminologie zerbricht am Reichtum der Person: „Christology is the despairing attempt of theologians to keep pace with the Church's apprehension of Christ“ (71). „König“ heißt Jesus bes. im Leiden, Paulus und 1 Petr vermeiden es als gefährlich. „Richter“ ist Er am Ende und bei Jo schon hienieden. Das Bild vom „Bräutigam“ zeigt Jesu Messiasbewußtsein und seine enge Verbindung mit seiner Gemeinde, ähnlich „Haupt“ und „Weinstock“: die Endhoffnung (Mk 14, 25) wird schon hier erfahren, bes. in der Eucharistie. „Soter“ ist zunächst selten wohl wegen des Kaiserkults, ähnlich „Mittler“ als Handels- und Rechtsausdruck, wurde aber durch Hebr, 1 Tim 2 wichtig für die Zwei-Naturen-Lehre in Chalkedon. „Lamm“ ist Opfer und Herr. „Abglanz“ (oder „Widerschein“), alexandrinisch, zeichnet Jesu Ausgang vom Vater und Verschiedenheit. „Licht der Welt“ sei wohl auf Grund der Inspiration des Heiligen Geistes und der eigenen und Gemeinde-Erfahrung von Johannes geprägt, ähnlich „Brot des Lebens“ (Joh 6 richtet sich bes. gegen materialistische Auffassung der Eucharistie), „Leben und Auferstehung“, „Weg, Wahrheit und Leben“. — Als „Erstgeborener“ hat Er absolute Suprematie vor der Schöpfung. Die anscheinend unüberbrückbare Spanne zwischen dem „Zimmermann von Nazareth“ und dem „letzten Adam“ wurde in etwa 25 Jahren überwunden nicht durch Impuls von außen (Urmenschenspekulation u. ä.), sondern durch Druck von innen. „Der Erste und der Letzte“ wird von Christus ebenso gebraucht wie von Gott (Is 41, 4; Apk 1, 8 17). „Der Geliebte“ sagt innigste Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn. Ähnlich bezeichnet „das Wort“ eine göttliche Person, Gott gegenüber; trotz Anknüpfung an jüdische und griechische Weisheit ist der Inhalt wesentlich christlich und neu. — In der Schlußzusammenfassung unterscheidet T. drei Perioden der Namen-Entwicklung: das öffentliche Wirken Jesu, 30—65, 65—100. „Herr, Sohn, Wort, Jesus Christus“ blieben klassisch bis heute. — Das Buch kann auch dem Dogmatiker viel geben, in dem (wie diese Namen zeigen) schon in der Urkirche erkannten und geahnten unerschöpflichen Reichtum Christi.

Koester

Alonso Díaz, J., S. J., El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea: Ap. 3, 14 ss. (Publicaciones anejas a „Miscelanea Comillas“, Serie de Ascética y Mística, 7). gr. 8^o (94 S.) Comillas (Santander) 1955, Universidad Pontificia. — Die asketischen Schriftsteller nehmen vielfach an, daß in dem Sendschreiben an den „Engel“ von Laodicea (Offb 3, 14 ff.) von der Lauheit im asketischen Sinne die Rede ist, d. h. von dem Zustand der freiwilligen läßlichen Sünde, im Unterschied zum Zustand der Todsünde und des Eifers, die sie durch die Metaphern „kalt“ und „warm“ bezeichnet finden. Der Verf. möchte zeigen, daß diese Deutung der Stelle nicht gerecht wird. Im 1. Teil gibt er einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Auffassungen im Laufe der Jahrhunderte bei den Exegeten und den asketischen Schriftstellern. Dabei ergibt sich, daß die Kommentatoren der Väterzeit, angefangen von Origenes bis Aretas von Cäsarea, unter den „Lauen“ durchweg Menschen im Stande der Todsünde verstanden haben, während im asketischen Schrifttum dieser Zeit bei Cassian, Gregor dem Großen und Bernhard die Frage nicht klar gestellt wird. Doch haben die Letztgenannten die asketische Deutung von dem Zustand der Lauheit mitveranlaßt. Bei den Kommentatoren des Mittelalters, d. h. vom 11. bis 17. Jahrhundert, herrscht die Auffassung vor, daß es sich bei den „Lauen“ (Offb 3, 15 f.) um Menschen handelt, die zwar den Glauben bewahrt haben, aber denen es an den Werken gebricht. Damit stimmen auch Thomas, Bonaventura und Suárez überein, die aber mit den älteren Kommentatoren unter den „lauen“ Menschen im Stande der Todsünde zu verstehen scheinen. Bei den asketischen Schriftstellern der folgenden Jahrhunderte bis in die Neuzeit ist die asketische Deutung vom Zustand der Lauheit allgemein geworden, und mit ihnen stimmen auch manche Exegeten, wie Calmet, Drach, Eyzaguirre und Sales, überein. Trotzdem ist der Verf. der Ansicht, daß sie damit den wahren Sinn der Stelle nicht treffen. Er betont u. a. mit Recht, daß bei dieser Auffassung der Herr ja den Zustand der schweren Sünde dem Zustand der Lauheit, d. h. dem Zustand der läßlichen Sünde, vorziehen würde, wenn er sagt: „O wärest du doch kalt oder warm! Da du aber lau bist und nicht kalt oder warm, so bin ich daran, dich aus

meinem Munde auszuspeien“ (Offb 3, 16). Darum sei hier doch unter „kalt“ wohl nicht der Zustand der schweren Sünde, sondern, wie unter „warm“, ein guter Zustand verstanden, denen „lau“ als schlechter Zustand gegenübergestellt werde. Es handelt sich offensichtlich um eine Metapher, und zwar, wie in den anderen Sendschreiben an die sieben Gemeinden, wohl um eine örtlich bedingte. Der Verf. verweist auf eine Stelle bei Strabo, die auch von anderen Kommentatoren schon öfter erwähnt worden ist, nach der in Hierapolis, etwa sechs Meilen von Laodicea, heiße Quellen waren, deren Wasser über den felsigen Hügel gegenüber Laodicea ins Tal hinabfloß und auf diesem Wege von seiner natürlichen Wärme verlor, so daß es weder kalt noch warm war. Laues Wasser aber erregt Ekel, nicht aber kaltes oder warmes. Wenn der Herr also von dem „Engel“ von Laodicea, d. h. dem Repräsentanten der Kirche von Laodicea, sagt, daß er weder kalt noch warm, sondern lau ist, soll damit gesagt sein, daß er in einem schlechten Zustand ist, so daß der Herr keinen Wohlgeschmack an ihm finden kann. Mit dieser Auffassung dürfte der Verf. tatsächlich den eigentlichen Sinn der Stelle getroffen haben. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

