

Aufsätze und Bücher

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

de Bivort de la Saudée, J. (Herausg.), Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. gr. 8^o (664 S.) Graz-Wien-Köln 1956. Styria. 26.— DM. — Materialismus ist im Titel des Buches nicht als praktische Haltung des Lebens, sondern im philosophischen und speziell marxistischen Sinn gemeint. So will das Buch dem Christen Material an die Hand geben, durch das er die Angriffe des Materialismus vor seinem eigenen Fragen und den Angreifern von außen zurückweisen kann. Das geschieht in einem sehr weit gespannten Rahmen von anerkannten Fachleuten verschiedener Nationen. Ins philosophische Gebiet reichen die Fragen nach dem Ursprung und Bau der Welt, nach der Herkunft des Lebens und speziell des Menschen, der Überblick über Fragen und Antworten der Psychologie nach dem Wesen der Seele des Menschen und schließlich nach dem Ursprung der Religion. Da aber die Schwierigkeiten des Materialismus gegen den christlichen Glauben vor allem auch im Geschichtlichen ansetzen, wird die historische Existenz Christi besprochen wie auch die Entstehung des Christentums in einem ganz bestimmten geschichtlichen Raum. Es wird schließlich das Selbstverständnis der katholischen Kirche dargestellt und der Ursprung der Reformation erklärt. Die letzten Kapitel widmen sich Fragen, die gegenüber dem Kommunismus als sozialem Phänomen Antwort verlangen: wie es sich mit dem Verhältnis der Religion zum Fortschritt verhalte, wie die Religion zum gegenwärtigen Kapitalismus stehe. Schließlich wird der dialektische Materialismus selbst dargestellt und dem Übel in der Welt sein Platz im Weltplan Gottes angewiesen. — Die Artikel sind sehr verschieden in ihrer Eigenart, wechselnd von ruhig-sachlicher Darlegung zu kämpferischem Schwung, von streng systematischem Vorgehen zu mehr unverbindlichem Schildern. Es ist sehr viel Material auf dem Raum eines Buches zusammengetragen und für persönliche Durcharbeitung oder gruppenmäßige Besprechung geschickt aufgegliedert und zusammengefaßt. — Der Erfolg, den das Buch seit seinem Erscheinen auch in Deutschland schon hatte, zeigt seine Bedeutung und Brauchbarkeit.

S e m m e l r o t h

Lewis, C. S., Christentum schlechthin. gr. 8^o (274 S.) Köln-Olten, Hegner. 14.80 DM. — L. hat eine außerordentliche Gabe, theologisch korrekt und zugleich einnehmend lebendig die Wahrheiten darzulegen, die dem Christentum in seinen wesentlichen Bekenntnissen gemeinsam sind. In den vorliegenden Kapiteln, die ursprünglich als Rundfunkvorträge gehalten wurden, spricht der Anglikaner L. vor allem über wesentlich christliche Lebenshaltungen, weniger über dogmatische Wahrheiten der Offenbarung. Schwerverständliche Dinge versteht er mit Hilfe überraschender Vergleiche in die Nähe des Lesers zu stellen. Bei allem Bemühen, im Raum des den christlichen Konfessionen Gemeinsamen zu bleiben, bewegen sich seine Ausführungen keineswegs nur in einem christlich verbrämten Humanismus. Seine Forderungen gründen auf den wesentlichen Wahrheiten der christlichen Offenbarung. Es wird dem Leser überraschend deutlich, wie viel das anglikanische Bekenntnis an Katholischem festgehalten hat, während es sich vom Protestantischen in wichtigen Punkten wesentlich unterscheidet.

S e m m e l r o t h

Der mündige Christ. Herausgegeben von H. Giesen, H. H. Schrey, H. J. Schultz, gr. 8^o (391 S.) Stuttgart 1956, Kreuz-Verlag. — Es gibt mannigfache Weisen, die den Christen unserer Zeit aufgetragene Aufgabe der Heimholung einer gottentfremdeten Welt anzufassen. Die Herausgeber dieses Buches haben eine sehr wirksame, weil der Psychologie des modernen Menschen so nahe Weise gefunden. Wenn man es ein protestantisches Gegenstück zu dem im Herderverlag erschienenen „Handbuch des katholischen Lebens“ nennen wollte, würde man seinem Inhalt

und Anliegen kaum gerecht. Nicht nur wegen des ganz anderen Aufbaues, sondern vor allem wegen des andersgearteten geistigen „Klimas“. Gewiß soll auch hier Lehre und Weisung vermittelt werden. Aber das Buch will mehr. Es will nicht nur einen vom Christlichen her bestimmten Standort aufzeigen, sondern darüber hinaus zu Einsatz und Entscheidung aufrufen. Der Blick haftet dabei auf der so radikal veränderten Welt von heute, in der das Evangelium so fremd geworden ist und die doch seiner Botschaft wie nur je eine Zeit bedarf. Der Weg, der hier gewiesen wird, sucht eine Mitte zwischen „unfreier Rückwärtsgewandtheit und radikaler Fortschrittlichkeit“ in der Kraft des Glaubens, der alle Zeiten und Mächte in Dienst nimmt, aber sich an keine von ihnen gebunden weiß. Drei große Leitgedanken gliedern die zahlreichen Kurzbeiträge. „Zwischen Gestern und Morgen“ entwirft „Bilder der Geschichte, die eine Wirksamkeit für unsere Gegenwart erweisen und die wir um der Kontinuität willen nicht ignorieren dürfen“. In lockerer Abfolge ziehen die Gestalten der Vergangenheit am Leser vorbei: Paulus und Augustinus, Luther und Calvin, Wichern und Kierkegaard, Vincent van Gogh und Barlach, Jochum Klepper (von *Reinhold Schneider* beschrieben) und Dietrich Bonhoeffer. Hier wie auch in den übrigen Partien des Buches sind naturgemäß nicht alle Beiträge gleichwertig. Köstlich ist *Karl Barths* „Brief an Mozart“; *H. Fausels* „Die entschuldigte Welt“ wird dagegen trotz guten Bemühens der Wirklichkeit des Mönchtums nicht gerecht. — Der 2. Abschnitt „Zwischen Heute und Morgen“ will sodann über die Welt von heute orientieren: über die Wandlungen im naturwissenschaftlich-technischen wie im sozial-kulturellen Bereich. Wir können nur auf einige der behandelten Themen hinweisen: „Unbewältigte Situationen“ (*J. Bodamer*), „Frauen ohne Mann“ (*H. Walz*), „Unverstandene Kinder — Einverstandene Eltern“ (*G. Schimansky*). Auch die Politische Dimension wird durchschritten: „Kleine Lektion in Völkerverständigung“ (*H. Bolewski*) und „Vom Obrigkeitsstaat zur Demokratie“ (*H. H. Schrey*) und „Für und wider den Pazifismus heute“ (*U. Schmidhäuser*) u. a. m. — Der letzte Teil des Buches trägt als Überschrift „Zwischen Heil und Unheil“. Er will „Grundgedanken des Glaubens der Christen entfalten, wie er heute gelebt sein will — denn um ihretwillen, um der betenden, liebenden, hoffenden Menschen willen erhält Gott die Welt“. Es geht hier um die elementaren Dinge, die zu tun den Christen aufgetragen ist: um Glauben und Nachfolge, um Gebet und geistliches Leben, um die christliche Meisterung von Angst und Krankheit, von Alter und Tod. — Der katholische Leser wird da und dort seine Vorbehalte machen, wenn es um die Beurteilung einzelner Beiträge geht. Aber in dem grundsätzlichen Anliegen, das hinter allem steht, kann es nur Übereinstimmung geben: Das Verhängnis, das über unserer verwandelten Welt droht, kann — soweit es auf Menschen ankommt — nur beschworen werden, wenn die Christen sich auf ihre Verantwortung besinnen und in der Freiheit, in der sie sich nur an ihren Herrn gebunden wissen, zu dieser Welt stehen, indem sie sie „überwinden“.

Bacht

Die geistige Situation unserer Zeit in den Einzelwissenschaften. Vorträge von *A. Vögtle*, *J. H. Kaiser*, *R. Heiss*, *K. O. Kiepenheuer* (Freiburger Dies Universitatis, 4, 1955/56). gr. 8^o (107 S. u. 12 Taf.) Freiburg i. Br. 1956, Schulz. — Von den vier Vorträgen, die in diesem Band zusammengefaßt sind und die alle unter dem Gesichtswinkel der verschiedenen Disziplinen einen Beitrag zur Erhellung der geistigen Situation unserer Zeit liefern, beansprucht begreiflicherweise in dieser Zeitschrift das Referat des Theologen *A. Vögtle* besonderes Interesse. Verf. handelt darin über „Die Entmythologisierung des Neuen Testaments als Forderung einer zeitgemäßen Theologie und Verkündigung“. (Mittlerweile hat V. in der *BiblZ N. F.* 1 [1957] 136—151 einen umfangreichen Literaturbericht über *R. Bultmanns* Existenztheologie in katholischer Sicht folgen lassen.) Nach einer klaren Darstellung der Theologie Bultmanns geht Verf. der Frage nach, warum Bultmanns Programm die evangelische Theologie so nachdrücklich erregt, wiewohl doch längst klargestellt sei, daß die existentielle Interpretation des NT eine untragbare Verkürzung und Entleerung des ursprünglichen Kerygmas darstellt. V. findet dafür drei Gründe: 1. Die von Bultmann trotz allem angestrebte

Überwindung des Liberalismus in der Theologie. 2. Das darin lebendige reformatorische Pathos mit der Vorbetonung des persönlichen Glaubens gegenüber der objektiven Heilswirklichkeit und mit der konsequenten Durchführung der solafides-Lehre. 3. Die unbestechliche Wirklichkeitsnähe, welche dem Entmythologisierungsprogramm anhaftet: Lebt es doch von dem unbedingten Willen, die christliche Botschaft so zu verstehen, daß sie mit den radikalsten Ergebnissen der historischen Kritik, des naturwissenschaftlichen Weltbildes und des Existenzverständnisses des heutigen Menschen vereinbar ist. Im letzten Teil seines Vortrages setzt sich V. mit diesen drei Voraussetzungen bzw. Zielsetzungen der Theologie Bultmanns kritisch auseinander. Gewiß gilt Bultmann als hervorragender Vertreter der historisch-kritischen Bibelwissenschaft. Aber seine Positionen sind schon von seiner theologischen Systematik vorbelastet. Nur so vermag er die Geschichte bzw. das Geschichtliche aus dem NT zugunsten eines bloßen Mythos zu eliminieren, den er dann zu entmythologisieren trachtet. Ebenso läßt sich nicht aufrechterhalten, daß das naturwissenschaftliche Weltbild grundsätzlich jedes wunderbare Eingreifen Gottes verbietet — wenigstens nicht, wenn man nicht einem längst überholten physikalischen Weltbild verhaftet bleibt. Und was die existentielle Auslegung des NT betrifft, so wird sie einfach dem vergangenen bzw. künftigen historischen Heilsereignis nicht gerecht, welches nach dem NT dem Glauben notwendig zugeordnet ist. — Der Vortrag bietet somit eine gute Zusammenfassung der in der Bultmann-Diskussion vorgelegten Gesichtspunkte und eine wertvolle Hinführung zu deren Verständnis.

B a c h t

K w i a t k o w s k i, W., Apologetyka totalna. gr. 8^o (4 Hefte, zus. 826 S.) Warszawa 1955/56, Pax. je 40—60 Zl. — Im 1. Heft dieser Apologetik gibt der Verf. eine allgemeine Einführung in die von ihm genannte „totale“ Apologetik; das 2. Heft beschreibt die Methoden dieser Apologetik. Der 2. Band beschäftigt sich in seinen beiden Heften mit den apologetischen Fragen um Jesus Christus als den von Gott gesandten Messias und als Stifter der katholischen Kirche. — Der Ausdruck einer „totalen“ Apologetik, der für das deutsche Sprachgefühl ungewöhnlich klingt, besagt einmal, daß es hier um eine systematische und zugleich kritische Verteidigung des Christentums und seiner geschichtlichen Grundlagen geht. Dann soll aber mit dieser Betrachtung auch der Gesichtspunkt des objektiven Wertes und des subjektiven Werts verbunden werden (I, 1 S. 169). Wegen einiger Undeutlichkeiten in der hier vorliegenden Konzeption sei auf die Besprechung im Greg verwiesen (1957, 148 f.). — Die 1. Auflage des Werkes ist 1938 erschienen. Das Literaturverzeichnis konnte in der neuen Auflage nur wenig ergänzt werden, ist aber bis zum Jahre 1938 mit bemerkenswerter Vollständigkeit durchgeführt.

G i l e n

K o s e r, C., O. F. M., Die älteste bekannte Deutung theologischer Noten: Wilhelm von Ockhams „Dialogus“ P. I, Lib. II: FranzStud 38 (1956) 66—77. — Die Geschichte der Qualifikationen und Zensuren in der Theologie ist ein bisher noch wenig erforschtes Gebiet. Der Verf. weist dankenswerterweise darauf hin, daß nach einigen Ansätzen, wie der Schrift Alberts des Großen „De quindecim problematibus“, Wilhelm Ockham in seinem „Dialogus“ anscheinend als erster bestimmte Grenzen für die theologische Terminologie festgelegt und die wesentlichen Fragenkomplexe angeschnitten hat. Von den zugrundeliegenden Lehrmeinungen Ockhams dürfte vor allem die von Bedeutung sein, die den Einfluß des kirchlichen Lehramtes sowohl in Sachen der katholischen Wahrheiten als auch in denen der Häresie wenig entscheidend sein läßt. Zumal gegenüber Duns Scotus muß das als ein Rückschritt gekennzeichnet werden. Wenn K. noch die entfernte Vorbereitung der theologischen Qualifikationen hätte einbeziehen wollen, wäre u. a. Alanus von Lille mit seinen „Regulae de sacra theologia“ zu nennen gewesen (M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II 468—471).

B e u m e r

L a n g, A., Wesen und Wahrheit der Religion. gr. 8^o (265 S.) München 1957, Hueber. 11.80 DM. — Das zweibändige fundamentaltheologische Lehrbuch des

Verf. hat mit Recht viel Anklang gefunden, so daß bereits eine 2. Aufl. erscheinen muß. In diesem neuen Werk bietet er mit der Darstellung der religionsphilosophischen Vortragen eine sehr glückliche Ergänzung. In formaler Hinsicht sind die gleichen Vorzüge hervorzuheben: Logisch aufgebaute, sehr übersichtliche Disposition, klare Sprache, reichliche Literaturangaben, Personen- und Sachregister. Auch hier wird im besten Sinne des Wortes „gesunde Lehre“ vorgetragen, wiederum bei voller Aufgeschlossenheit für neue Fragestellungen und Methoden: ein vorbildliches Lehrbuch, das überdies den Vorzug einer guten Lesbarkeit hat. Der Titel zeigt bereits die beiden Hauptteile an. Zunächst wird, im wesentlichen phänomenologisch, das Wesen der Religion erarbeitet. Als ihr Kernakt wird die personale Begegnung mit dem göttlichen Du herausgestellt, die sich, der Natur des Menschen entsprechend, in sehr verschiedenen individuellen und sozialen Ausdrucksformen ausprägt. Gut wird die Religion von verwandten Erscheinungen: Philosophie, Kunst, Ethik, abgegrenzt, sodann von den vielfältigen Formen verkümmert und entarteter Religiosität. Mit Recht wird betont, daß aus der wesentlichen intentionalen Bezogenheit der Religion mit innerer Notwendigkeit die Wahrheitsfrage folgt. „Der Verlust des Glaubens an die Wahrheit der religiösen Inhalte kann durch nichts ersetzt werden“ (63). Die Religionsphilosophie habe allerdings nur nach der Wahrheit der grundlegenden religiösen Überzeugungen zu fragen, d. h. nach der Existenz eines transzendenten, heiligen, persönlichen Gottes. Hier wäre wohl eine Ergänzung wünschenswert: Da im 1. Teil das Wesen der Religion im allgemeinen nur beschreibend dargestellt wird, sollte hier auch ausdrücklich die Frage nach der verpflichtenden Notwendigkeit der Religion und ihrer wichtigsten Ausdrucksformen gestellt werden. So beschränkt sich der 2. Teil auf die Gottesbeweise und ihre Problematik. Richtig heißt es, daß sie nur zu einer „freien“ Gewißheit führen — wegen ihres komplexen Charakters und des existentiellen Anspruchs, den sie beinhalten. Man würde aber wohl besser sagen, daß sie deswegen „psychologisch“ (statt: „logisch“) nicht zwingend seien. Nach dem kosmologischen (mit dem teleologischen) Gottesbeweis wird abschließend der axiologische Beweis dargelegt: die Zielstrebigkeit, die das gesamte Sein durchwaltet, könne nicht ohne letzte Sinnerfüllung bleiben. Es ist aber doch zu fragen, ob dieser Beweis für sich allein genügt, oder nicht vielmehr mit dem kosmologischen und teleologischen Beweis zusammengenommen werden muß. Erst in ihrer Zusammenschau erweisen sie Gott als letzte Wirkursache und ens a se, als geistiges Wesen und als Endziel alles Seienden. Mit Recht wird aber die religiöse Bedeutsamkeit gerade des axiologischen Weges betont. Am Ende vermißt man eigentlich ein Kapitel über die Offenheit des Menschen auf eine göttliche Offenbarung hin, die unsere allzu dunkle und in vielem ungewisse natürliche Gotteserkenntnis erhellt. Aber darüber spricht der Verf. im 1. Band seiner Fundamentaltheologie, der sich logisch an das neue Werk anschließt.

Bulst

Bornkamm, G., Jesus von Nazareth. kl. 8^o (214 S.) Stuttgart 1956, Kohlhammer (Urbanbücher). 3.60 DM. — Da wissenschaftliche Darstellungen der „Geschichte und Botschaft“ Jesu recht selten geworden sind, sei auf dieses, wenn auch kleine und als Taschenbuch allgemein verständlich geschriebene Werk etwas näher eingegangen, zumal es in seinem Anliegen und seinen Auffassungen wohl als repräsentativ für sehr weite Kreise innerhalb der nichtkatholischen Theologie in Deutschland gelten kann. Mit Recht wird bedauert, daß „historische Forschung und Glaube weithin hoffnungslos auseinandergebrochen sind“ (19). Das Buch möchte „zu einem geschichtlichen Verständnis der Überlieferung über Jesus“ und zugleich „auch dem kirchlichen Tradition entfremdeten Leser zu einer neuen, ursprünglichen Begegnung mit Jesu Gestalt und Botschaft verhelfen“ (6). Naturgemäß ist zunächst von den Quellen die Rede, und hier fallen im Grunde bereits die Entscheidungen (11—23 u. a. O.). Wohl wird „die unbestreitbare Treue und Bindung an Jesu Wort“, die allerdings verbunden sei mit einem „erstaunlichen Maß von Freiheit gegenüber dem ‚historischen‘ Wortlaut“, wiederholt hervorgehoben. Trotz vieler Unsicherheiten für die historische Betrachtung bestehe doch kein Grund zur Resignation: „Zu deutlich ist, was die Evangelien über Jesu Botschaft, seine Taten

und seine Geschichte berichten, noch immer gekennzeichnet durch eine Echtheit, eine Frische und eine auch vom Osterglauben der Gemeinde nicht bewältigte Besonderheit, die unmittelbar auf die historische Gestalt Jesu zurückweisen“ (22 f.). Andererseits wird doch aus der Verwobenheit von Bericht und Bekenntnis in den Evangelien gefolgert, daß wir nur wenig historisch Sicheres über Jesus wüßten. Alles wird von Ostern her gesehen: Tod und Auferstehung Jesu sind das einzige Thema der Urpredigt. „Kein Zweifel, daß Paulus und die Verfasser anderer neutestamentlicher Schriften überaus wenig von dem Detail dessen gewußt haben, was uns aus den Evangelien bekannt ist“ (14). Alles natürlich nicht Erklärbares, z. B. die Naturwunder, gilt eo ipso als legendär. Selbst in den Leidensberichten sei „wie nur irgend sonst... das Historische ins Legendäre verwoben und so berichtet, daß darin und dahinter die Hand Gottes sichtbar wird und Jesus als der erscheint, der Gottes Ratschlüsse vollstreckt und ihre Erfüllung erleidet“ (143). In der Ostergeschichte sei schon die Erzählung vom leeren Grabe „offensichtlich... eine (und zwar, wie aus Mk 16,8 gefolgert wird, späte) Legende“. „Die Osterbotschaft ist jedenfalls eher da als die Ostergeschichten“ (167). Nachdrücklich wird zwar die Einzigartigkeit Jesu (auch gegenüber den Essenern), die „Unmittelbarkeit“ und „Souveränität“ seines gesamten Auftretens betont, die besonders auch für seine Botschaft von der schon anbrechenden (und mit ihm schon gegenwärtigen) Gottesherrschaft gilt und für seine Stellung zum Willen Gottes, auch wo er durch die Schrift sanktioniert erscheint. Ob aber Jesus mit messianischem Anspruch aufgetreten (eine Frage, „die häufig für die wichtigste in der Überlieferung gehalten wird“), dafür gebe es keinen sicheren Beweis, da wir in den diesbezüglichen (ausdrücklichen oder äquivalenten) Selbstaussagen Jesu in den Evangelien („Messias“, „Sohn Davids“, „Sohn Gottes“) nicht Worte des historischen Jesus, sondern das Credo und die Theologie der Urgemeinde vor uns hätten. Mit dem „Menschensohn“ habe sich Jesus schwerlich selber gemeint. Die Gleichsetzung sei erst Christologie der Gemeinde. — Man muß sich nach all dem nur fragen, wie die Jünger — und damit die Kirche — überhaupt zum Glauben an Jesus als den Messias gekommen sein sollen, und das sogar erst, nachdem er, aus dem Gottesvolk ausgestoßen, den Verbrechertod gestorben war. Der Grundfehler in der Gesamtkonzeption liegt wohl darin, daß überall, wo Bekenntnis und dogmatische Reflexion oder gar natürlich nicht mehr Erklärbares in der Darstellung des NT begegnet, das Berichtete eo ipso als historisch unsicher oder gleich als legendär gilt. Gewiß bleiben bei einer rein historischen Betrachtung der ntl. Berichte manche Fragen, im besonderen z. B. auch bei den konkreten Ostergeschichten, offen, aber die eigentlich grundlegenden Tatsachen, wie vor allem das messianische Selbstzeugnis Jesu, ebenso die Substanz der Osterberichte, sind doch, auch historisch gesehen, nicht ernsthaft zu bezweifeln, schon darum nicht, weil ohne sie die Entstehung einer Gemeinde von Christusgläubigen gänzlich unverständlich bliebe. Das Christentum ist eben zuinnerst und von seinen ersten Anfängen an eine geschichtliche Religion. Und gerade die ersten Christen hatten ein brennendes Interesse an der Realität, und zwar der beweisbaren Realität der Heilsereignisse, an die sie glaubten und für die sie ihre irdische Existenz aufs Spiel setzten. 1 Kor. 15,3 ff. ist dafür nur ein, wenn auch der eindrucksvollste Beweis.

Bulst

Journet, Ch., *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. gr. 8^o (153 S.) Paris 1953, Alsatia. 450.— Fr. — Verf. hat seinem Buch eine ungewöhnliche Widmung mitgegeben: À tous ceux qui ne refusent pas d'emblée d'examiner les titres Evangéliques de la primauté Romaine. Der beschwörende Ton dieser Worte bestimmt die Atmosphäre, die das ganze Buch durchzieht. Es geht um die Auslegung der petrinischen Texte, wie sie O. Cullmann in seinem bekannten Petrusbuch vorgelegt hatte. Gerade weil Cullmann in der Frage nach Authentizität und Historizität dieser Texte sich so nachdrücklich von der protestantischen Position abgesetzt hat, muß die Hoffnung naheliegen, daß er auch in der Frage ihrer theologischen Auslegung für ein weiteres Gespräch offen ist. Demgemäß liegt der Schwerpunkt des Buches auf dieser Frage der theologischen Interpretation der petrinischen Grundtexte. Dabei wird von Anfang an deutlich,

daß J. im Unterschied zu seinem Gesprächspartner nicht so sehr Exeget und Historiker ist, sondern daß er als Systematiker und Dogmatiker an sein Thema herantritt. Hat er doch nicht umsonst die umfangreichen Bände des wegen seiner konstruktiven Systematik beachtlichen Werkes „L'Eglise du Verbe Incarné“ geschrieben, das freilich auch die Nachteile einer überzogenen Systematisierung nicht verhehlen kann. Ein ähnliches wird man wohl auch von dem vorliegenden Buch sagen müssen. J. wird trotz des vornehmen Tones und der scharfsinnigen Argumentation bei seinem Gesprächspartner nicht den erwünschten Eindruck wecken, weil er ihm nicht auf dessen eigenes „Terrain“ zu folgen vermag. Das hindert aber nicht, daß J. in den einzelnen Kapiteln ausgezeichnete Einsichten vorlegt. Das gilt schon von den einleitenden Kapiteln II—V, in welchen er die der Kontroverse zugrundeliegende gegensätzliche Konzeption von Christentum überhaupt aufdeckt: Im Katholizismus sieht er eine betont ontologische Betrachtungsweise, während der Protestantismus in der Sakramentallehre wie in der Lehre von Gnade und Rechtfertigung und auch sonst eine „mnemische“ Betrachtungsweise (*conception mnémique*) sein eigen nennt, die die reale Fülle des hier und jetzt sich ereignenden Heilshandelns Gottes nicht zu wahren vermag. Näher an die eigentliche Fragestellung führen Kap. VII und VIII, in denen die Probleme eines fortdauernden unfehlbaren Lehramtes und der Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit des Apostelamtes diskutiert werden. J. legt hier mit Recht Nachdruck auf die Feststellung, daß Cullmann einen so wichtigen Text wie Mt 28,18—20 übergeht. Das Schwergewicht der ganzen Studie liegt aber in Kap. IX—XII, in welchen jeweils die katholische und die protestantische Auffassung von der Stellung Petri und von der Nachfolge des römischen Bischofs diskutiert wird. Während J. zur katholischen Sicht der Dinge kaum wesentlich Neues beizubringen hat, enthält seine Auseinandersetzung mit Cullmann einige wichtige Feststellungen: So weist er darauf hin, daß Cullmann gezwungen ist, die Einheit der Verheißungsworte Mt 16 zu zerreißen, ebenso daß er dem von ihm selbst behaupteten Primat des Petrus keinen befriedigenden Inhalt zu geben vermag und daß er bereits in die apostolische Kirche eine radikale Spaltung zwischen paulinischer und petrinischer Gnadenauffassung verlegen muß, die es nicht zuläßt, von der Einheit der apostolischen Kirche zu sprechen. In diesem Zusammenhang zitiert J. einige weniger bekannte Texte von Solovjev und Rosanov, die zu denken geben. Im letzten Kap. (XIII) fügt J. ohne ausführlicheren Kommentar die geschichtlichen Zeugnisse für den römischen Aufenthalt Petri und eine nüchterne Auswertung der Grabungsergebnisse unter der Peterskirche bei. Zusammenfassend ist zu sagen, daß J. nur einen ganz eng umschriebenen Beitrag zu der von Cullmann aufgeworfenen Problematik liefern wollte. Er hat die beiden Perspektiven einander konfrontiert, unter denen die gleichen Texte und Tatsachen gesehen werden können, und seine Frage ist letztlich die, in welcher Perspektive sich der Sinn dieser Texte und Tatsachen am tiefsten und am göttlichsten, d. h. in seiner vollen Wahrheit, auftut (15). In dieser Eingrenzung betrachtet, bietet das Buch wertvolle Hilfe.

