

## Aufsätze und Bücher

### 1. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Möhler, J. A., *Die Einheit in der Kirche oder Das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*. Hrsg., eingel. u. kommentiert von J. R. Geiselman. kl. 8<sup>o</sup> ([91] u. 651 S.) Köln u. Olten 1957, Hegner. 44.— DM. — Der Name Joh. Adam Möhlers hat durch die Gründung des unter sein Patrozinium gestellten Konfessionskundlichen Institutes in Paderborn über den Bereich der Fachtheologie hinaus neue Aktualität bekommen. Aber wenn für diese Institutsgründung vor allem Möhlers „Symbolik“ wegweisend war, dann darf darüber das Jugendwerk des großen Tübingers nicht vergessen werden. Möhlers Buch über „Die Einheit in der Kirche“ gehört zu den klassischen Dokumenten katholischer Theologie und wird zumal der deutschen Theologie für immer ein kostbares Vermächtnis bleiben. Als in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg nach dem vielzitierten Wort R. Guardinis „die Kirche in den Seelen erwachte“, war es Möhlers Buch, das gleichsam zum „Katalysator“ all der neu aufbrechenden Kirchensehnsucht wurde. Es war daher kein Zufall, daß damals, im Jahre 1925, E. J. Vierneisel in der Reihe „Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit“ eine Neuauflage der „Einheit“ veranstaltete. Ebenso erinnert J. R. Geiselman jetzt zu Recht daran ([84]), daß es kein Zufall war, wenn sich am Vorabend des zweiten Weltkrieges eine Gruppe katholischer Gelehrter aus aller Welt zu der bekannten Gedenkschrift zum hundertsten Todestag Möhlers zusammenfand, und daß sie diese unter das Thema „L'Église est Une“ (herausg. von P. Chaillet S. J., 1939, Deutsch: „Die Eine Kirche“, herausg. von H. Tüchle, 1939) stellte. Möhlers Jugendschrift ist, bei allen Einseitigkeiten und Grenzen, um die er selbst am besten wußte und die er in der „Symbolik“ auszugleichen trachtete, mehr als ein wichtiger Markstein innerhalb des „Renouveau catholique“ des beginnenden 19. Jahrhunderts. Sie ist auch heute noch voller Anregungen, die noch lange nicht alle ausgeschöpft sind. Gerade das neu aufgebrochene Interesse an der Frage nach der Funktion der Tradition kann (um nur einen Punkt herauszuheben) hier wichtige Orientierungen holen. Darauf hat J. R. Geiselman noch unlängst zu Recht hingewiesen; vgl. M. Schmaus (Herausg.), *Die mündliche Überlieferung* (München 1957) 194—199. Um so dringlicher wird da die Frage nach einer kritischen Ausgabe der „Einheit“. Das im Jahre 1825 erstmalig erschienene Buch war nach dem Tode Möhlers gegen seinen Willen im Jahre 1843 unverändert wieder herausgegeben worden. Die im Jahre 1858 angefertigte italienische Übersetzung bemühte sich erstmals darum, das handschriftliche Material im Möhlerschen Nachlaß heranzuziehen. Das geschah dann viel ausführlicher in der obenerwähnten Neuauflage von E. J. Vierneisel. Aber die Lösung der mannigfachen Rätsel, welche der handschriftliche Nachlaß bot, gelang ihm noch nicht. In jahrzehntlangem zähem Ringen ist nun G. die Lösung restlos gelungen. Dabei waren die Schwierigkeiten mittlerweile noch dadurch vermehrt worden, daß durch den zweiten Weltkrieg ein Großteil des Möhlerschen Nachlasses verlorengegangen war. Es bedurfte einer unerhört geduldischen und gewissenhaften Kleinarbeit, um zu einer lückenlosen Rekonstruktion der Textgeschichte des Werkes zu gelangen (vgl. 319—329). Entscheidend war dabei die Erkenntnis, daß die von Dr. Stenglein im Jahre 1860 vorgenommene Anordnung des handschriftlichen Materials irrig war. Damit wurde der Weg offen zu einer Neuordnung, welche nun den Blick auf die verschiedenen Stadien freigibt, welche das Werk bis zu seiner definitiven Textgestalt durchlaufen hat. Auf diese Weise kann G. die Urform der „Einheit“ mit ihrer Textgeschichte dem Endtext und seiner Textgeschichte gegenüberstellen (330—397 bzw. 398—535). Erst so wird uns die geistige Entwicklung deutlich, welche Möhler in den Jahren bis zur Veröffentlichung der „Einheit“ durchgemacht hat. Ebenso läßt sich so zeigen, welche Ideen und Autoren ihn jeweils bestimmt haben. — Eine weitere Aufgabe, der sich G. mit einzigartiger Zähigkeit unterworfen hat, war die Verifizierung und Richtigstellung der zahllosen Zitate und

Literaturverweise, in deren Gebrauch Möhler eine erstaunliche „Großzügigkeit“ walten ließ. Schon der französische Übersetzer der „Einheit“, *Dom André de Lilienfeld* (Sammlung „Unam Sanctam“, 2 [1938]), hatte sich um dies heikle Problem bemüht, aber nur mit teilweisem Erfolg. G. kann nun melden, daß er alle Probleme gelöst hat. Freilich versteht man seinen Seufzer: „Was doch ein königlich genialer Baumeister seinen Kärnern für Mühe bereiten kann“ ([90]). — Endlich ist noch auf die hervorragende Einführung zu verweisen ([13]—[87]), in welcher G. aus seiner einmaligen Kenntnis der Theologie und Geistesgeschichte des anhebenden 19. Jahrhunderts den Standort bestimmt, welchen die „Einheit“ in der geistigen Entwicklung Möhlers und seiner Zeit einnimmt. Diese Einführung wird in dem „Sachlichen Kommentar“ (585—628) ergänzt und vertieft. Ein Personen- und ein Sachregister schließen das Werk ab. — G. betrachtet das vorliegende Buch als Auftakt zu der von ihm geplanten kritischen Ausgabe des gesamten Corpus Moehlerianum. Schon heute können wir sagen, daß das literarische Erbe Möhlers keinen getreueren und kongenialeren Hüter und Interpreten finden konnte. Bacht

Newman-Studien, Zweite Folge. Hrsg. von *H. Fries und W. Becker*. kl. 8<sup>o</sup> (389 S.) Nürnberg 1954, Glock u. Lutz. 20.— DM. — Seit dem Erscheinen des 1. Bandes der Newman-Studien (vgl. Schol 24 [1949] 571—573) hat sich der Kreis der Mitarbeiter beachtlich erweitert. Die Beiträge, welche in dem vorliegenden Band vorgelegt werden, zeigen, wie sehr auch außerhalb Deutschlands Newmans geistiges Erbe zum Kristallisationskern lebendiger Theologie geworden ist. Von besonderem Reiz ist naturgemäß der Artikel von *Henry Tristram*, der im Birminghamer Oratorium die Hinterlassenschaft Newmans hütet und dem man nachsagt, daß er „von und über Newman mehr weiß als irgend jemand sonst auf der Welt“ (7). Tr. bietet auf Grund der noch unveröffentlichten Tagebücher einen Einblick in Newmans religiöse Eigenart, die ja bis zur Stunde manche Rätsel aufgibt. Gerade im Lichte dieser Tagebücher lernt man Bremonds berühmtes Wort verstehen, wonach Newman „le plus autobiographique des hommes“ gewesen ist. — Aber Newman war nicht nur ein überaus sensibler Beobachter der „Witterungen“ der eigenen Seele. Er war auch der große Kenner der Kirchenväter und der alten Kirchengeschichte. Ist ihm doch gerade die intensive Beschäftigung mit den äußerlich so turbulenten Ereignissen des 5. Jahrhunderts zum Anlaß geworden, sich der römischen Kirche zuzuwenden. Über diese Fragen handeln die Beiträge von *R. Grosche* und *H. Fries*, letzterer ein unwesentlich gekürzter Abdruck einer unter gleichem Titel in Chalcedon III veröffentlichten Studie. — Auf dem Wege nach Rom war für Newman einen Augenblick lang die katholische Marienverehrung ein schmerzliches Problem; *P. Schneider* sucht dies auf dem Hintergrund des Marienbildes, wie es Newman in seiner anglikanischen Zeit geläufig war, verständlich zu machen. — Sehr aufschlußreich ist das, was *Fr. M. Willam* über Newmans Beziehung zu seinem römischen Lehrer *G. Perrone S. J.* darlegt. — Drei weitere Beiträge beschäftigen sich mit Newmans schwerstem Werk, dem „Grammar of Assent“. Bei der zentralen Rolle, die dieses Werk im geistigen Gefüge der Philosophie und Theologie Newmans spielt, ist solche Ausführlichkeit keine Verschwendung. — Der Rest des Bandes steht im Dienst der Biographie und Bibliographie Newmans. Es sei nur der Beitrag von *W. Becker* hervorgehoben, in welchem er die Korrelation zwischen Newmans Lebensphasen bzw. -jahren und seiner literarischen Fruchtbarkeit herausarbeitet. Die seit dem 1. Band gewissenhaft geführte Newman-Bibliographie verspricht aus den Newman-Studien ein unentbehrliches Hilfsmittel zu machen. Bacht

Newmann, J. H., Predigten. Gesamtausgabe. I. Pfarr- u. Volkspredigten, Bd. 8. Eingel. u. übertr. von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, In-8<sup>o</sup> (271 S.) Stuttgart 1956, Schwabenverlag. 20.— DM; Subskr. 18.— DM. — Die deutsche Übersetzung der Predigten Newmans, um die sich die Benediktiner von Weingarten in so vorbildlicher Weise bemühen, geht erstaunlich schnell voran. Wir haben an dieser Stelle wiederholt auf die früheren Bände hingewiesen. Das lebhaft Echo, das das Unternehmen allenthalben ausgelöst hat, mag den Übersetzern zeigen, ein wie zeitgemäßes Werk sie betreiben. Je mächtiger die Newman-Literatur von Jahr zu Jahr anwächst, um so drängender wird der Wunsch,

den ganzen Newman kennenzulernen — nicht nur den subtilen Denker und den sensiblen Autobiographen und den kampfsicheren Polemiker (und was Newman sonst noch alles war), sondern auch und vor allem den Prediger, dem alle Erkenntnis, die ihm zuflöß, sofort zum Anruf und Auftrag zur Weitergabe wurde. Daß das Rätsel der Persönlichkeit Newmans angesichts dieser ganz ungewöhnlichen Spannweite seiner seelischen Bewegungen und Interessen nur noch größer wird, soll nicht bestritten sein. Aber dieses Rätsel ist eben er selbst — und darin liegt ja auch eine wesentliche Feststellung. Gewiß ist es richtig, daß die „Parochial and Plain Sermons“, die in diesen Bänden in einer vorbildlichen Übersetzung vorgelegt werden, für die Biographie Newmans sehr unergiebig sind. Aber das betrifft nur die äußere Lebensgeschichte dieses Mannes. Denn sein inneres Antlitz offenbart sich dem Leser (bzw. Hörer) in jeder Zeile. In einer Zeit überspannter Subjektivität wie der unsrigen (trotz Realismus und Surrealismus!) ist es wohlthuend, die kühle Objektivität Newmans kennenzulernen, der gerade als Prediger nicht sich, sondern „die Sache“ zu Wort bringt. Hier wird nicht die Ärmlichkeit der Gedanken durch laute Deklamation künstlich verdeckt, sondern hier leuchtet ganz einfach und eindringlich das intensive Licht der Wahrheit selbst, der es Newman überläßt, den Weg zum Herzen und in die Entscheidung des Hörers zu finden. Dabei ist es immer und immer wieder das Schriftwort, mit dem der Hörer in lebenspendenden Kontakt gebracht wird — mag es nun von der „Prüfung Sauls“ oder von der „Berufung Davids“ oder von „Jeremias, dem Lehrmeister der Enttäuschten“ handeln. Gerade in diesem meisterlichen Zur-Geltung-Bringen der Schrift beider Testamente liegt auch für uns Heutige ein verpflichtendes Vorbild.

Bacht

De Senarclens, J., *Héritiers de la réformation, Le point de départ de la foi*. 80 (195 S.) Genève, Labor et Fides 1956. — In der „Nouvelle série théologique“, herausgegeben von der Zentrale des Calvinismus in Genf, erscheint als 2. Nummer die vorliegende Studie, die nach dem Anknüpfungspunkt für Offenbarung und Glaube im Menschen sucht. Das Werk gliedert sich in drei große Abschnitte. Der erste ist der kürzeste (15—34) und gibt die Antwort des römischen Katholizismus wieder. Die Darstellung empfiehlt sich durch ihre Objektivität, muß aber wegen ihrer Kürze nicht gerade unerhebliche Akzentverschiebungen beiseite lassen und nimmt den Thomismus beinahe als die einzige Form katholischen Denkens über die Glaubensbegründung. Der zweite Abschnitt (35—109) geht den Wegen des modernen (liberalen) Protestantismus nach, und zwar unter den Stichworten: La conscience religieuse (Schleiermacher), La conscience morale (Kant), La méthode historique (Hegel, R. Eucken). Der ideengeschichtliche Überblick ist vortrefflich, obschon auch hier manche Einzelheiten, zumal in Grundlegung und Auswirkungen, vermißt werden könnten. Im dritten Abschnitt (110—188) kommt schließlich das Hauptanliegen des Verf. zur Sprache, die Stellungnahme gegenüber dem Problem durch die im eigentlichen Sinne „evangelische“ Theologie. Zwei Unterteile bieten die Ausführung, zunächst „La position protestante classique“ (Calvin an erster Stelle, daneben auch Luther und andere Theologen der Reformation) und zuletzt „Une position réformée contemporaine“ (K. Barth). Hier verfolgt der Verf. die grundlegenden Gedanken des Schweizer Theologen und entdeckt dort eine annehmbare „Théologie naturelle“. Besonders die kurzen Zusammenfassungen der sonst nicht so leicht faßbaren Barth'schen Konzeption werden wir dankbar begrüßen (177 f.). Man könnte gegen Ende der Lektüre über so viele anscheinend unüberbrückbare Gegensätze entmutigt sein. Aber der Verf. ist es nicht; er beruft sich darauf, daß Calvin die Geschichte der Kirche nicht als eine Reihe von Mißerfolgen, sondern als eine Reihe von Auferstehungen definiert habe, und zitiert ein Wort von W. A. Visser 't Hooft: „Il n'est pas nécessaire d'être obsédé par l'aspect humain, bien trop humain, des choses. L'Esprit saint travaille puissamment à sauver les Églises de la captivité qu'elles s'infligent à elles-mêmes et se fraie un passage à travers des formes et des institutions pétrifiées“ (191). Noch mehr als dieses Wort können wir das andere, vom Verf. selber, unterschreiben: „Cette conjonction... n'est légitime qu'en un seul point où se produit effectivement la rencontre de Dieu et l'homme: en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme“ (190). Zu dieser Begegnung wird das Werk beitragen, wenn ihm auch noch nicht ein voller Erfolg beschieden sein kann.

Beumer

van de Pol, W. H., Das Réformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. 8<sup>o</sup> (450 S.) Zürich-Köln, Benziger. 19.80 DM. — Bücher, die wie das vorliegende von Konvertiten geschrieben sind und über die eigene theologische Vergangenheit ihres Verfassers berichten, haben es nicht leicht, sich Gehör zu verschaffen. Stehen sie doch von vorneherein unter dem Verdacht der Voreingenommenheit und Einseitigkeit, und das nach beiden Seiten hin. Ihren alten Glaubensgenossen gegenüber müssen die Verfasser fast notwendig als Leute erscheinen, denen entweder die rechte Einsicht oder der rechte Wille mangelte, weil sie sich doch sonst nicht hätten zur Konversion entschließen können. Die neuen Glaubensgenossen dagegen befürchten nur zu leicht, daß der Konvertit entweder in zu indiskretem Eifer auch das Wertvolle seiner früheren Position preisgibt bzw. bloßstellt oder daß er aus mangelndem Unterscheidungssinn die unüberschreitbaren Grenzen nicht hinreichend respektiert. Von dem vorliegenden Buch gilt diese doppelte Besorgnis *nicht*. Unter den mannigfachen Veröffentlichungen ähnlicher Art, die im letzten Jahrzehnt erschienen sind, hat es sich durch die solide Sachkenntnis und die vornehme Sprache hüben und drüben berechnete Sympathien erworben. Es sei gestattet, auf das Urteil des protestantischen Theologen K. G. Steck (Frankfurt) hinzuweisen, der seine Stellungnahme mit dem Elogium beginnt: „Es ist kaum zu hoch gegriffen, wenn wir dieses Werk nach seiner Bedeutung für die Konfessionskunde (und für das Verhältnis zwischen Protestantismus und römischem Katholizismus) in die Nähe von J. A. Möhlers ‚Symbolik‘ stellen“ (ZKirchGesch 68 [1957] 193). Damit soll nicht behauptet sein, daß es dem Verf. nun gelungen sei, eine Formel für die Darstellung der Eigenart reformatorischen Denkens zu finden, auf die sich alle Beteiligten einigen können. Wohl aber gebührt ihm das Lob, daß er die obschwebenden Fragen in eine Tiefe geführt hat, wie man sie leider oft vermißt; vor allem gilt ihm das Lob, daß er — gerade im Hinblick auf die ersehnte Verständigung und Einigung der Kirchen — das Unterscheidende mit einer seltenen Präzision herausgearbeitet hat, welche die Gefahr einer auf mangelnder Sachkenntnis beruhenden voreiligen Vermengung wirkungsvoll hintanhält. Diese Leistung hängt wesentlich an der vom Verf. ergriffenen Methode der Darstellung, die schon durch den Untertitel des Werkes angedeutet wird. Er nennt sie „phänomenologische Betrachtung“ und widmet ihr zu Recht in der Einleitung eine Reihe von Seiten (14—29). Verf. kennzeichnet sie als eine Methode, welche ihren Gegenstand als eine „Erscheinung“ behandelt, die sich nun einmal darbietet, dabei aber „von der Frage abseht, wie man diese Erscheinung werten und beurteilen soll“ (14). „Erscheinung“ wird also keineswegs in einem erkenntniskritisch abwertenden Sinn genommen; demgemäß steht die phänomenologische Betrachtung durchaus nicht im Widerspruch zur Glaubenshaltung des Betrachters (wiewohl von ihr aus die Objektivität immer wieder gefährdet wird!). Verf. weiß sehr wohl, daß gerade die phänomenologische Betrachtung der Gefahr eines oberflächlichen Dilettantismus unterliegt. Man verwechselt nur zu leicht „Erscheinung“ mit dem Äußerlich-Oberflächlichen eines Gebildes, ohne zu bedenken, daß das ganze Wesen in seiner Vielschichtigkeit und in seiner geschichtlich sich entfaltenden Gestalt das Phänomen bildet. Eindringlich hebt Verf. die Phänomenologie der Konfessionen von der Apologetik und Dogmatik ab, da jene nicht über Wahrheit und Falschheit urteilt, sondern nur zeigt, „daß eine konfessionelle Welt diese bestimmten Grundlagen, Kennzeichen und Symptome aufweist und daß sie so und nicht anders gesehen werden muß“ (18). Daher ist „Phänomenologie“ keine rein deskriptive Methode; sie will wirklich „beweisen“ — aber nur, daß das betr. Gebilde wirklich so und nicht anders anzusehen ist. Im Lichte dieser methodischen Leitgedanken fragt Verf. nach dem, was das reformatorische Christentum (im Unterschied zum römisch-katholischen) eigentlich kennzeichnet. Er glaubt, daß diese Frage trotz der dogmatischen Uneinigkeit der reformatorischen Theologen beantwortet werden kann. Ja er wagt sogar den bedeutsamen Satz: „Die reformatorischen Christen sind mehr untereinander eins, als sie selber sich dessen bewußt sind. Wer sich auf das Eigentliche konzentriert . . . wird überrascht von einer wirklichen fundamentalen Einheit, deren Bewußtsein jedoch allzuoft verlorenging im Gewühle des kirchlichen und theologischen Streites“ (447). Andererseits ist die Bestimmung dieses „Eigentlichen“ nicht leicht. Soll man es im reformatorischen Offenbarungsverständ-

nis suchen oder in der Auffassung vom Glaubensakt oder in der Rechtfertigungs-  
 idee? (21.) Verf. glaubt vom Offenbarungsverständnis her in die eigentliche Tiefe  
 des reformatorischen Anliegens und Denkens vordringen zu sollen. Vorher gibt er  
 aber in einem 1. Kapitel einen Überblick über den Protestantismus im allgemeinen  
 in der Vielseitigkeit seiner „Typen“ und in seinem immer stärker werdenden Bemü-  
 hen um Einheit und Einigung (31—115). Mitten in die eigentliche Fragestellung  
 kommt Verf. aber erst im 2. Kapitel („Offenbarung“), in welchem die zentrale Be-  
 deutung der jeweiligen Einstellung zur „natürlichen Theologie“ wirkungsvoll her-  
 ausgestellt wird. Dabei werden nicht nur Barth und Brunner, sondern auch Schlink  
 und Tillich wie einige bei uns weniger bekannte holländische reformatorische Theo-  
 logen behandelt. — Die Frage nach dem Offenbarungsverständnis führt zwangs-  
 läufig zur Problematik des Glaubensaktes, in welchem der Mensch die Offenbarung  
 aufnimmt. Ihr ist das 3. Kapitel („Wahrheit“) gewidmet. Wichtiger noch aber scheint  
 mir das anschließende Kapitel zu sein, das mit „Wirklichkeit“ überschrieben ist. Es  
 geht hier darum, die Weise deutlich zu machen, in welcher die reformatorischen  
 Theologen die Offenbarungsinhalte wie „Heil“, „Gnade“, „Rechtfertigung“,  
 „Kirche“ usf. „realisieren“. Was da zu sagen ist, läßt sich nur äußerst behutsam in  
 Worte fassen. Verf. greift zu den Begriffspaaren „Beziehungswirklichkeit“ (gegen  
 „Seinswirklichkeit“ im katholischen Denken) bzw. „Wortoffenbarung“ (gegen Wirk-  
 lichkeitsoffenbarung im katholischen Denken) (259). Für das reformatorische Den-  
 ken steht all das, was in Jesus Christus uns zuteil wird, auf der Zusage, und somit  
 „im Wort“, hat also eine ungeheuer eschatologische Dynamik, während das katholische  
 Denken die Heilsgüter in ihrer, freilich nur dem Glauben zugänglichen, (auch) schon  
 hier und jetzt gegebenen Seinswirklichkeit sieht. So sehr es richtig sein mag, daß  
 diese „*Reductio in verbum*“ für die reformierte Theologie mehr zutrifft als für die  
 Lutheraner (*insofern* hat man zu Recht dem Verf. den Vorwurf gemacht, er hätte  
 im Titel besser statt von „reformatorischem“ von „reformiertem“ Christentum  
 reden sollen!), so bleibt vieles doch auch für *alle* Typen des Protestantismus gültig.  
 Auf jeden Fall verdient dies Kapitel eine gewissenhafte Auseinandersetzung. — Das  
 Buch schließt mit je einem Kapitel über „Sünde“ (313—379) und „Rechtfertigung“  
 (381—445). Angesichts der allzu geringen Aufmerksamkeit, welche die katholische  
 Dogmatik seit langem den diffizilen Fragen um die Sünde zu schenken pflegt, sei  
 dies Kapitel besonders aufmerksamer Lesung empfohlen. Aber auch sonst vermittelt  
 das Studium dieses Werkes reichen Gewinn. Läßt es doch ganz unmittelbar erleben,  
 mit welcher Intensität und mit welchem Ernst innerhalb der reformatorischen Theo-  
 logie über die Fragen gehandelt wird, die allen christlichen Theologen dringendstes  
 Anliegen sind. Darüber hinaus läßt das Buch eindrucksvoll sichtbar werden, wie  
 letztlich und endlich es doch die Frage nach der Kirche und ihrer Vollmacht ist, an  
 der die Geister sich scheiden.