DDorenkemper, M., C. PP. S., *The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles* (Paradosis, 9), gr. 8° (IX u. 234 S.) Fribourg/S. 1954, Univ. Press. 10.— DM. — Die wertvolle Untersuchung entwickelt im 1. Teil die Trinitätslehre des Caesarius selbst, um dann in einem 2. Abschnitt ihre Quellen aufzudecken. Die Lehre ist im wesentlichen antiarianisch gehalten und offenbar im Kampf gegen den Semiarianismus entstanden. Das erklärt die Auswahl in den behandelten Themen und die Art ihrer Verteidigung. Man wird also keine Gesamtdarstellung der Trinitätslehre erwarten dürfen. Die Bedeutung scheint vor allem darin zu liegen, daß man einer mehr volkstümlichen Verkündigung der Dreifaltigkeit im 6. Jahrhundert nachgehen kann. Ausgangspunkt, auf den Caesarius immer wieder zurückkommt, ist die Konsubstantialität. Da der Semiarianismus die „Gottheit“ des Sohnes in gewisser Form wieder annahm, geht der Kampf bzw. der Unterricht des Bischofs von Arles vor allem auf die Folgerungen aus dieser Einheit der Personen, ihre echte Gleichheit, Allmacht, gleiche Ewigkeit und Allgegenwart. Denn das waren nun die umstrittenen Themata. Sehr interessant ist dabei, wie das Quicunque immer wieder Grundlage für die Lehre ist mit vielen wörtlichen Entnahmen. So wird die Ansicht Morins voll bestätigt, daß Caesarius das Symbol kannte und benutzte. D. läßt es zwischen 450 und 500 in der Gegend von Lerin oder Arles entstanden sein und zieht dazu auch die Forschungen von Madoz glücklich bei. Daß es zur Zeit des Caesarius noch nicht so alt sein konnte, folgt auch aus der Art der Benutzung durch Caesarius. Es hat für ihn noch nicht den ehrfurchtsvollen Charakter der alten Symbole, da es freier als diese zitiert wird. Auf der anderen Seite aber finden sich auch grundlegende Unterschiede mindestens in der Betonung einzelner Lehren, so daß D. wohl mit Recht nicht an Caesarius als Verfasser oder Redaktor denkt. Bemerkenswert ist für den gleichen Kampf in beiden Schriften gegen den Semiarianismus das Hervorheben des „co“ als *coeternus*, *consubstantialis* usw. in beiden Werken. Wie sehr die Trinitätslehre des Caesarius als antiarianisch angesehen werden muß, zeigt vor allem das Zurücktreten der intertrinitarischen Missiones *ad extra*. Die *Missio* des *Verbum* behält zwar neben der *actio trium personarum ad extra* ihren persönlichen Charakter noch in etwa durch die Vereinigung des *Verbum* mit der menschlichen Person; aber beim Heiligen Geist löst sie sich stark in eine bloße „manifestatio“ des Gesamtwirkens der drei Personen auf. Hier will Caesarius, der doch aus Augustin, Faustus von Riez und Hilarius die theologische Spekulation kannte, offenbar den Unterschied der drei Personen möglichst gering halten gegenüber dem Semiarianismus. Neben dem Quicunque ist Augustinus für Caesarius Hauptquelle. Aber das ist nicht so zu verstehen, daß er dadurch Augustinianer geworden wäre wie in der Gnadenauffassung. Denn die Grundlage seiner Trinitätslehre bleibt doch das Quicunque, auf das der Bischof bei Darstellung der Lehre selbst immer wieder zurückgreift. Augustin ist nur herangezogen für die Art der Widerlegung des Arianismus sowohl bei den

neuen zum Quicunque beigefügten Schrifttexten wie auch für die spekulative Begründung, die übrigens bei den mehr volkstümlichen Predigten und Traktaten sehr zurücktritt. Nicht zu übersehen ist, daß auffallenderweise aus den augustinischen Büchern *De Trinitate* nur die ersten als Quellen feststellbar waren. Daneben hat Faustus von Riez einen fühlbaren Einfluß und auch Ambrosius; bezeichnend ist das Zurücktreten von Hilarius, Fulgentius und Gennadius. Von Vinzenz von Lerin konnte D. keine Abhängigkeit feststellen.