B a c h t

Schiffers, N., Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman. gr. 8^o (329 S.) Düsseldorf 1956, Patmos-Verlag, 22.50 DM; geb. 24.50 DM. — Wer geglaubt hatte, daß die wachsende Zahl von Veröffentlichungen über J. H. Newman nur auf Rechnung der Jubiläumsfeier seiner Konversion (1845—1945) zu setzen sei, wird sich mittlerweile eines Besseren haben belehren lassen. Es sind sachbedingte Antriebe, die zu solch eindringlichem Studium der Ideen Newmans führen; und je intensiver diese Forschung betrieben wird, um so deutlicher wird uns, wie wenig das, was er unserer Zeit zu sagen hat, bislang ausgeschöpft ist. Darüber hinaus beginnen wir zu begreifen, daß die Newmaninterpretation wegen der Weiträumigkeit und Beweglichkeit seines Denkens mit höchster Behutsamkeit zu geschehen hat und daß mehr als einer unter den Forschern, die vorgaben, Newmans Ideen darzulegen, in Wirklichkeit ihn zum Exponenten eigener Anliegen und Kampfziele machten. Das geschah immer dann, wenn man die weitgespannte Polarität, zwischen denen Newmans Gedanken sich bewegen, außer acht ließ und sich einseitig auf einen der beiden Spannungspole versteifte. Die vorliegende Studie hat sich demgemäß die Korrektur einer solchen vereinseitigen Betrachtungsweise zum Ziel gesetzt. Nur

zu lange war Newman einseitig als „Prophet der Gottunmittelbarkeit der Christen“ hingestellt worden, für den sich alles letztlich auf die Frage nach dem „myself and my Creator“ konzentrierte. Das war nur deshalb möglich, weil man die Rolle der Kirche im Leben und in der Theologie Newmans nicht hinreichend berücksichtigte. Nur so war es möglich, daß man ihn in gefährliche Nähe zu einer Theologie kirchenfreier Innerlichkeit rückte. Die Einseitigkeit solcher Betrachtungsweise war schon öfters kritisiert worden, so von E. Przywara, O. Karrer, W. H. Van de Pol. Aber es fehlte noch eine umfassende monographische Aufarbeitung des Gesamtproblems. Diese liegt in der hier anzuzeigenden Studie vor, die, unter der Führung des bekannten Tübinger Newman-Forschers H. Fries entstanden, mit erstaunlicher Kenntnis der gesamten Literatur die Frage klärt, welche Bedeutung faktisch die Autorität der Kirche für Newman besitzt. Was Sch. über seine Vorgänger an Neuem bietet, ist vor allem die eingehende Quellenanalyse der Newmanschen Ekklesiologie. Sie führt ihn zu dem Ergebnis: Newman ist durch die Frage nach der Autorität der Einen Kirche nach Rom geführt worden. Bei aller Bindung an diese Kirchenautorität hat er aber die Freiheit des einzelnen in seiner Entscheidung für die Gottbeziehung sicherzustellen gewußt. Diese nachdrückliche Betonung der Untastbarkeit des Gewissens ist jedoch zu Unrecht als seine „rein personale Frömmigkeit“ vereinselt worden. Vielmehr erschließt sich erst in der Spannung zwischen diesen beiden Prinzipien der wahre Newman. Auf der Basis dieser Vorüberlegung (Einleitung: „Gottunmittelbarkeit und Kirche“ 21—38) entfaltet Sch. in zwei großen Abschnitten die eigentliche These seines Buches: I. Newmans persönlicher Weg zur einen-einigen Kirche. II. Newmans Theologie von der Einheit der Kirche. — Innerhalb des 1. Teiles verdienen die Abschnitte über die Ekklesiologie des Anglikanismus besondere Beachtung, wie sie zumal von den sog. karolinischen Theologen entwickelt worden war. Denn einerseits hat sie in Newmans persönlicher Entwicklung eine wichtige Rolle gespielt, andererseits wird sie in der durchgängigen Newmanliteratur zu wenig beachtet. Bei der Darstellung der kritischen Auseinandersetzung Newmans mit der Idee des Anglikanismus als *Via Media* wird deutlich, mit welcher Unverdroßenheit er alles versucht hat, um der sich immer unabweisbarer zeigenden Notwendigkeit einer Rückkehr zur römischen Kirche auszuweichen. Nach der Konversion im Jahre 1845 wurde die Einheit innerhalb der katholischen Kirche eines der vordringlichen theologischen Themen für Newman. In diesem Zusammenhang bespricht Sch. auch die oft falsch verstandene Auffassung Newmans von der Rolle des Kirchenvolkes in Glaubenssachen (121—144). — Während somit der 1. Teil betont biographischen Charakter trägt, entwickelt der 2. Teil der Studie die „heilsgeschichtliche und systematische Darstellung der Newmanschen Theologie von der Einheit der Kirche“ (161—262). Mit Recht sieht Verf. in Newmans Auffassung von der Inkarnation des Logos seine Lehre von der Kirche im allgemeinen und von ihrer Einheit im besonderen grundgelegt. Das dreifache Amt, das Christus in die Kirche hineingegeben hat, gewinnt für unser Verständnis ganz neue Tiefe, wenn man es mit Newman in seiner einheitsstiftenden Funktion betrachtet. — Den Abschluß des Buches bildet ein gedrängtes Kapitel über „Newmans Theologie von der Einheit der Kirche. Vergleich mit einer exegetisch fundierten Ekklesiologie“ (263—315). Hier werden die verschiedenen Bilder, unter denen die Schrift die Kirche sieht (Volk Gottes, Königtum Gottes bzw. Christi, Leib Christi, Kirche als Braut und Mutter usw.), nach ihrer Bedeutsamkeit für die kirchliche Einheit befragt. — Der besondere Reiz dieser für die gesamte Newmanforschung hochwichtigen Untersuchung liegt nicht nur in der erstaunlichen Vertrautheit des Verf. mit dem weitschichtigen *Corpus Newmanianum*, sondern mehr noch darin, wie Sch. es versteht, die Probleme Newmanscher Theologie immer wieder mit den uns heute aufgegebenen Fragen zu konfrontieren. Davon geben zumal die ausgedehnten Fußnoten mit ihren zahlreichen Literaturhinweisen beredtes Zeugnis. Gerade dadurch wird die Aktualität Newmans wirkungsvoll herausgestellt, ebenso auch seine überragende Größe. Denn es gibt keinen überzeugenderen Beweis für echte Genialität als die Kraft, über die Grenzen der eigenen Zeit hinaus noch spätere Generationen zu befruchten. — Daß ein so umfassendes Werk wie das vorliegende da und dort auch Kritik und Widerspruch

herausfordert, braucht seinen Wert nicht zu mindern. Auf ein paar Kleinigkeiten sei hingewiesen: S. 68 muß es wohl 1538 statt 1571 heißen; S. 85 f. vermißt man einen Hinweis auf die Studie von H. Fries, *Die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts im theologischen Werdegang von J. H. Newman* (Das Konzil von Chalkedon III [1954] 421—454); S. 68 f. wird man aus der anglikanischen Fassung des Kirchenbegriffes wohl eher die von Luther herkommende Spannung zwischen *Ecclēsia invisibilis* — *visibilis* als die zwischen dem kalvinischen und dem katholischierenden Kirchenbegriff heraushören müssen.

B a c h t

V o d o p i v e c, G., *Membri in re ed appartenenza in voto alla chiesa di Cristo: Euntes Docete* 10 (1957) 65—104. — Ein wichtiger Punkt aus der Lehre von der kirchlichen Gliedschaft ist in dieser sehr verdienstlichen Arbeit herausgegriffen und, man muß wohl es zugeben, erschöpfend behandelt. Das erste Kapitel untersucht die theologische Grundlage, das *in re* und *in voto* der Sakramentendogmatik. Danach folgt der direkt dem Thema gewidmete Abschnitt über das *in re* und *in voto* in der Ekklesiologie (75—83). Anschließend werden einige damit zusammenhängende Fragen und Folgerungen besprochen (Beispiele eines ökumenischen Latitudinarismus, Taufe als einziges Konstitutivum der wahren kirchlichen Gliedschaft?, Taufe als sichtbare und untüglbare Eingliederung in die Kirche?, Das auch unverschuldete Aufhören der Gliedschaft durch sichtbare und willentliche Trennung allein, Unvollständige oder unsichtbare Glieder?). Die reichen Literaturangaben berücksichtigen selbst die neuesten Erscheinungen, und zwar aus allen Sprachgebieten. Einen größeren Raum nimmt ein die Wiedergabe und teilweise auch kritische Erörterung der Auffassung bei *Th. Sartory* (Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie, Meitingen bei Augsburg 1955). Der Verf. darf mit einer ziemlich allgemeinen Zustimmung der führenden Ekklesiologen rechnen. Nur in einer kleinen Einzelheit möchten wir wenigstens für eine andere sprachliche Formulierung eintreten. Der Ausdruck „Zugehörigkeit“ (*appartenza*) könnte nämlich die Ansicht nahelegen, die aber V. durchaus nicht teilt, daß doch eine Art von Gliedschaft für den *haereticus materialis* in Betracht komme. Wir würden demgegenüber vorschlagen, bei der Formulierung der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ zu bleiben, die keine Zugehörigkeit, sondern lediglich eine Zuordnung („*ordinantur ad*“) gelten läßt. Damit wäre jedenfalls die Möglichkeit eines Mißverständnisses noch wirksamer von vorneherein ausgeschlossen. Die ganze Arbeit bildet aber ein Musterbeispiel dafür, daß gerade in der Ekklesiologie ein detaillierter Ausschnitt, in echt theologischer Konzeption dargestellt, mehr oder weniger die Gesamtheit der einschlägigen Probleme aufdeckt und eine allseitig befriedigende Antwort zu bieten vermag.

B e u m e r

A l g e r m i s s e n, K., *Aktuelle Mitgliedschaft in der Kirche und gnadenhafte Zugehörigkeit bzw. Hinordnung zu ihr: ThGl* 46 (1956) 260—275. — Der Verf. behandelt das aktuelle Thema in vier Kapiteln: 1. Die reale Gliedschaft in der Kirche; 2. Die Zugehörigkeit zur Kirche *in voto*; 3. Das Verhältnis der Ungläubigen, der formellen Häretiker und Schismatiker, der Apostaten und Exkommunizierten zur Kirche; 4. Zugehörigkeit zur Seele der Kirche? Die Ausführungen bringen manches klärende Wort zu den heißumstrittenen Problemen der Ekklesiologie, aber einiges dürfte noch auf Widerspruch stoßen. Wir sehen davon ab, daß die Literaturhinweise nicht vollständig sind (übrigens gibt es keinen Dominikanertheologen Henri de Lubac, wie S. 261 zu lesen ist) und daß der Ausdruck „unvollkommene Gliedschaft der Sünder“ (264) kaum glücklich genannt werden kann. Wichtiger ist, daß A. mit Journet und Poschmann für die Einschränkung des Begriffes des Häretikers auf den formellen Häretiker eintritt. „Das ‚*pertinaciter*‘, das ‚*renuit*‘, das ‚*recusat*‘ (in der Definition des Häretikers) setzen . . . einen schwer schuldhaften Willensentscheid entgegen besserer Einsicht voraus“ (269). In Wirklichkeit hat die mittelalterliche Theologie die Unterscheidung von formeller und materieller Häresie gar nicht gekannt, und die Begriffsbestimmung des Kirchenrechtes berücksichtigt sie ebensowenig; die „*pertinacia*“ ist jedoch auch bei dem *haereticus materialis* gegeben, wenn er, allerdings ohne seine Schuld, bei der Nicht-

anerkenntnis des katholischen Glaubens verharret. Was über den *excommunicatus toleratus* (271) und den *haereticus occultus* (272) und deren kirchliche Gliedschaft gesagt wird, bedürfte einer längeren Auseinandersetzung mit den gegnerischen Gründen, um überzeugend zu wirken. Wenn A. endlich eine Zugehörigkeit zur Seele der Kirche verteidigt (272—275), so kann man sachlich kaum das beanstanden, was im Grunde behauptet werden soll und worin alle neueren Theologen auch übereinstimmen, nur müßte die Gefahr einer Verselbständigung einer derartigen „Seele der Kirche“ gesehen sein.

Beumer

Nolasco, R. L., *La excomuni3n y la pertenencia a la Iglesia: Ciencia y Fe* (Publicaci3n trimestral de las facultades de filosofa y teologfa del Colegio M3ximo de San Jos3, San Miguel, Argentina) 12 (1956) 43—89. — Eine ausgezeichnete dogmatische und kanonistische Studie über die Wirkungen der Exkommunikation gegenüber der kirchlichen Gliedschaft. Die weit auseinandergehenden Auffassungen der verschiedenen Autoren werden ziemlich vollständig dargelegt und kritisch untersucht (besonders auch die von A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?* ZKathTh 73 [1951] 1—71). Das Ergebnis, dem man nur zustimmen kann, besteht darin, daß die Exkommunikation wenigstens in ihrer schärfsten Form den Ausschluß aus der Kirche besagt und nicht nur die Wirkung einer rein äußeren Erklärung hat. Ein Mißverständnis ist es aber, wenn N. dem Referenten die Ansicht zuschreibt, es sei in dieser Frage der dogmatische Begriff der Kirche von dem kanonistischen zu trennen, wie es Haring und Hagen wirklich tun (81). Hier hat sich der Verf. allzusehr auf Gommenginger verlassen. In Wirklichkeit sollte nur erklärt werden, wie der Kanonist infolge seiner juristischen Betrachtungsweise der Kirche, die nur Abstraktion ist, leicht zu einer betonten Herausstellung der juristischen Wirkungen der kirchlichen Gliedschaft kommen kann.

Beumer

2. Geschichte der Theologie

Tresmontant, Cl., *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*. Ein Versuch (für die deutsche Übers. des franz. Originals: *Essai sur la pens3e h3braïque*, Paris 1953, zeichnet *Fr. Stier*). gr. 12 (190 S.). Düsseldorf 1956, Patmosverlag. — Ein vielfältig abgewandeltes Thema wird hier in einigermaßen eigenartiger Weise aufgegriffen: die Frage nach dem Verhältnis von biblischer Offenbarung und Hellenismus. Der Vergleich wird nicht in methodischer Entfaltung des ganzen Materials hier und dort geführt. Vielmehr wird die Aufgabe auf dem Wege einer schlaglichtartigen Beleuchtung und Hervorhebung zentraler Motive gelöst. Es geht um Einsichten in die metaphysischen Grundstrukturen biblischen und hellenistischen Denkens. Sie werden an relativ geringem Belegmaterial gewonnen. Dabei wird alles im Spiegel der Bergsonschen Philosophie geschaut. Diese, selbst eine Verkoppelung zweier grundverschiedener Strömungen, deren eine auf hebräischen, deren andere auf neuplatonischen Grund zurückweist, soll dazu verhelfen, die Eigenart der beiden Vergleichsgrößen schärfer hervortreten zu lassen (und auch eben das Unvereinbare derselben bei Bergson aufzuweisen. Siehe Exkurs I 175—184). Als Ziel schwebt dabei das eine vor Augen: von der Bibel her die Forderungen und das Wesen der christlichen Philosophie zu bestimmen, wie sie dann von Thomas, Blondel und Laberthonnière entwickelt worden sei. Damit ist schon das Aktuelle und zugleich das Problematische dieser Skizze angedeutet. — Eine erste Themengruppe hebt kraftvoll die grundlegende Bedeutung des biblischen Schöpfungsbegriffes und seine Beziehung zum ganzen Gottes- und Weltbild hervor (11—97). Man darf in diesen Analysen wohl einen guten Griff sehen, mit dem das Problem einer „Hellenisierung“ des Christentums angefaßt werden kann. Jedoch ist Verf. wohl kaum in allem der Gefahr einer Verallgemeinerung entgangen. Einerseits gibt es in der Bibel selbst hellenistische Einflüsse (s. u.), andererseits weist auch das griechische Denken, in seiner ältesten Form wenigstens, schon Motive auf, die um eine klare Transzendenz des Göttlichen wissen (vgl. *R. Joly: Antiquité Classique* 25 [1956] 73—84, bes. 74 mit Hinweis auf Xenophanes, *Frq.* 23.

Joly freilich versteht das Christentum selbst ganz als Ergebnis der Hellenisierung. Demgegenüber hätte Tr. Wesentliches zu sagen). Sicher bleibt gültig, daß eben der Schöpfungsbegriff hier die unüberschrittene Grenzlinie zwischen Hebräisch und Griechisch darstellt. — Problematischer werden die Ausführungen im Kapitel über die Grundzüge der biblischen Anthropologie (98—130). Gewiß ist die starke Unterscheidung zwischen hebräischem Seelenbegriff und platonischem Dualismus in bezug auf Leib und Seele notwendig. Die zwei „heterogenen Beziehungssysteme“, die von der Bibel und vom Griechentum her in der christlichen Anthropologie leben, werden sehr deutlich herausgearbeitet. Die Geschichte der Askese muß sehr wohl darauf achten. Ist aber für die biblische Seite einfachhin gültig: „Das Heil liegt nicht in der Askese“ (114)? Hier wäre doch wohl dieser Begriff genauer zu umschreiben gewesen und eine Überprüfung des ganzen Verhaltens des biblischen Menschen zum Leib usw. notwendig. Schon im AT wird gefastet und werden Bußgürtel getragen (vgl. Judith). Joel kennt Bitt- und Bußriten als Unterstreichung des Gebetes, nicht bloß als Ausdruck der Trauer (1,13—20; 2,12—17). Verf. scheint freilich unter Askese bloßen „Moralismus“ zu verstehen (vgl. 128). Auf den Namen kommt es nicht an, wohl aber darauf, daß der hebräische Mensch schon seinen geistigen Haltungen einen leiblichen Ausdruck gibt, in Lob- und Dankeskult, wie auch in der Sühne, und dies gerade darum, weil er nicht Dualist ist. Auch für die Bibel gilt wohl schon, daß das Verhältnis von Judentum und Hellenismus komplizierter ist, als Verf. vermuten läßt. Es sei nur verwiesen auf *K. Schubert*, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Freiburg-Wien 1955, 13—25; dazu *R. Meyer*: OrientLitZ 52 (1957) 142—145; ders., Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie (= Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T. IV, 22, 1937). — Dem „Erkennen“ ist das 3. Kapitel gewidmet (131—162). Soll vom griechischen zum biblischen Weltverständnis ein Übergang gefunden werden, so bedarf es einer „totalen Neuung“ des Verstandes und des Denkens (Röm 12,2). Sie wird allein durch den Geist bewirkt. Nur innerhalb dieser Neuung gibt es eine „christliche Philosophie“. Verf. steht hier ganz auf dem Boden der Immanenzapologetik (vgl. 150). So wertvoll im einzelnen diese Ausführungen (materiell genommen) sind, so werden hier doch „übernatürlicher Aktvollzug“ und „Sphäre der Reflexion“ ungebührlich miteinander vermischt. Das Verhältnis der menschlichen Denkstrukturen zur göttlichen Offenbarung, und dieser Denkstrukturen untereinander in Rücksicht auf die göttliche Offenbarung, bedarf sicherlich genauerer Abgrenzungen, als Verf. sie bietet. Die Diskussion um das „Vorverständnis“ innerhalb der protestantischen Theologie mag zeigen, wie schwierig die Fragen sind.

Grillmeier

Chadwick, H., Origen Contra Celsum. Translated with an Introduction and notes. gr. 8^o (XL u. 531 S.) Cambridge 1953, University Press. — Diese hervorragend aufgemachte Übersetzung eines wichtigen Origenes-Werkes ist nicht einzureihen in die stets wachsende Zahl vulgarisierender Übertragungen von Väterschriften. Sie besitzt vielmehr hohen wissenschaftlichen Rang und bezieht in dem einstmals so heftigen literarkritischen Streit um Contra Celsum eine nach Möglichkeit gesicherte Stellung. Ch. umschreibt sie in seiner Einleitung, die einen Überblick über die im Jahre 1889 durch P. Koetschau in Gang gebrachte hitzige Kontroverse bietet. Zum erstmalig war damals die handschriftliche Überlieferung von Contra Celsum und der Philokalie genau untersucht und klassifiziert worden. Koetschau war zum Schluß gekommen, daß alle Hss direkter Überlieferung sich vom Vaticanus gr. 386 und vom Parisinus suppl. gr. 616 herleiteten, wobei die beiden genannten Hss als voneinander unabhängige Zeugen desselben Archetyps betrachtet wurden. Koetschau fand weitgehende Zustimmung durch den Engländer J. A. Robinson, mit dem einen Unterschied freilich, daß auch der genannte Pariser Codex vom Vaticanus gr. 386 herzuleiten sei. Koetschau schloß sich in seiner Ausgabe von Contra Celsum (1899) den Ergebnissen von R. an und stellte die ganze direkte Überlieferung auf den Codex Vaticanus. Dieses Ergebnis hat Anerkennung gefunden. Beide Forscher teilten auch die Überzeugung, daß diese direkte Überlieferung den besseren Text garantiere gegenüber den Auszügen der Philokalie des hl. Basilius und des hl. Gregor v. Nazianz. In einem äußerst heftigen Angriff

hatte sich P. Wendland gegen diese Auffassung gewandt, der für den höheren Wert der Philokalie eintrat. E. Preuschen schloß sich nach einer Untersuchung der Schriftzitate im Vaticanus und in der Philokalie den Ergebnissen von P. Wendland an. Koetschau untersuchte seinerseits die Bibelzitate bei Origenes sehr sorgfältig (1900) und hielt an seiner früheren Auffassung fest. In einer noch weiter ausgreifenden Studie, die 1902/3 und 1903/4 im Gymnasialprogramm von Burghausen veröffentlicht wurde, kam dagegen A. Winter wieder auf die These von P. Wendland hinaus, daß nämlich der Text der Philokalie vorzuziehen sei. O. Stählin schloß sich diesen Ergebnissen an. Damit hatte der Streit vorläufig ein Ende, beeinflusste aber dennoch die weitere Forschung. 1926/27 gab Koetschau eine deutsche Übersetzung von Contra Celsum in der Bibliothek der Kirchenväter (Kösel) heraus. In der Einleitung dazu gab er sich gegenüber Wendland und Winter nicht geschlagen, nahm aber doch in der Übersetzung selbst mehrfach die Textvorschläge von Wendland an. Ch. stellt außerdem fest (XXXI), daß Koetschau dabei noch an über 400 Stellen Verbesserungen gegenüber seinem eigenen griechischen Text vorgenommen habe, die er nun selbst teilweise übernimmt. Außerdem hat Ch. noch die wichtigen Textänderungen verwertet, welche von A. Wifstrand, Lund, gemacht worden sind. Die früheren französischen, englischen und deutschen Übersetzungen, bes. die von Koetschau, wurden mit herangezogen. Als Grundlage dient aber der griechische Text von Koetschau, jedoch kritisch betrachtet nach den erwähnten Arbeiten. So besitzen wir in der Übersetzung von Ch. heute den besten greifbaren Gesamttext von Contra Celsum, zudem durch wertvolle Anmerkungen kommentiert. — Soweit haben wir die Arbeit von Ch. im Hinblick auf die vorausgehende Forschung eingeordnet. Inzwischen ist auf dem Gebiete der Textgeschichte von Contra Celsum ein Ereignis eingetreten, das Ch. nur erwähnen, aber nicht mehr auswerten konnte. Es handelt sich um die Ms-Funde von Tura vom Jahr 1941. Hierbei wurde ein Ms (6. 7. J.) mit Auszügen aus den zwei ersten Büchern von Contra Celsum entdeckt. Dieses wurde inzwischen veröffentlicht (*J. Scherer*, *Extraits des livres I et II du Contra Celsum d'Origène d'après le papyrus No. 88 747 du Musée du Caire*, Le Caire 1956). Aus der ausgezeichneten Einleitung sei nur das hervorgehoben, was sich für die Beurteilung der Übersetzung von Ch. ergibt. Scherer stellt fest, daß Koetschau größere Freude über diesen Fund haben dürfte als Wendland. Beide aber müßten zugleich erkennen, daß in ihrer Kontroverse das Problem schlecht gestellt war und die ganze Untersuchung eine neue Basis gewinnen müßte. Sch. stellt fest, daß man Koetschau den einzig wirklich schweren Vorwurf, der zu erheben sei, nicht gemacht habe, nämlich den, daß er nicht an eine methodische und systematische Untersuchung der Verbesserungen des Vaticanus 386 herangetreten sei. Koetschau hat immer angenommen, daß die Verbesserungen des A₁ nach dem Archetyp gemacht worden seien. Gerade diese Annahme bestreitet Sch. Auch die Verfechter des Philokalie-Vorrangs haben übersehen, daß der Vat eine lange Geschichte hinter sich habe. Alle Fehler, die sie diesem Codex vorgeworfen hatten, hielten sie für jüngeren Datums. Der Fund von Tura zeigt nun, daß diese Veränderungen schon im 6. Jahrh. bestanden. Zwischen dem durch A₁ (oder A₂, A₃) korrigierten Text und dem Original besteht ein viel größerer Abstand, als Koetschau vermutet. Andererseits aber zeigen die im neugefundenen Papyrus überlieferten Teile von Contra Celsum, daß verschiedene charakteristische Lesarten der direkten Überlieferung echt sind, was für Koetschau (und eben auch für Ch.) spricht. Freilich erhebt Sch. die Forderung, daß — nach der vollständigen Edition der ganzen Origenesfunde von Tura — eine erneute Analyse von Vat 386 und der Auszüge der Philokalie vorgenommen werden müßte —, und zwar im Lichte des neugefundenen Papyrus. Das Ergebnis werde ein ganz neues Bild der Textgeschichte von Contra Celsum sein. Es zeugt für den hohen Wert von Ch.'s Arbeit, daß Sch. sie schon in seinem Apparat berücksichtigt und ihren Entscheidungen bezüglich mancher Lesarten meist zustimmen kann.