Bacht

Fries, H., Bultmann-Barth und die katholische Theologie. kl. 8<sup>o</sup> (172 S.) Stutt-  
 gart 1956, Schwabenverlag. 6.— DM. — Das kleine Büchlein will von katholischer  
 Seite aus an dem Gespräch teilnehmen, das in der evangelischen Theologie sich um  
 die von Bultmann und Barth aufgeworfenen Fragen entwickelt hat. Der Verf. stellt  
 in den beiden ersten Kapiteln die Gemeinsamkeit der beiden Theologen und ihre  
 Differenzen heraus, bespricht dann die Theologie der Entmythologisierung zunächst  
 bei Bultmann, anschließend bei Barth, um endlich das letzte, wichtigste Kapitel der  
 Konfrontierung mit der katholischen Auffassung zu widmen (Karl Barth - Rudolf  
 Bultmann und die katholische Theologie, 127—171). Dabei wird klar unterschieden,  
 was von Bultmann bejaht werden kann, insbesondere die Betonung des Neuen  
 Testaments als Botschaft auch für die Gegenwart, und was abgelehnt werden muß,  
 namentlich die Verkehrung der Geschichte in den Mythos. Die Anschauung von  
 Barth dient dem Verf. dazu, mehr oder weniger wirkungsvolle Gründe gegen die  
 von Bultmann anzuführen. Das ist aber meistens ein Umweg, der nicht unbedingt  
 erforderlich gewesen wäre, und die Kritik, die vom katholischen Standpunkt aus  
 an diesem geübt werden muß, tritt notgedrungen etwas zurück. Nichtsdestoweniger  
 kann man dem Endergebnis nur beipflichten, wenn der Verf. am Schlusse erklärt:  
 „Die Theologie Bultmanns enthält eine Fragestellung, die einen christlichen Impuls

hat und aus der Fragestellung dieser Zeit erwachsen ist: den Impuls, wie es heute möglich sein soll, an Christus und an das Wort und die Offenbarung Gottes zu glauben. Das Zusammentreffen dieser Motive gibt ihr die unverkennbare große Wirkung und Bedeutung“ (171 f.).  
Beumer

Jáki, St., O.S.B., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Bibliotheca academicae catholicae Hungaricae, sectio phil.-theol., 3), gr. 8<sup>o</sup> (276 S.) Roma 1957, Herder. 3800.— L.; 35.— DM. — Obschon die Ekklesiologie noch keineswegs abgeschlossen ist, war es an der Zeit, daß einmal eine Übersicht über die Leistungen der letzten Jahrzehnte, wie sie in dem vorliegenden Werk geboten wird, erschien. Der Verf. beginnt mit Möhler und Newman (1. Kap.), zieht dann die Lehre von der Kirche bei Protestanten und Orthodoxen heran (2. Kap.), um schließlich in zwei Abschnitten die katholische Ekklesiologie wiederzugeben, einmal mit ihrer Rückkehr zu den Quellen und zum anderen Male mit ihrer Systematik. Es gelingt ihm hierbei vortrefflich, die Hauptströmungen herauszuarbeiten, meistens im Anschluß an Y. Congar, C. Feckes, Ch. Journet, E. Mersch und S. Tromp. Seine Kritik richtet sich, etwas scharf, aber nicht ungerecht, vor allem gegen D. M. Koster und J. Tyciak, nur in zarten Andeutungen gegen H. de Lubac und K. Rahner. Mit den Ergebnissen, besonders mit der Herausstellung des überragenden Wertes der päpstlichen Enzykliken, wird man weithin einverstanden sein, auch mit der in der Zusammenfassung (261—264) gegebenen Prognose für die Ekklesiologie der Zukunft. Mit Recht warnt J. vor einem vagen Mystizismus und vor einer Vernachlässigung des ganzen Reichtums des Kirchengheimnisses. Freilich befriedigen nicht alle Partien des Werkes in gleicher Weise. Die Überschrift eines Abschnittes „F. Pilgram et son école“ ist irreführend, weil Pilgram keine eigentliche Schule gegründet hat und der dort besprochene M. Scheler nur in einer recht losen ideellen Verbindung mit ihm steht. Die Darstellung der protestantischen Ekklesiologie beschränkt sich leider auf den Kirchenbegriff der dialektischen Theologie und des „Neuen consensus“ und widmet den hochkirchlichen Bestrebungen in Deutschland nur einige wenige Sätze; man vermißt da die neueste Literatur, ebenso eine Erwähnung der aktuellen Kontroversen um das Amt in der Kirche. Auch einige Versehen und Schönheitsfehler sind dem Verf. unterlaufen; so werden ab und zu Schriften nicht nach der neuesten Aufl. zitiert, selbst wenn diese eine wirkliche Neubearbeitung ist; überhaupt begegnen uns in den bibliographischen Angaben gelegentlich Ungenauigkeiten, so z. B., wenn die Vornamen der Verfasser vertauscht oder wenn die Schriften Karl Rahners gemeinsam mit denen seines Bruders Hugo einem H. Rahner zugeteilt werden. Das alles ließe sich bei der Fülle des bearbeiteten Materials noch irgendwie entschuldigen. Schwere fällt hingegen der Umstand ins Gewicht, daß der Verf. nicht die gesamte katholische Literatur zur Ekklesiologie erfaßt hat. Freilich sind die Beiträge in Zeitschriften, Sammelwerken u. dgl. ungemein zahlreich, aber die Feststellung der „tendances nouvelles“ kann wohl kaum einen anderen Weg gehen als den über die einzelnen Autoren. Warum erhalten wir keine Hinweise auf die bereits in Thesenform übernommenen Lehrpunkte der Ekklesiologie in den dogmatischen Handbüchern, die doch zum Teil schon einen eigenen Kirchentraktat bringen (z. B. Ott und Premm)? Es seien hier einige wichtigere katholische Einzelveröffentlichungen direkt zum Thema „Kirche“ aus dem deutschen Sprachgebiet in den letzten zehn Jahren aufgeführt, die J. mit keinem Wort erwähnt: K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Innsbruck 1955; A. Fries, *Die Kirche als der Anwalt der Menschen*, Stuttgart 1954; O. Karrer, *Um die Einheit der Christen*, Frankfurt 1953; A. Läßle, *Der Einzelne in der Kirche*, München 1952; O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953; Th. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi*, Düsseldorf 1951; A. Vögtle, *Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung*, München 1954; W. de Vries, *Der Kirchenbegriff bei den von Rom getrennten Syrern*, Rom 1955. Wir möchten nun nicht behaupten, daß ein weiter gestecktes Arbeitsfeld den Ertrag wesentlich beeinflußt oder gar abgeändert hätte, aber er wäre ohne allen Zweifel überzeugender und begründeter zum Ausdruck gelangt. Möge indes die negative Seite unserer Kritik für den Verf. kein Hindernis bilden, weiterhin die Anerkennungswerte Kraft seiner synthetischen Einsichten in den Dienst der ekklesiologischen Forschung zu stellen!  
Beumer

Pozo, C., S. J., Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático (Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1957 — 1958 en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada). 8<sup>o</sup> (38 S.) Granada 1957, Imp. de Francisco Román Camacho. — An Hand von vielen, teilweise noch nicht veröffentlichten Texten zeigt der Verf., daß die Dominikaner von Salamanca und dann in Abhängigkeit von ihnen die ersten Jesuitentheologen das bekannte Problem der „fides ecclesiastica“ klar als solches gestellt und auf ihre Weise, keineswegs bereits einheitlich, beantwortet haben. So sei z. B. die positive Haltung des Vázquez schon bei Dominikus Soto vorgebildet. Reiche Belege aus der spanischen und auch aus der deutschen Literatur erhöhen den Wert der exakt geführten Untersuchung. Die Vorgeschichte der Frage übernimmt P. im großen und ganzen von A. Lang, der sich in seinen verschiedenen Arbeiten bemüht hat, die Andersartigkeit der vortridentinischen Fragestellung nachzuweisen (gegen Marín Sola). Auf die Stellungnahme des Duns Scotus wird nicht eingegangen, einigermaßen verständlich, aber auf der anderen Seite auch zu bedauern, weil bei ihm vielleicht die ersten Anfänge einer späteren Entwicklung zu finden wären. Vgl. vom Referenten: Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus (FranzSt 35 [1953] 21—38); ebenso die Zustimmung dazu von V. Heynck O.F.M. in einer Buchbesprechung (FranzSt 36 [1954] 323).  
Beumer

Van den Bosch, A., L'intelligence de la foi chez saint Bernard (Cîteaux in de Nederlanden, Abbaye de Westmalle, 8 [1957] 85—108). — Der Aufsatz erschien als Nachlese zum Bernhardsjubiläum mit der Absicht, die grundsätzliche Auffassung des Heiligen von Clairvaux bezüglich der Theologie herauszustellen. Drei Kapitel geben hierüber Aufschluß: 1. Comment saint Bernard introduit ses sermons; 2. Saint Bernard devant l'intelligence de la foi d'Abélard; 3. La lumière qui permet la pénétration dans le mystère, l'expérience monastique. Die Quellen sind also vor allem die Einleitungen zu den sermones, und das Ergebnis betont das religiöse oder mystisch-monastische Moment in der Glaubensdurchdringung. Der Verf. nimmt mit Recht Stellung gegen die einseitige Bewertung des hl. Bernhard bei G. B. Burch (The steps of humility by Bernard, Abbot of Clairvaux. Translated with introduction and notes, as a study of his epistemology, Cambridge 1942) und korrigiert in etwa auch die Arbeit von E. Kleineidam (Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux. In: Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker, Internationaler Bernhardt-kongress Mainz 1955, Wiesbaden 1955, 128—167). Damit erhält der große Zisterzienser wieder, und jetzt wohl endgültig, seinen ihm zukommenden Platz in der augustinischen Linie der Frühscholastik. Nicht so ganz können wir dem Verf. zustimmen, wenn er an der Seite von J. Leclercq (Saint Bernard et la théologie monastique du XII<sup>e</sup> siècle. In: Saint Bernard théologien, Analecta S. O. Cist. 9 [1955] 7—23) einer eigenen „monastischen“ Theologie das Wort zu reden scheint (108). Sicher gibt es im 12. Jahrhundert neben der scholastischen Literatur noch eine andere, nicht weniger bedeutende Art theologischen Schrifttums, für die wir schon früher den Ausdruck „exegetisch-homiletische Literatur“ vorgeschlagen haben. Ohne allen Zweifel hat diese ein besonderes Heimatrecht in den Klöstern der alten Mönchsorden, so bei den Benediktinern (Rupert von Deutz sei als einer der Vertreter genannt) und namentlich bei den Zisterziensern, die mit frischen Kräften eine alte Tradition aufnahmen. Aber sie ist keineswegs auf die Mönchsorden beschränkt; man denke nur an die geistesverwandte Theologie der Viktoriner.  
Beumer

Kaiser, M., Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des N. T. und der Apostolischen Väter (Münch. Theol. Stud., 3. KanonAbt., 7). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 206 S.) München 1956, Zink. 18.— DM. — Seit H. von Campenhausen seine kritische Studie über „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten“ (Tübingen 1953) veröffentlicht hat, ist die Diskussion über das urkirchliche Amtsverständnis wieder in Fluß gekommen. Die vorliegende Arbeit stellt einen Beitrag aus der Sicht der Kirchenrechtsgeschichte dar. Die Thesen, welche Verf. in dieser Dissertation vertritt, bewegen sich im Rahmen der Grundauffassungen, wie sie aus den Veröffentlichungen von K. Mörsdorf seit längerem bekannt sind, unter dessen Leitung das Werk entstanden ist. Es geht vor allem um eine präzisere Fas-

sung der Einheit der Gewalt, die in der seit langem eingebürgerten Dreiteilung der kirchlichen Gewalten nicht genügend zum Ausdruck kommt. Alle Gewalt in der Kirche hat nur eine Wurzel, Jesus Christus, der „zugleich lebensspendendes und ordnendes Prinzip“ des neuen Gottesvolkes ist (41). Wenn die Apostel Christi Stellvertreter sind, dann besagt dies, daß diese *eine* Vollgewalt Christi, die in diesen zwei Funktionen sich betätigt, auf sie übergegangen ist. Es geht also nicht an, von einer Mehrzahl von Gewalten zu reden, wo es sich in Wirklichkeit nur um verschiedene Funktionen ein und derselben Gewalt handelt. Das gilt auch von den kirchlichen Sendungsträgern, welche von den Aposteln eingesetzt wurden. Gewiß lassen sich „verschiedene Tätigkeiten zu einzelnen Aufgabenbereichen zusammenfassen, etwa die priesterlichen, lehrenden oder leitenden Funktionen“. Aber „damit ist nichts über das innere Wesen der kirchlichen Gewalt ausgesagt“; denn diese „bestimmt sich nicht von den Aufgaben her, sondern allein von der Sendung durch den Herrn“ (137). Mit Recht klingt daher die Studie in dem Satz aus: „Wer in der Sendung des Herrn steht — durch unmittelbare Bevollmächtigung oder durch Vermittlung des Gottesgeistes in der sakramentalen Handauflegung —, hat Anteil an der einen Gewalt des Gottmenschen Jesus Christus“ (202). Für diese Klärung der Wesensfrage, wie sie mit der kirchlichen Gewalt gegeben ist, wird man dem Verf. Dank wissen dürfen. Die Durchführung freilich läßt Raum für einige Wünsche. Bei der Aktualität des Themas hätte man eine stärkere Berücksichtigung der neueren Literatur erwartet; ich denke etwa an *J. Colson, L'Évêque dans les communautés primitives* (1951); das größere Werk von Colson (*Les fonctions Ecclésiiales aux deux premiers siècles*) ist allerdings erst 1956 erschienen; oder an *Y. Congar, Ordre et juridiction dans l'Église* (*Irénikon* 10 [1933] 22—31 97—110 243—252 401—408; *K. E. Kirk* (Hrsg.), *The Apostolic Ministry* (London 2<sup>e</sup> 1947) u. ä. m. Sodann hätte man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit den zumeist radikal entgegengesetzten Thesen von Campenhausen gewünscht, etwa bzgl. der Differenz von Apostolat und Zugehörigkeit zum Kreis der Zwölf oder bzgl. der Spannung im Verständnis apostolischer Vollmacht, wie sie nach v. Campenhausen zwischen Paulus und den Altaposteln besteht. Eine solche Auseinandersetzung hätte freilich methodologische und prinzipielle Vorüberlegungen gefordert, die vermutlich den Rahmen einer solchen Arbeit gesprengt hätten. Schließlich hat jeder Verf. das Recht zu verlangen, daß man ihn im Rahmen dessen beurteilt, was er sich als Forschungsziel gesetzt hat. So gesehen, bedeutet die Studie einen wirklich dankenswerten Beitrag zur Klärung eines wichtigen Problems der Kirchenrechtsgeschichte. Bacht

de Tonquédec, J., S. J., *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*. 8<sup>o</sup> (133 S.) Paris 1955, Lethielleux. 375.— Fr. — T. wendet sich in dankenswerter Weise einem sehr undurchsichtigen, aber desto dringlicheren Problemkreis zu, dem die Apogetik wohl mehr Aufmerksamkeit als bisher schenken müßte (18): der Abhebung des eigentlichen Wunders (es werden im wesentlichen nur die Wunder des Evangeliums in Betracht gezogen) von wunderähnlichen parapsychologischen Erscheinungen. Die Existenz echter einschlägiger parapsychologischer (und parapsychikalischer) Effekte wird auf Grund der umfangreichen Dokumentation als erwiesen angesehen; betont wird ihre durchgängige Bindung an ein Medium, die höchstens bei dem ortsgebundenen Spuk nicht zu erkennen ist. Der entscheidende Unterschied zwischen eigentlichem Wunder und parapsychologischem Phänomen wird, abgesehen von dem Unterschied in den Begleitumständen des Ereignisses und dem Charakter des Wundertäters, darin erblickt, daß die Erzeugung des parapsychologischen Phänomens an naturgesetzlich festgelegte Bedingungen geknüpft ist (Trance, Dunkelheit usw.), wenn diese auch im einzelnen noch nicht genau bekannt sind, während Christus seine Wunder in absoluter Freiheit und überlegener Souveränität wirkt (61 ff.). Wenn sich ein solcher Unterschied eindeutig nachweisen ließe, würde er in der Tat einen „grundlegenden, wesentlichen, unüberbrückbaren, absoluten Gegensatz“ (68) bedeuten. Der Kritiker wird jedoch darauf hinweisen, daß, zumal in manchen Religionen des Ostens, die in dieser Hinsicht leider noch kaum genauer studiert sind, die Willkür und Leichtigkeit in der Hervorbringung parapsychologischer Effekte sehr weit getrieben zu sein scheinen und daß anderseits

gewisse Stellen des Evangeliums scheinbar gegen eine gänzliche Ungebundenheit bzw. völlig bewußte Willentlichkeit des Wunderwirkens Christi sprechen: Daß Christus in Nazareth keine Wunder wirken „konnte“, daß Christus „eine Kraft von sich ausgehen spürt“, aber anscheinend nicht weiß, durch wen sie ausgelöst wurde (Lk 8, 46 f.) usw. Auch bei manchen Wundern des AT (Elias, Elisäus) oder bei Heilungswundern auch neuerer Wallfahrtsorte läßt sich der parapsychologische Charakter wohl nicht so eindeutig ausschließen. Man kann aber wohl zu Recht mit den meisten Apologeten sagen, daß die generelle parapsychologische Erklärung der Wunder Christi — von den Totenerweckungen ganz abgesehen — so einzigartige mediale Fähigkeiten bei Christus voraussetzen würde, daß diese selbst als ein moralisches Wunder angesehen werden müßten. — Für das natürliche Vorauswissen zukünftiger freier Ereignisse, dessen Tatsächlichkeit T. nicht bestreiten kann und will (77 ff.), kann er keine eigentliche Erklärung geben, da er mit der Möglichkeit einer zwischen der *duratio successiva* und der absoluten Zeitlosigkeit Gottes stehenden zeitlichen Existenzweise auch bei dem reinen Geist nicht zu rechnen scheint (86 f.). — Man möchte der Schrift auch im deutschen Sprachgebiet weitere Verbreitung wünschen.

Büchel

Réa u L., *Iconographie de l'art chrétien*. 8<sup>o</sup> (480 S.) Paris 1955, Presses universitaires de France. — Man ist dankbar für jedes neue Werk der Ikonographie, der „monumentalen Theologie“, die an Hand der sichtbaren Denkmäler unser Wissen vom Glauben und Beten der Kirche vertiefen oder doch anschaulicher machen kann. Sie zeigt besonders deutlich, wie die Kirche das Gedanken- und Formgut jeder Zeit und jedes neubekehrten Volkes nicht unterdrückte, sondern taufte und in Dienst nahm, z. B. den Kaiserkult der Spätantike in den Dienst Christi. In dieser Hinsicht verspricht das dreibändige Werk eine wahre Fundgrube zu werden. Der 2. Band soll die Ikonographie der Hl. Schrift, der 3. die Ikonographie der Heiligen behandeln. Schon der 1. Band der allgemeinen Einleitung bringt in den Kapiteln über Symbolik, über Bibel, Liturgie, Predigt, Mystik, Heiligenverehrung, Bilder- und Reliquienkult eine Fülle von wissenswerten Einzelheiten besonders aus der mittelalterlichen Kunst und Frömmigkeit. — Die Schwäche des theologisch wenig gebildeten Verf. ist, daß er als Rationalist oft genug an der Oberfläche der beschriebenen Dinge bleibt, so z. B. wenn er die Ostung der christlichen Kirchengebäude ein merkwürdiges Überbleibsel primitiver Gottesvorstellung nennt, die sich Gott an einem bestimmten Ort denkt. Kein Wort über die Christus-Sol-Idee. Schlimmer ist noch, daß der Verf. in einem betonten wissenschaftlichen Unabhängigkeitsdrang an die liberalste Bibelkritik geraten ist. Das Gesetz des Moses ist eine Transkription des Hammurabi-Kodex, Daniel in der Löwengrube wiederholt den Gilgameschtypus, die Petruswunder sind Angleichungen an Wunder Christi. Die Heiligen nehmen im christlichen Polytheismus, „weil der Eingottglaube für einfache Menschen zu abstrakt ist“, ganz die Stelle der alten Götter ein. Immer wieder werden in diesem Buch Ähnlichkeiten zu Abhängigkeiten; Entlehnungen werden konstatiert, nicht aber der Bedeutungswandel. So braucht es ständig eine wachsame Unterscheidungs-gabe, um das Buch mit Nutzen zu lesen. Die Bücher von Sauer und Künstle sind durch diese Neuerscheinung nicht überholt.

Syndicus

## 2. Geschichte der Theologie

Seppelt, F. X., *Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter von der Mitte des elften Jahrhunderts bis zu Coelestin V.* (Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, 3). 8<sup>o</sup> (648 S.) München 1956, Kösel. 36.— DM. — Während die beiden ersten Bände von Seppelts Papstgeschichte in einer Neuauflage vorliegen und die Neubearbeitung des 4. und 5. Bandes G. Schwaiger binnen kurzem fertigstellen wird, war der 3. Band überhaupt noch nicht erschienen. Wenige Wochen vor seinem Tod (25. Juli 1956) konnte der hochverdiente Münchener Kirchenhistoriker die endgültige Fassung des Manuskripts beenden. Das Gesamtwerk wurde nicht als wissenschaftliches Handbuch geplant und durchgeführt, sondern als eine zwar auf gründlichster Sachkenntnis und eigener

Forschung beruhende, aber in der Darstellung doch für eine weite Öffentlichkeit bestimmte Erzählung von den Schicksalen der Päpste. Deshalb erwartet man etwa von vornherein keine umfassende Bibliographie, ist aber doch enttäuscht über die ein wenig willkürliche Zusammenstellung der Literatur, vor allem aber vermißt man in einem Werk, das die gebildete Welt einführen will in den doch mit ungezählten Problemen beladenen Geschichtskreis des römischen Papsttums, ein wertendes, verbindendes Wort zu den mitgeteilten Titeln. Die bibliographischen Notizen von Daniel-Rops in dessen Kirchengeschichte sind bei aller quantitativen Straffung viel anregender und wirklich helfend. So sind die 33 Seiten Literaturangaben (589—622) recht nützlich, hätten aber, da dem Werk ja bewußt ein Anmerkungsapparat erspart wurde, in dem die kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auslegungen vor sich zu gehen pflegt, dieses überaus wichtige Moment in aller gebotenen Kürze in sich aufnehmen sollen, um besonders nützlich zu sein. — Die Darstellung ist nüchtern, fast trocken, bringt das bekannte Material in der vom Gesamtthema her geforderten Ausrichtung auf die Papstschicksale, das Urteil ist abgewogen, Licht und Schatten mit Gerechtigkeit verteilend; aber diese sehr begrüßenswerte Sorge um geschichtliche Wahrhaftigkeit hat den Verf. daran gehindert, sich um die geistesgeschichtlichen, ideologischen Zusammenhänge zu bemühen, wohl weil er spürte, daß hier dem Ermessensurteil des Forschers ein zu weiter Spielraum zu bleiben droht. Warum Bernhard von Clairvaux sich für Innozenz II. entscheidet, beantwortet Verf. mit der dann etwas unbekümmert erscheinenden Wiedergabe eines Wortes des Heiligen: weil ihm dieser als der bei weitem Würdigere erschienen sei. So einfach liegen die Dinge nicht, weder hier, noch an vielen anderen entscheidenden Wendungen der Papstgeschichte. Die Entscheidung Bernhards, Frankreichs für Innozenz ist ein höchst komplexer Vorgang, dessen Grundelemente bekannt, aber beim Verf. nicht angedeutet werden. Ähnlich wird gar nicht einsichtig, warum etwa Innozenz IV. sich nach anfänglichem Entgegenkommen so schroff gegen Kaiser Friedrich II. wandte, diesen Kampf auf Leben und Tod zu führen begann. Man wird nicht darüber belehrt (was doch wohl nicht unmöglich wäre) und bleibt deshalb unbefriedigt. Aber vielleicht hieße, ein solches Eindringen in die Hintergründigkeit des geschichtlichen Geschehens zu verlangen, doch die Forderung an eine Papstgeschichte zu hoch anzusetzen, zumal sie ja zunächst nur über die gleichsam historisch sichtbaren Linien sprechen will. Die äußere Geschichte der Päpste, wenn auch nicht des Papsttums, wird einlässlich und mit großer Kraft der Erfassung und Zusammenfassung des überwältigenden Details geschrieben. Wir sind für diesen Band dankbar, er unterrichtet zuverlässig. Nur kann eben ein Einzelner heute wohl kaum noch mehr, als jeweils eine Seite solcher Riesenkomplexe in Erscheinung setzen.

Wolter

Bibliotheca Missionum. Begonnen von R. Streit O.M.I., fortgesetzt von J. Dindinger O.M.I. (Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschung). 17. Bd.: Afrikanische Missionsliteratur 1700—1879. gr. 8<sup>o</sup> (XII, 16\*—21\*, 1026 S.) Freiburg 1952, Herder. 58.— DM. — Auch in diesem Band der Bibl. Miss. ist eine ungeheure Fülle von Stoff in zumeist ausführlichen Regesten verarbeitet und benützlich gemacht. Es sind freilich die beiden Jahrhunderte, die für den Niedergang des Missionswesens so verhängnisvoll waren (man vergleiche etwa die sehr geringe Ausbeute der Jahre 1800—1840). Das Gesamtbild zeigt deutlich, daß in Afrika die Mission nie zur eigentlichen Höhe gelangen konnte. Zu den fast unüberwindlichen Schwierigkeiten durch den Islam kam der Ausfall der Jesuitenmissionare durch die Hetze der bourbonischen Höfe schon längere Zeit vor der Aufhebung des Ordens, der nationale Antagonismus und gelegentlich der Gegensatz der verschiedenen Missionsorden. Hilfe bedeuten dagegen die Forschungsreisen nach Innerafrika, die fortschreitende Kolonisation, vor allem aber die Gründung neuer Missionsinstitute im 19. Jahrhundert (Tätigkeit des P. Libermann, das Lyoner Seminar für Afrika, das Wirken Combonis für Zentralafrika, der Oblaten für Südafrika und schließlich das Werk Lavigeris). Für die erste Zeit (1700—1800) ist es mehr eine Beschreibung der ungeheuren Bemühungen um Erfolg, wobei das Kernproblem Äthiopien-Abessinien bleibt. Wir können auf den reichen Inhalt des Bandes hier natürlich nur hinweisen. Neben Äthiopien

sind besonders interessant die Kongomission, die Mission unter den Kopten mit Versuchen einer Union und die Missionen in Marokko, Guinea, Madagaskar, Réunion. Natürlich sind auch wieder so manche Fragen der Missionstechnik und der Methode angeschnitten, so der Weg über Freundschafts- und Handelsverträge, über Geschenke und kulturelle Leistungen usw. Neben offiziellen Akten (Propaganda- und Papstbriefen, die oft Organisations- und Jurisdiktionsfragen behandeln) und anderen offiziellen Briefen (z. B. den stark politisch gelenkten der französischen Konsuln in Kairo und den amtlichen der Missionare) sind geschichtlich vor allem wertvoll die vielen Situationsberichte, auch über Kultur und Religion der Eingeborenen, ferner die Reiseberichte, Memoiren, Rundbriefe und die Jahresberichte der Missionszentralen im 19. Jahrhundert. — Der letzte Teil beschäftigt sich natürlich besonders stark mit P. Libermann und seinen Unternehmungen. Für jedes Jahr werden seine Briefe und viele seiner Mitarbeiter in Regestenform geboten, und die gesamte Literatur über ihn ist verarbeitet. Ähnlich ist es mit Lavigerie für die Jahre 1869—79. — Interessante Einzelprobleme gibt es in Fülle (z. B. Gefangenenloskauf, Gründung einer religiösen Genossenschaft der Maroniten, Bekehrung eines griechischen Patriarchen, Gegensatz Welt- und Ordenspriester im Kongo, Martyrium des P. Liberatus Weiss O. F. M., um nur ein paar zu nennen). Viele Regesten sind durch biographische Angaben erweitert. Eigennamen werden jeweils so geschrieben, wie sie im Dokument selber geschrieben sind, was gelegentlich eine starke Verschiedenheit der Schreibung ergibt. Die Regesten sind nicht immer in deutscher Sprache abgefaßt, was einheitlicher wäre, sie scheinen vielfach fremdsprachlich übernommen (z. B. aus dem Propagandaarchiv). Man könnte über technische Einzelheiten manchmal anderer Meinung sein, aber offenbar haben die Herausgeber um der Einheitlichkeit willen an der einmal gewählten Technik festgehalten. Sehr gute Indices machen die ganze Fülle des Stoffes benützlich. Auch da könnte man da und dort anderer Meinung sein bezüglich der Stichworte, unter denen man suchen muß. Aber kein Werk dieser Art kann allen Wünschen gerecht werden, und die Leistung dieses so groß angelegten Standardwerkes kann man nur aufrichtig bewundern.