Weisweiler

Scheeben, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik*. 5. Buch: Erlösungslehre. 1. und 2. Halbband (M. J. Scheeben, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. J. Höfer, Bd. 6, 1—2 hrsg. v. C. Feckes, mit einer Vorbemerkung v. J. Höfer). gr. 8^o (XXVII u. VII, 426 u. 516 S.) Freiburg 1954, Herder. — Die vorliegenden Bände stellen das „gewichtige Buch der Dogmatik“ von M. J. Scheeben dar (J. Höfer). Sie bringen mit der Erlösungslehre die heute besonders stark beachtete Mariologie und in etwa auch die Ekklesiologie des großen Theologen. Wie bisher, ist es die Methode der Neuausgabe, nicht nur Scheebens Werk in historischer Treue wiederzugeben, sondern es auch zugleich zu einer Dogmatik der Gegenwart zu machen. Diesem Ziele dient 1. die gewiß nicht immer leichte Arbeit der Überprüfung und exakteren Zitation der Quellen; 2. die Einordnung, Kennzeichnung und kritische Prüfung der theologischen Leistung Scheebens als solcher; 3. die Ergänzung der Bibliographie. — Scheebens Christologie gibt sich als eine betonte Einigungschristologie cyrillianischer Eigenart und steht damit in besonderer Weise in der neuesten Problematik der katholischen Dogmatik. Von daher war er auch veranlaßt, in immer neuem Ansatz zum Skotismus als dem Gegentyp zur eigenen Christusdeutung Stellung zu nehmen. Der Herausgeber macht sich nun alle Mühe, einerseits Scheebens Eigenart zu belassen (vgl. § 222 u. 223), andererseits aber dessen Stellung zum Skotismus auf das rechte Maß zurückzuführen. Dieses Bestreben wird gewiß von den Skotisten, aber auch von jedem anderen Theologen mit Beifall aufgenommen werden. Wichtig ist vor allem der öfter wiederkehrende, eindringliche Hinweis auf Scheebens unberechtigte Identifikation von Skotismus und Nominalismus. Zunächst geschieht dies grundsätzlich (VI, 1 S. 195 f. zu n. 413). Zu Unrecht wird der skotistischen Christologie und ihrer Deutung der Einheit in Christus die Analogie von Substanz und Akzidens als Ausgangspunkt unterschoben. Richtiger ist dieser nach Feckes (mit Minges) in der Annahme der *distinctio formalis* zwischen Sosein und Dasein, im Personbegriff, in der Formenlehre usw. zu finden. F. weist besonders auf die Übertreibungen Scheebens in n. 416, 439 und 441 hin. Ähnliche Richtigstellungen waren erforderlich gegenüber der Beurteilung der skotistischen Stellung zur Perichorese der beiden Naturen in Christus (n. 585); zur Anbetungswürdigkeit der Menschheit Christi (n. 700); zum scholastischen Adoptianismus (n. 798); zur Erkenntnis Christi (VI, 2 n. 976; ebd. S. 25 Anm. 3 wäre bezüglich der Vision in Christus der Hinweis auf die Enzyklika *Mystici Corporis*, Denz. 2289, angebracht); zur Unsündlichkeit (n. 989); zur Frage des Gebotes und der Freiheit in Christus (n. 1013); zum inneren und äußeren Wert (*per acceptationem*) des Opfers und der Handlungen Christi vor Gott dem Vater (n. 1070); zur christologischen Gesamtbeurteilung des Skotismus und seiner Bedeutung für die Neuzeit (VI, 2 S. 68). Der Herausgeber macht hier auch darauf aufmerksam, daß die Idee des von den Skotisten vertretenen Primats Christi am Wachsen ist: „Die von Scheeben hier geübte Kritik an der Lehre des Duns Skotus über die absolute Prädestination Christi (n. 1385 etwas gemildert) wird der geschichtlichen Bedeutung seines Auftretens sowie der inneren Schönheit und Erhabenheit seiner Lehre nicht gerecht. Nach Skotus ist Christus die Sinnerfüllung des Weltalls, weil er das höchste Gotteswerk darstellt. Er ist das größte Geschenk seiner Liebe, von dem Gott in dessen Gegenliebe den Dank der Geschöpfe entgegennimmt“ (VI, 2 S. 223). (Zu beachten ist die gute Bibliographie S. 214 f.) — Diese Stellungnahme des Herausgebers gegenüber Scheebens Deutung des Skotismus wird auch heute nicht entwertet, nachdem der Skotismus scheinbar in einigen seiner neueren Vertreter eine scharfe Wendung in Richtung auf eine Trennungschristologie genommen hat (Déodat de Basly O. F. M., Léon Seiller O. F. M.). Man könnte so Scheebens scharfes Urteil bestätigt sehen. Obwohl sich diese Theologen tatsächlich auf Skotus beriefen, so

konnte ihnen doch nachgewiesen werden, daß dieser auf dem Boden der Subsistenz-Theorie stehe und die von ihnen so sehr verteidigte Lehre vom Homo Assumptus verurteile (H. Diepen, *Un Scotisme apocryphe*: RevThom 49 [1949] 428—492; vgl. J. Ternus: Chalkedon III [Würzburg 1954] 121—157; R. Haubst: ThRev 52 [1956] 145—162). — Weniger eingehend beschäftigt sich der Herausgeber mit der Deutung der *patristischen Christologie* und ihrem Einbau durch Scheeben. Hier wäre vor allem noch deutlicher auf den neuesten Stand in der Erforschung des Monophysitismus, des Monotheletismus und der Theologie des 6. Jahrhunderts hinzuweisen gewesen. Scheebens Christologie wird durchweg von einer Richtung gekennzeichnet, die im 5. und 6. Jahrhundert als sogenannter Neu-Chalkedonismus ihren Anfang genommen hat und nach größeren Verwandlungen auch heute noch lebendig ist. Von daher könnte seine Stellung in manchem verdeutlicht und klarer beurteilt werden (vgl. A. Grillmeier, *Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte des 6. Jahrhunderts*. — Erscheint in HistJb. 1957; zum Ganzen sei verwiesen auf die Bibliographie von A. Schönmetzer, in Chalkedon III [Würzburg 1954] 825—865). — Einen besonders wertvollen Abschnitt hat der Herausgeber mit der Neuausgabe von Scheebens *Mariologie* (mit ausführlicher Bibliographie) geschaffen (§ 274 ff.). Wenn er auch manches an deren Durchführung auszusetzen hat (VI, 2 S. 317), so hebt er doch mit Recht deren spekulative Kraft und Bedeutung für die Neuzeit hervor (ebd. 349 f. 398 482!). Die wichtigsten Themen der neueren Entwicklung kommen hier wie im ganzen Werk zur Sprache.