Grillmeier

Augustinus Magister. Congrès International Augustiniens, Paris, 21. bis 24. Sept. 1954. Actes. gr. 8^o (VIII u. 495 S.) Paris o. J., Études Augustiniennes. — Um die Eigenart dieses Werkes zu verstehen, ist zu beachten, daß unter demselben

Titel schon im August 1954 2 Bände veröffentlicht worden waren, die von Teilnehmern des Internationalen Augustinuskongresses 1954 in Paris eingereicht worden waren. Der vorliegende Band enthält zwar auch noch eine Reihe solcher „communications“, hat aber zum Hauptzweck, die *Akten* des Kongresses selber zu bringen. Durch einzelne Referenten waren die „communications“, nach Fachgebieten geordnet, zusammengefaßt und dem Kongreß geboten worden. Daran schloß sich — stets vor dem Plenum — die Diskussion. *Christine Mohrmann* hatte das erste Sammelreferat unter dem Titel: *Problèmes philologiques et littéraires* (27—41). In der Diskussion ging es vor allem um die Tragfähigkeit der Methode der Textparallelen (konkret: von Parallelen zum Tolle-lege), über die Semantik einzelner Worte wie sacramentum, mysterium und schließlich — ganz kurz — über die Echtheit des „Speculum“, die G. de Plinval in seiner communication bestritten hatte. — Das nächste Referat (*Mgr. M. Pellegrino*) galt dem Problem der Quellen bei Augustinus (51—63), näherhin den klassisch-lateinischen, den christlich-lateinischen und den christlich-griechischen Quellen; die griechisch-profanen würden für Augustinus ausscheiden (58). (Hier wäre die Frage wohl zu präzisieren und u. U. zu beachten, daß Augustinus einmal erwähnt, daß er die „Kategorien“ des Aristoteles gelesen habe: Conf. IV 16, CSEL XXXIII, 85 s. Bald danach lernt er auch die Isagoge des Porphyrius kennen.) — Ein kurzer Bericht galt den Beziehungen des hl. Augustinus zum Mönchtum (vorgelegt von *Dom Lambot*) (64—68). *P. W. Hümpfner* brachte eine neue Theorie bezüglich der Mönchsregeln vor, welche die bisherigen Annahmen umkehrt. Die Diskussion ging auf die Frage nicht weiter ein. — Besondere Bedeutung gewann das Referat von *A. Pincherle*, *Les sources platoniciennes de l'augustinianisme* (71—93). Als besonders fördernd wurde die Studie von *P. Hendriex* hervorgehoben: Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus. Darum entspann sich die wohl lebhafteste Debatte des Kongresses (94—102). — Das umfangreichste Referat der Tagung hielt *A. Mandouze*: *Où en est la question de la mystique augustinienne* (103—163) mit einem ausgezeichneten Überblick über eine Frage, die noch keine Lösung gefunden hat. Alles hängt an der Zweideutigkeit des Wortes „Mystik“ (was die Diskussion auf dem Kongreß nur bestätigte. Vgl. *H. Meyer* zum selben Thema in vorliegendem Bd. 429—437). — Dem schwierigen Thema der augustianischen Erkenntnislehre waren 13 Beiträge gewidmet, über die *R. Jolivet* berichtete (169—186). Die Diskussion zentrierte sich vor allem um die Vorschläge von *P. Somers*, Löwen, und seine communication: *Image de Dieu et Illumination divine*. Der erste Begriff sei für Augustinus viel bedeutsamer als der zweite. — Besonderes Interesse fand der geistreiche Vortrag von *H. I. Marrou*: *La théologie de l'Histoire* (193—204), wobei der Begriff der civitas Dei naturgemäß in den Mittelpunkt rückte, und dies vor allem in der Deutung, die *J. Ratzinger* diesem Begriff gab. — In dem kurzen Überblick von *G. Philipps*, *Le mystère de Christ* (213—220) waren bedeutende Beiträge zu würdigen, wie etwa von *J. Plagnieux*, *O. Perler*, *W. A. C. Frend*, dem bekannten Erforscher der donatistischen Streitigkeiten, Plagnieux zeigte in einer genauen Analyse von *De Trinitate*, daß bei Augustinus ein fortschreitender Christozentrismus zu beobachten sei. Dies ist wiederum wichtig für die Beurteilung des Platonismus des hl. Augustinus, da dieser selbst das Fehlen der Inkarnationsidee bei den platonici bedauert. Von ähnlicher Bedeutung ist auch der Auferstehungsglaube, der wiederum eine starke Betonung des Biblischen für Augustinus mit sich brachte. In der Diskussion wurden auch die Grenzen der augustianischen Christologie wie auch seiner Sakramentsauffassung hervorgehoben (221—229). — In dem nächsten rapport (231—242) beklagte *H. Rondet*, daß die biblischen Themen bzw. die Exegese des hl. Augustinus im Augustinusjahr 1954 — im Gegensatz zu deren Behandlung im Jahr 1931 durch *Dom E. de Bruyne* u. *P. Lagrange* — zu wenig Interesse und methodisch richtige Behandlung gefunden hätten. Nur die Arbeit von *A. Vaccari* (in diesem Bd. 471—482) zeuge von der alten Forschungsmethode. Das Interesse habe sich heute gewandelt und die „exégèse spirituelle“ stehe im Vordergrund. *R.* mahnt aber (241 f.), daß im Sinne der alten Forschung noch wichtige Aufgaben zu erfüllen seien, die er im einzelnen nennt. — Eine echt augustianische Thematik hatte *P. de Broglie* zu vertreten, indem er das

Referat des bald nach dem Kongreß verstorbenen *P. Th. Deman O. P.* verlas: *La théologie de la grâce* (247—257). Wiederum aber mußte der Ref. das inzwischen gewandelte Interesse beklagen. Nur drei Themen befaßten sich mit der Gnadenlehre des hl. Augustinus, fünf dagegen mit seiner Erbsündelehre. Es zeigte sich jedoch, daß die wenigen Beiträge mitten in die schwebenden Fragen der Gegenwart hineinführten. Die Diskussion, in die auch *P. de Lubac* eingriff, indem in seinem Namen eine Note sur saint Augustin: *De libero arbitrio* III, 20, 56 verlesen wurde, drehte sich vor allem um den augustiniischen Begriff der Konkupiszenz nach der Deutung von *Ch. Boyer*. Sie ist mit ihren Hinweisen sehr beachtenswert (258—261; dazu 279—286 309—316). — Eine letzte Serie von Beiträgen galt dem Einfluß des hl. Augustinus, über die *P. Vignaux* referierte (Augustinus und das Mittelalter; Augustinus und die Reformation; Augustinus und der Jansenismus; Augustinus und Newman). Die Diskussion ging vor allem um das Verhältnis von Augustinus und Luther in der Deutung von *M. Cristiani*, die sowohl von *Ad. Zumkeller* wie auch von *H. Frhr. v. Campenhausen* stark kritisiert wurde (269—273). Dem Sekretariat des Kongresses, das *G. Folliet* leitete, gebührt ein besonderer Dank, daß die Publikation der Beiträge und insbesondere auch der Diskussionen eine so gute Möglichkeit gibt, die reichen Anregungen dieses Augustinuskongresses auszuwerten.

Grillmeier

Oeuvres de Saint Augustin: La Trinité (Livres I—VII) 1. *Le Mystère*. Traduction et Notes par *M. Mellet O. P.* et *Th. Camelot O. P.*, Introduction par *E. Hendrikx O. E. S. A.* — *La Trinité* (Livres VIII—XV) 2. *Les Images*. Traduction par *P. Agaësse S. J.*, Notes en collaboration avec *J. Moingt S. J.* (Bibliothèque Augustinienne 15/16, 2. série: Dieu et son œuvre). gr. 12^o (613 u. 703 S.) Bruges 1955, Desclée de Brouwer. — Mit diesen beiden Bänden hat die 2. Serie der auf etwa 85 Bände geplanten lateinisch-französischen Ausgabe der Werke des hl. Augustinus begonnen. Der lateinische Text ist nach PL 42, 819—1098. Die Übersetzer sind sich bewußt, daß eine kritische Neuausgabe des wichtigen Augustinuswerkes notwendig ist, und verweisen auf die Planung des *Corpus Christianorum* von Steenbrugge (15 76 572 f.). Die Einleitung des 1. Bds. stammt von dem bedeutenden Augustinuskenner *E. Hendrikx* (7—83) und behandelt zunächst die literarhistorischen Fragen und die Gliederung des augustiniischen Werkes. Zu beachten ist, daß letztere etwa der Einteilung entspricht: *auditus fidei trinitariae* (B. I—IV); *intellectus fidei trinitariae* (B. V—XV). Ausführlicher wird die Lehre selbst analysiert (22—76). Man wird dankbar den knappen Überblick über die Entwicklung der Trinitätsformel in der griechischen und lateinischen Theologie begrüßen (32—40), ebenso wie die klare und übersichtliche Herausstellung der so typisch augustiniischen Ternare, die — der menschlichen Psychologie entnommen — Analogien des dreifaltigen Lebens sein sollen. Bedeutsam ist, was eben dazu die Einleitung zum Bd. 16 sagt. Sie hebt die übernatürliche, glaubensmäßige Einordnung dieser unserem natürlichen Erfahrungsbereich entnommenen Bilder hervor (16, 7—18). Auch in diesen Analogien hört Augustinus nicht auf, als Theologe und Zeuge des Glaubens zu sprechen. Er findet diese Analogien nicht im menschlichen Geiste als Natur, sondern insofern dieser im Lichte der Gnade steht, so daß hiefür wirklich gilt: *Deus Deo tantum cognoscitur*. Immer bleibt bei Augustinus die *memoria sui* an die *memoria Gottes* gebunden, die Selbsterkenntnis an die Erkenntnis Gottes, die Selbstliebe an die Gottesliebe (12). Der Gegenbeweis sei die Deutung des Zustandes der menschlichen Seele beim Verlust der Gnade (13). Gewiß greift also Augustinus auf echt natürliche Analogien zurück, ordnet sie aber sofort in eine übernatürliche Schau ein, und von dieser Basis aus vollzieht er den Aufstieg zu einem übernatürlichen Mysterium. — Beide Bände sind mit reichhaltigen Anmerkungen sowie mit einer ausgewählten Bibliographie versehen, so daß hier ein wertvolles Instrument zum Studium der augustiniischen Trinitätslehre geschaffen ist. *Th. Camelot* macht freilich in Augustinus Magister III, 221 darauf aufmerksam, daß ihm die von *J. Plagnieux* (*Influence de la lutte anti-pélagienne sur le De Trinitate, ou: christocentrisme de saint Augustin: Augustinus Magister I* 817—826) herausgearbeitete Christozentrik für seine notes zu Bd. 15 entgangen

sei. Ohne Zweifel sind besonders die Ausführungen von Pl. geeignet, die Trinitätslehre des hl. Augustinus vor einer rein abstrakten und intellektualistischen Deutung zu bewahren, ein Bemühen, das auch den Mitarbeitern dieser Bände ein echtes Anliegen ist.

Grillmeier

Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von E. von Ivanka. 80 (112 S.) Einsiedeln 1957, Johannesverlag (Sigillum, 7). 4.80 DM. — Der Titel dieser Auswahl aus den Schriften des geheimnisvollen und allen Identifizierungsversuchen sich widersetzenden Autors ist gut gewählt. Der Ps.-Areopagite schreibt zwar ein Buch „Über göttliche Namen“, weiß aber zugleich, daß diese Namen Gott nicht in Wirklichkeit aus seiner „Namenlosigkeit“ reißen können, weil er in Wirklichkeit über jeder Benennung und Verneinung der „Übernamige“ ist. Im Titel dieser Auswahl kommt die „kathaphatische“ und „apophatische“ Theologie als Kennzeichen des Ps.-Dionysius zum Ausdruck, nicht allerdings die Übersteigung von beiden in der Eminenztheologie. — I. gibt nach einer guten Einführung in die Denkweise des Ps.-Dionysius und ihre geistige Provenienz eine Übersetzung ausgewählter Texte, zwischen denen durch kurze Angaben des Inhaltes der ausgelassenen Stellen etwaige Lücken überbrückt werden. Die eigenwillige Sprache des rätselhaften Autors wird durch in Klammern gesetzte Ergänzungen — mit denen eine gewisse Gefahr subjektiver Interpretation gegeben ist — dem heutigen Leser verständlicher gemacht. — Im einen oder anderen Punkte wäre ein Heranziehen neuerer Literatur zur sachlichen Interpretation ratsam und kollegial gewesen.

Semmelroth

Byzantinische Geschichtsschreiber, hrsg. von Endre von Ivanka. Bd. V: Vademecum des byzantinischen Aristokraten. Das sogenannte Strategikon des Kekaumenos. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von H. G. Beck. — Bd. VI: Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717—813) aus der Weltchronik des Theophanes. Übersetzt und eingeleitet und erklärt von L. Breyer. kl. 80 (164 u. 242 S.) Graz/Wien/Köln 1956 u. 1957, Styria. 7.50 und 8.50 DM. — Unter den Quellenschriften zur Geschichte von Byzanz nimmt das *Strategikon des Kekaumenos* einen fast einzigartigen Platz ein, weil in ihm nicht amtliche, höfische, hagiographisch stilisierte Berichterstattung zu Worte kommt, sondern ein privater Gedankenaustausch, Alterserinnerungen eines Landedelmannes, ehemaligen Beamten oder Militärs. Höchstwahrscheinlich kann der General Katakalon Kekaumenos als Verfasser bestimmt werden. Sein Buch, für die eigenen Söhne verfaßt, gewöhnlich als „Strategikon“ zitiert, ist nur zum Teil ein Handbuch der Kriegskunst, kein eigentliches Fachbuch; weitere Themen in ihm behandeln verschiedene kaiserliche Ämter und deren Fähnrisse und Erfordernisse. Der byzantinische Aristokrat wird als Grundherr geschildert, schließlich eingehend sein Verhalten in Zeiten eines Aufstandes gegen den Kaiser dargetan, wobei sich die Stimme der Provinz mit sehr deutlicher Kritik an den Verhältnissen in der Hauptstadt meldet. Das Buch ist nach H. G. Beck ein Unikum der byzantinischen Literatur und von unschätzbarem Wert für das Verständnis des lebendigen Byzanz. Eine kurze Einleitung bringt die wichtigsten Daten der kritischen Edition des griechischen Textes; nach G. Buckler und M. Gyóni die These von der Autorschaft des Generals Katakalon Kekaumenos; einen Inhaltsüberblick (1—19); es folgt die Übersetzung (in Auswahl) und einige wenige, unerläßliche Anmerkungen zum Text. — Der VI. Band dieser wertvollen Reihe teilt den Schlußteil einer typischen byzantinischen Weltchronik mit (*Theophanes*), d. h. jenen vom Verfasser selbst erlebten oder durch Zeugen noch greifbaren jüngstvergangenen Zeitabschnitt des 8. Jahrhunderts, dessen Hauptprobleme mit dem Bilderstreit und dem Großangriff der Araber auf das byzantinische Reich genannt sind. Es ist fraglos eine glückliche Wahl, die uns, besonders für die Erhellung der karolingisch-byzantinischen Beziehungen wichtige Texte zugänglich macht. Der Bilderstreit war ja keine innertheologische Auseinandersetzung, sondern ein Geschehen, das alle Schichten des Volkes in Bewegung brachte und bei der Gründung des karolingischen Imperiums, seines kirchlichen Selbstbewußtseins, bei der Lösung des Papsttums von Byzanz eine überaus bedeutsame Funktion besaß. Die Chronik des Theophanes besaß für die Geschichts-

schreibung des Westens, vor allem aber für die des Ostens hohe Bedeutung, diente vielfach zum Vorbild, wurde als Quelle ausgeschöpft, von byzantinischen Historiographen fortgesetzt. Der Übersetzung legte L. Breyer die textkritische Ausgabe von Karl de Boor (Leipzig 1883, 1885) zugrunde. Ein reicher Anmerkungsapparat sowie zwei Kartenskizzen (von Kleinasien und von Konstantinopel) wurden beigefügt. Ein Orts- und Namensregister sowie entsprechende Listen der byzantinischen Kaiser, der Patriarchen von Konstantinopel, der Päpste, der arabischen Kalifen und bulgarischen Khane beschließen den Band, der damit zu einem kleinen Nachschlagewerk geworden ist.

Wolter

Delhaye, Ph., Le problème de la conscience morale chez S. Bernard. Étude dans ses œuvres et dans ses sources (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 9) gr. 8° (120 S.) Namur 1957, Godenne. — Gewissen wird bei Bernhard nicht systematisch-moraltheologisch behandelt, sondern erscheint als Begriff religiös-mystischer Erlebnisdichte. Und zwar zunächst wird das Gewissen als Zeuge göttlicher Adoption empfunden, dann erst als göttlich richtende Stimme in uns, schließlich als Bezeugerin sittlicher Verpflichtung und sittlicher Pflichten im einzelnen. Das „gute Gewissen“ ist ein Hauptanliegen des hl. Bernhard, ihm eignet aufrichtiges Verlangen nach dem Guten, und es stützt sich auf sichere Erkenntnis. In einem 2. Teil untersucht Verf., ob Bernhard, bei seiner Auffassung vom Gewissen, sich allein auf die Meditation, die von der Hl. Schrift angeregte innere Schau stützt. Dabei wird deutlich, daß der hl. Paulus (vor allem 2 Kor 1,12) ihn beeinflusst, desgleichen Origenes, der ja auch das Gewissen als Erzieher und Richter kennt. Die Lehre der Kirchenväter vom Gewissen als der Stimme Gottes wird aufgegriffen. Offen bleibt, ob Bernhard sich von seinen Zeitgenossen, etwa Abälard, hat beeinflussen lassen. Für Abälard verneint Verf. diese Frage. Bernhard selbst hat mit seiner Auffassung im Umkreis seines Ordens weitergewirkt. Als Ergebnis wird festgehalten, was der allgemeinen Auffassung von Bernhards Stellung als Theologe entspricht, daß der Heilige wesentlich ein Mann der Überlieferung war. Fast alle seine Ideen, ja auch seine Redewendungen, Gesichtspunkte sind patristisches Erbgut. Es scheint ihm nicht an einem Weiterdenken gegebener Gedankeninhalte gelegen gewesen zu sein, sondern vielmehr an einer Neubelebung der alten Texte durch eigenes religiös-mystisches Erfahren. Verf. meint, daß Bernhards Zurückhaltung vor der scholastischen Methode mitverantwortlich zu machen sei an der anhebenden Trennung von Theologie und Spiritualität. Während die „monastische Theologie“ (Jean Leclercq) in Gefahr gerät, denkerisch zu verarmen, läuft die „scholastische Theologie“ Gefahr, um der Wissenschaftlichkeit willen die religiöse Innerlichkeit zu vernachlässigen.

Wolter

Schrader, M., und Führkötter, A., Die Echtheit des Schrifttums der Heiligen Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, hersg. v. H. Grundmann u. Fr. Wagner, 6). 8° (XII u. 208 S., 19 Schrifttafeln) Köln/Graz 1956, Böhlau. 20.— DM. — Noch vor Erscheinen der kritischen Ausgabe der Werke Hildegards haben die beiden Benediktinerinnen von Eibingen die Echtheitsfrage gestellt, die seit Jahrzehnten in der Forschung umstritten ist. Eine eindringliche Untersuchung der literarischen Zeugnisse, der handschriftlichen Überlieferung, der zeitgenössischen Briefe sowie des sog. Riesenkodex mit der umstrittenen Sammlung der Hildegardis-Briefe läßt die Verf. zu dem Ergebnis kommen, daß die Echtheitsfrage positiv zu beantworten sei. Hildegards Autorschaft in bezug auf die ihr zugeschriebenen Werke wurde von den Zeitgenossen ohne jeden Zweifel anerkannt; die handschriftliche Überlieferung geht bis in die Rupertsberger Schreibstube zur Zeit der hl. Hildegard zurück. Einzelbriefe (Bernhard-, Kaiser-, Papstbriefe) werden als echt nachgewiesen und geben einen guten Einblick in den Personenkreis um Hildegard. Auch die Briefsammlung im Riesenkodex geht auf echte Briefe zurück (ausgeklammert wird hier allerdings die Echtheitsfrage der Anfragebriefe). Die im Riesenkodex überlieferten Texte dürfen als zuverlässig angesehen werden. Den Mitarbeitern der Heiligen wird kein wesentlicher Anteil an der Substanz der Schriften, sondern nur eine untergeordnete Mithilfe zugesprochen (184). Die be-

nutzten Handschriften findet man in übersichtlicher Tabelle (193—196) zusammengestellt und eingehend in dem wichtigen Kapitel II (26—103) untersucht. Eine sehr gelehrte und in ihren wesentlichen Ergebnissen wohl definitive Arbeit.

Wolter

Mechthild v. Magdeburg, Das Fließende Licht der Gottheit. Eingeführt von M. Schmidt mit einer Studie von H. Urs v. Balthasar (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, N. F. 3) kl. 8^o (453 S.) Einsiedeln/Zürich/Köln 1955, Benziger. 19.80 DM. — Zwischen Hildegard von Bingen und Meister Eckhart ist das Werk der Mechthild von Magdeburg einzuordnen. Mechthild lebte dreißig Jahre als Begine in Magdeburg, dann bis zum Tod (um 1294) im Zisterzienserinnenkloster Helfta. Auf die spätmittelalterliche Mystik hat ihr Werk, das hier in erster vollständiger Übersetzung vorliegt, einen starken Einfluß ausgeübt. Sch. rechtfertigt zunächst die Textgestaltung, die sich nicht leicht getan hat, weil die Originalhandschrift verlorengegangen ist. Nur lateinische Übertragungen und eine mittelhochdeutsche Nachschrift sind vorhanden. Die textkritischen Arbeiten von H. Stierling, J. Quint, K. Ruh wie auch die Übersetzungen von G. Morel und W. Oehl wurden herangezogen. Die Verf. selbst gibt einen kurzen Überblick über Mechthild und ihre Zeit (12—18) und läßt dann B. das Wort zu Mechthilds kirchlichem Auftrag (19—46). Er zählt das Werk der Begine von Magdeburg zu den wahren Fundamenten deutschen Geisteslebens und stellt sie in eine Linie mit Hildegard, Albert dem Großen, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. B. betont die innere Unabhängigkeit der Seherin, bei aller Betreuung durch Dominikaner und wohl auch Franziskaner. Ihr Auftrag kommt von Gott selbst. Das Moment der Eigenerfahrung verbindet sich bei ihr mit theologischer Objektivität und bewahrt sie vor dem Subjektivismus späterer Mystiker. Ihr Bilderreichtum strömt aus der Tradition des Hohenliedes, die zumal vom hl. Bernhard entscheidend weitergeführt worden war. — Die Übertragung des Werkes (53—402) ist wohl gelungen und erleichtert wesentlich den Zugang zu den eigenwilligen und nicht immer dem ersten Blick voll zugänglichen Aussagen Mechthilds. Ein großer Reichtum theologischer Einsichten und praktischer Weisungen (man lese etwa im 6. Buch das 1. Kapitel: Wie ein Prior oder eine Priorin oder andere Prälaten sich zu ihren Untergebenen verhalten sollen) bietet sich dem Studium und der Meditation an. Textkritische Anmerkungen (404—421) und knappe, aber sehr wertvolle Erläuterungen (422—440) beschließen den Band.

Wolter

Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie, italienisch und deutsch. Übertragung, Einführung und Erläuterung von A. Vezin. 8^o (176 u. 1238 S.) Freiburg i. Br. 1956, Herder. 38.— DM (Halbleder). — Magister Giovanni del Virgilio von Bologna begann seine für Dantes Grabmal gedachte Beischrift mit dem Wort: „Theologus Dantes, nullius dogmatis expers / quod foveat claro philosophia sinu.“ Ein solch umfassendes und von der Nachwelt vielfach bestätigtes Urteil erlaubt es uns, in dieser Zeitschrift auf die nicht nur dem äußeren Gewand nach ausgezeichnete neue Nachdichtung (so muß man die sorgsame Übersetzung wohl nennen) und Kommentierung von Dantes bedeutendstem Werk aufmerksam zu machen. Mehr als dreißig Jahre hat der Verf. nach seinem eigenen Wort sich mit ihm beschäftigt, bereits 1909 veröffentlichte er die Übertragung des 1. Inferno-Gesanges, 1926 erschien die Komödienübertragung in ihrer ersten Gestalt. Die vorliegende Übersetzung ist in lebendigster Nähe zum Urtext wiederum ein Neues geworden. Im Vorwort (I—XII) gibt Verf. von seinen Grundsätzen bei dieser Arbeit Rechenschaft. Parallel zur Übertragung steht der italienische Text nach der kritischen Edition von Giuseppe Vandelli (1921) und Marios Casella (1923), wobei Verf. die Ausgaben von Leonardo Olschki, Paget Toynbee, Attilio Momigliani, Manfredi Porena zum helfenden Vergleich herangezogen hat. Bemerkenswert sind die jedem Einzelgesang vorgesetzten interpretierenden Einführungen als ein Versuch, „Werden und Wesen der Komödie aus der Zeit und der Persönlichkeit des Dichters zu erklären und ihren Gehalt in dem von ihm selbst angegebenen Sinn zu deuten“ (XI). Wenn Verf. dabei auch die wesentlichen Ergebnisse der jüngsten Danteforschung berücksichtigt, wird ein subjektives Element bei diesen Einführungen

nicht ganz auszuschließen sein, weil sich die Dichtung eben nicht ganz ins Rationale heben läßt. Das Prophetische bei Dante (dem Zeitkritiker und höchstgespannter ethischer Idealismus gleichermaßen eignet) verrät sich auch in den eigentümlich schwebenden, fast immer bildhaften, mehrdeutigen Aussagen der Gesänge. Eben darum wird sich eine abschließende, gleichsam kanonische Deutung nie ganz ermöglichen. Für den Kirchenhistoriker ist die Einführung von besonderem Wert. In ihr werden die großen Gestalten dieser Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert, Päpste und Könige, Politiker und Theologen sichtbar. In gedrängter, zuverlässiger Weise, mit sicherem Urteil für historische Zusammenhänge, wird die Zeitgeschichte entworfen, gesehen in Funktion des Verständnisses der Dichtung, die wie kaum eine zweite in der Weltliteratur in tausendfältiger Beziehung steht zu dem Zug der Gestalten und Ereignisse seines Zeitalters. — Im Anhang folgen wertvolle Beiträge, Hinweise auf Quellen und Parallelen (1133—1151), ein Exkurs über die Datierung der Göttlichen Komödie (1153—1161), ein Beitrag zum Beatrice-Problem (1162—1175) und anderes. — Sie sind ein Erweis für die intensive Auseinandersetzung des Verf. mit der Dante-Forschung. Ein sorgfältiges und reiches Register beschließt das Werk, dem Theologen, Philosophen und Historiker, und unter diesen die Dante-Forscher besonders, hohe Anerkennung zubilligen werden.

Wolter

v. Roon-Bassermann, E., Die Weißen und die Schwarzen von Florenz. Dante und die Chronik des Dino Compagni. 8^o (205 S.) Freiburg i. Br. 1954, Herder. 8.50 DM. — Für die Dante-Forschung wird dieses Buch eine Anregung bedeuten, denn die Verf. will dartun, daß die umstrittene Florentiner Chronik des Dino Compagni von Dante selbst verfaßt sei. Sie geht dabei von der Arbeitshypothese aus, die Chronik sei eine allegorische Schrift, die deshalb auch gemäß den Grundsätzen des mehrfachen Schriftsinns auszulegen sei. Die Lehre der Hochscholastik vom vierfachen Sinn der Schrift (vom buchstäblichen, allegorischen, moralischen, anagogischen) war Dante bekannt, und er hat sich ausdrücklich ihrer bedient für seine Dichtung. Verf. erwägt nun die Chronik Satz für Satz und prüft sie auf ihren geistigen, allegorischen Sinn hin. Dabei kommt sie schließlich zu dem Schluß, daß sie nur als Dantes eigener politisch-geschichtlicher Kommentar aufgefaßt werden kann. Der Kaufmann Dino habe kaum über eine solche Fülle theologischer Kenntnisse, über eine Beherrschung des klassischen Lateins verfügen können, wie die Chronik sie verrät. Nur ein Mann wie Dante habe zu Beginn des 14. Jahrhunderts innerhalb der Laienwelt von Florenz über eine Bildung verfügt, die hinreichte zur Abfassung jener Chronik. Mit der Beweisbarkeit dieser These, die sich sehr apodiktisch gibt, werden die Dante-Forscher sich befassen. Die Gelehrsamkeit der Verfasserin steht außer jedem Zweifel, ihr Mut desgleichen. *Cl. Bauer* hat in einer Vorrede die Berechtigung der angewandten Auslegungsmethode bestätigt, ohne sich der These der Verfasserin selbst anzuschließen. Auch wenn diese nicht schlüssig dargetan werden könnte, bliebe als bleibender Ertrag eine von gründlicher Sachkenntnis bestimmte Interpretation einer wichtigen Quellschrift des beginnenden 14. Jahrhunderts.