Ueding

Leclercq, J., O. S. B., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*. 8<sup>o</sup> (269 S. und 4 Bildtafeln) Paris 1937, Editions du Cerf. — S. Bernardi Opera Vol. I, *Sermones super Cantica Canticorum* (1—35). Ad fidem codicum recensuerunt *Leclercq, J., O. S. B.; Talbot, C. H.; Rochais, H. M.* (LXVII u. 262 S.) Rom 1957, Editiones Cistercienses. — Der Titel des vorliegenden neuesten Buches von Dom L. (bei dem man allerdings mit der Bezeichnung ‚neuest‘ vorsichtig sein muß, weil er zumeist ein Manuskript unter der Presse hat, wenn eines seiner Bücher eben erscheint) spricht bescheiden von einer ‚Einführung‘ in das Verständnis des mittelalterlich-monastischen Schrifttums. Es ist weit mehr als das. Er wachsen aus römischen Vorlesungen in San Anselmo, sich berufend auf vielseitige und ausgedehnte Studien der Handschriften, der gedruckten Quellen, der Sekundärliteratur, souverän beherrschend die literarischen Zeugnisse einer schreibfreudigen Zeit (11. und 12. Jahrhundert vor allem), führt dieses Buch nicht nur ein, sondern es gibt eine Synthese, einen tiefdringenden Einblick in die humanistische und theologische Kultur einer mittelalterlichen Epoche, die vom Geist und dem Lebensrhythmus des abendländischen Mönchtums geprägt war. Eine eigenständige Geisteskultur dieses Mönchtums wird gesehen, aus dem verwirrenden Reichtum der Quellen erhoben, mit meisterlicher Klarheit in ihrem Werden, ihren Elementen, ihren Erträgen umrissen und dargestellt. Das sind die drei Hauptteile dieses faszinierend geschriebenen Buches: *das Werden* (17—54) aus dem benediktinischen Grundanliegen (nicht zwar des gelehrten, wohl aber) des gebildeten Mönches, der für Lesung und Meditation (zumal der Hl. Schrift) des vorbereitenden Studiums (etwa der Grammatik, dann der übrigen ‚artes liberales‘) bedarf (17—29). Aus der reichen theologischen Tradition des gregorianischen Gedankengutes (30—39), dem L. übrigens (sich u. a. auch auf M. Marrou berufend) ein weitaus bedeutenderes inhaltliches Gewicht zuschreibt, als es bisher gemeinhin geschah. Schließlich aus der von karolingischer Bildungsfreude vor allem angebahnten, durch darauf folgende Krisen aber nicht ernstlich unterbrochenen Beschäftigung mit der Literatur der Antike, der heid-

nischen wie der christlichen. *Die Elemente* der Geisteskultur, wie sie im 12. Jahrhundert ihre unbestritten hohe Zeit besaß, werden von L. zusammengefaßt (55—144) als grundsätzlich eschatologische Ausrichtung (55—69), als vorzügliche Beschäftigung mit der Hl. Schrift (70—86), als lebendigste Verbundenheit mit der Welt und dem Werk der Väter (87—107) und als bis zu künstlerischer Höhe ansteigende Beherrschung der literarischen Bildung (*artes liberales*) (108—144). *Die Früchte* dieser Kultur (145—250) sind erstaunlich. In vielgestaltiger Form (als Geschichtswerke, hagiographische Niederschriften, Predigten, Briefe, Florilegien, Sentenzen) (145 bis 178) öffnet sich ein geistiger Raum, den als Hauptinhalt die monastische Theologie ausfüllt. Hier haben wir (179—216) ein Herzstück des Buches. In kluger, fein schattierender, sorglich umgrenzender Weise wird die Eigenart dieses monastischen Denkens und Forschens über Gott und göttliche Dinge entwickelt, nicht im Gegensatz, sondern in Ergänzung zur jungen Scholastik. Es gibt nur eine Theologie in der Kirche (S. 212), aber es gibt in ihr mehrere Wege und Methoden, man setzt die Akzente verschieden, arbeitet in ihr und für sie in verschiedenem Rhythmus. Dieses Kapitel ist so reich an Gesichtspunkten, dabei so klar und fast dialektisch streng im Aufbau, daß eine inhaltliche Zusammenfassung den Rahmen einer Besprechung sprengt. Frucht der monastischen Kultur ist vor allem die dichterische Bereicherung der Liturgie (217—235) und eine bis heute lebendige mystische Literatur (236—250). Namen- und Sachindizes und ein auch das einzelne erfassendes Inhaltsverzeichnis schließen das Buch ab. Mit seinen ungezählten Rückverweisen auf die Quellenwerke, auf beste Sekundärliteratur, auf verwandte und weiterführende Problemstellungen bietet es nicht eben nur eine Einführung, sondern eine reich instrumentierte Werkstatt an, ist gleichsam ein geistiges Laboratorium, dessen beste Eigenschaft darin besteht, daß es zum Forschen wie mit zwingender Gewalt einlädt. Die beherrschende Gestalt der dargestellten monastischen Kultur ist, wie zu erwarten war, der hl. Bernhard v. Clairvaux. Und wir zeigen deshalb mit großer Freude in Ergänzung unserer Besprechung auch das Erscheinen der 1. Lieferung der lange erwarteten kritischen Ausgabe der Werke Bernhards an. Die neue, übrigens aus Heidelberg stammende Druckerei der Zisterzienser von Poblet (Tarragona) bringt in klarem Satz, form-schöner Type und auf ausgezeichnetem Papier die ersten 35 Sermones des Hohenliedkommentars, denen die gründliche Einleitung von Dom L. vorausgeht. In ihr legt er dar die Geschichte des Textes (XIII—XLIV), die Grundzüge der Erstellung des kritisch gesicherten Textes der Ausgabe (XLV—LX) und die Prinzipien der Textgestaltung (in bezug auf Orthographie, Zeichensetzung, Unterteilung in Kapitel und Abschnitte, Anmerkungen) (LXI—LXV). Die Zeichensetzung wird mit Recht über das hinausgehen, was die Handschriften geben, auch wenn, wie L. sagt, jede Zeichensetzung (wie übrigens auch die Entscheidungen der Orthographie) vorgängige Interpretation besagt. Die doppelte Unterteilung in Kapitel unter römischen, in Abschnitte mit arabischen Zahlen (die Zählung nach Mabillon) ist dagegen weniger glücklich, wenn man nämlich später, wie sich von selbst versteht, diese Ausgabe zitieren wird. Aber die Begründung der neuen Unterteilung mit dem Hinweis auf die älteste (und einzig alte) ‚capitulatio‘ der Handschriften hat viel für sich, ‚qui éclaire le mieux le texte, sans lui enlever sa saveur primitive‘ (S. LXIII); nur hätte man, wie mir scheint, auf die Mabillon-Zählung verzichten sollen. Im Apparat werden nur die wichtigsten und wirklich bedeutsamen Varianten mitgeteilt, das ist sehr zu begrüßen. Die Anmerkungen verifizieren nur die Schriftstellen und Zitate von Autoren, die Bernhard selbst als solche kennzeichnet. Alles andere bleibt der Forschung überlassen, die sich nun dieses mit so außergewöhnlicher Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung und aus einer so intimen Nähe zur Persönlichkeit und Eigenart des Autors erstellten Textes dankbar bedienen wird. Wolter

Gabriel, A. L., *The Educational Ideas of Vincent of Beauvais* (Texts and Studies in the History of mediaeval Education, ed. A. L. Gabriel and J. N. Garvin, 4). 8<sup>o</sup> (62 S.) Notre-Dame 1956, The Mediaeval Institute, University of Notre-Dame. — In der 1953 begonnenen Reihe von Texten und Studien zur Geschichte der Erziehung im Mittelalter legt ihr verdienter Herausgeber, der durch seine Arbeiten über Robert de Sorbonne und das Ave Maria College in Paris weithin

bekannt gewordene Direktor des Instituts zur Erforschung des Mittelalters an der Notre-Dame Universität, eine eigene Studie vor: über die erzieherischen Grundideen des Dominikaners Vincent von Beauvais (1184/94—1264). In elf instruktiven Kapiteln erhebt Verf. aus den Schriften des enzyklopädisch sammelnden Predigers und Beraters am Hof Ludwigs d. Hl. (es handelt sich vor allem um das *Speculum majus*, mit seinen drei Teilen: *naturale*, *historiale*, *doctrinale* [der 4. Teil, das *speculum morale*, wurde später, Anfang des 14. Jahrhunderts, beigefügt], das *Kompendium* ‚De eruditione filiorum nobilium‘ und die Schrift ‚De morali principis institutione‘) nicht nur die literarische Methode des scholastisch arbeitenden, erzieherisch begabten Predigerbruders, sondern vermittelt auch dank sorgfältiger Analyse des Inhaltes einen Eindruck von dem erstaunlichen Reichtum des Materials (das *Speculum doctrinale* erscheint mit 2374 Kapiteln in 17 Büchern). Besonders eingehend entwickelt Verf. die Erziehungstheorie des Vincent (17 ff.) und seine Anweisungen für die Praxis (19 ff.). Trotz seiner Nähe zum königlichen Hof wurde Vincent nicht Prinzerzieher, gab aber mit seinem Traktat *De eruditione filiorum nobilium* dem sonst nicht weiter bekannten Hofpädagogen Simon wertvolle Hilfe. Bemerkenswert darin sind vor allem die Ausführungen über Mädchenerziehung (S. 38—42). Abschließend wendet sich Verf. dem Fürstenspiegel Vincents zu, dem er einen bestimmenden Einfluß auf die politische Ethik der Zeit zuspricht. Viele lateinische und französische Handschriften von Vincents Schriften blieben erhalten als Erweis ihrer Volkstümlichkeit. Verf. gibt seiner Untersuchung, die dank des Reichtums der herangezogenen Sekundärliteratur zu einer kleinen Vincent-Enzyklopädie wird, dankenswerterweise noch acht Bildtafeln bei (teils mit Illustrationen zu Vincents Werken, teils mit Miniaturen, die Vincent selbst darstellen), die, nach Handschriften aus Paris, London, Brüssel und Leipzig wiedergegeben, die weitreichende Wirkung des vinentinischen Schrifttums erneut belegen. Wolter

Urkundenbuch der Abtei Altenberg, 2. Band (1400—1803), hrsg. mit Unterstützung des Altenberger Domvereins, bearbeitet von H. Mosler (Urkundenbücher der geistlichen Stiftungen des Niederrheins, hrsg. v. Düsseldorfer Geschichtsverein, 3. Abtei Altenberg, 2). 8<sup>o</sup> (718 S.) Düsseldorf 1955, Lintz. — Den 1. Band des nunmehr abgeschlossenen monumentalen Werkes konnte M. bereits 1912 herausbringen. Erst die Pensionierung des hochverdienten Schulmannes gab ihm Zeit zur Vollendung einer Arbeit, die mit den (im vorliegenden Band) fast 900 Nummern und einem über hundertseitigen Personen- und Ortsregister (617—718) von erstaunlichem Forscherfleiß Kunde gibt. In der Einleitung berichtet Verf. von den Quellen und rechtfertigt seine Darstellungsform. Etwa 2400 Schriftstücke wurden für den vorliegenden Band verwertet und vereinigt. Im Wortlaut abgedruckt werden nur die beiden Urbare von 1458 (Nr. 174, S. 173—193) und von 1499/1502 (Nr. 293, S. 251—318), sonst wird im wesentlichen die Form des Regests gewählt. Alles Vereinigte ist, wie begreiflich, nur ein Rest des ursprünglichen Materials. Besonders zu bedauern ist der Verlust von Protokollen von Abtswahlen, des Urbars von 1457, der Akten über das Kloster Benden und die Herrschaft Dimerzheim. Für uns sind in vorliegendem Band von besonderem Wert die Kapitel über die Gründung der Abtei Altenberg (8—11), die Geschichte der Altenberger Äbte (12—59) wie schließlich die Ausführungen über den Altenberger Konvent (60—84). Diese berichtet über die Zahl der Mitglieder, die Aufgaben der Konventualen, ihre Herkunft und Abstammung, ihr Universitätsstudium und ihre rechtliche Stellung gegenüber dem Abt. Eine Liste der Konventsmitglieder von 1400 bis zur Aufhebung 1803 schließt die überaus wertvolle Einleitung ab. In dieser Liste mit ihren Zahlen, Namen, Hinweisen liegt ein zu rühmendes Stück gründlichster Forscherarbeit. Wenn Verf. (S. 10) es für befremdlich hält, daß L. H. Cottineau (*Répertoire topo-bibliographique des Abbayes et Prieurés*, Macon 1939) fehlerhaft über Altenberg berichtet, wäre Rez. gern bereit, dieses Befremden zu mildern durch Hinweise auf ungezählte Ungenauigkeiten, die eine Benutzung dieses Nachschlagewerkes so wenig erfreulich machen. — Leopold Grill in seinem Kapitel über Morimund (Bernard de Clairvaux, Festschrift des Zisterzienserordens, Paris 1953) will (S. 130, Anm. 66) daran festhalten, daß Eberhard von Berg der Bruder des Kölner Erzbischofs Bruno von Berg und nicht

der Bruder von dessen Vater, des Grafen Adolf von Berg, gewesen sei. Er beruft sich auf die bessere Bezeugung des ‚fratrum vestrum‘ (S. Bernhard ep. 6, PL 182, 93 A) in den Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts. Wenn übrigens der hl. Bernhard, wie er selbst schreibt, Bruno in Reims persönlich kennengelernt, möchte man annehmen, daß er über das verwandtschaftliche Verhältnis des nunmehrigen Erzbischofs und des mit Abt Arnold v. Morimund flüchtigen Mönchs Eberhard v. Berg wohl unterrichtet gewesen war (ep. 6, PL 182, 92 D: ‚ex quo dudum Remis nostri invicem utrique gratam cepimus notitiam‘). — Für die Frühgeschichte des Zisterzienserordens sowohl wie auch für die Wandlungen des Ordensideals (man denke an die Universitätsstudien der Ordensmitglieder), für die rheinische Kirchengeschichte bis 1803 bringt die Einleitung und das Urkundenmaterial dieses gewichtigen Bandes wertvolle Handreichung. Wolter

*sh* Brück, A. Ph., Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, hrg. v. Rektor u. Senat der Johannes-Gutenberg-Universität, 2). 8<sup>o</sup> (XVII u. 168 S.) Wiesbaden 1955, Steiner 12.— DM. — Die bekannte Kontroverse Merkle-Sägmüller zu Beginn dieses Jahrhunderts über Wert und Unwert der katholischen Aufklärung hatte zur Folge, daß die Forschung sich diesem bisher vernachlässigten Feld zuwandte. Die Kontroverse hatte nämlich gezeigt, daß beide Kontrahenten mit zu vielen Unbekannten rechnen mußten. Für die rheinische Aufklärung haben wir inzwischen die Arbeiten von Max Braubach (Bonner Universität) (1947), Emil Zenz (Trierer Universität) (1949), Robert Haaf (Kölner Universität) (1950). Dieser Reihe schließt sich in glücklicher Ergänzung vorliegende Monographie über Mainz an. Die Entwicklung der Mainzer ‚Aufklärungstheologie‘ wird in zwei Schritten dargestellt, die Zäsur liegt um 1773 (Aufhebung der Gesellschaft Jesu). Die erste Epoche wird gekennzeichnet vom Kampf gegen die betont konservative Haltung der Jesuitentheologie in Methode und Gegenstand. Man fordert vor allem praktische Disziplinen und betont den apologetischen Wert der Kirchengeschichte. „Alle Schlüsse der Vernunft und alle feinen Kunstgriffe der Logik vermögen gegen unsere heutigen Ketzer nicht so viel als eine Stelle aus der Kirchengeschichte“, heißt es in einem Reform-Gutachten aus dem Jahre 1769 (S. 39). Unter Kurfürst Friedrich Karl Joseph v. Erthal (1774—1798), der nach seiner Wahl das Amt des Universitätsrektors beibehielt, mäßigte sich im Zeichen einer Reaktion gegen die aufklärerischen Maßnahmen seines Vorgängers Emmerich Joseph v. Breidbach-Bürresheim der Kampf, selbst ehemalige Jesuiten wurden wieder als Professoren berufen. Wenn der Kurfürst auch die Methoden Emmerich Josephs ablehnte, wollte er aber doch, wie es die Bestellung Turins, eines Beraters des Regierungspräsidenten Friedrich Carl Joseph v. Erthal, zum Leiter des gesamten Studienwesens zeigt, den aufklärerischen Tendenzen seiner Zeit entgegenkommen. Bei einer umfassenden Reform der ganzen Universität, nach Aufhebung der Mainzer Klöster Altenmünster, Reichklaren und Karthause (1781), folgte man dem Wiener theologischen Plan. Auch der erneuerten theologischen Fakultät gehörten noch ehemalige Jesuiten an. Verf. betont, daß ihre Stellung zum Dogma orthodox, ihre Lehre von der Kirche aber febronianisch gefärbt war (S. 104), was wir auch von den Kölner Theologen wissen. Sie seien, so heißt es, dem Rationalismus als Methode, dem Optimismus der Zeit, auch die Glaubensgeheimnisse mit der Vernunft weitgehendst aufhellen und durchdringen zu können (ohne das Mysterium selbst zu leugnen) alle mehr oder weniger ergeben gewesen. Es zeigt sich in Mainz, bei allem Entgegenkommen gegenüber den Zeitströmungen, die Fortdauer einer alten jesuitischen Tradition. Ein wertvolles Ergebnis des Einsatzes der „Aufklärer“ blieb die Einführung von Pastoral, Homiletik, Katechetik in den Kreis der theologischen Disziplinen, wie auch die bevorzugte Stellung der Kirchengeschichte und biblischen Theologie. Alle Neu-Ansätze aber kamen zum Erliegen, als die französischen Revolutionäre Mainz eroberten, den Kurstaat vernichteten und mit ihm die Universität. Die sorgfältig geführte Untersuchung des Verf., seine überzeugende Darstellung wie auch die beigegebenen Dokumente (Statuten von 1726, Vorlesungsverzeichnisse von 1746, 1747, 1768, 1782, 1784; Verordnungen und Gutachten) und Tabellen (Dekane, Professoren SJ, Dissertationen, Defensionen) machen das Buch zu einem unentbehrlichen Baustein der kommenden Geschichte der katholischen Aufklärung. Wolter

Raab, H., *Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts*. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, hrsg. v. Leo Just, 1) 8<sup>o</sup> (XVII u. 204 S.) Wiesbaden 1956, Steiner 18.— DM. — Die Krise der Kirchenverfassung, durch abendländisches Schisma und Konziliarismus heraufgeführt, fand nach der Reformation vor allem im Episkopalismus der vorrevolutionären Jahrhunderte ihr Nachspiel. In der Auseinandersetzung mit den Primatsansprüchen Roms wurde von Frankreich (Gallikanismus) und von Deutschland (Febronianismus) aus in wiederholten Ansätzen ein, vom Jurisdiktionsprimat des Papstes weitgehend gelöstes, nationales Kirchentum geplant. Die erstaunlich ungebrochene Linie römischer Selbstbehauptung seit der Überwindung des Schismas, über die Gefährdungen der Renaissance, der Reformation, der politischen Entmachtung nach 1648 hinaus, durch die napoleonische Vergewaltigung hindurch, über einen langsamen Anstieg bis zum Vatikanum gehört zu den beachtenswertesten Elementen der neuzeitlichen Kirchengeschichte. Da diese Linie sich vielfach kreuzt mit der Entwicklung des modernen Staatsbegriffs, wird die Erhellung ihres Weges zu einem vielschichtigen Problem, das Verf. in vorliegender Untersuchung für einen genau umgrenzten Zeitraum (Wiener Konkordat von 1448 bis zum Untergang der Reichskirche 1803) aufzulösen sich anschickt. Er beschränkt sich im Gegenstand auf die kirchenrechtlich-wissenschaftliche Literatur, insofern sie in der Diskussion um Geltung und Reichweite der Konkordate (Konstanz, Basel, Mainzer Akzeption, Fürstenkonkordate, Wien) den Wandel der Rechtsauffassung sichtbar werden läßt und zugleich die kirchenpolitischen Tendenzen vor allem der deutschen Reichsbischöfe spiegelt. Bis 1803 ist diese literarische Auseinandersetzung sehr lebhaft, zumal die Unabhängigkeitsbewegung des hohen Reichsklerus bis zur Emser Punktation stetig zunimmt. Verf. schildert mittels eingehender Analyse von repräsentativen kanonistischen Schriften die Diskussion von 1600—1682 (S. 47—65), wobei er auch die protestantische Literatur heranzieht; es folgt die Untersuchung des Abschnitts von 1682—1742 (S. 66—78), die sich eingehend den Kanonisten J. K. Barthel, G. Chr. Neller, G. Zallwein u. a. zuwendet (79—121). Mit rückwärts gewandtem Blick gehen diese episkopalistischen Vertreter des kath. Kirchenrechtes vorwärts (S. 7), um gleichsam bei der vor-pseudo-isidorischen Kirchenverfassung, wie sie meinen, wieder anzuknüpfen. Eine solche Verkennung des geschichtlichen Wesens der Kirche brachte es mit sich, daß die orthodoxen Vertreter eines gemäßigten Episkopalismus schließlich entwurzelte Verfechter einer deistischen Aufklärung zu Schülern erhielten. Die sehr dichten und von großer Literaturkenntnis sprechenden Analysen der einzelnen Abschnitte werfen im übrigen bezeichnende Lichter auf die gesamte geistig-theologische Entwicklung der in Frage stehenden beiden Jahrhunderte. Dankenswerter Weise schließt dann noch ein Blick auf das wissenschaftliche Gespräch des anhebenden 19. Jahrhunderts den fesselnden Bericht. Da der Episkopalismus durch den revolutionären Gang der europäischen Geschichte und durch die katholische Erneuerung über den Trümmern der Reichskirche sachlich sich erledigte, erstarb (wenn auch nur allmählich) auch die Theorie, die in den vatikanischen Thesen vom Universalepiskopat und Jurisdiktionsprimat des Papstes letztgültig überwunden wurde. In einem Anhang folgen noch einige Archivalien, von denen vor allem die Kurfürstenbriefe an den Nuntius in Köln (1786) bemerkenswert sind. Die Arbeit führt die geplante Reihe glücklich ein. Die Druckfehler in den Anmerkungen werden dem Verf. schon längst unliebsam aufgefallen sein.

Wolter

Orcibal, J., *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*. Flavie Passart et Angélique de St.-Jean Arnauld d'Andilly. kl. 8<sup>o</sup> (198 S.) Paris 1957, Desclée de Brouwer. — Ein guter Kenner der Anfänge des Jansenismus und Meister der historischen Forschung, zumal für die religiöse Problematik des 17. Jahrhunderts in Frankreich (besonders zur Zeit Ludwigs XIV.), legt hier eine sorgfältig geführte Untersuchung über das intime Klima des Port-Royal der zweiten Generation vor. Der religiöse Enthusiasmus der Anfänge ist erloschen; man ist, wie Verf. einleitend sagt, nicht mehr um Gott allein besorgt, sondern auch um die Menschen, deren Bewunderung man umwirbt (7). Hierfür trägt vor allem Angélique de Saint-Jean ein

entsprechendes Maß Verantwortung, denn für sie wird Port-Royal identisch mit dem Sippeninteresse der Familie Arnauld. An der Spannung zwischen ihr und einem Konventsmitglied, der bis zur Hysterie verstiegenen Schwester Flavie Passart, wird offenbar, wie sich das Klima der beiden berühmten Klöster Port-Royal im theologischen und kirchenpolitischen Streit der frühen Jansenisten mit fast grotesk anmutenden Menschlichkeiten durchsetzt. Mirakelsucht und Ämterehreiz, bildungsstolze Redthaberei und gesellschaftliches Intrigenspiel, kleinliche Nadelstichtaktik und religiös verbrämte Bosheit gehören zu den Elementen, die hinter dem großartig sich gebenden Faltenwurf erster theologischer und kirchlicher Entscheidungen sich bergen. Als Flavie Passart ihre Unterschrift unter das bischöfliche Unterwerfungsformular setzt, weil der kirchliche Gehorsam es von ihr verlangt, wird sie als Judas angesehen. Der intellektuelle Hochmut der Mutter Arnauld wird bis zu geschichtsfälschenden Manipulationen gehen, um das Andenken dieser Frau zu verzeichnen. Mit bewunderungswertem Takt entwirrt Verf. das Gewirr der Motive, die verschlungenen Wege der Konventspraktiken. Seine Interpretation der erhaltenen Quellen zeugt von ausgezeichnetem geschichtlichem Einfühlungsvermögen. An einem in sich nicht sonderlich geschichtswürdigen Gegenstand entwirft und entwickelt Verf. eine Methode, die aus dem spröden und einseitig gefaßten Quellenmaterial eine lebendige, gut konturierte, Licht und Schatten gerecht verteilt sehende Wirklichkeit erhebt. Mag das Ergebnis sachlich nicht bedeutend sein, formal ist der Gewinn groß. Für die Psychologie des Konventslebens in Frauenorden liefert die Studie anregende Sichten, die in kluger Weise nicht für allgemeine Urteile ausgewertet werden, dem Kenner aber wertvolle Weisungen zu geben vermögen.

Wolter

Denholm-Young, N., *The Life of Edward the Second by the so-called Monk of Malmesbury*. Translated from the Latin with Introduction and Notes (Medieval Texts, hrsg. v. V. H. Galbraith u. R. A. B. Myners). 8<sup>o</sup> (XXVIII u. 150 Doppels). London 1957, Thomas Nelson. 26.— Sh. — In den an dieser Stelle schon mehrfach gerühmten Textausgaben des Thomas-Nelson Verlags legen die Herausgeber nunmehr auch für das 14. Jahrhundert eine bedeutende Quelle vor, die anonyme ‚vita Edwardi Secundi‘. Edward (1307—1327), dessen Regierung ganz in die Epoche des sogenannten ‚Aufstands der Barone‘ (1297—1330) fällt, ist kirchengeschichtlich mehr negativ bemerkenswert, insofern die Lähmung der königlichen Gewalt für die Anfänge des Exils von Avignon bedeutsam ist, die bei einem besseren Gleichgewicht der politischen Kräfte im Abendland sich anders gestaltet hätten. Vom englischen Standpunkt, innenpolitisch gesehen, nennt Verf. die Regierung geradezu ein „disastrous reign“. — Historiographisch ist die ‚vita‘ darum besonders wichtig, weil sie das unabhängige, sehr selbständige Werke eines hochgebildeten Mannes ist, der offensichtlich nicht, wie der übliche Titel andeutet, ein Mönch, sondern ein im weltlichen Recht wohl bewandertes Beamter war. Er läßt sich nicht mehr identifizieren, obgleich Verf. den Hauptteil seiner Einleitung mit einer eingehenden Untersuchung über die Persönlichkeit des Autors füllt. Für kontinentale Benutzer dieser Textausgabe erscheint der Anmerkungsapparat etwas zu knapp. Hingewiesen sei abschließend noch auf die wichtige Partie der ‚vita‘, die sich mit dem Amtsantritt des neuen Erzbischofs von Canterbury beschäftigt. 1313, am 11. Mai, starb Robert Winchelsey, und die einstimmige Wahl des Kapitels (prior and convent) von Christ Church fiel auf Thomas v. Cobham. Clemens V. hatte den Primatssitz Englands für päpstliche Benennung reserviert, der König selbst präsentierte den Bischof von Worcester, Walter Reynolds, der, wie die ‚vita‘ wissen will, im Gegensatz zu Cobham, nur wenig gebildet, dafür aber ein um so geschickterer Hofmann war und in schnellem Aufstieg erst Schatzmeister des Königs, dann Bischof von Worcester, schließlich Lordkanzler geworden war. Das Gold des Königs setzte sich in Avignon durch („domina pecunia omne negotium consummat in curia“). Nun folgt eine Diatribe gegen die Praxis der Kurie, die in vielem an die Ausführungen Bernhards v. Clairvaux in seinem Buch *De consideratione* erinnert und kulturgeschichtlich von hohem Interesse sein dürfte (45—48).

Wolter

### 3. Theologie der Heiligen Schrift

Bijbels Woordenboek, hrsg. von A. van den Born, J. Coppens, J. van Dodewaard, J. de Fraine, W. Grossow, P. van Imschoot, V. Laridon, J. van der Ploeg. 2. Aufl. Lex. 8° (XV S. u. 1982 Sp.) Roermond en Maaseik 1957, Romén & Zonen. 53.73 Gulden. — Die deutsche Bearbeitung der 1. Aufl. des vorliegenden Werkes durch H. Haag wurde in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (vgl. Schol 28 [1953] 608 f. und 31 [1956] 607 f.). Was dort gesagt wurde, gilt im wesentlichen auch hier. Doch weicht die 2. Aufl. des holländischen Originals in manchen Punkten von der 1. Aufl. ab. Mehrere Mitarbeiter tauchen auf. Mehrere frühere Stichwörter wurden entweder ganz gestrichen oder kürzer behandelt und dafür neue aufgenommen. Die theologischen Gesichtspunkte wurden auf Kosten der archäologischen und geschichtlichen Artikel mehr zur Geltung gebracht. So füllt z. B. der Artikel „Verrijzenis“ (Auferstehung) von B. J. Alfrink und J. T. Nelis jetzt über 8 Spalten, während er in der deutschen Ausgabe nicht ganz 4 Spalten ausmacht. Dagegen ist der Artikel von P. van Imschoot über Wunder sehr dürftig. Die Wunder Jesu werden im Unterschied zur deutschen Ausgabe überhaupt nicht eigens behandelt, noch wird eine befriedigende Antwort auf die heute so drängende Frage nach der Erkennbarkeit der Wunder als Erkennungszeichen der Offenbarung gegeben (vgl. Schol 29 [1954] 345—362). Auch der Artikel über Jesus Christus von P. van Imschoot und J. de Fraine umfaßt nur 13½ Spalten statt der 18 Spalten in der deutschen Ausgabe. Neu ist z. B. der biblisch-theologisch bedeutsame Artikel „Verzoening“ (Versöhnung) von J. van Dodewaard und J. Heuschen, während der Artikel „Verlossing“ (Erlösung) in der Bearbeitung von J. Dodewaard und J. T. Nelis von dem entsprechenden Artikel von A. van den Born in der deutschen Ausgabe stark abweicht. Man war darauf bedacht, der Entwicklung und Neuorientierung der Bibelwissenschaften in den letzten Jahren Rechnung zu tragen. So unterrichtet ein 1. Anhang zusammenfassend über die Handschriftenfunde am Toten Meer (Sp. 1957—1970). Für eine gerechte Beurteilung des Werkes darf man nicht vergessen, daß es sich um ein Bibel-Lexikon handelt, in dem man auch bei den theologischen Begriffen keine allseitig erschöpfende dogmatische Behandlung erwarten darf, sondern daß sich die Verfasser auch hier bewußt auf die biblisch-theologische Fragestellung beschränkt haben. Ferner ist zu bedenken, daß wir es nur mit einem Handlexikon zu tun haben. Darum darf man nicht erwarten, auf alle Fragen aus dem umfassenden Gebiet der Bibelwissenschaften eine allseitig befriedigende Antwort zu finden. Wer sich über die vorläufige Orientierung hinaus eingehender mit den einzelnen Fragen befassen will, findet dafür eine willkommene Handreichung in der Literatúrauswahl am Ende der einzelnen Artikel. Man kann sagen, daß das Werk in seiner Art und Zielsetzung wohl einzig ist. So versteht man, daß außer der deutschen Bearbeitung eine französische, englische, spanische und italienische Übersetzung in Vorbereitung sind.