Grillmeier

Beck, E., O. S. B., *Ephräms Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen* (Studia Anselmiana, 33). gr. 8^o (VIII u. 131 S.). Romae 1954, Herder. — Wie in den beiden früheren Bänden zu Ephräms Hymnen über den Glauben (vgl. Schol 26 [1951] 301 f.) und zu seinen Hymnen über das Paradies (vgl. ebd. 27 [1952] 281 f.) nimmt B. auch diesmal eine kleine, aber theologisch wichtige Schrift des Syrsers zur Grundlage eingehender theologischer Untersuchung der in ihr behandelten Fragen. Dabei ist wieder von besonderem Wert die genaue philologische Klärung der uns manchmal so fremden Ausdrücke und Sprachgebilde. Grundlage ist neben der alten römischen Edition, die sich nur auf die Hs der Vaticana stützen konnte (cod. vat. sir. 117) und auf die die deutsche Übersetzung von S. Euringer in der Kösel-Sammlung zurückgeht, nun auch die Hs des Britishen Museums in London add. 12166. Aus beiden Hss fertigte B. eine neue Übersetzung, die den Urgedanken möglichst wörtreu wiedergeben soll, was natürlich nur mit gewissen Gewaltanwendungen in der deutschen Sprache möglich ist. Nach der wichtigen Analyse einzelner Begriffe, wie Wesenheit, Natur, Ding (Hypostase), Name, Wesensaussage, behandeln die weiteren Kapitel trinitarische Fragen, Gotteserkenntnis und Offenbarung, Willensfreiheit, Sünde, Buße und Gesetz. Bedeutungsvoll sind endlich Untersuchungen zur Christologie und Mariologie Ephräms. Dabei sind auch die anderen echten Ephrämschriften zur Mitdeutung beigezogen worden. In Einzelfällen wurden zu den beiden bereits erschienenen Bänden Verbesserungen angestrebt. Es ergibt sich als Gesamteindruck das stark konkretisierende Denken des Syrsers. Wenn auch abstrakte Begriffe, etwa aus dem griechischen Denken, übernommen sind, so werden sie doch bald ins Konkrete übergeführt: „Für Ephräm konkretisiert, personifiziert sich jeder, auch der abstrakteste Begriff“ (86). Bezeichnend ist das z. B. in der Christologie für den Ausdruck der „*una natura*“ (*mia physis*) oder der so ausgedehnten *communicatio idiomatum* (etwa „der Gottheit Schweigen im Mutterleib“). Dabei kann von Monophysitismus keine Rede sein, wie andere Ausdrücke, die zwei Naturen voraussetzen und fordern, belegen. Grund ist vielmehr dies konkretisierende Denken der Abstrakta wie „Natur“. Ähnlich ist es bei der Auffassung von der Wesenheit Gottes. Auch hier kann Ephräm nicht lange bei dem unanschaulichen Begriff verweilen. So tritt schnell eine zu enge Verbindung der Wesensbetrachtung zum konkreten Vater hinzu, wobei freilich doch gewisse Reste eines Subordinatianismus nachwirken mögen, der aber grundsätzlich überwunden ist. Die Reden gegen den Glauben sind nur teilweise gegen den Arianismus gehalten, die zweite z. B. ganz gegen das in Nisibis wieder auflebende Judentum. Dennoch ist die arianische Spekulationstendenz sehr stark abgelehnt.

Außerst eindrucksvoll wird der Wille für den Glauben betont. Ephräm kennt eine natürliche Gotteserkenntnis, doch fließt sie immer schnell mit der übernatürlichen der Offenbarung zusammen. Der Sohn ist dabei der Offenbarer des Vaters bis hin zur Gottschau der Seligen: „Der Schar der Schauenden fließen vom Glanz des Vaters durch den Sohn Wogen der Wonne zu“ (46). Für die Mariologie Ephräms ist noch recht bemerkenswert die hier nun genauer durchgeführte Untersuchung über die *Virginitas in partu*, die in der früheren Arbeit über die Hymnen über den Glauben nur angedeutet werden konnte. B. kommt zu dem aus dem Vergleich sich ergebenden Resultat einer immer stärkeren Sublimierung des Vorgangs bei der Geburt des Herrn. Dennoch bleibt das Vorherrschende bei Ephräm die *Virginitas ante partum*, gegenüber der die *in partu* an innerer Bedeutung für ihn zurücktritt. Die *Virginitas post partum* folgt wohl aus seiner Idee des jungfräulichen Lebens als Höhepunkt des christlichen überhaupt. So erhalten wir endlich nicht nur einen konkreten Einblick in einzelne Lehren des Syrers, sondern erkennen nun auch bereits recht deutlich sein Grunddenken. Die gesamte Theologie wird B. dafür dankbar sein, besonders auch für die trinitarische und christologische Ideenbereicherung aus dem uns so fernem Syrien. Weisweiler