Wolter

Gewirth, A., Marsilius of Padua. The Defender of Peace. Vol. II: The Defensor pacis, translated with an introduction (Records of Civilization, Sources and Studies, 46). 8^o (XCIV u. 450 S.) New York 1956, Columbia University Press. 8.50 Doll. — Bereits 1951 hatte Verf. in seinem 1. Bd., der Marsilius von Padua im Gesamt der mittelalterlichen Staats- und Sozialphilosophie dargestellt hatte (vgl. Schol 27 [1952] 600), die nunmehr vorliegende Übersetzung versprochen. Heute sieht man bei solchen Publikationen gern den Urtext beigegeben, was aber bei einem so umfangreichen Werk wie dem Defensor pacis Schwierigkeiten macht. Gewirths Übersetzung ist die erste überhaupt, die es wagt, den Gesamttext vorzulegen. Teilübersetzungen ins Französische (schon vor 1363), die dann ins Italienische übertragen wurden (1363), und ins Deutsche (1545) liegen vor; in England brachte William Marshall (1535) fast den ganzen Defensor pacis (bis auf ein Fünftel des Gesamtumfangs) für Heinrich VIII. heraus. G. legte seiner Arbeit die kritische Edition von C. W. Previté-Orton (Cambridge 1928) zugrunde, zog ergän-

zend die Ausgabe von R. Scholz (*Fontes juris Germanici antiqui in den Monumenta Germaniae historica*, Hannover 1932) und die umfangreiche Besprechung von Dino Bigongiari zu Previtè-Ortons Edition (*Speculum* 7 [1932] 36—49) heran. Eine gute Einleitung versucht den Leser vertraut zu machen mit dem Aufbau des *Detensor pacis*, den Grundbegriffen (Vernunft, Macht, der Wille des Volkes), der eigenwilligen Sprache des Marsilius. Verf. betont die alleinige Autor-schaft des Marsilius, und lehnt eine Beteiligung des Johannes v. Jandun ab. Gegen die Kritik, das Werk des Marsilius erscheine wirr, unsystematisch, ohne einheitliche Grundstruktur, entwirft G. (XXII—XXVI) einen überzeugenden Plan, der die Konsequenz der Intentionen und die Logik der ineinandergreifenden, bei Wieder-holung jeweils neu formulierten und gesichteten Argumente sichtbar werden läßt. In dem Kapitel „Religion and Politics“ (XLVI—LXV) gelingt es dem Verf., die Thesen des Marsilius in ihrer extremen Spannung zur papalistischen Theorie von der „plenitudo potestatis“ im Sinn der voll sich auswirkenden potestas directa zu verstehen. Wenn man jeweils bei beiden Theorien für den Papst das Volk oder umgekehrt einsetzen würde, vertauschbar also beide bei Identität der Grund-anlage der Theorie, wird klar, wie wenig revolutionär Marsilius in seinen Denk-formen war. In der Umkehrung der Vorzeichen liegt das Revolutionäre, aus dem Weltkirchenstaat einer universalen „plenitudo potestatis“ politisch-religiösen Cha-rakters wird bei ihm ein Weltstaat, der die Kirche als eine seiner Funktionen in sich begreift, aber gleichfalls durchaus religiös-politischen Charakter aufweist. In diesem Sinn kann man bei Marsilius nicht von Säkularisation sprechen. Der Um-schlag von extremer Position zu extremer Position legt sich eben für einen spekula-tiven Geist nahe, zudem schrieb Marsilius ja auch in Opposition zu Johannes XXII. und wurde dadurch gleichsam verleitet, den Umschlag zu vollziehen. Sehr in-struktiv lesen sich die Ausführungen des Verf. über Sprache und Übertragung (LXVI—XCI); das scholastische Latein und die philosophischen, theologischen und juristischen Fachbegriffe des 14. Jahrhunderts wollen verdolmetscht werden. Man erkennt, wie gründlich G. sich mit dieser doppelten Schwierigkeit beschäftigt hat; daß er sie als solche empfand, ist schon aller Anerkennung wert. Arbeitet man nicht häufig genug in der Theologie etwa mit den im 13. und 14. Jahrhundert gängigen Begriffen, als ob sie damals den gleichen Begriffswert gehabt hätten, den wir ihnen heute unterlegen?

Wolter

Daniel-Rops, H., *L'Église de la Renaissance et de la Réforme*, Bd. I: Une révolution religieuse: La Réforme protestante; Bd. II: La Réforme catholique (*Histoire de l'Église du Christ*, IV, 1 und 2). kl. 8^o 617 u. 569 S.) Paris 1955, Fayard. 850.— und 800.— Frs. — Es gibt im deutschen Sprachraum keinen Meister, der mit so viel Geschick und in so glanzvoller Sprache die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung für den ständig sich weitenden Kreis der historisch inter-essierten Leser in großangelegten Synthesen auszuwerten imstande ist, wie Daniel-Rops es für Frankreich tut. Die hohen Auflagen seiner historischen Arbeiten sind ein Beweis dafür, wie aufgeschlossen gegenwärtig die Menschen sind für die Welt der Geschichte, wenn man sie in der rechten Weise vorträgt. Auf sechs Bände ist die Kirchengeschichte berechnet, die im Entstehen begriffen ist. Die beiden ersten wurden ins Deutsche übersetzt. Der 3. Band (*Die Kirche der Kathedrale und des Kreuzzugs*) wird in der Übersetzung eben fertiggestellt. Der 4. Band liegt zur Be-sprechung vor und teilt sich in zwei Teile, die sich um die protestantische und katholische Reform gruppieren. Man erwartet vom Verf. keine neuen Forschungs-ergebnisse, aber er ordnet überraschend neu, synthetisiert geschickt, findet über-zeugende Dispositionen. Die Krise des ausgehenden Mittelalters sieht er in drei-facher Gestalt, als Krise der Autorität (abendländische Kirchenspaltung, das Zeit-alter des Konziliarismus), als Krise der Einheit (der aufsteigende Nationalstaat, der Verlust des Ostens), als Krise des Geistes als Grund und Erklärung beider (der Verlust des harmonischen Gleichgewichts in der Welt des Glaubens, der ethischen Haltungen, des gesellschaftlichen Gefüges). Das Kapitel über die Renaissance-Päpste ist instruktiv, ihre kirchengeschichtliche Größe, ihr politischer Sinn wird anerkannt, einseitige Verfallsschilderung vermieden. Um Martin Luther und Jean

Calvin gruppiert er das reformatorische Geschehen. Höchst lesenswert ist das abschließende Kapitel dieses 1. Teilbandes mit der Überschrift: Von der religiösen Revolte zur protestantischen Politik (491—579). Zeittafeln und ein gutes Register werden beigelegt. Die Bibliographie für beide Bände folgt am Schluß von Bd. II und ist eine ausgezeichnete, nicht nur aufzählende, sondern auch wertende und einordnende Übersicht über die wichtigste und neueste Spezialliteratur, die in ihrer Art ein Kabinetstück darstellt. Vorzüglich ist auch das eingehende Inhaltsverzeichnis. Der 2. Band hebt mit dem Erwachen der katholischen Seele an, die um die Gestalt des hl. Ignatius gruppiert wird. Das Konzil von Trient und das Werk der neuen Heiligen folgt, ein sehr lesenswertes Kapitel über die Weltmission, und schließlich unter dem Leitbild des erneuerten und vollendeten Petersdomes eine Zeichnung des neuen Antlitzes der Kirche.

Wolter.

Przywara, E., Ignatianisch. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des heiligen Ignatius von Loyola. kl. 8^o (149 S.) Frankfurt/Main 1956, Knecht. 5.80 DM. — Die vorliegenden Studien stammen aus den Jahren 1938/41, also aus der Zeit, da Verf. seine dreibändige „Theologie der Exerzitien“ geschrieben hat. Es sind Vorträge, die er seinen Ordensbrüdern in München gehalten hat und denen im ignatianischen Jahr (1956) eine erhöhte Aktualität eignet. Zunächst spannt Verf. mit dem Beitrag „Spanisches Theologumenon“ (11—30) den Rahmen, in dem vor allem die ignatianische Spannung zum Reformatorischen betont wird, und auch die frühe Auseinandersetzung mit den Dominikanern. Vielleicht läßt Verf. das spezifisch Baskische, und eben nicht Spanische, des Heiligen etwas außer acht, überbewertet wohl auch die Bedeutung des spezifisch Theologischen in Leben und Wirken des Ordensstifters. Es folgen dann unter dem Titel „Ikon Ignatius“ Interpretationen liturgischer Texte (Meßformular des 31. Juli, des 8. Sonntag nach Pfingsten — auf den 1949 das Fest des Heiligen fiel, des Ordinarium der heiligen Messe); ignatianische Elemente werden sichtbar, nicht ohne daß die Interpretation Gefahr läuft, von Ausdeutung zur Eindeutung zu werden. Sachlich darf nicht übersehen werden, daß die Textwahl des Meßformulars dem frühen 17. Jahrhundert angehört und damit wohl dem Ignatius-Bild dieser Zeit entspricht. Das immer wieder betonte einsame Sterben des Heiligen, für den Verf. ein Schlüsselwort, sollte nüchterner gesehen werden; denn es ist insofern unhistorisch, als die Hausgenossen sich sehr wohl um den sterbenden Vater bemüht haben und man kaum erwarten durfte, daß sich das Sterben des Heiligen im Rahmen der Repräsentanz französischer Könige oder der Päpste zu vollziehen habe. Jeder Mensch stirbt einsam. Überhaupt spielt die Interpretation mit Wort und Wortbedeutung in einer Weise, die es gelegentlich zu Grenzüberschreitungen des sachlich Vertretbaren kommen läßt. Etwa das Spiel mit dem ‚solus Soli Deo vacare‘ (34 f.), wo vacare zu Vakanz, zu Ferien, zu Ferien feiernd, frei zu Gott wird, wo Vakanz zu Vakuum, zu offener Leere oder leerem Offen wird, zum höfischen Frei-sein für den Dienst der Majestät. Man wird es nicht wagen, hinter dem Spiel der Worte die sachlichen Beziehungen zu leugnen, aber es liegt wie ein Schatten der Willkür über dem kühnen Unterfangen. Der 3. Beitrag (71—106) entwirft einen Umriss des „religiösen Typus der Gesellschaft Jesu“, in dem der Gehorsam zum tragenden Grundelement wird, sicherlich sehr richtig gesehen. „Gehorsam als restloser Gehorsam ist das Hauptgelübde“ (97), und zwar in der Gestalt des „Gehorsams Christi als Gehorsam des Sklaven“ (ebd.), es wird gesagt, daß „Werkzeuglichkeit im Gehorsam das jesuitisch Kultische sei“ (99), „in dem der Mensch ganz und vollständig, ohne irgendetwas für sich zu behalten, sich darbietet“ (100). Goldene Worte, die ein hohes Ideal plastisch zu zeichnen vermögen. Zuletzt in geistvollen Ausführungen eine Gegenüberstellung von Augustinisch und Ignatianisch (107—149), in ihrem Gegensatz und in ihrer Übereinstimmung, bei ‚letzter unterscheidender Nuancierung‘ ‚zwischen heroischer Passivität und heroischer Aktivität‘ (146). Ein überaus anregendes, vielfach zu Meditation aufforderndes, aber auch zu kritischem Nachprüfen zumal der historischen Bezüge einladendes Buch.

Wolter

Desautels, A. R., S. J., Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle (1701—1734) (Bibliotheca Instituti Historici S. J., 8). 8^o (XXVII

u. 256 S.) Rom 1956, Institutum Historicum S. J. — Wie die Göttingischen Gelehrten Anzeigen waren die Mémoires de Trévoux dafür bestimmt, die wichtigsten Bücher der Zeit im Auszug mitzuteilen und kritisch zu besprechen. Sie verdankten ihr Entstehen der Laune eines jungen Fürsten (eines natürlichen Sohnes Ludwigs XIV.), des Herzogs von Maine, der sich als Mäzen fühlte und etwas für Kunst, Literatur und Wissenschaft tun wollte. Er bat die Jesuiten, in der Hauptstadt seines Fürstentums Des Dombes, eben in Trévoux, das zu gründen, was sich dann wirklich als die erwähnten Mémoires durchsetzen konnte. So will es die Legende, tatsächlich ging die Initiative von den Jesuiten selbst aus und fand die Unterstützung des Duc du Maine. Pater J.-Philippe Lallemand mit tatkräftiger Hilfe des Pater Le Tellier ist als Gründer zu bezeichnen. Das Vorbild der neuen Zeitschrift, die monatlich erschien, war das seit 1665 erscheinende ‚Journal des Savants‘. 60 Jahre lang hat die Zeitschrift sich mit dem lateinischen, französischen und auch englischen Schrifttum in Rezensionen kritisch auseinandergesetzt, sie ist deshalb zu einer Quelle hohen Ranges für die Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts geworden. Verf. untersucht die Bände der Zeitschrift bis 1734 als Zeugen für die philosophische Problematik der Zeit (3—62); der Cartesianismus, Malbranche, Locke, Leibniz, Newton treten gleichsam ins Gespräch. Dann als Zeugen für die ethischen und pädagogischen Ideen der Zeit (63—116), wobei die Fragenkreise des Probabilismus, der Predigt, der Säkularisation der christlichen Moral zur Sprache kommen. In einem 3. Teil werden die ‚Mémoires‘ in ihrer Stellungnahme zu den theologischen Auseinandersetzungen befragt (117—172), des Jansenismus, Quietismus, Gallikanismus. Schließlich untersucht Verf. die Apologetik der Zeitschrift, die leicht fideistische Tendenz der Redakteure, ihren entschiedenen Kampf gegen den Unglauben, ihren Einsatz für eine modernere Interpretation der Hl. Schrift. Der Ritenstreit, in dessen Verlauf die gesamte Missionstheologie der Gesellschaft Jesu in Frage gestellt wurde, findet auf den Seiten der ‚Mémoires‘ lebhaftes Echo, zumal die Sorbonne die jesuitischen Thesen zensuriert hatte. Verf. zeichnet nun in überaus fesselnder Weise das in so bewegter geistiger Auseinandersetzung sich bewegende literarische, philosophische und theologische Jahrhundert, wie es im Spiegel der ‚Mémoires‘ erscheint. Da die Redaktion Korrespondenten in Schweden, Deutschland, in der Schweiz, England und in Italien besaß, beschränkt sich der Kreis der Nachrichten nicht auf Frankreich. Die Arbeit des Verf. wird zu einem Modell, nach dem man auch andere Zeitschriften einmal dargestellt sehen möchte. Die Kirchengeschichte gewinnt durch sie, zumal für den Vorgang des verzweifelten Abwehrkampfes der Kirche gegen die Einbruchversuche der ‚Vernunft‘ in zentrale Stellen des Glaubens und der Moral, manche neue Einsichten.

Wolter

Berkeley, The Works of George B., Bishop of Cloyne. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. Vol. 8, Letters, edited by A. A. Luce. 80 (VIII u. 312 S.) London 1956, Thomas Nelson. 30. — Sh. — Eine vollständige Sammlung der erhaltenen Briefe des englischen Philosophen (1685—1753) wird hier zum ersten Mal in mustergültiger Form vorgelegt. Da Berkeley von 1734 bis 1753 Bischof im irischen Cloyne war, ein politisch sehr tätiger, fast staatsmännisch begabter Philosoph, der auf weiten Reisen (zweimal durchzog er mitten im Winter die Alpen) die kontinentalen Probleme kennenlernte, die Kriege Englands mit Spanien und Frankreich erlebte, die protestantische Thronfolge in England zweimal bedroht sah, die Aufstände in Schottland und Irland beobachten konnte, werden seine Briefe zu einer wertvollen Quelle, nicht zuletzt auch für die Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. In der Einleitung bringt der Herausgeber einen Überblick über Inhalt und Eigenart der mitgeteilten Korrespondenz, über die Geschichte der verschiedenen Briefsammlungen, über die erhaltenen Autographe (40 im ganzen) und schließlich kurze Skizzen zu den Hauptkorrespondenten des Bischofs (Thomas Prior, Sir John Percival, Samuel Johnson, Isaac Gervais, Mervyn Archdale). 15 Briefe, deren Liste (18) mitgeteilt wird, wurden bereits in früheren Bänden der vorliegenden Gesamtausgabe veröffentlicht. Da der Kommentar für den noch ausstehenden 9. Band versprochen wird, möchte der Rezensent sich mit der Bemerkung begnügen, daß die Edition ein willkommener Beitrag zur eingehenderen Erkenntnis jener ent-

scheidenden Jahrzehnte ist, die — nach Paul Hazard — den eigentlichen Beginn der Neuzeit darstellen und darum zum Verständnis der Gegenwart intensiver als bisher geschehen erhellt zu werden verdienen.

Wolter

Litt, Th., Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtsein. Mit Geleitworten von E. Spranger und W. Roessler zum 75. Geburtstag des Verfassers. 80 (244 S.) Heidelberg 1956, Quelle und Meyer. 14.80 DM. — Hier haben wir eine Festschrift, die vom Jubilar selbst geschrieben wurde. Ein Unikum, das E. Spranger damit erklärt, daß, „was der Gefeierte schreibt, immer seiner geistigen Höhe würdig“ sei, was von den Beiträgen der literarischen Festgaben für gewöhnlich nicht gesagt werden könne. Spranger findet dann große Worte für den Freund: „Pädagog aus Wesensmitte“ nennt er ihn, „Mehrere des Guten“, einen „unerschütterlichen Felsblock in dem oft unheimlichen Strudel unserer Zeiten“. Drei Arbeiten Litts sind in der Schrift vereint. 1. Der Historismus und seine Widersacher (1955), 2. Die Befreiung des geschichtlichen Bewußtseins durch J. G. Herder (1942), 3. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte (1948). Gegen eine, wie Litt meint, sich in Deutschland zeigende Abkehr von der Geschichte gelte es, um dem damit verbundenen Kulturverlust und die Lähmung des Gestaltungswillens im Geistigen wie Politischen zu begegnen, das geschichtliche Bewußtsein wiederzuerwecken. Zu den historischen Agnostizisten unter den Philosophen der Gegenwart zählt er L. K. Löwith und G. Krüger, die in der Betonung des Konstanten, Allgemeinen so weit gehen, daß sie dem Besonderen, Wandelbaren (Geschichtlichen) eine eigentliche Relevanz (auch als Objekt einer Wissenschaft) abzusprechen scheinen. Hier verteidigt Litt in streng systematischer Begrifflichkeit den Eigenrang der Geschichtswissenschaft im Gefolge Diltheys und betont ihre Lebensfunktion „als erinnernde Selbstvergewisserung der Gemeinschaft“ (74), als zukunftsbildende Macht, die den Menschen die Größe der zu tragenden Verantwortung zeigt und sie „zu williger Anteilnahme am Werk der Menschheitsverbündung antreibt“. Im 2. Beitrag untersucht L. die Frage nach der Herkunft des Historismus und geht dem Prozeß des Erwachens eines geschichtlichen Bewußtseins von den Anfängen des Christentums an nach. Das Kernstück ist immer die Frage nach dem Sinn der Geschichte, die L. in einer Spannung bzw. Verschränkung des absoluten Sinnwissens (im Christentum bei Augustinus, säkularisiert bei Hegel) und relativer Sinndeutung beantwortet sehen möchte. Die schließliche Formulierung, im abschließenden 3. Beitrag, lautet dann: „Das Absolute wird durch das Relative erfüllt, das Relative durch das Absolute beglaubigt“ (237). Wenn L. sich dann noch dafür bereitfinden ließe, das Absolute eindeutiger zu bestimmen und auch das Relative nicht in der völligen Verfügbarkeit durch den Menschen zu belassen, wäre ein Weg gefunden, mit seinen denkerischen Schritten zu einer wirklich wissenschaftlichen, d. h. allgemein verbindlichen und einsichtigen Begrifflichkeit vom Sinn und von der Sinndeutung der Geschichte zu gelangen.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Gössmann, F., O. E. S. A., Das Era-Epos. 40 (XII u. 114 S., 12 Tafeln) Würzburg 1956, Augustinus-Verlag. 36.— DM. — Von den fünf Tafeln dieses Werkes des babylonischen Dichters Kabti-ilani-Marduk, das nach G. um 685 v. Chr. verfaßt wurde, liegen bislang nur Tafel I, IV und V. ziemlich vollständig vor. Die Fragmente der beiden anderen Teile sind zu dürftig, um hier den Gang der Handlung im einzelnen zu erkennen. Doch ist der Gesamtinhalt klar. Das Epos berichtet vom Zerstörungswerk des Pestgottes Era, seines Kanzlers Išum und seiner sieben dämonischen Trabanten in Babylon und anderen Städten, von der Verschonung eines „Restes“ (V, 41), nachdem der Gott besänftigt ist, und von der Ansage einer Heilszeit in Form von Prosperität und politischer Herrschaft der auserwählten Stadt Babylon. Diese Struktur erinnert in formaler Hinsicht sehr an die Gerichts- und Heilsdarstellung atl. Propheten, weicht aber geistig entscheidend davon ab. Denn das ganze Zerstörungswerk erscheint hier nicht wirklich von der Schuld der Menschen bedingt, sondern ganz wesentlich von dem böswilligen

Charakter des Pestgottes und seiner Genossen, von denen nur Išum eine etwas menschenfreundlichere Seite zeigt und den Zorn des Era besänftigt, der dann allerdings auch selbst die Heilszeit ankündigt. Menschliche Sünde als Strafgrund scheint nur hervorgehoben zu werden, um von Marduk die Erlaubnis zum Vorgehen gegen Babylon zu erhalten. Die Heilserwartung ist rein staatspolitisch; wenigstens wenn die Deutung G.s richtig ist, daß das Epos nur ein bestimmtes politisches Geschehen, nämlich die Empörung Babylons gegen Sancherib und dessen Rachezug (um 693—688 v. Chr.) in ein religiös-mythisches Gewand kleidet. Immerhin sind die gedanklichen und stilistischen Parallelen zum AT recht interessant, u. a. auch das Inspirationsbewußtsein des Verfassers, dem der Gott das Gesicht „offenbarte um die nächtliche Zeit, und als er es in der Frühe auf-sagte, ließ er nichts aus; keine einzige Zeile fügte er hinzu“ (V, 44 f). Zugleich versichert der Pestgott, daß dies Gedicht ein Talisman gegen sein eigenes Wüten sei (V, 57 f). Das vorliegende Buch bietet im 1. Teil (1—58) eine fachgerechte Edition des Epos (Textgeschichte, Urtext in Transkription und Übersetzung, Philologische Bemerkungen und Belege; dazu im Anhang 12 Seiten Fotos von Keilschrifttafeln und Abschriften). Sie ist veranlaßt durch einen von G. erstmalig entzifferten Keilschrifttext des Bibelinstituts in Rom (IB 212), der Tafel IV des Epos mit ca. 50 bislang unbekanntem Zeilen enthält und wichtige Rückschlüsse auf Umfang, Inhalt und Sinn des Epos ermöglicht. Der 2. Teil des Buches (59—90) bringt in drei „Untersuchungen zum Era-Epos“ seine theologische, literarische und historische Auswertung, bei der vor allem die Analyse der Weltanschauung des Dichters und der Beitrag des Epos zur babylonischen Götterlehre wichtig sind.

H a s p e c k e r

Gutbrod, K., Das Buch vom König. Das erste Buch Samuel (Botschaft des AT, 11). 80^o (VII u. 256 S.) Stuttgart 1956, Calwer-Verlag. 12.80 DM. — 1 Sam ist keine selbständige und abgeschlossene literarische Größe. Darum rechtfertigt G. die gesonderte Behandlung in seiner „Einführung“ (1—8) damit, daß hier gegenüber dem Folgenden ein eigenes Thema entfaltet wurde. „Von 2. Sam. 1 ab wird herausgestellt, daß David als der von Gott Berufene die Königsherrschaft Gottes im Lande und im Volke Israel in der Form eines großen und gesicherten Reiches gestaltet hat. Demgegenüber erscheint das Besondere am Zeugnis des vorangehenden Berichtes, daß hier in entscheidender Weise geklärt wird, was es überhaupt um das Königtum im Volke Gottes und wer dessen rechtmäßiger Inhaber ist. Und eben dieses Besondere soll in der gewählten Überschrift: Das Buch vom König, seinen Ausdruck finden“ (2). Zweifellos liegt eine solche grundsätzliche Thematik der jetzigen Textanordnung zugrunde, mag auch die Abgrenzung gegen 2 Sam diskutabel sein. Sie ermöglichte es dem Verfasser (oder wenn man lieber will: Redaktor), die hier zusammengeführten Berichte von ganz verschiedener Herkunft in ihrem ursprünglichen Kolorit zu belassen und manche sachlichen Widersprüche hinzunehmen, wenn nur das theologische Thema an ihnen weitergeführt wurde. Darum mag es hier auch angehen, in einer ganz auf die Herausarbeitung des „Zeugnisses“ gerichteten Auslegung die Verschiedenheit der Traditionen nur eben anzudeuten, ohne viel auf literarkritische und historische Fragen einzugehen, und sich ganz auf die religiös-theologischen Ideen zu beschränken. Dabei drängt sich neben der Frage des Königtums im Gottesvolk vor allem das Problem von Erwählung und Verwerfung (Eli — Samuel; Saul — David) immer wieder auf und wird von G. mit großer Behutsamkeit behandelt. Daß dabei (wie auch sonst) die lutherische Dogmatik G.s manchmal der Interpretation eigene Akzente verleiht, ist kaum vermeidbar. Ob der Verfasser von 1—2 Sam es so rigoros ablehnen würde, daß David auch wegen seiner inneren Vorzüge erwählt und von Gott gehalten wurde, wie G. es tut (131 223 u. ö)? Ist der „listenreiche“ David in den letzten Kapiteln von 1 Sam wirklich so ausweglos desperat, wie G. meint, so daß er nur noch allein durch die Huld Gottes weiterbesteht? Das Angebot Davids, Gott mit einer Opfergabe zu versöhnen (1 Sam 26, 19), ist gewiß im Sinne des Verfassers nicht „eine plötzliche Wendung ins Despekterliche“ (217)! So könnten manche Einzelheiten noch in Frage gestellt werden; doch als

ganzes haben wir hier eine sehr geschlossene und beachtliche Interpretation von 1 Sam, die nicht nur darauf aus ist, irgendwie praktisch religiös anzusprechen, sondern die originalen Konzeptionen des Verfassers legitim herauszuarbeiten.