Brinkmann

Eißfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der apokryphen- und pseudoepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. 8° (XVI u. 955 S.) Tübingen 1956, Mohr. 43.— DM; geb. 48.80 DM. — Es ist eine wirkliche Freude, diese Neuauflage zur Hand zu nehmen. Denn sie hält vollkommen, was sie verspricht: „Völlige Neubearbeitung“, die bis ins kleinste Detail auf den neuesten Stand der Forschung gebracht ist. Daß das Buch gegenüber der 1. Auflage (1934) um 200 Seiten gewachsen ist, ist nur ein äußeres Zeichen dafür. Die Gesamtanlage ist unverändert geblieben: Die vorliterarische Stufe: die kleinsten Redeformen und ihr Sitz im Leben, 9—149; die literarische Vorgeschichte der Bücher des AT, 150—181; die Analyse der Bücher des AT, 182 bis 690; der Kanon des AT, 691—822 (hier die Behandlung der einzelnen Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der Qumran-Schriften, 710—822); der Text, 823—875. Dazu Literaturnachträge, 876—888, und umfangreiche Register (von Assistent H.-J. Zobel) der Schriftstellen, 889—922, der Autoren, 923—947, der Abkürzungen, 948—954. Desgleichen erscheinen die Grundauffassungen E.s, neben vielen Modifikationen im einzelnen, im großen ganzen unverändert. Das gilt auch für die

Pentateuchkritik, als deren Exponent E. gelten darf. Seine bekannten vier Erzählerquellen L JEP werden im einzelnen entwickelt und auch für die Analyse von Josue bis Königsbücher als wahrscheinlichste Lösung beibehalten. Der neueren Auffassung von M. Noth über das literarische Werden dieser Bücher wird jedoch ohne weitere Polemik zugestanden, daß sie „viel Beifall gefunden“ habe (292). Überhaupt ist der Verzicht auf jede ausdrückliche Polemik ein besonders sympathischer Zug des ganzen Werkes. E. begnügt sich damit, abweichende Auffassungen darzulegen, auch ihre Vorzüge herauszuheben und seine eigene Auffassung zur Sache positiv zu entwickeln. Ebenso spürt man überall das gewissenhafteste Bemühen um unbedingte Objektivität sowohl im Referat von Autorensentenzen wie in der Abgrenzung der Gültigkeit der eigenen Auffassungen. Das Schlußwort zur Behandlung des Pentateuchs mag dafür als Beispiel stehen, da es charakteristisch ist für den Geist des ganzen Buches. „Im übrigen zum Abschluß nur noch dies: Die von der Pentateuchkritik für den Werdegang des Pentateuchs angenommenen Phasen . . . sind weithin hypothetisch, wie — das sei erneut betont — die ganze Pentateuchkritik eine, freilich auf sehr gewichtigen Argumenten beruhende, Hypothese ist. Dieser Tatsache gilt es sich bewußt zu bleiben . . . Worauf es ankommt, ist ja aber auch letztlich nicht diese oder jene Einzelanalyse, sondern die Gesamtbetrachtung. Daß die nun über 200 Jahre alte „moderne“ Pentateuchkritik an die Stelle des bis dahin aufs Ganze gesehen maßgebenden flächenhaften Pentateuchbildes die perspektivische Schau gesetzt und den Pentateuch als eine in langer, Jahrhunderte, ja ein Jahrtausend umfassender Entwicklung gewordene Größe verstehen gelehrt hat, das ist ihr eigentliches Verdienst, und diese Erkenntnis wird sich behaupten, mögen ihrer . . . auch in Zukunft noch mannigfache Variationen warten“ (288 f.). Dieses Gesamturteil wird jeder gern unterschreiben. — Das eigentlich Neue dieser Auflage zeigt sich in der sorgfältigen Einarbeitung aller neueren Literatur. Ihre Beherrschung ist imponierend und kaum zu überbieten, zumal sie sich gleichmäßig bei allen so weit auseinanderliegenden Fragen einer Gesamteinleitung in das AT zeigt. Tatsächlich gehört der weitaus größere Teil aller angeführten Literatur der Zeit nach dem Erscheinen der 1. Auflage an. Sie ermöglicht in ihrer relativen Vollständigkeit allein schon ein interessantes Studium der Bewegung der neueren Forschung und zeigt deutlich, wie zuverlässig diese Neuauflage den heutigen Stand der Dinge wiedergibt. Es Werk wird in seiner Neufassung seinen prominenten Platz unter den Einleitungen in das AT zweifellos auch weiterhin leicht behaupten.

Haspecker

Steinmann, J., *La Critique devant la Bible* (Coll. „Je sais — je crois“, 63). 8<sup>o</sup> (123 S.) Paris 1956, Fayard, 300 Fr. — Die auf 150 kleine Bände geplante Sammlung „Je sais — je crois“ kündigt sich an als „Encyclopédie du Catholique au XX<sup>ème</sup> siècle“ („la plus complète et la plus simple“). 13 Bände sind für biblische Fragen vorgesehen. Der vorliegende will über die kritische Forschung an der Bibel orientieren. Sein 1. Teil (19—66) gibt eine Geschichte der biblischen Text- und Literarkritik von Origines an. Wer hier allerdings eine ausgewogene Information über das historische Werden dieser Wissenschaft erwartet, wird besonders für die letzten Jahrhunderte sehr enttäuscht. Nach Richard Simon und Astruc handeln die weiteren Kapitel ganz ausschließlich über Pascal und Spinoza, Voltaire, Renan, Loisy und Lagrange, während von den maßgeblichen deutschen Forschern von Eichhorn bis Gunkel nur eben die Namen erwähnt werden. Tatsächlich will dieser Geschichtsabriss lediglich eine ganz auf den französischen Raum zugeschnittene populäre Apologie sein, die darten soll, daß Bibelkritik selbst nicht dem echten Glauben abträglich ist, und dürfte über diesen Raum hinaus kaum von Interesse sein. Der Verf. stellt in der Einleitung diese seine These deutlich heraus. „L'Église, en dépit du scandale des ignorants, non seulement tolère, mais préconise et encourage une critique biblique, respectueuse de la foi et de la science historique. Elle a d'ailleurs toujours agi ainsi . . . Toute sa vraie tradition témoigne en faveur de la critique“ (16 f.). Aber gerade bei dieser Zwecksetzung wundert man sich, daß nicht eine einzige offizielle kirchliche Äußerung pro oder contra Bibelkritik oder Bibelkritiker angeführt, geschweige denn diskutiert wird. Hier lägen doch wohl die ernsthafteren Probleme. — Der 2. Teil des Buches gibt einen raschen Überblick über die heutige textkritische Arbeit und über die Ergebnisse der Literarkritik. Da dabei

alle einzelnen Bücher des AT und NT auf gut 30 Seiten erledigt werden, können nur die Hauptergebnisse thetisch hingestellt werden, wobei auch hier immer wieder auf Notwendigkeit und Nutzen der kritischen Arbeit hingewiesen wird, die „plus un art de lire qu'un art de démolir“ (98) sei. — Inzwischen erschien in der beim Verlag Pattloch, Aschaffenburg, anlauenden Reihe „Der Christ in der Welt“ eine deutsche Ausgabe des Bändchens („Die Bibel im Spiegel der Kritik“). Sie hat durch die Bearbeitung von *M. Stenzel*, die vor allem die Lücken im historischen Aufriß sachkundig auffüllt, merklich gewonnen.

Haspecker

Schedl, Cl., Geschichte des Alten Testaments. 1. Bd.: Urgeschichte und Alter Orient. 8<sup>o</sup> (XVI u. 374 S., 6 Karten); 2. Bd.: Das Bundesvolk Gottes. 8<sup>o</sup> (XVI u. 327 S., 4 Karten) Innsbruck 1956 u. 1957, Tyrolia. Jeder Band 18.— DM. — Dieses auf vier Bände geplante Werk soll an die Stelle des 1923 zuletzt erschienenen gleichnamigen Werkes von A. Schöpfer treten. Es ist also wie dieses als Lehr- und Hilfsbuch zum Bibelstudium für Studenten, Katecheten und interessierte Laien gedacht. Es setzt darum stets die Lektüre der Bibel voraus, deren Darstellungsgang es in diesen beiden Bänden immer streng folgt. Technisch ist es für seinen Zweck gut mit Kartenskizzen, Zeichnungen im Text, Zeittafeln und Registern ausgestattet und bietet zum Weiterstudium reichliche Hinweise auf Literatur. Als größerer, eigenständiger Teil ist außer „Pentateuchkritik“ (II, 234—268) eine „Geschichte des Alten Orients“ eingefügt, die fast die Hälfte des 1. Bandes ausmacht (196—359). Sie ist notwendig für das Buch. Denn seine Haupttendenz ist, durch altorientalisches Material die Darstellung der Bibel organischer verstehen zu lehren und ihre Zuverlässigkeit zu erweisen. In der Tat wird auf dem begrenzten Raum eine erstaunliche Fülle solchen Materials geboten, und man wird für diese fleißige Sammelarbeit dem Verf. sehr dankbar sein. Sie wird ihren Eindruck auf den Leser nicht verfehlen und dem Buch weite Verbreitung verschaffen. Eben darum darf aber auch auf einige Desiderata hingewiesen werden, die für die nächsten Bände oder für eine Neuauflage zu berücksichtigen wären. Da wäre zunächst hinsichtlich des altorientalischen Materials eine klarere Abgrenzung des Wertes einer solchen Dokumentation für das Geschichtsurteil über die konkreten biblischen Berichte sehr am Platz. Sodann sollten neben dieser Illustration von Einzelstücken weitergreifende grundsätzliche Probleme der Historizität deutlicher erörtert und geklärt werden. Sonst bleibt schließlich alle Ansammlung von Vergleichsmaterial doch an der Oberfläche, und entscheidende Anliegen bleiben offen. Dazu wäre unbedingt eine literar- und traditionsgeschichtliche Sondierung der Texte notwendig, die doch neben der Orientalistik ein unerläßlicher Weg zur kritischen Erfassung der geschichtlichen Wirklichkeit ist, die die Texte berichten wollen. Gerade im 2. Band, der die Zeit von Abraham bis Ende der Richterperiode umfaßt, ist das Fehlen jeder derartigen Analyse sehr bedauerlich. So muß das Urteil notwendig einseitig bleiben. Einigermassen verständlich wird dieses Fehlen allerdings in dem Kapitel über Pentateuchkritik, das bezeichnenderweise erst nach Behandlung des ganzen Pentateuchs steht und in der Darstellung der heutigen „katholischen“ Pentateuchkritik weit hinter dem wirklichen Stand zurückbleibt. Hier will Sch. selbst, wenn ich recht verstehe, den Jahwisten mit Moses persönlich identifizieren (II, 268). Dann hat er freilich für eine Geschichte der Patriarchen- und Moseszeit eine glückliche Position erreicht. Aber wer möchte ihm da folgen? Ein letzter Wunsch betrifft die Darbietung des Stoffes. Es ist für ein Kompendium dieser Art gewiß zu begrüßen, daß viel Literatur verarbeitet wird und auch im Text selbst oft andere Autoren zu Worte kommen. Dadurch mag, wie es auch hier spürbar ist, die Darstellung etwas von dem ansprechenden Zug einer einheitlichen und selbständigen Konzeption verlieren; das läßt sich in Kauf nehmen. Aber vor allem müßte den anderen Autoren ihr volles Recht geschehen und klar zu erkennen sein, was von ihnen übernommen ist. Das ist aber keineswegs immer der Fall; sei es, daß wörtliche Zitate umfangreicher sind als angegeben oder daß sie gar nicht als solche gekennzeichnet sind (öfters!), sondern sich nur ein Literaturhinweis als Anmerkung findet, oder daß auch dieser fehlt. Das alles ergab sich bereits aus gelegentlichen Stichproben. Hinzu kommt manche Uneinheitlichkeit in der Form der Literaturangaben, Irrtümer in Zahlen, flüchtige Einarbeitung offenbar nachträglich eingefügter Stücke (etwa II, 126 f. und 201). Das alles läßt vermuten, daß der

so erfreulich rasch nach dem 1. erschienenen 2. Band recht eilig redigiert wurde. Eine Neuauflage dieses in seinem positiven Inhalt so nützlichen Werkes wird diese Schönheitsfehler leicht vermeiden können.

Haspecker

Bertsch, A., *Kurzgefaßte hebräische Sprachlehre*. gr. 8<sup>o</sup> (217 S.) Stuttgart 1956, Kohlhammer. 12.60 DM. — Es war dem Verf. darum zu tun, die Ergebnisse der sprachgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte stärker zu berücksichtigen, als es in den bisherigen Unterrichtsbüchern der Fall war. Aus diesem Grunde wird die Lautlehre ausführlicher dargelegt, ohne jedoch im allgemeinen auf andere semitische Sprachen Rücksicht zu nehmen. Doch konnte der Verf. aus Raummangel im einzelnen auf die einschlägigen Forschungen nicht eingehen. Im Gesamtaufbau und in der Auswahl der Paradigmen stimmt er im wesentlichen mit den bisherigen Lehrbüchern überein, verwendet aber z. T. eine sonst weniger gebräuchliche Terminologie. So spricht er statt vom Haupt- bzw. Nebenton vom Haupt- bzw. Nebendruck, statt von den Gutturalen von den Laryngalen. Das Schwa mobile nennt er Murrnellaut. Beim Verbum vermeidet er mit Recht die irreführende Bezeichnung „Konjugation“ und spricht statt dessen von Stammformen. Die Theorie von den halb oder locker geschlossenen Silben und infolgedessen dem Schwa medium lehnt er mit Sievers, Bauer-Leander und Gesenius-Kautzsch unter Berufung auf die Transkription in der Hexapla des Origenes ab (7 31). Die aus dem AT ausgewählten Übungssätze genügen trotz ihrer beschränkten Zahl durchaus zur Einübung der betreffenden grammatikalischen Regel. Da am Schluß ihre Fundstellen angegeben sind, ist dem Leser auch die Möglichkeit gegeben, sie im Zusammenhang nachzuschlagen. Der Verf. hat inhaltlich und didaktisch ein wertvolles Werk für die Einführung in das Studium der hebräischen Sprache geschaffen, das den richtigen Mittelweg hält zwischen einer gewöhnlichen Schulgrammatik und einer umfangreichen, für den Anfänger verwirrenden wissenschaftlichen Sprachlehre. Wer dieses Werk durcharbeitet, erwirbt sich dadurch eine ausreichende Grundlage für das Studium des hebräischen AT.

Brinkmann

Noth, M., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 6). 8<sup>o</sup> (306 S.) München 1957, Kaiser. 10.— DM. — Die ganze erste Hälfte dieses mit sorgfältigen Registern (Bibelstellen, Namen und Sachen, hebräische und aramäische Wörter) ausgestatteten Sammelbandes füllt die bekannte Schrift „Die Gesetze im Pentateuch“ (9—141). Um das gleiche Thema kreist die an Gal 3, 10 anknüpfende, aber sich ganz im AT bewegende Studie „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch“ (155—171). Sie hebt heraus, daß der Fluch als Sanktion enger mit dem Gesetz verbunden ist als der Segen, der nicht isoliert als Lohn der Gesetzerfüllung gesehen werden darf, sondern eigentlich Bundessegens als Realisierung der vorausgehenden freien Verheißung Gottes ist. Von den weiteren sechs Arbeiten dürften die kritische Auseinandersetzung mit der skandinavischen Forschungsrichtung „Gott, König, Volk im Alten Testament“ (188—229), die zuerst in ZThK 47 (1950) erschien, und der Beitrag aus OTS VIII (1950) „Jerusalem und die israelitische Tradition“ (172—187) durch den Ort ihrer Erstveröffentlichung hinreichend bekannt sein. Zwei weitere gehen von den Maribriefen aus. „Das alttestamentliche Bundes-schließen im Lichte eines Maritextes“ (142—154) bringt zunächst einige sprachliche Anregungen („Sohn einer Eselin“ bedeute in den Maribriefen wie in Zach 9, 9 nicht „Füllen“, sondern „reiner Esel“ im Unterschied vom Maultier; hebräisches b<sup>r</sup>it sei vielleicht von der akkadischen Präposition birit abzuleiten u. a.) und vertritt dann, wohl mit Recht, gegen Begriffe die These, daß Bund als doppelseitiger Vertrag von Gleichgestellten und seine Vermittlung durch einen Dritten als mindestens ebenso ursprünglich im AT zu gelten habe wie die einseitige Gewährung eines Bundesverhältnisses durch einen Höhergestellten. „Geschichte und Gotteswort im Alten Testament“ (230—247) legt jene Texte aus Mari vor, die von spontan auftretenden Gottesboten berichten, zu denen es sonst im AO keine Parallelen gibt. Sie gleichen in formalen Elementen, nicht allerdings im inhaltlichen Niveau, sehr den israelitischen Propheten. N. nimmt einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen beiden an, wie denn auch viele andere Ähnlichkeiten auf eine engere Ursprungs-

beziehung zwischen den Marileuten und den israelitischen Stämmen hindeuten. Von da aus wird die grundsätzliche Frage besprochen, wie sich der offenbarende Gott einer geschichtlich gewordenen Erscheinung zu einer bestimmten Stunde bemächtigen könne zur Verkündigung seines absoluten Wortes, ohne daß dieses Wort an seiner Absolutheit Einbuße erleide. Die beiden letzten Beiträge befassen sich mit dem Buche Daniel. „Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik“ (248 bis 273) bespricht Ursprung und Sinn der Geschichtsauffrisse in Dan 2 und Dan 7. „Die Heiligen des Höchsten“ (274—290) in Dan 7 möchte N. mit Procksch nicht als Volk Israel, sondern als himmlische Wesen verstehen. Dazu muß er allerdings VV 21—22 als späteren Einschub ausklammern, wofür es brauchbare Gründe gibt. Doch hilft auch diese Streichung seiner These nicht viel, da in V 25b („sie werden in seine Hand gegeben für dreieinhalb Zeiten“) sich wohl nur auf die „Heiligen“ beziehen kann und dann nach Ausweis von Parallelen dasselbe sagt, wie das „Überwältigen“ in V 21. Der spätere Einschub ist also keine „Umdeutung“, sondern nur eine Verdeutlichung, die allerdings den Fluß des Berichtes merklich stört. Für bäläh zeigt 1 Chron 17,9, daß die Intensivform des Verbs auch mit persönlichem Objekt gebraucht wurde. Eine neue Ableitung dürfte sich daher für Dan 7,25 erübrigen.

Haspecker

Gelin, A., Die Botschaft des Heils im Alten Testament. 8<sup>o</sup> (108 S.) Düsseldorf 1957, Patmos. 8.80 DM. — Das französische Original „Les idées maîtresses de l'Ancient Testament“ erschien 1952 (Paris, Les Éditions du Cerf) und hat als knappe, klare und anregende Einführung in den wesentlichen Offenbarungsgehalt des AT längst verdiente Beachtung gefunden. Aus einer vollen und kritischen Beherrschung des Stoffes ist hier eine sorgsame Themenauswahl getroffen: Gott (Einheit, Geistigkeit, Transzendenz und Nähe), der Heilsplan Gottes (die Erwartung der messianischen Heilsgüter und des Messias), das Heil des einzelnen (Einzelperson und Gemeinschaft, Vergeltungsproblem, Erfahrung der Sünde, die Anawim). An ihnen wird die stufenweise Entfaltung der Offenbarung und Heilsführung bis zur Höhe Christi, in dem alle Verheißung und Erwartung des AT ihr Ja findet, sehr durchsichtig aufgezeigt. Besonders wohltuend wirkt dabei die kluge Beschränkung auf das Wesentliche, die es vermeidet, den Leser durch Fülle des Materials und der Nuancierung zu verwirren, und ebenso die oft fast skizzenhafte Kürze, die zusammen mit den vielen Texthinweisen wirksam zur Bibel selbst hinführt. Die deutsche Gestaltung (von *Eleonore Beck*) läßt nichts von einer Übersetzung spüren. Nur die vielen Zitate französischer Autoren im Text erinnern an das Original. Einen gewissen Ausgleich dafür bietet eine eigene Bibliographie vornehmlich deutscher Werke (ich vermisse bei der sonst sorgfältigen Auswahl vor allem die Einleitung in das AT von Hudal-Ziegler und Noth, Die Welt des AT). Die Ausstattung durch den Verlag ist großzügig und geschmackvoll (ein kleines störendes Druckversehen: S. 57 lies „Wunderrat“ statt „Wundertat“). Ein kleines, aber sehr gefülltes Buch, das jedem Leser Freude und Gewinn bringen wird.

Haspecker

Eichrodt, W., Theologie des Alten Testaments. Teil I: Gott und Volk. 5., neubearbeitete Auflage. gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 362 S.) Stuttgart, Klotz und Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. 17.20 DM; bei Subskription auf Bd. 2: 13.80 DM. — Das Neuerscheinen dieser seit Jahren vergriffenen Theologie des AT wird freudig begrüßt werden. Denn E.s Werk ist nicht nur seit seinem ersten Erscheinen allseits geschätzt, sondern auch trotz mancher anderer Darstellungen der Theologie des AT, die inzwischen erschienen, nach wie vor unentbehrlich. Die Neubearbeitung hat an der Gesamtlinie des Werkes nichts geändert; die Konzentrierung um den Bundesgedanken, die glückliche Verbindung von geschichtlicher und systematischer Betrachtung, die volle Einarbeitung des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials des AO und die klare grundsätzliche Abgrenzung der israelitischen Religion diesem gegenüber sind geblieben. Das Vorwort zur Neuauflage, das sich kurz mit neueren grundsätzlichen Fragen einer Theologie des AT befaßt, weist auf größere Umgestaltungen nur „beim Königtum Jahwes und seiner Ausprägung im Kultus sowie bei der Frage der Kultprophetie“ (VIII) hin. Zum ersten ist jetzt an Stelle des vorexilischen Thronbesteigungsfestes Jahwes als Fortbildung des Laubhüttenfestes die These von

H. J. Kraus über ein königliches Zionsfest aufgenommen, das erst im Nachexil von einem Thronfest Jahwes abgelöst wurde (71—74; vgl. dazu Schol 27 [1952] 609 f.). Zur Frage der Kultprophetie wird eine feste Bindung des altisraelitischen Prophetismus an den Kult, der ihre Träger zu einer Art Kultusbeamten machte, abgelehnt (207—209), obwohl die Einfügung der Nebiim in den regelmäßigen Kultus sich schon früh anbahnte (214). Außerdem werden einige Linien über Prophet und Ekstase, Prophet und Tradition u. ä. deutlicher ausgezogen. Dagegen sind die Ausführungen über Kultpolemik der Schriftpropheten unverändert geblieben; lediglich in einer Anmerkung wird auf gemäßigtere neuere Deutungen hingewiesen. In allen anderen Teilen sind die Änderungen, soweit ich sehe, kaum bemerkenswert. Neue Literatur wird nur in relativ bescheidenem Umfang eingeführt. Wenn dieser Band trotzdem jetzt gut 70 Seiten mehr zählt, so geht das wesentlich auf eine angenehme Neugestaltung des Druckbildes zurück (größere, klare Antiquatypen anstatt der bisherigen Fraktur, kleinerer Satzspiegel). Der 2. Band des Werkes, der Teil 2 und 3 umfassen soll, wird von den Verlagen für Sommer 1958 in Aussicht gestellt.

Haspecker

Martin-Achard, R., De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament (Bibliothèque théologique). gr. 8<sup>o</sup> (190 S.) Neuchâtel-Paris 1956, Delachaux & Niestlé. 7.80 sFr. — An Studien zum atl Jenseitsglauben ist kein Mangel, wie das reiche Literaturverzeichnis (183—187) dieser Genfer Dissertation zeigt. Umwälzende neue Einsichten kann auch diese erneute Bearbeitung nicht bieten, doch hebt sie aus dem biblischen Material wichtige Aspekte gut heraus und gewinnt zudem durch ihre klare Gedankenführung, ihre gründliche und gut abgewogene Auslegung der oft umstrittenen Texte und ihre sehr übersichtliche Darstellung den Charakter eines guten Handbuchs, das vielen willkommen sein wird. Der einführende erste Teil (9—44) entwickelt kurz das atl Grundverständnis von Leben und Tod. Leben ist Kraft und größtes Gut, es ist ganz von Jahwe abhängig; Tod ist als Schwinden der Lebenskraft an sich ein natürlicher Vorgang, hat aber zugleich die religiöse Qualität einer völligen Trennung von Gott. An Jahwes Macht und Huld hängt alle Möglichkeit eines neuen Lebens über den Tod hinaus. Darum werden in dem umfangreichen exegetischen Hauptteil der Arbeit (45—144) zunächst solche Texte vorgeführt, die den Glauben an Jahwes Macht über den Tod aussprechen: Hymnen, Psalmen über Errettung vom (vorzeitigen) Tode, die Berichte über Entrückungen und Totenerweckungen. Daß Jahwe vom Tode erretten *kann*, ist festes Glaubensgut — aber *will* er es auch, definitiv und allgemein? Das dramatische geistige Ringen um eine positive Antwort auf diese entscheidende Frage ist uns nur sporadisch greifbar in den weit auseinanderliegenden Aussagen zum Gedanken der Auferstehung (Os 6, 1—3; 13, 14; Ez 37, 1—14; Is 53, 10 f.; 25, 8; 26, 19; Dan 12, 2 f.) und in den Bekenntnissen der Frommen zu einer immerwährenden Gottesgemeinschaft (Pss 16; 49; 73; Job 19, 25—27). Alle diese Texte werden einzeln exegisiert. Der letzte Teil (145—180) faßt die Hauptpunkte systematisch zusammen und schließt mit einem kurzen Ausblick auf die spätjüdische Zeit. Vom kanaaniäsischen Naturkult mag Israel früh den Gedanken einer Erneuerung der geschwundenen Lebenskraft kennengelernt haben (Os 6, 1—3 wird dahin verstanden), auch iranische Gedanken mögen zu ihrer Zeit die Entwicklung in Israel gefördert haben, aber alle fremden Einflüsse sind von ganz untergeordneter Bedeutung. Aller entscheidende Impuls kommt vom Jahweglauben, von der wachsenden Offenbarung Jahwes, des lebendigen Gottes. „Jahvé est un Dieu puissant capable d'arracher les défunts au Sheôl — Jahvé est un Dieu juste dont la justice ne peut pas le pas s'accomplir tôt ou tard — Jahvé est un Dieu bienveillant qui ne laissera pas les siens dans le Sheôl, mais qui les appellera auprès de lui pour qu'ils y demeurent à jamais — Jahvé accorde la foi en la résurrection des morts à son peuple témoin et martyr.“ In diese vier Sätze faßt M.-A. das Ergebnis seiner Studie zusammen. Sie hebt neben der Macht, Gerechtigkeit und Güte Jahwes als den tragenden Kräften des atl Auferstehungsglaubens die konkrete Bedeutung der Chasidim hervor, in deren Kreisen er seine erste klarere Ausprägung fand.