Steck, K. G., *Von der Menschwerdung Gottes in Christus* (Theologische Existenz heute, N. F. 44). gr. 8^o (31 S.) München 1954, Chr. Kaiser. 1.60 DM. — In theologischer Tiefe und zugleich verständlicher Einfachheit spricht St. über das Geheimnis der Menschwerdung. Er geht aus von den Mißdeutungen durch die, die es neben anscheinend ähnliche Mythen stellen oder es als Ausdruck einer philosophischen Idee verstehen oder schließlich die Kirche als Fortsetzung der Menschwerdung deuten wollen. Die letztgenannte Gefahr erscheint ihm als die schlimmste. Dabei hört er vielleicht doch nicht ganz auf das biblische Wort, das immerhin die Kirche den Leib und die Fülle Christi nennt. Und die kirchliche Tradition von der Fortsetzung der Menschwerdung in der Kirche wird im Sinne einer Gleichsetzung statt, wie sie gemeint ist, Repräsentation und wirksamer Darstellung mißverstanden. Dann sucht St. die biblischen Aussagen über die Menschwerdung auf und verfolgt sie in der Bemühung der frühen Kirche um dieses Geheimnis. Schließlich erwärmt er sich für das Recht und die Pflicht, sich trotz aller Schwierigkeiten auch in menschlichem Nachdenken um das Geheimnis der Menschwerdung zu bemühen. So findet er denn in der Menschwerdung „die Erfüllung aller Zuwendung Gottes, ihren Inbegriff an Wirklichkeit und Wahrheit“ (16). Das Heil geschieht dem Menschen nicht auf dem unheilvollen Weg von unten nach oben, sondern von oben nach unten. Es ist ein Widerfahrnis, das wir nicht selbst herbeiführen. Wenn St. die Frage nach dem Warum der Menschwerdung so ausschließlich mit der Erlösung von der Sünde beantwortet, daß er ihr dabei ausdrücklich einen darüber hinausgehenden Sinn abspricht, kann man die Frage stellen, ob Kol 1, 15 genügend gehört sei (20). Mit der Feststellung, daß durch die Menschwerdung des Herrn die „Vergöttlichung“ der Menschen und damit ihre eigentliche „Menschwerdung“ geschehe, schließt die ansprechende theologische Meditation. Semmelroth

Grumel V., *Sur l'anciennité de la fête de Transfiguration*: *RevÉtByz* 14 (1956) 209—210. — Entgegen neueren Behauptungen, daß das Fest der Verklärung des Herrn in der griechischen Kirche erst seit dem 10. Jahrhundert und nur im Patriarchat von Jerusalem bereits im 7. Jahrhundert gefeiert wurde, kann G. an Hand von 7 frühen Dokumenten eindeutig belegen, daß man auch für die gesamte Ostkirche früher hinaufgehen muß, wenigstens bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts. Die „Einführung“ des Festes durch Leo VI. bedeutet nur die Bestimmung des hohen Feierlichkeitscharakters für das schon bestehende Fest. Weisweiler

La nouvelle Ève. T. I und II (*Études Mariales*, *Bulletin de la société d'Études Mariales* 12 u. 13 [1954 und 1955]). 8^o (VIII u. 172 S., IX u. 119 S.) Paris, Lethielleux. fr. 1200.— u. 1000.—. — Das hier behandelte Thema kann vielleicht nicht den Anspruch erheben, das zentrale Thema der Mariologie zu sein, es führen aber von ihm zahlreiche Linien zu den wichtigsten Thesen, die dort zur Sprache kommen müssen. Und eines ist sicher, daß die überaus gründliche Arbeit, deren

Ertrag in den beiden Heften erscheint, der gesamten Marienkunde Nutzen und Anregung bringt. Wir nennen zuerst die Titel der einzelnen Beiträge: *M.-J. Nicolas O. P.* Introduction théologique (I, 1—18); *F.-M. Braun O. P.*, Ève et Marie dans les deux testaments (9—34); *G. Jouassard*, La nouvelle Ève chez les Pères antiniciens (35—54); *B. Capelle O. S. B.*, Le thème de la Nouvelle Ève chez les anciens Docteurs latins (55—76); *R. Laurentin*, L'interprétation de la Genèse 3, 15 dans la tradition jusqu'au début du XIII^e siècle (77—156); *Th. Camelot O. P.*, Marie, la Nouvelle Ève, dans la patristique grecque, du Concile de Nicée à saint Jean Damascène (157—172); *M.-J. Nicolas O. P.*, La théologie du Christ Nouvel Adam dans saint Thomas d'Aquin (II, 1—14); *A. Gelin P. S. S.*, La doctrine paulinienne du Nouvel Adam (15—24); *H. Rondet S. J.*, Le Christ Nouvel Adam dans la théologie de saint Augustin (25—42); *A. Wenger A. A.*, La nouvelle Ève dans la théologie byzantine (43—60); *H. Barré C. S. Sp.*, Le „mystère“ d'Ève à la fin de l'époque patristique en Occident (61—98); *G. Frénaud O. S. B.*, La „nouvelle Ève“ dans les liturgies latines du VI^e au XIII^e siècle (99—119). Die Rücksicht auf den uns hier zur Verfügung stehenden Raum verbietet es, genauere Inhaltsangaben zu bringen, wir beschränken uns daher auf die beiden ausführlichsten und wohl auch wertvollsten Arbeiten, die von Laurentin und Barré. Die Untersuchung von *R. Laurentin* zeichnet sich aus durch eine allem Anschein nach lückenlose Bibliographie (u. a. wird eine sonst kaum bekannte Studie eines polnischen Jesuiten angeführt und verwertet: *S. Styś*, Egzegetyczne podstawy tłumaczenia Maryjnego Rodz. 3, 15; Rocznik teologiczny I [1949] 11—107) und die exakten Belege. Das Ergebnis geht dahin, daß der schon exegetisch gegebene Kollektivsinn („la lutte universelle et perpétuelle de la race humaine contre le démon“ [113] sich mehr und mehr in Christus und Maria konzentriert („deux individus se dégagent au sein de la collectivité, ou plutôt, deux personnes dont le rôle et la signification ont une valeur universelle, le Christ et sa mère“ [114]), zunächst schon in einer Gesamtschau der Heiligen Schrift nach dem Vorgang von F.-M. Braun, dann auch in der allmählich klarer unterscheidenden Vätertheologie. Die extremen Positionen nach beiden Seiten hin (z. B. die von L. Drewniak O. S. B. und die von T. Gallus S. J.) werden so, u. E. endgültig, zurückgewiesen. Gleiche Anerkennung verdient die Arbeit von *H. Barré*. Dieselbe Genauigkeit und Reichhaltigkeit in Belegen und Literaturangaben, dieselbe Verbindung von kritisch-historischem Sinn und spekulativer Synthese. Der Verf. zeigt in einzelnen, wie die Parallele Eva-Maria aus der Parallele Eva-Kirche und aus der weiteren Eva-Frau entwickelt worden ist, was aber nur deswegen als möglich erscheint, weil Eva ein Geheimnis göttlicher Gnadenökonomie besagt. Beachtenswert dürfte vor allem noch das sein, daß die verschiedenen Deutungen nicht, wie es übertriebene Kritiker wahr haben wollen, in Gegensatz zueinander gebracht werden, sondern in einen ungezwungenen Einklang. Die Ausführungen schließen mit dem Wort des Zeno von Verona: „Per Mariam revelata est Eva“. Der gesamte Inhalt der beiden Hefte berechtigt uns zu dem Urteil, daß die französische Mariologie zielstrebig und bahnbrechend vorangeht, und zwar auf dem Weg der Mitte, der den Belangen der positiven und der spekulativen Theologie zugleich gerecht wird und Einzelforschung mit Systematik vereinigt. Beumer