H a s p e c k e r

K u h l, C., *Israels Propheten* (Dalp-Taschenbücher, 324). kl. 8^o (169 S.) München 1956, Lehnen. 2.80 DM. — Im gleichen Verlag gab K. 1953 eine Einleitung in das ganze AT heraus (*Die Entstehung des Alten Testaments*, Sammlung Dalp 26; vgl. Schol 29 [1954] 607). Das 4. Kapitel (*Die späteren Propheten*) dieses Werkes liegt offensichtlich der vorliegenden Schrift zugrunde. Aber es ist hier auf mehr als den doppelten Umfang erweitert, und der Akzent ist von einer literarischen Einführung mehr auf eine sachliche Darstellung des Prophetentums verschoben. So wird zunächst in drei Abschnitten (Prophetentum im Alten Vorderen Orient; Prophet und Prophetenberuf; Prophetenwort und Prophetenbuch) eine knappe, aber allseitige Einführung in den ganzen Problemkreis gegeben; dann folgt in den übrigen neun Kapiteln eine Geschichte des Prophetentums in Israel von der Samuelzeit bis zu den letzten namenlosen Vertretern im Nachexil. „Wir haben uns bemüht, an Hand der biblischen Quellen die einzelnen Propheten Israels und ihre Schicksale herauszuarbeiten, sie aus ihrer Umwelt und dem Geschehen ihrer Zeit zu verstehen und ihre religiösen Gedanken und Anschauungen zu würdigen“ (153). Damit sind die Stichworte genannt, die in jedem Kapitel abgehandelt werden, soweit die Quellenlage es erlaubt. Das Buch ist sehr sorgfältig gearbeitet, der Ton mehr kühl und nüchtern als warm und anziehend. Auf Literaturangaben ist entsprechend dem weiten Leserkreis, an den es sich richtet, praktisch ganz verzichtet, doch spürt man sehr deutlich die Stellungnahme zu abweichenden Ansichten heraus. Der Verf. bleibt wohl in allem seinen früheren Auffassungen treu. Aber diese ausführlichere Darstellung gibt oft einen genaueren Einblick und läßt seine Urteile hypothetischer erscheinen als die knappe Diktion des früheren Werkes, neben dem dieses Taschenbuch deshalb auch für den Fachkundigen instruktiv und nützlich ist. Die Neigung K.s, Heilsweissagungen und Völkersprüche in besonders weitem Maß den klassischen Propheten abzusprechen, zeigt sich auch hier. Ihre Verweisung in bestimmte, für uns besonders dunkle Räume des Nachexils füllt zwar recht hübsch die unangenehmen Lücken einer einigermaßen kontinuierlichen Geschichtsdarstellung, entbehrt aber eben wegen unserer Unkenntnis der politischen und religiösen Vorgänge weithin jeder brauchbaren Rechtfertigung. Ein paar *Desiderata*: „Nabi“ kommt als Substantiv im AT nicht „über vierhundertmal“ (7) vor. Köhlers Lex. verzeichnet „309×“. Semaja und Noadja, die Neh 6,10—14 als falsche Propheten entlarvt werden, sollten besser nicht in der Kapitelüberschrift erscheinen, die sonst immer nur Namen von „echten“ Propheten bringt.

H a s p e c k e r

Élie prophète. Tome I: Selon les Écritures et les traditions chrétiennes; Tome II: Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam (*Les Études Carmélitaines*, 35). 8^o (269 u. 317 S.) Brügge 1956, Desclée de Brouwer. Je 200.— frb. — In dieser stattlichen Festgabe zum 25jährigen Redaktionsjubiläum des Herausgebers der *Études Carmélitaines*, P. Bruno de Jésus-Marie, fehlt wohl nichts, was man unter dem Suchwort „Elias“ suchen könnte. 24 Mitarbeiter, von denen 8 dem Karmeliterorden angehören, bemühen sich um das komplexe Phänomen dieses einzigartigen „Vaters der Propheten und Mönche“ und haben alles weitverstreute Material sorgsam zusammengetragen und kritisch gesichtet und gedeutet. Das Hauptgewicht liegt dabei allerdings nicht auf der Herausarbeitung der historischen Gestalt des Propheten, seiner geistigen Eigenart und Bedeutung in seiner Zeit und Umgebung, sondern auf der Erforschung seines ungewöhnlich breiten Nachwirkens in der Geschichte, sei es als konkretes Vorbild, sei es als programmatisches Symbol. Mit dem biblischen Material befassen sich nur etwa 130 Seiten des 1. Bandes. Hier gibt zunächst P. Paul-Marie de la Croix eine stimmungsvolle Einführung zum Ganzen mit einer schwungvollen Schilderung (die durch zehn Farbfotos illustriert wird) all der biblischen Orte, die im Leben des Elias eine Rolle spielen (9—50). Dann folgen nach der Bible de Jérusalem alle Schrifttexte des AT und NT über

Elias (51—89). Dabei sind die Haupttexte aus 1 Kg 17 — 2 Kg 2 von *P. de Vaux* O. P. mit ausführlichen kritischen und exegetischen Noten versehen. Er unterscheidet zwei Überlieferungsstränge: in dem einen spielt Elias die Hauptrolle, und es kommt eine scharfe Feindschaft zu Achab und seiner Familie zum Ausdruck; in dem anderen erscheinen andere Propheten als Elias, und Achab, die Hauptperson, wird milder beurteilt. Ebenso ist zu unterscheiden zwischen zwei ursprünglich getrennten Elias- und Elisäusgeschichten, die jetzt ineinandergearbeitet und daher beschnitten sind. „L'auteur n'est pas loin des événements; . . . Sans doute, la tradition orale et le talent littéraire ont pu héroïser certains traits, mais le récit garde toute sa valeur historique et religieuse“ (53). Die „Exégèse catholique“ dieser Bibeltex-te (sie enthält nichts spezifisch „Katholisches“) bringen die beiden folgenden Beiträge von *J. Steinmann* und *P. Boismard* O. P. (93—128). Ersterer bietet aller-dings kaum mehr als eine breitere Nacherzählung des Berichtes von 1—2 Kg mit kritischen Einschüben und psychologischen Untermalungen. Die Geschichte von Nabots Weinberg ordnet er geschichtlich vor 1 Kg 17—19 ein; der Bericht von der Auffahrt des Elias in den Himmeln gehört nicht zum „genre littéraire historique“ (112). Es handele sich um eine extatische Vision des Elisäus, ähnlich wie 2 Kg 6,17 (an sich ist damit freilich die Frage des wirklichen Geschehens noch nicht beant-wortet). Exegetisch eindringender ist die Studie des *P. Boismard* zu den ntl. Texten. Nach ihm sind Elias und Moses bei der Verklärung Christi zugegen, weil sie allein die Herrlichkeit Gottes auf dem Sinai schauen durften; zugleich drückt ihre Gegen-wart aus, daß der Neue Bund Verlängerung und Erweiterung des Alten ist, der mit Moses begründet, mit Elias restauriert wurde. Die zwei Zeugen in Apoc 11 werden mit Petrus und Paulus gleichgesetzt, die aber die Züge von Moses und Elias tragen (127). — Das Nachwirken der Eliasgestalt im christlichen Raum wird zunächst in seiner ganzen Breite entfaltet: drei Studien über die griechischen, syrischen und lateinischen Kirchenväter, dazu je eine über den Eliaskult (Heilig-tümer, Feste, Texte) im Orient und Okzident und über die Eliasbilder vom 3.—19. Jahrhundert (mit 13 Reproduktionen in Band II). Die geschichtliche und kritische Untersuchung der „succession héréditaire élianique“ des Karmeliterordens füllt den größeren Teil von Band II (1—195). Eine historische Verbindung läßt sich natür-lich nicht mehr vertreten, dafür wird nun die „geistige Sohnschaft“ gesetzt, die sich auf die ausstrahlende Kraft des Archetypus stützt, um dessen tiefenpsycho-logische Verdeutlichung *C. G. Jung* und andere bemüht werden. Skizzen über Elias im Judentum und im Islam und über schwarmgeistige Reinkarnationen des Elias bilden den letzten Saum dieses vielfarbenen Prachtmantels, mit dem der „Chef et Père spirituel du Carmel“ hier umkleidet wird.

H a s p e c k e r

Jenni, E., Die politischen Voraussagen der Propheten (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 29). 8^o (118 S.) Zürich 1956, Zwingli-Verlag. 14.— DM. — Mit diesem herkömmlichen, „nicht gerade glücklichen“ (16) Terminus sind die „Voraussagen spezieller, singulärer und kontingenter Ereig-nisse“ (12 f.) gemeint, wie etwa das Schicksal von Einzelpersonen (meist Königen) oder das Eintreten bzw. der Ausgang politisch-militärischer Einzelereignisse. Schon die Bestimmung solcher Voraussagen ist schwierig, in zwei Richtungen: Einmal ihre Abgrenzung von den allgemeinen, ganz Israel oder die Völkerwelt betreffen-den Gerichts- und Heilsweissagungen, die die prophetische Schau vom Geschichts-wirken Jahwes in ihren wesentlichen Zügen meist für die ganze oder wenigstens eine unbegrenzte Zukunft ausdrücken und deshalb im weiteren Sinn eschatologisch genannt werden können. Denn auch diese werden oft sehr konkret ausgemalt oder aus gegebenem Anlaß nur einem Vertreter oder Teil des Volkes appliziert, der aber eigentlich als *pars pro toto* gemeint ist. Sodann stellt sich oft die Frage, ob die Voraussage überhaupt wirklich prophetisch ist und nicht etwa nur dem natür-lichen Scharfblick hinsichtlich der nächsten Zukunftsentwicklung (evtl. im Lichte früherer Weissagungen) entspringt oder gar ein *vaticinium ex eventu* darstellt. Ist das alles in genauer Analyse mehr oder weniger sicher geklärt, so bieten die politischen Voraussagen hauptsächlich zwei eigene Probleme: Sind sie echte Pro-phetie, d. h. Ankündigung des Kommens des Herrn, oder wahrsagerischem Interesse entsprungen, das das Kommende als neutrales Geschehen um seiner selbst willen

vorhersagen will? Wie steht es mit der Frage der Erfüllung, die durch die sachlich und zeitlich knappere Begrenzung solcher Aussagen besonders nahegelegt wird? An Hand dieser systematischen Orientierung werden die in Frage kommenden Texte abgegrenzt (15—33) und etwa 25 (aus Is, Jer, Ez, Am, Os) einzeln untersucht (34—97). Die Kyros- und Serubbabeltexte im Stil der „aktualisierenden Eschatologie“ erfordern eine eigene Behandlung (97—104). Entsprechend der Verschiedenartigkeit der Texte sind die Ergebnisse (104—114) recht differenziert. Allgemein stehen solche speziellen Voraussagen, die uns als originale Prophetenworte erhalten sind, im engsten Zusammenhang mit der zentralen eschatologischen Botschaft der Propheten, die selbst kein ausgeprägtes Interesse an der Exaktheit der Erfüllung zu haben scheinen. Wo dagegen die ausgestaltende Hand von Schülern usw. den Texten ihre jetzige Form gegeben hat, zeigt sich eine stärkere Tendenz sowohl zu konkreterer Historisierung wie auch zum Aufweis exakter Erfüllung. Doch entspringt auch das keiner wahrsagerischen Neigung, sondern dem dauernden Ringen mit der Spannung zwischen dem angekündigten eschatologischen Eingreifen Gottes und dem irdischen Geschehen, in dem man die „Zeichen der Zeit“ erkennen möchte.

H a s p e c k e r

Z i e n e r, G., O. M. I., Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit (Bonner Biblische Beiträge 11). gr. 8^o (166 S.) Bonn 1956, Hanstein. 19.80 DM. — Das Anliegen dieser Dissertation ist nicht, eine Theologie des Weisheitsbuches zusammenzustellen, sondern sie „untersucht seine wichtigsten theologischen Begriffe auf ihre Herkunft, um so ein abgewogenes Urteil über die Eigenart des Weisheitsbuches und seine Abhängigkeit von der Umwelt zu ermöglichen“ (Vorwort). Die Auswahl der zu behandelnden Begriffe wurde „allein unter dem Gesichtspunkt der theologischen Bedeutsamkeit innerhalb des Weisheitsbuches“ (21) selbst getroffen, um die Untersuchung nicht von vornherein auf bestimmte Abhängigkeiten hin zu orientieren, sondern die geistige Gestalt des Werkes getreu wiederzugeben. Der Stoff ist in drei Themenkreise gruppiert: Der Gottesbegriff (Erkennbarkeit, Dasein, Wesen, Namen und Eigenschaften Gottes: 22—75); Gott und die Menschen (Bundesvorstellung, Gottes Königreich auf Erden, Zucht, Gericht, Weisheit als Mittelglied, Messianisches und Eschatologisches: 75—123); Gott und die Welt (Schöpfungsbegriff, Offenbarung Gottes in der Schöpfung, Natur als Werkzeug Gottes, Erhaltung und Regierung der Welt, das Wunder: 123—159). Dabei bringen vor allem die größeren Ausführungen über Bund, Messianismus und Wunder manche neuen Aspekte, sind aber auch für weitere Diskussion offen. Methodologisch vertritt Z. nachdrücklich den guten Grundsatz, daß die Aussagen des Weisheitsbuches zunächst vom AT her verstanden werden müssen, das dem Autor in der Übersetzung der LXX vorlag. Dieser Abhängigkeit wird vor allem sorgsam nachgegangen, auch da, wo das Weisheitsbuch über traditionelle Gedanken des AT weit hinausgeht. Am meisten fußt es natürlich auf der älteren Sapientialliteratur und führt die Umbildung klassischer atl Anschauungen, die dort bereits begonnen hatte, ein gutes Stück weiter. Sie kennzeichnet sich hauptsächlich als Individualisierung (was früher vom Volke Israel galt, wird auf den einzelnen Gerechten bzw. alle Gerechten übertragen; von nationalen Vorrechten ist demnach keine Rede mehr, es sei denn vom Vorzug des Besitzes der rechten Weisheit), sodann als Spiritualisierung (z. B. Lohn des Guten ist nicht mehr irdischer Besitz, sondern Weisheit) und — z. T. damit zusammenhängend — als Verjenseitigung, etwa der Vergeltungs- und Heilserwartung. Der griechische Einfluß erstreckt sich zunächst auf die Sprache. Wenn diese sich auch durchweg mehr von der LXX als vom Profangriechischen abhängig erweist (z. B. wird *doxa* nur im Sinn der LXX gebraucht), so werden doch auch griechische Begriffe und Ideen benützt, um atl Gedanken neu und eingängig zu gestalten. So wird der Gottesbund in Sap 6—9 mit der griechischen Idee der Gottesfreundschaft, die der Weise besitzt, wiedergegeben — sofern die Gleichsetzung von beidem durch Z. berechtigt ist. Daß hier die Beeinflussung über die Ausdrucksform auch bereits das Inhaltliche berührt, liegt auf der Hand. Schließlich läßt sich der Autor durch griechische Erkenntnisse auch zu ganz neuen Fragestellungen und Erörterungen anregen, besonders zum Thema: Gott und Welt. Doch er bewältigt auch diese ganz mit seinem überkom-

menen Glauben, ohne davon abzuweichen; vielmehr dienen sie nur seinem Ziel, „mit Hilfe der Philosophie zu einem vertieften Verständnis der Glaubenslehre zu gelangen und den offenbaren Glauben mit der Weltanschauung seiner Zeit in Einklang zu bringen“ (161).
 H a s p e c k e r

J e n n i, E., Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament (Theol. Studien, hrsg. v. K. Barth, 46). 8^o (40 S.) Zollikon-Zürich 1956, Evangelischer Verlag. 3.45 DM. — Diese kleine bibeltheologische Untersuchung ergänzt in glücklicher Weise zwei andere neuere Studien über den Sabbat, die mehr die religionsgeschichtliche und institutionelle Seite behandeln und von J. noch nicht genannt werden: J. Botterweck, Der Sabbat im Alten Testament (ThQschr 134 [1954], 134—147; 448—457) und R. North, The derivation of Sabbath (Bb 36 [1955], 182—201). Die von Moses stammende und für Israel grundlegende Sinngebung des schon vorher bestehenden Sabbates sieht J. darin, daß der Tag jetzt allein dem Bundesgott als dem alle Bereiche des Lebens umfassenden Herrn heilig ist, wie es durch die Aufnahme des Sabbatgebotes in die Ursatzung des Jahwebundes zum Ausdruck kommt. Die beiden späteren Formen ausdrücklicher theologischer Begründung des Sabbats im AT entfalten nur diese mosaische Sinngebung entsprechend der spezifischen Gotteslehre der jeweiligen theologischen Schule. Die deuteronomische Begründung (Dt 5,14 f; Ex 23,12) baut den Gedanken ein, daß der eifernde Herr Jahwe zugleich auch der gütige Befreier aus Ägypten ist, und verleiht so der Sabbatfeier einen besonders frohen und sozialen Akzent, wie wir ihn auch bei sonstigen Festvorschriften des Dt beobachten. Die priesterliche Theologie (Gn 2,2 f; Ex 20,11; Ex 31, 13—17; dazu Ez 20, 12 20), die von J. besonders weit ausgeführt wird (19—34), sieht den Sabbat als eine ewiggültige Gnadenstiftung Gottes, die, zunächst in der himmlischen Ordnung bestehend (Gn 2, 2 f), in Israel ihr irdisches Nachbild erhält, das Bundes- und Heilszeichen ist (Ex 31, 13 17). In beiden Begründungen wird der Sabbat innerlich mit der Heilsgeschichte verbunden und erhält dadurch zugleich einen messianisch-eschatologischen Zug, der im NT wiederholt anklingt.
 H a s p e c k e r

L é o n - D u f o u r, Xav., S. J., Concordance des évangiles synoptiques. 11×30 cm (20 S. u. 3 Faltblätter) Tournai 1956, Desclée. — Um die drei synoptischen Evangelien je in ihrer Eigenart besser zu verstehen, ist zweifellos eine Zusammenschau aller drei von großem Vorteil. Zu diesem Zwecke hat der Verf. auf drei Faltblättern in Mehrfarbendruck eine Konkordanz dieser Evangelien geschaffen, und zwar in der Weise, daß das erste Falblatt einen Aufriß des Mt, das zweite einen Aufriß des Mk und das dritte einen Aufriß des Lk enthält. Die einzelnen Sinnabschnitte sind ihrer Länge entsprechend durch mehr oder weniger breite querlaufende farbige Streifen wiedergegeben. Die verschiedenen Farben innerhalb dieser Streifen und ihr Längenverhältnis zueinander lassen auf den ersten Blick erkennen, in welcher Beziehung der betreffende Abschnitt zu den andern Synoptikern steht oder ob er dem betreffenden Evangelium eigen ist. Dabei bezeichnet Rot, was sich nur bei Mt, Blau, was sich nur bei Mk, und Gelb, was sich nur bei Lk findet. Was alle drei gemeinsam haben, ist dunkel-braun, was nur Mt und Mk gemeinsam haben, violett, und was Mt und Lk gemeinsam haben, orange gedruckt. Die durch die farbigen Streifen bezeichneten Sinnabschnitte der einzelnen Evangelien sind fortlaufend nummeriert. Ist der Streifen einfarbig, besagt das je nach der Farbe, daß der ganze Abschnitt entweder nur bei einem Evangelisten sich findet oder daß er in derselben Weise bei Mt und Mk oder bei Mt und Lk oder bei Mk und Lk oder bei allen dreien vorhanden ist. Ist der Streifen mehrfarbig, ist aus den Farben und ihrem Längenverhältnis zu ersehen, was innerhalb dieses Abschnittes Sondergut eines Evangeliums ist und was zwei oder drei Evangelien gemeinsam haben, nicht aber, in welchem Zusammenhang es in den einzelnen Evangelien steht. Das wird angegeben durch runde farbige Tupfen hinter den farbigen Streifen mit der Nummer des Abschnittes, in dem der ganze Inhalt dieses farbigen Streifens oder ein Teil davon bei den verschiedenen Evangelisten steht. Einschüßel bei den anderen Evangelisten werden durch Keile in der Farbe des betreffenden Evangeliums angedeutet. Innerhalb der farbigen Streifen besagt ein

Pfeil, daß es sich um geographische Angaben handelt, ein Kreuz, daß die Zuhörerschaft des Herrn die Jünger, ein Kreis, daß es die Menge, und ein Quadrat, daß es die Feinde sind. Wer sich erst mit dem etwas komplizierten Zeichensystem vertraut gemacht hat, dem ermöglicht diese Konkordanz, mit einem Blick nicht nur den Inhalt der drei Synoptiker, sondern auch ihr Verhältnis zueinander nach Inhalt und Zusammenhang zu überschauen, und darin liegt der Wert dieser Konkordanz über eine Synopse hinaus. Leider sind in der Verteilung der Farben einige Versehen unterlaufen, auf die der Verf. aber am Schluß selbst aufmerksam macht.

Brinkmann

Das *Corpus Paulinum* des Ambrosiaster, hrsg. von H. J. Vogels (Bonner Biblische Beiträge, 13). gr. 8^o (178 S.) Bonn 1957, Hanstein. 20.50 DM.— Der um die Erforschung des lateinischen Bibeltextes hochverdiente emeritierte Bonner Neutestamentler hat sich der mühevollen Aufgabe unterzogen, aus dem Kommentar des Ambrosiaster zu den Paulusbriefen den dort vordruckten Schrifttext in einer kritischen Ausgabe vorzulegen. Freilich gelingt es auch ihm nicht, die Verfasserfrage des Kommentars zu klären. Nur soviel steht nach ihm fest, daß der Verf. identisch ist mit dem Verfasser eines fragmentarischen Matthäuskommentars und den von A. Souter herausgegebenen *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (CSEL 50) und daß er zwischen dem Tode des Kaisers Julian (26. 3. 363) und dem Tode des Papstes Damasus (11. 12. 384) den Kommentar geschrieben haben muß (10 f. 13). Wo der Kommentar geschrieben ist, wird nicht entschieden, wenn auch die Ansicht von H. Brewer S. J. erwähnt wird, daß er in Rom entstanden sei. V. meint, man dürfe nicht übersehen, daß der Verf. unter dem Einfluß der kurzen Prologe gestanden habe, die nach de Bruyne und Corssen auf Marcion oder die Marcioniten zurückgehen sollen (11). Es ist richtig, daß de Bruyne (RevBén 29 [1907] 1—16) und Corssen ZNtWiss 8 [1909] 36 ff. 97 ff.) und vor allem Harnack (ZNtWiss 24 [1925] 204—218) die Prologe für marcionitisch halten. Dagegen vertritt Mundle (ZNtWiss 24 [1925] 56—77) die Ansicht, daß sie katholischen Ursprunges und sehr wahrscheinlich von dem Pauluskommentar des Ambrosiaster abhängig sind, und darin stimmt ihm u. a. auch Lagrange O. P. (RevBibl 35 [1926] 161—173) zu. Jedenfalls spricht manches für diese Ansicht, u. a. daß sie sich nur in Vulgata-Hss finden. Der Verf. des Pauluskommentars hat nach V. selbst mehrere Auflagen seines Werkes besorgt, und zwar vom Röm drei und von den anderen Briefen zwei, aber es ist kein Anzeichen dafür da, daß er dabei den Paulustext geändert hat. V. macht darauf aufmerksam, daß er nur an 2 Stellen (Röm 9,17 und 2 Kor 5,3) „alii codices“ erwähnt. Zum griechischen Text habe er leider gar keinen Zugang gehabt (14 f.). Die kritische Ausgabe des Kommentars in dem *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* steht noch aus. Sie war von der Wiener Akademie der Wissenschaften nacheinander M. Ihm, H. Brewer S. J. und A. Grimm S. J. übertragen worden, die alle gestorben sind, bevor sie die Arbeit abschließen konnten. Der Letztgenannte wurde während des Krieges von den Nationalsozialisten hingerichtet. Die Vorarbeiten von Grimm sind meines Wissens gerettet. So war V. für die Gestaltung eines kritischen Textes neben der römischen Ausgabe des Kommentars von 1579—87 (die dazu den Kommentar zum Hebr von Alkuin enthält) und der Maurinerausgabe von 1686—90, die beide für den damaligen Stand der Wissenschaft als kritisch angesprochen werden können, vor allem auf die verschiedenen Hss angewiesen. Die römischen Herausgeber hatten mit Recht nicht selten den Schrifttext der nachfolgenden Erklärung angepaßt, wo er in den Hss davon abwich. Die Mauriner haben durchweg zwar den Schrifttext der römischen Ausgabe übernommen, bedeuten aber in mancher Hinsicht ihr gegenüber einen Fortschritt. Sie lehnen schon Ambrosius als den Verfasser des Kommentars ab (17 f.). V. kommt zu dem Ergebnis, daß sich auf Grund der 30 von ihm verglichenen Hss ein Stammbaum nicht herstellen läßt, daß sich aber verschiedene Gruppen innerhalb der Überlieferung deutlich abheben (26). Um sich ein klares Bild von der Stellung des Textes unter den alt-lateinischen Textzeugen machen zu können, hätte man es begrüßt, wenn wenigstens die bedeutenderen lateinischen Hss zum Vergleich im kritischen Apparat angeführt worden wären. Aber auch so sind wir dem Herausgeber für seine mühevollen Arbeit zum Danke verpflichtet.

Brinkmann

Lohmeyer, E., Das Evangelium des Matthäus. Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung. Für den Druck erarbeitet und herausgegeben von W. Schmauch (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Sonderband). 8^o (X u. 430 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. 22.— DM. — Die Herausgabe dieses Kommentars war in verschiedener Hinsicht ein Wagnis. Durch seinen gewaltsamen Tod hatte L. das begonnene Werk nicht mehr vollenden können. In seinem Nachlaß fanden sich neben einigen druckfertigen Manuskripten (Kap. 21 22) und zusammenhängenden Darstellungen eine Fülle von Skizzen, Bemerkungen und Einzelbeobachtungen. Der Herausgeber sah sich deshalb vor die Alternative gestellt, entweder das vorliegende Material selbständig zu bearbeiten und zu einem vollständigen Kommentar zu ergänzen, oder aber den Nachlaß möglichst unverändert zu veröffentlichen. Schmauch hat den zweiten Weg gewählt und wohl recht daran getan. Daß er diese schwierige Aufgabe nicht ohne sachliche Eingriffe und persönliche Entscheidungen leisten konnte, war durch den fragmentarischen Zustand des Materials bedingt, bei dem oft eine Auswahl zwischen parallelen, im Urteil verschiedenen Entwürfen getroffen werden mußte. So ist ein „Torso“ entstanden: Die Kapitel 6—7,28; 8,35—11,30; 18,10—20; 24—25, also bedeutende Teile des Redestoffes, fehlen ganz. Zu 16,13 bis 20 24—28; 18,1—9 21—35 werden nur vereinzelt Anmerkungen gegeben. — Das zweite Problem dieses Kommentars betrifft sein eigenartiges Verhältnis zur Literarkritik. L. wendet sich immer wieder gegen die herrschende Ansicht von der literarischen Abhängigkeit des Mt von Mk und wird nicht müde, die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Mt-Überlieferung zu betonen. Sie ist seiner Meinung nach in Galiläa, im Kreis der „Anawim“, beheimatet. Die Übereinstimmungen in Abfolge und Wortlaut werden aus gemeinsamer mündlicher Tradition erklärt. Es ist zu fragen, ob diese Auffassung einen Fort- oder Rückschritt auf dem Gebiet der Synoptikerehexegese darstellt. Die neueste redaktionsgeschichtliche Forschung scheidet jedenfalls einen anderen Weg einzuschlagen. Sie recurriert nicht mehr, wie es L. noch tut, auf anonyme Traditionen bestimmter Gemeinden („Pais“- , „Menschensohn“- , „Armen-Quelle“), sondern nimmt die schriftstellerische Persönlichkeit der Evangelisten wieder ernst. Dadurch wird es leichter möglich, die theologischen Leitmotive und Besonderheiten der einzelnen Evangelien zu erfassen, ohne zu der Annahme verschiedener Überlieferungen gezwungen zu sein. — Trotz dieser Bedenken muß man das Erscheinen des Kommentars dankbar begrüßen. Man ist immer wieder überrascht von der Tiefe der Auslegung, von dem wirklich genialen Einfühlungsvermögen, mit dem L. die Texte erschlossen hat. Ein solches „hermeneutisches Charisma“ (vgl. 1 Kor 14,26) ist in unserer Zeit selten geworden, und der Verlust, den die ntl Wissenschaft durch L.s vorzeitigen Tod erlitten hat, wird beim Lesen mancher großartiger Abschnitte wieder schmerzlich bewußt.