Haspecker

Hoskyns, E., — Davey, N., Das Rätsel des Neuen Testaments. Ins Deutsche übertragen von H. Bolewski (Theologische Bücherei, 7). 8<sup>o</sup> (199 S.) München 1957, Kaiser, 7.50 DM. — Die englische Originalausgabe dieses Werkes erschien erstmalig 1931 und erlebte 1947 mit zwei Anhängen: „Problems of Authorship“ (163—204) und „A Bibliography“ (205—230) die 3. Auflage, die 1952 zum dritten Male abgedruckt wurde. Schon kurz nach dem Tode von E. Hoskyns erschien 1938 im Verlag Kohlhammer in Stuttgart eine deutsche Übersetzung von H. Bolewski mit einem empfehlenden Vorwort von G. Kittel und J. Schniewind, die nunmehr in die „Theologische Bücherei“ aufgenommen wurde. Der Übersetzer hat den Text nach der letzten Auflage des Originals überprüft und, mit Ausnahme kleiner Ergänzungen in den Exkursen auf S. 49f. und 153 und Streichung von Zusätzen der ersten deutschen Ausgabe auf S. 26 72 77, nichts geändert. Auf eine umfassende Einarbeitung der seitherigen Forschung hat er mit Rücksicht auf die Zielsetzung der Sammlung, in die das Werk jetzt aufgenommen ist, bewußt verzichtet und auch die beiden oben genannten Anhänge der 3. englischen Auflage nicht aufgenommen. Es erübrigt sich darum, hier im einzelnen auf das Werk einzugehen, da es in Fachkreisen längst bekannt ist. Die Verfasser wollen einen Überblick über die kritische Arbeit am NT geben, ohne einfach eine Reihe gesicherter Ergebnisse der Forschung mitzuteilen. Sie sind vielmehr der Ansicht, daß das immer mehr wachsende Vertrauen auf die Angemessenheit der kritischen Methode dazu führt, daß man immer mehr daran zweifelt, jemals zu einer einfachen Reihe „gesicherter Ergebnisse“ über Datierung, Verfasserschaft und Geschichtlichkeit der einzelnen Schriften des NT gelangen zu können (10f.). Darum zeigen sie die kritische Methode in ihrer Arbeit nicht an dem literarischen Problem, nicht an den Einzelproblemen der Datierung oder der Verfasserschaft oder der Geschichtlichkeit dieses oder jenes Vorfalles, sondern an der Frage: Welche Beziehung bestand zwischen Jesus von Nazareth und der Urchristenheit? Da sämtliche Schriften des NT Erzeugnisse der Urchristenheit sind und Zeugnis ihrer Frömmigkeit und Stärkung ihres Glaubens sein wollen, ist die Frage, ob diese christliche Frömmigkeit und dieser überschwengliche Glaube nun unmittelbar Verbindung zu der geschichtlichen Gestalt des Jesus von Nazareth haben oder nicht. Die Verfasser sind der Ansicht, daß die kritische Methode in dieser Frage gesicherte Ergebnisse aufzeigen kann, wenn es auch nur wenige sind (12f.). Sie kommen zu dem Ergebnis: „Das NT ist nicht ein interessanter Beitrag zum Dichten und Denken der Völker . . . Es berichtet Tatsachen der Geschichte, die sich an den Menschen richten und von ihm Entscheidung fordern . . . Hier aber legt der Historiker die Feder beiseite — nicht weil er sich seiner Aufgabe nicht gewachsen fühlte, auch nicht weil sich gezeigt hätte, daß eine geschichtliche Erfassung des Stoffes nicht möglich sei, sondern weil er an dieser Stelle vor dem Problem der Theologie steht“ (192). In einer Zeit, die von der Entmythologisierung des NT redet, ist das vorliegende Werk auch heute noch zeitgemäß.

Brinkmann

Stendahl, K., The School of St. Matthew (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 20). gr. 8<sup>o</sup> (249 S.) Uppsala 1954, Gleerup, Lund, 18.—Kronen. — Der Verf. hält die formgeschichtliche Betrachtungsweise mit ihrem Grundsatz: „Im Anfang war die Predigt“ nicht für ausreichend, um die Entstehung der Evangelien zu erklären; denn dadurch werde die Auswahl und Zusammenstellung der verschiedenen Teile der Evangelien noch nicht verständlich (19). Richtiger habe G. D. Kilpatrick in seinem Werk „The Origins of the Gospel according to St. Matthew“ den Sitz im Leben für Mk, Q und M (= der Mt eigene Redestoff) im liturgischen Gebrauch gesehen, während der Mt eigene Erzählungsstoff erst vom Evangelisten eingefügt worden sei. Die Auslegung der im Gottesdienst vorgelesenen Texte wurde nach Kilpatrick auf die konkreten Bedürfnisse ausgerichtet und in dieser Form immer wiederholt, so daß eine mehr oder weniger feste Überlieferung nach Art der Targums entstand, die auch selbst für den liturgischen Gebrauch zugelassen wurde. In diesem Stadium seien Traditionen in dem Kreis der „Matthäus-Kirche“ zu einer überarbeiteten Ausgabe des Evangeliums kombiniert worden (20f.). Stendahl hält es allerdings nicht für erwiesen, daß Evangelien oder Evangelienstoffe schon zwischen 65 und 100 in der Liturgie verwandt worden sind, wie es später zur Zeit Justins der Fall war. Dazu komme, daß Mt als Ganzes nicht den Charakter eines litur-

gischen Textes habe, wenn er auch offensichtlich eine erweiterte Ausgabe des Mk sei (21). Dagegen stimmt er mit Kilpatrick darin überein, daß Mt nicht in erster Linie einen katechetischen Zweck verfolgt, sondern sich in seinem fünfteiligen Aufbau als ein „Handbuch der kirchlichen Disziplin“ an alle Klassen in der Kirche wende (22 f.). Man könne ihn in dieser Beziehung etwa mit dem „Manuale disciplinae“ unter den Qumrân-Texten oder auch mit der Didache vergleichen (23 f.). Den Verfasser dieses Handbuches habe schon Dobschütz in einem bekehrten Rabbi vermutet, eine Ansicht, die auch Kilpatrick und St. teilen, allerdings mit dem Unterschied, daß dieser christliche Rabbi nicht ganz allein gearbeitet habe, sondern aktiven Anteil am Leben der Kirche nahm, in der er lebte und diente, d. h., daß in der Kirche des „Matthäus“ eine Schule am Werk war. Vielleicht deute Mt 13, 52 und 23, 8 ff. auch darauf hin (30). Wir hätten dann einen analogen Fall zu der Gemeinde von Qumrân mit ihrem Manuale disciplinae und der Behandlung atl Zitate in ihrem Habakuk-Kommentar (31). St. glaubt, auch außerhalb des Matthäus-Milieus Spuren einer Schultätigkeit zu finden. So sei nach Fridrichsen Jo in der johanneischen Schule zu Ephesus entstanden (31). Vielleicht deute auch Lk im Prolog durch die Bezeichnung „Diener des Wortes“ auf die älteste christliche Schule hin, denn Lk 4, 20 werde derselbe Ausdruck ὑπηρέτης vom Synagogendiener (chazzân) gebraucht und Apg 13, 5 werde Markus als ὑπηρέτης des Paulus und Barnabas bezeichnet. Nach Lk 1, 2 werden „die Diener des Wortes“ von den Augenzeugen unterschieden. Das bietet nach St. für den Evangelienstoff einen sehr konkreten Sitz im Leben, nämlich die urchristliche Schule mit ihren christlichen ὑπηρέται. Die Synagoge war eine Verbindung von Gotteshaus und Schule, und die grundlegende Unterweisung war Sache des Synagogendieners. Da die Urkirche aus der Synagoge herausgewachsen ist, lag es nahe, daß sie von dort her auch die Schulpraxis übernahm (32 f.). Dazu komme, daß Jesus selbst regelmäßig Rabbi genannt werde. Nach St. besteht wohl eine ununterbrochene Verbindung zwischen der Schule Jesu über die „Lehre der Apostel“, die „Wege“ des Paulus (1 Kor 4, 17), die grundlegende Lehre des Markus und der anderen „Diener des Wortes“ und der reiferen Schule des Johannes zu der weiter ausgestalteten Schule des Matthäus mit ihrer geistreichen Auslegung des AT als der Krone ihrer Gelehrsamkeit (34). Wie das jüdische Schulsystem verschiedene Stufen hatte, so müsse auch die „Matthäus-Schule“ als eine höhere Stufe für die Ausbildung von Lehrern und Kirchenvorstehern verstanden werden (35). Der Midrasch, den die Matthäus-Schule pflege, sei nicht die gewöhnliche „halakah“ und „haggadah“ der Rabbinenschulen, sondern komme dem sogenannten „midrasch pescher“ (auslegendem Midrasch) der Qumrân-Sekte nahe (35). Dabei hält St. aber die Abhängigkeit des Mt von Mk und Q im Sinne der Zweiquellentheorie, vor allem in der Wiedergabe der Zitate aus dem AT (148 u. 151—156), für eindeutig gegeben. Beide Quellschriften zitieren nach ihm das AT im wesentlichen nach der LXX. Es darf aber nicht übersehen werden, daß Mt in den ihm eigentümlichen Zitaten, wie auch Wikenhauser (Einleitung, 114) zugibt, sich stark dem hebräischen Text anschließt, ja ihn Mt 2, 23 eindeutig voraussetzt. Die Arbeit, die den Wert des Mt als geschichtliche Quelle im wesentlichen wahr, ist zweifellos sehr anregend und eröffnet manche neue Gesichtspunkte, doch gelingt es dem Verfasser meines Erachtens nicht, seine These von dem Vorhandensein verschiedener christlicher Schulen, darunter einer „Matthäus-Schule“, in der Mt entstanden sei, wahrscheinlich zu machen.

Brinkmann

Staudinger, J., S. J., Die Bergpredigt. 8<sup>o</sup> (360 S.) Wien 1957, Herder. 19.— DM. — Es ist das Anliegen des Verf., nachzuweisen, daß sich aus der richtigen Zusammenstellung der beiden Überlieferungen bei Mt und Lk ziemlich genau der ursprüngliche Wortlaut der Bergpredigt ergibt (11). Mt und Lk stehen nach ihm in ihrem Zeugnis für sich und stimmen trotzdem in vielen Punkten überein. Daraus sei die Folgerung zu ziehen, daß sie auch in ihrem jeweiligen Sondergut zuverlässig sind (20). Die Treue in der Überlieferung führt er vor allem auf den Beistand des Hl. Geistes nach Joh 16, 13 f. zurück, durch den jedoch die volle Eigenpersönlichkeit der Evangelisten nicht aufgehoben werde (21 f.). Es folgt ein ausführlicher Kommentar der Bergpredigt, die sich nach St. gliedert in den Prolog und den Hauptteil. Im Prolog wendet sich Jesus zunächst an die ganze versammelte Menge (Mt 5,

3 bis 10), dann an seine Jünger = Apostel (Mt 5, 11 f.; Lk 6, 20—23) und schließlich an seine Feinde (Lk 6, 24 ff.). Im Hauptteil werden zuerst die Jünger (Mt 5, 13—16) und dann das ganze Volk, soweit es willigen Herzens ist (Lk 6, 27), angesprochen. Es ist die Rede von der grundsätzlichen Einstellung Jesu zum Gesetz (Mt 5, 17—20), dann von den Einzelbestimmungen des Gesetzes und ihrer Geltung im alten und neuen Gottesreich (Mt 5, 21—6, 18) und schließlich von der rechten Einstellung zu den Gütern dieser Welt (Mt 6, 19—34). Darauf folgt noch eine Reihe weiterer Ausführungen in kleinen, unzusammenhängenden Abschnitten, in denen beide Berichte einander teilweise durchdringen und teilweise ergänzen (Mt 7, 1—12; Lk 6, 37—42), nach St. ein Zeichen, daß hier die Rede Jesu nur mehr kurz skizziert wird. Sehr wertvoll und aufschlußreich ist der Anhang mit den zahlreichen Exkursen, in denen jeweils ein guter Überblick über die betreffende Frage mit reichen bibliographischen Angaben gegeben wird. Hier bringt der Verf. an erster Stelle einen Auszug seines Aufsatzes: Testis „primarius“ Evangelii secundum Lucam (Verbum Domini 33 [1955] 65—77 129—142), in dem er zu zeigen sucht, daß Lk vor allem von den Herrenbruder und Apostel Jakobus, dem ersten Bischof von Jerusalem, abhängig ist (248—251), wodurch auch neues Licht auf die Lösung der synoptischen Frage fallen würde. Dann behandelt er die Frage nach Dubletten zur Bergpredigt, indem er die Parallelen im Reisebericht des Lk und anderweitige Parallelen untersucht, und kommt zu dem Ergebnis, daß sich nirgendwo die Notwendigkeit ergibt, die Bergpredigt als bloße „Komposition“ der Evangelisten anzusehen. Sie sei vielmehr so gehalten worden, wie sie uns vorliegt, und stamme so von Jesus selbst (265). Man wird gerne zugeben, daß die Bergpredigt nicht bloße „Komposition“ der Evangelisten ist, aber daß sie genauso gehalten worden ist, wie sie uns bei Mt und Lk vorliegt, wird sich schwerlich beweisen lassen. Hier darf man doch die systematische Eigenart des Mt und die Rolle der jahrelangen mündlichen Verkündigung vor der Abfassung der Evangelien nicht übersehen, die unter Wahrung des Inhaltes in der Formulierung der Botschaft doch den allgemeinen Gesetzen der Formgeschichte unterliegt. Das steht weder mit dem Beistand des Hl. Geistes noch mit der Inspiration im Widerspruch. Diese Tatsache dürfte der Verf. zu wenig in Rechnung gestellt haben. Dadurch wird auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Bergpredigt nicht im geringsten in Frage gestellt oder gar einer Entmythologisierung das Wort geredet. Von den übrigen Exkursen seien noch erwähnt: Die Armen im Geiste (266—269); Die polare Gegenüberstellung zwischen Christus und Satan (269—272); Der Aufbau des Prologs der Bergpredigt (280—282); Zur Frage der Ehescheidung (283—288); Zum Verständnis der dritten, vierten und fünften Vaterunser-Bitte (288—298); Das Vaterunser und die synoptische Frage (303—312); Ausblick auf die synoptische Frage (312—317); Bergpredigt und Entmythologisierung (322—329). Ein umfangreiches alphabetisches Literaturverzeichnis (330—344) bildet den Abschluß der wertvollen und anregenden, wenn auch nicht in allem überzeugenden Arbeit.

Brinkmann

Boismard, M.-E., O.P., Du Baptême à Cana (Lectio Divina, 18). gr. 8<sup>o</sup> (165 S.) Paris 1956, du Cerf. — Die Sammlung der Lectio Divina, deren 18. Bändchen die vorliegende Schrift bildet, will dem Bedürfnis des Klerus und der gebildeten Laien nach tieferer Berührung mit dem Schriftwort dienen. Aus der Feder Boismards stammt in derselben Sammlung eine sehr anregende Arbeit über den Prolog des vierten Evangeliums. Nicht weniger interessant ist diese Exegese über Jo 1, 19 bis 2, 11. Verf. hält die Einordnung der Erzählung in den geschlossenen Zeitrahmen einer Woche (v. 41 πρωτὶ statt πρωτων ergibt zusammen mit 1, 29 35 43; 2, 1 sieben Tage!) für ein künstliches Schema, das in Nachbildung der Schöpfungswoche auf die Neuschöpfung in Christus hinweisen soll. Von dieser Auffassung aus erhält B. die Möglichkeit, die historische Datierung der Ereignisse anders festzulegen, als es der Zeitrahmen des Evangeliums nahelegt. Das Zeugnis des Täufers in Gegenwart Jesu (1, 29—34) und die anschließende Jüngerberufung sind bei der Taufe Jesu gesehen, auf Grund der Theophanie. Die Berufung der Jünger aus der Jüngerschaft des Täufers ist historisch glaubwürdig trotz der scheinbar andersartigen (stilisierten) Tradition der Synoptiker. Joh 1, 29—34 ist in Anlehnung an Is 42, 1—4 gesagt worden; B. entscheidet sich deshalb Joh 1, 34 für die Lesart ἐκλεκτός (vgl. Is 42, 1).

Das „Lamm Gottes“ ist der „Knecht Gottes“ von Is 42, 1. Die Änderung des Ausdrucks beruht auf ungenauer Übersetzung. Im aramäischen Urtext des vierten Evangeliums war „Knecht“ wiedergegeben mit einem Wort, das sowohl „Lamm“ wie „Knecht“ bedeutet. Der griechische Übersetzer entschied sich für „Lamm“ (vgl. dazu noch Jeremias, T. W. B. I., 343). Eine nicht unglückliche Einengung des Sinnes. Denn der Gottesknecht von Is 42, 1 wird vom selben Propheten mit einem Lamm verglichen (Is 53, 7), und der Gottesknecht hat ja wirklich als Lamm Gottes durch seinen Opfertod die Sünde der Welt hinweggenommen. Im Ausspruch des Täufers war der Gottesknecht wohl noch nicht im Sinn des Opferlammes gedacht (wie sicher in der Erkenntnis des Evangelisten), wohl aber als der geisterfüllte Messias, der durch seine Geisttaufe die Sünde der Welt überwindet und die Gerechtigkeit Gottes aufrichtet. — B. hält es für unwahrscheinlich, daß der anonyme Jünger von Joh 1, 35—39 der Apostel Johannes ist; eher möchte er ihn mit Philippus identifizieren (1, 43). Nathanael ist „ein wahrer Israelit“, insofern er dem wahren Gott treu ist und insofern er Gott „sieht“, erkennt. — Kana beginnt die Erfüllung von Jesu Verheißung 1, 51. Maria macht Jesus einfach auf den Weinmangel aufmerksam, ohne an ein Wunder zu denken, worauf Jesus dies ihr noch irdisches Sorgen und Denken abweist und sie mit der Frage: „Ist meine Stunde noch nicht gekommen?“ auf das Dasein seiner messianischen Offenbarungsstunde hinweist und auf die Höhe des Glaubens erhebt. Sie glaubt, noch ehe sie gesehen, wie ihr Wort an die Diener beweist. — Gegen diese Lösung des Kana-Rätsels, wie auch gegen manche andere Auffassungen B.s wird man noch Einwendungen machen können. Vor allem scheint mir das Schema der Schöpfungswoche nicht wirklich durch den Text begründet zu sein. Die Lesart  $\pi\rho\omega\tau$  ist sehr zweifelhaft, und durch die ausdrücklichen Übergangsformeln wird eher ein Zeitraum von sechs Tagen bestimmt. Solche Bedenken sollen aber keineswegs den großen Wert der Arbeit B.s einschränken. Zwei Vorzüge seien besonders hervorgehoben: Verf. bemüht sich, durch symbolische Ausdeutung des geschichtlichen Ereignisses jeweils in die Tiefe des theologischen Gedankens des Evangelisten vorzustoßen. Man wird ihm vielleicht nicht überall folgen. Aber grundsätzlich ist diese Methode der einzige Weg, um dem vierten Evangelium gerecht zu werden. Dazu kommt zweitens, daß Verf. das johanneische Gedankengut durch die alttestamentliche Offenbarung und durch das daraus gespeiste jüdische Schrifttum (einschließlich Qumrân-Texte) beleuchtet. Es gelingt ihm so, eine sehr reichhaltige Exegese zu bieten und die Kontinuität der Offenbarung in sehr glücklicher und überzeugender Weise sichtbar zu machen.

Wennemer

Mollat, D., S. J., *Braun, F.-M., O.P., L'évangile et les épîtres de Saint Jean* (La Sainte Bible... de Jérusalem). gr. 8<sup>o</sup> (245 S.) Paris 1953, du Cerf. Fr. 765. — „La Sainte Bible... de Jérusalem“ ist eine gute französische Übersetzung der Schrift mit reichlichen Anmerkungen unter dem Text. Beide Verfasser dieses Bandes haben die genannten Vorzüge dieser französischen Bibelausgabe in hohem Maß erreicht. Die Anmerkungen, so kurz und präzise sie sind, stehen auf der Höhe der modernen Exegese und geben eine gute Einführung für das Verständnis des Textes. Auch die theologische Sinnfülle der berichteten Ereignisse wird nicht vernachlässigt. So findet Mollat z. B. durch die beiden „marianischen“ Perikopen (Joh 2, 1—11 und 19, 25—27) „toute une théologie mariale... suggérée“ (75). Manche ausführliche Kommentare kommen nicht zu solchem Ausblick. — Wertvoll sind auch die dem Text vorausgeschickten Einleitungen. Die Briefe sind vom selben Verfasser wie das Evangelium. Der dritte Brief ist zu einer Zeit an eine Gemeinde gerichtet, als die Irrlehrer noch nicht ausgeschieden waren; er ist also zeitlich der älteste. Der zweite Brief setzt eine Situation voraus, wonach die Gemeinde einheitlich und von den Irrlehrern getrennt ist. Dieselbe Situation ergibt sich aus dem ersten, großen Brief, einer Art Rundbrief an einen größeren Kreis von Gemeinden, in dem diese gegenüber den Verführungskünsten der ausgeschiedenen Irrlehrer zum rechten Christusglauben und zum echten christlichen Leben ermahnt werden. Er ist „comme le prototype inspiré de la théologie spirituelle“ (208). Als Einteilung hält Braun die gewöhnliche Dreiteilung fest: 1, 5—2, 29; 3, 1—4, 6; 4, 7—5, 12. — Mollat behandelt in ausgezeichneter Weise die Einleitung zum Evangelium (9—65). In der Ver-

fasserfrage entscheidet er sich im Sinne der Tradition für den Apostel Johannes. Er läßt aber die Möglichkeit offen, daß Jünger des Apostels die letzte Hand anlegten und die Herausgabe besorgten. Zur Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums stellt M. etwa Folgendes fest: Johannes kennt die synoptische Tradition und sucht sie an einigen Stellen vor irrtümlicher Auffassung zu bewahren. Im Grunde stellt Joh aber ein durchaus unabhängiges Werk dar, das vom Historiker als „une source autonome, un témoin original de la tradition primitive“ zu werten ist. Die „Johannismen“ im Lukas-Evangelium beweisen, daß die johanneische Tradition sehr alt ist und Autorität in der Kirche besaß. Trotz des Abstandes von der synoptischen Tradition weist das vierte Evangelium unverkennbare Merkmale seiner geschichtlichen Glaubwürdigkeit auf. Sie werden S. 40—47 gut zusammengestellt. Aber die johanneische Geschichte geht nicht aus auf historische Vollständigkeit, noch auf pragmatische Verkettung oder psychologische Erklärung. Sie interessiert sich vor allem für den göttlichen Sinn des Geschehens, das mit der Inkarnation des „Wortes“ grundgelegt wurde. Also „histoire authentique, mais histoire théologique et spirituelle“ (48). Daher auch der Symbolismus dieser Geschichte. Es handelt sich um wirkliche Wundergeschehnisse, um echte geschichtliche Züge, aber sie werden jeweils in ihrer geistigen Dimension gesehen. Die Gestalt Jesu selber, ein Mensch von Fleisch und Blut, aber dieser Mensch: Das Lamm Gottes, der neue Tempel, das Brot des Lebens, das Licht der Welt usw. „Portrait à la fois hiératique et plein de vérité humaine.“ Der Symbolismus also kein „allégorisme irréel“, sondern ein „symbolisme des faits eux-mêmes“. Wer die Geschichtlichkeit leugnet zugunsten des Symbolismus oder umgekehrt den Symbolismus nicht anerkennt um der Geschichtlichkeit willen, „fausse et mutilé dans son dessein essentiel une œuvre, qui est évidemment unique en son genre“ (49): Ein echtes Evangelium, ein apostolisches Zeugnis von der Herrlichkeit des Herrn, das auf Augenzeugenschaft beruht; kein gnostisches Machwerk, wenn auch nicht ohne Züge, die sich durch Kontakt mit gnostischer Gedankenwelt erklären; ein „évangile spirituelle“ (Clemens Alex.), das den Sinn des Lebens, der Werke und Worte Jesu ans Licht setzt, dessen Verfasser zugleich Zeuge der originalen Tradition und inspirierter Exeget dieser Tradition ist (14); ein Evangelium, in dem das Leben der Kirche, besonders ihr sakramentales Leben durchscheint (14—15).