Rahner K., S. J., Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen. 8^o (IV und 110 S.). Freiburg 1956, Herder. 4.80 DM. — In diesen Betrachtungen, die ursprünglich als Predigten gehalten wurden (und als solche immerhin einige Anforderungen an die Mitarbeit der Zuhörer gestellt haben müssen), gelingt es R., tiefe theologische Gedanken der Frömmigkeit nutzbar zu machen. An Hand der marianischen Geheimnisse entwickelt er gewissermaßen eine theologische Anthropologie. Denn er weitet den Rahmen des nur Mariologischen aus zum Blick auf den Menschen in der Heilsordnung. Der Berechtigung solcher Betrachtungsweise geht die einem kurzen Aufriß der Glaubenslehre von Maria folgende erste Betrachtung ausdrücklich nach, wenn sie fragt, wieso denn Maria Gegenstand der Theologie sein könne. Hier zeigt sich, daß es Theologie, die auf Gottes Offenbarung aufruhet, nicht geben könne, wenn sie nicht zugleich Anthropologie ist. Was aber der Mensch in Gottes Heilsplan ist, das wird uns — wie die zweite Betrachtung als mariologische Grundidee erweist — vollkommen in Maria gezeigt. Dementsprechend suchen die

folgenden Betrachtungen in den einzelnen Mariengeheimnissen, angefangen von der Unbefleckten Empfängnis über die jungfräuliche Gottesmutterchaft und ihre Aufnahme in den Himmel bis zur Gnadenmittlerschaft die Aussage über uns Menschen aufzuspüren. Dabei wird dann die Erklärung der marianischen Glaubensgeheimnisse selbst einigermaßen kurz abgetan: die Betrachtungen richten sich ja an katholische Gläubige, deren Kenntnis dessen, was die Glaubensaussagen beinhalten, mit Recht einigermaßen vorausgesetzt wird. Die Deutung auf das Heil aller Menschen hin ist das wichtigere.

Semmelroth

Belloli, L., *La teologia dell'Assunzione corporea di Maria ss. dalla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX*, Contributo alla storia del dogma (Analecta Gregoriana 79). 8^o (XXVI u. 408 S.) Rom 1956, Universitas Gregoriana. Lire 2500.— — Wie der Titel besagt, behandelt das dogmengeschichtliche Werk die Theologie der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, und zwar aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Der Anfangspunkt, die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis, ist offensichtlich gut gewählt, während man als Endpunkt eher die Definition der Assumptio selber wünschen könnte. In äußerst exakter Forschungsarbeit werden die Ansichten der Theologen, der Zeit und der Sprache nach geordnet, untersucht; der Schlußteil gibt eine wertvolle Übersicht über die einzelnen vom Dogma berührten Wahrheiten (Tod Mariens, Unversehrtheit ihres Leibes, Aufnahme in den Himmel) und über die Art der Beweisführung (Zeugnisse der Heiligen Schrift, der Tradition, der „Sinn der Kirche“, innere Begründung). Die Vollständigkeit der Darstellung ist wohl kaum anzuzweifeln; auch wenn sich aus der angegebenen Zeit noch irgendwo ein Beitrag zum Thema finden ließe, wäre er sicher von untergeordneter Bedeutung. Dagegen ist es schwer, eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, welchem Zweck die Arbeit dienen soll, nachdem nun einmal die Definition fertig vorliegt. Gewiß, die Einzelheiten interessieren uns heute nicht mehr so wie vordem. Aber manche Probleme sind durch die Dogmatisierung noch nicht entschieden (z. B. die Frage nach dem Tode Mariens oder die nach dem mariologischen Gehalt des Prot-evangeliums), und hierüber geben die von B. zusammengestellten Quellen in etwa Auskunft.

Beumer

Jellouschek, C. J., *Die ältesten Wiener Theologen und das Dogma vom Jahre 1950*. gr. 8^o (28 S.). Wien 1956, Holzhausen. — In seiner Rektoratsrede untersucht J. die Äußerungen der ersten Mitglieder der 1384 gegründeten Theologischen Fakultät der Wiener Universität über die Frage der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Nach dem damaligen, in den Universitätsstatuten von 1385 verankerten Brauch, an den kirchlichen Festen gelehrte Predigten „ad clerum universitatis“ zu halten, war genug Gelegenheit gegeben, sich auch zu diesem Mariengeheimnis zu äußern. J. untersucht vor allem die beiden noch ins 14. Jahrhundert gehörenden Gelehrten Heinrich von Langenstein (Henricus de Hassia) und Heinrich Totting von Oyta, während eine ganze Reihe aus dem 15. Jahrhundert am Schluß der Rede kurz aufgeführt werden. Bei aller Nüchternheit in der theologischen Qualifikation, die sie dem Geheimnis geben, stimmen doch alle in der Begünstigung oder sogar positiven Verteidigung der leiblichen Aufnahme Mariens überein und lassen sich darin auch nicht durch die Autorität des von ihnen noch für echt gehaltenen Sermo des Ps.-Hieronymus beirren. Der mit reichen Quellenangaben belegte Vortrag ist eine sehr dankenswerte Bestandsaufnahme. Es wäre S. 12 zu beachten gewesen, daß das Fest der Dormitio, selbst als es schon nicht mehr nur den Tod Mariens meinte, noch nicht gleich die leibliche Aufnahme in die himmlische Verklärung meinte, sondern die Übertragung des Leibes Mariens an einen Ort der Unverweslichkeit, aber wohl noch des Wartens auf die erst zu vollziehende Aufnahme in die endgültige Verklärung. — Es sei darauf hingewiesen, daß der fasc. 9 der Opuscula et textus (S. 16, Fußnote 49) von H. Weisweiler 1952 erweitert neu herausgegeben wurde.