Schi erse

Robinson, J. M., Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 30). 8^o (112 S.) Zürich 1956, Zwingli-Verlag. 14.— DM. — Die Arbeit des angesehenen amerikanischen Theologen liegt in der Linie redaktionsgeschichtlicher Erforschung der Evangelien. Während die Formkritik vornehmlich analytisch orientiert war und die einzelnen Überlieferungstücke klassifiziert hat, wobei die redaktionelle Verknüpfung in den Hintergrund trat, ist jetzt wieder das Interesse am Gesamtaufbau, der Struktur und den theologischen Leitmotiven erwacht. Nach R. betrachtet Markus die Geschichte Jesu unter eschatologischem Gesichtswinkel. Ihre treibende Kraft ist die göttliche Macht der Endzeit, der Geist, der auf Jesus bei der Taufe herabkommt und von dem Jesus in die Wüste getrieben wird, damit er dort den Kampf gegen Satan eröffne. Dieser „kosmische Kampf“ hat seinen Schauplatz in der Geschichte, in den Dämonenaustreibungen und den Streitgesprächen Jesu mit seinen Zeitgenossen. Die Verwendung „kosmischer“ Rede im Markus-Evangelium — im Deutschen würde man vielleicht den Ausdruck „mythologisch“ vorziehen — hat nur den Sinn, die verborgenen Hintergründe des innerweltlichen Geschehens offenbar zu machen. Auch dort, wo in mehr „immanenter“ Sprache vom Leben Jesu berichtet wird, tritt das Motiv des kosmischen Kampfes immer wieder her-

vor. Die Heilungsgeschichten zeigen Jesu Feindschaft gegen Siechtum und Krankheit, die Debatten mit den Vertretern der jüdischen Obrigkeit sind als „Versuchungen“ gekennzeichnet (Mk 8, 11; 10, 2; 12, 15), sogar die Haltung der Jünger gegenüber dem Leiden wird satanischem Wirken zugeschrieben (8, 33). In der Passion erreicht das Kampfgeschehen seinen Höhepunkt, gerade durch die Passivität, mit der sich Jesus seinen Widersachern ausliefert. Die eschatologische Geschichte erreicht so ihr Ziel, den Sieg über die Mächte des Bösen. In der gleichen Perspektive sieht Markus auch die Geschichte der christlichen Gemeinde nach Ostern bis zur Parusie. Die Gläubigen sind durch Jesu Auferstehung nicht aus der Geschichte herausgenommen, sondern zur Fortsetzung des kosmischen Kampfes zwischen Geist und Satan aufgerufen. Schon daß die Geschichte der Gemeinde in der Form von Weissagungen gegeben wird (13, 23: „Siehe, ich habe euch alles vorhergesagt“), macht ihre göttliche Sinngebung offenkundig. Darüber hinaus ist es für Markus wichtig, daß die Weissagung von Jesus selbst stammt (Kap. 13): Die Geschichte der Gemeinde hat in Jesus ihren Ausgangspunkt und ihre Parallele. Deshalb werden die Erfahrungen der Gemeinde wichtigen Partien der Jesuserzählung angegliedert. — Wie man sieht, verfolgt die Arbeit mit ihrer Betonung des Kampfmotives auch einen aktuellen, paränetischen Zweck. Vom Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums her soll der Christ seine Haltung gegenüber der Geschichte überprüfen und begreifen: Das Heil bedeutet weder Flucht aus der Geschichte noch das Ende der Geschichte, sondern Hingabe an ihr Ziel und entschlossene Teilnahme am Kampf. So sehr man gerade vom katholischen Standpunkt aus die praktische, geschichtsfreudige Tendenz der Studie begrüßen wird, muß man doch wohl fragen, ob R. nicht etwas zu rasch den „klaffenden Riß zwischen Geschichte und Gott“ (5) überspringt. Gewiß hat die Geschichte durch Christus einen völlig veränderten Charakter erhalten, sie ist jetzt nicht mehr nur „Machtbereich des Bösen“ und das „alleinige Resultat menschlicher Hybris“ (103). Aber dieser grundlegende Wandel ist doch nur dem Glauben erkennbar und allein als göttliche, eschatologische Möglichkeit zu realisieren. Und bedeutet dies nicht immer wieder das Eingeständnis der ganzen Fragwürdigkeit allen menschlichen Tuns, damit wir im Wunder göttlicher Gnade Vergebung finden für unsere Geschichte?

Schiefer

P a x, Elpidius, O.F.M., ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie (Münchener Theol. Studien I, 10). 80 (IV u. 280 S.) München 1955, Zink, 24.— DM. — Das Wort *ἐπιφάνεια* ist bisher im Theologischen Wörterbuch zum NT noch nicht behandelt worden. Um so mehr begrüßt man das Erscheinen dieser hervorragenden Monographie, die in umfassender Weise versucht, den biblischen Sinngehalt des Epiphanie-Begriffes herauszuarbeiten. Der Verf. hat sich seit vielen Jahren religionsgeschichtlichen und sprachwissenschaftlichen Studien gewidmet. Er war somit in der Lage, eine theologische Dissertation zu schreiben, die von meisterhafter Beherrschung der philologischen Methodik zeugt. Wort- und Sachforschung werden so miteinander verbunden, daß die zentrale Bedeutung der Epiphanie-Vorstellung klar hervortritt. Die Arbeit beginnt mit einer sprachlichen Untersuchung (6—19), um dann das gesamte religionsgeschichtliche Material ausführlich zu sichten (Antike 24—84; Indo-Iranischer Kulturkreis 85—89; Ägypten, Babylonien und Assyrien 98—99; AT 100—145; Spätjudentum 146—170; NT 171—265). Wie man sieht, liegt der Schwerpunkt der Studie auf dem ntl Teil, obwohl hier das Wort *ἐπιφάνεια* nur 6mal begegnet (2 Thess 2, 8; 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 10; 4, 1 8; Tit 2, 13). Dagegen stellt die Sache selbst im NT ein theologisches Problem ersten Ranges dar. P. unterscheidet zwischen historischen Epiphanien, wozu er die Ostererscheinungen, das Damaskuserlebnis, die Verklärung Jesu (Mk 9, 2 ff.) und das Wandeln auf dem See rechnet, und der eschatologischen Epiphanie. Ein kurzer Exkurs gilt der johanneischen Epiphanienvorstellung (214 bis 216). Die Terminologie der eschatologischen Epiphanie wird sehr gründlich analysiert, äußerst wertvoll sind in diesem Zusammenhang die Interpretationen der obengenannten Epiphanie-Stellen (221—245). Hierauf folgt eine Prüfung der Epiphanie-Vorstellungen der einzelnen ntl Schriften, wobei die Apokalypse wohl etwas zu kurz wekommt. Bemerkungen über die Herkunft des Epiphanie-

Begriffes, seine weitere Entwicklung und die Hintergründe des Bedeutungswandels schließen die Untersuchung ab. — Bei aller Dankbarkeit für die Fülle des Gebotenen wird man fragen müssen, ob es dem Verf. gelungen ist, der theologischen Eigenart des biblischen Epiphanie-Problems ganz gerecht zu werden. Das gilt in etwa schon vom AT. Die Hauptschwierigkeit liegt wohl im Begriff der „historischen Epiphanie“. Wenn P. das Zurücktreten der Epiphanien in späteren Schriften damit erklärt, daß „Epiphanien allmählich immer seltener werden, nachdem der Grund für die Heilsgeschichte von Gott gelegt worden war“ (102), und wenn er meint, daß „mit ätiologisch-legendarischen Epiphanien nur in seltenen Fällen gerechnet werden kann“ (116), so dürften sich diese optimistischen Urteile nur schwer mit den ntl Aussagen von Joh 1,18 und 1 Tim 6,16 vereinbaren lassen. Erst recht müßte die radikale Umwandlung der religionsgeschichtlichen Epiphanievorstellung durch das NT herausgearbeitet werden. Der im Schlußwort ausgesprochene Gedanke, daß die Welt religiösen Sehns und Hoffens, die das Wort *ἐπιφάνεια* erschließt, „Wirklichkeit wurde in der Menschwerdung des Logos“ (268), kommt m. E. nicht genügend zum Ausdruck, wenn die historische Epiphanie nur in wenigen ausgezeichneten Ereignissen gesehen wird. Gewiß ist in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen synoptischer und johanneischer Auffassung vorhanden, doch darf man ihn nicht übersteigern. Auch für die sog. historischen Epiphanien der Synoptiker gilt der Grundsatz: „Glaube und Epiphanie bilden eine so untrennbare Einheit, daß das eine ohne das andere gar nicht erfaßt werden kann“ (215). Daraus folgt aber, daß die biblische Epiphanievorstellung vom Glauben her interpretiert werden muß, der die Erscheinung Gottes in dieser Welt an das Wort der Verkündigung bindet. Die damit angezeigten hermeneutischen Probleme der ntl Epiphaniertexte liegen jedoch schon außerhalb der Fragestellung dieser Arbeit. Es ist ihr Verdienst, gerade durch den religionsgeschichtlichen Vergleich auf die Andersartigkeit christlichen Offenbarungsverständnisses aufmerksam gemacht zu haben. — An Druckfehlern sind aufgefallen: S. 34 Anm. 64: K. statt H. Rahner; S. 197 Z. 10 v. u.: *anditio* statt *auditio*; S. 221: *α*) statt *d*); S. 221 Z. 7 v. u.: 51 v. Chr. statt n. Chr. S ch i e r s e

Jeremias, J., Jesu Verheißung für die Völker (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953). 80 (69 S.) Stuttgart 1956, Kohlhammer. 7.80 DM. — J. verfolgt in dieser kleinen, aber inhaltsreichen Abhandlung ein doppeltes Anliegen, ein neutestamentliches und ein missions-theologisches. Er möchte der Mission zur Selbstbesinnung auf ihre biblische Grundlage verhelfen. Deshalb scheut sich J. nicht, im 1. Teil seiner Arbeit drei negative, missionskritische Feststellungen zu treffen: 1. Jesus hat über die jüdische Proselytenmacherei ein vernichtendes Urteil gefällt (Mt 23,15). Es ist das einzige Wort Jesu zur jüdischen Missionstätigkeit, die im ntl Zeitalter überaus blühend und erfolgreich gewesen sein muß. J. nennt es ein „Rätsel“, daß die Überlieferung uns nur diese harte Äußerung von den bekehrten Höllensöhnen aufbewahrt hat. Sollte die Lösung des „Rätsels“ vielleicht nicht in Erfahrungen zu suchen sein, die später auch von den christlichen Gemeinden und ihren Missionaren gemacht wurden? Jedenfalls behält das Wort Mt 23,15 seine kritische Schärfe auch gegenüber einem christlichen Bekehrungseifer. 2. Jesus hat nach Mt 10,5 f. seinen Jüngern die Predigt unter den Heiden verboten. J. wendet sich gegen den Versuch, das Wort abzuschwächen, indem man es nur für die erste Jünger-aussendung gelten läßt. Wie Mt 10,23 zeige, habe Jesus damit gerechnet, daß die Parusie noch vor Abschluß der Verkündigung in Israel eintreten werde. Schließlich werde das Verbot der Heidenmission durch das Verhalten der Urgemeinde bestätigt, „wenn man hier auch mit Schlüssen sehr vorsichtig sein muß“ (21). In diesem Zusammenhang gibt J. eine recht ungewöhnliche Auslegung von Mk 13,10 und 14,9: Die beiden Logien reden nicht von der Heidenmission, sondern meinen die Verkündigung der „Siegbotschaft“ vor aller Welt beim letzten Gericht durch Engelmund (vgl. ZNW 44 [1952/53] 103—107). 3. Jesus hat seine eigene Wirksamkeit auf Israel beschränkt (Mt 15,24). Die dagegen sprechenden Berichte der Evangelien sind nach J. entweder bestätigende Ausnahmen von dieser Regel (Mt 8,5—13; Mk 7,24—30: beides Fernheilungen!) oder summarische Angaben, die aus literarkritischen und territorialgeschichtlichen Erwägungen keine historische Glaub-

würdigkeit beanspruchen können. — Im 2. Teil zeigt J., daß die bisherigen Feststellungen ergänzt werden müssen durch die positiven Aussagen Jesu über die Heidenvölker: 1. Im Gegensatz zum Judentum entfernt Jesus die Rache aus der eschatologischen Erwartung. Zum Beweis dafür bringt J. eine neuartige Auslegung der Nazarethperikope (Lk 4,16 ff.). Die Leute von Nazareth seien darüber empört gewesen, daß Jesus nur von der Gnade Gottes gesprochen habe, ohne den im gleichen Isaiastext genannten „Tag der Rache“ zu erwähnen. 2. Jesus hat den Heiden Anteil an der Gottesherrschaft verheißen, während er den Juden die Verwerfung androht (Mt 11,20—24; 12,41 f. u. ö.). 3. Jesus hat um die universale Heilsbedeutung seiner Person und seines Werkes gewußt. Er bezeichnet sich als Menschensohn und übernimmt die Aufgaben des deuterokesianischen Gottesknechtes (Is 42,6; Mk 10,45). — Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs zwischen den partikularistischen und den universalistischen Aussagen findet J. in Mt 8,11 f. angedeutet. Jesus habe die prophetische Erwartung von der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Gottesberge aufgenommen (Is. 2,2 f.; 25,6 f.; 49,12). Die Heidenvölker sind zur endzeitlichen Tischgemeinschaft mit den Patriarchen berufen, sie werden in das vollendete Gottesvolk eingegliedert. Wie J. zu zeigen versucht, durchzieht dieses Motiv mehr oder minder deutlich die gesamte Verkündigung Jesu. Für die christliche Mission ergeben sich daraus zwei wichtige Folgerungen: 1. Mahnung zur Demut und Selbstbescheidung. Die Mission ist nicht Menschenwerk, sondern Gottesstat. „Auch Jesus hat die Welt nicht christlich gemacht, sondern ist am Kreuz gestorben“ (63). 2. Eine Enthüllung der Herrlichkeit und Verantwortung des Missionswerkes. Wenn Gott selbst in der Mission handelt, dann ist die Verkündigung des Evangeliums in der Welt ein Stück Enderfüllung, „sich schon jetzt realisierende Eschatologie“ (ebd.). J. spricht hier ohne reformatorische Hemmungen von einem „Mitwirkendürfen an der gnadenweise geschenkten Vorweggabe der Stunde des Gottesheils“ und gibt damit zu verstehen, daß die streng eschatologische Bestimmtheit der Mission den vollen menschlichen Einsatz keineswegs überflüssig macht, sondern ihn erst in echter Weise ermöglicht. — Wenn man auch zuweilen den Eindruck hat, daß J. in der Einzellexegese die Texte etwas überfordert, so wird man seiner Gesamtauffassung doch zustimmen dürfen. Sie verbindet Aufrichtigkeit in der historischen Kritik und gläubigen Ernst in der Theologie.

Schiefer

Michaelis, W., Die Apokryphen zum Neuen Testament (Sammlung Dietrich, 129). kl. 80 (XXIV u. 484 S.) Bremen 1956, Schönemann. 13.80 DM. — Daniel-Rops, H., Die apokryphen Evangelien des Neuen Testaments, ins Deutsche übertragen von O. von Nostiz in Zusammenarbeit mit J. Tyciak. kl. 80 (301 S.) Zürich 1956, Die Arche. 12.— DM. — Da die Neutestamentlichen Apokryphen von E. Hennecke schon längst vergriffen sind und die 3. Aufl. erst in Vorbereitung ist, war es ein glücklicher Gedanke, eine ausführliche Auswahl dieses Schrifttums in einer neuen Übersetzung herauszugeben. Ist es Zufall, daß beide oben erwähnten Ausgaben im selben Jahre erschienen sind? Michaelis macht in einer allgemeinen Einleitung den Leser mit der Eigenart der neutestamentlichen Apokryphen, ihrer Stellung zu den kanonischen Schriften des NT und ihrem Verhältnis zu den Apokryphen (deuterokanonischen Büchern) und Pseudepigraphen (Apokryphen) des AT bekannt. Es folgt ein guter Überblick über versprengte Herrenworte (Agrapha). Den vier Klassen von Apokryphen (Evangelien, Apostelgeschichten, Briefen und Offenbarungen) wird je eine gemeinsame Einführung vorausgeschickt, wo auch diejenigen Schriften Erwähnung finden, von denen überhaupt keine Textproben gegeben werden. Diese gemeinsame Einführung wird durch recht gute Einleitungen in die einzelnen Schriften ergänzt. Einen kurzen Kommentar bieten die, leider nicht in Fußnoten angebrachten, Anmerkungen. — Eine gute Ergänzung zu dieser Ausgabe bildet die von O. von Nostiz besorgte deutsche Übersetzung der neutestamentlichen Apokryphen nach der französischen Ausgabe von Daniel-Rops, da sich die beiden Ausgaben weder in der Anzahl der berücksichtigten Apokryphen noch in der Auswahl innerhalb der einzelnen Bücher vollständig decken. Der Titel „Die apokryphen Evangelien des NT“ ist irreführend, da auch die anderen apokryphen Schriften des NT Aufnahme gefunden haben. Während Michaelis nur

das Bruchstück des Petrus-Evangeliums von Akhmîm, das Protevangelium des Jakobus, die Kindheitserzählung des Thomas, kleine Bruchstücke aus den judenchristlichen Evangelien (Nazaräer-Ev., Ebjoniten-Ev. und Hebräer-Ev.) und das ganze Nikodemus-Evangelium, bestehend aus den Pilatus-Akten und dem Abstieg Christi in die Unterwelt, bringt, finden wir bei Daniel-Rops noch das Evangelium des Ps. Matthäus, d. h. eine Bearbeitung des Protevangeliums des Jakobus aus dem 6. Jahrhundert für das Abendland, und von anderen Kindheitsevangelien das armenische Kindheitsbuch, das arabische Kindheitsevangelium und die Geschichte Josephs, des Zimmermanns, ferner den irrtümlich dem hl. Melito von Sardes zugeschriebenen *Transitus Mariae* mit Auszügen aus dem arabischen Buche vom Heimgang der allerseligsten Jungfrau Maria, der wohl die älteste Notiz über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel enthält. Als Anhang ist die Prophezei über die Menschwerdung Christi aus der Himmelfahrt des Isaias angefügt worden, die bei Michaelis fehlt. Dagegen hat Daniel-Rops vom Nikodemus-Evangelium nur die Höllenfahrt Christi im Wortlaut gebracht und die Bruchstücke aus den judenchristlichen Evangelien gar nicht berücksichtigt. Von den apokryphen Apostelgeschichten bringt er nur Auszüge aus den Johannesakten, den Petrusakten, den Paulusakten und den Thomasakten, während Michaelis auch noch die Andreasakten in einer Auswahl zu Worte kommen läßt. Von den Offenbarungen finden wir bei Michaelis nur die Petrus-Offenbarung nach dem Bruchstück von Akhmîm. Dagegen fügt Daniel-Rops noch die Paulusapokalypse nach dem lateinischen Text bei. An apokryphen Briefen bringt letzterer nur den äthiopisch, koptisch und lateinisch überlieferten „Apostelbrief“, der bei Michaelis fehlt. Dafür finden sich hier der Brief des Pontius Pilatus an Kaiser Klaudius und der Briefwechsel zwischen Jesus und König Abgar von Edessa. Im letzten Kapitel hat Daniel-Rops eine Anzahl „Agrapha“ oder versprengter Herrenworte gesammelt, die Michaelis an erster Stelle bringt. Die deutsche Übersetzung der Ausgabe von Daniel-Rops läßt hier und da an Genauigkeit zu wünschen übrig. Die Chester-Beatty-Papyri (nicht Papyrus) sind Textzeugen des NT und dürfen deshalb nicht zu den „Agrapha“ gezählt werden (12). Es gibt mehrere Egerton-Papyri. In Frage kommt der Egerton-Papyrus 2 (12). Den 1. Klemensbrief kann man nicht zu den Apokryphen zählen (14). Diese kleinen Ungenauigkeiten lassen sich in einer Neuauflage leicht beheben.

Brinkmann

Aus Adolf Schlatters *Berner Zeit*. Zu seinem 100. Geburtstag 16. August 1952. 80 (96 S.) Bern o. J., Haller. 3.75 DM. — In diesem Buch, das uns leider verspätet zuging, erzählt R. Friedli (5—10), wie Sch. religiös zu ergreifen wußte. Er sprach frei, lebendig, rasch und schrieb nachher nieder. Für die 16 Männervorträge über den Römerbrief hatte er die 16 größten Kommentare durchgearbeitet. — W. Michaelis klärt durch sorgfältige Archivstudien die Schwierigkeiten zwischen der Berner Theol. Fakultät und dem „rechts“-gerichteten Sch. 1880—1888, wobei trotz „menschlicher Unzulänglichkeit“ doch günstige Lichter sowohl auf die Fakultät wie auf Sch. fallen (11—48). — W. Tebbes Bemerkung (56) in „Der junge Schlatter“ (49—82) erhellt diese Lage: Die reformatorische Kirche der Schweiz war damals abgeschlossen und heillos eingekeilt in zwei einander wütend befehdende Lager, den kritischen Liberalismus und Historismus auf der einen und den biblizistischen Pietismus, der aus den Quellen der Erweckung lebte, auf der anderen Seite. T. erläutert dann Sch.s Methode an seinem „Glauben im NT“ (1885): die sprachliche Geschichte des NT zu beobachten und es mit der Theologie der Synagoge, Philo's, Josephus' usw. zu vergleichen. Das war damals neu, wurde grundlegend für Sch.s große Kommentare und für G. Kittel's Theol. Wörterbuch. Auch A. Köberle, „Adolf Schlatter als systematischer Theologe“ (83—96) betont, daß für Sch. im Gegensatz zum reinen und verallgemeinernden Denken der Griechen nur der „Sehakt“, die Wahrnehmung des Gegebenen in Natur, Geschichte und im Leib der Sprache sowohl dem Forscher die farbige Fülle der Welt, wie dem Pfarrer den Tatbestand erschließe.

Koester

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Weber, O., Grundlagen der Dogmatik. 1. Bd. gr. 8^o (708 S.) Neukirchen-Moers 1955, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 28.50 DM; geb. 33.— DM. — Die auf zwei Bände berechnete Darstellung ist als ein Handbuch für die Hörer des Verfassers gedacht, das durch ausführlichere Darbietung des Stoffes die Vorlesung selber entlastet. Nach seinem eigenen Geständnis fühlt sich der Verf. für seine Arbeit keinem seiner theologischen Zeitgenossen so tief verpflichtet wie K. Barth. Im 1.—3. Abschnitt legt er eine theologische Erkenntnislehre vor, der 4. enthält die Lehre vom Dreieinigem Gott, der 5. behandelt die Schöpfung, der 6. die Erschaffung des Menschen und die Lehre von der Sünde. — Die gedankenreichen Ausführungen des 1.—3. Abschnitts gehen von der Annahme aus, daß es echte Prolegomena zur Dogmatik nicht gibt. Der 5. behauptet, daß der Versuch, den Ansatz für die Dogmatik durch Anknüpfung an eine vorgegebene allgemeine Seins-, Erkenntnis- oder auch Existenzlehre zu gewinnen, tatsächlich bereits eine materiell dogmatische Stellungnahme in sich schließt. (10). Geht aber der Verf. etwa nicht von einer vorgegebenen allgemeinen Seins- und Erkenntnislehre aus, wenn er z. B. zur Begriffswelt der Trinitätslehre schreibt: „Mit ‚substantialia‘ ist man ohne Frage auf einem guten Wege... Es ergibt sich dann als geeignetste Übersetzung ‚Seinsweise‘ oder ‚Existenzweise‘. Diese Interpretation ist heute um so mehr vorzuziehen, als seit dem Aufkommen des modernen Persönlichkeitsbegriffes das entscheidende Merkmal von ‚Person‘ das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung geworden ist; damit ist natürlich für die Trinitätslehre nichts anzufangen... Die Formeln sind allesamt nur approximative Versuche, ein Mysterium auszusagen... Sie empfangen ihre Prägung im Grunde stets mehr von dem her, was sie abwehren, als von dem her, was sie sagen wollen“ (418 f.). Kein Theologe kann begrifflich sagen, was Gott nicht ist, wenn er nicht einen Begriff davon hat, was Gott ist. Sind die „abwehrenden Formeln“ überhaupt gültig (und das scheinen sie auch nach der Meinung des Verf. zu sein), so enthält ihre Negation eine Affirmation. Außerdem ist zu bedenken: Genauo, wie der Verf. annehmen zu müssen glaubt, daß Dogmatik niemals an eine Ontologie anknüpfen könne, sind andere der Ansicht, es gäbe Sätze der Seins- und Erkenntnislehre, die so allgemein sind, daß sie sowohl vor als auch in der Dogmatik ihre Gültigkeit haben. Erst wenn der Verf. mit dieser von ihnen vertretenen Möglichkeit rechnet und sie ausschließt (d. h. nicht einfach als nicht in Frage kommend abtut), hat er seinen eigenen Ansatzpunkt gerechtfertigt. Das ist aber nicht geschehen, daher läßt die „Methodische Vorbesinnung“ unbefriedigt. Schließlich geben auch die Ausführungen über Zeugnis der Schrift, Bekenntnis und Bekenntnisdeklaration und deren Beziehungen untereinander in einem entscheidenden Punkte keine zufriedenstellende Antwort. Was nach dem Verf. das Bekenntnis vermag, ist lediglich die Anleitung zum rechten, d. h. zum christusgemäßen Verständnis der Schrift (42). Das aber glauben alle „Bekenntnisse“ zu haben, und doch sind sie einander entgegen. Wo haben wir das verlässliche christusgemäße Schriftverständnis? Hier führt alle Diskussion von Offenbarung als „Ereignis“ oder als „personalem Akt“ (was sie auch nach uns ist!) nicht weiter. Hier müßte gesprochen werden nicht nur von „Gemeinde“ allgemein, sondern auch vom „Amt“ und von dessen Vollmacht, das Zeugnis der Schrift verbindlich auszulegen. Alles andere heißt menschlicher Willkür im Schriftverständnis Tür und Tor öffnen.