Wennemer

Kahlefeld, H., Die Epiphanie des Erlösers im Johannes-Evangelium (Rothenfeler Reihe, 2). gr. 8<sup>o</sup> (84 S.). Würzburg 1954, Werkbund Verlag. 3.30 DM. — Diese Schrift ist aus einer Vortragsreihe entstanden, die 1952 bei einer Werkwoche für Priester und Theologen auf Burg Rothenfels gehalten worden ist. Vier Abschnitte des Evangeliums (6, 1—71; 9, 1—10, 39; 2, 23—4, 26; 15, 1—17) werden in sehr sachkundiger Exegese, die auch mit der neuesten Entwicklung der Johannes-Exegese vertraut ist, in ihrem Literalsinn erklärt. Im Sinne des Verf. gehört aber zu diesem Literalsinn auch die Transzendenz der Texte in die Gnadenwirklichkeit des erhöhten Christus und in den Raum der Kirche. So versteht Verf. es, die alten Texte in ihrer ihnen unverlierbar eigenen Aktualität aufleuchten zu lassen. In vorsichtiger Weise gibt er auch Ausblicke auf das sakramentale Leben der Kirche. Verf. hat sich auch Gedanken gemacht über die „Geschichte“ der Texte und ihre Komposition, die Beachtung verdienen; so vor allem, was er in dieser Beziehung zu Kapitel 6, 10 und 15 sagt. Eine kritische Bemerkung: Wie immer die Entstehung der einzelnen Teile von 6, 1—71 gewesen sein mag, es kann doch wohl kein Zweifel sein, daß die heutige Anordnung vom Herausgeber des vierten Evangeliums herührt und beabsichtigt ist; die äußere Textgestalt scheint mir genügend darzutun, daß v. 35—47 parallel steht zu v. 48—58. Weshalb dann eine Blattvertauschung innerhalb dieses Kapitels annehmen? Ein Lieblingsgedanke des Verf. ist, daß das Johannes-Evangelium eine besondere Nähe zum liturgischen Geschehen hat. Er schließt mit dem Satz: „Man sollte die Gemeinde anleiten zur kultischen Kontemplation, sollte sie lehren, hinter den Worten den Redenden wahrzunehmen, den Herrn zur Rechten des Vaters, der Macht hat, seine Entrücktheit aufzuheben. Es könnte sein, daß wir auf diesem Wege zu einer uns neuen, in Wirklichkeit alten Erfahrung des Glaubens kämen. Dann wäre das Evangelium des großen Johannes wieder an den Platz gekommen, den es im Anfang besaß.“

Wennemer

Nieder, L., C. Ss. R., Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik (Münchener Theol. Studien I, 12). 8<sup>o</sup> (XVI u. 152 S.) München 1956, Zink. 15.— DM. — Das Bemühen um eine biblische Begründung der christlichen Ethik gehört zu den vornehmsten Aufgaben der Moraltheologie. Während die spekulativen Fragen nach dem Wesen der paulinischen Ethik, besonders nach dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ, relativ häufig behandelt worden sind, hat man es noch kaum unternommen, den Motiven der Paränese im einzelnen nachzugehen. Als Dissertationsthema kann man sich wohl kaum einen idealeren Gegenstand wünschen, da sich eine solche Arbeit auf sicherem, überschaubarem Boden bewegt und zugleich Gelegenheit bietet, die paulinischen Briefe gründlich kennenzulernen. Der Verf. unterscheidet im 1. analytischen Teil zwischen Texten, die eine grundsätzliche Motivierung der Sittlichkeit enthalten, und solchen, in denen Einzelfragen des religiös-sittlichen Lebens motiviert werden (Liebe, Keuschheit, Ehe und Jungfräulichkeit, rechtes Zusammenleben, Einordnung in die Gemeinschaft). Diese Gliederung ist allerdings nicht ganz klar. Man hat den Eindruck, als ob hier die beiden möglichen Einteilungsprinzipien — vom Inhalt der Paränese oder von der Motivierung her — etwas durcheinandergehen. Doch liegt dies wohl auch am Charakter der Texte, die eine streng systematische Gliederung oft gar nicht gestatten. Schließlich will dieser Teil nur das Material zusammenstellen, aus dem dann im 2., systematischen Teil die Zusammenschau der dargelegten Motive erfolgen kann. Das Ergebnis ist höchst instruktiv: In den älteren Briefen sind die Beweggründe, die sich auf Gott, seinen Willen und sein Heilswirken berufen, vorherrschend, während sie vom Galaterbrief an zugunsten christologischer Motive zurücktreten. Unter den „theo“logischen Motiven glaubt N. das fast vollständige Fehlen der beiden uns so vertrauten aszetischen Beweggründe „Aus Liebe zu Gott“ und „Zur Ehre Gottes“ feststellen zu müssen. Er führt dies darauf zurück, daß Gottesliebe und Gloria Dei im NT nicht unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Leistung des Menschen gesehen werden. Gott selbst ist es, der seine Liebe im Tode Jesu für uns offenbart und sie durch den Heiligen Geist als Charisma mitteilt. Ebenso können nicht die Menschen von sich aus Gott „Ehre machen“, sondern Gott hat seine Herrlichkeit kundgetan und läßt den Menschen daran teilhaben. „So mag es kommen, daß die Gloria Dei nach paulinischer Auffassung wohl die Norm des sittlichen Verhaltens darstellt, von der man nicht abweichen darf, nicht aber als sittliches Motiv dafür verwendet wird“ (117). Von den christologischen Beweggründen im engeren Sinne, die an der Person des erhöhten Kyrios, dem Beispiel Jesu und seinem Erlösungswerk orientiert sind, unterscheidet N. die Motivation der Christumystik, zu der er vor allem die Vorstellung vom Leibe Christi rechnet. Ferner werden besprochen: ekklesiologische Motive, Taufe, Geistbesitz, neues Leben und Heilsgüter, Endereignisse und Gefahren für das Heil. Gegenüber all diesen zahlreichen Beweggründen, die aus alttestamentlichem oder christlichem Offenbarungsgut stammen, nehmen die Motive stoischer und popular-philosophischer Provenienz einen nur sehr geringen Raum ein. „Sie sind überdies meist nur formelle Anleihen an rhetorischen Formen und Vokabeln, die fast immer nachweislich mit neuem Inhalt und christlicher Begrifflichkeit gefüllt werden“ (135). Zum Abschluß stellt sich der Verf. die Frage nach dem paulinischen Hauptmotiv. Es ist „das in der Person Jesu Christi verbürgte und durch sein Erlösungswerk in die Tat umgesetzte Heilswirken Gottes, subjektiver ausgedrückt: Das Hauptmotiv ist die durch Christus empfangene Liebe Gottes“ (145). — Wie man sieht, kann diese fleißige und verständige Arbeit nicht nur dem Neutestamentler und Moraltheologen, sondern auch dem praktischen Seelsorger, besonders den Spirituellen, von großem Nutzen sein. Freilich sollte man sich vor Augen halten, daß hier nur ein begrenzter Ausschnitt aus dem weiten und schwierigen Problembereich der paulinischen Ethik behandelt wird und daß mit der Seltenheit oder Häufigkeit eines Motivs noch wenig über die sachliche Begründung der ethischen Forderungen ausgesagt ist. So dürfte in einer Gesamtbetrachtung der paulinischen Ethik dem allgemein menschlichen, oder wie wir heute zu sagen pflegen, naturrechtlichen Fundament ein größeres Gewicht zukommen, als es die paränetischen Texte allein erkennen lassen.

Schierse

Hick, L., C. Ss. R., Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit. 8<sup>o</sup> (196 S.) Köln 1957. Amerikanisch-Ungarischer Verlag. — Die Arbeit des gelehrten Redemptoristen ist erschienen als 5. Band einer Schriftreihe „Kirche und Volk“, die von P. Dr. Hieronymus Fenyvessy, O. P., herausgegeben wird und in der ungarische Exils-Theologen ihre Untersuchungen veröffentlichen. Anlaß zur vorliegenden Arbeit war der Streit um die im Bonner Grundgesetz Art. 3 ausgesprochene Gleichberechtigung der Frau, ein Problem, das in den vergangenen Jahren die Gemüter z. T. recht heftig erhitzte. Über diesen aktuellen Anlaß hinaus behält das Buch aber seinen bleibenden Wert, weil es das gesamte einschlägige Material sehr übersichtlich darbietet und die neuere theologische Literatur zur Frauenfrage fast vollständig verarbeitet. (Ein Literaturverzeichnis würde die Brauchbarkeit bedeutend erhöhen!) Der Verf. behandelt im 1. Teil die Stellung der Frau bei den Griechen, den Römern, in der hellenistischen Zeit, im Alten Testament und im Spätjudentum. Der 2. Teil bespricht kurz die Stellung Jesu zur Frau, während der 3. und längste Teil dem hl. Paulus gewidmet ist. Neben allgemeinen Gesichtspunkten — Gleichwertigkeit der Geschlechter vor Gott, grundsätzliche Unterordnung der Frau und ihre Gehorsamspflicht in der Ehe — beschäftigt den Verf. besonders die Frage, warum Frauen vom ntl. Weihepriestertum ausgeschlossen sind. Seine Beweisführung erscheint insofern etwas verkürzt, als er die komplizierte historische Entwicklung der urkirchlichen Gemeindeordnung, ihrer Charismen und Ämter, in stark vereinfachender Weise darstellt. Dem praktischen Zweck des Buches, als Handreichung für Vorträge und Diskussionen zu dienen, werden aber diese exegetischen Ungenauigkeiten sowie der stellenweise etwas altertümliche Stil kaum beeinträchtigen. Schierse

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Kretschmar, G., Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (Beiträge z. histor. Theol., 21). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 247 S.) Tübingen 1956, Mohr. 22,50 DM. — Die Studie stellt sich zur Aufgabe, die Herkunft der „Trinitätstheologie“ (der Lehre von Gott Vater, Sohn und Geist als drei sich zugeordneten und von der Welt verschiedenen Personen) zu klären. Dies ist nicht im Sinne religionsgeschichtlicher Ableitung gedacht, sondern als Frage nach dem Alter, den Zusammenhängen und den Anschauungsformen für eben dieses Verhältnis in Gott. Die Untersuchung setzt bei Euseb. von Caesarea und seiner naturalistisch-politisch gefärbten, das Wesen der Kirche verkennenden und darum den Geist ausklammernden Theologie ein (1—15). Wichtig ist die Feststellung, daß dieses im 4. Jahrh. (Pneumatomachen) vertretene „binitarische“ Schema aus einer relativen Traditionslosigkeit kam (9 15). Im folgenden Abschnitt geht es um die „monarchianische“ Tradition (ökonomische Trinitätslehre im Sinne von Fr. Loofs; Marcell v. Ancyra) im Gegensatz zur Drei-Hypostasen-Theologie. Hier steht die (nicht mehr abgeschlossene) Lebensarbeit von Fr. Loofs zur Diskussion, welcher das höhere Alter und den größeren Wert der „ökonomisch-monarchianischen“ Ideologie zusprechen wollte. Kr. geht — vielfach den Wegen Fr. Loofs' folgend — von Nicaea zurück bis zu den Ursprüngen der Trinitätslehre (16—61). Er findet in der von den Dogmatikern vielfach zitierten „Trias“ des Theophilus von Antiochien (Gott-Wort-Weisheit) stark monarchianische Züge, wenn auch die Vorgeschichte der Formel als solcher Anklänge auf die andere Trias: Gott-Sohn-Geist aufweise. Die kirchliche Trinitätslehre meine jedenfalls mit ihrer Trias etwas anderes als die Einheit von Gott-Christus-Kirche, oder Gott-Schöpfung-Erlösung. Damit zeigt sich, daß — entgegen den Ergebnissen Loofs' — der Monarchianismus sekundär ist, und auch die nicht monarchianischen Quellen der antiochenischen Dreieheit nicht zur Klärung der Frage führen. (Verf. scheint das in der deutschen Forschung wenig beachtete Werk entgangen zu sein: G. Wingren, Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus [Lund 1947]; dies stellt den Gegenpol zu Fr. Loofs' Werk über Theophilus v. Antiochien dar. Hier nach M. Widmann, Irenäus und seine theologischen Väter: ZThK 54 [1957] 156—173). Die „trinitarische Tradition im eigentlichen Sinn“ (62—124) scheidet sich nach Kr. in den alexandrinischen, den außerägyptischen und palästinensisch-spätjüdischen Zweig. Im alexandrinischen Weltbild (Pantaenus-Klemens-Origenes-Theognost-Dionysius) werden Sohn und

Geist als kosmische Mittler einer streng hierarchischen Ordnung eingereiht. Die Verwandtschaft mit der Vorstellung der Ascensio Isaiiae weist auf Einflüsse der Apokalyptik hin. Die für die origenistische Trinitätslehre so wichtige Auslegung der Seraphvision von Is 6 ist nachweislich vom Spätjudentum beeinflusst. Philo ist jedoch nicht als Quelle der alexandrinischen Trinitätstheologie zu bezeichnen, weist vielmehr wegen seiner Verwandtschaft mit der origenistischen Exegese von Is 6 und seiner Trias-Schemata auf eine gemeinsame vorausliegende Tradition hin, die im palästinensischen Rabbinat zu suchen ist. Im Spätjudentum finden sich denn auch drei Anschauungsbereiche, in denen zwei einander gleichgeordnete Mächte unter Gott stehen: Zweizahl in der Messiaslehre (Messias-König; Messias-Priester); zwei oberste Engelmächte der Apokalyptik; Komplex der Zwei-Maß-Lehre bis zum Dualismus der Täufer. Spuren davon lassen sich bis ins NT (und in die Ikonographie) verfolgen. Von hier aus gesehen, werden dem Verf. auch die zwei Hauptausprägungen der trinitarischen Theologie des NT sichtbar. Die eine Form sieht Christus und Geist als gleichgeordnete himmlische Mächte, die andere faßt den Geist als Gabe des erhöhten Christus. Bei Joh seien die zwei Formen vereint: Geist werde als Person (Paraklet) und (palästinensisch) als Gabe verstanden. In der 2. Form aber liege der Ursprung der ökonomischen Trinitätslehre und aller Versuche zu einer Unterordnung des Geistes. Der letzte Abschnitt untersucht die Beziehungen zwischen Trinität und Gottesdienst (Taufe und Eucharistie 125—216). Ort der Trinitätslehre seien Taufe und Eucharistie in ihrer gegenseitigen Bezogenheit, wie dies schon bei Justin sichtbar sei. Wohl habe, formal gesehen, die Trias einen stärkeren Bezug zur Taufe; die trinitarische Struktur des christlichen Glaubens komme aber stärker im eucharistischen Gebet zum Ausdruck (im liturgischen Gebet zu Gott durch Christus im Heiligen Geist, das aber teilweise auch im Sinn des Subordinationismus des Origenes und Methodius verstanden worden sei). (U. E. wären die Akzente doch wohl mehr zugunsten der Beziehung Taufe-Trinität zu setzen.) Die Liturgie ist aber nicht der eigentliche Träger und die erste Quelle trinitarischen Glaubens. Ausschlaggebend ist vielmehr die Lehrtradition, welche schon die verschiedenen Trias-Formeln im NT und bei den Apostolischen Vätern hervorgebracht hat. — Damit ist der Inhalt der mit reichstem Quellenmaterial belegten, sachlich gearbeiteten Studie, die noch keine Geschichte der Trinitätslehre sein will, nur sehr skizzenhaft angegeben. Ihr Hauptverdienst ist, daß sie hilft, Quellen und Motive genauer zu scheidern und bestimmte Überlieferungsströme sichtbar zu machen, die zu wenig beachtet worden sind. Verf. sucht vor allem den Anteil des judaistischen Elements in der werdenden theologischen Anschauung von der Trinität herauszuarbeiten. Seine Haupthese ist, daß im Hintergrund der ältesten Form derselben das spätjüdische Schema zweier oberster himmlischer Parakleten stehe (62—124 219). *J. Daniélou* hat die Ergebnisse Kr.'s und seine Sprechweise von der „Anschauungsform“ der Trinitätslehre (im Gegensatz zu der darunter liegenden Substanz) aufgenommen und die Bezeichnung der ältesten Anschauungsform als einer „Engeltrinitätslehre“ seinerseits zu rechtfertigen gesucht (*Trinité et angéologie dans la théologie judéo-chrétienne: RechScRel* 45 [1957] 5—41). „Engel“ sei ein altertümliches Gleichwort für Person. Wegen ihrer Unklarheit und subordinatianischen Tendenz sei aber diese, auf jüdenchristlichen Einfluß zurückgehende Deuteform des trinitarischen Glaubens wieder untergegangen. So scheint das von *M. Werner* so energisch gegen die kirchliche Trinitätslehre ins Feld geführte Motiv der „Engelchristologie“ entgiftet zu sein. *J. Barbel*, dessen Forschungen dem Thema „Christos Angelos“ gelten, hat seine Bedenken angemeldet und eine ausführlichere Stellungnahme angekündigt (vgl. seinen Überblick in „Liturgie und Mönchtum“, H. 21, 71—90). Dieser Hinweis möge darum genügen. Weiterhin ist aber zu fragen, ob Verf. nicht seinen Ansatz zu sehr eingeengt hat, wie aus seinen Ausführungen 122 ff. und 219 ff. sichtbar wird. Von der ntl. Menschensohn-Sohnes-Theologie und etwa dem dreigliedrigen Grundschema der paulinischen Heilstheologie aus — über den Schriftgebrauch der vornicaenischen Väter hinweg — die Entwicklung zu verfolgen, würde u. E. den aussichtsreicheren Weg bedeuten und auch den Ausführungen des Verf. über den „Ort der Trinität im Gottesdienst“ das rechte Fundament und den Zusammenhang geben.

Grillmeier

Dörries, H., *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas* (Abhandlungen der Akademie d. Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., 3. F., 39). gr. 8<sup>o</sup> (199 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck u. Ruprecht. 15.— DM — Das in jeder Hinsicht sorgfältig gearbeitete Werk ist geprägt von der Haltung des Verf., die sich in dessen Worten ausdrückt: „Wieviel des Einschränkenden also [über die Bedeutung des Basilius] gesagt werden mag — man wird unter den kirchlichen Führergesalten des IV. Jahrhunderts nicht leicht eine zweite finden, zu der man mit soviel Liebe und Vertrauen aufblicken kann wie gerade zu Basilius“ (176). Wenn auch nur ein Teil des Lebenswerkes des Kappadokiens betrachtet wird, so ergeben sich doch wertvolle Einsichten in dessen gesamttheologische Eigenart und in die Lage der griechischen Theologie der damaligen Zeit. Das billige Wort von den „trinitarischen Zänkereien“ oder der „Hellenisierung“ des Christentums muß vor der so trefflich gezeichneten Gestalt des hl. Basilius verstummen. Nur so nebenbei (in einer wertvollen Anmerkung S. 53 f.) wird die These vom „Basilius Magnus plotinizans“, die erstmals nur für *De Spiritu Sancto*, Kap. 9, vertreten, in modernen Lexikonartikeln aber verallgemeinert worden sei, als Fehldeutung aufgezeigt. Verf. gibt (auch sonst, etwa S. 135) gute methodische Hinweise zur Lösung eines immer wieder auftauchenden Problems, des Verhältnisses von theologischer Sprache und hellenistischen Quellen. Dabei wird doch die origenistische Linie im Denken des hl. Basilius deutlich sichtbar, besonders in der Herausarbeitung der Unterscheidung von „kerygma“ (= die zur öffentlichen Verkündigung bestimmten und vielleicht durch ein Konzil zu beschließenden Lehren) und „Dogma“ (das einen esoterischen Charakter hat und die Frucht des Kerygmas sein soll als Gegenstand eines tieferen Nachdenkens und auch einer besonderen Einführung) (vgl. 121—128; 181—183). Dieser Esoterismus ist aber bei Basilius besonders vom monastischen Gedanken (159—161) und von seiner tiefen Auffassung und der Erfahrung des Geistwirkens getragen und ist darum — anders als der alexandrinische Esoterismus — keiner gnostischen Herkunft verdächtig. — Im Mittelpunkt der Untersuchung steht *De Spiritu Sancto*, das ein Wort des hl. Basilius „zu seiner Zeit war“ und „darum auch für unsere Gegenwart von großer Wichtigkeit“ ist, da die damals getroffenen Entscheidungen „auch der Nachlebenden Verständnis und Bekenntnis fordern“ (6). Sie ist das reife Wort des hl. Basilius zum Streit um die Gottheit des Hl. Geistes. Um seinen Inhalt und seine Bedeutung zu erheben, stellt Verf. zunächst eine Darstellung der Entwicklung der Lehre vom Pneuma bei Basilius voran (8—43). Er bemüht sich, aus den einzelnen Dokumenten vor dem dogmatischen Hauptwerk schon die Position zu klären, die Basilius in der so heiß umstrittenen Frage des pneumatischen Streites einnahm. Dieser geht von der apostolischen und kirchlichen Überlieferung aus, die die Grundlage aller Kirchengemeinschaft sein muß, aber doch durch stetes Wachstum in der Erkenntnis weiterentfaltet werden muß. Darum greift er immer wieder auf den Taufbefehl (Mt 28, 19) zurück, betont stets die Verknüpfung von Taufe, Glaube und Doxologie und hebt schließlich hervor, daß man sich nicht bloß die Formel von Nicaea zu eigen machen solle, sondern auch ihr inneres Verständnis (38 131 u. a.). *De Spiritu Sancto* selbst — eine Gelegenheitschrift — bedarf als solche einer genauen Analyse, um allen Nuancen des theologischen Gedankens und den kleinsten Hinweisen auf die innerkirchliche Situation nachspüren zu können (44—93). Vielfältige Beziehungen machen diese Schrift zu „einem originalen Werk der geistigen Geschichte der Kirche, fern allem Schulstaub und doch auch zu wissenschaftlichen Problemen Stellung nehmend, Ausdruck zugleich seines persönlichsten Empfindens und Erlebens: der würdige und anziehende Abschluß dieses Lebens, dessen reife Frucht es ist“ (80). In tiefgehender Untersuchung findet D. heraus, daß dieses Werk „unpolemisch für den eignen Kreis bestimmt ist und es doch immer wieder für nötig hält, sich unmittelbar einem Unterredner zuzukehren“ (86). Als diesen Gesprächspartner aber ermittelt Verf. den ehemaligen Freund und nachmaligen unversöhnlichen pneumatomachischen Gegner, Eustathios von Sebaste, mit dem Basilius zu einem letzten Gespräch in Sebaste zusammengetroffen war. Das Protokoll dieses Gesprächs fand Eingang in den Tomus von Nikopolis (ep. 125), aber auch in *De Spiritu Sancto*, wie Verf. aus einer genauen Nebeneinanderstellung der Hauptstichworte des Tomus mit den Parallelen aus der anderen Schrift nachwei-

sen kann (88—90). So konnte De Spiritu Sancto — aus der Mitte des pneumatomachischen Streites und den persönlichsten Erfahrungen des Bischofs geschrieben — zu „seinem Testament“ und dem „seiner Kirche hinterlassenen Erbe“ werden (93). — Aus Predigten und Briefen des hl. Basilius wird dann die Geschichte des pneumatomachischen Streites umfassender gezeichnet (94—120). Diese Dokumente ergeben geradezu die Schilderung eines „Schulfalles der Entstehung einer kirchlichen Spaltung“ (120). Schließlich folgt die zusammenfassende Darstellung der Lehre (121 bis 162). Verf. weist nach, daß die Glaubensüberzeugung des hl. Basilius von der Gleichwesentlichkeit des Hl. Geistes nicht an dem bei ihm fehlenden Wort *homousios* hängt [man könnte zur Ergänzung auf die *unechte* ep. 8, 10 hinweisen, wo es sich findet], sondern durch vielfältige andere Ausdrücke ausgesprochen ist, vor allem im wichtigen Wort von der „*physikê koinônia*“ (143). — Die ausgewogene Art der Darstellung kommt noch einmal in den abschließenden Ausführungen zur Geltung, in denen der Ertrag des Teiles des Lebenswerkes des großen Bischofs, der hier zur Rede stand, und dessen Grenzen umschrieben werden (177—186). Es ist dem Verf. ein besonderes Anliegen, nochmals ein Wort zu sagen zu dem, was man als „*oikonomia*“, als politisches Schweigen in der Frage des Hl. Geistes, ausgelegt hat. Er stellt an die Stelle der *oikonomia* das Wort *dogma*, dessen Bedeutung wir schon hervorgehoben haben. „Dogma“ bezeichnet jene Form des inneren Besitzes der Lehre, die für Basilius im Mönchtum gegeben war. „Basilius ist auch als Lehrer der Kirche Mönchstheologe geblieben“ (182). In dieser so bedingten Unterscheidung von *kerygma* und *dogma* liegt das Geheimnis der „Doppelgestalt“ der basilianischen Rede, die man ihm immer wieder als kirchenpolitische Vorsicht ausgelegt und damit mißverstanden hat. — Verf. sagt eingangs, daß die Geschichte der Lehre vom Hl. Geist bis zur vollen Ausgestaltung des III. Artikels nach einer monographischen Behandlung verlange. Seine praktisch gezeigte und formal begründete Methode wäre der beste Weg dazu. — Einige Hinweise auf ergänzende Literatur seien gestattet: so auf das Werk von J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (für 174). Für die Beziehung von Basilius-Apollinaris wäre jetzt zu beachten: G. L. Prestige, *St. Basil The Great and Apollinaris of Laodicea* (posthum herausgegeben v. H. Chadwick) (London 1956).

Grillmeier

Volk, H., *Schöpfungsglaube und Entwicklung*. 2. Aufl. 8<sup>0</sup> (24 S.) Münster 1958, Aschendorff. — Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Glaube hält nach wie vor weiteste Kreise im Bann teilnehmenden Interesses und besonderer Beachtung. Den Vorzugsplatz beansprucht das wohl am meisten spannungsgeladene Verhältnis von Entwicklungslehre und Schöpfungsglaube; denn da geht es recht eigentlich und wenigstens letztlich immer um den Menschen, und das bleibt ja auch im Zeitalter der Weltraum-Technik des Menschen primäres Anliegen. Dazu hat der Münsteraner Theologe V. im Jahre 1955 eine kleine Schrift herausgebracht (vgl. Schol 30 [1955] 619), die nunmehr — von ihrem ursprünglichen Rahmen gelöst und neu durchgesehen — wieder erschienen ist. Der Verf. beschränkt sich auf die theologische Sicht zum Verständnis und zur Bewertung der Entwicklung bzw. Entwicklungslehre, obwohl er sich bewußt ist, daß z. B. „die Frage nach dem Offenbarungsgehalt aller Teile des Schöpfungsberichtes ihrer Klärung nur nähergebracht werden kann unter Berücksichtigung der Naturwissenschaften und aller anderen Wissenschaften, welche zum Verständnis des Textes oder der Sache beizutragen vermögen“ (7). Im übrigen ist der Tenor der Schrift ein schönes Zeugnis für die vom Verfasser eingangs ausgesprochene Feststellung, daß „die Theologie ihrer grundsätzlichen Offenheit gerade auf die Naturwissenschaften hin in höherem Maße zu entsprechen begonnen hat“ (4). Es ist ja auch keineswegs nur eine apologetische, sondern auch und vornehmlich ein der Theologie für sich eigenes Anliegen, wenn gefragt wird, „wie vom Schöpfungsglauben her Entwicklung überhaupt zu beurteilen ist“ (8), und wenn diese Frage in zwei Unterfragen aufgegliedert und durchbehandelt wird: „ob Entwicklung überhaupt mit dem theologischen Gesamtbild von dem Handeln Gottes bei der Erschaffung und in(nerhalb) der Schöpfung im Einklang stehen würde“ (ebd.). Entscheidend für die Lösung ist ein tief und klar erfaßter theologischer Kreaturbegriff, dessen Analyse nach dem Verf. drei Momente herausstellt, die der Annahme einer Entwicklung

entgegenkommen: erstens die der Kreatur von der Erschaffung her eigene und in ihrer kreatureigenen Gesetzmäßigkeit verkörperte Eignung, für die Absichten des göttlichen Willens, dem sie ja entstammen, verfügbar und dienlich zu sein; zweitens, daß die Kreatur nach ihrem theologischen Begriff nicht statisch, sondern dynamisch und darauf angelegt ist, von ihrer anerschaffenen Gutheit des Wesens (*perfectio formae*) zur Vollendung dieses Wesens (*perfectio finis*) zu kommen, und zwar kraft einer naturhaften Strebekraft, die aus der metaphysischen Tiefenstruktur der Kreatur selbst immerfort aufsteigt; drittens die wiederum nicht nur statische, sondern dynamische Position jeder Kreatur in der Gesamteinheit der Schöpfung, worin ganz allgemein für jede Kreatur ein Rückbezug auf Gott als den Vollender einbeschlossen ist, den die geistige Kreatur selbst und bewußt zu vollziehen vermag, die materielle hingegen nur mittelbar durch den Einbezug in den aktiven und unmittelbaren Rückbezug der personalen Geistkreatur, näherhin des Menschen, der gleichsam das Gelenk ist zwischen der materiellen und der geistigen Welt. „Indem der Mensch durch sein Verhalten vor Gott sich selbst bestimmt, bestimmt er gleichzeitig auch die ihm zugeordnete Welt. Im betenden Menschen betet auch seine Welt“ (22). Ausgeschlossen ist also die im außerchristlichen Raum so gängige Vorstellung von einer zyklischen Periodik der Bewegungen in der Welt und der Welt selbst. Wie — theologisch gesehen — Materie auf Geist, Natur auf Person und durch sie auf Gott bezogen ist, so auch die Entwicklung auf Geschichte und ihr endläufiges Ziel: Teilnahme des Menschen am Leben Gottes „im Endstand ohne Ende, im Tag ohne Abend“. Mit dieser universellen, wenn auch nicht gleichartigen und nicht gleichmittelbaren Hinordnung der Gesamtschöpfung auf Gott ist Entwicklung durchaus verträglich. Aber zwei Grenzen werden mit ihrer Annahme ersichtlich: Entwicklung hat Erschaffung zur Voraussetzung, da Entwicklung nie erklärt, wieso denn überhaupt etwas ist, was sich entwickeln kann; sodann aber wird die materielle Welt (theologisch gesehen) nicht schon durch ihr bloßes Werden vollendet, sondern erst durch die Einbeziehung auf das personale Tun der Geistkreatur. „Die Person ist in ihrer Andersartigkeit zugleich Grenze und Vollendung der Entwicklung. Damit erweist sich die Frage nach der Entwicklung als von untergeordneter Bedeutung. Theologisch wichtiger und allein bestimmend ist das personale Tun, ist Geschichte“ (24).