Semmelroth

Gickler, D. M., *Das „Ja“ zum sakramentalen Mysterium*. 8^o (160 S.) Köln 1955, Amerikanisch-Ungarischer Verlag. 4.— DM. — In einer Reihe „Kirche und

entstand, wohingegen die führenden, durch die Einzelfragen hindurchgehenden Ideen und Grundlinien etwas zurücktreten, besonders wenn noch zwei so grundlegende Sakramente zusammen behandelt werden. Die heutige scholastische Forschung sieht aber gerade mit Recht nach den tieferliegenden Traditionsideen, von denen eine Befruchtung für unsere Zeit erwartet werden und kommen kann. Dies Anliegen scheint in den beiden letzten Münchener theologischen Dissertationen über Johannes Capreolus und Hervaeus Natalis (vgl. Schol 30 [1955] 588 ff. und 624 ff.) voller erfüllt zu sein. Vielleicht schenkt uns F. nun aus seiner echten Kenntnis des 17. Jahrhunderts und seiner Theologie auch noch diese systematische Gesamtansicht der Grundlehre Gonet's, nachdem er hier bereits vorzüglich dessen persönliche Eigenart herausgestellt hat.

Weisweiler

Das Opfer der Kirche. Dargeboten von Professoren und Dozenten von der theol. Fakultät Luzern (Luzerner Theol. Studien, 1). 8^o (316 S.) Luzern 1954, Rex-Verlag. 18.80 Fr. — Der Erstling der „Luzerner Theologischen Studien“, dem in zwanglosem Abstand Nachfolger versprochen sind. Der Begegnung von Wissenschaft und Leben soll die Reihe dienen. Der 1. Bd. gilt dem Herzstück kirchlichen Lebens, indem die Eucharistie als „Opfer der Kirche“ allseitig beleuchtet wird. Wir zählen kurz auf: Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier (*H. Haag*); Eucharistie in der Sicht des JohEv (*E. Ruckstuhl*); Gemeinschaftscharakter der Eucharistie (*R. Erni*); Opfer als Naturforderung (*J. Rössli*); Bedeutsamkeit der Liturgiegeschichte für heutige Seelsorge (*J. B. Villiger*); Laienkommunion kanonistisch gesehen (*J. Stirnimann*); Erziehung zur Liturgie (*A. Gügler*); Predigt aus der Liturgie (*J. Meier*); Gesang in der Kultfeier (*E. Kaufmann*); Eucharistie und priesterliche Frömmigkeit (*E. Simonett*); Seelsorgliche Voraussetzungen für fruchtbaren liturgischen Vollzug (*B. Keller*). Man sieht: praktisch ist die gesamte Fakultät vertreten, und das ist wohl beabsichtigt, denn der vorliegende Bd. ist als Festgabe zum 70. Geburtstag des Diözesanbischofs gedacht. Daher scheint es unangebracht, einzelnes hervorzuheben. Selbstverständlich gibt es im Reigen der Studien um das zentrale Thema, zu dem jeder seinen Beitrag leisten wollte, mehr und minder Gewichtiges und Interessantes, und die Einordnung in den Gesamtplan mag nicht ohne Bescheidung seitens des einzelnen Autors abgegangen sein. Die vielen Beiträge restlos aufeinander abgestimmt sehen wollen heißt sicher zuviel erwarten. Wichtiger ist die Feststellung, daß nicht nur die zuletzt genannten Abhandlungen, die unter dem Titel „Opferliturgie und Seelsorge“ zusammengefaßt sind, der Begegnung von Wissen und religiösem Leben dienen: überall ist das Anliegen spürbar. Wenn das treibend bleibt, sieht man mit Freude den weiteren Veröffentlichungen entgegen.

Stenzel

Jungmann, J. A., Der Gottesdienst der Kirche. 8^o (272 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. 9.80 DM. — Es wäre wenig und viel über dieses Buch zu sagen. Zuvor wohl: daß man den Rang von J. haben muß, um so schreiben zu können; denn weniger als 300 S. stehen den Kapiteln Grundbegriffe — Geschichte — liturgische Gesetzgebung — Aufbauelemente — Gotteshaus — sakramentale Handlungen und heilige Messe — Stundengebet — Kirchenjahr zur Verfügung. Verzicht auf jeglichen Apparat, auf das Ausbreiten von Detailwissen ist damit selbstverständlich. Vorausgesetzt aber wird meisterliche Beherrschung des Stoffes, und sie erspart uns dann auch die Unbehaglichkeit, die einen oft bei unnuancierten Zusammenfassungen und allzu runden Urteilen überkommt. Zum Stofflichen ist kaum etwas zu sagen; allenfalls, daß der Verf. durch frühere Veröffentlichungen selbst zum guten Teil daran schuld ist, wenn uns manches nicht mehr neu oder sogar schon geläufig ist. Für die beiden Kapitel über das Brevier und über das Kirchenjahr wird man besonders dankbar sein, denn hier sind viel verlässliche neue Gesamtdarstellungen selten. Aber der Hinweis auf etwas anderes ist wichtiger: auf die Weite und die Ehrfurcht, die aus diesen Kapiteln spricht. Das wird möglich durch die Betrachtung „auf dem Hintergrund der Geschichte“, wie der Untertitel sagt. So kann man unterscheiden zwischen wirklicher Auslese und mehr zufälliger Verhärtung und Bewahrung. Es fehlt dem Verf. nicht an Mut zu klarem Reden und auch nicht an Geschick, im Leser selber die Einsicht zu wecken: manches von dem, was geworden ist, darf und wird