Loosen

Gilg, A., Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Bd. 4 Historische Theologie) gr. 8^o (106 S.) München 1955, Kaiser. — Diese Abhandlung war erstmals in der Vortragsreihe „Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche“, Beiheft 2 zur „Evangelischen Theologie“, 1936, erschienen. Sie wird unverändert wieder abgedruckt. Lediglich im Vorwort wird darauf hingewiesen, daß inzwischen die großangelegte Untersuchung von M. Werner über die „Entstehung des christlichen Dogmas 1941, 1954² erschienen sei. Weiterhin werden nur zwei Ergänzungen zur Literatur um Theodor von Mopsuestia gebracht, deren erste

inzwischen auch überholt ist. Es wäre wohl der Mühe wert gewesen, eine kurze und ausgewählte Bibliographie der christologisch-patristischen Neuerscheinungen des letzten Jahrzehntes beizugeben. Bedauerlich ist außerdem, daß Verf. die im Anhang beigegebenen Übersetzungen zu seinen griechischen Zitaten nicht auch sofort in den Text eingearbeitet hat. Dies sei nur deshalb hervorgehoben, weil die kleine Schrift als solche wirklich eine Neuauflage — und auch eine Neubearbeitung — verdiente, und dies vor allem wegen der ruhigen und sachlichen Darstellung der altkirchlichen Christologie und der eingestreuten vortrefflichen Bemerkungen zur dogmengeschichtlichen Entwicklung überhaupt. Sie gliedert sich in zwei Abschnitte, deren erster (7—54) die vornizänische Zeit und deren zweiter (55—100) die Zeit von Nicaea bis Chalcedon umfaßt. G. hat vor allem die dogmengeschichtlichen Auffassungen der Ritschl-Schule im Blick, wenn er für die Geltung der altkirchlichen Christologie eintritt und „die Perhorreszierung von ‚Metaphysik und Kosmologie‘“ nicht als Rechtsgrund der Ablehnung der Gottheit Christi gelten lassen will. K. Barth, der gerade die Studie von G. mit großer Zustimmung zitiert, nimmt dieses Wort auf und formuliert es plastischer zum „horror physeos“ um (vgl. den wichtigen Abschnitt der Kirchlichen Dogmatik I, 24, 138—144). Richtig sieht G., daß „Tradition“ nicht von vornherein schon ein Aufgeben der Wissenschaftlichkeit bedeutet. Er stellt im Gegenteil fest: „Man kann nachgerade auch in der Abwehrhaltung gegenüber ‚Repristinatio‘, ‚Orthodoxie‘, ‚Scholastik‘ und dergl. erstarren und sich versteinern“ (72). Die Problematik um diese Fragen hat sich inzwischen gewiß verschärft und vertieft. Man möchte nur wünschen, daß Verf. seine Studie mit ihrer Geschlossenheit und Klarheit auf den Stand der Forschung bringe.

Grillmeier

Die Deutsche Thomasausgabe, Band 26: Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter. 80 (15 und 646 S.) Heidelberg-Graz 1957, Gemeinschaftsverlag Kerle und Styria. 27.60 DM (subskr. 22.80 DM). — Unter dem etwas merkwürdig gefaßten Titel bringt dieser Band der oft gerühmten Deutschen Thomasausgabe den 2. Teil der Christologie und die Mariologie (S. Th. III, q. 16—34). Der von H. M. Christmann O. P. besorgten Übersetzung darf bescheinigt werden, daß sie vorzüglich ist, wenn man auch betreffs des einen oder anderen Wortes streiten mag, ob es keine günstigere Eindeutschung hätte erfahren können. In texterklärenden Anmerkungen und mehr noch in einem ausgezeichneten Kommentar führt A. Hoffmann O. P. in das tiefere Verständnis der Quästionen ein. Die Auffassungen des hl. Thomas werden aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang verständlich gemacht wie auch in ihrer sachlichen Bedeutung dargelegt. In einer Reihe von Fragen wird die Meinung des hl. Thomas aus anderen seiner Texte deutlicher herausgestellt. So führt das Studium dieses Kommentars nicht nur in das Denken des hl. Thomas selbst, sondern auch in die theologische Bemühung seiner Zeit ein. Zugleich aber bietet der Kommentar eine reife systematisch-theologische Darstellung der kirchlichen Lehre über die von Thomas behandelten Themen, so daß man ihn keineswegs nur aus Gründen theologie-geschichtlicher Art mit großem Nutzen studiert. — In der Literaturangabe am Ende des Bandes fällt auf, daß nur Mitglieder des Dominikanerordens die Ordensbezeichnung hinter ihrem Namen tragen.

Semmelroth

Roos, H., Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre: Kierkegaardiana 2 (1957) 54—60. — R. sieht den Schlüssel zu Kierkegaards Theologie in seiner Christusauffassung, von wo sich Begriffe wie Paradox, Glaube, Ärgernis, Augenblick verständlich machen lassen. Sonderbar ist, daß sie bis heute noch nicht Gegenstand einer umfassenden Untersuchung geworden ist. Darum greift R. einen ihrer dunklen Punkte heraus, ihre Kenosis-Lehre. Er verweist dafür auf das 2. und 4. Kapitel in den ‚Philosophischen Brocken‘, in denen der Däne unter dem Bild des Königs, der ein einfaches Mädchen liebt und zur Herstellung der für die Freundschaft notwendigen Gleichheit nicht das Mädchen erhebt, sondern selber zu ihm herabsteigt, seine Auffassung von der Menschwerdung schildert. Gegenüber diesem Gleichnis hebt Kierkegaard für Christus hervor, daß seine Knechtsgestalt nicht nur Mantel war, der „los um die Schultern des Königs flatterte und

ihn verriet“, sondern daß es Christi „wahre Gestalt“ ist. In einem doppelten Sinn sieht er diesen Unterschied nach dem 4. Kapitel. Die Knechtsgestalt ist nicht „angenommen“, sondern echte Menschennatur (gegenüber allem Dokerismus); dann aber ist sie auch so echt, daß „der Gott von der Stunde ... sich sozusagen in seinem eigenen Beschluß gefangen hatte, und er muß darin verbleiben ... ob er will oder nicht. Er kann nun sich nicht selbst verraten; er hat nicht — wie jener edle König — die Möglichkeit, plötzlich zu zeigen, daß er doch König ist“ (56). Das sind Kierkegaards eigene Worte. Sie sprechen von dem, was E. Hirsch in den Kierkegaard-Studien 3 (1933) 705 den „unkenntlichen Gott“ bei Kierkegaard nennt, dem nur noch die eine Möglichkeit sich zu offenbaren gegeben ist: sein Wort, das im Glauben angenommen wird. Es ist also nicht die ontische Kenosislehre der Tübinger Theologen des 17. Jahrhunderts vom nur verborgenen Gebrauch (*κρυψις τῆς χρήσεως*). Denn wenn der Gebrauch noch möglich wäre im verborgenen, würde die Dialektik Kierkegaards des „nur im Glauben“ durchbrochen sein. Noch scheint es die Kenosis der Giessener von damals in der *κένωσις τῆς χρήσεως* zu sein, da Kierkegaard ausdrücklich auch die Möglichkeit des Gebrauchs nach dem obigen Zitat ausschließt. R. meint dagegen gut, daß die neuere Kenosislehre des beginnenden 19. Jahrhunderts zugrunde liegen könne (Sartorius und Thomasius) in der mehr psychologisch gefaßten Jesus-Auffassung, in welcher der Logos seine göttlichen Eigenschaften in das menschliche Dasein hinein nach seiner Offenbarungs- und Wirkweise hin freigegeben hat und diesen Entschluß auch nicht mehr rückgängig machen kann, so daß die Gottheit in bestimmter Weise von der Menschheit absorbiert wird und nur noch im Glauben erkennbar ist (vgl. zu dieser Art der Kenose J. Ternus, in: Chalkedon III 546 f.). Es muß, wie auch R. sagt, noch näher untersucht werden, ob Sartorius oder (und) Thomasius von Kierkegaard gekannt waren oder ob es sich nur um eine gemeinsame Atmosphäre handelt, in der alle atmen. R. hat uns also einen wertvollen Fingerzeig für das rechte Verständnis von Kierkegaards Grundzug in der Christologie gegeben, wobei auch sein „Paradox“ eine konkrete Sicht erhält.

Weisweiler

Delius, W., Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 178). 8^o (34 S.) Berlin 1956. de Gruyter. 3.80 DM. — Hier wird eine schöne Sammlung bedeutsamer marianischer Texte der Frühzeit geboten, die es mit ihrer genauen Quellenangabe leicht macht, die kurzen Auszüge auch in ihrem größeren Zusammenhang zu studieren. Es mag für einen protestantischen Herausgeber bedeutsam erscheinen, daß hier nicht nur von Zeugnissen für die Marien-Verehrung, sondern auch für die Marien-Verkündigung gesprochen wird. Damit dürfte zugestanden sein, daß die Alte Kirche Maria als legitimen Gegenstand des Glaubens angesehen hat, was heute von der protestantischen Theologie nicht selten geleugnet wird. — Die Aberkiosinschrift, deren christlicher Charakter doch wohl feststehen dürfte, hätte sich, da sie zum mindesten mit großer Wahrscheinlichkeit auch mariologisch zu deuten ist, in dieser Sammlung gut ausgemacht. Ebenso die einschlägigen Texte des Methodius von Olympos. — S. 16 oben muß es wohl heißen „Carmen nisibenum“.

Semmelroth

Filas, Fr. L., S. J., Joseph Most Just. Theological questions about St. Joseph. 8^o (IX und 141 S.) Milwaukee 1956. The Bruce Publ. Comp. 3.50 \$. — Ein systematisches Werk über den hl. Joseph zu schreiben ist kaum anders möglich als mit Hilfe ausgedehnter Konklusionstheologie. F., dessen Dissertation gezeigt hatte, daß er die Tradition gut kennt (vgl. Schol. 29 [1954] 622 f.), ist dabei keineswegs ohne kritische Haltung. Das zeigt sich im vorliegenden Buch etwa im 4. Kap., das den von manchen Theologen vorschnell dem hl. Joseph beigelegten Privilegien nachgeht und dem Heiligen eine unbefleckte Empfängnis und Heiligung vor der Geburt kategorisch abspricht, weniger kategorisch aber eine leibliche Aufnahme in den Himmel, die er immerhin für theologisch wahrscheinlich hält (76). Die übrigen Kapitel bauen aus theologischen Schlußfolgerungen ausgedehnte Darlegungen über die Würde, die Heiligkeit, die Patronatsstellung des Nährvaters

Jesu auf. Es schließt sich ein Kapitel an über die seit Anfang des vorigen Jahrhunderts unterbreiteten Petitionen, denen es um eine Förderung des hl. Joseph in der Liturgie, bes. auch durch Aufnahme seines Namens in die verschiedenen Heiligenkataloge der Messe, geht. Ein Anhang behandelt die Verehrung des Heiligen in den letzten 400 Jahren, und ein anderer bringt Resolutionen einer internationalen Studientagung im St. Joseph's Oratory zu Montreal. — Es liegt uns fern, die Korrektheit der theologischen Konklusionen im einzelnen anzuzweifeln, die F. vorlegt. Was man fragen könnte, ist aber doch, ob in einer solchen Theologie die Perspektiven und Proportionen genügend gewahrt werden, wie sie durch das Schweigen von Schrift und Vätertradition, ja doch auch weithin der scholastischen Tradition des Mittelalters angezeigt erscheinen. Ob nicht auch durch solches Schweigen Beachtenswertes über die Stellung und Einordnung einer Wirklichkeit ins Ganze der Heilsordnung gesagt sein kann? Man wird auch nicht vergessen dürfen, daß gerade im hier behandelten Fragenkomplex die Autorität eines Suarez — auf den sich die meisten Josephologen vor allem stützen — eben die Autorität seiner Argumente ist. Nicht immer wird genügend unterschieden zwischen Aussagen, die ein Theologe kraft seiner spekulativen eigenen Bemühung macht, und anderen, die er offenkundig als Zeuge eines Glaubensbewußtseins weitergibt.

S e m m e l r o t h

Czerny, J., O.P., Das übernatürliche Verdienst für Andere. Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik bis zur Theologie der Gegenwart. gr. 8^o (XIX u. 107 S.) Freiburg/Schw. 1957, Universitätsverlag. 11.40 schwFr. oder 11.— DM. — Eine Untersuchung über das übernatürliche „soziale Verdienst“ kommt zweifellos in unserer Zeit der Überlegungen über den Mystischen Leib des Herrn sehr gelegen. Die Arbeit will den dafür notwendigen historischen Unterbau in der Problementwicklung bis heute geben. Eine kurze Übersicht über die Bestimmung der verschiedenen Verdienststufen (*de congruo, de condigno* ...) und über die bisherige Art der Untersuchungen der Frage über das Verdienst für Andere seit der Frühscholastik gibt die Grundlage für den wesentlichen Teil des Buches: die inhaltliche Entwicklung der Lehre (31—80). Abschließend werden noch die in den früheren Abhandlungen als Zeugnisse benutzten Schrift- und Vätertexte zusammengestellt, so daß man auch hierüber einen guten Überblick erhält. Bereits das 12. Jahrhundert stellt die Frage (z. B. Robert von Melun, Simon von Tournai), aber noch nicht eigentlich systematisch. In den größeren Summen des 13. Jahrh. wird das in den Sentenzenkommentaren meist versprengte Material mehr zusammengestellt und am Ende der Gnadenlehre behandelt. Thomas stellt einen ersten umfassenden Höhepunkt dar. Dabei findet sich in der *Summa theol.* ein besonderer Fortschritt gegenüber dem Sentenzenkommentar des Heiligen. In letzterem hatte Thomas ein *meritum de condigno* pro alii abgelehnt, da er das *meritum de condigno* als eine Disposition im Subjekt auffaßt, die kraft des Anspruchs, analog zur physischen Ordnung, notwendig die Form, also den Lohn, herbeiführt. Das war natürlich im Verdienst für Andere nicht möglich, sondern nur im eigenen Verdienst. In der *Summa theol.* wird aus dem statischen Formelement ein dynamisches. Das *meritum de condigno* bleibt zwar auch jetzt noch unmöglich, aber nun weil die göttliche ‚*motio*‘, aus der die Verdienstmöglichkeit stammt, nur in Richtung des persönlichen Heiles wirkt (43). Es wird also hier irgendwie der Wille Gottes als maßgebend eingeführt. Sehr wesentlich ist auch die Begründung des *meritum de congruo* bei Thomas. Es wird auf die Freundschaft des Verdienenden mit Gott zurückgeführt: *Quia homo ... implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius* (S. Th. I—II q. 114 a. 6 c.). — Ein 2. Höhepunkt findet sich erst wieder im 17. Jahrhundert bei Suarez. Man kann dort sehr gut die Entwicklung der Fragestellung und ihre Lösung beobachten. Das Fehlen des *meritum de condigno* wird nun noch deutlicher als bei Thomas auf Gottes Willen zurückgeführt: *quia Deus non ordinavit nec proposuit alicui ut praemium gloriam alterius, sed tantum propriam* (t. Xl. 12 c. 16 n. 7). Das *meritum de congruo* wird stärker als bisher, der Zeit entsprechend, aus Schrift und Patristik belegt. So wird auf die Bitte

Abrahams für Sodoma (Gen 18,30) oder das Gebet des Azarias (Dn 3,35): Ne auferas misericordiam tuam a nobis propter Abraham . . . , hingewiesen. Aus der Väterzeit werden Augustinus, Ambrosius, Fulgentius z. T. neu herangezogen (94), so z. B. Ambrosius in Luc 5,20: Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit aliis . . . Grundlegend ist spekulativ die nun stärker einsetzende Tendenz, das Verdienst für Andere innerlich vom eigenen Verdienst zu sondern und in ihm nicht nur eine bloße Übertragung des eigenen Verdienstes auf Andere zu sehen. So antwortet Suarez auf den Einwand, daß durch den eigenen Lohn alles für die gute Tat bereits ausgeglichen sei, daß das Verdienst für Andere eine verschiedene Grundlage habe, die iustitia respectu alterius: Et ideo simul esse potest cum integro merito iustitia ipsius operantis. Sehr wesentlich für die Zukunft wurde auch der Hinweis auf die dafür notwendige moralische Einheit. Damit hebt Suarez einen ganz modernen Gedanken hervor: Componunt unum corpus mysticum et sunt invicem membra ratione unius fidei et caritatis, per quas in Christo uniuntur (60). C. hebt sehr gut hervor, daß es bezeichnend ist, wie gerade in den großen Zeiten der Theologie und des christlichen Lebens im 13. und 17. Jahrh. dieses Verdienst für Andere besondere Beachtung fand und daß in den Zeiten des religiösen Niedergangs im 14. wie im 18. Jahrh. auch diese Lehre zurücktritt. So auch im 19. Jahrh. bis auf unsere Zeit, wo das Verdienst für Andere manchmal auf das Fürbittgebet zurückgeschraubt wurde. Neuen Auftrieb erhielt die Frage jetzt in den Untersuchungen über den mystischen Leib Christi und die Mittler-tätigkeit Mariens, die von selbst aus der Frage nach den universellen Heilsursachen des Herrn und seiner Mutter auch dem Problem der erlösenden Mittätigkeit des Einzelchristen mehr Aufmerksamkeit schenkte, wie sie auch in der Enzyklika *Mystici Corporis* mehrfach hervorgehoben wurde. Der theologischen Forschung ist damit auch die Frage des systematischen Herausarbeitens der Eigenart des sozialen Verdienstes gestellt, die bisher, wie die Untersuchung zeigt, trotz einiger beginnender Versuche, etwas stiefmütterlich behandelt wurde. Die historische Darstellung des Verf. über die in der Tradition durchlaufenden Grundideen wird dazu ein gutes Fundament bieten und mannigfache Anregung geben.

Weisweiler

Dyer, G. J., *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*. 80 (XI u. 199 S.) Mundelein, Ill., U.S.A., S. Mary of the Lake Seminary 1955. — Diese eingehende und sehr sorgfältige, weit über dem Durchschnitt stehende Dissertation legt zunächst eine gute Grundlage für ihre Untersuchung, wenn sie die wesentlichen Daten und Linien der ursprünglichen pelagianischen Kontroverse mit Augustinus bringt (1—37). Dadurch werden die Punkte herausgehoben, an denen der Streit nachher in der jansenistischen Periode ansetzte: das spätere Schwanken Augustins und seine Unsicherheit über das genauere Schicksal der ungetauften Kinder sowie die Unklarheit im Begriff des „ewigen Lebens“, das die Pelagianer ihnen im Gegensatz zum „regnum coelorum“ zusprachen. Eine zweite, zunächst wieder einführende Untersuchung ist sodann der historischen und ideenmäßigen Entwicklung des Jansenismus in Frankreich/Belgien und in Italien gewidmet. Besonders die letztere ist weniger bekannt und doch gerade wegen der Synode von Pistoia für deren rechte Beurteilung äußerst wichtig. Hier in Italien wurde ja auch die Verbindung einzelner jansenistischer Kreise mit dem orthodoxen Augustinismus in der gemeinsamen Front gegen den Molinismus geschaffen, der für das innere echte Verstehen der Kontroverse und der römischen Entscheidungen nach beiden Seiten hin von großer Bedeutung ist. In der Erhellung dieser Zusammenhänge und ihrer Benutzung zur Deutung von Pistoia sowie der deutlichen Trennung der Lehre der orthodoxen Augustinianer, wie Noris und Berti, von den Jansenisten dürfte eine der wesentlichsten Bedeutungen dieses Buches wie die letzte Begründung seiner Ergebnisse zu finden sein. Nach dieser umfassenden, aber notwendigen zweifachen Grundlegung setzt dann in zwei weiteren Kapiteln (74—138) die Darstellung der theologischen Kontroverse über den Limbo bzw. der damaligen Stellung der Kirche zu ihr ein. Das Schicksal der ungetauften Kinder wurde zu einem der hauptsächlichsten Streitpunkte, weil in ihm sich, wie einst im Pelagianismus, neben der verschiedenen

Betrachtung der Stellung Augustins als Kirchenvater, die andersartige Gnadenauffassung konkretisierte. Infolge der so positiven Stellung des Protestantismus zu Augustin war auch seine Stellung im katholischen Raum gewachsen. Daher war es ein geschickter Zug des Jansenismus, den Kampf unter Augustins Namen zu führen. Die Angriffe der Gegenseite suchten teilweise dessen Bedeutung zurückzudämmen, wenn sie darauf hinwiesen, daß es Lehren von ihm gebe, die nicht mehr geteilt würden (darunter eben auch die über das Schicksal der ungetauften Kinder). Das hinwieder rief die strenge Augustinerschule, aber auch z. B. den Jesuiten Petau auf Grund seiner mehr positiven patristischen Studien zur Reaktion auf. So kam es besonders in unserer Frage zu einem neuen Aufleben der Augustin zugeschriebenen Leugnung des Limbo und der Annahme der Höllestrafe für diese Kinder, wenn auch in der mildesten Form der *poena mitissima*. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß die Schriften von Noris, Bellelli und Berti, die der strengen Augustinerschule angehörten und diese Meinung vortrugen, nach eingehender römischer Prüfung unbeanstandet blieben — auch nach der Verurteilung der Synode von Pistoia. Daher schließt D. mit Recht, daß diese Ansicht nicht in der Bulle *Auctorem fidei* verurteilt wurde. Der Sinn des art. 26, der die Lehre vom Limbo gegen die Synode, als ob sie eine ‚*fabula Pelagiana*‘ wäre, in Schutz nimmt — der Ausdruck stammt von dem italienischen Jansenisten Tamburini, der die Synode „despotisch“ beherrschte —, ist in seinem 2. Teil deutlich erkennbar: *perinde ac si hoc ipso, quod qui poenam ignis remouent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani*. Die auch damals von den meisten Theologen vertretene Lehre vom Limbo hat also nach der Bulle nichts zu tun mit der pelagianischen Ansicht vom *status medius* der ‚*vita aeterna*‘. Denn in der Lehre der katholischen Schulen ist der *Verlustcharakter* der *Visio beatifica* im Limbo deutlich hervorgehoben, selbst in der Lehre, daß dort die Kinder eine natürliche Seligkeit besitzen. So konnte die Bulle die Gleichsetzung dieser Lehre vom Limbo mit der pelagianischen verurteilen als: *falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa*. Das geht nun auch deutlich aus der Mitteilung hervor, die der Direktor der Bibliothek der Barnabiten dem Verf. über das für die Bulle maßgebende Gutachten des Kardinals Gerdil gab. Hier ist von Gerdils Hand eine Note beigefügt, in der auf das Konzil von Karthago und auf Augustinus’ *De origine animae* hingewiesen ist, wo der pelagianische Zwischenzustand als „*quietis et salutis locus*“ ausdrücklich, also ohne Verlustcharakter, bezeichnet ist. Der Verf. schließt also mit Recht: *The sole concern of Auctorem fidei was to defend the Schools against the charge of Pelagianism. It was not directly or formally concerned with the existence of Limbo (168)*. Damit ist die Meinung von *W. A. Van Roo*, *Infants Dying Without Baptism* (Greg 35 [1954] 406—473) gerechtfertigt gegenüber anderen Auslegungen der Bulle, die wie *A. Michel* glauben, daß auch die *Existenz* des Limbus wenigstens impliziert sei als „*doctrine communément reçue dans l’Église*“ (vgl. etwa *A. Michel*, *Enfants morts sans baptême*, Paris 1954, Téqui, 43 ff.; ähnlich auch *N. López Martínez*, *El mas allá de los Niños*, Burgos 1955, Seminario Metropolitano, 87). Im übrigen aber weist D. darauf hin, daß es die Zielsetzung seiner Arbeit übersteigt, die Entwicklung der Lehre und ihre Qualifikation seit der Bulle zu untersuchen und festzustellen, welches inzwischen der ‚*sensus ecclesiae*‘ ist. Einen guten Überblick über die heutige Ansicht bietet da *P. Gumpel*, *Unbaptized Infants. May they be saved?* *Downside Review* 1954, 341—458 (Sonderheft), und *Unbaptized Infants. A further Report*: ebd. 1955, 317—346 (Leider etwas zu polemisch gegen *Fr. Leeming* in: *The Clergy Review* bes. 1954). Über den dogmatischen Stand der Gesamtfrage selbst heute urteilt *Van Roo* a. a. O. 473 vorsichtig abwägend, aber gut: *Given the present state of the question, then, I should say, that one is no free to affirm that all the infants are saved, or that all infants dying unbaptized are given a means of salvation other than baptism in re, so that every one would determine his own eternal lot. On the other hand, as matters stand now, the question is not definitively and irrevocably closed. We are in the presence of a theological tradition whose critical evaluation may well call for more delicately nuanced positions; and of a *sensus Ecclesiae* whose dogmatic force can be determined ultimately only by a dogmatic decision of the magisterium.*

Man ist daher dankbar, daß der Verf. unseres Buches uns in einer der wichtigsten Perioden der Geschichte dieses Problems so gut und eingehend eingeführt hat. Das wird auch der allgemeinen Klärung der Frage sehr dienlich sein. Vor allem aber wäre es gut, wenn uns nun auch über Augustinus selbst eine solche gründliche und umfassende Darstellung geschenkt würde. Denn die sonst ausgezeichnete Abhandlung von J.-C. Didier, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, im *Mémorial G. Bardy*, 1956, 109—129 klammert unser Problem bewußt aus, da der Zweck der Arbeit nur war, den dogmatischen Fortschritt bei Augustin zu zeigen, zu dem ihn die Kindertaufe brachte besonders im Kampf gegen die pelagianische Auffassung der Erbsünde. Dabei lag der konkrete Endzustand der ohne das Sakrament sterbenden Kinder natürlich nur am Rande.