Ternus

Houssiau, A., *La Christologie de Saint Irénée* (Univ. Cath. Lovaniensis, Dissertationes ser. III., 1.), gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 277 S.) Louvain-Gembloux 1955, Duculot 240.— Fr. — Das Problem „Irenäus“ wird immer neu angefaßt. Die Frage seiner Quellen und des Eigengutes, das Verhältnis also von Tradition und Komposition, wird immer neu gestellt. Verf. gibt selbst einen Überblick über die Forschung und erarbeitet sich in kurzen Ausführungen seine Position. Die vorausgeschickte Bibliographie ist freilich vollständiger als die forschungsgeschichtliche Darstellung. Offensichtlich ist ihm das S. XVII u. 130 erwähnte Werk von Wingren in seiner Bedeutung als Gegenpol zu Loofs Quellenscheidung nicht voll bewußt geworden. In mancher Hinsicht aber scheint die Methode des Verf. und Wingrens dieselben Absichten zu verraten: Irenäus aus sich selbst zu verstehen, keine spätere Begrifflichkeit und Problemstellung an ihn heranzutragen, die Idee der Einheit herauszuarbeiten. Beide haben auch das Thema: Inkarnation zum eigentlichen Zielpunkt der Arbeit genommen, Wingren jedoch unter einem weiteren Aspekt: „Mensch und Inkarnation“. H. freilich weiß als Schüler Cerfaux' die modernen exegetischen Methoden selbständig anzuwenden und sicherlich zum Gewinn seiner Arbeit. Die begriffliche Analyse setzt ein mit den Titeln oder Namen Christi (einem heute auch in der Exegese üblichen Thema, bes. bei Cerfaux) (25—38). So Gutes auch darin erhoben werden mag, ganz glücklich scheint uns dieser Einsatz nicht zu sein. Irenäus hat andere „Begriffe“, die schneller ins Zentrum seiner Christologie und der ihm eigenen Perspektiven führen: *oikonomia*, *dispensatio*, *recapitulatio*. Zudem wäre es bei der rechten Wahl des Begriffes auch möglich gewesen, einigermaßen den quellenkritischen Anforderungen, die Verf. auch durchaus anerkennt, gerecht zu werden. Mit seinen Ausführungen wird Verf. nämlich schon über das ganze Werk des Bischofs von Lyon hinweggeführt, ohne bei den Partien einzusetzen, die allgemein als Eigen-

gut anerkannt werden. Er hätte sich damit einen guten Ansatz erarbeitet, um — etwa gegenüber Loofs — die Eigenständigkeit des hl. Irenäus ins Licht zu stellen. Er holt später freilich manches nach. Zum Glück gibt Verf. im weiteren diese mehr äußerliche Methodik auf, um im ersten Teil das fundamentale Thema zu stellen: La christologie et le problème de l'unicité de Dieu (39—141). In diesem Teil wird er sicherlich Irenäus mehr gerecht, besonders auch, da er ihn in die Auseinandersetzung mit den Gnostikern hineinstellt. Hier kommen auch wichtige Begriffe der irenäischen Theologie zur Sprache, die zuerst in ihrem hellenistischen und frühchristlichen Sinn untersucht werden, wie etwa *parousia*, *eleusis*. Materiell wird auch die „oikonomia“, wie sie Irenäus schaut, entfaltet. Die Christologie wird in ihre hauseigene trinitarische Dynamik hineingestellt. Denn im Kommen Christi kommt der Vater, der uns durch die Inkarnation geoffenbart werden soll (63—79). Die Christologie wird zur Trinitätslehre — eben in der Form der frühchristlichen Schau der „oikonomia“ des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist. Sie wird auch — materiell wenigstens — in ihrem „geschichtlichen“ Charakter sichtbar. Man hätte aber gewünscht, daß diese Zusammenhänge auch formell mehr durchgedungen wären. U. E. wäre dies möglich gewesen, wenn das Wort „oikonomia“ die Führung erhalten hätte. Verf. widmet diesem Begriff wertvolle, aber nur wenige Seiten (93—96). Aber vielleicht haben ihn die Schwierigkeiten, die mit diesem Begriff verbunden sind, bewogen, ihn nicht zum Leitmotiv des Ganzen Abschnittes zu machen. Sie wären aber doch wohl zu meistern gewesen. — Im 2. Teil, Les problèmes christologiques proprement dits (143—256), will Verf. die wichtigsten Themen der irenäischen Christologie in mehr synthetisch-dogmatischer Schau vorstellen. Er greift wiederum auf die Christologie der Häretiker zurück, um von daher die Fragen nach der Einheit Christi und der leiblichen Wirklichkeit Christi aufzuwerfen. Verf. bleibt so wirklich im Rahmen der von der Gnosis gestellten Problematik des Bischofs von Lyon. Hier taucht das wichtige Wort „*anakephalaiōsis*“ auf (215—230), das man lieber schon im ersten Teil — neben „oikonomia“ gestellt — gesehen hätte. Indem Verf. also auch in diesem Teil durchwegs wieder in das „Christusereignis“ hineingeführt wird, das praktisch im ersten Teil zur Rede stand, wird sichtbar, wie grundlegend Irenäus vom Oikonomia-Gedanken beherrscht ist. Von hier aus gesehen, hätte auch das Verhältnis von Inkarnation und Schöpfung stärker zum Thema werden können, als es der Fall ist. E. C. Blackman hat in seinem Werk, *Marcion and His Influence*, London 1948, auch für Irenäus gute Hinweise gegeben. — Wir glauben, über diese Aussetzungen mehr formeller Art hinaus, den unbezweifelbaren positiven Wert dieser Studie hervorgehoben zu haben.

Grillmeier

Mejía, J. M., La hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII. gr. 8<sup>o</sup> (96 S.) Buenos Aires 1956, ohne Verlag. — Was hier vorliegt, ist nur ein Teil der Dissertation, die schon im Jahre 1948 am „Angelicum“ eingereicht worden und nun verspätet zum Druck gelangt ist. Wie schon der Titel erkennen läßt, handelt es sich um eine zeitlich begrenzte problemgeschichtliche Studie, die sich mit dem wechselnden Geschick des Traktates von der „*natura pura*“ befaßt und schon deswegen des besonderen Interesses gerade heutiger Theologie gewärtig sein kann. Der Teildruck bringt weder die verstreuten Elemente und die z. T. so umstrittenen Krontexte des Aquinaten des später erst systematisierten Traktates zum Abdruck, noch auch bietet er ein Bild der in Schulgegensätzen reifenden Zeit der Natur-Gnade-Problematik — zeitlich umschrieben etwa von Cajetan bis zu den Salmantizensern. Es scheint, daß der Verf. für diese Epoche der inner-scholastischen Kontroverse bei Francisco Zumel (1540—1607) sehr Beachtliches, aber wenig Beachtetes gefunden hat, was nun vorerst noch der breiten Öffentlichkeit vorenthalten bleibt (vgl. 5). Was uns vorgelegt ist, betrifft die Problemgeschichte in der Zeit von Bajus und Jansenius einerseits und von den neuaugustinischen Theologen Noris, Bellelli, Berti andererseits, also den Gegensatz einer „offenkundigen Heterodoxie“ dort, einer „unbeständigen Orthodoxie“ (*inestable ortodoxia*) hier. Bei Baius ließen sich hinsichtlich der Theorie einer „*natura pura*“ vorerst nur gewisse Elemente feststellen. Die aus seinem Werk verurteilten Sätze 53 und 56 (in der Zählung nach Gerberon: Denz 55 und 79) beziehen sich nicht direkt auf die

Frage, ob der Mensch „in statu naturae purae“ hätte geschaffen werden können, wenngleich der letzte der beiden Sätze die Unmöglichkeit eines reinen Naturstandes unterstellt; was er aber formell verurteilt, ist jener Grundirrtum von Baius, der die Urstandsgerechtigkeit zum Naturbestand des Menschen rechnet. Der eigentliche und formelle Gegner der These von der Möglichkeit eines reinen Naturstandes sollte erst Jansenius werden. Für ihn bedeutet jene Annahme einen inneren Widerspruch und wäre unvereinbar mit der „iustitia Dei“. Nach dem dabei unterstellten Wesensbegriff der reinen Natur ergibt sich, daß der Löwener Theologe und nachmalige Bischof von Ypern einzig jene Gegner im Auge hatte, für die reine und gefallene Natur sich nur unterschieden wie „spoliatus a nudo“. Gelegentlich der Charakteristik des theologischen Profils von Jansenius und seinem Anhang liest man von „obsesión agustiniana“, von „estrechez de su horizonte“, von „debilidad de sus juicios“. „Bayo conserva todavía un cierto equilibrio interior; Jansenio ha perdido toda medida“ (30). Die neuagustinische Schule versuchte sich an dem Paradox, mit der Übernatur des Gnadenstandes die Annahme zu vereinen: ein reiner Naturstand sei schlechthin unmöglich, wenn auch nicht „secundum exigentiam rei creatae“, so doch „secundum puram putamque decentiam Creatoris“. Nur so schien Augustinus gerechtfertigt, der die Konkupiszenz — nicht in einer besonderen lasterhaften Gestalt, sondern rein in sich und ihrem Wesen nach — als Laster (vitium et non solum vitium) bezeichnet habe. Der Dominikaner Contenson aber, dessen „Theologia mentis et cordis“ hier mit den Neuagustinern ging und für deren Augustinusdeutung auch Thomas beanspruchte, leugnete zwar die Möglichkeit eines reinen Naturstandes, nicht als unvereinbar mit der göttlichen Allmacht, wohl aber als im Widerspruch mit ihrer weisen Ordnung, und bezeichnete diese Unmöglichkeit eines reinen Naturstandes als eine nicht absolute, sondern rein relative. — Der Verf. bedauert selbst, daß er die seit 1948 (dem Jahr, in dem die These zur Erlangung der Laurea eingerichtet worden ist) erschienene Literatur — wie vor allem die von Alfaro und von de Aldama (vgl. 93 f.) nicht hat einarbeiten können. Für die durch die sog. „Neue Theologie“ und die Weisung von „Humani generis“ aufgegebene Problematik kann die hier besprochene Handreichung kaum genügen, was sie auch bei ihrer wohlthuend bescheidenen Art gewiß nicht beansprucht. Was sie aber in diesem Teildruck bietet, wird ihr ein aufmerksamer Leser, wie billig, danken.

Ternus

Lexikon der Marienkunde. Herausg. von K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes, J. Tyckiak. 1. Lieferung: Aachen-Anath. gr. 8<sup>o</sup> (192 Sp.) Regensburg 1957, Pustet. Subskr. 9.50 DM. — Die Tatsache, daß fast gleichzeitig mit dem Erscheinen eines vollständig neu gearbeiteten „Lexikons für Theologie und Kirche“ die Lieferungen zu einem groß angelegten Lexikon der Marienkunde zu erscheinen beginnen, deutet auf ein gewisses Problem hin, das manch einer empfinden mag: Wird nicht durch eine gesonderte lexikalische Behandlung eine Isolierung des Mariengeheimnisses aus dem Zusammenhang mit der gesamten Heilslehre vorangetrieben? Solche Bedenken müssen weithin durch die Art der Durchführung beantwortet werden. Die 1. Lieferung bietet sich als gründlich gearbeitetes und zuverlässiges Werk dar. Die Namen der Mitarbeiter schon geben Gewähr für sachkennerische Behandlung der einzelnen Stichworte. Das Studium der Artikel bestätigt es im allgemeinen. Dabei ist gesunde Kritik — man vergleiche z. B. „Aberglaube“, „Abstammung Mariens“, „Albert der Große“, um ganz wenige zu nennen — zu ihrem Recht gekommen. Einigermassen schmerzlich muß man feststellen, daß die eigentliche Theologie einen recht geringen Raum einnimmt. Gewiß wird man größtenteils den Zufall der gerade in dieser Lieferung fälligen Stichworte dafür verantwortlich machen, daß das Historische so stark hervortritt. Es darf aber vielleicht doch gefragt werden, ob die auch hier gegebenen Gelegenheiten zu theologischer Behandlung der Themen hinreichend genutzt sind. So hätte etwa das Stichwort „Affinität Mariens zu Gott“ ein echtes theologisches Problem entwickeln lassen. Es nimmt aber nur eine halbe Spalte ein, während „Aachen“ vierzehn — gewiß sehr gut gearbeitete — Spalten einnimmt. Oder unter dem Stichwort „Altar“ steht elf historischen Spalten eine einzige theologische gegenüber. Man wird gewiß hoffen dürfen, daß in den folgenden Liefere-

rungen die Theologie mehr zu ihrem Rechte kommt, wobei dann vor allem auch die Einordnung des Marienglaubens und der Marienverehrung in das Ganze der Heilsordnung der lexikographischen Spezialbehandlung der Marienkunde ihre Berechtigung erweisen wird. Semmelroth

Dillenschneider, C., C. Ss. R., *Le principe premier d'une théologie mariale organique*. Orientations. 8<sup>o</sup> (186 S.) Paris 1955, Alsatia. — Der bekannte Luxemburger Mariologe bereichert uns wieder mit einer Schrift aus seinem Fachgebiet. Dieses Mal geht es um das Grundprinzip der organisch aufgefaßten Marienkunde. Der 1. Teil (13—27) erörtert die Problemstellung, wobei das mariologische Grundprinzip etwas weiter als in der modernen Theologie genommen wird, nämlich als „un principe d'intelligibilité qui éclairera toutes les assertions mariales présentes dans la tradition vivante de l'Église et permettra d'en saisir l'unité foncière“ (27). Der 2. Teil (31—86) beschäftigt sich mit den bisher vorgebrachten Lösungen, die gesichtet und objektiv gewertet werden. D. unterscheidet Prinzipien vom christologischen und vom ekklesiologischen Standpunkt; unter der ersten Rücksicht sind nicht weniger als sieben Auffassungen zusammengestellt, von denen die der bräutlichen Mutterschaft (Scheeben, Feckes, Druwé) am bedeutendsten ist; die zweite Rücksicht zählt folgende vier Meinungen auf: Maria als Urbild der Kirche (Semmelroth), Maria als Repräsentantin und personale Spitze der Menschheit (Köster), Maria als vollkommene Kirche (K. Rahner) und Maria in ihrer Gnadenvollendung (A. Müller). Jede dieser Lösungen wird als ungenügend verworfen. Man kann sich der sachlichen Beweisführung des Verf. kaum entziehen, möchte aber doch zum Verständnis der genannten Theologen mehr beachten sehen, daß ihre psychologisch begreifbare Einseitigkeit die Mariologie in mehr als einem Punkte vorangetrieben hat. Freilich behält das Wort von I. Fr. Görres (D. zitiert es zustimmend 72, Anm. 149) seine volle Geltung: „Wenn (die Marienverehrung) vor stärkerer, tieferer Christusbegegnung nicht standhielt, statt an ihr zu wachsen, dann stimmte eben etwas an ihr nicht. Und zwar scheint mir, das Etwas ist die zu weit getriebene Abstraktion ins Archetypische hinein: die ‚Jungfrau‘, die ‚Mutter‘, ‚Urbild der Frau‘, ‚Urbild der Mütterlichkeit‘, die ‚ewige Frau‘ usw. Das alles ist sehr geschickt, interessant und reizvoll, aber es hat Maria für uns ihrer Persönlichkeit beraubt. Sie ist ganz ‚Figur‘ geworden, und Personifikationen lassen eben kalt. Sie selbst muß wieder gesehen werden . . . nicht bloß eine Idee von ihr“ (Nocturnen. Frankfurt 1949, 132 f.). Im 3. Abschnitt setzt der Verf. seine eigene Anschauung auseinander (89 bis 169). Zuerst erhalten wir eine sehr gründliche und wohlthuend klare Darlegung der Lehre der Heiligen Schrift über Maria, u. E. das Beste, was jemals in der biblischen Marienkunde geschrieben worden ist (mit umsichtiger Würdigung der einschlägigen Literatur, bes. der von F.-M. Braun, P. Gaechter, J. Michl, R. Schnackenburg, K. Wennemer). Anschließend offenbart die Synthese das tiefere Anliegen des Verf., die messianische Mutterschaft Mariens „dans la dimension personnelle, sotériologique et oecuménique“. Das Ergebnis wird am Schlusse folgendermaßen zusammengefaßt: „C'est donc la Maternité messianique, divine de Marie . . . que nous proposerions quant à nous comme principe fondamental d'une Mariologie organique“ (172). Dieses Prinzip sei durchaus schriftgemäß, weit genug, um alle Komponenten des Mariengeheimnisses einzuschließen, und auch einheitlich genug, um als Konvergenzpunkt zu dienen, es habe endlich den Vorteil, daß alles und jedes in den Rahmen der Heilsordnung hineingestellt werde. Wird nun der Verf. mit seinen Ausführungen ungeteilten Beifall finden? Die Ansichten sind heute wohl noch zu stark verschieden, aber man könnte sich vielleicht auf die des Verf. einigen, soweit damit nur ein eindeutiger Ausgangspunkt für den systematischen Aufbau der Mariologie angezeigt sein soll. Falls sich überhaupt ein eigentliches Grundprinzip auffinden läßt, wird man von ihm eine größere Geschlossenheit verlangen müssen. Es genügt da wohl kaum das, was D. die „complexité concrète“ und die „consistance“ nennt. Bei einer folgerichtigen Durchführung würden übrigens viele Schwierigkeiten zurückkehren, die zunächst beseitigt erscheinen, so die in bezug auf das Zueinander von Mutterschaft und Heilsbedeutung. Indes sollen wir dem Verf. für seine anregende Arbeit dankbar sein. Es ist schade, daß sein Buch nicht in deutscher Sprache geschrieben ist;

denn dann würde es gerade dort seine Wirkung ausüben, wo die aufgegriffenen Fragen besonders eine Antwort heischen. Hoffentlich folgt bald eine deutsche Übersetzung.  
Beumer

Société Canadienne d'Études Mariales: *L'immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie* (Journées d'études Cap - de La Madeleine 12—12 août 1954); La Royauté de l'Immaculée (Journées d'études Université Laval 21—23 octobre 1955). 8<sup>o</sup> (200 u. 239 S.). Ottawa 1955 und 1957, Éditions de l'Université. — Der 1. Band bringt von der Studientagung aus dem Jahre 1954 folgende Referate: *A.-M. Malo O.F.M.*, L'économie divine dans la révélation biblique de l'Immaculée Conception; *P.-E. Vadeboncoeur C.Ss.R.*, Le dernier docteur de l'Immaculée Conception (der hl. Alfons von Liguori); *J. Ledit S.J.*, L'Immaculée Conception et les Églises d'Orient; *R. Morency S.J.*, La libre coopération de Marie à sa grâce initiale; *M. Bélanger O.M.I.*, Immaculée Conception et maternité divine; *P.-E. Lachance O.P.*, Immaculée Conception et association au Sauveur dans l'œuvre de la rédemption. Die Themen bewegen sich in dem üblichen Rahmen. Nur das von Morency erregt größere Aufmerksamkeit. Aber wenn hier mit Berufung auf *A. Martinelli O.F.M.* (De primo instanti conceptionis B. V. Mariae disquisitio de usu rationis, Rom 1950) der Beweis versucht wird, Maria habe im Augenblick ihrer eigenen Empfängnis schon („de façon transitoire“) den Gebrauch der Vernunft besessen und frei ihrer Gnadenerwählung zugestimmt, so kann man doch bezweifeln, ob auf diese Art das Bild Mariens und der katholischen Mariologie in das rechte Licht gerückt wird. Die Einschränkung „avec une grande probabilité“ ändert daran nicht viel. Wichtiger sind die Referate der Tagung aus dem Jahre 1955, die in dem zweiten Bändchen gesammelt sind: *É. Lamirande O.M.I.*, Où en est le problème théologique de la Royauté de Marie?; *L. Orsenault C.Ss.R.*, L'encyclique Ad Caeli Reginam et le concours marial au salut des hommes; *U. Desjardins C.J.M.*, Les fondements de la Royauté de Marie selon saint Jean Eudes; *Fr. Le Texier S.M.M.*, La Royauté de Marie et l'esclavage d'amour d'après saint Louis-Marie de Montfort; *J. Gervais O.M.I.*, Nature de la Royauté de Marie; *J. Korba C.Ss.R.*, Maternité divine et Royauté de Marie; *É. Lamirande O.M.I.*, Bibliographie sur la Royauté universelle de Marie (von 1930 bis Ende 1954; sehr wertvoll!). Der Gesamteindruck bleibt der, daß es vorläufig, solange nämlich noch nicht die Stellung der Gottesmutter in der Heilsordnung genauer bestimmt werden kann, äußerst beschwerlich ist, etwas endgültig über das Königtum Mariens auszumachen. Der Beitrag von Korba gelangt allzu schnell von der Mutterschaft zum Besitz der heiligmachenden Gnade und von da, über deren Vollbesitz, zur Gnadenvermittlung und zum Königtum; seine Argumentation lautet kurz: „La Maternité divine exige essentiellement la plénitude de grâce, donc la plénitude d'amitié et d'association, donc la royauté“ (221). Die Bibliographie von Lamirande läßt übrigens deutlich erkennen, daß die deutsche Mariologie bislang noch keinen nennenswerten Beitrag zu dem in sich beachtlichen Thema geliefert hat.  
Beumer

Piolanti, A., I sacramenti (Nuovo corso di teologia cattolica, 7). gr. 8<sup>o</sup> (712 S.) Florenz 1956, Libreria Editrice Fiorentina. 2500.— L. — Nach einem 1. Band über „das Sakrament (und Opfer) „Il Mistero Eucaristico““ (vgl. Schol 31 [1956] 318 f.) legt der Verf. nun die gesamte Sakramentenlehre vor. Auch wenn also der Traktat über die Eucharistie ausgeklammert und der Band stattlich ist: es ist viel, was da in ein Buch zusammengedrängt werden mußte! Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen (Wesen — Wirkungen — Ursprung) und im besonderen (recht einheitlich nach dem bewährten Schema abgehandelt: Nachweis der Einsetzung, Beschreibung von Wesen und Wirkungen). Der theologiegeschichtlichen Information sind damit natürlich Grenzen gezogen, und an sich blieben Wünsche offen. Daß aber eine überlegene Hand das jeweils Wichtige sicher und verlässlich bringt, ist einsichtig. Überhaupt spürt man überall den gewiegten, erfahrenen Lehrer durch: ausgewogen in der Synthese, geschickt in der Erhellung auch schwieriger Fragen, lebendig — manchmal beinahe etwas predigend — in der Darbietung. Die grundsätzlichen Positionen sind durchgängig die des Schulthomismus. Die neueren Kontroversen und

Probleme kommen zu ihrem Recht: über das Heil der ungetauft sterbenden Kinder wird ebenso gehandelt wie über den sakramentalen Ort des Episkopats. Der Mittler Christus und sein mystischer Leib sind stets präsender Sichtpunkt. Auch das allgemeine Priestertum der Gläubigen findet seinen Platz (wenn auch vielleicht nicht den allein möglichen: sollte es nicht besser im Verband der Taufe behandelt werden?). Wie bereits angedeutet: die Behandlung mancher Frage empfängt ihr Maß vom verfügbaren Raum, und es ist beispielsweise schwer vermeidlich, daß die Beantwortung des Problems „poenitentia — virtus specialis?“ auf einer reichlichen Seite arg gemessen ausfällt. Des öfteren aber hätte Nuancierung wenig Platz gekostet! Die Qualifikation der instrumental-effizienten Wirksamkeit der Sakramente als *fidei proximum* (79) klingt doch recht rund; freilich, wenn man so resolut die tridentinischen Ausdrücke (*causa, continere etc.*) als vom Konzil thomistisch verwandt beschlagnahmt (108f.) . . . Oder: wenn man nach einer sparsamen geschichtlichen Unterrichtung hinsichtlich der Firmmaterie sich für Einsetzung in specie entscheidet (Christus habe entweder die Handauflegung oder die Salbung bestimmt), dann will das mehr eine systembedingte (um nicht zu sagen: systemhörige) Option scheinen denn eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit dem schwierigen Befund. Solche Bemerkungen könnten sicher vermehrt werden; das soll hier nicht geschehen. Wohl aber soll darauf hingewiesen werden, daß selbst diese Ausstellungen noch einmal auf einer guten Eigenschaft des Buches fußen: es bezieht Stellung und hat Gesicht.

Stenzel

Clark, F., *Anglican orders and defect of intention*. 8<sup>o</sup> (XX u. 215 S.) London 1956, Longmans, 25.— sh. — Das Buch darf auf großes Interesse rechnen. Die Frage der anglikanischen Weihen an sich verdient es, und man wird dem Verf. Dank wissen für den Fleiß und die Sorgsamkeit, mit der er die einschlägige Literatur zugänglich macht (gerade die neueste ist ja schwer zugänglich, weil sie nur ausnahmsweise in Buchform vorliegt, zumeist aber in Zeitungen, Zeitschriften, Gutachten usw. verstreut ist). Darüber hinaus wird man sich schwertun, bequemer zu einer umfassenden und kompetenten Orientierung über die gesamten Probleme betreffs *intentio sacramentalis* zu kommen. So nimmt man gern eine gewisse Breite in der Darstellung in Kauf (vielleicht ist sie mitunter sogar etwas verräterisch? Nämlich dafür, daß dem Verf. beispielsweise nicht unbekannt sein dürfte, daß man hinter die langen, mit der Catharinus-Sentenz sehr scharf ins Zeug gehenden Auslassungen recht wohl das eine oder andere Fragezeichen machen könnte?!). Diese Breite hat u. a. den Vorteil, daß die Auseinandersetzung in vornehmer Gelassenheit bleiben kann; ehrliche Distanzierung von gelegentlicher Kurzatmigkeit in der katholischen Polemik erlaubt dann um so leichter, die sachlichen Belange ohne Abstriche zu vertreten. Zehn Kapitel gliedern die Arbeit: Darlegung der verschiedenen Auslegungen, die der in Frage stehende Passus von „*Apostolicae Curae*“ gefunden hat. Erhärtung der Auslegung, die in der fraglichen *intentio* die des Ordinaturs sieht (besondere Sorgfalt wird dem Nachweis gewidmet, daß die Beweisführung des Papstes auf zwei voneinander unabhängigen *defectus* — *formae et intentionis* — fußt; der Vorwurf des Zirkelschlusses hat ja in der Polemik eine überragende Rolle gespielt). Einwände gegen diese Position werden zurückgewiesen. Die Kapitel über die *intentio contraria simultanea* und das *principium exclusionis positivae* sind auch über die spezielle Frage der anglikanischen Weihen hinaus von Interesse. Abschließend eine summarische Behandlung des *defectus formae* und der Frage, was die altkatholischen Mitkonsekratoren für die Gültigkeit der Weihen austragen. Also: eine komplizierte, vielschichtige Materie in ansprechender, durchsichtiger Darbietung. Ob sie auch ihren vollen Sinn erhalten wird, d. h. Anregung und Grundlage zu neuer Diskussion wird? Sicher: man wird der in aller Bestimmtheit noch einmal ins Licht gestellten Folgerung nur auskommen können, wenn man bestreitet, daß die Ordinatoren überlegt von einer ihnen bekannten vorreformatorischen Weihenintention abgegangen seien. Vielleicht hätte man aber dem Nachweis, daß dem tatsächlich so ist, etwas mehr von der Breite angeeignet lassen können, an der bei den sonstigen Ausführungen nicht gespart worden ist.