verschwinden wie so vieles vorher auch, so wahr die Kirche und ihr Gottesdienst lebt. Zu dieser Einstellung zu verhelfen ist dankenswert, denn auf ihr ruht nicht zuletzt die behutsame Ehrfurcht vor dem Gewordenen, das nach menschlichem Ermessen die Qualität des Endgültigen gewonnen hat, das also allenfalls vom liturgischen Leben der Kirche selbst überholt werden kann. In dem, was so zwischen den Zeilen vermittelt wird, möchten wir die nicht geringste Gabe und Weisheit dieses Buches sehen. Damit wird es dann auch mehr als ein willkommenes Kompendium für die Hand des Studierenden.

Stenzel

Heynck, V., O. F. M., Zur Bußlehre des Petrus Johannes Olivi: FranzStud 38 (1956) 39—65 150—176. — Die von V. Doucet 1935 in Padua entdeckten Quästionen aus dem Sentenzenkommentar Olivis, von denen die meisten dem 4. Buch angehören, ermöglichen es, seine Bußlehre näher zu untersuchen. Das scheidete bisher daran, daß aus dem 4. Buch seiner Summe nur wenige Quästionen gefunden sind. Jetzt liegen allein 80 Quästionen zur Bußlehre vor. H. gibt in einem 1. Teil den Inhalt von etwa 20 wieder, die zum engeren Thema der Arbeit gehören: Reue und Bußsakrament in ihrem Verhältnis zur Rechtfertigung. Dann stellt er im 2. Teil mehr systematisch die Anschauungen Olivis dazu zusammen. Es ergibt sich ein eindrucksvolles Bild vor allem vom Grundzug dieser Lehren: Im Mittelpunkt steht das *Verdienst Christi*; von diesem Zentralpunkt aus erhält die Bußlehre Olivis ihre dogmengeschichtliche Eigenart, die sich sowohl von Thomas wie von Skotus deutlich abhebt. Die Sünde bringt eine rechtliche Verpflichtung gegen Gott (*obligatio erga Deum*). Diese kann nur dadurch gehoben werden, daß der Mensch rechtlicher Besitzer des Verdienstes Christi geworden ist, das den schuldhaften *Reatus* in überreichem Maße aufhebt. Dieses Verdienst wird uns nur im Sakrament geschenkt, das daher für den Sünder heilsnotwendig ist, wenigstens als *sacramentum in voto* (nicht bloß als *votum sacramenti!*). So tritt auch die persönliche Reue in der Spekulation des Aufbaues des Sakramentes zurück gegenüber diesem Verdienst Christi. Gewiß wird sie weiter gefordert; aber sie ist nicht mehr „*pars formalis et principalis*“, das ist nur noch Beichte und Absolution. Olivi lehnt ausdrücklich ab, daß man durch die Reue allein gerechtfertigt werden könne. Der entscheidende Satz, der zugleich die Berufung auf die Schrift und die Väter als Grund seiner Ansicht bringt, lautet: *Peccatum non deletur nec culpa remittitur secundum scripturam et sanctos et secundum fidem catholicam nisi per communicationem meriti Christi, quae communicatio non habetur ex vi contritionis proprie et per se, sed ex vi sacramentorum, quae secundum se meritum Christi nobis conferunt habita in voto vel in actu* (52). Somit ist die Reue auch nicht „*res et sacramentum*“, da sie dadurch zu starken Anteil an der Gnadenerteilung hätte. Ja auch die Gnade tritt, jedenfalls in *ordine logico*, gegenüber dem Verdienst Christi im Sündennachlaß zurück, da die Sündenschuld formal durch das Verdienst aufgehoben wird, dem dann die Gnade folgt, die uns Gott lieb macht: *Habitus caritatis reddens mentem Deo acceptam et gratam* (55). Endlich ist es so auch erklärlich, warum Olivi nicht *attritio* und *contritio* mit seiner Zeit nach der Information unterscheidet. Reue ist nur Vorstufe für die Verzeihung durch das sakramentale Zuwenden der Verdienste Christi. Naturgemäß tritt dadurch die Absolution noch mehr als bei Thomas in den Mittelpunkt, und zwar gegen Bonaventura nicht bloß als deprekative, sondern als absolute Form des Sakramentes. Dazu führt Olivi schon die ganze juristische Konstruktion des Sakramentes: Durch die Absolution werden rechtlich die Verdienste Christi als Aufhebung der Schuld der Sünde gegeben. So bestätigt der Sentenzenkommentar die damals erst aus der Summe allein gewonnene Einsicht von J. Koch, daß es sich um eine rechtliche Zuwendung des Verdienstes handle (vgl. Schol 5 [1930] 516 ff.), während J. Auer von einer „Teilhabe gnade“ und „Christusmystik“ Olivis spricht (vgl. Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I 175 f. 340; II 54 214 246). Ob man freilich in diesem stark juristischen Denken Olivis mit H. von einer „personal gerichteten“ Rechtfertigungslehre gegenüber der ontischen des hl. Thomas sprechen kann, scheint recht zweifelhaft. Denn die Seinsgnade ist doch persönlich Teilhabe am *Leben* des dreipersonlichen Gottes, also persönlicher als rechtliche Zuwendung der Verdienste. — Eine *sehr* verdienstvolle Abhandlung, die in der Betonung der Verdienste Christi ganz aktuelle Bedeutung hat.

Weisweiler