Weisweiler

Galot, J., S. J., *La nature de caractère sacramentel. Étude de Théologie médiévale*. gr. 8 (242 S.) Bruges (1957) Desclée. 175.— Frb. — Diese gründliche Studie erweitert das bisher maßgebende Buch von F. Brommer (1908) besonders für die Zeit der Hochscholastik, wenn es gerade hier auch die neugedruckten und handschriftlichen Quellen heranzieht, die Brommer noch nicht zur Verfügung standen. Nach einem Überblick über die neutestamentlichen und patristischen Grundideen sowie die Entwicklung in der Frühscholastik, über die uns jüngst N. Häring eine so tiefgehende Aufklärung schenkte (vgl. *Schol* 30 [1957] 481—512; 31 [1956] 41—69 182—212), handelt das 2. Kap. zunächst über die Lehre von Wilhelm von Auxerre bis zu Alberts des Gr. *Summa de sacramentis*, das 3. Kap. von Alberts späteren Werken bis zu Thomas, um sodann die Lehre der Zeit nach ihm schneller bis zum Konzil von Trient zu durchleuchten. Die Jahre von 1215—1245, die das 2. Kap. umfaßt, ist gekennzeichnet durch das Streben, die in der Frühscholastik immer deutlicher vom *sacramentum permanens* abgehobene Stellung des Charakters als sakramentaler *Wirkung* nun in die neuen Qualitätskategorien einzuordnen. G. weist dabei sehr gut nach, wie hier die biblischen und patristischen Grundansichten nachwirken, sowohl die augustiniische der bleibenden Heiligung wie die der Sphragis als Zeichen des Eigentums Gottes und damit der Unterscheidung und des Schutzes wie der Einheit im Hl. Geist. Aus diesen verschiedenen Sichten entwickeln sich jetzt die unterschiedlichen Einordnungen in eine der Qualitäten. Man beweist so, daß man im neuen Suchen nach zeitgemäßem Ausdruck doch der Tradition gut verhaftet blieb. Wilhelm von Auxerre bevorzugt die Einordnung als *Qualitas passibilis* in der *Illuminatio* der *Synderesis* entsprechend der Definition des Johannes Damascenus. *Facilius enim videt synderesis per caracterem illum quid sit faciendum*, so schreibt Wilhelm (73). Hugo von St. Cher liebt später mehr die Zuteilung zur *Disposition*, da er den Charakter noch stärker als *res et sacramentum* und somit als innere Vorbereitung zur Gnade auffaßt. Herbert von Auxerre ist für den Charakter als *Habitus: ad distinctionem et animae conservationem, ne inficiatur iterum a corpore* (129). Man sieht also, wie bei ihm die patristische Schutzidee verwertet ist. Sehr bedeutungsvoll sollte werden, daß Alexander von Hales den Charakter unter die Kategorie der *Figura* einordnete, was vor ihm abgelehnt worden war, weil diese Kategorie der sichtbaren Ordnung angehöre. Es ist hier von G. vor allem die neuentdeckte und nun ganz veröffentlichte Sentenzenglosse Alexanders beigezogen worden. Dadurch konnte G. viel Licht in das Entstehen der berühmten *definitio magistralis* bringen, in ihr Werden und in ihre verschiedenen Formen (vgl. darüber nun auch L. Hödl, *Der Ursprung der Schuldefinition des sakramentalen Charakters in der Sentenzenglosse des Alexander von Hales: MünchThZ* 7 [1955], 297—299). Alexander kennt zwei Definitionen. Die erste schreibt er Ps.-Dionysius zu: *Character est signum sacrum communionis fidei et sanctae ordinationis accedenti a ierarcha* (95). Bereits Albert d. Gr. hat bemerkt, daß sie sich so nicht bei Ps.-Dionysius findet. Aber durch ihre Klarheit und da sie sich nicht an eine der umstrittenen Theorien angeschlossen, fand sie viel Verbreitung. Vielleicht ist sie von Alexander selbst in dieser Art formuliert worden. Wertvoll erscheint sie vor allem durch das Wort *signum sacrum communionis fidei*, wodurch der Charakter auch systematisch zum Zeichen der Glaubenseinheit und der Grundlage der Teilnahme am sakramentalen Glaubensleben der Kirche wurde. Die andere, inner-

lich reichere Definition Alexanders war die *magistralis*, wie sie später genannt wurde. Die Formulierung bei ihm lautet: *Caracter est figura intelligibilis configurans trinitatem creatam increatae facta per verbum sacramentale fidei Trinitatis ad discernendum fidelem in statu (suo)* (97). G. weist gut nach, daß sie der Abschluß der Darlegungen Alexanders ist und so die Grundlinien seiner Lehre enthält, so daß G. mit Recht schließen kann, daß Alexander wohl der Urheber ist. Gut wird in ihr sichtbar, wie die Einordnung in die Qualität der *Figura* die patristische *Signum*-Eigenschaft deutlicher werden läßt: die *configuratio* der geschaffenen Trinität mit der ungeschaffenen. Interessant ist, daß bereits Albert und mit ihm Thomas das Wort ‚*figura*‘ ersetzen durch ‚*caractere aeterno impressa*‘, wodurch der Hinweis auf Christus als Charakter der Substanz des Vaters (Hebr. 1,3) die biblische Rückerinnerung verstärkt und zugleich das umstrittene ‚*figura*‘ als zu körperlich wegfällt. Dennoch hatte die ursprüngliche Wahl dieses Wortes und der Streit um seine Bedeutung die Folge, daß Alexander schon von einer ‚*figura spiritualis*‘ sprechen mußte und so den Weg weiter bahnte, die alexandrinische Lehre wieder aufzugreifen, in der bereits Philo *sphragis* platonisch aufgefaßt und den *Logos character* genannt hatte als Siegel des Universums, das er allen Dingen und besonders den Seelen geistig einprägt, was dann die spätere alexandrinische Theologie auch auf den Hl. Geist ausdehnte (vgl. 29 f.). Auch eine andere Idee der Väterzeit fand dabei neue Beachtung. Da das Zeichen durch das Kreuz bei der Taufe gegeben wurde, nahm bereits Ambrosius daraus den Hinweis auf die Kreuzesversinnbildung im Charakter (30 f.). Das wird von Alexander aufgenommen. Denn es ist der leidende Christus, dem wir als Erlöste gleichförmig gemacht werden. Daher erhalten wir auch seine erste Einprägung in der Taufe, dem Sakrament des Leidens und der Auferstehung. Philipp der Kanzler setzt diese letztere Entwicklung fort, wenn er den Charakter auf den priesterlichen Charakter Christi zurückführt. Somit ist er nun mit dem Werk der Erlösung und dem Erlöser als ihr Zeichen aufs engste auch spekulativ verbunden. Seine noch stärkere Bindung an die Kultordnung durch den hl. Thomas in Gegenüberstellung zur eigentlichen Gnadenordnung — es wird jetzt der Charakter des kultischen Weisakramentes spekulativ in den Mittelpunkt der Betrachtung an Stelle des Taufcharakters gestellt! — hat also schon bei den Vorgängern seine Urquelle. Ihr Einfluß verschwindet nicht mehr, auch als später der Charakter als Beziehung (*relatio*) besonders in der Skotistenschule (aber auch schon beim jüngeren Albert d. Gr.) stärker angesehen wurde. Das ändert nicht seine innere Kultbeziehung. Denn auch hier wird als sein Wesenselement hervorgehoben: seine Beziehung zu Gott und zum Transzendenten. Er ruht nie in sich, wie es auch die patristische *sphragis* bereits aussagte. — Man legt also das Buch bereichert aus der Hand. Es zeigt vor allem nun deutlicher den Weg christlicher Tradition hinein in neue Denkkategorien, in denen die Lehre nichts verliert, wohl aber an Tiefe gewinnt. Denn gerade daraus ist es zu erklären, daß es nicht zu einer einfachen „Einheitslösung“ kam. Das Mysterium dieses Geschenkes ist ähnlich wie bei der Gnade zu groß, als daß es in einfache menschliche Begriffe sich voll fassen ließe. Aber die grundlegenden Ideen hat diese Zeit uns weiter erarbeitet, so daß unsere Zeit darauf weiterbauen kann.

Weisweiler

Gamber, K. (in beratender Verbindung mit A. Dold), *Wege zum Urgregorianum* (Texte u. Arbeiten I, 46). 80 (VIII u. 53 S.) Beuron 1956, Kunstverlag. 8.— DM. — Daß „die Sakramentalforscher ... sehr überrascht sein werden“ von den Resultaten dieses dünnen Heftchens, darin wird sich der Verf. (VII) sicher nicht getäuscht haben. Andererseits: wenn A. Dold auch nur als Berater aufgeführt wird (der sich ausdrücklich nicht mit allen Aufstellungen identifiziert), so ist das ein so gewichtiger Autoritätszuwachs, daß die Frage nach dem Urgregorianum wieder einmal neu als offen zu betrachten ist. Wer heute nach der Urgestalt dieses Sakramentars fragt, das als einziges verläßlich genug dem namengebenden Papst zugeschrieben werden kann, muß andere Wege einschlagen als Mohlberg-Baumstark und die deren Grundansatz behandelnden jüngeren Forscher, wie E. Bourque, A. Chavasse u. a. (und vielleicht ist es der sich am unmittelbarsten aufdrängende Wunsch, den man an die vorliegende Arbeit hat, die Auseinandersetzung mit

diesen unterbauenden, nuancierenden, weiterführenden Arbeiten durchgeführt zu sehen. In der zweifellos aufbrechenden Diskussion wird das zu leisten sein). In der „Erörterung der Grundfragen“ werden (1—23) die erstaunlichen Thesen aufgestellt: a) Kodex D 47 von Padua ist kein mit gelasianischem Gut aufgefülltes Gregorianum, sondern ein Gelasianum mit Zusätzen aus einem alten Gregorianum des 7. Jahrhunderts; b) im Hadrianum (das Aachener Urexemplar hat H. Lietzmann rekonstruiert) ist das gregorianische Urgut am treuesten bewahrt, abzuziehen sind selbstverständlich die Bereicherungen der Zwischenzeit — beispielsweise die Marienfeste des 8. Jahrh.; c) das Urgregorianum ist 592 (und nur für dieses laufende Jahr!) als ausgesprochenes Sakramentar ad usum Pontificis verfaßt worden, ohne die Absicht, es über Stadttrom hinaus normierend sein zu lassen. — Gerade die These c) dient als wichtiger Ausgangspunkt für die Kritik an der Auffassung von Mohlberg-Baumstark, mittels D 47 an das Gregorianum um 630 herangekommen zu sein: eben weil päpstliches Stationssakramentar, habe das Urgregorianum überhaupt keine Sonntagsmessen enthalten, und mithin ständen die subtilen Schlüsse, die aus der Einschaltung einiger Heiligenfeste zwischen Sonntagsmessen von den genannten Autoren gezogen werden, auf unsicheren Füßen bzw. seien zu weitgehend. — Der S. 34—50 gebotene Rekonstruktionsversuch beschränkt sich auf die Überschriften und den Formelbestand — abzüglich des Wortlautes im einzelnen, der für später in Aussicht gestellt ist. Dem knapp geführten Beweisgang kann man Eindringlichkeit nicht absprechen, was nicht hindern dürfte, daß die Auseinandersetzung mit robustem Widerspruch beginnen wird. Stenzel

Volk, H., Sonntäglicher Gottesdienst. 80 (103 S.) Münster 1956, Regensburg. 3,20 DM. — Dieser Schrift liegt ein Referat zugrunde, gehalten auf der Dechantenkonferenz des Bistums Münster. Der Untertitel weist es als „Theologische Grundlegung“ aus, die bewußt die Fragen praktischer Gestaltung ausklammert. Eine Beschränkung, die sich vorteilhaft auf die Straffheit und Durchsichtigkeit ausgewirkt hat. Fünf Kapitel: Die Begründung sonntäglichen Gottesdienstes — Der Träger des Gottesdienstes — Gottesdienst als aktuelles Heilshandeln Christi — Die dem Gottesdienst zugeordnete Haltung — Die Auswirkung des sonntäglichen Gottesdienstes. Verlässliche, gesunde Theologie versteht sich am Rande; sorgfältig die Art, wie die reichlich benutzten Aussagen von „Mediator Dei“ auf eine umfassende Schrifttheologie des Gottesdienstes ausgeweitet werden. Das nicht so selbstverständliche, große Plus des sehr dichten Büchleins scheint aber zu sein, daß es nicht in den unverbindlichen Höhen und weitgeschwungenen Linien einer Theologie des Gottesdienstes überhaupt, der Meßfeier überhaupt bleibt, sondern auch ebenso entschieden sich des konkreten sonntäglichen Gottesdienstes (auch seiner Probleme, seiner Schwierigkeiten) annimmt. Gar kein Zweifel, daß man sich dann gut überlegen muß, wieviel man sagt: ohne Bescheidung käme ein ärgerlicher Hiatus zwischen „Gottesdienst an sich“ und praktisch mit mancherlei Schwierigkeit beladener Verwirklichung heraus. — Eine kleine Bemerkung zum Schluß: Es liegt hier ursprünglich gesprochenes Wort vor. Ob sich nicht vor der Drucklegung eine Überprüfung der Diktion empfohlen hätte? Für geschriebenes Wort kommt einem der Stil manchmal — nun, sagen wir: — etwas zu „lapidar“ vor. Selbstverständlich ist darüber nicht zu streiten, und wir würden nicht darauf hingewiesen haben, wenn es nicht der Grund dafür zu sein schiene, daß des öfteren wünschenswerte Nuancierungen fehlen! Beispielsweise steht S. 60: „Das Beten ist nicht schon durch eine Form liturgisch, sondern primär durch die Einbeziehung dieser Dimensionen“, nämlich gnadenhafter, geistlicher. Frage: Wie kann das Beten primär durch Dimensionen liturgisch werden, die jeglichem christlichen Beten eigen sein müssen? Oder (67): Warum soll die Tatsache, daß das neutestamentliche Wort Gottes gehört und verkündet werden muß, einen Unterschied zum Gotteswort des AT ausmachen? — Es gäbe wohl noch einige solcher Ausstellungen, aber sie sind immer klein genug, um die Gabe dieses Buches unvermindert dankenswert sein zu lassen. Stenzel

Lécuyer, J., C. S. Sp., Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat: RevThom 57 (1957) 29—52. — L. führt hier seine Arbeit Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat: Greg 35 (1954) 56—89 für Thomas weiter. Das

Besondere dieser Untersuchung gegenüber der neuesten von H. Bouessé, *Episcopat et Sacerdoce* (RechScRel 28 [1954] 240—257 368—391) oder der von E. Seiterich, *Ist der Episkopat ein Sakrament?* (Schol 18 [1943] 200—219) und der von J. Ternus, *Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe* (Schol 7 [1932] 161—186 354—384; 8 [1933] 161—202) besteht darin, daß sie nicht in systematischer, sondern in chronologischer Reihenfolge die Lehre des Aquinaten entwickelt. Wenn das Ergebnis auch nicht eigentlich neu ist, so ist uns nun doch der Weg, den Thomas ging, deutlicher gezeigt und damit auch ein vertieftes Verständnis seiner Lehre angebahnt. Im Sentenzenkommentar tritt bereits einer der tragenden Gedanken hervor: die Unterscheidung des zweifachen Ordo in seiner Beziehung zur Eucharistie und zum mystischen Leib. Nur in letzterem steht das Bischofsamt als Ordo über dem Priestertum, nicht aber in der Beziehung zum eucharistischen Leib. Sehr bezeichnend ist auch hier bereits die Berufung auf Ps.-Dionysius (vgl. *De ecl. hier.* 5,5 f.: *Est igitur pontificatus seu episcopatus ordo*), die sich in allen Schriften wiederholt und den Unterschied zum Lombarden (weder spezieller Ordo noch Sakrament) wenigstens für den speziellen Ordo begründen läßt. Der Grund, warum trotzdem die Sakramentalität geleugnet wird, tritt vor allem in *dist. 24* deutlichst hervor: Ein Sakrament ist wesentlich hingeordnet auf die Eucharistie, in der Christus gegenwärtig ist. Denn durch das Sakrament werden wir Christus gleichgestaltet. Doch gibt der Episkopat eine *potestas spiritualis indelebilis*, die auch mehr als bloße Jurisdiktion ist, aber weniger ist als der Christus im sakramentalen Geschehen gleichförmig machende Charakter im Sakrament des Priestertums. Man spürt, wie hier das innerlich Gnadenhafte der Bischofsweihe etwas zurücktritt. Die Paulinen bringen die gleiche Grundhaltung: ein eigener Ordo mit Berufung auf Ps.-Dionysius. Dabei aber tritt bei stärkerer Berücksichtigung der Handauflegung in der Exegese der Stellen 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 die eigene Gnade der Bischofsweihe nun mehr in den Vordergrund. In *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* erscheint das Gnadenhafte noch stärker betont, während in der *Summa contra Gentiles*, entsprechend der Anlage und dem Zweck des Werkes, die *auctoritas* mehr hervortritt, durch welche die Bischöfe als Führer der Kirche die Einheit darstellen. Am bedeutendsten sind wohl die Darlegungen in *De perfectione vitae spiritualis*. Wichtig ist hier neben der erneuten Betonung der Vorrangstellung (*princeps, principaliter*) die Zurückweisung des Einwurfs, daß es bei einem eigenen Ordo des Bischofsamtes mehr als sieben Ordines gäbe. Der Episkopat könne daher nur ein ‚*gradus in ordine*‘ sein. Wiederum mit Berufung auf Ps.-Dionysius weist Thomas das, „*si absolute intelligatur*“, zurück, da in bezug auf den mystischen Leib der Episkopat zwar eigener Ordo sei, nicht aber in bezug auf die Eucharistie. Dabei hebt er erneut hervor, daß es sich nicht bloß um eine höhere Jurisdiktion handle, sondern um einen ‚*ordo*‘. Das folge aus der Möglichkeit der sakramentalen Ausübung des Amtes in Firmung, Weihe wie aus der Tatsache, daß ein abgesetzter Bischof später nicht neu geweiht werden müsse. In der *Summa theol.* findet man 2 Tim 1,6 als Bezeugung einer Handauflegung zur „*gratia episcopalis*“; — wiederum u. a. unter Heranziehung eines Textes aus Ps.-Dionysius. Die volle Abhängigkeit des Priestertums vom Bischof wird besonders herausgearbeitet, so daß es bei der Darstellung des eucharistischen Opfers zur Formulierung kommt, daß außer der Kirche kein fruchtbringendes Opfer sein kann: *quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti* (III q. 82 d. 7 ad 1). Bemerkenswert ist auch, wie L. am Schluß gut hervorhebt, daß die ganze Lehre nicht aus spekulativen allgemeinen Überlegungen hervorgeht, sondern stärker von positiven Belegen der Tradition getragen ist. Das gilt sicher für das Herausstellen eines eigenen Ordo des Episkopats. Ich weiß freilich nicht, ob das auch vom Grundgedanken der Trennung der beiden Ordines zum eucharistischen bzw. mystischen Leib gesagt werden kann. Hier liegt doch eine stärker spekulative Grundidee vor, die in der Vätertradition eher verneint ist. Man denke nur an die enge Verbindung von Eucharistie und Kirche bei Augustinus. E. Seiterich hat im obengenannten Artikel ausgezeichnet gezeigt, wie hier weitergebaut werden kann, da doch auch der Ordo im mystischen Leib wesentlich auf die Eucharistie bezogen ist. Offenbar

war Thomas noch zu stark an den Lombarden seit seiner Kommentierung der Sentenzenbücher gebunden. Die nun von L. herausgestellte, immer stärker werdende Hervorhebung der inneren Gnade des Episkopats gibt zugleich die Richtung dieser Weiterarbeit an.

Weisweiler

Alszeghy, Z., S. J., L'effetto corporale dell'Estrema Unzione: Greg 38 (1957) 385—405. — A. stellt eine bemerkenswerte Entwicklung in der Auffassung von der körperlichen Wirkung der Letzten Ölung fest. Bis um die Jahrtausendwende stand neben der immer besonders hervorgehobenen inneren Gnade die körperliche Heilung im Mittelpunkt. So wie bei Jak 5 auch in den Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae, dem Euchologium Serapionis, einer Reihe von Predigten des 5. und 6. Jahrhunderts, etwa Cyrillus von Alexandrien, Isaaks von Antiochien, Prokops von Gaza, Caesarius' von Arles, wobei die weite Ausdehnung der Heimat der Prediger besondere Beachtung verdient. Dasselbe gilt von den früh-mittelalterlichen liturgischen Texten, wie aus der Untersuchung von A. Chavasse (RechScRel 20 [1940] 64 ff. 290 ff.) sowie aus den Ergänzungen dazu von Dom Botte (La Maison-Dieu 15 [1948] 93 f.) hervorgeht. Das Sacramentarium Gregorianum sagt einfachhin z. B.: ad evacuandos omnes dolores omnesque infirmitates, omnemque aegritudinem corporis (388). Erst im 12. Jahrh. ändert sich das, wie ich in Schol 7 (1932) 336 ff. dargetan habe. Man spricht nun von der Bedingung: si conuenit animae. In der Hochscholastik und der Theologie bis heute tritt dadurch die seelische Wirkung fast allein in den Vordergrund. Das hat sich auch auf die Ansicht der Gläubigen ausgewirkt, von der A. sagt: Attualmente nella coscienza dei fedeli la speranza di una guarigione corporale per mezzo del sacramento non è viva: se si vuole ottenere una guarigione corporale con mezzi soprannaturali, si adopera l'acqua di Lourdes o le reliquie (391). — Nach einer eingehenden Untersuchung der inneren Gnadenwirkung des Sakramentes wird das Verhältnis der beiden Wirkungen dargestellt. Bereits für Jak 5 weist A. mit A. d'Alès auf die uneingeschränkte Darstellung der Wirkung in der weiten, die Person umfassenden Ausdrucksweise $\omega\sigma\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\acute{\alpha}\mu\omicron\nu\omicron\tau\alpha$ hin (naivement imprécises sagt d'Alès). Auch die Liturgien verbinden beide Wirkungen in derselben Person. Der Verf. bringt dafür ein bezeichnendes Beispiel aus dem Liber ordinum visigoticus: Aegritudinem et cupiditatum tormenta dissolve, (Domine) ... (399). Die Schrift kennt ja auch sonst den Segen für das körperliche Element unmittelbar für die Gesamtperson. Vgl. etwa 1 Thess 5,23: Ipse Deus pacis sanctificet vos per omnia ($\delta\lambda\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$) ut integer spiritus vester et anima et corpus ... seruetur. Sehr gut versucht A. dann eine Deutung dieser *gemeinsamen* Wirkung in der Gesamtperson zu bringen, da doch wohl gerade die bloß äußerliche Heilung zu sehr gefordert wurde und daher zur Einschränkung führte, da sie nicht sichtbar wurde. Er findet eine doppelte innere, unmittelbare Einflußmöglichkeit auf den Körper: Die Begierlichkeit (besonders die passive) macht sich in der Krankheit doppelt bemerkbar ebenso wie die echte Ausübung der Freiheit des Willens schon körperlich gehemmt ist. Hier kann also das Sakrament hehend auf die Gesamtperson, also seelisch und unmittelbar auch körperlich, eingreifen: Essa è un aiuto concesso alla persona intera, per vivere intensamente la sua vita soprannaturale, nonostante la difficoltà particolare dell'infermità (404). So wird auch die Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten für den Übergang zur Ewigkeit erreicht: Corpo (di Gesù) che anche nell'agonia è perfettamente dominato dallo spirito (405). Also eine sehr bemerkenswerte Untersuchung, welche die kurze Formulierung des Tridentinum gut ergänzt.

Weisweiler

Münster, L., Hochzeit des Lammes. 8^o (163 S.) Düsseldorf 1955, Patmos. 7.80 DM. — Die Apostolische Konstitution „Sponsa Christi“ und das Rundschreiben „Sacra Virginitas“ finden ihr Anliegen in diesem Buch aufgenommen, dessen Untertitel heißt „Die Christismystik der Jungfrauenweihe“. So wird gehandelt vom Ruf des Bräutigams, von der bräutlichen Hingabe der Jungfrau, von der Hochzeit des Lammes — und alles durchsichtig gemacht auf das Christusgeheimnis der Kirche. Als Methode erweist sich sehr angemessen die Mystagogie, die Schritt für Schritt dem Ritus der consecratio virginum folgt und die Schönheiten

und Schätze dieses zeremoniell so reichen Sakramentale erschließt. Mit einer sehr sicheren, substantiösen Theologie; in einer von der Schrift erfüllten Sprache, die bei aller Dichte und Gepflegtheit schlicht und zuchtvoll bleibt und das Unbehagen superlativischen Überschwangs fernhält. Ein tiefes Buch; beinahe ist man versucht zu sagen: ein zu tiefes Buch! Wer immer und überall bis zum Letzten vorstoßen will (und tatsächlich wird man hin und wieder den Eindruck einer gewissen Bemühtheit nicht ganz los), läuft Gefahr, die schönen vorletzten Fäden, die in diesen Mittelpunkt führen, zu verflüchtigen — vor lauter monoton wesentlicher Aussage die *besondere* Aussage zu kurz kommen zu lassen. Nun, das wäre allenfalls ein Schönheitsfehler und mithin Geschmackssache. Aber es gibt einen Einwand, der schwerer wiegt: Proportionen werden verschoben zuungunsten der Gelübde, die doch umfassender und grundlegender standbegründend sind als die Jungfrauenweihe! Es geht nicht an, sie einseitig in den Geruch des Rechtlichen zu bringen, um das „Pneumatische“ für die Weihe frei zu bekommen. Mit einem einleitenden, einordnenden Kapitel über den Stand der Räte könnte dem wohl abgeholfen werden.

Stenzel

Bremond, H., Falsche und echte Mystik (Jeanne des Anges und Marie de l'Incarnation). 8^o (248 S.) Regensburg 1955, Pustet. 8.50 DM; geb. 11.— DM. — Aus Bremonds elfbändiger „Histoire littéraire du sentiment religieux en France“ sind zwei Lebensbilder herausgenommen, die — nebeneinandergestellt — die Erscheinungsformen falscher und echter Mystik verdeutlichen sollen. Es handelt sich um zwei französische Ursulinen; die eine: Johanna von den Engeln, die zunächst — scheinbar vom Teufel besessen — von sich reden machte, dann, von der Besessenheit befreit, zum Dank eine Wallfahrt macht, die in Wirklichkeit ein Triumphzug durch halb Frankreich ist, auf dem man ihre — wiederum scheinbaren — außerordentlichen Gnadengaben bewundert. B. sieht mit Recht in diesem „Sich-zur-Schau-Stellen“ das Hauptkriterium der Unehtheit. Auch in ihrem Charakter findet er bedenkliche Schwächen, die sie zu solch grotesken Selbsttäuschungen geneigt machen. Erst am Ende ihres Lebens findet sie zu sich und zur Wahrhaftigkeit vor Gott und vor den Menschen zurück. Ganz anders Maria von der Menschwerdung. Nach dem frühen Tod ihres Gatten verläßt sie nach schmerzlichem Ringen ihren erst elfjährigen Sohn und wird Ursuline, zunächst in Frankreich, dann in Kanada. Ihr Leben spielt sich in der Stille und Verborgenheit ab. Sobald sie sich — von Gottes Gnade gedrängt — zur Ganzhingabe an Gott entschließt, überschüttet er sie mit Gnaden, auch solchen außergewöhnlicher Art. Die hohe mystische Begnadigung, zu der Gott sie führt, hindert sie nicht, wirklichkeitsnah und mit dem Einsatz ihrer ganzen Kraft auf dem Posten zu arbeiten, wo die Vorsehung sie hinstellt. Ergreifend ist das Kapitel: „Mutter und Sohn.“ Das heroische Opfer, das die Mutter bringt, lohnt Gott mit übergroßer Gnade. Sie wird Mutter in einem viel höheren Sinne. Die Aufzeichnungen über ihr begnadetes Innenleben, die sie ihrem Sohn, der inzwischen Benediktiner geworden ist, sendet, bereichern und vertiefen ihn so, daß er eine Leuchte und Zierde seines Ordens wird. Einen wertvollen Abschluß findet das Werk in einer kurzen, aber tiefen Darstellung des mystischen Lebens nach den Erfahrungen und der Lehre Marias von der Menschwerdung. Bei der geistvollen Art, die man an B. bewundert, nimmt man einige überspitzte Formulierungen hin, die er anwendet, um die Gegensätze schärfer hervortreten zu lassen.

Schütt