Stenzel

Esser, W., Der Einfluß der liturgischen Erneuerung auf die Meßpredigt vor dem Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei“ (Münch.Theol.Stud., II 13). gr. 8° (XI u. 298 S.) München 1956, Zink. 24.— DM. — Gemäß der im Titel ausgesprochenen Rücksicht werden die vier Jahrzehnte vor Mediator Dei geprüft. Es wird sorgfältig gearbeitet, wie die Lektüre erweist — und es war ein mühsames Arbeiten, wie die Menge der zu verwertenden Literatur erkennen läßt: vier Seiten nimmt allein das Verzeichnis der eingesehenen Predigtliteratur ein! Es sei kurz die Fülle der Sichtpunkte angedeutet, die das Material zu seiner Bewältigung forderte. Aus der Zeit von zögernder Annäherung zwischen Verkündigung und liturgischer Erneuerung: die Wiederbelebung der Homilie — die liturgische Anschlußpredigt — die Messe in der Meßpredigt. Aus der Zeit des wachsenden Durchbruches: die liturgische Homilie in ihren vielen Spielarten; ihre Einschätzung als Kultteil; ihr mystagogisches Moment — die beherrschende Rolle des Meßformulars für thematische Predigten über Kirche, Kirchenjahr, Heilsgeschichte, Christozentrik, Eschatologie — die Meßpredigt vom neuerfaßten eucharistischen Kerngeschehen her. Die Erörterung dieser Fragen läßt die Studie sachlich zugleich zu einer dankbaren Würdigung der Arbeit der Pioniere werden (und man ist einigermaßen erstaunt zu sehen, wie gering die Zahl der wirklichen Bahnbrecher ist!). Aber das ist wohl kaum ihre Bedeutung hier und jetzt, in der Zeit der (wenigstens grundsätzlich) „arrivierten“ liturgischen Erneuerung. Sie erschöpft sich auch nicht darin, einen langen mühsamen Weg zu diesem Ziel zur Kenntnis gebracht zu haben (nebenbei: das Buch ist nicht immer leicht zu lesen; es ist manchmal von etwas ermüdender Breite. Aber das ist kein Vorwurf, denn es zeigt die Redlichkeit des Verf., der nur aus dem schriftlichen Niederschlag schöpft, nicht aus Eigenem aufbessert, sondern Lücken und Untiefen stehen läßt und so wirklich verlässliche Geschichte der Meßpredigt bietet.). Die Aktualität dieses Buches müßte wohl vor allem darin gesehen werden, daß die beati possidentis heutiger Zeit sich zu einer heilsamen Gewissenserforschung anstoßen lassen sollten! Das Ringen der Vergangenheit erhebt sich dagegen, daß die liturgische, mystagogische Predigt zu einer Technik werde, die behend (und geben wir es ohne viel Abstriche zu: im allgemeinen auch recht gut) gehandhabt wird. Man wird bescheiden, wenn man die immense Breite etwa der exegetischen Arbeit sieht, die in die Fundamente eingegangen ist. Man ist erstaunt darüber, wieviel einigermaßen unausgenutzt in die Sedimente abgesickert ist und dem heutigen Prediger, der die in Frage stehenden Jahrzehnte nicht miterlebt hat, nicht mehr präsent ist. Das ist dann aber auch Beruhigung und Aufruf zugleich: in der jüngsten Vergangenheit ist noch vieles für die liturgische Predigt „drin“, und eine verantwortliche Besinnung kann es jederzeit ans Licht heben und in die Praxis umsetzen. — Das gar nicht anspruchsvoll einhergehende Buch hat Gewicht, und man muß ihm viele Leser wünschen. Stenzel

Schnitzler, Th., Die Messe in der Betrachtung. 2. Bd. 8° (XII u. 367 S.) Freiburg 1957, Herder. 9.80 DM. — Mit diesem Band findet das Werk seinen Abschluß. Die summarische Inhaltsangabe: Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, vom Hochgebet, Kommunion, Abschluß und Nachhall. Was dem 1. Bd. an Lob erteilt wurde (vgl. Schol 31 [1956] 626), darf uneingeschränkt auch vom vorliegenden gesagt werden (und weil auch ein Rezensent der Anfälligkeit für Bestätigung nicht entbehrt: die rasch notwendig werdenden Neuaufgaben geben sie reichlich). Dieser Abschlußteil ist vielleicht sogar von noch betonterem (reduktiv) liturgischem Interesse als der über „Kanon und Konsekration“. Wenn dieses Urteil für den flüchtigen Blick etwas widersprüchlich anmuten sollte: seine Rechtfertigung soll nicht in erster Linie von daher gewonnen werden, daß hier wahrscheinlich die größere Menge nicht ganz selbstverständlichen liturgiegeschichtlichen Wissens und aktueller Vorschläge hinsichtlich der Gestaltung elegant vermittelt bzw. vornehm und diskret verfochten wird; sondern: dort war eine übergewichtige theologische Frucht zu bewältigen und das Hauptbemühen mußte sein, die ehrwürdigen Texte des Hochgebets für die lebendige *innere* Teilnahme zu erschließen — hier bleibt darüber hinaus noch viel Raum, den *Ritus* zum Sprechen zu bringen. Und das geschieht in immer neuen Ansätzen, von immer neuen Blickpunkten her (beispielsweise werden die dem Wortgottesdienst vorausgehenden Eröffnungsriten in nicht

weniger als knapp 20 Untertiteln abgehandelt!). Das ist Dienst am Kernanliegen aller liturgischen Erziehung: im, durch den liturgischen Vollzug zu beten (nicht: neben, anlässlich — in einem gewiß nicht leicht zu überwindenden „zeremoniellen Okkasionalismus“). Selbstverständlich fehlt auch hier die zusammenschauende theologische Betrachtung nicht (des Wortgottesdienstes, der Oblation, des Kommunion-teiles usw.). — Angesichts der Fülle ist es einigermaßen undankbar, auf einzelnes besonders hinzuweisen. An ein paar Punkten sei es doch gestattet. So wird man etwa der Forderung „Meßfeier-Gebetsschule“ unbesehen und gern zustimmen; der Wirklichung freilich wird man erst dann näherkommen, wenn es konkret (und auf die Länge!) vorgemacht wird. Und eben dies tut der Verf.: man nehme die „Sakramentslitanei der Postcommunio“ (299—305), die auch den in den liturgischen Texten Bewanderten freudig lesen machen wird. Sodann: daß die Meßfeier auf das Leben hin geöffnet werde, darf gewiß und mit Selbstverständlichkeit von dieser Art Kommentar erwartet werden. Es geschieht in ausgezeichneter Weise das ganze Buch hindurch; aber das erübrigt den dankbaren Verweis auf das thematische Schlußkapitel „Messe und Leben“ (325—367) nicht.

Stenzel

Ellard, G., Master Alcuin, Liturgist. 8<sup>o</sup> (XI u. 266 S.) Chicago 1956, Loyola University Press. 4.— Doll. — Was Alcuin als Liturgiker groß und von bleibender Bedeutung macht, ist lange bekannt: man denkt an sein Lektionar und vor allem an sein Supplement zum Hadrianum, kraft dessen die reichliche Hälfte unseres heutigen Missale von dem berühmten Angelsachsen beeinflusst worden ist. Das noch einmal zu sagen war nicht E.s. Absicht; die muß man der ganzen Atmosphäre des Buches entnehmen, das sich durch manche Vorstudien in den ThStud als von langer Hand vorbereitet ausweist. Zwar heißt es die Bescheidenheit etwas weit treiben, wenn der Verf. sein Werk vornehmlich als für Studenten und weitere Kreise bestimmt hinstellt; es ist durchaus auch für den Fachmann lesenswert und bereichernd. Was man auf Grund dieses angezielten Leserkreises allenfalls an einer gewissen Umständlichkeit in Kauf nehmen muß (beispielsweise sind alle wichtigen Texte in extenso lateinisch und englisch gebracht), schlägt noch einmal zum Vorteil aus: die Darstellung ist von behaglicher Wärme und nicht ohne Humor. Es geht vor allem darum, Einbettung und Breite der karolingischen Reform an Hand des überall präsenten Einflusses Alkuins vor unsern Augen erstehen zu lassen. Als dafür kennzeichnend seien einige Kapitelüberschriften genannt: Römischer Gesang in Metz — Römischer Taufritus — Das Credo in der Messe — Bibelkorrektur (daß die Fragen um Lektionar, Hadrianum, Supplement usw. ausführlich zur Sprache kommen, braucht nicht weiter erwähnt zu werden). Ein kleines Kabinetstückchen, dem der Verf. ersichtlich Liebe angedeihen ließ, ist das Kapitel über „Das kleine Missale der Votivmessen“. Im abschließenden 12. Kapitel über den römischen Ritus nach Alcuin verlegt sich auch der Verf. von „The Mass of the Future“ nicht: bei aller Würdigung der Verdienste bleibt dem Helden ein wohltemperierter Tadel nicht erspart, der nämlich, daß bei dem Liturgiker Alcuin die Sorge für eine tätige Teilnahme des Volkes nicht das Maß seiner Rombeflissenheit erreicht habe! Nun, so sachlich richtig das ist, so billig wird man dem großen Mann seine Grenzen belassen dürfen. — Ein kleiner Wunsch würde sich aufdrängen: etwas mehr zu erfahren über das Werden Alkuins, der doch als reifer Mann an den Hof des Kaisers kam. Aber wahrscheinlich heißt das die mißliche Spärlichkeit der Quellen überfordern. Und so bleibt das Urteil unangefochten: ein liebenswürdiges Buch.

Stenzel

Missale Francorum (Rerum ecclesiasticarum documenta, series maior Fontes, 2). Hrsg. v. L. C. Mohlberg in Verbindung mit L. Eizenhöfer und P. Siffrin. gr. 8<sup>o</sup> (XXVI u. 107 S.) Rom 1957, Herder. 24.80 DM. — Wenn das von seinem ersten Herausgeber Tommasi als Missale Francorum (= MF) bezeichnete Sakramentar nur einmal handschriftlich vorhanden ist, wenn die späteren Herausgeber Mabillon (danach der Migne-Text) und Muratori bereits ersichtlich um Verbesserung bemüht waren, dann wird man zwar beruhigt der Meinung sein (angesichts der Kompetenz, für die die Namen der neuesten Herausgeber bürgen), nun die endgültige Edition in Händen zu haben. Aber das Hauptinteresse an dieser Ausgabe

wird unvermeidlich auf dem beruhen, was zum Text hinzugeboten wird. Neben der Einleitung S. XI—XXVI (Beschreibung des Kodex; Heimat Nordfrankreich; Niederschrift in der 1. Hälfte des 8. Jahrh.) ist hier vor allem das zu nennen, was den Wert als Arbeitsinstrument ausmacht. Neben zwei Indices (liturgische Formeln, Namen und Sachen) sind von hohem Wert die beiden ersten der (P. Siffrin zu verdankenden) Beigaben: MF in seinem Verhältnis zu den anderen lateinischen Sakramentaren im allgemeinen und zum Gelasianum im besonderen. Deren Auswertung erweist dann — bei erdrückendem Vorrang des Vat. Reg. 316 als materialer Quelle — die Richtigkeit der von Tommasi stammenden Bezeichnung. Die Struktur erweist das Sakramentar eindeutig als Zeugen für gallikanische Liturgie; näherhin und praktisch vielleicht als Reisehandbuch eines Bischofs für Weihehandlungen und Meßfeier. Abhandlungen über das Weiheritual des MF (in der Rubrizierung von den schwer genau zu beheimatenden Statuta Ecclesiae antiqua abhängig) und seinen Kanon reihen sich an, und zwei Fragmentveröffentlichungen sind abschließend „beigegeben“. — Es mag angebracht sein, auf die series maior „Fontes“ hinzuweisen; vorausgegangen ist die Herausgabe des Sacr. Veronese, und geplamt sind: Sacr. Gall. vetus, Gelasianum, Ambrosianum, Missale Gothicum. Stenzel

Helander, S., Ordinarius Lincopensis och dess liturgiska förebilder. 8<sup>o</sup> (453 S.) Lund 1957, Gleerup. 21.— sKr. — Es ist für den Rezensenten zwar nicht ganz angenehm, zu bekennen, daß er die Berechtigung zu dieser empfehlenden Anzeige nur der (immerhin 18 S. umfassenden) deutschen Zusammenfassung entnimmt. Aber solcher Mangel in der Sprachenkenntnis muß ja beim Großteil der Leser dieser Rezension nicht zutreffen; dazu: die sehr gedrängte Zusammenfassung reicht durchaus hin, um nicht nur den lateinischen Text mit Frucht einzusehen, sondern auch die in den schwedischen Text eingestreuten Vergleichstabellen, Statistiken usw. — Das Interesse dieser Veröffentlichung liegt zunächst einmal darin, daß man ein Genus liturgischer Bücher kennenlernt, um dessen Edition man sich im allgemeinen nicht übermäßig bemüht hat. Und das nicht von ungefähr: es ist als gewissermaßen „ewiges Diözesandirektorium“ für Messe und Brevier ein zweitrangiges Buch, das im wesentlichen der (selbst innerhalb der Bistümer) erstaunlich uneinheitlichen liturgischen Praxis steuern will; zum ändern ist es ein Buch, dessen Aktualität zeitlich sehr begrenzt ist. Es setzt nämlich Vollmissalien und Breviere voraus (kommt also mit dem 13. Jahrh. auf) und wird überflüssig, seit die Druckerpresse die Einheitlichkeit dieser Bücher garantierte: es verschwindet also vom 16. Jahrh. ab und macht dem bis heute unentbehrlichen Hilfsmittel Platz, das wir „Ordo, Direktorium“ nennen. Was nun den konkreten Ordinarius Lincopensis angeht: er stammt aus dem ausgehenden 14. Jahrh. und verdankt viel dem benachbarten Vadstena, das als Mutterkloster des Birgittinerordens ein wichtiges liturgisches Zentrum war. Was man diesem Buch an ihm eigener Information entnehmen kann, beweist einmal öfter, wie sehr liturgische Abhängigkeit ein vom vielfachen Geflecht sonstiger Beziehungen bedingter Faden ist, bedingt von Beziehungen missionarischer, wirtschaftlicher, allgemein kultureller, wissenschaftlich-theologischer Art. So ergibt sich für den liturgischen Bereich ein Bild, das im einzelnen ebenso einmalig und interessant ist wie im großen Ganzen nicht verwunderlich. Da die Meßliturgie als ganze schon lange ihre große Struktur gefunden hatte (es ist die im Frankenreiche gewordene „römische“ Liturgie), ist der Schlüssel zur Erkenntnis solcher Verwandtschaftsbeziehungen vornehmlich in dem relativ nebensächlichen Heiligenkalender zu suchen. Dort ist nun belegt, was zu erwarten stand: von der Missionierung her ein (nicht allzu großer) englischer Einfluß; von der Kirchenprovinz her Einfluß via Lund; vom Großbistum Bremen-Hamburg (Ansgar!) her Verwandtschaft mit Norddeutschland; vom theologisch-wissenschaftlichen Austausch her westeuropäischer (Pariser) Einfluß, vor allem in den Hymnen; von der konkreten seelsorglichen Situation her Abhängigkeit von der Eigenliturgie der Mendikanten. Stenzel

Sölch, G. M., Die Eigenliturgie der Dominikaner. 8<sup>o</sup> (66 S.) Düsseldorf 1957, Albertus-Magnus-Verlag. 3.— DM. — Es war zweifellos ein guter Gedanke, diese Darstellung, die zuerst im Ang. 27 (1950) erschien, durch Veröffentlichung in Buchform auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Sachlich, knapp, verlässlich (der

Verf. war Professor für Liturgiewissenschaft am „Angelicum“ über Werden und heutigen Bestand der Dominikanerliturgie — und zwar nicht nur über Messe und Stundengebet, sondern auch über Sakramente, Sakramentalien und Consuetudines — unterrichtet zu werden ist ja nicht zuletzt deshalb interessant, weil der Orden früh und bewußt nach liturgischer Vereinheitlichung strebte und sie im Laufe des 13. Jahrh. auch verwirklichte (Humbert von Romans, der Ordensgeneral, dem die Kodifizierung gelang, nachdem zwei vorausgehenden Versuchen kein Dauererfolg beschieden war). Es ist also altes Gut bewahrt, und ihm in lebendiger Übung begegnen zu können ist wichtig. Wichtig ist aber auch, daß man so die Entwicklung der römischen Liturgie auf einen beharrenden Hintergrund hin sichten kann. Daß der Verf. auch diesem letztgenannten Interesse dienen wollte, ist gar nicht zu übersehen. Aber vielleicht melden sich hier noch einige berechtigte Wünsche: es ist da nämlich eine Mehrzahl von Stellen, die geradezu dazu einladen, es doch nicht bei der formalen Vergleichsaussage (Übereinstimmung, Abweichung) bewenden zu lassen; hier hätte man den Aufweis größerer Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten erwartet! Nicht nur, daß auf diese Weise konkret und unauffällig ein gutes Stück Liturgiegeschichte vermittelt werden könnte — auch das dominikanische Eigentum gewänne an Glanz und Relief. — Es fällt auf, daß die Bibliographie die Jahre 1950—56 nicht berücksichtigt; Rezensent ist allerdings nicht in der Lage, festzustellen, ob das ein Versäumnis ist oder ob in diesem Zeitraum keine nennenswerten weiterführenden Studien erschienen sind.

Stenzel

Arnold, F. X., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke. gr. 8<sup>o</sup> (236 S.) Freiburg 1956, Herder. 12.50 DM; geb. 14.80 DM. — Fünf bereits früher erschienene Abhandlungen, die alle um das Gottmenschliche in der pastoraltheologischen Verkündigung kreisen, sind hier, zu einem Buche erweitert, zusammengefügt. Sein Titel gibt gleichzeitig die wesentliche Tendenz an: Seelsorge muß in und aus der Heilsgeschichte getan werden. Deren Mitte ist der Gottmensch. In der ersten Abhandlung: „Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge, seine Verankerung im Konzil von Chalcedon und seine Bedeutung für die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit“ (16—63), geht A. systematisch und historisch sein Anliegen an. Theoretisch hat die Kirche im Chalcedonense die letzte Klarheit erreicht, im praktischen, betenden Leben der Kirche machen sich aber immer wieder zeitgeschichtliche bedingte Schwerpunktauslagerungen bemerkbar, die mal das Göttliche, mal das Menschliche am heilsvermittelnden Gottmenschen verkürzen. Daher ist ein stetes Ringen um grundsätzliche Orientierung am Zentralen Aufgabe einer jeden Zeit. Der zweite Aufsatz handelt von „Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit (64—111). Schon vor Luther gab es Anfänge einer „volksliturgischen Bewegung“, denen auch die Trienter Konzilsväter sich keineswegs verschlossen. Aber die gegenreformatorische Sicherung des tradierten Glaubensgutes nahm zunächst alle Kraft der Kirche in Anspruch (65 ff.). In den entscheidenden Messeerklärungen treten kontroverstheologisch wichtige, für die Glaubensverkündigung aber nicht immer sehr bedeutsame Gesichtspunkte in den Vordergrund. Zur Orientierung der seelsorgerlichen Behandlung der hl. Messe ist stets eine pastoraltheologische und geschichtliche Besinnung notwendig (III), ohne die die Praxis, wie die rein allegorische Verkündigung und die fast mechanistische Überbetonung des opus operatum vor der Reformation zeigt (IV), gefährlich einseitig werden muß. Die Neuerer bekämpften diese Einseitigkeiten wiederum einseitig (V). Immerhin wird dadurch die katholische Meßerklärung nach beiden Seiten zur Neubesinnung gezwungen (VI), die in jüngster Zeit einen Höhepunkt, aber noch keinen Abschluß gefunden hat. Der dritte Aufsatz „Der geschichtliche Weg theozentrischer Pastoralwissenschaft“ weist die geistesgeschichtlichen Einflüsse auf die Pastoral nach, die durch Sailers und vor allem Hirschers Arbeit schließlich den Weg zu sich selbst fand. Abhandlung IV „Von der anthropozentrischen zur heilsgeschichtlichen Katechese“ und V „Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts“ führt diese Linie bis zum neuen deutschen Katechismus weiter.

Erlinghagen

Volk, H., Das christliche Verständnis des Todes. 8<sup>o</sup> (115 S.) Münster 1957, Regensburg. 3.20 DM. — Die Darstellung zeugt vom Vertrauen des Verf. darauf, daß die theologische Wirklichkeit auch ohne rhetorische Darstellungsmittel aus sich selbst ihre Wirkung ausübt. Das kleine Buch bietet eine prägnante, in einfacher Sprache gefaßte Darstellung der Theologie des Todes. Da der Tod sich eindringlich als Schicksal des Menschen gibt, werden die Ausführungen durch eine theologische Bestimmung des Menschen eingeleitet. Im Licht der fünf Faktoren, die gemäß der Offenbarung den Menschen bestimmen, wird das Geheimnis des menschlichen Sterbens dargestellt. Aus der Einheit von Seele und Leib und der Kreatürlichkeit als Gottesbeziehung wird der Tod zunächst als Folge und Erscheinungsform der Entscheidung des Menschen wider Gott dargetan. Das Nichtsterbenmüssen vor der ersten Sünde wird dann als Reflex der Gnade, als Teilnahme am göttlichen Leben gezeigt. Die Sünde mußte dann folgerichtig den Tod mit sich bringen. Christus aber hat durch seinen Erlösungstod die Gnade wieder erworben, dem bleibenden Tod aber als Verähnlichung mit Christus einen neuen Sinn gegeben. (Man kann hier fragen, ob nicht durch die Überschrift dieses Kapitels „Die Gnade Christi und der Tod“ die Erlösungsgnade so in Unterschied zur ursprünglichen Gnade gestellt wird, daß diese nicht mehr christologisch zu sein scheint. Man hat sonst den Eindruck, daß das nicht die Auffassung des Verfassers ist.) Das letzte Kapitel zeigt schließlich die Überwindung des Todes durch die Teilnahme des Menschen an der Auferstehung Christi. — Das Werkchen stellt in ansprechender Weise die katholische Glaubenslehre über den Tod in ihren Zusammenhängen mit anderen Grundgegebenheiten dar, ohne die die Bedeutung dieses Menschenschicksals nicht erfaßt werden kann.

Sammelroth

Jahrbuch für mystische Theologie. 1. Jahrgang 1955. gr. 8<sup>o</sup> (292 S.) Wien-München, Herold. 15.80 DM. — Das Jahrbuch für mystische Theologie hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt: es sollen die Lehren der großen Theoretiker und Praktiker des geistlichen Lebens dargestellt und miteinander verglichen werden; sodann sollen bisher unbekannte oder doch wenig bekannte Quellen religiösen Lebens erschlossen und dadurch ein Beitrag zur Geschichte des Frömmigkeitslebens geboten werden. Diesem zweifachen Ziel kommt das erste Heft in ganz hervorragender Weise nach. Der erste Artikel ist von A. Combes, dem bekannten Theresienforscher: Die hl. Theresia von Lisieux und ihre Mission. Er ist zusammengestellt aus zwei Vorträgen, die der Verf. 1953 in der Wiener Katholischen Akademie gehalten hat. Combes ist ohne Zweifel einer der besten Kenner der Schriften der hl. Theresia, ihres Lebens und ihrer Lehre. Aus diesem tiefen Verständnis heraus weist er eine Reihe von Fehldeutungen über einzelne Abschnitte ihres Lebens wie ihrer Mission zurück und betont mit Recht, daß man das Geheimnis des Lebens und Wirkens der hl. Theresia mit natürlichen, psychologischen Erwägungen nicht ergründen, sondern nur aus der Übernatur und der Gnade verstehen könne. Besonders genannt seien zwei wertvolle Artikel; der eine von Fr. Wessely: Das Ziel des Lebens nach Johannes vom Kreuz und Theresia von Ávila, der andere von Hildegard Waad: Johannes vom Kreuz und Franz von Sales. Der erste zeigt in einer sorgfältigen Untersuchung sämtlicher Schriften des hl. Johannes vom Kreuz und der Seelenburg der hl. Theresia, daß kein wesentlicher Unterschied besteht in der Auffassung der beiden spanischen Mystiker vom Ziel des Lebens. Hildegard Waad weist in ihrem Artikel überzeugend nach, daß es neben manchen Verschiedenheiten auch viele Übereinstimmungen in der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz und des hl. Franz von Sales gibt. Beide Artikel geben neue und tiefe Einblicke in die Geschichte der Frömmigkeit, vor allem der Mystik im 17. Jahrhundert. Dem zweiten Teil des Jahrbuches, wenig bekannte Quellen des Frömmigkeitslebens zu erschließen, dient der letzte Artikel von Anna Coreth: Die Mystik der Klarissin Giovanna Maria Croce. Auch sie gehört dem 17. Jahrhundert an, ist 1603 in Rovereto geboren. Die 12 Bände ihrer Schriften, vor allem die eigenen Aussagen über ihre seelischen Zustände und Visionen, sind erhalten und lassen uns einen Einblick tun in die Eigenart ihrer mystischen Begnadung. Sie stand sowohl unter karmelitischem wie auch franziskanischem Einfluß, und das prägt sich in ihrer Mystik aus. Sie ist zu den Höhen der mystischen Beschauung ge-

langt auf den Wegen, wie sie etwa der hl. Johannes vom Kreuz in seinen Werken beschreibt; sie mußte durch die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes hindurchgehen, um zu der vollen und beglückenden Vereinigung mit dem Herrn zu gelangen. Die wenigen Andeutungen mögen genügen, zu zeigen, wie reiche wissenschaftliche und persönliche Anregung das Jahrbuch für mystische Theologie vermittelt.

Schütt

*22h*  
 Gieraths, G. M., O.P., Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts. 8<sup>o</sup> (124 S.) Düsseldorf 1956, Albertus-Magnus-Verlag, 5.60 DM. — Was der Verf. in diesem Büchlein, das als 6. Band der Sammlung „Für Glauben und Leben“ erschienen ist, sich zum Ziele setzte, nämlich die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts, eine der Glanzseiten mystischen Lebens und mystischen Strebens, in ihren Zusammenhängen und Auswirkungen zur Darstellung zu bringen, ist ihm vollauf gelungen. Der erste Teil des Buches entwickelt in einer guten und verständlichen Sprache die geistige Situation der damaligen Zeit: das Aufblühen der Scholastik und der Wiederentdeckung des echten Aristoteles, den Fortbestand einer neuplatonischen Unterströmung, welche gerade für das Aufblühen der Mystik von entscheidender Bedeutung wurde. Was der Verf. über die Mystik als Element der Frömmigkeit im allgemeinen sagt, zeugt von einem klaren und abgewogenen Urteil über die vielverstrickten Fragen der Mystik; so wenn er schreibt: „Die Bedeutung der Mystik liegt keineswegs in Ekstasen, Visionen und dergleichen. Es sind nur gewisse Nebenerscheinungen, Beigaben der Mystik. Sie können sich dazugesellen und haben sich tatsächlich bei nicht wenigen großen Mystikern und Mystikerinnen eingestellt, allein wesentlich sind sie nicht mit dem mystischen Leben verbunden, sie gehören mehr zum Rankenwerk der Frömmigkeit . . . Bei der Mystik geht es letztlich um das Gottgewinnen, um die Erfassung Gottes mit dem Grund des Herzens“. Es ist geschichtlich richtig gesehen, wenn der Verf. schreibt, daß der Dominikanerorden der Mystik stets freundlich begegnet ist und daß die theologisch-mystische Unterweisung der Dominikanerinnen vor allem durch die Lektoren wesentlich zur Blüte der Mystik im weiblichen Zweig des Ordens beigetragen hat. Zwei Dinge sind typisch und besonders beachtenswert für die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts. Die mystischen Lehren wurden erstmalig in der Muttersprache dargelegt; dabei „handelt es sich nicht um eine Populärliteratur oder um einfache Niederschriften übernatürlicher Erkenntnisse und Erfahrungen, sondern es geht hier um den Versuch, die höchsten und geheimnisvollsten Glaubenswahrheiten in konkret-verständlicher Form in die Muttersprache zu fassen und dann damit in die Seele des deutschen Menschen vorzustoßen“ (21). Auch nach der inhaltlichen Seite zeigt sich die Eigenart der „deutschen Mystik“: in ihr lebt die deutsche Seele. Neben der theologischen Schau macht sich das deutsche Gemüt mit seinem starken Zug nach Besinnlichkeit und Innerlichkeit geltend (22). Nach diesen mehr allgemeinen Darlegungen über die deutsche (vor allem die dominikanische) Mystik des 14. Jahrhunderts werden dann die bedeutendsten Dominikanermystiker der damaligen Zeit (Eckhart, Tauler, Seuse, Johannes und Gerhard von Sterngassen) kurz in ihrer Bedeutung gezeichnet. Sehr glücklich wird diese mehr theoretische Darstellung konkretisiert dadurch, daß in einem zweiten Teil des Buches charakteristische Texte aus den Werken dieser Mystiker zitiert werden. So wird dem Leser ein lebendiges Bild geboten von dem reichen und tiefen religiösen Leben, das damals in Deutschland, vor allem in vielen Klöstern, herrschte.

Schütt